



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

Previous Title

Founded in 2002 as **Gazi University The Journal of Çorum Divinity Faculty**

Year Range of Publication with Former Title: 2002-2005

Volume 1, no: 1 – Volume 4, no: 7-8

Former ISSN: 1303-7757

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

2018/2, Cilt: 17, Sayı: 34

2018/2, Volume: 17, Issue: 34

Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Dekan / Dean)	Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Hitit Üniversitesi Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR İstanbul Üniversitesi Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Üniversitesi Prof. Dr. Ali BULUT Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN Kastamonu Üniversitesi Prof. Dr. Celli KİRAZ Uludağ Üniversitesi Prof. Dr. Fatih KAZANÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Prof. Dr. Halli APAYDIN Amasya Üniversitesi Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR Ankara Üniversitesi Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Hitit Üniversitesi Prof. Dr. İhsan TOKER Ankara Üniversitesi Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Üniversitesi Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN Necmettin Erbakan Üniversitesi Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR Hitit Üniversitesi Prof. Dr. Lütfi ŞEYBAN Sakarya Üniversitesi Prof. Dr. Mahmud KAVAKLOĞLU Hitit Üniversitesi Prof. Dr. Mehmet EVKURAN Hitit Üniversitesi Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR İstanbul Üniversitesi Prof. Dr. Nuri TUĞLU Süleyman Demirel Üniversitesi Prof. Dr. Ömer TÜRKER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Prof. Dr. Veli KAYHAN Bozok Üniversitesi Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY Atatürk Üniversitesi Doç. Dr. Ahmet İNANIR Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr. Ali KARATAŞ Sakarya Üniversitesi Doç. Dr. Ali KUMUŞ Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK İstanbul Üniversitesi Doç. Dr. Ayhan AK Ondokuz Mayıs Üniversitesi Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR Marmara Üniversitesi Doç. Dr. Bayram Ali NAZIROĞLU Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ Artvin Çoruh Üniversitesi Doç. Dr. Davut İLTAŞ Erciyes Üniversitesi Doç. Dr. Davut ŞAHİN Kırıkkale Üniversitesi Doç. Dr. Fatih ÇINAR Gaziantep Üniversitesi Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN Kırıkkale Üniversitesi Doç. Dr. İlyas ÇANIKLI Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Doç. Dr. Kamil SARITAŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Doç. Dr. Macid YILMAZ Hitit Üniversitesi Doç. Dr. Mahmut ÇINAR Gaziantep Üniversitesi Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK Kocaeli Üniversitesi Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Doç. Dr. Mustafa KOÇ Balıkesir Üniversitesi Doç. Dr. Nevzat AYDIN Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Nihat UZUN Trabzon Üniversitesi Doç. Dr. Rifat USLU Düzce Üniversitesi Doç. Dr. Süleyman AYDIN Yalova Üniversitesi Doç. Dr. Ü. Reyhan KELEŞ Atatürk Üniversitesi Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Hitit Üniversitesi Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK Balıkesir Üniversitesi Doç. Dr. Yusuf ŞEN Bayburt Üniversitesi Doç. Dr. Zübeyir BULUT Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Altın ARAYANÇAN Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL Amasya Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet YILMAZ Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Fevziye Ceyhan ÇOŞTU Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU İnönü Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN Amasya Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi İlyas ERPAY Sirt Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi İrfan SEVİNÇ Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi İskender ŞAHİN İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYÜRT Bozok Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi M. Bahaeddin YÜKSEL Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN Marmara Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin EREN Ankara Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Rabiye ÇETİN Ankara Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖZMEN Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Recep ÇETİNTAŞ Bülent Ecevit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Şahabettin ERGÜVEN Hitit Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Şevket Pekdemir Ordu Üniversitesi Dr. Abdullah Dağcı Ankara Üniversitesi
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Dekan / Dean)	
Editör / Editor Prof. Dr. Şaban HAKLI	
Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU	
Alan Editörleri / Field Editors Prof. Dr. Muammer CENGİL Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER Öğr. Gör. M. İhsan HACIİSMALOĞLU Öğr. Gör. Mehmet Hicabi SEÇKİNER Öğr. Gör. Sema DİNÇ Arş. Gör. Sema BOLAT Arş. Gör. Ersin KABAĞCI	
Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Muammer CENGİL Prof. Dr. Selim TÜRCAN Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Doç. Dr. İsmail BULUT Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER Öğr. Gör. M. İhsan HACIİSMALOĞLU	
Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA) Prof. Dr. Abdullah M. Nuri Al-Dershaw (King Faisal University, SAUDİ ARABİA)	
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, Aralık 2018	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilaldergi@hitit.edu.tr www.ilaldergi.hitit.edu.tr
Baskı / Printing Birmedy Organizasyon - Aracılık - Reklam Hizmetleri Yeniölç Mh. 12. Gazi Sk. 9 A Merkez/Çorum Tel: 0364 225 66 64	
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri bu sayının son kısmındadır	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

■ ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hasan TANRIVERDİ

Problem of Possible Rational Metaphysis According to Ibn Khaldun 1

İsmail DEMİREZEN

Gadamer's Hermeneutics as a Model for the Feminist Standpoint Theory 31

Muammer BAYRAKTUTAR

Tahir b. Âşûr'un Mehdîlik Hadislerine Bakışı ve Mehdîlik Anlayışı 45

Mustafa HOCAOĞLU - Enes BÜYÜK

Tefsir, Kur'an'da Sadece Murad-ı İlahîyi mi Tespit Eder? Molla Fenârî'nin Tanımı Üzerinden Bir Araştırma 79

Recep ÖNAL

İmam Mâtîrîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Nübüvvet İnançlarına Yönelik Teolojik Eleştirileri 109

Soner DUMAN - Shadi I. A. QADDUMI

(التغير في اجتهادات أبي يوسف في العبادات (الأسباب-المصادر-التحليل) 143

Abdurrahman ECE

Hadislerin Hadislerle Anlaşılması 163

Ahmet GEMİ

İbn Nübâte El-Hatîb ve Hz. Hüseyin'in Şehâdeti ile İlgili Hutbesi 191

Ayşegül GÜN - Şuayip ÖZDEMİR - Halil APAYDIN

Bir İlmi Geleneğin Merkezi: Büyükağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri-..... 211

Eren GÜNDÜZ

Zerkâ'nun El-Fikhu'l-İslâmî Fî Sevbihî'l-Cedîd Adlı Kitap Projesi Üzerine Bir Araştırma 241

Hasan YERKAZAN

Güta İle İlgili Rivâyetler Üzerine Bir Değerlendirme 265

İskender ŞAHİN

Sahabe ve Tâbiîn'in Muşhafla İlgili Tutumu 299

İsmet EŞMELİ - Mürsel ETHEM

Ahıska Türklerinin Günlük Hayatla İlgili Bazı Halk İnanışları (Denizli Örneği) 325

Kamran ABDULLAYEV

Nezir Durkilîf'nin Nüzhetü'l-Ezhân'ı Işığında Kafkasya'da İlmî ve Kültürel Durum 347

Muhammed Esat ALTINTAŞ

Yüksek Din Öğretiminde Karma ya da Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim Üzerine Nitel Bir Araştırma 373

Muhammed İsa YÜKSEK

Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi 407

Mustafa TÜRKAN

Makâsîd-i Ş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu 439

Qays Abdullah MOHAMMED

النصّ القرآني بين السياق التاريخي والمكاني وبين العموم المطلق والشمول الكامل 461

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yusuf EŞİT

Ahkâmın Mahiyet Açısından Değişmesinin İmkânı 481

Sema DİNÇ

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Müsikisi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) 505

Duygu KAYALIK ŞAHİN

Seyyid Muhammed Ali Rızâ'nın Mevlid'i 539

Ersin KABAKCI

W. Montgomery Watt'ın Kur'an'a Yaklaşımına Genel Bir Bakış 573

Süleyman GÜMÜŞ

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme 597

Yusuf ÖTENKAYA

Sünni Politik Tarih Yazımında Karmatî İsmâîlîlerinin Heterodoksluğu 619

Abdullah YALNIZ - Yusuf YIKMAZ

Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük ve Dürüstlük Ölçeği (DÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması 649

İrfan EYİBİL

Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi 667

Mustafa KILIÇARSLAN

İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Nesih Anlayışı 693

Mustafa KINAĞ

William James'in Çoğulcu Evren Perspektifinde İdealizm Eleştirisi 713

Nevzat GENCER

Din Psikolojisi Alanında Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Tezler (2012-2018) Üzerine Bir Değerlendirme 731

Salih KASAPOĞLU

Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri 763

■ ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

Yunus ÖZTÜRK - Ersin KABAKCI

Mâtüridî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı 777

■ KİTAP KRİTİKLERİ / BOOK REVIEWS

Abdulkareem Mohammad Hafidh ALABAYDİ

“أسرار العربية” عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الانباري 787

Esma ÖZTÜRK

Ülker Aytekin “Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi” 791

Esra HACİMÜFTÜOĞLU

Fahreddin Er-Râzî (Ö. 606/1210) “Nihâyetü'l-İcâz Fî Dirâyeti'l-İ'câz 795

Osman AYDIN

Abdülhay Leknevî “Temel Hadis Meseleleri” 801

PROBLEM OF POSSIBLE RATIONAL METAPHYSIS ACCORDING TO IBN KHALDUN

Hasan Tanrıverdi

Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
Ordu, Turkey
hasantanriverdi@odu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8549-7746

Abstract

The claim which human is a being that comes to the soul and body and origin of the soul comes from the extrasensory universe, throughout the history of thought human always kept alive the subject of ontological and epistemological relation with this world. Because of this is tending of human epistemological interest metaphysical universe which there is no sensory perception about it, as well as sensual world which subject to sense. This brings along with philosophical arguments such as the source, the limit of knowledge, the possibility of knowledge of the metaphysical universe, if it is possible this can be achieved which epistemological capabilities and what is the truth value of this knowledge. al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sînâ, and Ibn Rushd known as Peripatetic Philosophers in the tradition of Islamic philosophy, appear to be as the most important representatives of rational metaphysics. Because they have tried to base such metaphysical matters on the reason, especially in the existence and attributes of God, prophecy, creation and resurrection. Their attempts of reasonal justification has been criticized, by many thinkers particularly the al-Gazzali, on the grounds that metaphysical issues are outside of reason comprehension area. This work focuses on the views of Ibn Khaldun who one of the critical thinkers of the Peripatetics Philosophers, rational metaphysics and to base by reason whether or not possible the basic issues of metaphysical.

Keywords: Philosophy of Religion, Ibn Khaldun, Metaphysic, Revelation, Inspiration, Reason, Sense.

İbn Haldûn'a Göre Rasyonel Metafizik'in İmkânı Sorunu

Öz

İnsanın ruh ile bedenden meydana gelen bir varlık olduğu ve ruhunun orijin itibariyle duyulur üstü âlemden geldiği iddiası, düşünce tarihinde insanın bu âlemlerle ontolojik ve epistemolojik ilişkisi meselesini daima canlı tutmuştur. İnsanlığın epistemolojik ilgisinin duyulara konu olan görünen âleme yöneldiği kadar hakkında hiçbir duyusal algının mümkün olmadığı metafiziksel âleme de yönelmesi bundan dolayıdır. Bu da bilginin kaynağı, sınırı, metafiziksel âlemin bilgisinin imkânı, eğer mümkünse bunun hangi epistemolojik yetiler ile elde edilebileceği ve bu bilginin doğruluk değerinin ne olduğu gibi felsefi tartışmaları beraberinde getirmiştir. İslam felsefesi geleneğinde Meşşâî filozoflar olarak bilinen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd rasyonel metafizik'in en önemli temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü onlar başta Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, peygamberlik, yaratma ve yeniden dirilme olmak üzere bu tür metafiziksel meseleleri akıl ile temellendirmeye çalışmışlardır. Onların bu aklî temellendirme

teşebbüsleri, Gazzâlî başta olmak üzere birçok düşünür tarafından, metafiziksel meseleler aklın kavrama alanının dışında kaldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu çalışmada, Meşşâî filozofları eleştiren düşünürlerden biri olan İbn Haldûn'un rasyonel metafizik hakkındaki görüşleri, metafiziğin temel meselelerinin akılla temellendirilmesinin mümkün olup olmadığı konusundaki fikirleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İbn Haldûn, Metafizik, Vahiy, Keşf, Akıl, Duyu.

INTRODUCTION

Ibn Khaldun (1332-1406), one of the foremost Muslim philosophers of the 14th century, has made evaluations related to transferred and rational sciences, along with many social subjects and issues. Under the title of rational sciences, he mentioned Logic, Physics, Metaphysics and Mathematical sciences (geometry, arithmetic, music, and astronomy), and he emphasized on fields, methods, means and primary principles of these. In this direction, he has expressed his opinions on which knowledge sources would provide us with accurate and valid information in understanding human experience fields and the extrasensory universe. However, Metaphysics is encountered as the most much-debated discipline, both in the West and the Islamic world.

The name Metaphysics was given by Aristo's followers to his work in which he discussed subjects such as essence, causality, nature of existence and God's existence while his works were being sorted out, due to the fact that this work came right after the work related to physics (*he called this work "Peri tes Protes Philosophia"*). In this manner, metaphysics has initially used in the meaning of post-physics, above-physics or beyond-physics. While physics has examines natural objects that can be sensed, metaphysics elaborates on the reality beyond sensual natural objects.¹ The fact that it has attempted to ultimately explain the existence issue and that its research subject was brought "the first and the last cause of existence", as many speculations about metaphysics with it.

Aristo reached the idea of the the Prime Mover who does not move, with reference to the notion that there should be an eternal-everlasting essence that is the initiator of the movement in the universe. Hence starting from him, the term of God has become the most fundamental term in metaphysics. For example in the medieval philosophy; God's existence and

¹ Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, trans. Vural Okur, (İstanbul: İm Yayınları, 1999), 205.

titles, God- universe relationship, the issues of creation and evil have been the primary and fundamental problems of philosophy.²

As for the Islamic World, Peripatetic Philosophers who followed Aristo have been the foremost defenders of his thoughts and rational metaphysics. Ibn Khaldun has opposed these rational metaphysics efforts and expressed his criticism toward them. Before proceeding to his criticism and evaluations about this, the subject would be better understood if we were to exhibit his thoughts about knowledge, nature of knowledge, its type, its source, and whether it is possible or not to have knowledge about various platforms of existence. Therefore, we will initially look answers to the questions such as: What is knowledge according to Ibn Khaldun? Is it possible to reach definite knowledge? What is the capability that provides us with definite knowledge? What can we know with it, in other terms, what does this capability include and what are its limits?

1. THE ISSUE OF KNOWLEDGE AND ITS SOURCE

In the literature, epistemology (knowledge philosophy) is defined as the product that is the result of the relationship of the subject to the object for a certain purpose, the thing that is comprehended, justified true belief.³ While Ibn Khaldun defined knowledge as the entirety of provable theses about objects. For him, true knowledge is the knowledge that complies with the fact it describes.⁴ This is kind of knowledge consists of thought or attestation of the essence. While thought consists of simple a cognition that is not decision, attestation means deciding something's certainty with another thing. Thus, it is understood that intellect has two activities in obtaining knowledge. First one of these is to combine with objects that are alike in a way that they form a composition and to generate a corresponding universal

² Cevher Şulul, "Metafizğin Tarihsel Evrimi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003), 60-62.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 62.

⁴ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 467; Ülker Öktem, "İbn Haldûn'un Felsefe-Din İlişisine Bakışı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 69; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 886. Although we make up to the title's work of Ibn Haldun's The Muqaddimah the greatest extent possible, we have benefited from the translations made by Süleyman Uludağ and Zakir Kadiri Ugan. For this reason on footnotes, we will give by title's The Muqaddimah original of work, as for translations by title's Mukaddime and with the translator's name, in order to avoid confusion in places where we benefit from translation.

form. In this way, knowledge is obtained about sensual objects that are subjects in the composition. Second is to attribute something to another thing, to affirm that thing in the other. This is called attestation and this kind of decisions presents certainty or presumption. The function of this kind of cognition is to comprehend the truth about objects.⁵ Therefore knowledge is revelation truth for those who are opinion and prudence by spacing curtain of the truth.⁶

It is seen that Ibn Khaldun also adopts the knowledge definition of Peripatetic Philosophers.⁷ Thought, which is meaning the design of object in the mind, is about conceive something without making a positive or negative statement; while attestation means making a judgment about a fact or an event. In other terms, thought is just a conceive activity without deciding, while there is deciding in attestation. In this respect, thought or cognition comes first in the process of obtaining knowledge about existence.

Ibn Khaldun defines cognition as the state of consciousness that occurs in the subject about external things. Such like state of consciousness only occurs in people and animals in the entire of universe. Senses are the leading causes for this cognition to occur in them.⁸ The sensory and the conscious aspects that, we encounter in knowledge also indicates the material and the spiritual aspects of people. Even if each of these aspects has unique cognition forms, the element that comprehends is the spiritual aspect in both of them. This element sometimes conceives spiritual existence that is similar to it, and sometimes material existence.⁹ Then case, people have another aspect separate from its material aspect called the spirit, which is the source of the reason and the ability to think.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 886.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 1: 6.

⁷ Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trans. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 117; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâi-alâi hikmet*, trans. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, (İstanbul: TC Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 262 (63a); İbn Sînâ, *Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî, (Kahire: y.y. 1938), 3; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, enq. Muhammed Ammar, (Kahire: Daru'l me'rif, 1119), 54.

⁸ cf., İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, enq. Abdüsselam eş-Şeddâdî, (b.y. Dâru'l-beydâ, 2005), 1: 154-166. Fârâbî, *Ârâu ehli'l medîneti'l fâdila ve mutedâddâtihâ*, takd. Ali Bû Mulhim, (Beyrût: Dâr ve mektebetu'l hilâl, 1995), 103; İbn Sînâ, *De Anima*, nşr. Fazlur Rahman, (London: y.y., 1970), 41-44

⁹ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 343.

Ibn Khaldun, who accepts senses as some of the sources that provide true knowledge, classifies them as internal and external senses. External senses (el-hissu'z-zâhir) are seeing, hearing, touching, tasting and smelling; while internal senses (el-hissu'l-bâtin) consist of common sense, imagination (muhayyile), suspicion, memory and thinking (nefs-i nâtika).¹⁰

2. INTERNAL AND EXTERNAL SENSES

According to Ibn Khaldun, people and animals recognize objects in the sensual world thanks to external senses. These senses, which have the ability to form an impression of objects and start the knowledge acquisition process about the physical world.¹¹ Therefore essential in cognition is that objects are conceived by external senses.¹² In the knowledge acquisition of external senses, there are two important functions: acquisition of perceptions about objects and thus setting other knowledge abilities in motion. Accordingly, external senses are abilities that provide the required raw material for knowledge.

For impressions provided by external senses to become knowledge, they must be processed by internal senses. In this process, impressions acquired from objects by external senses initially go through the common sense which comes first among internal senses. Common sense perceives the information provided by external senses in a different way, as a "whole". From there, this information is transferred to the imagination power, which isolates them from their material form in the external world and gives them forms that are suitable to this universe. From there, it is transferred to suspicion and memory powers. While the suspicion power comprehends meanings about sensual and particular events, memory serves as the storage that keeps all this information.¹³ As it is understood from the statement above, the physical world is the area where the senses are active and provide us with knowledge. Therefore, we can only conceive material things, objects with senses.

¹⁰ Peripatetic Philosophers were also defended, in which the senses provided the right information and divided into two in the form of internal and external senses. cf., Fârâbî, *Ârâu ehli'l medîneti'l fâdila ve mutedâddâtihâ*, 41-44; Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 154-166.

¹¹ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 166, 2: 443; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 1: 264; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 766.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 885.

¹³ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 154-155.

It is seen that Ibn Khaldun adopts the empiricist approach to the issue that whether our knowledge is innate or not. Because according to him “people are innately ignorant, and they become wise as they acquire knowledge”.¹⁴ Therefore, it would be more appropriate to say that our knowledge is not innate, and it comes from having the capacity and the ability to acquire knowledge. People have minds like “*tabula rasa*” at birth, and they become informed about objects using their ability to acquire knowledge, have voiced by John Locke and Ikhwan-i Safâ who almost about six hundred years ago from him¹⁵.

Ibn Khaldun has accepted experience as a source that provides true knowledge. He asserted that knowledge on the physical world, daily work, issues about nature philosophy, debates about the alm al-umran, principles of political philosophy, movement of planets and effects of stars are all products of the experience.¹⁶ Namely, political order is a natural fact that does not stem from the reason, God or another mysterious force. Movement of planets and effects of stars are known by experience, but human life is not enough for deriving results from these experiences. Because experience only transforms into knowledge or presumption that depends on its repeated several times. However, since cycles of some stars take too long, even the universe’s lifetime wouldn’t be enough for experiencing the recurrence of their tours.¹⁷

Ibn Khaldun, who accepting senses and experience as true knowledge sources, did not limit our knowledge capacity with these sources, and what we know with what they provide. He has applied and laid emphasis on a hierarchical classification of knowledge capacities, the intellect/reason as a capacity that exceeds senses and experience, and what they know.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 775.

¹⁵ Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 431.

¹⁶ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 152-153; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 2: 443.

¹⁷ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 187; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 225-226; Kamil Sarıtaş, “İbn Haldûn’da Bilgi Felsefesi”, *Turkish Studies* 9/8 (2014), 738-739.

2. 1. Intellect/Reason

The intellect associates sensory information with each other and transforms them into knowledge. The information that is provided by external senses and processed by internal senses proceed to the intellect (*kuvve-i müfekkire*) after passing those stages. Ibn Khaldun has stated that information that separately comes from senses are associated with each other in the intellect, thus new forms about sensual objects (*mahsûsat*) can be reached. As a result of mental processing of these forms, some other forms are obtained. Then the intellect is where the processes of analysis and synthesis are made on impressions from senses and forms that are acquired from them. The knowledge that can't be learned with external senses is acquired through it;¹⁸ also, science and arts are formed with it.¹⁹

Ibn Khaldun has pointed out the two main acquisitions that come with the intellect of humankind. These are; a) to build a social life on the culture of co-existence, b) to comprehend the prophet's message in order to prepare for the afterlife. Moreover other things that happen with the intellect are to reach the truth, to make right decisions and to live according to those decisions, to reveal good aspects of human nature, and to distinguish between good and bad. Therefore, this is the ability that separates humans from animals, that makes humans superior and able to realize themselves (since external senses are common in humans and animals).²⁰ While intellect provides us with information about the existence, on the other hand, it determines moral principles toward doing what's right in our behaviors in the other.

The intellect, which is one of the key concepts of knowledge philosophy, is used in the same meaning with the reason in his system. This ability is the natural implement to conceive and comprehend reality, and it also enables right decision making.²¹ For the intellect to fulfill these functions, one must exceed through the stages of discerning, experimental

¹⁸ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 154-155; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 766-768.

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 886.

²⁰ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 154-155, 2: 343; İbn Haldûn, *Tasavoufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, trans. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 39; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 1: 19; Murteza Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu* içinde, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 226-227.

²¹ Hacer Âşık Ev, "İbn Haldûn ile John Locke'un Epistemoloji ile İlgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 43/2 (2010), 104.

and theoretical reason, each of which representing a certain phase, and adding up to the maturation of a person.

The discerning reason (*akl-ı temyizî*) is the reason that relates to comprehending subjects that are regulated by the natural or the arbitrary order. With this in reason, first the image of objects, and then concepts about them are acquired; most of which come from the thoughts. This reason forms the basis for people to benefit from the external world, protect themselves from harm, and sort out their daily business. Experimental reason (*tecrübî akıl*) is the reason that regulates relations between people, establishing social principles and etiquette. Most of these come from attestation and shape stage by stage until the desired benefit is reached.²² If the discerning reason –which develops based on subjective experiment– is supported by the experimental reason in social life, person can gain experiment of others and previous societies, alongside one’s own knowledge and experience.²³

As for the theoretical reason (*nazarî akıl*); on the sensual cognition, it is the mind that provides knowledge or presumption about non-behavioral issues. These consist of thought and attestation that are regulated based on certain rules. Because in this stage, new knowledge is reached through forming concepts or making a judgment and other knowledge is reached from there by synthesizing and composing. Therefore, sensual and extrasensory universe of existences’ thoughts are acquired. What really matters here is to comprehend existence as it is with its types, distinctions, and causes. Thus, the reason becomes mature about its own truth and reaches the state of “*akl-ı mahz, nefs-i müdrike*”, which constitutes the meaning of the truth of humans according to Ibn Khaldun.²⁴ This ability of the *nafs* (soul) is “*a divine grace*”; and it also has other names in sharia, such as soul, heart, and *nafs*. Even if the mentioned concepts evoke similar meanings, it should not be forgotten that they correspond to different meanings.²⁵

Development and maturing of the theoretical reason –which is determinant in understanding the physical world, logical reasoning, and obtaining universal and moral concepts– depend on the advancement of the

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 767, 775.

²³ Bedir, “İbn Haldûn’un Gözüyle Nakli İlimler”, 226-227.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 766-767, 775.

²⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu’s-Sâil)*, 102.

discerning and the experimental reasons, and following the cause and effect relationship in the sensual world.²⁶ However, these senses may not occur in everyone or may not occur to the same degree.²⁷ Another thing that must be specified here is that this distinction is analytical; experimental reason and theoretical reason cannot be distinguished in practice since they interact with each other.²⁸

In Ibn Khaldun's epistemology, the intellect has two important functions; theoretical and practical. In its theoretical sense, it generates universal concepts that correspond with all objects of the same type and manifest their existence in the external world; by associating these concepts with each other, judgment, meaning knowledge, is reached. In its practical sense, it regulates and maintains individual and social life in accordance with moral principles. Thus, knowledge of moral and social values is reached with the intellect, along with theoretical sciences.

In Ibn Khaldun's system, the intellect and senses are not independent, but forces that are in correlation with each other. While the intellect helps sensory information to become clear,²⁹ senses help the reason conceive.³⁰ Since senses provide us with information on the physical world, and since the intellect processes through information provided by senses, how can one acquire information about extrasensory existence that does not physically correspond in this world? Can this existence be comprehended and founded with senses and reason? If it is not, what is the ability our source that we can comprehend the extrasensory existence with it? In this context, we will be discussing whether rational metaphysics is possible or not.

3. THE ISSUE OF THE POSSIBILITY OF RATIONAL METAPHYSICS

Before we move onto the issue of the possibility of rational metaphysics, we need to emphasize on the ontological distinction Ibn Khaldun predicted between existence layers. Because the hierarchical distinction between knowledge types and abilities in his epistemology are mere reflections of ontological differences he acknowledged between existence layers. In this

²⁶ Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 227.

²⁷ Ev, "İbn Haldûn ile John Locke'un Epistemoloji ile İlgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması", 99.

²⁸ Kadir Canatan, "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi", *Eski Yeni* 3 (2006), 58.

²⁹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, 82-84.

³⁰ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 332-333.

context, he has classified existence in three universes –the sensual world (âlemü'l-hiss), the intelligible world (âlem'ul-fikr), the world of spirit and angels (âlem-i ervah & melâike) - and expressed that we can acquire knowledge about these three universes.

Among these, the sensual world of objects that is subject to senses and experience. While this universe's knowledge is acquired with senses, knowledge of the intelligible world –which is above it– is acquired with the theoretical reason. Because this reason reaches universal and comprehensible concepts by abstracting certain meanings from sensual entity. Thus, a form that corresponds to all concrete existence, such as the mark left by a seal on clay or wax, can appear in imagination; this abstract form is called the first reasoning. Universal concepts are re-processed by the mind, based on whether they are similar or not to other universal concepts. The process of abstracting continues until reaching concepts that correspond to all concepts and individuals, which are so universal and simple that abstracting cannot take them beyond what they are. Abstract meanings and concepts that are reached by this process are called the second reasoning.³¹ Second reasoning, which is a higher form, obtained by abstracting from the first reasoning. However, while there are concrete realities that correspond to the first reasoning in the external world, the second reasoning does not correspond to a concrete reality.

Ibn Khaldun has stated that our judgments, including the mental ones, are in the first reasoning that is suitable with concrete existence, and not second reasoning, which is the product of second degree abstracting. This shows that our mental judgments present certainty on the sensual platform and the sensory cognition level. Since there is maximum accord in first reasoning, it is closer to conformity. Therefore, it can be claimed that only the first reasoning conforms to the external existence. But it is more appropriate to beware than to contemplate or to reflect on this matter. Because *“leaving behind unnecessary things is due to being a good Muslim”*. Matters relating to nature does not have importance either in terms of our religion or our living.³²

While Ibn Khaldun accepts knowledge and evidence from the first reasoning as argument (burhan) that corresponds to a reality in the external

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 885, 950.

³² İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 342-343; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 952-953.

world, he does not accept the knowledge from the second reasoning to be certain, since it is out of our cognition zone. Because, while the first one can be confirmed by experiment or experience, those above senses are of the intelligible and they are not open to such confirmation. Only reaching universal truths through the abstraction of the theoretical mind indicates that there is a intelligible world where it is above sensual world.

Distinguishing sensory knowledge and products of thought universal from each other, Ibn Khaldun accepts reasoning with real content that corresponds to existence as the subject of knowledge, not all kinds of abstractions. If we were to put it in Plato and Aristo's terms, he did not adopt Plato's ideas, but he adopted Aristo's forms with concrete and real content.³³ Besides he viewed mental and natural possibility among accuracy criteria of knowledge, he laid emphasis on knowledge's suitability to social and material conditions and the nature of financial relations. In this regard, the mental possibility was not enough for him, and it also required "external possibility".³⁴

According to Ibn Khaldun, existence, which has material and immaterial aspects, is fairly broad to be comprehended by humans with all its aspects. Since God's creations are not limited by human cognition, humans can only know a part of things to be understood with its own unique intellect.³⁵ On the other hand, for each cognition ability, existence is limited with things inside its conceiving zone. But truth does not consist of what a cognition ability signals, but above it. Therefore, people shall act with suspicion toward their own cognition and limited things they have conceived.³⁶ Hence, we can only know qualities and symptoms of objects with senses and reason; we cannot know its own truth.

Even if Ibn Khaldun limited things we can acquire knowledge about with entities that have a reality in the external world and their qualities, he did not limit existence with those that are subjected. He has argued that there is the intelligible world above the sensual world and the world of spirit and angels above it. Is it possible to acquire knowledge about the world of spirit and angels with the reason and senses that are used to provide

³³ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 350.

³⁴ Nurullah Ardıç, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu* içinde, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 246-247.

³⁵ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 64, 184.

³⁶ Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 116; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 822-823.

knowledge about the sensual world and the intelligible world? Do these abilities provide us with certain information about the metaphysical universe?

Ibn Khaldun has stated that all philosophers think that existence can be known by the theoretical reason and mental syllogism, along with its entities, forms, causes and factors, whether they are sensual/physical or extrasensory/spiritual. Because according to philosophers, it is possible to detect the accuracy of principals' belief with the reason. Since these consist a part of mental conceiving, there is no need to transfer in order to base them. In accordance with this principle, philosophers have created the science of logic in order to distinguish right from wrong.³⁷

Ibn Khaldun has sorted the fundamentals that are the base of the conceiving and evidence of philosophers about existence in this order: Philosophers initially reached the knowledge of matter (cism-i süflî) with senses and observation. Then they comprehended the existence of a nafs which is the source of senses and movement in living beings. Later on, thanks to the powers of the nafs, they have become aware of the mind and their conceiving has ended at that stage. By comparison with this decision they have reached about the human entity, they have decided upon the existence of the supreme celestial entity. From there, they have thought that the sphere obliged to have a nafs and a mind too, just like people, and they have accepted the number of spheres as ten.³⁸ Our thinker, finding the argument method of philosophers commendable, did not accept arguments such as applying this method to the extrasensory zone where human thinking cannot reach and explaining the creation of the universe this way.

According to Ibn Khaldun, it is not possible to place argument on things that do not have a concrete reality on the material world. Arguments that were asserted on this type of entities are lacking and insufficient for the purpose. Since entities that are separate from matter or spiritual beings cannot directly be comprehended, they cannot be known by their persons. This situation was also expressed by some philosophers. For example, about the metaphysical universe, Plato has said *"One cannot reach closeness or certainty. In this field, one can only talk of truer or more convenient, which is*

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 950.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 951.

presumption".³⁹ According to this, it is not possible to accept one suggested judgment as to the definite truth and to reject all others about the metaphysical universe.

Ibn Khaldun had the opinion that the claim about the mind being capable to comprehend the universe, the creation and the existence with all its details should not be accredited. "*Spiritual beings, since there is a curtain between us and them, can neither be conceived, nor their mental images can be acquired by abstracting. Therefore, we are not in a state which enables us to prove their existence by asserting mental evidence or arguments.*"⁴⁰ According to him, the reason has a limit of comprehension, and start making mistakens when it goes out of this limit, which is the limit of the sensual and intelligible world.⁴¹ Because, the reason, which tries to comprehend the metaphysical universe, comes to a state where it cannot take another step forward and returns disappointed.⁴²

Ibn Khaldun has stated that we are lacking in comprehending the nature of God's person because he did not grant it. He did not think matters such as issues about holiness and afterlife, the nature of prophecy or divine can be proven or rejected with the reason.⁴³ He has compared the state of a person who attempts to base these with the reason to "*a person who tries to weigh mountains with scales used to weigh gold*". According to him, the reason is a speck that is one of the specks that God has created and cannot carry this weight. To make this effort is to waste time for nothing since it is an empty and imaginary endeavor. Therefore, all ideas and arguments asserted by philosophers on this subjects are invalid.⁴⁴

Ibn Khaldun accepted that arguments and mental evidence as material conceivings, since they are based on imagination, thought and memory powers of the mind.⁴⁵ This type of human cognition implements is lacking of in hardware that can comprehend all secrets and mystery of divine and metaphysical entities by their nature. On the contrary, they

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 953; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 227.

⁴⁰ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 182.

⁴¹ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 26.

⁴² İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 182.

⁴³ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 30.

⁴⁴ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 30-31; Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 467; Uludağ, *İbn Haldûn*, 116.

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 954.

present an obstacle for the spirit to diffuse to this universe. External senses grow weary because they are material and connected to matter, and because they are used frequently by *nafs-i natika*. When tired senses cover *nafs-i natika*, despite the fact that the spirit is able to completely abstract itself from the body, they stop the nafs from comprehending the world of spirit and angels.⁴⁶ From this, it is understood that the world of spirit and angels is a world of entities beyond time and place, which cannot be comprehended by senses and reason, and is not material.

Ibn Khaldun did not think it was possible to present conclusively proven rational evidence about the world of spirit and angels and thought that, the reason should be withdrawn from that universe. But this does not mean that, in his book, the reason and its decisions are worthless. Because humans are equipped with abilities to acquire science and arts (*es-sanâi'u*).⁴⁷ The reason is a reliable criterion in these activity fields, and its inferences are definite and clear from mistaken.⁴⁸ Therefore, what is trying to be expressed here is not that reason's decisions should not be accredited, but that its cognition is limited and it cannot reach a positive or negative deciding outside of those limits.

Ibn Khaldun viewed the method used by philosophers to get to the truth as convenient, but he thought that their results were far from definite. According to him, philosophy is not a way to definite knowledge about the world of spirit and angels, but a path of presumption and suspicion. If one can only reach presumption after all that fatigue and effort, one should suffice with the existing presumption on that matter. While importance was placed on definite evidence about this universe, it is clear that this target cannot be reached via philosophy and reason. God is the one that would get us to the truth and inform us of it. *"If God were not to make us see the light, we would not be able to see it"*.⁴⁹

Even though Ibn Khaldun has claimed that the mind cannot cover a distance in the metaphysical universe, it is true that several evidences have been asserted about basing the existence and the attributes of God in the field of Philosophy and Kalam. Some of these evidences are based on

⁴⁶ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 163-164; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 2: 518.

⁴⁷ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 92.

⁴⁸ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 26.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 953-956; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 226-227.

hadith/possible existence, and some them on the order and the regularity of the universe, but all of them have adopted the cause and effect relation as a principle and tried to prove the existence and the attributes of the First Cause/God from there as follows;

Every event that takes place in a universe of creation and dissolution, whether it's ability or accident, has a preceding cause. If these causes are hudûth (creation), they will certainly be having causes too. When you go back in the chain of causes, at the final point, you reach the creator responsible for these causes. This cause, in which there is no other God, is excluded from any kind of flaw.⁵⁰ Ibn Khaldun attached importance to the cause and effect relation about the physical world and social incidents but thought that this would have no benefits, but it would cause a loss when it came to the metaphysical universe. What were his concerns with this?

According to Ibn Khaldun, not all of the causes of the existence of the cosmic universe can be comprehended with the reason. Because, as you go further back in the chain of causes, causes would pile up and get more complicated. Besides, once these causes exceed our existence zone in terms of holiness, they would be outside of our cognition zone. We can only know causes that are natural and external, that are subjected to our cognition implements within a certain order. Since we have a grasp of the beginning stage and order of psychological incidents, we cannot even know the cause of each mental thoughts. These are things that are placed on our minds by God, provided that they are tied to each other. Then, an end cannot be reached by exploring causes, causes of causes and effects of those in the ocean of reason. One who does not advance to higher places because of getting caught up in causes would deserve the word blasphemy.⁵¹

Ibn Khaldun, who kept the disposing and knowledge activities of the nafs within the sensual world, stated that the field of thoughts is much broader than that. According to him, we cannot even understand all of the thoughts, let alone conceive them. If we are looking for the mystery about the fact that God has restrained us from thinking on causes and pursuing that to the end, we need to look for it there. Since it has no use but to entertain the mind and the truth cannot be reached in this way, and many

⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 821.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 821-823.

people deviated from their aims because of this, one should give up thinking on causes and restrain from it.⁵²

According to Ibn Khaldun, the way transcendent causes influence their effects cannot be known. Because this can be known by habit and experience. Things that are subjects of our experience are there with their causes in the external world. Nature and qualities of effects of transcendent causes are uncertain. Therefore, it is commanded that we would turn toward the doer and the inventor of all causes, by defining oneness on the subject of holiness, without paying attention to causes. *Şâri'*, who has knowledge's extrasensory universe, is the one who best knows the issues about religion and the ways to happiness. A person's task here is to be subjected to whatever belief or action *Şâri'* has ordered. Thus there is no other doer than God; all reasons escalate to Him and lean on His power. Our knowledge of Him is because we have emerged from Him. That's what "*To be deprived of cognition is cognition itself*" means.⁵³

Ibn Khaldun has stated that the fact that Peripatetic Philosophers attributed all existence to the first reason and sufficed with that for basing the Necessary Being on, means that they have overlooked the degrees in God's existence. According to him, the verse that says "*He creates those you don't know*"⁵⁴ means that the field of existence is much broader than that. Therefore, since Peripatetic Philosophers accept the existence of the reason and the nafs and they are not aware of other existence; that is, they are in the same grade with naturalist philosophers who accept the existence of objects and matter but rejects the existence of the nafs and the reason, and say that there is nothing beyond matter.⁵⁵

It is not a correct approach to categorize Peripatetic Philosophers, who have initially classified existence as material and non-material, and sorted the existence area from more competent to less, as in "*The First (God), secondary (abstract reasons), active reason, nafs and form*", with naturalist philosophers who view the physical world as the only reality zone. Because, in naturalism, all reality is tried to be reduced to the material, including the holy and ideal existence zone; while in Peripatetic Philosophy, true reality zone of philosophy is accepted as the extrasensory universe, where entities

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 821.

⁵³ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 26; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, 39.

⁵⁴ Nahl, 16/8.

⁵⁵ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 341; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 952.

without matter exist. In other terms, while there is no transcendent principle to explain the universe and the existence in naturalism, Peripatetic Philosophy explains that the existence of the universe with an unnatural cause, the Necessary Being. The Necessary Being exists because of himself and all things outside of Him also exists thanks to Him.

Ibn Khaldun has asserted that the issues of happiness and judgment cannot be comprehended with the theoretical reason and that one must resort to sharia for comprehending these. Ibn Sina, who was aware of this, accepted the spiritual judgment as one of the subjects that can be known by argument, while he excluded physical judgment from that. Because spiritual judgment is about one creation and the relation of a secret nature, while physical judgment is not about a constant relation.⁵⁶ Ibn Khaldun did not think the views of Peripatetic Philosophers –who brought rational evidence on this– were sufficient. He has criticized the evidence they claim to be certain.

According to Ibn Khaldun, the argument asserted by philosophers did not only fulfill their purposes but also contradicts with clear decisions of religion/sharia. The only benefit of metaphysics is to strengthen the mind by trying to organize evidence. And that happens in the direction of principles that are stipulated in the science of logic and rules of the natural science. Even though syllogism and principles in the science of logic are insufficient for meeting purposes of the philosophers in theology, they are still the most reliable ones among the principles related to reasoning.⁵⁷

Ibn Khaldun sees that the benefits of rational metaphysics in strengthening the mind and gaining the ability to easily deduce from premises, not in bringing in argument like philosophers have claimed. The reason for him to find the arguments asserted on this subject weak, is that we are lacking of in comprehending the persons of holy beings. Then what attitude needs to be adopted in a field that is extrasensory universe and that cannot be comprehended by the reason? Must sharia's commands be confirmed as they are in this field, without adding logical and rational evaluations on them? Do we have the ability or sources to comprehend these entities as themselves?

3. 1. Founding Of Metaphysics

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 954-956.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 956.

Ibn Khaldun, who did not think rational metaphysics was possible, thought that attempts on basing this universe on the reason were in vain. On the background of this view of his, there was the thought that a person's material side would present an obstacle for establishing a full connection with the spiritual universe. Having said that, he thought that the nafs, by its nature, has a wish and a tendency to become the active thinker by abstracting itself from human capabilities and powers, therefore emulating the spiritual beings (angels) in the most supreme universe. This capability reveals itself in the most superior and competent way in prophets.⁵⁸ Therefore, the metaphysical universe is not the field of the reason, but the field of revelation and faith.

According to Ibn Khaldun, "*revelation comes before the reason in metaphysical matters*".⁵⁹ The cause for the reason's incapability to comprehend the world of spirit and angels is that these issues – and therefore *vâz'i* sciences – are based on divine light.⁶⁰ Spiritual proofs are superior to rational proofs and include them, since they surround everything, including God's knowledge and power. Therefore, one must prefer what God proclaims to human conceiving and knowledge, leave the reason aside when transference conflicts with rational evidence, believe in and be subjected to God's commands and decisions, and remain silent about what we can't understand. Besides, one must defend with rational evidence against rational innovations that cause a threat in terms of faith, as Theologians (Kalamcılar) did.⁶¹

Ibn Khaldun has stated that a revelation is a way to acquire knowledge, unique to prophets. According to him, the knowledge acquired in this way is the most superior one in terms of accuracy and degree. Nafs of prophets were created in such a disposition and they were shaped and formed around that disposition. They were cleansed of obstacles and challenges, and moral malignancy. As required by God's grace, the prophet glorifies people of his choosing by honoring them with his addressing.⁶² The

⁵⁸ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 343.

⁵⁹ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 26.

⁶⁰ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 106.

⁶¹ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 106-107; Sarıtaş, "İbn Haldûn'da Bilgi Felsefesi", 743; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 227.

⁶² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, 107; Hasan Tanrıverdi "İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 78.

most important characteristic of this knowledge prophets received from God about the invisible universe is that they are definite and certain.

During a revelation, prophets cut off their ties to their human qualities and their surroundings, connect with the spiritual universe without needing a sense or implement, and rise to an angel's level. Even if it's just for a blink, they reach divine universe and conceive that universe with a comprehension more than human comprehension. When this state ends, they return to the physical world after they understand what was revealed.⁶³ The knowledge acquired from here by revelation is not the type of information that is acquired with external senses and rational inference, but a knowledge directly based on the experiences of beings in the world of spirit and angels, acquired by connecting with that universe.

Ibn Khaldun thinks that there is no conflict between the knowledge received from revelations and the knowledge acquired with the reason, experience and observation. Even if it seems like there is a conflict, he attributed that to misinterpretation of revelations. Even if it can be said that he resorted to explaining the revelations here, it is also true that he unhesitatingly accepted that revelation in a lot of issues that the reason would have difficulty understanding.⁶⁴ Revelations do not depend on human attempt and effort, this is a type of knowledge that is the result of a holy grace. If the world of spirit and angels can't be known in any other way than revelations, and words of prophets, then all that is said about this universe would lose its meaning.

According to Ibn Khaldun, is it possible to know the world of spirit and angels in any other way than revelations? He sees the fact that prophets eluded their human qualities and ascended to the spiritual universe as evidence of the possibility of other people achieving this. In this context, those who isolate their nafs from material and sensory qualities reach the possibility of connecting with the divine universe and acquire knowledge about it.⁶⁵ *"As the knowledge about the world of spirit and angels can be acquired via prophets, it can also be partially known by the nafs that was given to humankind but remains of this universe as of its origin".*⁶⁶

⁶³ Ibn Haldûn, The Muqaddimah, 1: 156-157.

⁶⁴ Ardiç, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", 251.

⁶⁵ Ibn Haldûn, The Muqaddimah, 1: 158-159.

⁶⁶ Ibn Haldûn, The Muqaddimah, 2: 343; Mina Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-kelamî inde İbn Haldûn*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'a, 1997), 19; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 226-227.

Ibn Khaldun, who does not view the theoretical reason to be sufficient for basing metaphysical issues on and does not think that this field is completely faith-related. According to him, the attitude that is valid in accepting God's existence and oneness is not just "faith", which means "attestation by default". Because such a faith merely consists of an incidental and psychological state, abstract knowledge and thought. But competence on oneness is a state and a quality that occurs in the nafs because of oneness. Besides, the purpose of worshiping and actions is to acquire the ability to obey and submit, to relieve your heart from things that keep you busy other than God, and to reach the level of divineness.⁶⁷ Our thinker has claimed that such competence and level can be reached by the ability of inner observation/inspiration.

Inspiration is to educate and cleanse the nafs by methods such as abstinence, dhikr, and practice, in order for knowledge to directly occur in the nafs.⁶⁸ For this, powers such as imagination, ideas, and memory must be inactive, to begin with. These powers overrule the direct conceive, as they are in conflict with it. Thanks to the acquittal of the nafs and dhikr, nafs gets cleansed from material and sensory relations, the curtain of senses is removed, and the nafs ascends from the science level to *ṣuhûd* (witnessing holy secrets) level. Hence an individually unique process of acquiring knowledge begins and the form of spiritual beings reflect that person. The knowledge acquired about the world of spirit and angels is called inspiration.⁶⁹

Ibn Khaldun has stated that the cognition zone of inspiration is not limited to what can be known through senses and reason.⁷⁰ According to him, truths that cannot be understood by other people can be conceived, and some events can be predicted before they happen thanks to inspiration.⁷¹ Sufis go into a life of abstinence for such a conceiving to occur in themselves, reaching to the point of removing bodily powers and senses, even the ideas on their minds. This abstinence causes an indescribable pleasure in them; rational arguments cannot cause such a cognition and pleasure.⁷² While

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 824.

⁶⁸ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 171.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 954.

⁷⁰ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 155-156.

⁷¹ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 52-53; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 2: 545-546.

⁷² İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 343; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 954.

Peripatetic Philosophers defended that the pleasure that comes from the knowledge, and therefore the conceiving of divine beings can be reached through the theoretical reason, Ibn Khaldun argues that it would be reached with inspiration.

According to Ibn Khaldun, people who read the world of spirit and angels from the works of Ibn Sina, from Organon of Aristo, and the works of Ibn Rushd who annotated his other books and try to move from there and the arguments in there so as to conceive, end up increasing the disrupting factors, instead of having such pleasure. The baseline of philosophers on this subject is the principle of “if the active reason let someone connect with it, this happiness causes pleasure in that person”. Because the active reason is the first of spiritual levels, and the curtains of sensual conceiving open up and spiritual beings are conceived thanks to it. What is implied by connecting with the active reason here is the scientific cognition. However, this is a wrong approach, since it would not take place without opening curtains of sensual conceiving.⁷³ Since Ibn Khaldun views the reason as insufficient in comprehending the world of spirit and angels, he accepts inspiration as a implement of cognition that is beyond the reason, able to comprehend what it cannot. Inspiration takes part in first rank in his hierarchical classification of human knowledge sources.

Ibn Khaldun compares with the difference between the state that occurs as a result of inspiration and the knowledge provided by the theoretical reason with the difference between “speech” (*kavl*) and living by that speech and making that a quality of the nafs (to become qualified/*ittisaf*). Another comparison of his is the difference between knowing that helping orphans and desperate people is a means to get closer to God in theory and to achieve this quality by putting it into practice. Again, according to him, the difference between “becoming qualified with oneness” and to acquire knowledge about it is similar. The knowledge that occurs as a result of becoming qualified is much more reliable than the knowledge before becoming qualified. As long as the theoretical information is not put into practice and the action is not constantly repeated, one cannot move from abstract information to becoming qualified. As a result of repeating the action innumerable times, quality becomes proficiency; qualification and inquiry occur. The real purpose is this knowledge of state (closeness, skill) that comes out of worshipping, and competence is in that

⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 954.

knowledge about relevant issues according to *Şâri'*. Most of the knowledge of rationalist is in the level before becoming qualified.⁷⁴

According to Ibn Khaldun, the purpose of religious commands is to reveal a rooted proficiency in the nafs. Thanks to this proficiency, an necessary knowledge occurs in the nafs; oneness and faith are just that. There are various levels of faith, and the lowest of those levels is an attestation in the heart which is appropriate to the acknowledgment of the tongue. Absolute faith, which is the most superior one, rises out of attestation in heart and actions that are appropriate to it and makes other organs subjected to itself as a quality that encompasses the heart. When such a faith is proven at heart, it is hard to act against it.⁷⁵ Ibn Khaldun views the practice as required for reaching epistemological certainty on issues related to faith. In other terms, one cannot reach a definite certainty about a belief that remains in the theoretical levels and is not put into practice. Thus, practices of faith are what makes judgments about principals of belief certain in an objective way.

Ibn Khaldun has stated that the nafs comes back to the body after acquiring knowledge about the metaphysical universe via inspiration, as it is in the revelations. Upon returning to the body, the nafs unites with matter and expresses the knowledge it acquired in material powers.⁷⁶ But language is not a sufficient implement for expressing this knowledge. Since this universe is a cognate zone, things that are said on truth and its exploration are subjective, and cannot be understood by those with a different experience. Scientific terminology remains inadequate in expressing these experiences.⁷⁷ Therefore, the acceptance of the knowledge acquired by inspiration is completely an issue about conscience.⁷⁸

From the explanations made up to this point, it is seen that the sources that provide the knowledge about the world of spirit and angels are revelations and inspiration according to Ibn Khaldun. Are these two sources completely identical or is different? The connection prophets make with the world of spirit and angels does not depend on them, they already have that capability innately; while inspiration experts achieved this with their own

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 824.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 825.

⁷⁶ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 66-67.

⁷⁷ Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 229.

⁷⁸ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, 107.

wills and efforts. That's why the relation of inspiration experts with that universe is lacking of and weak, and what they express is not perfect and certain as what prophets expressed.⁷⁹ The fact that prophets received revelations, and therefore, the fact that their relations with the metaphysical universe was not an acquired ability but it was innate, are shown as the guarantee of the certainty of their knowledge. Capabilities of those other than prophets are acquired, and the knowledge they present about the metaphysical universe cannot be accepted as certain.

The fact that it is possible to connect with the world of spirit and angels through personal effort and exercises, raised the question whether it is possible for members of other religions to do that or not. According to Ibn Khaldun, even if it is possible for members of other religions to have this kind of experience, the reliability of the knowledge that is acquired in this way depends on the worship and dhikr in Islam. Moreover, he stipulated that the one that does the inspiration must be pious and in the right way, accept a sheikh as a guide, seclude oneself, and have a strong will. Inspiration without these stipulations cannot go beyond personal opinion, let alone being the truth, as it is in magicians, Christians etc.⁸⁰

By accepting living according to the commands of the religion of Islam as the trueness criterion of the truth that is acquired by inspiration, religious experience claims that occur in different forms in other religious traditions are attempted to be invalidated. But members of each religion can base the same argument on the same reason, claiming that their own religious experiences are valid, and others are superstitious. Therefore, this type of statements will persist in a vicious circle and won't reach a conclusion, as long as they are not analyzed and inquired according to rational and scientific criteria. If this field is deprived of the reason that provides definite and objective information about physical, psychological, social, moral fields and left to subjectivism; suspicions about this type of knowledge lacking of certainty and scientific content will not end, on the contrary, they will increase. At the same time, the fact that there is not a common experience on this issue, and the fact that members of each religion have their own holy experience, will open the door for relativism and skepticism. Therefore, information based on religious experience would not be popularly claimed to be sufficient in providing knowledge on

⁷⁹ Uludağ, *İbn Haldûn*, 123; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 228-229.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, 132-135.

extrasensory entities and basing their trueness by itself, without being subjected to scientific and philosophical evaluation.

While Ibn Khaldun did not view the reason as a sufficient source in acquiring knowledge on the metaphysical universe, he accepted inspiration/religious experience – which is the method of Sufis - and even accepted dreams as a source that provides knowledge on that universe. According to him, dreams are the nafs's ascension to the universe of meaning and comprehension of shapes and forms of beings on that universe. Since this occurs without will and request, it is not possible for people to dream whatever they want. Even if everyone has the ability to dream, not everyone can see precise dreams. Since the curtain of external senses presents an obstacle on the way of activating this ability, it must be removed. Sleep is an innate feature that is granted to humans by God, for the curtain of external senses to be opened. Since the connection of the nafs with material and external powers is disrupted while sleeping, it reaches the same level as spiritual beings. Thus, it can conceive angels and abstract beings.⁸¹ Ibn Khaldun sees the fact that it is possible to acquire knowledge about the metaphysical universe in dreams as an evidence of it being also possible outside of dreams.

Ibn Khaldun views human nafs as one in terms of a kind but classifies them into three groups according to their ability to connect with the metaphysical universe. The first one is nafs who are far from connecting with the metaphysical universe as their nature. These nafs incline toward things that are inferior, what can be perceived with imagination and senses; they acquire knowledge through senses, experience etc. The second one is nafs who incline to the spiritual universe through the intellect and focus on inspiration. Thanks to the capability they acquire, these can directly comprehend the spiritual universe without needing senses or reason. This is the level that will be reached by saints and holy people after death. The third one is the nafs of prophets, who innately have the ability to ascend to the spiritual universe. These nafs actively ascend to the level of angels by their nature, even if for just a moment. Thus, they have the opportunity to conceive the supreme universe within its own environment and conditions,

⁸¹ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 161-165; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan, 1: 255-257.

to directly hear God's word (*kalam*), and they are honored with holy revelations.⁸²

Ibn Khaldun classified that the nafs of prophets who directly acquire knowledge about the physical world in a different category than the nafs of other people, but also added the nafs of oracles, the enlightened, those who look toward God (*nazır*), *ehl-i zecr*, *ehl-i tark*, those who are in love-crazed (*mecnun*), and those who are sleeping to the second category with the nafs of those who practice inspiration.⁸³ Since he did not mention philosophers under this category, he must have put them in the first category.

The fact that Ibn Khaldun accepts experience and reason as sources that provide knowledge about objects, and revelations and inspiration as sources that provide knowledge on the world of spirit and angels, also reflected on his perception of science. According to him, philosophy/rational sciences are products of the intellect and common heritage of humanity. These are sciences that directly provide knowledge on existence such as Philosophical Sciences, Physics (*Tabiiyyât*), Theology (Metaphysics); and aiding sciences such as Logic and Mathematics. Transferred/preached sciences are science that is preached by hosts of religion and learned by people through transference. These are Fiqh, Method of Fiqh, Kalam (Theology) and Sufism, along with Qur'an and Hadith sciences. While humankind established rational sciences, the role of transferred sciences is limited with comprehension activity. Its function here is to tie detailed issues (*fer'i*) to the essential by syllogism. There are no common points whatsoever between these sciences in terms of source, subject, structure, purpose, and development line.⁸⁴

According to Ibn Khaldun, the reason is benefited from while basing transferred sciences, but it is not based upon. The reason shall become aware that it cannot reach to any conclusions in transferred subjects, that it can neither accord nor conflict with revelations. Philosophy shall leave behind theological-metaphysical speculations and give up its claims in religion's field, and the transference shall limit itself with what is stated in sharia. When the reason leaves the field of revelations, it will also give up its claim to comprehend the object as a whole and to know the ultimate causes of the

⁸² Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 1: 155-156.

⁸³ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 110.

⁸⁴ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 343; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", 226-229; Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 467.

object. As long as it does not give that up, it will attempt passing from sensible to extrasensory, and reach suspicious theses that cannot be confirmed. Then, philosophers must choose between the two: Either philosophy will limit itself with the sensible and reach necessary some theses that are accepted by everyone or attempt to pass from sensible to extrasensory and fill with suspicious theses that cannot be confirmed.⁸⁵

Although Ibn Khaldun has claimed that he is only objecting to theology (metaphysics) field of philosophy and that he is not against other fields of philosophy,⁸⁶ it is also witnessed that he has objected to rational physics. According to him, the cause for lack of argument in Physics, the suitability which between mental consequences and external things is not certain and necessary that are claimed to be based on syllogism and definition. These are certain mental, universal and general decisions, but external senses achieve individuality with their own matter. This matter may contain things that present an obstacle for mental universal opinions to be in accordance with individual external existence. The evidence of such accordance would come from sensory observation and conceiving, not from logical arguments. And that shows that there is no certainty in what they claim to be certain.⁸⁷

In Ibn Khaldun's criticism toward philosophers, it is seen that his religious reservations and Ghazali's criticism toward philosophy is also effective, along with philosophical and epistemological reasons.⁸⁸ From his attitude, it is understood that he is somewhat aware of and continuing the criticism Ghazali directed at philosophers in *Tehâfutu'l-felasife*. But there is no sign of him being aware of Ibn Rushd's answers to Ghazali and the thesis he has formed.⁸⁹ His religious reservations caused him to express that those who want to learn philosophy shall first learn transferred sciences such as hermeneutics and fiqh, and shall stay away from philosophy without fully

⁸⁵ Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 512-515; Öktem, "İbn Haldûn'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı", 68-69.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 86.

⁸⁷ İbn Haldûn, *The Muqaddimah*, 2: 341-342; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trans. Süleyman Uludağ, 952.

⁸⁸ For information see., Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 43-62.

⁸⁹ Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, 351; Öktem, "İbn Haldûn'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı", 67-70.

learning these sciences.⁹⁰ The criticism Ghazali directed at philosophy in *Tehâfutu'l-felasife* and his declaration of philosophers as unbelievers played a determinant role in attitudes of thinkers that came after him toward philosophical sciences. The fact that he has found the rational and philosophical method insufficient for basing issues related to holiness and afterlife, one of the reasons of the decline in rational sciences is counted.

CONCLUSION

Ibn Khaldun, who evaluated sources of knowledge and the accuracy and the reliability of information that comes from them, hierarchically has classified sources of knowledge. He accepted senses as sources that provide knowledge on the sensual world, the reason as a source for the intelligible world, inspiration, and revelations as sources for the metaphysical universe. He separated himself from Peripatetic Philosophers and placed himself against them while claiming that it is not possible for the reason -which provides definite knowledge about sensual issues and issues of the intelligible- to reach definite knowledge in the field of theology. He has limited the activity field of our cognitive abilities with objects that are on the same existence plane as we are. Thus, he has directed the tendency of the theoretical reason and the interest of rational sciences about the metaphysical universe toward social facts and events. He rejected the possibility of rational metaphysics by accepting the reason's activity in the extrasensory universe as an empty endeavor. And he has recognized the reason as the ultimate authority in rational and social fields that it provides definite and accurate information to; such as logic, mathematics, history, and politics. Therefore, while criticizing the reason and rejecting the possibility of rational metaphysics, in a way, he blazed the trail for Immanuel Kant, who lived approximately four centuries later and was accepted as a milestone in the intelligible history of the West with his criticism toward rationalism and rational metaphysics, starting from the Renaissance.

While Ibn Khaldun concentrated on transference and left the reason completely out of the metaphysical universe, he did not assume a fideist attitude and left this field completely to faith. Because his effort here is to highlight the faith that is deep and insightful, against a faith that is merely an abstract acceptance and information. While Peripatetic Philosophy accepted that the reason as the source that would take us to such a faith, he

⁹⁰ Ibn Haldûn, *The Muqaddimah*, 3: 112.

accepted inspiration. Therefore, he has attributed more importance to mystical experience than the reason or sensible experience. Even though rational and logical proofs that were asserted about metaphysical beings does not carry the same weight as the proofs in positive and mathematical sciences, it would not be true to say that the reason does not have any role in this field. The reason, at the least, has the power to determine which alternative explanation of this universe is a rational explanation. We don't have ability than the reason that can be decisive on this matter anyway. Besides, the reason is resorted to while determining which different religions and mystical doctrines are the truths. Otherwise, religions and metaphysical systems must be accepted without examining if they hold the truth or not; which would take us to fideism.

BIBLIOGRAPHY

- Ardıç, Nurullah. "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu". *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu* içinde. İstanbul: İsam Yayınları, 2006, 235-253.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Arslan, Ahmet. *İbn-i Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Aster, Ernest Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. trans. Vural Okur. İstanbul: İm Yayınları, 1999.
- Bedir, Murteza. "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler". *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn Sempozyumu* içinde. İstanbul: İsam Yayınları, 2006, 219-233.
- Canatan, Kadir. "İbn Haldûn'un Eğitim Sosyolojisi", *Eski Yeni* 3 (2006), 57-65.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Ebu Zeyd, Mîna Ahmed. *el-Fikru'l-kelâmî inde İbn Haldûn*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmî'a, 1997.
- Ev, Hacer Âşık. "İbn Haldûn ile John Locke'un Epistemoloji ile İlgili Bazı Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 43/2 (2010), 89-122.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Felsefenin Temel Meseleleri". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. trans. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Ârâu ehli'l medîneti'l fâdila ve mutedâddâtihâ*. tkd. Ali Bû Mulhim. Beyrût: Dâr ve mektebetu'l hilâl, 1995.
- Ibn Haldûn. Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed. The Muqaddimah. enq. Abdüsselam eş-Şeddâdî, b.y. Dâru'l-beydâ, 2005.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. trans. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, trans. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed. *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*. trans. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed. *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şer'ati mine'l-ittisâl*. enq. Muhammed Ammar. Kahire: Daru'l mea'rif, 1119.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah. *Dânişnâme-i alâî-alâî hikmet*. trans. Murat Demirkol. ed. Gürbüz Deniz. İstanbul: TC Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah. *Necat*. nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî. Kahire: y.y. 1938.

- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah. *De Anima*. nşr. Fazlur Rahman. London: y.y. 1970.
- Meçin, Mahmut. "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 427-458.
- Sarıtaş, Kamil. "İbn Haldûn'da Bilgi Felsefesi". *Turkish Studies* 9/8 (2014): 733-750.
- Sarıtaş, Kamil. "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014): 43-62.
- Şulul, Cevher. "Metafiziğin Tarihsel Evrimi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/5 (2003): 57-69.
- Tanrıverdi, Hasan. "İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016): 66-85.
- Öktem, Ülker, "İbn Haldûn'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014): 65-74.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldûn*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.

GADAMER'S HERMENEUTICS AS A MODEL FOR THE FEMINIST STANDPOINT THEORY¹

İsmail Demirezen

Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Associate Professor, Istanbul University Faculty of Theology Department of Sociology of
Religion
Istanbul, Turkey
demirezen@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7141-9114

Abstract

This work which reconstructs Gadamer's hermeneutics for guiding feminist standpoint theory consists of five chapters. Firstly, several possible feminist standpoint theories and their difficulties in addressing how knowledge is situated yet true are clarified. Secondly, it will be examined that Gadamer's proposal for the relevance of the historicity on the reaching to truth. Thirdly, we will discuss Gadamer's notion of fusion of horizons as a way to reach to truth. Fourthly, we will elaborate Wasterling's critique against Gadamer and some arguments that Gadamer's hermeneutics substitutes feminist epistemology for masculine epistemology. Finally, this paper will evaluate Gadamer's proposal for hermeneutics is appropriate for feminist standpoint theory, if so, how it is appropriate.

Keywords: Sociology, Feminist Standpoint Theory, Hans-George Gadamer, Feminism, Knowledge.

Feminist Bakış Açısı Kuramına Bir Model Olarak Gadamer Hermenötiği

Öz

Feminist bakış açısı kuramı için bir rehber olarak Gadamer hermenötiğini yeniden yapılandıran bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, birkaç feminist bakış açısı kuramı ve bilginin hem konumsal hem de hakikat olması konusunu ele almadaki başarısızlıkları incelenecektir. İkinci olarak, Gadamer'in önerisi olarak hakikata ulaşmadaki tarihselliğin etkisi incelenecektir. Üçüncü olarak, hakikate ulaşmada bir yol olarak Gadamer'in kavramı 'ufukların kaynaşması' tartışılacaktır. Dördüncü olarak, Wasterling'in Gadamer'e getirdiği eleştirilere ve Gadamer'in maskülen epistemolojinin yerine feminist epistemolojiyi ikame ettiği iddialarına açıklık getirilecektir. Son olarak, Gadamer'in önerdiği hermenötiğin feminist bakış açısı kuramı için uygun olup olmadığı, uygun ise nasıl uygun olduğu değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Feminist Bakış Açısı Kuramı, Hans-George Gadamer, Feminizm, Bilgi.

¹ Bu makale, the American Sociological Association'ın 100. Yıllık Toplantısında sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Gadamer's Hermeneutics as a Model for the Feminist Standpoint Theory" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. This paper is the final version of an earlier announcement called "Gadamer's Hermeneutics as a Model for the Feminist Standpoint Theory", not previously printed, but orally presented at a symposium called "100. Annual Meeting of the American Sociological Association", the content of which has now been developed and partially changed.

INTRODUCTION

Nancy C.M. Hartsock has argued that women's lives provide a privileged standpoint to criticize male supremacy, patriarchal institutions, and ideology of capitalistic form of patriarchy like the lives of proletarians constitute a standpoint to criticize the exploitation of workers by the capitalist system.² These statements have been the first clues about Hartsock's epistemological and methodological project named the feminist standpoint. In this project, her aim appears to describe feminist truth claims and to offer a methodological ways to validate those claims.³ Depending on Marx's standpoint theory of proletarians, she has tried to develop a women's privileged standpoint.⁴

Many other feminist theorists have made contribution to this project. We can accept Sergio Sismendo⁵, Dorothy Smith⁶ and Patricia Hill Collins⁷ as important authors who contribute to the feminist standpoint theory. Although Sismendo tries to apply standpoint theory to science and technology, the basis of this theory exists in the sociological theory of Smith. Collins has developed a black feminist standpoint theory. However, these contributions not only support the theory but also in some parts challenge the theory. For example, black feminist standpoint has made the problem of difference more recognizable.

In addition to the problem of difference, some other developments such as postmodernism and poststructuralism have challenged the theory. These developments have questioned the privilege of the women's standpoint. They lead us rethink what the relevant issues that emerge on how it is possible to produce knowledge from somewhere yet true and second, how it is possible to acknowledge difference with the possibility of critique.⁸ These are the questions which again call for reflection and, therefore, are the question this essay pursues.

² Nancy C. M. Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", the *Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, ed. Sandra G. Harding (London: Routledge, 2004), 36.

³ Susan Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", *Signs* 22/2 (Winter 1997): 341.

⁴ Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", 341.

⁵ Sergio Sismondo, "The Scientific Domains of Feminist Standpoints", *Perspective on Science* 3/1 (1995): 49-65.

⁶ Dorothy Smith, *The Everyday World As Problematic*, (Georgia: Northeastern University Press, 1987).

⁷ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, (New York: Routledge, 2000).

⁸ Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", 342.

The call has not gone unheeded. By addressing these issues, several feminist theorists assist in the task of definition of relevant issues that emerge on the possibility of standpoint theory recognizing the problem of difference and postmodern conditions. Nancy Hartsock herself has recognized these issues and has tried to address to them. She admits these problems with her argument because it subsumed feminist of color under the category of white feminist and lesbian under the category of straight, "just as women have been subsumed under the category of man."⁹ Then, she wants to diversify the idea while maintaining the utility of standpoint as an apparatus of struggle against dominant groups.¹⁰

This attitude accepts that there are many different perspectives in the feminist standpoint. However, it falls short in explaining why women's unique point is privileged. These shortcomings lead us to suggest that rather than seeking privilege position, seeking to "derive agency from the very power regimes that constitutes us"¹¹ can overcome not only the problem of difference but also postmodernist and poststructuralist nihilism. In order to derive this kind of agency, standpoint theory needs to find an unfixed ground. It not only acknowledges that knowledge is from somewhere or situated, but also accepts that somewhere is not fixed thing. This approach escapes not only from the modernist idea of transcendental subject by accepting knowledge is situated but also Postmodern nihilism by arguing that knowledge is somewhere but this somewhere is not fixed.¹² It would be much preferable to find a way to provide this unfixed ground. Is such a perspective possible?

I believe it is. The basis for this perspective is suggested by Hans-Georg Gadamer in his work, *Truth and Method* (1998).¹³ Gadamer describes how understanding is possible, which may be called ontological hermeneutics. He is also concerned with how to reconcile commitments to truth with the condition of diversity and difference. Therefore, I will focus

⁹ Nancy C.M Hartsock, "The Feminist Standpoint Revisited", *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*, ed. Nancy Holmstrom (Michigan: Monthly Review Press, 2002), 352.

¹⁰ Hartsock, "The Feminist Standpoint Revisited", 353.

¹¹ Hekman, "The Ontology and Change: Gadamer and Feminism", *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lorraine Code (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 199.

¹² Hekman, "The Ontology and Change: Gadamer and Feminism", 191.

¹³ Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weins Heimer and Donald G. Marshall (Newyork: Continuum, 1998).

on ontological character of hermeneutics suggested by Gadamer. I will attempt a systematic reconstruction of Gadamer's hermeneutics for guiding a feminist standpoint theory.

This work which reconstructs Gadamer's hermeneutics for guiding feminist standpoint theory consists of five chapters. Firstly, several possible feminist standpoint theories and their difficulties in addressing how knowledge is situated yet true are clarified. Secondly, it will be examined that Gadamer's proposal for the relevance of the historicity on the reaching to truth. Thirdly, we will discuss Gadamer's notion of fusion of horizons as a way to reach to truth. Fourthly, we will elaborate Wasterling's critique against Gadamer and some arguments that Gadamer's hermeneutics substitutes feminist epistemology for masculine epistemology. Finally, this paper will evaluate Gadamer's proposal for hermeneutics is appropriate for feminist standpoint theory, if so, how it is appropriate.

1. FEMINIST STANDPOINT THEORIES

Before attempting to focus on ontological hermeneutics suggested by Gadamer, it is necessary to briefly discuss feminist standpoint theories which Hartsock, Smith and Sismondo suggest and their difficulties in addressing how knowledge is situated yet true. By examining these theories, chapter one tries to focus on illustrating the importance of these theories in feminist project and their failure in responding to the problem of difference and postmodernist critiques. Thus, the chapter not only explains the features of some feminist standpoint theories to ground the discussion of Gadamer's ontological hermeneutics as a model for feminist standpoint theory, but also presents the relevant issues that emerge on how knowledge may be situated yet true and second, how we can acknowledge difference.

Susan Hekman tells us the basic aspects of several versions of standpoint epistemology. For her, there are two assumptions it rests on: (1) all knowledge is from somewhere or standpoint and (2) feminist standpoint is privileged.¹⁴

The Marxian notion of a standpoint of proletariat is a good example for not only the notion of standpoint but also belief in the privileges of some standpoints. For Marx, human labor includes ontological features. People are what they do, not what they think. This ontological premises of human labor led Marx to argue that capitalist society produces the "dual vision in

¹⁴ Hekman, "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", 349.

the form of ruling class vision and the understanding available to the ruled.”¹⁵

Then, depending on the claim of Marxist epistemology, Hartsock has tried to develop a feminist standpoint theory. For her, the feminist standpoint is similar to the proletarian standpoint in terms of their experiences and activities.¹⁶ Why do women's activities differ from men's and provide women with a standpoint? The answer for this question constitutes the main bases of her project named feminist standpoint theory. For her, the sexual division of labor makes the feminist standpoint possible. For her, women's activities differ from men's in “double aspect-their contribution to subsistence, and their contribution to childrearing.”¹⁷

In terms of women's contribution to childrearing and childbearing, for Hartsock, women get very different experience than men. This different experience gives them some advantageous perspectives. For Hartsock, the woman's experience of pregnancy provides them with a unity with nature which is deeper than the proletarian experience of interchange with nature.¹⁸ On the other hand, women's motherhood experience provides a unity of mind and body deeper than the worker's labor activity.¹⁹ Thus, for her, women's lives differ structurally from those of men.

For her, this structural difference between men's and women's lives provides a standpoint. Then, she concludes that women's life experiences provide the ground for an especially feminist materialism and a feminist standpoint to criticize “phallogratic ideology and institutions.”²⁰

In her later works, she pays attentions to diversity among women. She also embraces the situatedness of knowledge which Donna Haraway theorized. For her, knowledges are located in a specific time and space.

¹⁵ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, 38.

¹⁶ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, 41.

¹⁷ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism”, *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*, ed. Carole R. McCann and Seung-Kyung Kim (London: Routledge, 2017), 371.

¹⁸ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism”, 373.

¹⁹ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, 44.

²⁰ Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, 50.

They are therefore situated, the knowledges of specific cultures and people.²¹ Furthermore, for her, “they are both critical of and vulnerable to the dominant culture, both separated off and opposed to it yet contained within it.”²²

Especially with the last statement, she wants to accept that standpoint knowledge are the situated, but, as Hekman argues, she does not want to embrace the logical consequence of her position: that no situated knowledge is epistemologically privileged.²³ However, I argue that Gadamer’s ontological hermeneutics provides us with an unfixed ground by which we can formulate knowledge as situated and changing.

When Gadamer rejects the objectivism suggested by Enlightenment and emphasizes the crucial role of prejudices in the process of understanding, Gadamer has tried to demonstrate that it is impossible to approach any object from “an unprejudiced, unconditioned, utterly natural standpoint” and therefore, all knowledge is interpreted knowledge.²⁴ This perspective necessitates to accept that any truth is not absolute but interpreted one and, therefore, it is situated. Situated knowledge must be from somewhere depending on prejudices. This somewhere constitutes an unfixed ground the feminist standpoint needs. However, this ground is not a subjectivist ground as well.

By paying attention to the temporality of horizons and introducing fusion of horizons as an ongoing process, he does not accept understanding as a subjectivist perspective.²⁵ “Gadamer makes this antisubjectivist point when he claims that we only imagine horizons to exist apart from their fusions.”²⁶

Although prejudices provide a ground which is not subjectivist, the ongoing fusion of horizons introduced by Gadamer plays more important role in accepting that it is an unfixed ground. For Gadamer, “understanding is always the fusion of there horizons supposedly existing by themselves. In

²¹ Hartsock, “Theoretical Bases for Coalition Building: An Assessment of Postmodernism”, *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*, ed. Heidi Gottfried (Illinois: University of Illinois Press, 1996), 270.

²² Hartsock, “Theoretical Bases for Coalition Building: An Assessment of Postmodernism”, 270.

²³ Hekman, “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”, 351.

²⁴ David Detmer, “Gadamer’s Critique of the Enlightenment”, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago: Open Court, 1997), 281.

²⁵ Bjorn T. Ramberg, “The Source of the Subjective”, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago: Open Court, 1997), 462.

²⁶ Ramberg, “The Source of the Subjective”, 464.

truth, the horizon of present is grasped in the continuous formation insofar as we must constantly test all our prejudices."²⁷

The ontological hermeneutics suggested by Gadamer helps us to understand and evaluate Dorothy Smith's theory of feminist standpoint as well. For her, patriarchy represents "this characteristic relation of power among women and men, in which direct and personal relations are organized and determined by an impersonal apparatus."²⁸ Furthermore, she argues that the standpoint of women plays a role to negate "the ideological forms from which their experience as subjects has been excluded."²⁹

She emphasizes experience which women get in their everyday life. For her, women's experience "gives access to a knowledge of what is tacit, known in the doing, and often not yet discursively appropriated."³⁰ For her, because it is not discursively constructed, it is superior to the abstract knowledge produced by sociologists. For her, the abstract knowledge of the sociologist has been shaped by power relations and patriarchy.

Although she is right in terms of taking women's experience as a starting point and a ground, how can anybody assert that this experience is authentic and void of power relations? If we talk in Gadamerian terminology, women's own experience can be taken as starting prejudices which inform us about patriarchy but we have to test our prejudices because they may be incorrect prejudices. In the process of testing these prejudices, may be we move another horizon. These ongoing fusions of horizons remind us that this ground is not fixed but changeable.

Finally, we can look at Sergio Sismendo's standpoint theory. She tries to define "relatively narrow ground for the relevance of standpoint theory to science and technology: namely, the oppressed are in a potentially good position to understand social relations."³¹ For her, feminist perspective provides new insights not only in social sciences such as sociology and psychology but also in natural sciences such biology and mathematics. For her, feminist perspective or masculine perspective influence the problem choices, subject matter and norms of behavior."³² Thus, for her, to accept the

²⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 210.

²⁸ Smith, *The Everyday World As Problematic*, 97.

²⁹ Smith, *The Everyday World As Problematic*, 97.

³⁰ Smith, "Comment on Hekman's Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", *Signs* 22/2 (Winter: 1997): 395.

³¹ Sismondo, "The Scientific Domains of Feminist Standpoints", 49.

³² Sismondo, "The Scientific Domains of Feminist Standpoints", 62.

arguments for a standpoint theory leads scientists to recognize the applicability of standpoint theory to science.

However, who will decide the relevance of standpoint theory to science and technology? Although the feminist standpoint theory helps us to recognize gender-related issues, it, in a sense, helps us to conceal other power relations in the science also. These points lead us to suggest that the feminist standpoint as a starting prejudice helps us to recognize the social picture of science, and gender-related issues. However, we cannot argue that these prejudices are absolute and correct. They need also to be tested.

2. ONTOLOGICAL HERMENEUTICS

After noticing several possible feminist standpoint theories and their difficulties in addressing how knowledge can be situated yet true, it is time to return to Gadamer's proposal for the relevance of the historicity on reaching to truth in order to understand whether or not it is possible to reach absolute truth. Indeed, we have earlier mentioned this briefly. However, we will discuss his proposal here more widely in order to understand his ontological character of hermeneutics.

Gadamer, in favor of ontology of human understanding, is interested in how understanding is possible. For Gadamer, hermeneutics does not aim to provide directions for understanding, but "to lay bare the ontological structure of the process of understanding."³³ His goal is to clarify the ontological conditions in which understanding occurs.

For Gadamer, to overcome the ontological conditions named by Heidegger as being thrown is impossible because the ontological conditions of understanding are always already positioned in a world before beginning to criticize prejudices. "Reason is not something that can ever exist independently of history, and of specific customs and traditions, rather it is always conditioned by them even when it is most critical of them."³⁴

Enlightenment perspective about understanding that requests us to overcome our present prejudices is only on the hypothesis that our own historicity and our prejudices are an accidental issues. However, if they are an ontological rather than a merely accidental and subjective, then our own

³³ Heinz Kimmerle, "Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics", *Journal for Theology and the Church*, 4 (1967): 113.

³⁴ Detmer, "Gadamer's Critique of the Enlightenment", 280.

present prejudices are already involved in any act of understanding.³⁵ As Linge argues that “to be historical, for Gadamer, means not to be absorbed into self knowledge.”³⁶

Gadamer considers historicity as ontological. If there is no Archimedean vantage point from which the reason can overcome historicity, and prejudices are no longer negative issues but rather the positive ground, the truth we seem to reach at the end of the experience of understanding is not absolute truth. If we cannot reach absolute truth, it is clear that every knowledge is situated one. If every knowledge is situated, how can it be true also? Is there any ground we can depend on? How can we avoid of subjectivism? Gadamer offers the notion “fusion of horizons” as a response not only to objectivism but also to subjectivism. Therefore, it is necessary to examine it.

3. THE FUSION OF HORIZONS

For Gadamer, the notion of horizon is important to emphasize the influences of historical consciousness. For him, the notion of horizon is “the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point.”³⁷ For him, understanding is a kind of fusion of horizons. Gadamer calls for a “fusion of horizons.”³⁸

In fact, the horizon of present is continually in the process of being formed because we are continually having to test all our prejudices. An important part of this testing occurs in encountering the past and in the understanding the tradition from which we come. Hence, the horizon of present cannot be formed without the past. There is no more an isolated horizon of the present in itself than there are historical horizons which have to be acquired. Rather understanding is always the fusion of horizons supposedly existing by themselves.

For Gadamer, the process of understanding includes the tension between the other and the horizon of present. To overcome with this tension, it is necessary to “project an historical horizon that is different from the horizon of the present.”³⁹ However, in the experience of understanding,

³⁵ David Linge, E. “Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding”, *Journal of the American Academy of Religion*, 41/4 (December 1973): 547.

³⁶ Linge, “Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding”, 547.

³⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 302.

³⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

³⁹ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

“it does not become solidified into the self-alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon of understanding.”⁴⁰ Furthermore, for Gadamer, “understanding always involves something like applying the text to be understood to the interpreter’s present situation.”⁴¹; namely, interpretation always implies a relating of the symbol to the interpreter’s own situation. As we see, he does not separate application from understanding and interpretation; furthermore, he accepts them as one unified process.

From this perspective, he approaches the problem of application and he suggests that understanding is always application. With this statement, he implies that fusion of horizons “serves applicable meaning, in that it explicitly and consciously bridges the temporal distance that separates the interpreter from the text and overcomes the alienation of meaning that the text has undergone.”⁴²

Feminist standpoint theory suggests that feminist perspective has its own position that differentiates it from other perspectives in the power regimes that constitute us. This suggestion implies that the member must have a kind of the pre-understanding or presuppositions about power regimes because understanding something without presuppositions is impossible. However, that feminist standpoint theory accepts its perspective also is situated requests the member of feminist standpoint to open herself to other perspectives in order to get more correct understanding in power regime and drive agency in the power regimes constitute us. This request can be translated to the Gadamerian terminology as testing the prejudices. As Gadamer tries to clarify the ontological conditions of understanding, he emphasizes testing pre-understanding in order to differentiate the legitimate prejudice from false pre-understandings. However, at the end of the process of understanding, neither the new horizon of the partners is completely different from their past horizons, nor it is conversion, but rather it is the fusion of horizons. This does not mean there are “horizons to exist apart from their fusion; the fusion, the encounter, is not what expresses or transmits meaning, it is not synthesis of separable components of meaning, it is literally what constitutes it.”⁴³ It follows from these considerations that fusion of two historical horizons, can never produce a genuine unity; the

⁴⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 306.

⁴¹ Gadamer, *Truth and Method*, 308.

⁴² Gadamer, *Truth and Method*, 311.

⁴³ Ramberg, “The Source of the Subjective”, 464.

result of the fusion is neither the disappearance of my horizon into "other's" nor of his horizon into mine. The only possibility is that a fusion of horizons results in the production of a third horizon, as defined by my interpretation of the other.⁴⁴

4. FEMINIST APPROACHES TO GADAMER'S HERMENEUTICS

The previous discussion is meant as a clarification of Gadamer's hermeneutics rather than as a justification for it. If this clarification is successful, then certain neglected dimensions of Gadamer's hermeneutics will have to be considered in the relevance of his hermeneutics to feminist standpoint theory.

In the course of an essay on this topic, "Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics" Veronica Vasterling criticizes Gadamer for asserting that prejudices of the tradition are inescapable. Vasterling's analysis shows that as long as the tradition plays a decisive role in our understanding, it leads one to disregard power relations. For her, "in view of the power struggles involved, it might be more correct to describe tradition as the story of the winners, a story that gains authority because the memory of the dissenters, the silenced, the losers is forgotten and erased. She continues: "if, according to Gadamer, tradition always mediates truth in which one must try to share, the question arises whether truth is another, respectable name of power or success."⁴⁵ However, we agree with Susan-Judith Hoffmann in her claim that "Gadamer's work is a perfect example of what some feminists claim needs to be done" because his hermeneutics emphasizes our finitude nature, our reliance on tradition, historical effects on us and how to break with tradition."⁴⁶ As we said earlier, Gadamer suggests an ongoing fusion of horizons. The notion of fusion of horizons provides us with the ability to rehabilitate the authority of tradition, namely, to derive agency in the power regimes.

In her essay, *Gadamer's Feminist Epistemology*, Linda Martin Alcoff argues that "the openness to alterity, the move from knowledge to

⁴⁴ Stanley Rosen, "Horizontverschmelzung", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago: Open Court, 1997), 213.

⁴⁵ Veronica Vasterling, "Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics", *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lorraine Code (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 168.

⁴⁶ Susan-Judith Hoffmann, "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects", *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lorraine Code (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 86.

understanding, holism in justification, and immanent realism” are in accord with feminist tendencies. For her, these features of Gadamer’s philosophical hermeneutics “may seem to make Gadamer out to be more feminine than feminist.”⁴⁷ Although she looks at these features from positive perspective, we argue that this perspective substitutes “a feminist epistemology for the masculinist epistemology of the Enlightenment.” Furthermore, it substitutes “a universal model of truth (a feminist epistemology) in place of masculinist model that the Enlightenment proclaimed to be the unique source of truth.”⁴⁸

However, I agree with Hekman in that to claim that “this contextual feminine understanding is superior to the abstract, rationalist masculine model” is a kind of falling in the trap of universalizations and reductive metanarratives. Even arguing that feminist epistemology is absolute “entails that feminists are attempting to substitute another absolute, feminist epistemology, for masculine epistemology.”⁴⁹ Rather than supporting the dichotomies of Enlightenment thought about feminine or masculine epistemologies, we need to reject these dichotomies. If these dichotomies were rejected, “their gendered connotations would also be displaced.”⁵⁰

CONCLUSION

Our discussion of Gadamer’s hermeneutics for feminist standpoint theory has begun with asserting the failure of several theories in addressing how knowledge is situated yet true. We have argued that Hartsock, Smith and Sismondo’s feminist standpoint theories have several difficulties to addressing how knowledge is situated yet true. Although they accept that knowledge is situated but they do not want to embrace the logical consequence of this position: no knowledge is privileged.

We have also elaborated on Gadamer’s proposal for historical effect on the reaching to truth in order to understand his notion of fusion of horizons. We have suggested that historical effect, Gadamer believes, is not a negative element to understand Other, because the preunderstandings of tradition give an opportunity to start the process of understanding. This

⁴⁷ Linda Martin Alcoff, “Gadamer’s Feminist Epistemology”, *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lorraine Code (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), 233.

⁴⁸ Hekman, *Gender and Knowledge Elements of a Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1990), 16.

⁴⁹ Hekman, *Gender and Knowledge Elements of a Postmodern Feminism*, 17.

⁵⁰ Hekman, *Gender and Knowledge Elements of a Postmodern Feminism*, 17.

provides us with a ground in order to derive an agency from the regimes of truth which constitute us. However, Gadamer's hermeneutics urges us to test our ground, prejudices. This process of testing preunderstandings of tradition continues until achieving the satisfactory knowledge. If this is true, this gives us the second suggestion: knowledge and truth of reality are dynamic, namely an unfixed ground.

In addition, we have tried to examine what conditions of understanding are. In this point, Gadamer's notion of fusion of horizons has become crucial. In Gadamer's view, every understanding is a kind of fusion of horizons. This approach seems to suggest that we recognize the contingency of our knowledge. Rather than denying the differences, the approach pays attention to the differences. This gives us the third suggestion: feminist perspective is present in more than one standpoint.

However, these reflections on Gadamer's hermeneutics lead us give ear to the voice of some issues expressed by some feminist theorists. First, Vasterling criticizes Gadamer for asserting that the preunderstandings of traditions play an effective role in the process of understanding, and this effective role can prelude the knower to recognize the ideology of the tradition. However, Gadamer's hermeneutics suggests one to test her prejudice. In the process of testing, she can recognize her illegitimate prejudice and therefore, the ideology of tradition.

Gadamer's approach has been accepted as substituting a feminist epistemology for the masculinist epistemology of the Enlightenment. However, as we said earlier, Gadamer's hermeneutics rejects the dichotomies of Enlightenment: abstract vs contextual knowledge. Therefore, it is nonsense to argue that Gadamer substitutes a feminist epistemology for the masculine epistemology.

To summarize, although it is not a final answer for the feminist standpoint, Gadamer's hermeneutics gives us some clues for understanding some difficulties in the feminist standpoint theory and some solutions for them. As long as the feminist standpoint theory continues, our present horizon will stay open to new standpoints, and new perspectives to uncover the masculine institutions and ideology.

BIBLIOGRAPHY

Alcoff, Linda Martin. "Gadamer's Feminist Epistemology". *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lorraine Code. 231-259. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. New York: Routledge, 2000.
- Detmer David. "Gadamer's Critique of the Enlightenment". *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lewis Edwin Hahn. 275-287. Chicago: Open Court, 1997.
- Gadamer, Hans-George. *Truth and Method*. Trans. Joel Weins Heimer and Donald G. Marshall. Newyork: Continuum, 1998.
- Hartsock, Nancy C.M. "Theoretical Bases for Coalition Building: An Assessment of Postmodernism". *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*. Ed. Heidi Gottfried. 256-275. Illinois: University of Illinois Press, 1996.
- Hartsock, Nancy C.M. "The Feminist Standpoint Revisited". *The Socialist Feminist Project: A Contemporary Reader in Theory and Politics*. Ed. Nancy Holmstrom. 350-360. Michigan: Monthly Review Press, 2002.
- Hartsock, Nancy C.M. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Ed. Sandra G. Harding. 35-55. London: Routledge, 2004.
- Hartsock, Nancy C.M. "The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism". *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. Ed. Carole R. McCann, Seung-Kyung Kim. 368-384. London: Routledge, 2017.
- Hekman, Susan J. *Gender and Knowledge Elements of a Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1990.
- Hekman, Susan J. "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited", *Signs* 22/2 (1997): 341-365.
- Hekman, Susan J. "The Ontology and Change: Gadamer and Feminism". *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. 181-203. Ed. Lorraine Code. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Hoffmann, Susan-Judith. "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects". *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lorraine Code. 81-109. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Kimmerle, Heinz. "Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics". *Journal for Theology and the Church* 4 (1967): 107-121.
- Linge, David E. "Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding". *Journal of the American Academy of Religion*. 41 (DEC. 1973): 536-553.
- Ramberg, Bjorn T. "The Source of the Subjective". *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lewis Edwin Hahn. 459-472. Chicago: Open Court, 1997.
- Rosen, Stanley. "Horizontverschmelzung". *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lewis Edwin Hahn. Chicago: Open Court, 1997.
- Sismondo, Sergio. "The Scientific Domains of Feminist Standpoints". *Perspective on Science* 3/1(1995.): 49-65.
- Smith, Dorothy. *The Everyday World As Problematic*. Georgia: Northeastern University Press, 1987.
- Smith, Dorothy. "Comment on Hekman's Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited." *Signs* 22/2 (1997): 392-398.
- Vasterling, Veronica. "Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics". *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lorraine Code. 149-181. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003

TAHİR B. ÂŞÛR'UN MEHDİLİK HADİSLERİNE BAKIŞI VE MEHDİLİK ANLAYIŞI*

Muammer Bayraktutar

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Tokat, Turkey
muammerbayraktutar@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-0814-0529

Öz

Son zamanlarda hakkında en yoğun tartışmaların yaşandığı konulardan biri, âhir zamanda bir kurtarıcı beklentisini ifade eden inanç ve düşüncedir. Bu ise müslüman toplumlarda daha çok Hz. İsa'nın nüzulü ve Mehdilik meselesi olarak bilinmektedir. Bazı çevrelerin hadis kaynaklarındaki Mehdilikle ilgili rivâyetleri sıkça gündeme getirmesi ve istirmar etmesi, beraberinde ilmî muhitlerce Mehdilik meselesinin yeniden ele alınmasını ve tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Mehdilik meselesine son dönem âlimlerinin yaklaşımının bilinmesi de önem arz etmektedir. Bu tebliğde XX. Yüzyılın önemli ilmî şahsiyetlerinden biri olan Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) Mehdilik meselesine bakışı ele alınmaktadır. Tâhir b. Âşûr, Mehdilik meselesini, hem dindeki yeri ve tarihi arkaplanı hem de konuyla ilgili bazı rivâyetler bağlamında değerlendirmektedir. İbn Âşûr, Mehdilik meselesine müspet yaklaşan bir çok âlimden farklı olarak eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mehdilik, Tahir b. Âşûr, Beklenen Kurtarıcı, Şia.

The Perception Of Tahir B. Âşûr On Messianism Hadiths And His Messianism Thought

Abstract

Recently, the belief in the expectation of a savior before the end of the world is one of the most controversial issues. Muslim societies consider this matter as the return of Jesus and Messianism. Some people frequently bring into questions on the stories of Messianism in hadith sources and exploits this information. This situation makes Islamic scholars must discuss the Messianism issue again. Also, the approach of recent Islamic scholars on Messianism is markedly important. This presentation addresses Messianism perception of Muhammed Tâhir b. Âşûr (death. 1973) who is one of the remarkable Islamic scholars of the twentieth century. He discusses Messianism issue focusing on both its place and historical background in religion and some related reports. Ibn Âşûr examines Messianism with a critical approach, unlike many Islamic scholars who consider Messianism in a positive way.

Keywords: Hadith, Messianism, Tahir b. Âşûr, Expected Savior, Shia.

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 29-30 Eylül 2017 tarihinde düzenlenen Uluslararası Mehdilik Sempozyumunda sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilerek düzenlemiş hâlidir.

GİRİŞ

Kıyâmete yakın bir zamanda bir kurtarıcının geleceği, hemen hemen bütün dinlerde ve toplumlarda var olan bir inançtır.¹ Günümüzde de sıkça gündeme gelen ve tartışılan meselelerden birini oluşturmaktadır.² Beklenen kurtarıcı inancı İslâm öncesi diğer din ve toplumlarda mevcut olduğu gibi, İslâm'ın gelişinden sonra da konuyla ilgili bazı rivâyetlerin de bulunması sebebiyle, Mehdîlik adıyla müslüman toplumların büyük çoğunluğunda tarih boyunca varlığını sürdüren bir inanç ve düşünce haline gelmiştir.³ Ancak müslüman toplumlarda görülen Mehdîlik düşüncesi ve algısı birbirinden farklılık arz etmektedir. Mehdîlik meselesini aynı zamanda bir inanç esası olarak kabul eden Şia İmâmiyye'sinin Mehdîlik anlayışı ile Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve hadis imamlarının Mehdîlik tasavvurunun birbirinden farklı yönleri bulunmaktadır. Burada Mehdîlik meselesine Şia'dan ziyade Ehl-i sünnet taraftarlarının bakışı öncelikli olarak konu edinilmektedir. Klasik dönemlerde İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Mehdîlik konusuyla ilgili değerlendirmeleri hariç tutulursa, son dönemlerde yapılan tartışmalara bakıldığında ehl-i sünnet olarak değerlendirilebilecek ilim adamları arasında Mehdî'nin zuhûrunu kabul ve reddeden iki farklı yaklaşımın öne çıktığı müşahede edilmektedir.

Mehdîlik meselesini değerlendiren ilim adamları, konuyu diğer din ve kültürlerin tesiri yönüyle, yine ilk dönemlerde siyasi konularda yaşanan ihtilâfların ve problemlerin rivâyetlere yansımaları bakımından ve de aklî olarak bunun imkân dahilinde olup olmadığı açısından ele almışlardır. Ancak Mehdî'nin zuhûru meselesi Kur'ân'dan ziyade Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı hadis ve rivâyetlere dayanması sebebiyle, Mehdîlik konusunda ortaya çıkan farklı görüşlerin temelinde daha çok ilgili hadislere

¹ Diğer din, kültür ve toplumlarda beklenen kurtarıcı inancının varlığına ilişkin çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu hususta bk. Avni İlhan, *Mehdîlik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993); Ekrem Sarıçioğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997; Ekrem Sarıçioğlu, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28:369-371; Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).

² Mehdîlik konusunda en son KURAMER tarafından Beklenen Kurtarıcı İnancı adıyla 22 Ekim 2016 tarihinde İstanbul'da bir sempozyum düzenlenmiş, sempozyumda sunulan bildiriler, tartışma ve görüşler Kuramer tarafından *Beklenen Kurtarıcı İnancı* adıyla Nisan 2017'de yayınlanmıştır.

³ Bu hususta bk. Mustafa Öz, "Mehdîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28:384-386; Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28:371-374.

yaklaşım hususundaki farklılıkların bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim konuyla ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışacağımız Tâhir b. Âşûr'un da meseleyi tarihî olayların yansımalarının yanısıra Mehdîlikle ilgili rivâyetleri de dikkate alarak kanaatini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

İslâm âleminin son yüzyılda yaşamış önemli ilmî simalarından biri, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli kapsamlı tefsirin müellifi Tunuslu Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1879-1973)'dur. İbn Âşûr ilmî ehliyeti yanında düşünceleriyle de dikkat çekmiş, çalışmalarını Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılması ve müslümanların çeşitli meselelerinin çözümü üzerinde yoğunlaştırmıştır.⁴ Tâhir b. Âşûr sadece tefsir ilminde değil, hadis, fıkıh gibi ilimlerde de yetkin çok yönlü bir âlimdir. Hadis alanında *Muvatta'*ya *Keşfu'l-mugatta* isimli şerhini yazmış, *en-Nazaru'l-fesîh* adlı eserinde ise Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde açıklanmasına ihtiyaç gördüğü bazı konu ve kavramları izaha çalışmıştır. *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* adlı eseri ise kendisine yöneltilen sorulara vermiş olduğu cevaplardan oluşmaktadır. İbn Âşûr'un Kur'ân'ın anlaşılmasının yanısıra üzerinde özellikle durduğu konulardan birisi de makâsıd-ü's-şerîa konusudur. Şâtîbî'den (ö. 790/1388) altı asır sonra makâsıd konusuna tekrar dikkat çeken ilmî bir şahsiyettir. İbn Âşûr'un ilim dünyasında büyük ilgi uyandıran *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmiyye* isimli⁵ eseridir.⁶

İbn Âşûr gibi tahkîk ehli bir âlimin Mehdîlik meselesine yaklaşımı kanaatimizce hiç şüphesiz önem arz etmektedir. Bu sebeple Mehdîlikle ilgili bir sempozyumda İbn Âşûr'un görüşlerinin de dile getirilmesinin faydalı olacağı mülahaza edilmiştir. İbn Âşûr Mehdîlikle ilgili görüş ve değerlendirmelerini *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* isimli eserinde "el-Mehdîyyu'l-Muntazar" başlıklı yazısında açıkça ortaya koymuştur.⁷ Birazdan da ayrıntılı olarak belirteceğimiz gibi Tâhir b. Âşûr, Mehdî'nin varlığını ve zuhûrunu kabul etmemekte, Mehdîlik meselesinde olumsuz bir

⁴ Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:333.

⁵ Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından *İslâm Hukuk Felsefesi* adıyla 2013 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir.

⁶ İbn Âşûr'un hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında bk. Coşkun, "İbn Âşûr", 19:332-335.

⁷ bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, (Kahire: Dâru's-selâm, 1429/2008), 49-61. İbn Âşûr, bu yazıyı kendisinden Mehdî'nin zuhûru ile ilgili hadisler hakkındaki görüşlerini açıklamasının istenmesi üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir. bk. İbn Âşûr, *age*, 49.

yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla o modern dönemlerde Mehdînin varlığını ve geleceğini reddeden ilim adamlarından biridir. Bizi ilgilendiren yön de, İbn Âşûr'un Mehdîlik meselesine hangi argümanlarla menfî yaklaştığını ve konuyla ilgili rivâyetlere nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Bildirimizde İbn Âşûr'un konuyla ilgili görüş ve eğilimleri ortaya konulurken, zaman zaman tarafımızdan bazı değerlendirmeler de yapılacaktır. Bu arada günümüzde yapılan bazı araştırmalardan da istifade edilerek mukâyeseli değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İbn Âşûr'un Mehdîlikle ilgili yazısına bakıldığında, meseleyi çok yönlü ele aldığı görülmektedir. Öncelikle Mehdîlik meselesinin dindeki yerine ve bir inanç esası olup olmadığına değinmekte, akabinde Mehdîlik meselesinin ortaya çıktığı tarihi arkaplanı irdelemekte, konuyla ilgili başlıca rivâyetleri sened ve metin açısından tenkide tabi tutmaktadır.

Mehdîlikle ilgili hadislerin sıhhati konusunda âlimler arasında mütevâtir ve sahîh ya da zayıf ve mevzû olduğu şeklinde iki ayrı yaklaşım bulunduğu ifade edilmiştir.⁸ Tâhir b. Âşûr Mehdîlikle ilgili hadisleri zayıf ve mevzû olarak değerlendiren âlimler arasında yer almaktadır.⁹ Klasik ve modern dönem âlimlerinin ekseriyeti ise aralarında mütevâtir ve sahîh olanlarının da bulunduğu şeklindeki kanaatlerine binâen¹⁰ Mehdî'nin varlığını ve zuhûrunu benimseyen bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu girişten sonra Tâhir b. Âşûr'un Mehdîlik meselesine bakışını ve değerlendirmelerini incelemeye başlayabiliriz.

1. MEHDÎ MESELESİNİN DİNDEKİ YERİ

İbn Âşûr öncelikle hadislerde ifade edilen Mehdî meselesinin dindeki yerine dikkat çekerek konuyu değerlendirmeye başlamaktadır. O, bu meselenin dinde yer alıp almadığının yanısıra, bunun dinde inanılması ve kabul edilmesi gerekli ve zorunlu bir mesele olup olmadığı yönüyle de ele almaktadır. Nitekim ona göre dinde subût ve delâlet bakımından kesin (kat'î) delillerle sabit olan bir mesele ile, subût ve delâleti kesin olmayan

⁸ Ahmet Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 148-150.

⁹ Yücel, "Mehdî Hadisleri", 150 (Hamş, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 176-178'den naklen). Yücel, farklı kaynaklardan nakille Mehdî hadislerini zayıf ve mevzû olarak değerlendiren aralarında Muhammed Tahir b. Âşûr da bulunduğu klasik ve modern dönemlere mensup âlimlere ilişkin bir liste sunmaktadır. bk. Yücel, "Mehdî Hadisleri", 149-150.

¹⁰ Mehdî hadislerinin mütevâtir veya sahîh olduğu görüşünde olan âlimler için bk. Yücel, "Mehdî Hadisleri", 148-149.

(zannî) delillerle sabit olan bir meselenin konumu, varlığı ve bağlayıcılığı bir değildir. Dolayısıyla dinle ilgili bir meseleyi değerlendirirken, yöntem olarak öncelikle ilgili mesele ve konunun dindeki yerinin belirlenmesi gerekmektedir. İbn Âşûr buradan hareketle Mehdî'nin zuhûru meselesini öncelikle dinin temel gerekleri/esasları (vâcibâti'd-dîn) açısından ele almakta, bunların da itikâd, amel ve âdâb olmak üzere üç kısımdan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âhir zamanda Mehdînin zuhûr edeceğini tasdik etmek, bu üç kısımdan biri kapsamında değerlendirilemez. Zira bu mesele İslâm inanç sisteminde inanılması mutlaka gerekli hususlarından biri değildir. Müslüman bir kimsenin Mehdî'nin zuhûruna inanıp inanmaması arasında bir fark yoktur. Kezâ bu meseleyi bilmek farz-ı ayn veya farz-ı kifâye de değildir. Zira Mehdînin zuhûrunu bilmemek, Allah'a, peygamberine ve âhiret gününe imana raci değildir. Yine bu mesele amelî ve ahlâkî durumlardan birine de dahil değildir. Şu halde Mehdînin zuhûru meselesi bu üç alandan biri altında değerlendirilememesi, bu meselenin Müslümanlarca bilinmesi ve inanılması zorunlu olmayan hususlardan biri olduğuna delâlet etmiş olmaktadır.¹¹ Ayrıca İbn Âşûr Mehdîlik konusunu, Musa ve Hızır, Kabe'yi yıkacak olan Habeşli Zu's-Sevicateyn ve kıyamet alâmetleri gibi konulardaki hadisler hakkında konuşmaya benzetmektedir. Bu ise hadis ve âsâr âlimlerinin rivâyet ve dirâyet açısından ilmî olarak tahkikte bulunacakları konulardır. Bu bakımdan ona göre bu konular müslümanların genelini yakından ilgilendirmemekte ve bilmelerini gerekli kılmamaktadır. Çünkü onlar için bunların pratik bir değeri bulunmamaktadır.¹² Dolayısıyla İbn Âşûr'un Mehdîlik meselesini dinde inanç, ahlâk ve amel olarak bir karşılığı bulunmayan ve âlimler arasında değerlendirilmesi gereken üst düzey bir mesele olarak görülmesi gerektiği şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr'a göre şu iki sebepten dolayı bu mesele bazıları tarafından itikâdî bir mesele olarak görülmüş ve algılanmıştır:¹³ Birincisi, bu meselenin bir şeyin vuku bulup bulmamasını tasdik etmeye raci olmasıyla alakalı olmasıdır ki, bunu tasdik etmenin mahalli de itikad ve akıldır. Bu konunun açıkça amel ve adâbla (ahlâk) ilgili olmadığı görülünce bu durumda konu itikâdî meselelere benzetilmiştir. Ancak İbn Âşûr'a göre bir şeyi aklın

¹¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 49-50.

¹² İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 49-50.

¹³ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 50.

kavraması, mümkün görmesi ve sonuçta kalbin onun vuku bulması veya bulmaması hususunda mutmain olması ile, iman ve İslâmın hakikatının kendisiyle ayakta durmasına taalluk etmesi sebebiyle, o şeyin dinen inanılması gereken bir hususiyette olması arasında oldukça fark vardır.¹⁴

İbn Âşûr'a göre bu husus, eğer mü'minlerden ispat etmesi istenilen İslâm akîde ve inancına dahil bir konu olmuş olsaydı, onun isbatında âhâd haberler yeterli olmazdı. Zirâ dinî inanç konularında kat'î ve yakîn bilgi aranır. İtikadî meselelerde kesin bilgi ise ya aklî burhan (delil) veya kesin dinî haber (şer'î kat'î haber) ile elde edilir. Kesin/kat'î dinî haber de, dine nispeti kesin olan mütevâtir haberden ibarettir.¹⁵ O da Kur'ân ve sahabe devrine nispetle Hz. Peygamber'den sabit olarak gelen mütevâtir haberlerdir.¹⁶ Yine mütevâtir haberin manaya delâleti namazın farz olmasında, hırsızlığın haram olmasında olduğu gibi kat'îdir. Ancak bazen mütevâtir haberin Allah'tan ve Peygamberinden sadır olması, kesin olduğu halde, nass değil de, zahir ve mücmel kabilinden olması durumunda manaya delâleti kesinlik ifade etmemektedir. Bunun da birçok örnekleri bulunmakta olup, âlimler bu tür âyetlerin manaya delâletinde ihtilâf etmiştir.¹⁷

¹⁴ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 50.

¹⁵ İbn Âşûr'un inanç esaslarının kesin haberlerle tespit edildiğine ilişkin bu görüşleri aynı zamanda kelâm âlimlerinin konuyla ilgili temel görüşlerini oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in kelâmî konularda delil oluşunda kelâm ekolleri arasında bir tartışma yoktur. Bu arada subûtu ve manaya delâleti kat'î olan mütevâtir haberleri de bütün kelâm ekolleri delil olarak kabul etmiştir. Ancak mütevâtir haber konusunda ekollerin farklı kriterleri vardır. Mütevâtir haberler dışında kalan âhâd haberler ise zan ifade ettiklerinden dolayı akâid konularında başta Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdîler tarafından delil olarak kabul edilmemiştir. Ramazan Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm*, Edit.: Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 319.

¹⁶ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 50.

¹⁷ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 50. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün âyetlerin manaya delâleti kat'î değildir. Subûtu kat'î manaya delâleti zannî olan âyetlerin önemli bir kısmına müteşabih denir. Bunların manaya delâletinde ihtilaf söz konusudur. Delâleti zannî olan bu tür âyetler hem itikadî hem de amelî konularda bulunmaktadır. Kezâ itikadî fırkalar arasındaki ihtilafli konular da yine bu kapsamdadır. Delâletinin tam olarak bilinemesinden dolayı her fırka ve ekol kendi yorumunu esas almıştır. Yine bunların mezhep kimliği kazanması da bu tür âyetlerin yorumundan kaynaklanmaktadır. bk. Tevfik Yücedoğru, "İtikadî İlkelerin Tespiti" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 2005): 19:52-54; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2005), 66; Ramazan Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm*, Edit.: Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 319.

İbn Âşûr Hz. Peygamber'den sadır olan mütevâtir haberleri/hadisleri ise sahâbe asrı ile sınırlamaktadır. O, şuan için Kur'ân ve dinde zorunlu olarak bilinenler dışında mütevâtir haber olmadığı görüşündedir. Ona göre âlimler, mütevâtir hadisler hakkında şöyle demişlerdir: Hz. Peygamber (sas) ile bizim aramızda ravîlerin bulunduğu bütün asırlarda yalan üzere anlaşmaları imkansız çok sayıda insanın bulunmasının mümkün olmamasından dolayı sünnette mütevâtir yoktur. Usûl-i fıkıh'ta ifade edildiği gibi, hadislerin ekseriyeti ravî sayısı bakımından müstefiz derecesinden daha ileri gitmemektedir. Bu sebeple kelâm âlimleri bu mesele ile (Mehdî meselesi) ilgilenmemişlerdir. Onlar sadece bazı kitaplarında kelâm konularına dahil ettikleri imâmet meselelerinden söz ederken -İmamü'l-Harameyn'in *el-İrşâd* adlı eserinde olduğu gibi- bu konuya işaret etmişlerdir.¹⁸ Zira İbn Âşûr'a göre imâmet meselelerin ekseriyetinde müslüman fırkalar ihtilâf etmiştir. Nitekim onların bu husustaki ihtilâfları birbirlerini fâsık ve kâfir olmakla ve de İslâm dairesinden çıkmakla itham ederek birbirlerinin kanlarını dökmeye sebep teşkil etmiştir. "*Hüküm sadece Allah'a âittir*" sözleriyle Harûriyye ve Ezârika'nın yaptıkları da bu duruma bir örnektir.¹⁹ Şu halde İbn Âşûr'un Mehdîlik meselesinin bazıları tarafından itikâdî bir mesele olarak algılanmasının *ikinci* sebebi olarak açıkça söylemese de zımnen bu durumu gördüğü anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle bazı Usûl-i din âlimlerinin kitaplarında imâmet meselesiyle ilgili konularda Mehdîlik meselesine değinmeleri ve işarette bulunmalarıdır. Oysa İbn Âşûr imâmetle ilgili meselelerle fırkalar arasında ciddi tartışmalar bulunması sebebiyle bu konunun itikâdî bir mesele olarak görülmesini doğru bulmamaktadır.

Özetle İbn Âşûr Mehdîlikle ilgili haberleri mütevâtirin bilgi değeri açısından da değerlendirmektedir. Ona göre Mehdîlikle ilgili rivâyetler âhâd haber nev'indedir. İtikâdda delil olabilmesi için mütevâtir olması zorunludur. Bu arada mütevâtir haberin sadece sübut bakımından kat'î olmasını yeterli görmemekte, kesin bir inanç ifade edebilmesi için delâletinin de kat'î olması gerektiğine dikkat çekmektedir. İbn Âşûr'un bu görüşlerinden onun bazı âlimlerin Mehdîlikle ilgili hadislerin isnadlarının çokluğu sebebiyle manen mütevâtir derecesinde olduğu şeklindeki görüşlerine katılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Âşûr bazı akâid kitaplarının imâmet bahislerinde bu konuya yer verilmesinden hareketle, bu

¹⁸ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 50-51. Kelâm ilminde Mehdî'nin yeri konusunda bk. Çınar, *Mehdîlik*, 49-66.

¹⁹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 51.

meselenin inanılması gereken bir inanç konusu olarak görülmesine katılmamaktadır. Gerekçesi de imâmet konularında âlimler ve fırkalar arasındaki ihtilâflardır. İbn Âşûr ihtilâflı bir konunun inanılması kesin bir konu olarak görülmesini doğru bulmamaktadır.²⁰

Mehdî meselesinin dindeki yerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra İbn Âşûr, tarihte müslümanlar arasında bu meselesinin hangi grup ve ekoller tarafından kabul edildiğine ilişkin bilgilere yer vererek değerlendirmelerde bulunmaktadır.

İbn Âşûr'a göre Mehdî'nin zuhûrünü kabul eden iki grup vardır. *Birincisi* İmâmiyye mezhebidir. Onlara göre âhir zamanda zuhûr edecek Mehdî şuan mevcuttur ve gizlenmiştir. Bu görüş ise Nesefî'nin *Akîdetu Ehlî's-sunne* adlı eserinde özetlediği şekilde ehl-i sünnet âlimleri tarafından reddedilmiştir. Nesefî şöyle demektedir: "Sonra imamın/devlet başkanının açık olması, gizlenmiş ve beklenen biri olmaması gerekir".²¹ Taftazânî (ö. 792/1390) de şöyle demiştir: "İmamın gizli olması, devlet başkanının varlığında kendisinden beklenen maksatların hasıl olmaması hususunda onun yokluğu ile eşittir. Onun düşmanlardan korkması, sadece isminin var olması ile gizlenmeyi gerektirmez. Babalarının insanlar arasında gizlenmeyerek açıkta bulunmaları ve imâmet iddiasında bulunmamaları gibi, onun da (insanlar arasında açıkta bulunup gizlenmemesi ama) imâmet iddiasını gizli tutması gerekir".²² *İkincisi* ise şuan mevcut ve gizli olduğunu

²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, Mehdî'nin ortaya çıkmasının imkânı üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır ". Mehdî'nin ortaya çıkması hem aklen, hem âdeten, hem imkân-ı zatî ile hem imkân-ı hissî ile mümkündür. Hislerden gizli olan işleri, geleceğe yönelik olan haberleri kabul etmek için öncelikle o hâdisenin, o haberin sübûtu, ikinci olarak da delâleti şarttır. Âlimlere göre haberin subûtu için bir takım şartlar vardır ki o şartlar gerçekleşmeyince haber sabit olmaz". İsmail Hakkı İzmirli, "Mehdî Meselesi, Muallim Atâ Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap", sad: Ali Duman, (*Hikmet Yurdu* 2010), 3/6:341; Yavuz Köktaş'a göre "Mehdî hadislerinin klasik anlamıyla manevî mütevâtir olması, inkâr edeni küfre sokmaz. Zira Mehdî hadisleri tartışmalı olup kişi bunu bir gerekçeyle reddetmektedir. Ayrıca mütevâtir haberi reddetmek küfrü gerektirse bile hadisler söz konusu olduğunda hangi haberin mütevâtir olduğunu belirlemek o kadar da kolay değildir", Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akâid Hadisleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 419.

²¹ bk. Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, tahk.: Mustafa Merzûkî, (Cezâyir: Dâru'l-hedy, ts.), 118.

²² bk. Taftazânî, *age*, 119. Taftazânî *Şerhu'l-Makâsid*'de imâmet meselesiyle ilgili konuda Mehdî'nin zuhûrundan bahsetmekte ve Mehdî'nin zuhuru ile Hz. İsâ'nın nüzûlünün kıyametin alâmetleri arasında yer aldığını belirterek bu konularda âhâd olsa da sahih haberlerin varid olduğunu ifade etmektedir. O, Deccâl'in zuhûru ile ilgili hadisin manen mütevâtir olduğunu

iddia etmeksizin âhir zamanda Mehdî'nin zuhûr edeceği görüşünde olanlardır. Bunlar ise araştırmaksızın birtakım rivâyetlere dayanarak Ehl-i sünnetten ve sûfiyyeden²³ bu görüşte olan bazı kimselerdir.²⁴ Bu ise bilgilerin karışması suretiyle onlara Rafizîlerden ve İmâmiyye'den geçmiş bir durumdur. Onların buna inanmaları ise büyük bir mesele değerlidir. Zira onlar Mehdî'nin gelip gelmeyeceğine inanmanın eşit olduğunu kabul etmişlerdir.²⁵

İbn Âşûr görüldüğü gibi, Ehl-i Sünnet'ten ve sûfiyyeden bazı kimselerin Mehdî'nin zuhûrünü kabul ettiklerini, bu düşüncenin ise kendilerine Râfizîlerden ve İmâmiyye'den intikal ettiğini, bu arada onlara göre Mehdî'nin zuhûr edip etmeyeceğine inanmanın eşit derecede bir değer ifade ettiğini belirtmektedir. Yine İmâmiyye'den farklı olarak, sünnî ve sûfi çevrelerde Mehdî'nin şuan mevcut ve gizli olduğu şeklinde bir düşünce ve iddianın bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır.²⁶

belirtmesine rağmen Mehdî'nin zuhûru konusunda böyle bir değerlendirmede bulunmamakta sadece Mehdî'yle ilgili âhâd rivâyetlere yer vermekle yetinmektedir. Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, (Beyrût: Âlemu'l-kütüb, 1419/1998), 312.

²³ Tasavvuf'ta Mehdîlik hakkında bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2:426-431; Avni İlhan, *Mehdîlik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 151-161; Çınar, *Mehdîlik*, 201-223.

²⁴ İzmirli'ye göre ilk dönem İmâmiyye âlimleri arasında Mehdî meselesi söz konusu değildi. Yalnız Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den uzak durma, Hz. Peygamber'in vasisi ve bu arada sahâbenin en faziletlisi olarak Hz. Ali'yi kabul etme meselesi vardı. Bu sebeple İmâmiyye'de, masum imam, beklenen imam (imam-ı muntazar) meselesi sonraki dönemlerde ortaya atılmıştır. Yine ilk dönem dönemi sûfileri de Mehdî meselesiyle ilgilenmemişlerdir. Bu meseleye ancak sonraki dönem sûfileri yönelmişlerdir. Kısacası ilk dönem İmâmiyye ile ilk dönem sûfileri arasında temel bir Mehdî meselesi söz konusu değilken sonraki dönem İmâmiyye ile sonraki dönem Mutasavvıfları nazarında Mehdî meselesi temel bir mesele teşkil etmektedir. İzmirli, "Mehdî Meselesi", 339-340.

²⁵ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 51. "İlk olarak Emevîler ve ardından da Abbasîler'in baskısından bunalan bir kısım Alioğlu taraftarı müslüman kitleler yoğun uğraş göstermelerine rağmen amaçlarına bir türlü ulaşamışlardı. Sonunda, bir çıkış yolu olarak, Hz. Peygamber neslinden gelen saygın kimseleri kurtarıcı Mehdî olarak beklemeye başlayarak bu şekilde teselli bulmuşlardı. Başlangıçta sadece sosyal ve psikolojik bir durumun yansıması olarak gündeme geldiği anlaşılan bu beklentiler zamanla itikâdî bir boyut kazanmış ve usûlu'd-dîn konularından biri haline gelmiştir". bk. Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1):128.

²⁶ Hz. Ali'nin hilâfeti dönemindeki siyasî tartışmaların neticesi olarak Şia'nın oluşumu, Şia'nın Hz. Ali ve evladının imâmeti hakkındaki düşüncelerinin erken dönemlerde teşekkül etmeye başladığı düşünülürken, ilgili rivâyetlerin menşeinin Şia kaynaklı olduğunu, buradan da

2. MEHDÎ MESELESİNİN TARİHİ ARKAPLANI

Tâhir b. Âşûr Mehdî meselesini, ortaya çıktığı tarihi, sosyal ve siyasal şartlar bağlamında da kritik etmektedir. Bir başka ifadeyle, İslâm tarihinde müslüman topluluklar arasında Mehdî hakkında ne zaman ve nasıl konuşulmaya başlandığı sorusundan hareketle konunun tarihsel arkaplanını da göz önünde bulundurarak meseleyi ele almaktadır.

İbn Âşûr'a göre Mehdî anlatımı, Şia'nın aslı esaslı olmayan İmâm-ı Muntazar (Beklenen İmam) anlatımından doğmuştur. Bütün bunların temelinde ise onların, Hz. Hasan'ın halifelikten çekilmesinden, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden ve hilâfetin Benî Ümeyye'nin lehinde istikrar kazanmasından sonra hilâfet iddiâlarından ümitlerini tamamen kesmeleri, çeşitli sebeplerden dolayı Arapların gücünün Benî Ümeyye ile birlikte olduğunu öğrenmeleri ve Arap asabiyetiyle amaca ulaşmaktan umutlarını kaybederek öfkeyle ve nefretle ülkeye dağılmaları ve hilâfet davalarının başarısı için dinî tesirde bulunmaya ve acem asabiyeti oluşturmaya yönelmeleri bulunmaktadır.²⁷ İbn Âşûra göre siyasî bir mücadelede dinî ve itikâdî araçlara başvurmalarının sebebi, Arab ve acem bütün müslümanların samimî bir imânla inanmaya devam ettiklerini ve dinlerine bağlı olduklarının bilincinde olmalarıdır. Dolayısıyla bu hususta onlar arasında siyâsî iddiâlarda ve çağrılarda bulunanlar, halk arasında faaliyetlerini yaymak için itikâdî araçlar kullanmaya yönelmişlerdir. Nitekim onlar halkın akıllarının, aklî delilleri idrâk etmede ve işlerin sonuçlarını gözetmede eksik olduğunu ve böylece dine âit hususları artan bir itibarla düşünmeksizin ve bir delil getirmeksizin kabule yöneldiklerini bilmekteydiler. Zira halkın geneli, delili bilirse de bilinmese de, dinde gelen şeylerin doğruluğu kesin emirler olduğuna inanmaktadır. İşte onların önderleri ve davetçileri halka davalarını dinî inanç/akîde adı altında yayıyorlardı. Bu propagandistlerin gücü çağırdıkları hususun dinden olduğunda ve bunu kendileri için yapmadıklarında halkın şüphe etmemesi için, davalarına dinî renk vererek çarpıtmalarında kendini göstermektedir.²⁸ Bunu da, başarmak için daha az bir güce sahip olsalar bile, bu uğurda çalıştıkları müddetçe zafer ve başarının eninde sonunda kendilerinin olacağına ilişkin öncekilerin ilmine uydurmalar nispet etme yoluyla yapmışlardır. Bu amaçla Hz. Peygamber

sünnî raviler arasında yayılmaya başladığını söylemek mümkündür. bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 110-111.

²⁷ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 52.

²⁸ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 52.

(sas)'e yalan haberler nispet etmişler ve Peygamber'in bunları gelecekte vuku bulması kesin olan gayb ilminden haber verdiğini iddia etmişlerdir. Yine haberlere ilişkin olarak yaptıkları bir başka husus ise haberde kendilerinin kastedildiğinin anlaşılması için, onların arasına kendi zamanları, durumları, soyları, memleketleri ve imamlarından birinin adıyla uyum sağlayan bir takım işaretler sokuşturmalarıdır. Ayrıca ihtiyaç duymaları halinde, bazı imam ve önderlerini haberlerde geçen lakaplarla uyumlu isim ve lakaplarla isimlendirmişlerdir.²⁹

İbn Âşûr'a göre onların bu amaç için üretilen uydurdukları haberler üç kısımdan müteşekkildir. *Birincisi*, Hz. Peygamber'e nispet edip rivâyet ettikleri haberlerdir. *İkincisi*, bizatihi kendi elleriyle yazdıkları, keşif ehline veya gaybden haber veren kimselere nispet ettikleri haberlerdir. Sonra bunları halka yaymışlar ve cifr ilmi diye ifade etmişlerdir. Çünkü onları oğlak (cifr) derisine yazmışlardır. *Üçüncüsü* ise mübalağaların ve asılsız uydurmaların bulunduğu zulüm/baskı haberleridir. Çünkü onlar zulmü başlatan bile olsa, insanların kalblerinin zayıf olana meyledeceğini bildiklerinden, bununla dinleyenlerin zulme uğramış kimseler için kalplerinin titremesini amaçlamışlardır.³⁰ Eğer bunlarla istek ve emelleri gerçekleşirse sorun kalmaz. Eğer başaramazlarsa bu defa taraftarlarının emellerini yeniden canlandıracak ve gelecekte de bitmeyecek şekilde devamını sağlayacak haberler uydurmaya yönelmişlerdir. Hilâfet Haşîmîlerin elinden gidince bu işi bu defa Hz. Ali'nin geride kalan evlâdlarından İbnu'l-Hanefiyye diye isimlendirdikleri Muhammed'e hasretmişlerdir. Şia'nın aşırı grupları Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'nin ölmediğini ve Allah'ın dinine yardım edinceye kadar da ölmeyeceğini iddia etmiştir. O Radvâ dağlarında bir mağarada gizlenmiş haldedir. Kezâ onlar onu el-Mehdî olarak isimlendirmişler.³¹

Bu arada İbn Âşûr Şii İmâmiyye'nin cumhûrunun görüşüne de yer vermektedir. Onlara göre, Seyyid Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlu vardı. O, küçük yaşta gizlenmiş olup ölmemiştir. Beklenen Mehdî (el-Mehdîyyu'l-Muntazar) odur. Kendisi yeniden ortaya çıkacak ve yeryüzünü adâletle dolduracaktır. Yine onların inancına göre Mehdî zuhûr edinceye kadar insanların durumu düzelmeyecektir. Kezâ yeryüzü zulümle

²⁹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 52-53.

³⁰ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 53.

³¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 53.

dolmadıkça Mehdî zuhûr etmeyecektir. Ensab âlimlerinin cumhuruna göre ise Seyyid Hasan el-Askerî'nin herhangi bir çocuğu yoktur.³²

İbn Âşûr'a göre İmam-ı Muntazar kıssasını dinleyenler onu sahiplenmiş ve devlet kuran her bir kimse Mehdî'nin himayesi altına girmek istemiştir. Sonuçta Mehdîyle ilgili haberleri kendi eğilimine uygun hale getirmiştir. Şayet bununla devlet başkanı insanlar arasında revaç görürse, bu himaye insanlar için onun inancını ve görüşünü teyit eden açık bir bayrağa dönüşür. Çünkü Mehdî haberlerini uyduranlar, bunların arasına kendi durumları, özellikleri, isimleri ve memleketleriyle uygunluk arzeden alâmet ve işaretleri sokuşturmuşlardır. Öyleki bazen bazı imamlarının isimlerini dahi açıklayacak kadar ileri gitmişlerdir. İhtiyaç duymaları halinde imamları için, şayet haberler onların zuhûrunun vaktini geçtiğini gösteriyorsa, haberlerde belirtilenlerle uyumlu bir isim ve lakap uydururlar. Nitekim Horasan'da Haşimîlerin iddiasını güdenler İbn Mes'ûd adına şu hadisi uydurmuşlardır: "Biz Rasûlullah'ın huzurunda oturken, o esnada Benî Hâşim'den gençler geldi. Rasûlullah (sas) onları görünce gözleri doldu ve rengi değişti. Bunun üzerine Peygamber (sas)'e: 'Yüzünde görmeyi arzulamadığımız bir değişikliği bir süredir görüyoruz' dedim. Rasûlullah (sas) cevap olarak: "Biz Allah'ın bizim için âhireti tercih ettiği bir ev halkıyız. Benim ev halkım (ehl-i beytim) benden sonra belâ, kaçırılma ve sürgünle karşılaşacaktır. Neticede doğu tarafından beraberinde siyah bayraklar bulunan bir kavim gelecek ve hayır (hükümranlık) isteyeceklerdir. Ancak istedikleri şey onlara verilmeyecektir. Bunun üzerine savaşıacaklar ve kendilerine Allah tarafından yardım olunacaktır"³³ buyurmuştur.³⁴

³² İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 54.

³³ İbn Mâce, *Fiten* 34. Avni İlhan hadiste yer alan 'kar üstünde emekleyerek de olsa gelip ona beyat edilmesi' ifadesiyle ilgili olarak da şu değerlendirmeyi yamaktadır". Bu ifade kişinin içinde bulunduğu zorluğu anlatmak için kullanılmıştır. Bilindiği gibi her dilde önemli olan hususların anlatımında bir takım benzetmeler de kullanılır. Bu benzetmeler, deyimler o dili konuşanların içinde yaşadıkları şartlarla yakından ilgilidir ve öyle olmuştur. Onların şartlarına uygun olmayan benzetme ve deyimler ile maksad hasıl olmaz. Arabistan çölünde doğup büyümüş, orada dini tebliğ etmiş ve irtihal etmiş bir peygamber nasıl oluyor da Arapların daha açık anlayabilecekleri bir benzetme yerine zorluğun büyüklüğünü, soğuk kültürü çok fazla olanların daha iyi anlayabilecekleri bir ifade ve benzetme ile yani karla anlatıyor? Bu teşvik, Afganistan, Pamir, Horasan ve İran'ın soğuk ve karlı yaylalarının, dağlarının insanların anlayacağı ve onlara yapılan bir ifade tarzı ile olmuş kanaatini uyandırıyor. Daha açık bir ifade ile bu teşvik tarzının Ebû Müslim Horasanî'nin ihtilaline destek sağlamak için siyasi maksatla yapılan bir propagandanın tesiri ile ortaya çıktığını zannediyoruz." Avni İlhan, "Kütüb-i

İbn Âşûr hadiste geçen 'teşrîd' ifadesinin Horasan'da Benî Hâşim'den olan isyancıların durumuna, "doğu tarafından" ifadesinin Arap ülkelerinin doğusunda yer alan İran ülkesine, 'siyah bayraklar' ifadesinin de Abbâsîlerden sonra Hâşimîlerin iddiasını güdenlerin sembolü olmasına uygunluk arzettiğine dikkat çekmektedir. Buna benzer bütün rivâyetlere göre Mehdî, Abbâs oğullarındandır. Hak onunla, siyah bayraklılarla, doğudan çıkıp veya İran'da isimleri bilinen şehirlerden çıkıp gelenlerle beraberdir.³⁵ Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ Medîne'de hilâfet talebinde bulunmuş ve Ebû Cafer el-Mansûr'un Mekke'de bu hususta Mervan b. Muhammed el-Emevî'nin devri sonunda kendisine biat ettiğini iddia etmiştir. Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ ise Ehl-i beytin razı olduğu biridir.³⁶

Mansûr kardeşi Seffâh'ın hilâfeti döneminde hac emiri olarak geldiğinde Medîne'de Muhammed b. Abdillâh ile görüşmek istemiş, bu esnada Muhammed gizlenmiştir. Akabinde de Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ, Mansûr'un hilâfeti döneminde Cüheyne'de Radvâ dağının vadilerinde gizlenmeye devam etmiştir. İşte Mehdî-i Muhtazar kıssasında Radvâ dağından bahsedilmesi buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca daha bir çok hâdise kıssaya karıştırılmıştır. Kezâ Ebû Cafer el-

Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir (1992), 7:107.

³⁴ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 55. İbn Âşûr rivâyeti uydurma olarak değerlendirmektedir. Yasîn b. Alî, bu hükmü verirken İbn Âşûr'un Zehebî'nin *Müstedrek*'te (Hâkim, *Müstedrek*, 5:511) Abdillâh b. Mes'ud'dan nakledilen rivâyete ilgili mevzû değerlendirmesini dikkate aldığını ve hata ettiğini belirtmektedir. Nitekim Zehebî *Telhîs*'te bu rivâyeti ravilerinden Ebu Bekir b. Dârim sebebiyle mevzû olarak değerlendirmiştir. (Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek*, Haydarâbâd: Dâiretu'l-maârif, 1342), 4:464). Oysa İbn Mâce'nin rivâyeti ise ravilerinden Yezîd b. Ebî Ziyâd el-Kûfî'den dolayı zayıftır. Bu bakımdan İbn Âşûr'un İbn Mâce rivâyeti hakkında mevzû hükmünü vermesi isabetli değildir. bk. <http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/1.html>

³⁵ Avni İlhan Kütüb-i sütte'den İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'da yer alan siyah bayraklar, kurtarıncının doğudan gelmesi ve ona yardım edilmesi şeklindeki rivâyetleri değerlendirirken şu tespit ve sonuca varmıştır. Ona göre bu hususta üçü İbn Mâce'de biri Ebû Dâvûd'da yer alan dört rivâyetten her birinin ravilerinden en az biri üzerinde hadis âlimlerinin cerh edici değerlendirmeleri bulunmaktadır... Diğer taraftan bu rivâyetleri tarihi olaylarla mukayese etmeden değerlendirmenin noksan olacağı da açıktır. Her üç rivâyetin de Emevîlere karşı yapılan ve Doğudan Ebû Müslim Horasanî kumandasında siyah bayraklar taşıyanlarca gerçekleştirilen ihtilâli tasvir ve teşvik edişi dikkat çekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bu husus ancak aynı zamanda tarihçi olan İbn Kesîr'in de dikkatini çekmiştir". İlhan, "Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik", 106.

³⁶ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 55.

Mansûr'un oğlu Muhammed'e el-Mehdî lakabını verdiğini, veliaht olarak onun adına biat aldığını görüyoruz. Ayrıca oğluna Rasûlullâh'ın adını vererek yardımında bulunmuştur. Babası da Rasûlullâh'ın babasıyla aynı ismi taşımaktadır. Çünkü ileride de geleceği üzere Mehdî'den bahseden hadislerde: "İsmi benim ismime, babasının ismi de benim babamın ismine uyan biri gönderildiğinde.." şeklinde ifadeler yer almaktadır.³⁷ Abbâsî Mehdîsi Mehdî lakabını ilk alandır ve bununla beklenen Mehdî'nin durumundan bahseden rivâyetlerde kastedilen mananın olmasını gözetlemiştir. Bu şekilde istediği fayda ve yararı elde etmiştir. Zira kendisine biat edildiğinde, Benî Ümeyye'nin son halifesi Mervan b. Muhammed'in döneminin sonlarından itibaren Abbâsîlerin hilâfeti için rekâbet eden Alevîlerin istekleri kesilmiştir. Sonraki dönemler de ise Mehdî lakabı, bazı bölgeler ve topluluklar arasından çıkan yönetime başkaldıran insanlardan tarafından intihal edilmiştir. Bunlara Afrika'da Abidiyye davasını hayata geçiren ve Ağlebî Devleti'ne deviren Mehdî, Afrika'da Muvahhidiyye davasını hayata geçiren Mehdî İbn Tumert ve Mısır'da Fâtımî el-Hâkim biemrillâh birer örnektir. el-Hâkim biemrillâh'ın taraftarları onun gizlendiğini ve beklenen bir zamanda zuhûr edeceğini iddiâ etmektedir.³⁸ Şu halde İbn Âşûr'un bu değerlendirmelerinden, onun Mehdî hakkındaki rivâyetleri, ilk dönemlerde Şia ve Abbasî yöneticiler tarafından siyasî maksatlarla uydurulduğu kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır.

3. MEHDÎ HADİSLERİNİN SENED VE METİN YÖNÜYLE TENKİDİ

İbn Âşûr Mehdîlik meselesinin ve düşüncesinin tarihte Müslümanlar arasında nasıl ortaya çıktığına dair bilgileri sunduktan ve değerlendirmelerde bulunduktan sonra, bu defa Mehdîlik konusunda hadis

³⁷ Avni İlhan yine bu hadislerin sened yönünden kritiğini yaparak bunların hadis âlimlerince cerhe tabi tutulmuş raviler barındırdığını ortaya koyduktan sonra tarihî yönden de şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Nasıl siyah bayraklar ile ilgili rivâyetler Ebû Müslim Horasanî'nin hareketini; Beyda'da batacak ordu ile ilgili rivâyetler İbn Zübeyr'in halifelikliğini hatırlatıyorsa, bu rivâyet de ikinci Abbasî halifesi Ebû Cafer Mansûr'a karşı Medine'de Mehdî (gerçek halife) olduğunu ilan ederek ayaklanan Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Abdullah'ın ortaya çıkışını hatırlatıyor ve onun desteklenmesi için tertiplendiği itibarı uyardır. "İsmi ismime babasının ismi babamın ismine uygun bir adam" Nefsu'z-Zekiyye namı ile de anılan sözünü ettiğimiz bu Muhammed b. Abodullah'tan başkası değildir". İlhan, "Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik", 121.

³⁸ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 55-56. Hz. Peygamber'den itibaren kendisi için Mehdî ifadesi kullanılan ve tarihte Mehdî olduğu öne süren ve kabul edilen kimsler hakkında bk. Ali Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 293 vd.

kaynaklarında yer alan rivâyetlerin kritiğini yaparak nasıl bir değer ifade ettiklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Âşûr'un ilgili rivâyetleri hem sened hem de metin açısından tenkide tabi tuttuğu görülmektedir.

3. 1. Sened Tenkidi

Hadislerin güvenilirliğini ve Hz. Peygamber'e âdiyetini tespitinde uygulanan yöntemlerin başında isnad ve ravî tenkidi gelmektedir. İbn Âşûr Mehdî'nin âhîrzamanda geleceğine ve zulümle dolduktan sonra yeryüzünü adâletle dolduracağına ilişkin rivâyetlerin oldukça fazla olduğunu bunlardan bazılarında Mehdî'nin özelliklerine yer verilmediğini, Mehdî'den bahseden bazı hadislerde ise Mehdî'nin sıfatıyla uyumlu olan bazı özelliklere yer verildiğini belirtmektedir. Bu rivâyetleri nakleden ravîler, bunları farklı senedlerle on sekiz sahabîye isnad etmiştir.³⁹ Bu sahâbîler ise Osman, Ali, Talha, Abdullah b. Mesûd, Aîşe, Ümmü Seleme, Ümmü Habîbe, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Ebû Eyyûb, Huzeyfe, Ebû Ümâme, İmrân b. Husayn, Rasûlullah'ın mevlası Sevbân, Kurre b. İyâs ve Abdullah b. el-Hâris'tir.⁴⁰

İbn Âşûr Mehdîlikle ilgili rivâyetleri değerlendirmede nasıl bir yöntem izlediğini ve yaklaşım sergilediğini de ortaya koymaktadır. İbn Âşûr farklı isnatlarla gelen bu hadislerin senedlerindeki ravîleri iki kısımda değerlendirmektedir. Birincisi, hadis imamlarının ravîlerini tenkitten cerh ve ta'dîl açısından benzer şekilde ihtilâfa düştükleri kısım olup isnadları da bu rivâyetlerin en iyi isnadlarını oluşturmaktadır. Bunlar da Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) naklettiği rivâyetler olup toplam sekiz tarikten ibarettir. İkincisi ise hadis tenkitçilerinin çoğunluğunun kabul etmekten kaçındıkları kısımdır. Bu âlimler, hadis ilminde sahîh, hasen, zayıf ve mevzû hadislerin birbirine karıştırıldığı ve rivâyetleri kabulde mütesahil davranıldığı bilinen eserlerden hadis rivâyet etmekten uzak durmuşlardır. İbn Âşûr bu eserlere örnek olarak da Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cem*'lerini, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilu'n-nübüvve*'sini, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîh*'ini, Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîh*'ini, Hâkim'in (ö. 405) *el-Müstedrek*'ini ve Ebû

³⁹ Köktaş ise bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mehdî hadisleri otuz yakın sahabîden nakledilmiştir. İçlerinde hasen-sahîh, zayıf ve mevzû hadis vardır. Hadislerin çoğu tenkide uğramıştır. Ama tenkidden salim hadisler de bulunmaktadır". Köktaş, *Akâid Hadisleri*, 419.

⁴⁰ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 56.

Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *Hilye'sini* vermektedir.⁴¹ İbn Âşûr konuyu uzatmamak için ikinci kısım rivâyetleri değil de, bu hususta en iyi özellikler taşıyan birinci kısım, yani Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından sekiz ayrı tarikle nakledilen rivâyetlerin isnadlarını incelemekle yetineceğini belirtmektedir.

Mehdîlikle ilgili rivâyetleri değerlendirirken İbn Âşûr'un böyle bir yöntem izlemesi hadis ilmi açısından tenkide açık bir durumdur. Zira bir hadisin tek bir tariki/senedi dikkate alınarak hakkında hüküm verilmesi hadis ilminde makbul bir yöntem değildir. Bu hususta makbul olan, aynı hadisin tüm tariklerini bir araya getirerek, sened ve metin açısından mukayeseler yaparak, her bir tarikin sıhhatini belirleyerek, şahid ve mütabi olanların olup olmadıklarını tespit ederek rivâyet hakkında değerlendirme bulunmaktır. Ancak o, rivâyetlerden ziyade, rivâyetlerin nakledildiği kaynakları dikkat aldığından, böyle bir değerlendirmeyi yeterli görmüştür. Bu nedenle daha güvenilir bulduğu için Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından sekiz ayrı tarikten nakledilen rivâyetleri incelemekle yetinmiş, bunların sıhhat durumuna göre Mehdî hakkındaki kanaatini oluşturmaya çalışmıştır.

İbn Âşûr, bir birinden farklı sekiz ayrı tarikle rivâyet edilen hadislere öncelikle şu şekilde yer vermekte, sonra da her bir tarikle ilgili değerlendirmede bulunmaktadır.

1. Tarik: Tirmizî, Ebû Davûd'un Âsım b. Behdele, Zir b. Hubeş, Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle rivâyet ettiği hadistir. Bu hadise göre Hz. Peygamber (sas): *"Dünyada sadece bir gün kalsa, Allah o günü uzatır da, (sonra bütün râvîler ittifak ettiler), o günde Benden veya ehl-i beytimden, adı adıma, babasının adı da babamın adına uyan bir adam gönderir"* buyurmuştur.⁴²

2. Tarik: Ebû Dâvûd, Fıtr b. Halîfe'den senedi Ali'ye ulaşan bir tarikle rivâyet etmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (sas): *"Dünyanın ömründen sadece birgün kalsa bile, Allah (c.c) benim ehl-i beytimden bir adam gönderecektir. O dünyayı, (daha önce) zulümle olduğu gibi, adâletle dolduracaktır"* buyurmuştur.⁴³

⁴¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 56.

⁴² Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *Sünenu Ebî Dâvûd*, tahk.: Şuayb el-Arnâvût, M. Kâmil Karabelli, (Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye 1430/2009), Mehdî 1; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenu't-Tirmizî*. tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî 1998), Fiten 52. Tirmizî hadisin hasen sahîh olduğunu söylemiştir.

⁴³ Ebû Dâvûd, Mehdî, 1.

3. Tarik: Ebû Dâvûd'un, Ali b. Nufeyl'den Ümmü Seleme'ye ulaşan bir tarikle rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: *"Mehdî benim ailemden, Fatıma'nın oğullarındandır"*.⁴⁴

4. Tarik: Ebû Dâvûd'un, İmrân el-Kattân'dan Ebû Saîd el-Hudrî'ye ulaşan bir tarikle rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (sas): *"Mehdî ben (im neslim)dendir. O açık alınlı ve ince burunludur. Dünya zulümle dolduğu gibi o da yeryüzünü adaletle dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir"* buyurmuştur.⁴⁵

5. Tarik: Tirmizî ve İbn Mâce'nin Zeyd el-Ammî'den Ebû Saîd el-Hudrî'ye ulaşan bir tarikle rivâyet ettiklerine göre Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: *"Ümmetimin arasında Mehdî çıkacaktır, beş veya yedi veya dokuz sene yaşayacaktır. Bir kimse o Mehdî'ye gelecek ve Ey Mehdî bana ver bana ver diyecek, Mehdî de onun elbisesinin eteğiyle taşıyabileceği kadar eteğini dolduracaktır"*.⁴⁶ Bazı rivâyetlerde biraz daha ziyade vardır.

6. Tarik: İbn Mâce'nin, Yâsîn el-İclî'den Ali'ye ulaşan bir tarikle rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (sas): *"el-Mehdî, bizden, Ehli Beyt'tendir. Allah onu bir gecede islâh eder (hükümranlığa ehil kılar"* buyurmuştur.⁴⁷

7. Tarik: İbn Mâce, Abdurrazzâk b. Hemmâm'dan Sevbân'a ulaşan bir tarikle Rasûlullâh (sas)'den şöyle rivâyet etmiştir: *"Sizin hazîneniz yanında üç kişi çatışacak. Üçü de bir halîfenin evlâdıdır. Sonra (halifelik) bunların hiç birisine olmayacaktır. Daha sonra doğu tarafından siyah bayraklar (taşıyan ordu) çıkıverecek ve hiç bir kavmin öldürmediği bir şekilde sizleri öldürecekler."* Râvi demistir ki: 'Benim şeyhim şu anda hafızamda olmayan bir şey andı. Sonra (hadîs metnini rivâyete devamla dedi ki) O: *"Siz o (ordunun başında) geleni görünce kar üstünde emeklemek suretiyle de olsa (gidip) ona bey'at ediniz. Çünkü o, Allah'ın halifesi Mehdî'dir"* buyurdu".⁴⁸

8. Tarik: İbn Mâce'nin, Abdullah b. Lehâ'dan sahabî Abdullah b. el-Hâris'e ulaşan bir tarikle rivâyet ettiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Doğudan bir takım insanlar çıkacak ve Mehdî için ortam hazırlayacaklar (onun yolunu açacaklar)"*.⁴⁹

⁴⁴ Ebû Dâvûd, Mehdî 1. Ayrıca bk. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, tahk.: Şu'ayb el-Arnâvût vd., (Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye 1430/2009), Fiten 34 (4086).

⁴⁵ Ebû Dâvûd, Mehdî 1.

⁴⁶ Tirmizî, Fiten 53; İbn Mâce, Fiten 34.

⁴⁷ İbn Mâce, Fiten 34. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk.: Şuayb el-Arnâvût vd., (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 2:74.

⁴⁸ İbn Mâce, Fiten 34.

⁴⁹ İbn Mâce, Fiten 34.

İşte İbn Âşûr'un bahsettiği ve incelemeye aldığı sekiz ayrı tarikle nakledilen Mehdî hakkındaki rivâyetler bunlardan ibarettir. İbn Âşûr bu rivâyetleri zikrettikten sonra, bu tariklerin tamamının da tenkide uğradığını belirtmekte ve tarikler hakkında kısaca tenkid ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Burada İbn Âşûr'un değerlendirmelerine yer verdikten sonra, günümüzde yapılan araştırma ve çalışmalar da dikkate alınarak ve mukayeseler yapılarak bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İbn Âşûr'a göre *birinci tarikte*, İbn Ebî'n-Nücûd diye bilinen Âsım b. Behdele'nin Zir b. Hubeyş'ten rivâyeti söz konusudur. Âsım b. Behdele'yi zabtı ve hıfzı bakımından İbn Sa'd, Ya'kûb, Ebû Hâtim, İbn Uleyye, İbn Harrâş, el-Ukaylî, ve Yahyâ el-Kattân zayıf olarak nitelendirmiştir. el-Iclî de onun Zir b. Hubeyş'ten rivâyetini zayıf olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan Buhârî ve Müslim ondan başlı başına bir rivâyette bulunmamış, başka ravîlerle birlikte rivâyet ettiği hadisleri nakletmişlerdir.⁵⁰ Şu halde Âsım b. Behdele'nin hadisine ilişkin olarak farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çerçevede, hasendir, sahîh mertebesine çıkamaz denildiği gibi, her ne kadar Tirmizî onu hasen sahîh olmakla nitendirse de, hasen hadisin kuralına göre hasenden daha aşağıdır denilmiştir. Ayrıca İbn Âşûr, hadiste aslında Mehdî'nin zikredilmediği, sadece Müslümanların yönetimi üstlenecek Ehl-i Bey'ten bir kimseden bahsedildiğine dikkat çekmektedir.⁵¹

İbn Âşûr'un tariklerle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde Mehdî hakkındaki rivâyetleri tenkidi ile hemen hemen örtüştüğü görülmektedir.⁵² İbn Haldûn da Âsım üzerinden hadisin senedini tenkid etmiştir.⁵³ Hadis münekkidleri tarafından Âsım güvenilir bir

⁵⁰ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 57. İbn Haldûn'un ifadesine göre Buhârî ve Müslim, Âsım'dan başlı başına bir rivâyette bulunmamış, başka ravîlerle birlikte rivâyet ettiği hadisleri nakletmişlerdir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:415.

⁵¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 57-58.

⁵² İbn Âşûr'un Mehdîlikle ilgili görüş ve tenkitleri muâsır isimlerden Yasîn b. Alî tarafından da tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Yasîn b. Alî, İbn Âşûr'un bu hususta İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini esas aldığı kanaatine vardığını ve İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki Mehdîlikle ilgili görüşlerini ihtisar ettiğini, hatta rivâyetleri de İbn Haldûn'un kitabından naklettiğini, bu esnada nakilde bazı ifade hatalarında bulunduğunu belirtmektedir. Keza İbn Haldûn'un da Mehdî hadislerini naklederken, bazı hadisleri temel hadis kaynaklarında yer alan şekilden farklı olarak naklettiğini ifade etmektedir. bk. Yasîn b. Alî, Ebû Ziyâ, "Münâkaşatü kavli İbn Âşûr fi'l-Mehdîyyi'l-Muntazar", *Savtu'l-umme, Mudevvenetu Ebî Ziyâ et-Tûnusî*, 1431.

<http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/1.html>

<http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/2.html> et. 02/08/2017.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:415.

ravî olarak tavsif edilse de, hıfzı yönünden tenkide uğramıştır.⁵⁴ Dolayısıyla Âsım b. Behdele hadis münekkidlerinin cerh ve ta'dilde ihtilâf ettikleri bir ravîdir. Ta'dil edenlerin yanısıra cerh edenler de mevcuttur. Tevsik edenlere göre hadisleri hasen derecesinden aşağıda değildir.⁵⁵ Şuayb Arnaût, Âsım'dan dolayı hadisin hasen derecesinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Bestevî de hadisi hasen olarak değerlendirmiştir.⁵⁷ Ancak İbn Âşûr'un hadisi, hasenden daha aşağı derecede değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İkinci tarikte Fıtr b. Halife adlı ravî bulunmaktadır. Onun hakkında Ahmed b. Abdillâh b. Yunus, Dârekutnî, İbn Ayyâş ve Cürçânî⁵⁸ ta'nda bulunmuştur. İbn Âşûr'a göre bu rivâyette de Mehdî'nin bahsi geçmemektedir.⁵⁹ İbn Haldûn da adı geçen münekkidlerin, Fıtr b. Halife ile ilgili olumsuz kanaatlerini aktarmaktadır.⁶⁰ Ancak İbn Haldûn Fıtr b. Hâlîfe'nin güvenilir olduğuna ilişkin Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Kattân, İbn Mu'in ve Nesâî gibi münekkid muhaddislerin değerlendirmelerine yer verdiği halde İbn Âşûr bunları dile getirme lüzumunda bulunmamıştır. Dolayısıyla Fıtr b. Halife'yi tevsik eden ve hakkında müspet değerlendirmede bulunan oldukça fazla münekkid bulunmaktadır.⁶¹ Ayrıca İbn Âşûr, Fıtr b. Halife'de teşeyyu (şülik) bulunduğu şeklindeki değerlendirmelere yer vermezken, İbn Haldûn bu yöndeki değerlendirmelere de yer vermiştir.⁶² Şu halde Fıtr b. Halife'nin en çok tenkide uğrayan yönünün teşeyyu olduğunu söylemek mümkündür.⁶³

⁵⁴ Asım b. Behdele hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1404/1984), 5:35; Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar fi dav'i'l-ehâdis ve'l-âsâri's-sahîha*, (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1420/1999), 248-249.

⁵⁵ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 247-249.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, Mehdî 1.

⁵⁷ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 257.

⁵⁸ Doğrusu el-Cevzcânî olmalıdır. bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 3:364.

⁵⁹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:415.

⁶¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 8:270-271. Nitekim İbn Âşûr'un Mehdîlikle ilgili görüşlerini değerlendiren Yasîn b. Alî de, İbn Âşûr'un cerhi ta'dile mukaddem sayarak rivâyeti zayıf olarak değerlendirmesinin doğru olmadığını, münekkidlerin ekseriyetinin Fıtr b. Halife'yi tevsik eden görüşler beyan ettiklerini belirtmektedir. <http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/2.html>

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:415.

⁶³ Bu husustaki değerlendirmeler için bk. İclî, *es-Sikât*, tkh. Abdulalim A. el-Bestevî, (Mektebetu'd-dâr), 2:208; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 8:271. Fıtr hakkındaki teşeyyu' ise, Hz.

Şuayb Arnaût hadisin isnadını sahîh olarak değerlendirmiş, her ne kadar teşeyyu ile itham edilse de, onun münker rivâyetler de bulunmadığını, Ebû Dâvûd'un bir önceki hadisinin de muvafakat ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Bestevî ise hadisin isnadını sahîh olarak değerlendirmiştir.⁶⁵ Ayrıca Bestevî hadis hakkında Ebû Dâvûd ve Münzirî'nin sukût ettiğini, Zehebî'nin senedini *salih* olarak, Suyûtî'nin hadisi *hasen*, Azîmâbâdî'nin *hasen kavî*, Ahmed Şâkir'in de isnadını *sahîh* olarak nitelendirdiğini belirtmektedir.⁶⁶

Üçüncü tarikte, Ali b. Nüfeyl adlı ravî bulunmakta olup el-Makdîsî'nin *Zahîretu'l-huffâz'*ındaki nakline göre Ebû Ca'fer el-Ukaylî ve İbn Adî *el-Kâmil'*de onu zayıf olarak nitelendirmişlerdir.⁶⁷ Buhârî de bu rivâyete *et-Târîhu'l-kebîr'*de yer vermiş, Ziyâd b. Beyân'ın rivâyet ettiği bu hadis hakkında "fi isnadihi nazar" (isnadı tartışmaya açık) ifadesini kullanmıştır.⁶⁸ Ebû Hâtim, Ali b. Nüfeyl'i *lâ be'se bih* (güvenilebilir) olarak değerlendirmiştir.⁶⁹ İbn Hibbân ise *es-Sikât'*da zikretmiştir.⁷⁰ Bestevî'ye göre ise seneddeki Ziyad b. Beyan ve Ali b. Nüfeyl'in her ikisi de sadûk olup, bunların dışındaki ravîler sikadır.⁷¹ İbn Haldûn da Ukaylî'nin hadisi zayıf bulduğunu, Alî b. Nüfeyl'den başka kimsenin bu hadisi nakletmediğini ve bu hadisin sadece onun kanalıyla geldiğini ifade ettiğini belirtmektedir.⁷² Şuayb Arnaût'a göre senedteki Ziyad b. Beyan'ın zayıflığı sebebiyle, hadisin isnadı zayıftır.⁷³ Bestevî ise hadisin senedini *hasen* olarak nitelendirmiştir.⁷⁴ Yücel ise Bestevî'nin bu görüşüne katılmamakta, ravînin "Mehdî konusundaki rivâyetinde tek kalması ve onu destekleyecek başka bir

Ali'yi Hz. Osman'a takdim etmesi anlamındadır. Fitr'ın cerh ve ta'dil açısından konumu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 235-237.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, Mehdî, 1.

⁶⁵ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 238. Hadisin diğer rivâyet edilen kaynakları için bk. Bestevî, *age*, 233.

⁶⁶ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 237.

⁶⁷ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

⁶⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, tahk.: M. Abdulmuid Han, (Haydarâbâd: Dâru'l-maârif, ts.), 3:346.

⁶⁹ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 3:160 ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7:342.

⁷⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-maârif, 1393/1973): 7:207.

⁷¹ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 201.

⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 416. Ayrıca bk. Ukaylî, *ed-Duaîfû'l-kebîr*, tahk.: A. Emîn Kal'acî, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1404/1984), 3:253; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3:160 ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7:342.

⁷³ İbn Mâce, *Fiten* 34.

⁷⁴ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 203.

rivâyetin bulunmaması sebebiyle zayıftır” diyerek Bestevî'nin değerlendirmelerinde mütesahil davrandığını ifade etmektedir.⁷⁵

Dördüncü tarikte İmrân el-Kattân vardır. İbn Maîn ve Nesâî onu zayıf olarak değerlendirmiştir. Yezîd b. Zürey' de onun hakkında ta'nda bulunmuş ve onun Harûrî yani Haricîlerin aşırı kolundan olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ İbn Âşûr, 'İmrân el-Kattân hakkında, İbn Haldûn'un değerlendirmelerini esas almıştır. İbn Âşûr, İmrân hakkındaki âlimlerin zayıf olduğu yönündeki görüşlerine dikkat çekerken, İbn Haldûn diğer görüşlere de yer vermektedir. İbn Haldûn, İmrân el-Kattân'ın rivâyet ettiği hadislerin delil olarak kabul edilip edilemeyeceği konusundaki görüşlerin farklı olduğunu, örneğin Buhârî'nin ondan başlı başına rivâyette bulunmadığını, başka rivâyetleri ondan yaptığı rivâyetlerle desteklediğini ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un, İmrân hakkında hem hadislerini hasen (makbul) gören, hem de kendisini zayıf olarak nitelendiren tereddütlü beyanlarda bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁷ Ancak İbn Haldûn'ın son tahlilde İmrân el-Kattân'ın zayıflığı yönünde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Şu halde rivâyetin senesinde tenkide uğrayan ravî İmrân el-Kattân'dır. Hakkında sika ve sadûk şeklindeki değerlendirmelerin yanısıra hemen hemen münekkidlerin ekseriyeti vehm, muhalefet gibi kusurlarından dolayı zabt açısından tenkid etmişler ve zayıf olarak nitelendirmişlerdir.⁷⁸ Bestevî başka şahidlerinin de bulunması sebebiyle hadisi *hasen* olarak değerlendirmiştir.⁷⁹ Yücel ise Zehebî'nin hadisle ilgili zayıf hükmünü göz önünde bulundurarak, hadisi zayıf olarak nitelendirmiştir. Ayrıca hadisin ravîlerinden Katâde'nin tedlis yönünden tenkide uğradığını da ilave etmektedir.⁸⁰

Beşinci tarikte Zeyd el-Ammî bulunmaktadır. Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Adî, İbn Maîn ve Ebû Zur'a onu zayıf olarak değerlendirmişlerdir.⁸¹ İbn Âşûr'un bu rivâyeti değerlendirirken de yine İbn Haldûn'u referans aldığı görülmektedir. Ancak İbn Âşûr ravîlerle ilgili sadece tenkide uğrayan

⁷⁵ Yücel, "Mehdî Hadisleri", 166.

⁷⁶ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:417-418.

⁷⁸ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3 236-237; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 7:115-116. İmrân el-Kattân hakkındaki cerh ve ta'dil hükümleri için bk. Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 169-170.

⁷⁹ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 175.

⁸⁰ Yücel, "Mehdî Hadisleri", 164.

⁸¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

yönlerini dile getirmekle ve öne çıkarmakla yetinmektedir. İbn Haldûn ise Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Darekutnî'nin Zeyd el-Ammî'nin salih bir kişi olduğu şeklindeki değerlendirmelerine de yer verdikten sonra, onu zayıf olarak nitelendiren İbn Maîn, Nesâî Ebû Hatim, Ebû Zur'a ve İbn Adî gibi muhaddislerin görüşlerine yer vermektedir.⁸² Rical kaynaklarındaki bilgiler, Zeyd el-Ammî'nin zayıflığı yönünde yoğunlaşmaktadır.⁸³ Tirmizî hadisi hasen olarak değerlendirmiştir.⁸⁴ Şuayb Arnaût ise Zeyd el-Ammî'nin zayıf olması itibariyle, hadisin isnadı hakkında zayıf hükmünü vermiştir.⁸⁵ Bestevî de zayıf olarak değerlendirmiştir.⁸⁶

Altıncı tarikte Yâsîn el-Iclî adlı ravî vardır. Buhârî ve İbn Adî onu zayıf olmakla nitelendirmişlerdir. İbn Adî "o sadece bu Mehdî hadisiyle bilinmektedir" demiştir.⁸⁷ İbn Âşûr bu rivâyetin senedini tenkitte de yine İbn Haldûn'un değerlendirmelerini esas almıştır.⁸⁸ Bazı münekkidler, Yâsîn el-Iclî hakkında *leyse bihi be's, la behse bih* gibi ifadeler kullanmış olsa da, Buhârî, onun hakkında *fihî nazar* (durumu tartışmalı) şeklinde değerlendirmede bulunmuş,⁸⁹ yine münekkidler onun sadece bu hadisiyle bilindiğini ifade etmiş,⁹⁰ Ukaylî ise bu lafızda Yâsîn'e mutabaat edecek hadisin bulunmadığını⁹¹, İbn Hibbân da teferrüd ettiği hadislerin dikkate alınmaması gerektiğini belirtmiştir.⁹² Şuayb Arnaût, hadisin isnadını zayıf olarak değerlendirmiştir.⁹³ Bestevî ise Yâsîn el-Iclî hakkındaki olumsuz değerlendirmelere katılmayarak hadisi hasen olarak değerlendirmiştir.⁹⁴ Ancak bu görüşünde çok isabetli olduğu söylenemez. Nitekim hadisin bir

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1 418.

⁸³ Zehebî, *Mizânu'l-tidâl*, 2:102; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 6:273; Ayrıca bk. Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 177-178.

⁸⁴ Tirmizî, *Fiten* 53.

⁸⁵ İbn Mâce, *Fiten* 34.

⁸⁶ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 179.

⁸⁷ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

⁸⁸ bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:421.

⁸⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, tahk.: M. Abdulmuîd Han, (Haydarâbâd: Dâru'l-maârif, ts.), 1:317. Ayrıca bk. İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî'â'r-ricâl*, tahk.: A. Ahmed Abdulmevcûd vd., (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997), 8:537; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 4: 359; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11:152.

⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8:537; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 11:152.

⁹¹ Ukaylî, *ed-Duaî'â'u'l-kebîr*, 4:465.

⁹² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, tahk.: M. İbrâhîm Zâyed, (Haleb: Dâru'l-va'y, 1396), 3:143.

⁹³ İbn Mâce, *Fiten* 34.

⁹⁴ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 175.

başka açıdan eleştiriye açık olduğunu Yücel “Ayrıca medar olan Yâsîn b. Şeybân’dan önceki isnadın İbrahim b. Muhammed b. Hanefiyye > Muhammed b. Hanefiyye > Hz Ali şeklinde, Hz. Ali soyundan gelen şahıslardan müteşekkil olması, hadisin o dönemde Şia tarafından nakledilen bir rivâyet olduğunu göstermektedir” şeklindeki ifadeleriyle dile getirmektedir.⁹⁵

Yedinci tarikte Abdurrazzâk b. Hemmâm bulunmaktadır. Ömrünün sonunda bid’at ehlinden olmuştur. Müsnedi dışındaki rivâyetlerle ihticac olunmaz. Bu hadisin Abdurrezzâk’ın *Müsned*’inde yer aldığından bahsetmemişlerdir. Aksine bu hadis *Müsned*’i dışında kendisinden rivâyet edilen hadislerdendir.⁹⁶ İbn Haldûn da Abdurrazzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211/826-27) şîilikle tanındığını, hayatının son dönemlerinde gözlerini kaybettiğini ve rivâyetlerini karıştırdığını ifade etmektedir.⁹⁷ Ayrıca İbn Haldûn hadisin ravîlerinden Ebû Kılâbe el-Cermî ile Süfyân es-Sevrî’nin tedlis yapmakla meşhur olduklarını, her ikisinin de hadisi, rivâyet ettikleri kişiden bizzat duyduklarını açıkça ortaya koyan ifadelerle değil “falancadan rivâyet edildi” uslûbuyla naklettiklerini, bu sebeple bu hadisin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁹⁸ Bestevî’nin incelemesine göre de hadisin ravîlerinden Ebû Kılabe, Süfyân es-Sevrî ve Abdurrazzak’ı münekkidler çeşitli açılardan tenkid etmişlerdir.⁹⁹ Şuayb Arnaût ise senedde tenkide uğrayan başka ravîlerin de bulunması sebebiyle hadisin isnadını zayıf olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁰ Ancak Bestevî, Ebû Kılabe, Süfyân es-Sevrî ve Abdurrazzak hakkındaki tenkidlerin hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini belirterek, hadisin isnadını sahîh olarak değerlendirmiştir.¹⁰¹ Yücel ise söz konusu ravîler hakkındaki tenkidlerin göz önünde bulundurulması halinde hadisin zayıf olduğunu söylemenin daha isabetli olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²

⁹⁵ Yücel, “Mehdî Hadisleri”, 158.

⁹⁶ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58.

⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:424.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:424. Şuayb Arnaût da hadisin isnadının zayıf olduğunu gerekçeleriyle ortaya koymakta, ayrıca Mehdî için halifetullah ifadesinin kullanılmasını tenkid etmektedir. İbn Mâce, *Fiten* 34.

⁹⁹ bk. Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 187, 188, 190, 191, 192.

¹⁰⁰ İbn Mâce, *Fiten* 34.

¹⁰¹ Bestevî, *el-Mehdiyyu'l-Muntazar*, 191-193.

¹⁰² Yücel, “Mehdî Hadisleri”, 161.

Sekizinci tarikte ise Abdullah b. Lehîa bulunmakta olup, İbn Maîn, Vekî', Yahyâ el-Kattân ve İbn Mehdî onu zayıf olmakla nitelendirmiştir.¹⁰³ İbn Haldûn da Abdullah b. Lehîa'nın zayıf olduğunu, onun kendisinden hadis aldığı hocası Amr b. Câbir'in de ondan daha zayıf olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ İbn Lehîa hadis münekkidlerinin neredeyse tamamına yakını tarafından zayıf olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁵ Rical kaynaklarında Amr b. Cabir el-Hadramî'nin aklının oldukça kıt olduğu, sika olmadığı, Hz. Ali'nin bulutun içinde olduğunu iddia ettiği, yalancı (kezzâb) bir ravî olduğu, münker rivâyetleri bulunduğu belirtilmektedir.¹⁰⁶ Şuayb Arnaût hadisin isnadının oldukça zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷ Bu arada Şuayb Arnaût İbn Mâce'nin "Hurûcu'l-Mehdî" babında naklettiği yedi hadis hakkında, zayıf, şiddetli zayıf ve münker şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁰⁸

Sonuç olarak İbn Âşûr, Mehdî ile ilgili rivâyetleri sened tenkidine tabi tutarken rical tenkidi ağırlıklı bir yöntem izlemiştir. İbn Âşûr'un rical tenkidi sonucu yaptığı değerlendirmeye göre, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde yer alan bu rivâyetler sened yönüyle dikkate alındığında, bunlar sahîh ve hasen hadisler mertebesinde değildir. Ayrıca söz konusu hadisler, hasen şartını hâiz de bulunmamaktadır. Zira hasen hadisin şartı, seneddeki ravîlerin töhmetten uzak olmaları, zabtla bilinmeleri ve hadislerinin makbul olmasıdır. Ancak hasen hadisin ravîlerinin zabtları, sahîh hadisin ravîlerinin mertebesine ulaşamaz. Şu halde yukarıda zikredilen hadisler zayıf hadis kategorisine dâhildir.¹⁰⁹ Zira İbn Âşûr'a göre

¹⁰³ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 57-58.

¹⁰⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:424. Şuayb Arnaût da hadisin isnadının oldukça zayıf olduğunu, Amr b. Câbir el-Hadramî'nin gulat-ı şia'dan olduğunu, İbn Lehîa'nın seyyiu'l-hıfz olduğunu ifade etmektedir. İbn Mâce, *Sünen*, 5:215.

¹⁰⁵ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2:475-483 ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5:327-332.

¹⁰⁶ Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, 3:263; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6:199-200; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3:250; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 8:10.

¹⁰⁷ İbn Mâce, *Fiten* 34.

¹⁰⁸ İbn Mâce, *Fiten* 34.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58; İzmirli'ye göre de Hızır'ın hayatına ilişkin haberler eleştirildiği gibi Mehdî'nin ortaya çıkışı hakkındaki haberler de eleştirilmiştir. Ona göre Mehdî hususundaki haberlerin tamamı zayıf olup itimada şayan değildir. Nitekim çeşitli derecelerdeki hadisler hakkında telif edilen eserlerden biri olan "*Esna'l-metâlib fi ehâdîsi muhtelifi'l-meratib*" adlı eserde Mehdî hakkındaki hadislerin hiç birinin güvenilir olmadığı ifade edilmiştir. İzmirli devamında Mehdî'nin ortaya çıkışına ilişkin yirmi civarında hadise ve hadis âlimlerinin bu hadislerle ilgili değerlendirmelerine yer vermektedir. Bu değerlendirmelere göre ilgili hadislerin tamamın

söz konusu rivâyetlerin isnadları, zayıf ravîyi içermekten bağımsız değildir. İsnadlarında yer alan bazı ravîler tenkide uğramış olup, içlerinde cerh edilenler de vardır. Her ne kadar bazı münekkidler onları makbul görse de, bazıları onları merdûd saymıştır.¹¹⁰ Sonuçta bu ravîler üzerinde yapılan değerlendirmelerde cerh ve ta'dîl, red ve kabûl teârüz etmiştir. Hadis imamları ve usûl-i fihh âlimleri nazarında, ilim ehlinde sadır olan cerhin, yine onlardan sadır olan ta'dîle takdim edileceği kabul görmüştür ve bu durumda cerh tercih edilir. Kezâ bu iki grup dışındaki cerh ve ta'dîl imamlarına göre de bu temel ilke, kabul edilen ve uygulanan bir kuraldır.¹¹¹ Ancak İbn Âşûr'un cerh ve ta'dîlin teârüz etmesi durumunda cerhin ta'dîle takdim edileceği şeklindeki değerlendirmesi gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira cerhin ta'dîle takdimi mutlak anlamda değildir.¹¹²

Bu arada İbn Âşûr, Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının, hadisi adâlet, zabt ve dikkat ehlinde olan ravîlerden almaya daima özen gösterdiklerini belirterek ve bu hususta Muhammed b. Sîrîn, İmâm Mâlik ve Müslim'in sözlerine yer vererek zayıf ravîlerin rivâyetlerinin pek makbul olmadığı hususuna dikkat çekmektedir.¹¹³ Ona göre hadis ve sünnet âlimleri, zayıf hadisin amellerin faziletleri (fedâilu'l-a'mâl) dışındaki konularda kabul edilemeyeceğinde ittifak etmiştir. Kezâ amellerin faziletinin de dinin küllî ilkelerine (külliyyât-ı şer'iyye) dâhil olmasına binâen, amellerin faziletlerinde zayıf hadisin kabul edilmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir.

tenkide maruz kaldığı ve delil olmaya elverişli olmadığı ifade edilmiştir. İzmirli, "Mehdî meselesi", 341. Ahmet Yücel de, Bestevî'nin eserinde Mehdî ile ilgili merfû hadislerden sadece 8'inin sahîh, Mehdî'den bahseden 292 rivâyetin zayıf ve mevzû olduğu kanaatine vardığını, Hamş'ın da Bestevî'nin sahîh olarak nitelendirdiği 8 Mehdî hadisini inceleyerek onların zayıf veya çok zayıf olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir. Yücel, "Mehdî Hadisleri", 157.

¹¹⁰ İbn Âşûr'un rivâyetlerle ilgili değerlendirmelerinin İbn Haldûn'un kanaatleri ile örtüştüğü görülmektedir. Ona göre de, Mehdî rivâyetlerine yer veren hadis imamları ilgili rivâyetleri eleştiriye açık senedlerle nakletmiş olup, bu rivayetlerden çok az kısmı hariç, eleştirilerden nasibini almayan yoktur. bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1:413, 426. Ancak İbn Haldûn ilgili rivâyetleri metin tenkidi açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmamıştır. Bu hususta bk. Mehmet Eren, "Gelecekte Olacaklar Hakkında Bilgi Veren Bazı Rivâyetlere İbn Haldûn'un Yaklaşımı", *İbn Haldûn Sempozyumu*, Çorum 2015, 333.

¹¹¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 58-59.

¹¹² Bu hususta bakınız. Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 145-146. Krş.; Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *Kâidetun fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Ebû Gudde, *Erbau Resâil fi ulûmi'l-hadîs*, Halep 1410/1990 içinde), 19-20; Leknevî, *er-Raf'u ve't-Tekmîl*, (Beyrût, 1407/1987), 56.

¹¹³ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 59.

Zira dinin bu temel ilkeleri, amellerin faziletinin kabulünde küllî olarak birer şahit konumundadır. Dolayısıyla zayıf hadisin küllî ilkelere bir vakit veya sayının belirlenmesi dışında bir etkisi bulunmamaktadır.¹¹⁴

3. 2. Metin Tenkidi

Tâbir b. Âşûr'un Mehdî hadislerini metin tenkidi açısından değerlendirirken daha çok akli yönden tenkide tabi tuttuğu görülmektedir. O, daha önce konuyla ilgili rivâyetlerin insanlar arasında yayılmasında etkili olan sebeplere değindiğini belirterek burada meseleyi birkaç açıdan daha ele alacağını ifade etmektedir. O bu husta özellikle şu konuya dikkat çekmektedir. Ona göre bu rivâyetler farklı isnatlarla onsekiz sahabiye nisbet edilecek şekilde sahîh bir şöhrete sahip bulunsalardı ve de bunların nispeti gerçek ve isnadları makbul olmuş olsaydı, iki büyük hadis imamı Buhârî ve Müslim, Hz. Peygamber'den yeme ve yatmaya kadar ilmin her türlüüne varıncaya kadar sahîh olarak gelen rivâyetlere tahsis ettikleri *Sahîh*'lerine bunların tamamını veya bir kısmını almaktan uzak duramazlardı.¹¹⁵ Zira ravîleri bilmede ve uzmanlıkta engin bir birikime sahip olan bu iki imamın, bu derece bir şöhrete sahip olan bir hadisi, şöhretinin doğru olması durumunda dikkate almamaları caiz değildir.¹¹⁶ Nitekim Buhârî ve

¹¹⁴ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 59.

¹¹⁵ İzmirli'ye göre Buhârî ve Müslim'de Mehdînin ortaya çıkışına ilişkin bir hadis ve kayıt ktur. Mehdî'nin ortaya çıkacağını kabul edenlerin delil olarak sundukları Buhârî'deki "*İmamımız (devlet başkanı) sizden olduğu halde, Meryemoğlu sizin içinize indiğinde acaba sizler nasıl olursunuz.*" hadisinde açıkça Mehdî'den bahsedilmemiştir. Buradaki imamın Mehdî olması da şart değildir. Yine onların delil olarak sundukları Müslim'de yer alan "*Ümmetimin sonunda bir halife gelecek, malı tek tek saymayacak, avuçla avuçlayacaktır.*" (Müslim, Fiten 18), "*Sizin halifelerinizden bir halife malı avuçla avuçlayacak, tek tek saymayacaktır.*" (Müslim, Fiten 18), "*Âhir zamanda bir halife gelecek, mâlî taksim edecek, saymayacaktır.*" (Müslim, Fiten 18) şeklindeki hadislerde Mehdî'ye delâlet etmez. Bu sebeple bahsedilen hadisler Mehdî'nin ortaya çıkmasına delil teşkil edemez. İzmirli, "Mehdî meselesi", 345. İzmirli ayrıca İbn Mâce'nin rivâyet ettiği "*İsa b. Meryem'den başka Mehdî yoktur*" (İbn Mâce, Fiten 25) hadisinin hadis âlimlerine göre zayıf ve münker olduğunu, senesinde meçhul ve metruk ravilerin bulunduğunu belirtmektedir.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 60. Köktaş'a göre, "Mehdî hadisleri klasik tabirle manevî mütevâtir derecesine ulaşmıştır. Ama dikkat edilecek husus, manevî tevâtüre ulaşan bölümün Mehdînin zuhûru ve adâleti tesis edecek olmasıdır. Soyu, ismi, kimler içinden çıkacağı, nereden çıkacağı, kaç yıl kalacağı gibi vasıflara ve zikredilen olağanüstü özelliklere dair hadisler hem zafiyet açısından hem de haber-i vâhid olmaları cihetiyle ihticaca uygun değildir." Köktaş, *Akâid Hadisleri*, 419. Oysa Köktaş'ın belirttiği Mehdî hadislerinin manevî mütevâtir oluşu da yine tartışmaya açık bir husustur. Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Yücel, "Mehdî Hadisleri", 152 vd.

Müslim'in eserlerinin isimlerindeki "el-Câmi" kelimesinin anlam ve maksadından hareketle Ahmet Yücel de bu hususta benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre "el-Câmi" kavramı, sahîh olmak şartıyla İslâm'ı ilgilendiren her hususla ilgili hadisleri ihtiva edeceği anlamına gelmektedir. Buhârî ve Müslim'in Mehdîyle ilgili rivayetlere yer vermemesi bu konuda sahîh hadis olmadığı anlamına gelmektedir. İbn Huzeyme de (ö. 311/924) *Sahîh*'in de Mehdî hadislerine yer vermemiştir. Ancak İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sahîh*'inde, Hâkim de *el-Müstedrek*'inde Mehdî hadislerine yer vermiştir. Bu iki âlimin mütesâhil bir yaklaşıma sahip olduğu dikkate alınrsa, hadisin sahîh olmasında bu eserlerde bulunması yeterli bir ölçü sayılmaz. Bu durum hakkında tartışmalar bulunan ve bu eserlerde yer alan Mehdî hadisleri için de geçerlidir.¹¹⁷

İbn Âşûr'un Mehdî hadislerinin tariklerinin çok olması ve insanlar arasında şöhret bulması hususunda da farklı düşünmekte ve tenkidçi bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Âşûr, bir hadisin isnadlarının çok olmasının bir takım sebepleri ve arkaplanı üzerinde de düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira ona göre Mehdî hadisinin isnadlarının ve rivâyetlerinin çok olmasında, insanlar arasında revaç bulması için bunu yayan kimselerin hırslı davranmalarında güçlü bir şüphe meydana getirmektedir. Böylece hadis, bu farklı tariklerle, bütün müslümanların inanması için büyük bir şöhret ve kuvvet kazanmış olmaktadır.¹¹⁸ Şu halde İbn Âşûr önemli bir hususa işaret etmektedir. O da bir hadisin isnadının çoğalmasında etkin olan faktörlerin bilinmesi ve bu durumu gözönünde bulundurarak değerlendirmelerde bulunulmasıdır. Ancak bu hususta kesin konuşabilmek için, konunun daha ilmî delillerle ortaya konulması gerekmekte olup, yüzeysel değerlendirmelerde bulunmak yeterli gözükmemektedir.

İbn Âşûr'un Mehdî hadislerine metin tenkidi açısından yönelttiği bir diğer eleştiri de, Hz. Peygamber'in vefatının ardından müslümanlar arasında yaşanacak olan fitneyle birlikte hilâfetten bahsetme hususunda sükut ederken, âhir zamanda ortaya çıkacak Mehdî hakkında bu kadar detaylı bilgiler vermesidir. İbn Âşûr bu durumu makul bulmayarak, Ebû Bekir'in "Şüphesiz Araplar, ancak Kureyş'ten şu topluluğa boyun eğler" gibi genel maslahatı dikkate alan bir yolla seçilecek halifenin şartlarını belirlemeye çalışırken, Hz. Peygamber'in bütün bunları terkedeceğini ve âhirzamanda ortaya çıkacak birinin, yeryüzü zulümle dolduktan sonra onu

¹¹⁷ Yücel, "Mehdî Hadisleri", 148.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 60.

adâletle dolduracağını açıklamaya önem vereceğini düşünebilir miyiz? demektedir.¹¹⁹

İbn Âşûr'a göre Mehdîyle alâkalı en üstün ve başta gelen rivâyetlerin durumu bu şekildedir. Kısacası ona göre akîlî yönden bu rivâyetler hakikatten uzak ve şüphelidir. Şayet tartışma yoluyla onların zayıf mertebesinde daha yukarıda olduğunu kabul edilse dahi bunlardan inanılması zorunlu, bağlayıcı bir akîde ve kesinlikle yapılması istenilen emirler çıkarabilmemiz mümkün değildir.¹²⁰ Yine Âşûr'un tespit ve değerlendirmelerine göre, bu hususta rivâyet edilen diğer rivâyetler ise bu tarihlerle rivâyet edilenlerden zayıflık yönüyle daha aşağı bir mertebededir ve tarihleri çok olsa da aralarında tenakuz ve ıztırab vardır. Dolayısıyla durum bundan ibaret olunca, tafsilata girerek konuyu uzatmanın lüzumu yoktur. Dileyen bunların kaynaklardaki yerine bakabilir.¹²¹ Yine Âşûr'a göre söz konusu rivâyetleri dikkatle ve tenkitçi bir gözle değerlendiren kimsenin, bu rivâyetlerde grup ve taassup izini ve belirtisini açıkça görebileceğini, bu rivâyetlerin çoğunluğunun, Emevî halifelerinin elinde ümmetin durumunun iyi gitmesi hususunda ümitsizlik telkin ettiğini, ancak Benî Haşim ve taraftarlarından olan yöneticilerle işlerin iyi gideceğinin vurgulandığını ve nihayet bunların ekseriyetinin sadece şu üç gruba hizmet ettiğini fark edebileceğinin ifade etmektedir. Ona göre söz konusu rivâyetlerin bir kısmı ve bunların ekseriyeti Alî taraftarlarına göndermede bulunmaktadır. Bir kısmı, Abbâsîlere işaret etmektedir. Geriye kalan diğer kısım da mutlak olarak Benî Haşim'e değinmektedir. Yine bu kısımdan açıkça Zübeyrîlerin zaferini kasteden rivâyetler vardır. Bununla Emevîlerin yönetimden alaşağı edilmesi amaçlanmaktadır. Öyleki bu rivâyetlerin bazılarında özel hedefler belirlemeye dahi vardığı görülebilir. Nitekim bazıları Temîm, Kelb, Ehl-i Şâm ve Ehl-i Irak şeklinde kabileleri isimlendirmektedir. Bazılarında beldeler ve bölgeler isimlendirilmektedir. Mekke, Medîne, Şâm, Irak, Küfe, Zevrâ, Dımaşk, Beyt-i Makdis, Taberiyye, Ürdün, Mısır, Kostantiniyye, Horasan, İstihir ve Meşrik gibi. Bazıları ise Süfyânî, Kahtânî, en-Nefsüz'-Zekiyye, Mansûr, Seffâh, Şuayb b. Salih et-Temîmî gibi kişilerin isimlerine

¹¹⁹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 60.

¹²⁰ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 60. İzmirli, Mehdî meselesinde özetle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mehdî'nin ortaya çıkacağını kabul etmek için ya zayıf hadisleri kabul etmek, ya bu hadisleri doğrulamak, ya Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri hadis ile istidlal etmek veya keşfin başkasını bağlayıcı bir huccet olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu yolların dışında Mehdî'yi kabul için başka bir yol yoktur." İzmirli, "Mehdî Meselesi", 346.

¹²¹ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 61.

yer vermektedir. Bunların bir çoğunda da Mehdî'nin isminin Muhammed, babasının isminin de Abdullah olduğu ifade edilmektedir.¹²²

İbn Âşûr Mehdînin durumunun araştırılması dini bir çalışmayı gerektirir, zuhûr ettiği anda ona uyulması vaciptir şeklinde bir soru sorulması halinde ise o kimseye şöyle cevap vereceğini belirtmektedir: Bu hususta tartışanlar gözleri kapalı bir gaflet içinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Zira uyulması gereken imamın özellik ve sıfatlarını, bunu tavsif edenler onun yüzünün şekli ve benzerliğini, ismini ve babasının ismini, bayraklarının dalgalanacağı ve zuhûr edeceği yeri belirleyememiştir. Bütün bunların karıştırılması ve iddiâ edilmesi daha önce sayısız defa vuku bulduğunda görüldüğü gibi, bunların aslının olmaması da imkan dahilindedir.¹²³ İbn Âşûr değerlendirmelerine şöyle devam etmektedir: Allah, ümmetin âlimlerine dinin hükümlerini ilke ve şartlarıyla açıklamış, bir takım şeyleri andıran işaretler ve simgeler vaz etmeye ihtiyaç duymamıştır. Kendisine itaat edilmesi ve safında yer alınması gereken âdil imamdan beklenen, imâmetin şartlarını ve ihtiyaç duyulması halinde düşmanlara karşı ülkeyi ve ümmeti koruma gücünü tam olarak sağlamasıdır. Böylece ümmet onun göreve ehil olduğunda ittifak eder ve insanların ona karşı gelme durumunda fitne ortaya çıkacağına inanır. Bu da İslâm dininin şart kılmasında olduğu gibidir. İmamın yalan ve düzmece haberlere ve cebrî/zorunlu remizlere ihtiyacı yoktur. Aksi halde onun, kışın ininde yatan pislik böceği gibi yuvasında gizlenmesi ve kendisine getirilen bal ve sudan daha fazlasını istemesi onun için daha hayırlıdır.¹²⁴

Sonuç olarak İbn Âşûr, Mehdîlik meselesine bakışını şu değerlendirmeleri önerileriyle bitirmektedir: “Bu konu kadim bir geçmişe sahip olmasına rağmen, müslümanların bununla destek veya köstek şeklinde müslümanların iştiğal etmekten yüz çevirmelerini gerektiğini düşündüğüm konulardandır. Bu hususta ciddi ve şiddetli tartışmaların cereyan etmesine hayret ediyorum. Oysa bu mesele düşük dozda ele alınmalıdır. Çünkü bu, müslümanların amel olarak dünya ve âhretlerine faydası bulunmayan bir meseledir. Taraflar nezdinde öncekilerin ve sonrakilerin bununla meşgul olmasının bir ehemmiyeti bulunmamaktadır. Şu halde bu hususta tartışmalar ortaya çıktığında ve söylentiler arttığında,

¹²² İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 61.

¹²³ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 51.

¹²⁴ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 51-52.

bu durumda ilmî olarak yapılması gereken, hakkın yerini bulması batılın terkedilmesi için ilmin gücünün gösterilmesi ve ortaya konulmasıdır.¹²⁵

SONUÇ

Tâhir b. Âşûr Mehdîlik meselesini öncelikle dindeki yeri bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre Mehdî'nin zuhûru meselesi, dinde zorunluluk arz eden, itikad, amel ve ahlâk alanlarından birine dahil değildir. Mehdîlik konusu, itikâdî bir mesele olmayıp Müslüman bir kimsenin Mehdî'nin zuhûruna inanıp inanmaması arasında bir fark yoktur, farz-ı ayn ve farz-ı kifaye de değildir. Mehdîlik meselesi Müslümanların genelini de ilgilendiren bir konu değildir ve onlar için bunun pratik bir değeri de bulunmamaktadır. İbn Âşûr Mehdîlik meselesinin âhad haberlere dayandığını, bu haberlerin de zan ifade etmesinden hareketle, bu tür rivâyetlerin itikâdî bir meselenin ispatı için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o Mehdîlikle ilgili rivâyetlerin mütevâtir olduğunu fikrine de katılmamakta, mütevâtirin varlığı ve delâleti hususundaki farklılıklara dikkat çekmektedir. O, bazı akâid kitaplarının imâmet bahislerinde Mehdîlikle ilgili rivâyetlere ve değerlendirmelere yer verilmesinden hareketle bu konunun itikâdî bir mesele olarak görülmesi gerektiği düşüncesine katılmamaktadır. Zira imâmet meselesinin fırkalar arasında tartışmalı bir konu olması, bunun itikâdî bir esas ve inanç olarak kabul edilmesine engel teşkil etmektedir.

İbn Âşûr tarihte müslümanlar arasında bu meselesinin hangi grup ve ekoller tarafından kabul edildiğine ilişkin bilgiler de vermekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Mehdî'nin zuhûrunu kabul eden iki gruptan biri, İmâmiyye diğeri de ehl-i sünnetten ve sûfiyyeden bazı kimselerdir. İmâmiyye âhir zamanda zuhûr edecek Mehdî'nin şuan mevcut ve gizli olduğunu benimserken, sünnî ve sûfî çevreler Mehdî'nin zuhûrunu kabul etmekle birlikte, onun şuan mevcut ve gizlenmiş olduğu fikrini benimsememektedir. İbn Âşûr ayrıca Mehdîlik düşüncesinin ehl-i sünnete ve sûfiyyeye Şia'dan intikal ettiğini de ifade etmektedir. İbn Âşûr'a göre Mehdî anlatımı, Şia'nın aslı esası olmayan İmâm-ı Muntazar (Beklenen İmam) anlatımından doğmuştur. O, Mehdî hakkındaki rivâyetlerin ilk dönemlerde Şii ve Abbasî yöneticiler tarafından siyasî maksatlarla uydurulduğu kanaatindedir.

¹²⁵ İbn Âşûr, *Tahkîkât*, 61.

İbn Âşûr Mehdîlik konusunda hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlerin kritiğini de yapmaya çalışmış, ilgili rivâyetleri hem sened hem de metin açısından tenkide tabi tutmuştur. Ancak o, bütün temel hadis kaynaklarında yer alan Mehdîlikle ilgili rivâyetleri incelemeye değer bulmamış ve gerek görmemiştir. O, Mehdîlikle ilgili rivâyetlerin yer aldığı kaynakları iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından rivâyet edilen hadisler/rivâyetlerdir. İkinci kısmı ise Taberânî, Hâkim, Ebû Nuaym, Beyhakî, Hatîb Bağdâdî ve İbn Asâkir gibi âlimlerin eserlerinde naklettikleri haberler oluşturmaktadır. İkinci kısmı oluşturan eserlerde sahîh, hasen, zayıf ve mevzû hadisler bir arada bulunmakta olup, musannifleri de mütesahil bir yaklaşıma sahiptir. Bu düşünceden hareketle İbn Âşûr, bu eserlerdeki Mehdî hakkındaki rivâyetleri tenkide tabi tutmaya lüzum hissetmemiştir. O, sadece Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından sekiz ayrı tarikle nakledilen Mehdîlikle ilgili rivâyetlerin tenkidiyle yetinmiştir.

İbn Aşûr'a göre Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'de yer alan bu rivâyetler sened yönüyle dikkate alındığında, bunlar sahîh ve hasen hadisler mertebesinde değildir. Ayrıca söz konusu hadisler, hasen şartını haiz de bulunmamaktadır. İbn Âşûr'a göre, sözkonusun rivâyetlerin isnadları, zayıf ravîyi içermekten bağımsız değildir. İsnadlarında yer alan bazı ravîler tenkide uğramış olup, içlerinde cerh edilenler de vardır. Her ne kadar bazı münekkidler onları makbul görse de, bazıları onları merdûd saymıştır. Ona göre Mehdîyle alâkalı en üstün ve başta gelen rivâyetlerin durumu bu şekildedir. Ona göre aklî yönden bu rivâyetler hakikatten uzak ve şüphelidir. Şayet tartışma yoluyla onların zayıf mertebesinde daha yukarıda olduğunu kabul edilse dahi bunlardan inanılması zorunlu, bağlayıcı bir akîde ve kesinlikle yapılması istenilen emirler çıkarmak mümkün değildir.

Tâbir b. Âşûr Mehdî hadislerini metin tenkidi açısından da tenkide tabi tutmuştur. Ona göre eğer farklı isnadlarla on sekiz sahabiye nispet edilecek şekilde bu rivâyetlerin sahîh bir şöreti bulunmuş olsaydı, Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının bu hususla ilgili rivâyetlerin tamamını veya bir kısmını eserlerine almaktan uzak duramazlardı. Bu bakımdan o, bu hadislerin Buhârî ve Müslim tarafından dikkate alınmamasını anlamlı bulmaktadır.

İbn Âşûr Mehdî hadislerinin tariklerinin çok olması ve insanlar arasında şöret bulması hususunda da farklı düşünmekte ve tenkitçi bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Âşûr, bir hadisin isnadlarının çok olmasının

bir takım sebepleri ve arkaplanı üzerinde düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira ona göre Mehdî hadisinin isnadlarının ve rivâyetlerinin çok olmasında, insanlar arasında revaç bulması için bunu yayan kimselerin hırslı davranmalarında güçlü bir şüphe meydana getirmektedir. Böylece hadis, bu farklı tariklerle, bütün müslümanların inanması için büyük bir şöhrat ve kuvvet kazanmış olmaktadır.

İbn Âşûr'un Mehdî hadislerine metin tenkidi açısından yönelttiği bir diğer eleştirisi de, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine geçecek olan halifeyle ilgili olarak sukût ederken, âhir zamanda ortaya çıkacak Mehdî hakkında bu kadar detaylı bilgiler vermesidir. İbn Âşûr bu durumu da makul bulmamaktadır. Yine İbn Âşûr'a göre söz konusu rivâyetleri dikkatle ve tenkitçi bir gözle değerlendiren kimsenin, bu rivâyetlerde grup ve taassup izini ve belirtisini açıkça görebileceğini belirtmektedir. Kısacası İbn Âşûr, Mehdîlik meselesine değişik açılardan eleştiriler yönelterek menfî bir yaklaşım sergilemekte, bu meselenin sürekli tartışma konusu yapılmasını da doğru bulmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855). *Musned*. tahk.: Şuayb el-Arnaût, Âdil Murşid. Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1421/2001, I-XLV.
- Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri". *Kelâm*. Edit.: Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları 2012.
- Âşıkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları 1997.
- Bestevî, Abdülâlim Abdülazîm. *el-Mehdîyyu'l-Muntazar fi dav'i'l-ehâdîs ve'l-âsârî's-sahîha*, Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye 1420/1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *et-Târîhu'l-kebîr*. tahk.: M. Abdulmuid Han. Haydarâbâd: Dâru'l-maârif, ts. I-VIII.
- Coşkun, Ahmet. "İbn Âşûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 332-335. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Coşkun, Ali. *Mehdîlik Fenomeni*, İstanbul: İz Yayıncılık 2004.
- Çınar, Mahmut. *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*. tahk.: Şu'ayb el-Arnâvût, M. Kâmil Karabelli. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye 1430/2009. I-VII.
- Eren, Mehmet. "Gelecekte Olacaklar Hakkında Bilgi Veren Bazı Rivâyetlere İbn Haldûn'un Yaklaşımı". *İbn Haldûn Sempozyumu*. Çorum 2015.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları. 2005.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: M. Abdulkâdir Atâ, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1411/1990. I-IV.
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004/1, 3/5: 127-144.

- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. tahk.: Ebû Abdullah es-Sûrîkî vd., Medîne: el-Mektebetü'l-ilmîyye. ts.
- Iclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-Iclî (ö. 261/875). *Ma'rifetu's-sikât*. tahk.: A. Abdalîm Abdulazîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-dâr 1405/1985. I-II.
- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Curcânî (ö. 365/976). *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. tahk.: A. Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1418/1997. I-IX.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1973). *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kurân ve's-Sünne*, Kâhire: Dâru's-selâm 1429/2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö. 1973). *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev.: Mehmet Erdoğan. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları 2013.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut: Dâru'l-fikr 1404/1984. I-XIV.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak 2004. I-II.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965). *Kitâbu'l-mecrûhîn*. tahk.: Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Haleb: Dâru'l-va'y 1396. I-III.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965). *es-Sikât*. tahk.: Muhammed Abdulmuîd Han. Haydaâbâd: Vizâretu'l-maârif 1393/1973. I-IX.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887). *Sünen*. tahk.: Şu'ayb el-Arnâvût vd. Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye 1430/2009. I-V.
- İlhan, Avni. "Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik". *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (İzmir 1992). 7/ 101-124.
- İlhan, Avni. *Mehdîlik*. İstanbul: Beyan Yayınları 1993.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1869-1946). "Mehdî Meselesi, Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap". sad.: Ali Duman. *Hikmet Yurdu*. (2010). 3/ 6.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları 2012.
- Köktaş Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akâid Hadisleri*. İstanbul: İFAV Yayınları 2013.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed (1848-1886). *er-Rafu ve't-Tekmil*. Beyrut 1407/1987.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Hacâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. tahk.: M. Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî. ts. I-V.
- Öz, Mustafa, "Mehdîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 384-386. İstanbul: TDV Yayınları 2003.
- Sarıçoğlu, Ekrem. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 369-371 İstanbul: TDV Yayınları 2003.
- Sarıçoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yay. 1997.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb . *Kâidetun fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. (Ebû Gudde. *Erbau Resâil fi ulûmi'l-hadis*. Haleb 1410/1990 içinde).
- Taftazânî, Sa'duddîn Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Akâidetî'n-Nesefîyye*. tahk.: Mustafa Merzûkî. Cezâyir: Dâru'l-hedy. ts.
- Taftazânî, Sa'duddîn Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-makâsîd*. tahk.: Abdurrahman Umeyra. Beyrût: Âlemu'l-kütüb 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî 1998. I-VI.

- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî. *ed-Duaîfâu'l-kebîr*. tahk.: Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1404/1984. I-IV.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 371-374. İstanbul: TDV Yayınları 2003.
- Yücedoğru, Tevfik. "İtikâdî İlkelerin Tespiti". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Konya 2005).19/ 49-71.
- Yücel, Ahmet. "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. İstanbul: Kuramer Yayınları 2017. 141-174.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl*. tahk.: Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife 1382/1963. I-IV.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Telhîsu'l-Mustedrek*, Haydarâbâd: Dâiretu'l-maârif 1342. I-IV.
- Yâsîn b. Ali, Ebû Ziyâ. "Münâkaşatü kavli İbn Âşûr fi'l-Mehdiyyi'l-Muntazar". *Savtu'l-umme*. Mudevvenetu Ebî Ziyâ et-Tûnusî. 1431.
- <http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/1.html>.
- <http://swat-ul-ummah.blogspot.com.tr/2010/08/2.html> et. 02/08/2017.

TEFSİR, KUR'AN'DA SADECE MURAD-I İLÂHÎYİ Mİ TESPİT EDER? MOLLA FENÂRÎ'NİN TANIMI ÜZERİNDEN BİR ARAŞTIRMA

Mustafa Hocaoğlu

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Rize, Turkey
mustafa.hocaoglu@erdogan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3057-1029

Enes Büyük

Arş. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Asst. Doctor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Trabzon, Turkey
enesby_55@outlook.com
orcid.org/0000-0002-9619-9450

Öz

Kasık dönemde bazı müfessirler, mantıktaki tanım şartlarına göre Tefsir ilminin tanımını yapmaya çalışmışlardır. Daha önceki bazı tanımları dikkate alarak, onların eksik yönlerini ortaya koymuşlar ve Tefsir'in mahiyetini yansıtan tanım denemeleri yapmışlardır. Tanım, mahiyeti yansıtacağından bu husus, Tefsir'in mahiyetiyle ilgili bazı meseleleri gündeme getirmiştir. Ortaya çıkan sorulardan biri şudur: Tefsir, Kur'an'da sadece murad-ı ilâhîyi mi tespit eder? Bu soruya verilen cevaba göre farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Meseleyi gündeme getiren Fenârî, soruya evet cevabı vermiş ve sadece telaffuzla ilgili kıraatleri örnek göstermiştir. Bu durumu karşılaması için de Tefsir tanımına bir kayıt yerleştirmiştir. Çalışmada özel olarak Tefsir ve anlamla ilişkili olmayan kıraat meselesi; daha genel olarak da Tefsir'in, Kur'an'ı anlamı dışında da inceleyip incelemeyeceği ve bunun kapsamına nelerin girebileceği meselesi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tanım, Kıraat, Murad-ı İlâhî

Does Tafsir Ascertain Only Divine Intention In The Qur'ân? An Investigation On The Basis Of Definition Of Molla Fanârî

Abstract

Some commentators in the classical period attempted to define Tafsir according to terms of definition in logic. Taking into consideration some previous definitions, they revealed defects of the definitions and tried to make a description of Tafsir exposing its nature. Owing to the fact that a definition exposes the nature of described stuff, this brings out some matters about Tafsir's nature. One of the questions emerged is that: Does Tafsir explore only divine intention in the Qur'ân? According to the answer given to the question, different definitions of Tafsir arised. Fanârî, who brought out the issue, answered positively the question and illustrated the issue merely with recitations related to pronunciations. Therefore, he added an expression to the definition of Tafsir. In this study, it be will dealt with specifically Tafsir and recitations that are not related to the Qur'ân's meaning; generally whether Tafsir investigates the Qur'ân outside its meaning or not and what will enter to the scope of the investegating.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Recitation, Definition, Divine Intention.

GİRİŞ

Klasik ilim anlayışında her ilmin mutlaka bir konusu olması gerektiği belirtilmektedir. Nitekim her ilim, sahip olduğu konusuna göre birbirinden ayrılmaktadır.¹ Eğer bir konu iki veya daha fazla ilim tarafından araştırılırsa, ilgili ilimlerin tanımlarında, o konuyu hangi yönlerden ele aldığını gösteren kayıtlara (haysiyet) yer verilmesi gerekmektedir. Aksi halde ilimlerin birbiriyle karışması durumunun ortaya çıkacağı düşünülmektedir.²

Bu durum Tefsir için de söz konusu edilmektedir. Eserlerinde Tefsir'in tanımına, konusuna ve gayesine değinen müellifler, onun konusunun Kur'ân-ı Kerîm olduğu bilgisine yer vermektedir.³ Fakat onun, konusunu hangi yön(ler)den incelediği meselesi bu kadar açık görünmemektedir. Tanımda Tefsir'in, konusuna hangi yönden yaklaştığının bir kayıtla belirtilmesi, onu hem diğer şerî ilimlerden ayıştıracak hem de onunla meşgul olanlara bir mahiyet tasavvuru sunacaktır. Fakat başka bir açıdan bakıldığında, Tefsir ve Kur'an arasındaki ilişkiye dair kabuller de onun tanımını şekillendirecektir.

Klasik dönemde bazı müfessirlerin Tefsir'in tanımı hakkında tartışma yaptıkları ve bu bağlamda onun mahiyetiyle ilgili bazı önemli değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaklaşımını çalışmamızda merkeze yerleştirmemizin gerekçesi, görebildiğimiz kadarıyla tanımlarda, sadece murada delalet ifadesinin yetersizliğine ilk defa onun dikkat çekmesidir. O, bu sebeple diğer bazı tanımlara eleştiri yöneltmekte ve kendi tespit ettiği tefsir tasavvurunu yansıtan bir tanım denemesinde bulunmaktadır. Daha sonra onun ilgili

¹ Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-u'lûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 7.

² Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 8.

³ Bazıları için bk. Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 14; Taşköprizâde Ahmet Efendi, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, trc. Kemaleddin Mehmet Efendi, nşr. Ahmet Cevdet (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313), 1: 509; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 427; Muhammed b. Halife eş-Şeyh Sa'düddin el-Merhûmî eş-Şevberî, "Risâle müfide fi mevzû'i 'ilmi't-tefsir ve ta'rîfih, istimdâdih ve gâyetih", thk. Türkî b. Sa'd el-Hüveymil, *Mecelletü Tibyan li'd-Dirâsâti'l-Kur'ânî* 15 (1435): 195; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 32; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 37.

mülâhazaları, diğer bazı müfessirlerin de konuyla ilgili yaklaşımlar sergilemesine sebep olmuştur.

Çalışmamızda mezkûr mesele araştırılırken temelde, tefsir mukaddimleri, ilimler tasnifine ve Kur'an ilimlerine ait eserler dikkate alınacaktır. Tefsir ilminin mahiyeti ve tanımları kapsamında yapılan, tez veya makale düzeyindeki bazı çalışmalarda da konuya temas edilmektedir. Bu çalışmalarda, özellikle ilgili meseleyi tartışmaya açan Molla Fenârî'nin hem kendi tanımına hem de diğer bazı tanımlar hakkındaki mülâhazalarına yer verilmektedir. Mezkûr çalışmaların bazılarında Fenârî'nin değerlendirmeleri sadece aktarılarak yetinilmekte,⁴ diğer bazılarında da ciddi problemler bulunmaktadır.⁵ Burada doğrudan dikkatlere sunulabilecek iki çalışma daha mevcuttur. Bunların biri makale, diğeri de tez düzeyinde yapılan çalışmalardır. Her ikisinde, Fenârî'nin eleştiri ve yaklaşımı ortaya konulup değerlendirilmektedir.⁶ Ancak mesele, Tefsir'in, Kur'an'ı anlamı dışında da araştırıp araştırmadığı düzeyinde incelenmemektedir. Bu çalışmalarda ortaya konulara ek olarak, biz bu çalışmada, Fenârî'nin konuyla ilgili mülâhazalarını daha geniş ölçekte incelemeye çalışacağız. Şöyle ki Fenârî'nin, önceki bazı tanımlara eleştiri olarak yönelttiği, tefsirlerde lafızların delalet dışında da araştırılması meselesi nasıl anlaşılabilir? Fenârî bununla sadece anlama tesir etmeyen kıraat meselelerini mi kastetmektedir? Anlama tesiri olmayan kıraat meseleleri tefsirde incelenir mi? Tefsir'in, Kur'an'ı anlamı dışında da araştırıp araştırmadığı meselesini yukarıdaki sorular çerçevesinde ele alacağız.

⁴ Bk. Zülfikar Durmuş, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992), 135; Mehmet Demirci, "Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017): 23. Fenârî'nin tefsiriyle ilgili bir de doktora tezi bulunmakta, ancak bu çalışmada Fenârî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine rastlayamadık. Bk. Recep Şehidoğlu, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992).

⁵ Bk. Mustafa Tuncer, *Molla Fenârî ve Fatıha Sûresi Tefsiri* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1991), 74; Siddık Baysal, "Tanımları Üzerinden Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin Bir Değerlendirme", *Dinî Araştırmalar* 18/47 (Temmuz-Aralık 2015): 228.

⁶ Bk. Mehmet Çiçek, "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017): 9; M. Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 81, 84.

1. FENÂRÎ'NİN TANIMI ÜZERİNDEN PROBLEMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Molla Fenârî'yi Tefsir tanımı hakkında tartışmaya, Tefsir ilminin mahiyetini tam olarak yansıtabilecek bir tanım yapmaya sevk eden bazı nedenler bulunmaktadır. Bu nedenlerden kısaca bahsetmek ele alacağımız konuya ışık tutacaktır.

Önemine binaen Mantık ilminin İslamî ilimler için bir alet ilmi olarak görülmesi sebebiyle, bu ilmin ve orada ele alınan meselelerin Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî'yle (ö. 606/1210) birlikte müslüman âlimlerin önemli uğraşlarından biri haline geldiği bilinmektedir. Şeylere/varlıklara dair küllî kavramlara ulaşma, şeylerin mahiyetinin tasavvuru, mahiyetlerin tariflerle en iyi şekilde düşünülebilmesi, tariflerin de taşıdığı belli başlı şartlarının bulunması gibi hususlar Mantık'ın meselelerini oluşturmaktadır. Mantık'ın müslümanların gündemine girmesiyle birlikte, özellikle de İslamî ilimlerin tanımları ve bu ilimlerdeki istilahlara tanınlanması gibi hususlarda önemli etkinlikler meydana gelmiştir. Bu gelişmeyle birlikte, ilimlerin tanımları konusunda, önceki tanımların tekrar gözden geçirildiği, bunlara Mantık'taki tanım şartlarına göre bazı eleştiriler yöneltildiği, şartlara uygun yeni tanımlar yapıldığı görülmektedir.⁷

Sonraki dönemde meydana gelen bu hareketlenmenin, bir ilmî eserin mukaddimesinin yazım tarzına da etki ettiği söylenebilir. Eserlerin mukaddimelerinde, o ilimle ilgili bazı konuların mutlaka ele alınması gerektiğine dair genel bir kabul olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki âlimler, her ilmî çalışmanın giriş kısmında, o ilme yönelen kişilerin, onun mahiyetine dair bir bilinç kazanması için birtakım hususların zikredilmesi gerektiğini düşünmektedirler.⁸ Bu çerçevede eserlerin giriş kısımlarında, kendisiyle meşgul olunacak ilmin efradını cami ağyarını mani tanımına, konusuna, meselelerine, gayesine, diğer ilimlerle ilişkisine, onlardan yararlanmasına (istimdat), kendine mahsus özelliklerine vb. hususlara yer verilmektedir. Bu tarz bir telif anlayışının bazı müfessirler tarafından da dikkate alındığı ve onların, tefsir mukaddimelerinde Tefsir ilmiyle ilgili mezkûr hususlara yer verdikleri görülmektedir.⁹ Bu sebeple bazı mukaddimelerde Tefsir'in

⁷ Detaylı bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 19-24, 63-64.

⁸ Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 130; a.mlf., *el-Hâşiye 'ale'l-muṭavvel*, thk. Reşit A'razî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 39-42; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 14-16; 2: 1630.

⁹ Bazı örnekler için bk. Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Haşim (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmîyye, 1995), 1: 9-18; Ebû Hayyân el-

tanımına dair tartışmalar yer almaktadır. Özeldede tanımla, genelde de Tefsir'in mahiyetiyle ilgili geniş ölçekli bir tartışma başlatan müfessirin Molla Fenârî olduğu söylenebilir. Her ne kadar ondan önce Beyzâvî (ö. 685/1386), İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi müfessirlerin tanımları bulunsa da Tefsir tanımının gelişimine katkı sağlayan ve önceki bazı tanımları kritik eden kişinin Molla Fenârî olduğu ifade edilebilir.

Fenârî tefsir mukaddimesinde öncelikle Tefsir'in tanımı meselesini tartışmaya açmaktadır. O, kendinden önce Kutbüddin er-Râzî ve Teftâzânî'nin tanımlarına yer vermekte ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Râzî, Tefsir'i şöyle tanımlamıştır: "Yüce Kur'an'ında Allah'ın muradının araştırıldığı şeydir."¹⁰ Fenârî, Tefsir'de dikkate alınan bazı durumların bu tanımın dışında kaldığını ifade etmektedir. Ona göre Tefsir'de, lafızların mâlik ve melik gibi kıraatleri, nâsîh ve mensuh oluşu, sebab-i nüzûlleri, mekkî ve medenî gibi özellikleri dikkate alınmaktadır. Bunlar, tanımda kuşatılmadığı için, tanım Tefsir'in mahiyetini tam yansıtmamaktadır. Buna karşın Fenârî, Kur'an'da mevcut olan konulara dair Kelam'ın (fıkh-ı ekber) ve Fıkh'ın (fıkh-ı asgar) araştırmalarını da tanımın kapsadığını belirtmektedir. Nitekim ona göre Kelam ve Fıkh da Kur'an'da Allah'ın muradını araştırmaktadır. Mezkûr ilimler tanıma dâhil olduğu için, Râzî'nin tanımı Tefsir'i diğer ilimlerden ayırıştırılmamaktadır.¹¹

Fenârî, yukarıdaki değerlendirmelerden sonra, bu tanımın eksikliklerini gidererek Teftâzânî'nin onu geliştirdiğini düşünmektedir. Onun aktarımına göre Teftâzânî şöyle tanım yapmıştır. "Tefsir ilmi: Murada delalet etmesi yönüyle Allah Teâlâ'nın kelamının lafızlarının hallerini araştıran

Endelûsî, *el-Baħru'l-muħîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1: 105-112, 121; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arafe, *Tefsiru ibn Arafe*, thk. Celal el-Esyûtî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008), 1: 19-20; Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, 'Aynu'l-â'yân: Kitâbü tefsiri'l-fatiħa (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 3-5; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Celâleyn* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318), 1: 3; Siddîk Hasan Han Kannevcî, *Fethu'l-beyân fi makâşiti'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asrî, 1992), 1: 11-12; Abdülkâdir Molla Huveys Âl-i Gâzî, *Beyânü'l-me'ânî* (Dimaşk: Matbaatü't-terakkî, 1382), 1: 6; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üreymî el-Hererî, *Tefsirü hadâiki'r-ravh ve'r-rayhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru tavki'n-necat, 2001), 1: 11; es-Seyyid Mustafa el-Humeynî, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Matbaatü müesseseti'l-uruc, 1376), 1: 3-4.

¹⁰ Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 621, 5b.

¹¹ Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 4.

ilimdir."¹² Fenârî, bir önceki tanımda ortaya çıkan sığılığı aşmak için Teftâzânî'nin, tanıma 'Kelam'ın lafızlarının halleri' ifadesini¹³ eklediğine dikkat çekmektedir. Buradaki 'Kelam'ın halleri' ifadesi tefsirlerde dikkate alınan sebab-i nüzûlleri, nesh meselesini, mekkî-medenî olgusunu vb. durumları karşılamaktadır. İkinci olarak Teftâzânî, tanıma 'murada delalet etmesi' şeklinde bir yön kaydı koyarak diğer ilimleri dışarıda bırakmaktadır. Böylelikle onun tanımı, Râzî'nin tanımına nispetle efradını cami ağıyarını mani niteliktedir. Fakat buna rağmen Fenârî, bu tanımda da bazı belirsizliklerin ve eksiklerin olduğunu düşünmektedir. Çalışmamızı ilgilendiren husus, Fenârî'nin bu tanıma getirdiği ilk eleştiridir.

Fenârî'nin eleştirisini şöyle ifade edebiliriz. Teftâzânî, 'Kelam'ın lafızlarının halleri'ne dair araştırmayı, sadece murada delalet etmesi açısından sınırlandırmaktadır. Bu durum, tefsirlerde lafızların hallerinin, sadece muradın tespitine katkı sağladığı ölçüde dikkate alındığını ifade etmektedir. Hâlbuki Kelam'ın lafızlarının halleriyle ilgili araştırmalar, bazen anlamın belirlenmesine etki ederken, bazen de hiçbir şekilde etki etmemektedir. Fenârî burada kıraat ilminde anlama tesir etmeyen ve sadece doğru telaffuz meselesiyle ilgili olan tefhim, imale, med, kasır, itale vb. hususları örnek olarak zikretmektedir. Ona göre, muradın tespitine etkisi olmayan bu türden haller, esasında Kıraat ilminde incelense de, Kıraat ilmi aslen Tefsir'in bir parçasıdır. İlerleyen süreçte daha fazla ilgi ve alaka hasredilmesi sebebiyle Tefsir'den ayrılmıştır. Dolayısıyla Tefsir, lafızları anlama etkisi bulunmayan kıraat biçimleri açısından da araştırmaktadır. Ancak Teftâzânî, Kelam'ın lafızlarının halleriyle ilgili araştırmaları, sadece muradın tespit edilmesiyle ilişkilendirmektedir. Bu ilişki ise, muradın anlaşılmasına katkısı olmayan telaffuz meselelerinin, tanımın dışında kalmasına sebep olmaktadır. Böylelikle Teftâzânî'nin tanımı, tefsirlerde söz konusu olan bazı durumları kuşatmadığından, efradını cami değildir.

Fenârî, kendisinin yönelttiği bu eleştiriye muhtemel olarak şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir; "Teftâzânî bu tanımı, Kıraat'ın farklı bir disiplin olarak Tefsir'den ayrıldığını dikkate alarak yapmıştır." Fenârî'ye göre, durum böyle de olsa, Teftâzânî'nin *el-Keşşâf*'a yazdığı şerhdeki bazı

¹² Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 4.

¹³ Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhinin iki ayrı nüshasına baktığımızda bu şerhlerin hiçbirinde tanımda 'Kelam'ın lafızlarının halleri' kaydı yer almamaktadır. Sadece 'Kelam'ın halleri' ifadesi bulunmaktadır. Bk. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafız Ahmet Paşa, nr. 3, 5a; a.mlf., *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 589, 5b.

örnekler bu durumu nefyettirmektedir. Nitekim o, *el-Keşşâf* şerhinde Teftâzânî'nin, 'الحمد لله' ifadesinin iki ötreli, iki esreli okunması veya 'أُنذَرْتَهُمْ' ifadesinin şeddeli, muhaffef veya elifle okunması gibi, murad edilen anlamın tespit edilmesine herhangi bir etkisi bulunmayan açıklamalara yer verdiğini tespit etmektedir.¹⁴

Gelinen bu süreçte Molla Fenârî, anlamın tespit edilmesine etki etmeyen kıraatlere tefsirlerde yer verilmesinden dolayı, bir tanımın bunu kapsamaması gerektiğini düşünmektedir.¹⁵ Bu durumda o, şöyle tanım yapmaktadır: "*Tefsir ilmi: Beşer gücü nispetinde, Kur'an olması bakımından ve Allah'ın muradı olduğu bilinene ya da zannedilene delaleti açısından Allah Teâlâ'nın kelimelerinin hallerinin bilgisi(marifet)dir.*"¹⁶ Bu tanımda Tefsir'le Kur'an arasındaki ilişki iki açıdan kurulmaktadır. Birincisi Kur'an'ın, 'Kur'an olması bakımından'; ikincisi de 'Allah'ın muradına delaleti açısından' araştırılmasıdır. Konumuzla doğrudan ilgili kısım birincisidir. Fenârî'ye göre Tefsir'de lafızların halleri sadece murad açısından değil, telaffuz keyfiyetleri gibi muradın tespitine etki etmeyen bazı durumlar açısından da incelenmektedir. Onun, tanıma yer yerleştirdiği 'Kur'an olması bakımından' kaydı bu durumu karşılamak içindir.

Musannifek (ö. 875/1470) *el-Keşşâf* hâşiyesinde, Teftâzânî'nin tanımına ve Fenârî'nin yönelttiği eleştirilere yer vermektedir. Ona göre bu eleştiri geçersizdir. O, iki farklı açıdan meseleye yaklaşmaktadır. İlkinde göre o, Tefsir'de anlama tesir etmeyen telaffuz keyfiyetiyle ilgili açıklamaları tefsir olarak görmemektedir. Nitekim başka ilimlerin meselelerini müfessirin, kendi bakış açısına göre, o an düşündüğü bir gaye sebebiyle tefsirinde zikretmesi, herhangi bir problem doğurmamaktadır. Bu durumu, yani diğer ilimlerin meselelerinin tefsirlerde zikredilmesini, yazılan çoğu tefsirde görmek mümkündür. Musannifek, tefsir çalışmalarında yer verildiği gerekçesiyle, her meselenin tefsir olarak görülmesini uygun bulmamaktadır.

¹⁴ Bk. Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 4. Teftâzânî'nin, tanıma 'murada delalet etmesi' kaydını getirerek telaffuz keyfiyetiyle ilgili kıraat biçimlerini bilinçli olarak tanımdan çıkardığı, çünkü onun bu gibi şeylerin Tefsir'in araştırmalarına dâhil olmadığını düşündüğü, Şevberî tarafından da ifade edilmektedir. Bk. Şevberî, "Risâle müfide fî mevzû'i 'ilmi't-tefsir", 172. Fenârî'nin, şerhte ilgili hususlara yer verdiği gerekçesiyle Teftâzânî'ye yönelttiği eleştiri, şerh olgusu dikkate alınarak giderilebilir. Şerhlerde esas olan, musannifin cümleleridir. Zemaşerî bu gibi meselelere yer verdiğinden, şârih Teftâzânî de mecburen bunlara açıklama getirmiş olabilir.

¹⁵ Bk. Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 5

¹⁶ Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 6.

Meseleye bir başka açıdan bakarak, Musannifek, muradın beyanına ve tamamlanmasına (تتميمه) bir etkisi bulunan, tefsirlerdeki her şeyin tefsir olarak görülebileceğini de düşünmektedir.¹⁷ Bu bağlamda Musannifek'in kullandığı muradın tamamlanması (تتميمه) ifadesi önemli durmaktadır. Anlama tesir eden kıraatlere, muradın beyanına açıkça etki ettiğinden dolayı, tefsirlerde yer verilmesi gayet normaldir. Ancak anlama etki etmeyen ve doğrudan telaffuz meselesiyle ilgili olan hususlara, müfessirler tarafından bir şekilde muradın tamamlanmasına katkı sağladığı düşüncesiyle tefsirlerde yer verilmiş olabilir. Bunların, muradın beyanına veya tamamlanmasına katkısı olduğu kabul edilirse, Musannifek'e göre bunları da tefsirden görmek mümkündür. Dikkat edilirse Musannifek'in her iki eleştirisinin merkezinde murad olgusu bulunmaktadır. Nitekim Tefsir'de murad olgusu araştırılır. Eğer tefsirlerde yer verilenler muradın ortaya konulmasına doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağlıyorsa, tefsirdendir, sağlamıyorsa değildir.

Musannifek'in bu iki yaklaşımı ortak bir sonuç doğurmaktadır. Tefsirde anlama ile ilgili olmayan araştırmalar, tefsirden olmadığı için Fenârî'nin, Teftâzânî'ye yönelttiği eleştiri geçersiz olacaktır. Çünkü telaffuzla ilgili meseleler anlama etki etmiyorsa, tefsirden olmayıp tanıma da yansıtılmasına gerek yoktur. Diğer bir açıdan bakıldığında, müfessirin o anki bakış açısına göre tefsirlerde yer verdiği şeyler, şöyle ya da böyle muradın tamamlanmasına katkı sağlıyorsa, bunlar tefsirdendir. Teftâzânî'nin sadece murad açısından yaptığı tanımı, zaten bunları da kapsamış olacağı için, Fenârî'nin itirazı yine esaslı bir eleştiri değildir.

Teftâzânî'nin tanımına, Fenârî'nin baktığı aynı noktadan hareketle, başka âlimler de eleştiri yöneltmektedir. Şevberî'nin (ö. 1082/1672'den sonra) aktardığına göre Ahmet es-Sinbâtî (ö. 995/1586), Teftâzânî'nin tanımında Kur'an'ın inzali, nakledilişi ve okunuş şekliyle ilgili hususların, yön kaydıyla dışarıda bırakıldığını ifade etmektedir. Daha dikkat çekici olarak ona göre, bu tür durumlara tanımlarında yer verenlerin esasında Tefsir'in, bunların araştırılmasına ve lafızların sahih rivayetlerde ifade edildiği üzere doğru okunmasına dayalı olduğunu düşünmektedirler. Yer vermeyenler ise bunların Tefsir ilminin bir parçası olmadığını, bunların tefsir yapabilmek

¹⁷ Bk. Alâüddin Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî el-Bistâmî (Musannifek), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 326, 21a-22b. Musannifek'in görüşlerini krş. M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017): 108-109.

için gerekli birtakım şartlar olduğuna kanaat getirmektedirler.¹⁸ Sinbâtî'nin zikrettiği kayıtların içerisindeki lafızların okunuş meselesi, doğrudan anlamı etkilemeyen hususlardır.¹⁹ Buna göre anlama tesir etmeyen hususlara tanımda yer verenler, bu araştırmanın Tefsir'de yürütüldüğünü, onun bir kısmını oluşturduğunu; yer vermeyenler de Tefsir'in bir parçası olmadığını düşünmektedir. Bu husus, müfessirler arasında tartışmalı gözükmektedir.

Teftâzânî'nin tanımına Fenârî'nin yönelttiği eleştiri, bir başka müfessirin daha dikkatini çekmektedir. Şîh müfessir Burûcirdî (ö. 1268/1852) Teftâzânî'nin tanımına yöneltilen eleştirinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Musannifek gibi o da Tefsir'de, anlama tesir eden kıraatlerin dikkate alınacağını düşünürken, anlama etkisi bulunmayanların Tefsir'e hiçbir dahli olmadığını söylemektedir. O, ilimler ayrışmasını dikkate alarak tüm kıraat meselelerinin Kıraat ilminde incelendiğini, bunlarla ilgili eserlerin ortaya konulduğunu, tefsirlerde ise bu kıraatlere konuyla ilişkili olduğu kadarıyla kısaca veya ara cümle kabilinden yer verildiğini, detaylı bilgi için kıraat kitaplarına yönlendirmeler yapıldığını belirtmektedir.²⁰

Devamla o bazı müfessirlerin, kendi açılarından âyetin zahirî manasına bir şekilde etki ettiğini düşündükleri kıraatlere yer vermelerine dikkat çekmektedir. Kendisi de ister tev'il, ister batın, ister delaletin işâreti, ister fahva'l-hitâp gibi açılardan olsun, mananın değişimine etki eden herhangi bir kıraat gördüğünde, bunların Tefsir'de zikredilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre anlama tesir etmeyen hususların tefsirden zannedilmesi zayıf bir durumdur. Nitekim dil ve rivayet gibi yorum malzemeleri kullanılarak lafızdan kastedilen mana ortaya çıkarıldıktan sonra, bu amaca hizmet etmeyen bilgiler tefsirden kabul edilmemektedir.²¹ Burûcirdî'nin son açıklamaları, kanaatimizce önemli bir hususa işaret etmektedir. Şöyle ki bir kıraatin anlama tesir etmesi, çeşitli delalet açılarından bakarak müfessirlere göre değişebilecektir. Bir müfessir için herhangi bir kıraat, onun sürdürdüğü tefsir faaliyetine katkı sağlarken, diğeri için katkı sağlamayabilir. Müfessirlerden biri, ilgili okunuşa dayanarak bir incelleme veya anlamla ilişki kurabilirken, bu ilişki diğer bir

¹⁸ Şevberî, "Risâle müfide fî mevzû'î 'ilmi't-tefsir", 176.

¹⁹ Mezkûr kayıtların yer aldığı tanımları Süyûtî nakletmekte ve tanımda yer alan bu hususu anlama etki etmeyen okunuşla ilgili meseleler olarak açıklamaktadır. [Bk. Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Kitabu itmâmi'r-dirâye li kurrâi'n-nikâye*, thk. İbrahim Acuz (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 34-36.] Bu tanıma çalışmanın ilerleyen kısmında yer vereceğiz.

²⁰ es-Seyyid Hüseyin el-Burûcirdî, *Tefsiru's-sırâî'l-müstakîm* (Kum: Matbatû's-sadr, 1995), 1: 200.

²¹ Burûcirdî, *Tefsiru's-sırâî'l-müstakîm*, 1: 201.

müfessir için mümkün olmayabilir. Böylece Burûcîrdî de Musannifek gibi Fenârî'nin karşısında durmakta ve Tefsir'i, 'murada delalet etmesi' açısından kayıtladığı için Tefâtânî'nin tanımını uygun bulmaktadır.

Fenârî'nin eleştirileriyle birlikte sonraki süreçte ortaya çıkan değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki, 1) Kelam'ın lafızlarının halleriyle ilgili olan, ancak anlama tesir etmeyen kıraat meseleleri müfessirler arasında tartışmalıdır. Bu hususu a) Tefsir'e yapılan diğer tanımları, b) Tefsir'in yararlandığı ilimler (istimdat) meselesindeki konuyla ilgili izahları, c) diğer bazı müfessirlerin sırf telaffuzla ilgili durumlara tefsirlerde yer verip vermemelerini ve d) ilimler ayrışmasını dikkate alarak inceleyeceğiz.

Burada dikkat çekeceğimiz diğer bir sorun da şudur: Yukarıda Fenârî'den aktardığımız eleştiride, tanımın dışında kalan ve Kelam'ın bazı halleriyle ilgili olan hususlar, anlama tesir etmeyen durumlardır. Fenârî burada sadece anlama tesir etmeyen kıraat meselelerini mi kastetmektedir? Fenârî'nin ifadeleri, kanaatimizce umumi olup, anlamla ilgili olmayan kıraat meselelerinin haricindeki Kur'an'ın veya lafızların zatiyla ilgili diğer hususları da kapsamaktadır. Daha açıkçası Fenârî, tefsirlerde anlama tesir etmeyen bazı hususların bulunduğunu ifade ederken, ilgili kıraat meselelerini sadece bir örnek olarak vermektedir. Onun kendi tanımına yansıtığı 'Kur'an olması bakımından' ifadesi, ilgili kıraat meseleleriyle sınırlanmayacak düzeyde kapsamlıdır. Nitekim o, mukaddimesinde, Kur'an'da bulunan kelimelerin, kelimelerdeki harflerin, harflerdeki noktaların sayıları hakkında da bilgiler vermektedir.²² Bunların, doğrudan anlamla ilişkili olan Kelam'ın halleriyle ilgili hususlar olduğunu söylemek zordur. Fenârî'ye göre, anlamlarıyla ilgili olmasa da Kelam'ın ahvaline dair bu hususlar da tefsirlerde bulunmaktadır. O halde Fenârî'nin, tefsirlerde bulunduğunu söylediği anlama tesir etmeyen hususların, sadece ilgili kıraat meseleleriyle sınırlı gözükmeyeceği anlaşılmaktadır. Peki, bu hususlar neler olabilir? 2) Bu da çalışmamızın başlığıyla ilgili olarak araştıracağımız bir diğer meseledir.

2. ANLAMA TESİR ETMEYEN KIRAAT MESELELERİ VE TEFSİR

Yukarıda, Fenârî'nin eleştirilerinden hareketle, tefsirlerde anlama tesir etmeyen bazı kıraat meselelerine yer verildiği söylenebilir. Tefsir'in mahiyetini yansıtacağından dolayı, tanımda bu durum kuşatılması gerekmektedir. Bu sebeple Fenârî, kendi tanımına 'Kur'an olması

²² Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 84-85.

bakımından' kaydını yerleştirmektedir. Onun dışında, anlamla ilgili olmayan kıraatlere atıf yapan başka müfessirler var mıdır?

Görebildiğimiz kadarıyla başka müfessirler de tanımlarında bu durumdan bahsetmektedir. İlk olarak Ebû Hayyân'ı (ö. 745/1344) görmekteyiz. Ona göre Tefsir: “*Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, bu lafızların delaletlerinin, kelime ve terkip durumundaki hükümlerinin, bu terkip halinin onlara yüklediği manaların ve bunları tamamlayıcı hususların araştırıldığı ilimdir.*” Konumuzla doğrudan ilgili olan kısım, ‘lafızların telaffuz keyfiyeti’ ifadesidir. Ebû Hayyân bunu, kıraat meseleleri olarak açıklamaktadır.²³ Bu ifade umumi olup tüm kıraatleri kapsayıcı niteliktedir. O halde Ebû Hâyyân'ın, anlama tesir eden ve etmeyen tüm kıraat vecihlerinin tefsirde dikkate alındığını ve bu durumun tanıma yansıtılması gerektiğini düşündüğü söylenebilir.

Diğer bir tanım Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yapılmaktadır: “*Tefsir: Nüzûlü, senedi, adabı, lafızları, lafızlarla ve hükümlerle ilgili manaları vb. şeyler cihetinden Aziz Kitab'ın ahvalinin kendisinde araştırıldığı ilimdir.*”²⁴ Süyûtî, yer verdiği ‘adabı’ kelimesini imale, med, idgam gibi sırf okumayla ilgili hususlar olarak açıklamaktadır.²⁵ Zemzemî'ye (ö. 976/1569) göre ise “*Tefsir: İnzal ve benzeri şeyler cihetinden kitabımızın ahvalinin kendisinde araştırıldığı ilimdir.*”²⁶ Burada da yer alan ‘benzeri şeyler’ ifadesinin kapsamına med ve idgam gibi telaffuz keyfiyetiyle ilgili hususların girdiği ifade edilmektedir.²⁷

Siyalkûtî'nin (ö. 1067/1657) de dikkat çekici tanımı bulunmaktadır. Ona göre, “*Tefsir: Dirayet ve rivayet yollu, yanı sıra şaz ve mütevatir kıraat vecihleriyle beşer gücü nispetinde Allah Teâlâ'nın kelimelerinin manalarının kendisiyle bilindiği ilimdir.*”²⁸ Onun zikrettiği ‘şâzz ve mütevatir kıraat vecihleri’ ifadesi kapsamlıdır. Bu, hem anlama tesir eden hem de etmeyen okuma biçimlerini içermektedir. Ancak zikredilen hususlar ‘Kelam'ın manaları’ ifadesiyle ilişkilendirildiği için, onun, ilgili kıraatlerden sadece murada etki edenleri kastettiği de düşünülebilir. Burada dikkatlere sunabileceğimiz son tanım

²³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 1: 121.

²⁴ Süyûtî, *Kitabu itmâmi'r-dirâye*, 20.

²⁵ Süyûtî, *Kitabu itmâmi'r-dirâye*, 35-36.

²⁶ es-Seyyid Ulvî b. es-Seyyid Abbas el-Mâlikî, *Feyzu'l- habîr ve hulûşâtü't-takrîr 'alâ nehci't-teysîr: Şerhu menzûmeti't-tefsir*, thk. Seyyid Ahmed Yusuf (Kahire: Matbaatu feccâleti'l-cedid, 1960), 8, 10.

²⁷ Seyyid Ulvî, *Feyzu'l- habîr*, 10.

²⁸ Abdülhakîm b. Şemseddin Muhammed es-Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Beyzâvî*, Melik Abdülaziz el-Amme Kütüphanesi, nr. 1470, 34a-35b.

Ebû Saîd el-Hâdimî'ye (ö. 1176/1762) aittir: “*Tefsir: Kur’an olması, nüzûlü ve benzeri hususlar hayşiyetiyle Allah Teâlâ’nın ahkâmının kendisinde araştırıldığı ilimdir.*”²⁹ Onun burada yer verdiği ‘Kur’an olması’ ifadesi, Fenârî’nin, ilgili kıraat meselelerini de kapsamı için tanıma getirdiği kaydın aynıdır. Nitekim Hâdimî, daha sonra Fenârî’nin dile getirdiği bazı eleştirilere yer vermektedir. Bu tanımlar Tefsir’de, anlamla ilgili olmayan kıraat araştırmalarının da yapıldığına veya yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Böylece müelliflerin, sırf okumayla ilgili kıraat incelemelerini Tefsir’in dışında görmedikleri anlaşılmaktadır.

Buna karşın görebildiğimiz diğer tüm tanımlar, Tefsir’in, Kur’an’ı sadece anlamı yönüyle incelediği vurgusuna sahiptir. Başka bir deyişle, Kur’an ve Tefsir arasındaki ilişkiyi sadece muradın araştırılması üzerine kurmaktadır.³⁰ Dolayısıyla çoğunluk dikkate alınırca, müfessirlerin önemli bir kısmına göre, delaletle ilgili olmayan kıraat meselelerinin araştırılmasının, Tefsir’de temel bir işlev olmadığı söylenebilir. Ancak her tanımın, Tefsir’in mahiyetini yeterince kuşatacak hassasiyetle yapılmadığı düşünülecek olursa, murad vurgusu taşıyan çoğu tanımın Tefsir’de anlamla ilgili olmayan kıraat araştırmalarının yapıp yapılmayacağı hakkında çok açık delaletler içermediği de ifade edilebilir.

Bu hususa Tefsir’in yararlandığı ilimler (istimdat) çerçevesinden de bakılabilir. Onun faydalandığı ilimler içerisinde Kıraat ilmi de

²⁹ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmeleti'l-Hâdimî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1889), 68. Krş. Molla Fenârî, ‘*Aynu'l-â'yân*, 5.

³⁰ Bazıları için bk. Nâsirüddin el-Beyzâvî, “*Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'ârîfihâ*”, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Taşnîfu'l-'ulûm beyne Nasîrüddin et-Tûsî ve Nasîrüddin el-Beyzâvî* (Beyrut: Daru'n-nahdâti'l-Arabî, 1996), 96; Râzî, *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*, 5b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Keşşâf*, 5a; İbn Arafe, *Tefsiru İbn Arafe*, 1: 19; es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-keşşâf* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966), 15; Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 13; Abdullah Nezir Ahmed, *Hizânetü'l-'ulûm fi taşnîfi'l-fünûni'l-İslâmiyye ve meşâdirihâ: Şerhu'l-lü'lü'n-naẓîm fi revmi't-ta'allûm ve't-ta'lim* (Beyrut: Daru'l-besairi'l-İslâmî, 1998), 37; Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü*, haz. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 183; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 427; Saçaklızâde, *Tertîbü'l-Ulûm*, trc. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009), 148; Süleyman b. Ömer el-Cemel, *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn* (Delhi: Matbaa-i Mürteza, 1284), 1: 2; Sâvî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Celâleyn*, 1: 3; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 3; İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 11-12; Molla Huveys, *Beyânu'l-me'ânî*, 1: 6; Humeynî, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1:4; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997), 1: 7; Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-ravh*, 1: 11; es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Müsevî el-Hôî, *el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Envaru'l-Hüda, 1981) 397; Ali Ekber Babaî v.dğr., *Kur'an Tefsiri Metodolojisi*, trc. Mikail Gürel (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013), 135.

zikredilmektedir. Ancak bu meseleye yer veren müelliflerin çoğu, Kıraat ilmini genel olarak, yararlanan ilimler kapsamında zikretmekte ve herhangi bir ayırım yapmamaktadır.³¹ Diğer bazı müfessirler ise, anlama tesir eden ve etmeyen kıraatler ayırımı yaparak bu ilişkiye ayrıca dikkat çekmektedirler. Mesela İbn Cüzey (ö. 741/1340) açık bir şekilde, tefsir yapabilmek için kıraatlerin gerekli olduğunu belirttikten sonra, onu, bir anlama tesir eden ferş ve etmeyen usûlî/edâ okumaları olmak üzere ikiye ayırmaktadır.³² Yine Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *Mevzû 'ât'*ında şöyle denmektedir: "Zira onunla Kur'an'ın keyfiyet-i nutku ve edâsı bilinir."³³ 'Edâ' ifadesiyle murada etki etmeyen okunuş biçimlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre tefsir için Kıraat ilminin gerekli olduğunun ifade edilmesinden ve bazı müelliflerin açıkça anlama tesir etmeyen okunuşlardan bahsetmesinden hareketle, müfessirlerin, telaffuz keyfiyeti açısından Kur'an lafızlarının incelenmesi gerektiğini düşündükleri sonucuna ulaşılabilir.

Diğer müelliflere nazaran İbn Cüzey ve Taşköprülüzâde'nin kıraatlerle ilgili hususi açıklamalarını, onların Tefsir tanımlarıyla birlikte düşündüğümüzde farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. İbn Cüzey'in tarifi şöyledir: "*Tefsir: Kur'an'ın şerhi, manasının beyanı; nassının, işaretinin ve [açık olmayan] içeriğinin gerektirdiği hususları açıklamaktır.*"³⁴ Taşköprülüzâde ise şöyle tanım yapmaktadır: "*Bu bir ilimdir ki nazm-ı Kur'an'ın manasından bahseder tâkati beşeriye ve kavâidi arabîye iktizâ ettiği miktarmca.*"³⁵ Açıkça görüldüğü gibi her ikisinde de Tefsir'in, Kur'an'ın anlamıyla, oradaki murad ile ilgilendiği belirtilmektedir. Burada sunulan tasavvur, her iki müellifin Tefsir-Kıraat ilişkisi bağlamında dikkat çektikleri, anlama tesir etmeyen

³¹ Râgıp el-İsfahânî, *Muqaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-fâtîha ve metâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Kuveyt: Daru'd-da've, 1984), 94; Beyzâvî, "*Risâle fi mevzû'âtî'l-'ulûm ve ta'ârifihâ*", 96; Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim et-Tüfî, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002), 49; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtî*, 1: 108-106; Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 22; Molla Fenârî, *'Aynu'l-â'yân*, 87; Kâfiyecî, *Kitâbu't-teysîr*, 11; Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmet Zemerli (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabî, 2011), 866; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zümûn*, 1: 433; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 33.

³² İbn Cüzey, *et-Teshîl* 1: 16.

³³ Taşköprüzâde, *Mevzû 'âtü'l-'ulûm*, 1: 546. Bu çalışmanın Arapça aslında sadece 'nutk' ifadesi bulunmaktadır. Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhus's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû 'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985), 2: 83.

³⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 9.

³⁵ Taşköprüzâde, *Mevzû 'âtü'l-'ulûm*, 1: 509.

kıraatlerle uyuşmamaktadır. Nitekim Tefsir ve Kur'an ilişkisi, anlam/murad üzerinden kuruluyorsa, tefsir sürecinde murad ile ilişkili olmayan telaffuz meselelerine yer verilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla Tefsir'in yararlandığı ilimler kısmındaki izahlar değil, anlam araştırmasına vurgu yapan tanımlar esas alındığında, ilgili kıraat araştırmalarının Tefsir'de yapılmaması gerektiği düşünülebilir. En azından ilgili tanımlar üzerinden sunulan tasavvur, Tefsir-Kıraat ilişkisine dair dile getirilen açıklamaları tartışmalı hale getirmektedir.

Bazı tefsirlere bakıldığında murada etki etmediği düşünülen okuma biçimlerinin, müfessirler tarafından yoğun bir şekilde işlendiğini söylemek mümkün değildir. Örneğin erken dönem müfessirlerimizden Taberî'nin (ö. 310/923) kıraat anlayışı bağlamında yapılan çalışmalarda onun anlama tesir etmeyen usûlî okumalara, ilgili bazı istisnalar dışında pek önem vermediği ifade edilmektedir.³⁶ Taberî, ayrıca el-Fatiha 1/4. âyetin tefsirinde bir yandan her iki disiplinin ayrıştığını, bir yandan da Tefsir'de anlama tesiri olan kıraatlerin dikkate alınması gerektiğini teyit eden ifadelere yer vermektedir:

[Bu] Kıraatin kimden rivayet edildiği hususunda, rivayetinin naklini (hikâye) Kitabu'l-kıraat'ta tetkik ettik. [Bu hususta] tercih ettiğimiz kıraati ve bu kıraatin doğruluğunu gerektiren delili (illet) orada bildirdik. Burada aynı şeyi tekrar etmeyi uygun bulmuyoruz. Çünkü bu kitabımızda [tefsirde] amaçladığımız şey, kıraat vecihlerini değil de Kur'an âyetlerinin anlam (tevil) yönlerini açıklamaktır.³⁷

Taberî'nin, anlamın değişimine etki eden kıraat farklılıklarına daha fazla yer verdiği³⁸ düşünüldüğünde, esasen bu ifadeleriyle onun, hem kıraat incelemelerinin yerinin Tefsir olmadığını, hem de farklı anlamların ortaya çıkışına tesiri bulunan rivayetleri dikkate almayı kastettiği söylenebilir.

Erken dönem şii müfessirlerden Tûsî (ö. 460-1067) de mukaddimesinde, takip edeceği amacının Kur'an'ın manalarını ve orada

³⁶ Necattin Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 163, 165, 169-170, 173-174, 176-178.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdülhumeyd-Ahmed Âşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed (Kahire: Daru'l-hadis, 2010), 1: 138.

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 201-260; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 270-272.

bulunan çeşitli gayeleri bilmek olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Ancak onun tefsirinde de yer yer muradın tespitine etki etmeyen okunmuş biçimlerine yer verildiği görülmektedir.⁴⁰

Literatürde önemli konumları bulunan Sa'lebî (ö. 427/1035),⁴¹ Vâhidî (ö. 468/1076),⁴² İbn Atıyye (ö. 541/1147),⁴³ Râzî,⁴⁴ Zemahşerî (ö. 538/1144),⁴⁵ ve Beyzâvî⁴⁶ gibi müfessirlerin de benzer bir tavır sergiledikleri anlaşılmaktadır. Onların da idgam, izhar, tahkik, teshil, tahfif, imale, işmam vb. okunuş durumlarından bahsettikleri görülmektedir.

Bir başka müfessir İbn Kesir (ö. 774/1373) konuyla ilgili olarak, el-Bakara 2/97. âyet bağlamında, ilgili lafızların dil ve okunuş bakımından farklı vecihlerinin bulunduğunu, tefsirini uzatmamak için bunlara yer vermeyeceğini belirtmekte; ancak âyetteki manayı veya hükmü etkileyen okumaların bunun dışında olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁷

³⁹ Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Aga Büzürk-i et-Tahrânî (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 3.

⁴⁰ Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 268-269, 385; 4: 178-180; 6: 96; 7: 101, 8: 441; 9: 53

⁴¹ Ebû İshak Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beirut: Daru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002), 1: 92, 114, 119, 140, 154; 2: 45, 67, 155-156, 247, 277; 3: 62, 160; 4: 182, 362; 5: 116, 200; 6: 117, 161, 199.

⁴² Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-başıit*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân (İskenderiyye: Daru'l-musavveri'l-Arabî, ts.), 1: 454, 477, 524; 2: 50-51, 149-150, 175; 3: 62-63, 79; 4: 83, 385, 401, 403, 423; 5: 24-25, 275, 283; 6: 347; 7: 72, 201, 241.

⁴³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-oe'cîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 1: 97, 103, 143, 354, 388, 398; 2: 6, 55, 83-84, 246, 433; 3: 29, 85, 102, 223; 4: 4, 14, 25, 68, 542; 5: 14, 161, 181, 451-452.

⁴⁴ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Daru'l-fikr, 1981), 2: 2; 3: 96; 4: 171; 7: 45, 92; 8: 13; 11: 52; 12: 201, 239. Râzî'nin anlamla ilgili olmayan telaffuz farklılıklarına dair değerlendirmeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebir'i* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 328-345.

⁴⁵ Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik gawâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 1: 27, 133; 2: 374, 554, 670; 3: 339; 4: 441. Zemahşerî'nin yer verdiği anlama tesir etmeyen okunuşlar hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 92-129.

⁴⁶ Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muahammed el-Beyzâvî, *Envârüt-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beirut: Daru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1418), 1: 30, 46; 2: 5, 15; 3: 37, 104, 157, 263, 272-273; 4: 9, 22, 42, 252; 5: 51, 308.

⁴⁷ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-'Azim*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1: 510.

Görebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin bu tür okunuş biçimlerine fazla önem vermedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bazı tefsirleri kıraat açısından inceleyen çalışmalarda tespitler de bunu doğrular niteliktedir.⁴⁸ Tefsirlere bakıldığında âyetlerin veya lafızların anlamları ve bu süreçte söz konusu olan tartışmalar hakkında müfessirlerin daha fazla gayret sarf ettikleri görülmektedir. Bu durum müfessirlerin nazarında, tefsirde anlam/murad olgusunun daha baskın olduğunu düşündürmektedir. Böyle olmakla birlikte lafızların anlam dışındaki telaffuzla ilgili farklılıklarının ara ara zikredilme gerekçesini, yukarıda yer verildiği üzere, Musannifek ve Burûcirdî'in izahlarıyla değerlendirmek mümkündür.

Şehâbetin Hâfacî (ö. 1069/1659) ve Konevî (1195/1780) gibi müfessirler tarafından *Envâru't-tenzîl*'e yapılan şerhlerde 'kîle/denildi' lafızıyla Kıraat'ın Tefsir'den sayılmadığı yönünde bazı görüşlere yer verilmektedir. Buna göre Tefsir ve Kıraat ilminin konusu, Kur'an olmak üzere aynı olsa da Tefsir'in Kur'an'ın manasını/muradını anlamakla kayıt altına alındığı belirtilmektedir. Kıraat'ın ise nazmı yönüyle Kur'an'la ilgilendiği ve meselelerinin çoğunun anlama tesir etmeyen edâ okumaları hakkında olduğu zikredilmektedir. Eğer Tefsir kendisine getirilen bu kayıttan ayrılacak ve Kur'an'ı mutlak olarak konu edinecek olursa, bu durumda Tefsir'in Kıraati de içermesi gerekecektir. Hafâcî, meselelerinin çoğunun edâ ile ilgili olması hasebiyle kıraatleri kimsenin Tefsir'den saymadığını ifade etmektedir.⁴⁹

Son dönem müfessir ve araştırmacılardan bazıları bu konuda daha açık tavır benimsemektedir. Bu tavrın belirginleşmesinde, çağdaş dönemde daha fazla hissedilen alan ayrışmalarının etkisi de düşünülebilir. Kur'an ilimlerine dair eser kaleme alan şiî bir müellif her iki ilmin, konusu ortak olsa da, Kur'an'a farklı yönlerden yaklaştıklarını ifade etmektedir. Ona göre

⁴⁸ Bk. Kılıç, *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, 92; Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebir'i*, 198; Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000), 198; Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 163, 165, 169-170, 173-174, 176-178; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 271-272.

⁴⁹ Şehâbeddîn Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şehâb alâ tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Daru sadır, ts.), 16; İsmâüddîn İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve ma'ahû hâşiyetü İbni'l-Temcîd*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1:41. Ancak yukarıda yer verdiğimiz tanımlar hatırlanırsa, bazı müfessirlerin Tefsir'de kıraat araştırmalarını önemsemeleri, "Kıraati hiç kimsenin Tefsir'den saymadığı" ifadesini tartışmalı hale getirmektedir.

Kur'an'ın telaffuzu ve bununla ilgili her türlü mesele Kıraat ilminde, anlamları ve onlarla ilgili her türlü mesele de Tefsir'de araştırılmaktadır.⁵⁰

Sünnî müfessirlerden İbn Âşûr Kıraat-Tefsir ilişkisine dair daha detaylı ifadelerle vermektedir:

Bana göre kıraatlerin iki durumu vardır. Birincisi Tefsir'le hiçbir ilişkisi olmayan kıraatler, ikincisi de çeşitli açılardan onunla ilişkisi olanlardır. Birincisine gelince bu; uzatma miktarları, imaleler, tahfif, teshil, tahkik, cerh, hems ve ğunne gibi harflerin ve hareketlerin telaffuz şekilleri ve birçok irap vecihleri hakkında kurrânın ihtilaf ettikleridir... Ancak âyetlerdeki mananın değişimine tesiri bulunmamasından dolayı bunların Tefsir'le hiçbir ilişkisi yoktur...⁵¹

Birçok irap farklılığının gerçekten anlama tesir edip etmediği ayrıca tartışmaya değer bir mesele olmakla birlikte, burası için önemli olan husus; kelimelerin ve harflerin telaffuz keyfiyetlerinin, temelde anlama etki etmedikleri için Tefsir'in kaynağı olarak görülmemesidir. Nitekim İbn Âşûr'un, tanımını da anlam vurgusu üzerine kurduğu görülmektedir. Onun nezdinde Tefsir, Kur'an lafızlarının manalarının beyanı ve bu lafızlardan elde edilen anlamlarla ilgilenmektedir. Burada lafızlarının, salt lafız olmaları yönünden incelenmesi söz konusu değildir. O, Tefsir'in mevzusuna getirdiği yön (haysiyet) kaydıyla mana araştırması yapan Tefsir'in ve salt telaffuz meselesiyle ilgilenen Kıraat'in birbirinden ayrıldığını açıkça ifade etmektedir.⁵²

Benzer kabul bazı çağdaş araştırmalarda da kabul edilerek dile getirilmektedir. Bu meyanda bazı kıraat vecihlerinin tefsire etki etmediği, bu sebepten Tefsir'le ilişkili olmadığı ve müfessirlerin bunlara önem vermedikleri, dahası müfessirlerin çoğunun doğrudan veya dolaylı yoldan ancak manaya tesiri bulunan kıraatlerle yetindikleri ifade edilmektedir.⁵³

⁵⁰ es-Seyyid Muhammed Bakır, 'Ulûmü'l-Kur'ân (Kum: Müessesetü'l-hadî, 1417), 224-225.

⁵¹ Konuyla ilişkisiz bazı kısımları ve örnekleri tecrit ederek çevirmeyi uygun gördük. Bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 51.

⁵² İbn Âşûr *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 11.

⁵³ Bk. Ahmet Halit Şükrî, "Ehemmiyyetü zikri'l-kıraât fi kütübî't-tefsir ve fevâidihâ", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 240; Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, 198; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 431; Halit Abdurrahman el-Akk, 'Usûlü't-tefsir ve kavâ'idüh (Beyrut: Daru'n-nefâis, 2007), 428-429; Muhammed Ömer Bazmûl, *el-Kıraat ve eseruhâ fi't-tefsir ve'l-ahkâm* (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1413), 307; Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr,

Meseleye müstakil bir disiplin çerçevesinde bakılacak olursa, anlama tesir etsin veya etmesin Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin araştırılması, müstakil bir ilim ve sanat haline dönüşen Kıraat ilmi tarafından deruhte edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu ilminin Kur'an'ı edâ yönüyle konu edindiği erken dönemlerden beri özellikle ilimler tasnifi bağlamında vurgulanmıştır.⁵⁴ Dikkat çekilen ayırım, İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin bu ilme getirdiği tanım üzerinde de belirgindir. Ona göre; "*el-Kıraat: Kur'an kelimelerinin edâ keyfiyetiyle ve ravilerine nispet ederek bunların farklılıklarıyla [ilgilenen] bir ilimdir. Bundan Lugat, Nahiv, Tefsir ve benzer diğer ilimler dışarı çıkmıştır.*"⁵⁵ Buradan, bahsedilen her iki ilmin ayrıştığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim edâ keyfiyetiyle ilgili med, kasr, hemze ve ilgili durumları, imale, tahfif, teshil, tağliz, terkik, idgam, tahkik, hadr, tedvir ve tertil gibi hususlar çok detaylı bir şekilde kıraat kitaplarında incelenmekte, bunlara dair tartışmalar ve görüşler bu ilmin müdevvenatında yer almaktadır.⁵⁶

Özellikle bugün her iki disiplinin ayrıştığı daha açık görülmekte; farklı ve düzgün okuma biçimlerinin yanı sıra kıraat tarihi, çeşitleri, ekolleri

Mefûmu't-tefsir ve't-te'vil ve'l-iştinbât ve't-tedebbur ve'l-müfessir (Riyâd: Daru İbnü'l-Cevzî, 1427), 79.

⁵⁴ Bazıları için bk. İbn Hazm, "Risâle Merâtibi'l-'Ulûm", thk. İhsan Abbas, *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabî, 1983), 4: 78-79; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005), 24-25; İbnü'l-Ekfânî, *İrşadi'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid fî envâ'i'l-'ulûm*, thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman (Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabî, ts.), 157; Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Muhammed Abdullah ed-Dervîş (Dımaşk: Daru'l-Belhî, 2004), 2: 173-174.

⁵⁵ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-fâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed Umran (Mekke: Dâru alemlî'le-fevaid, 1419), 1: 49. Benzer tanım için bk. Taşköprizâde, *Mevzû 'âtu'l-'ulûm*, 1: 444; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fudâlâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Su'ban Muhammed b. İsmail (y.y., 1987), 67. Kıraat ilminin tanımı, konusu, gayesi, faydası, üstünlüğü, hükmü ve kaideleri hakkında ayrıca bk. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012), 235-237.

⁵⁶ Örnekler için Bk. Ebü Ömer ve Osman b. Said ed-Dânî, *et-Teyisir fi'l-kırâati's-seb'* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî, 1984), 30-41, 45-53 vd.; Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare İbn Muhammed b. Akil el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâati'l-'aşr ve'l-erba'ini'z-zâideti 'aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufaî eş-Şayib (Müessesetü Semâ, y.y., 2007), 308-312, 370-399 vd.; Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbağ (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 205-208, 215-369, vd.; Bennâ, *İthâfî fudâlâi'l-beşer*, 157-296, 307-313, vd.

vs. ile ilgili teorik çalışmalar Kıraat'ın araştırma konuları arasına dahil olmakta,⁵⁷ bunların eğitimi ise din eğitimi verilen kurumlarda kıraat ve tecvid dersleri ile aşere, takrib ve tayyibe kursları tarafından gerçekleştirilmektedir.

Tefsir'in genel olarak Kur'an'ı anlamla ilişkisi olmayan hususlar açısından da araştırdığı düşünülecek olsa, bize göre yukarıdaki mülahazalar dolayısıyla usûlî kıraatlerin örnek olarak ileri sürülmesi ve buna göre Tefsir'in bunları kuşatmasının beklenmesi uygun görünmemektedir. Nitekim tarihsel tecrübeden anlaşıldığı kadarıyla konuyla ilgili meseleler müstakil ilim veya sınaat haline dönüşen Kıraat gibi bir disiplin tarafından araştırılmaktadır.

3. BAZI ULÛMÜ'L-KUR'ÂN MESELELERİ VE TEFSİR

Tefsir'in Kur'an'ı, anlamlarının dışında da incelediği iddiasına, her ne kadar sırf telaffuzla ilgili kıraatler örnek verilse de, bu kabulün kıraatleri de aşacak derecede kuşatıcı olduğunu ifade etmiştik. Buna göre Tefsir'in, Kur'an'ı anlamları dışında incelerken, bunun kapsamına başka hususlar da girmektedir. Bunlardan biri, Kur'an lafızlarının yazılış meselesiyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Tefsir'in, Kur'an'ı sırf yazılış açısından da inceleyebilmesi söz konusudur.

Klasik dönemde, Beyzâvî tefsirinin bazı şerhlerinde müfessirin, tefsir esnasında resmî hatta uygun olanlarla olmayanları birbirinden ayırt edebilmesi için Resm-i Osmanî ilmini de bilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁸ Bu ilmin Tefsir için gerekli olup olmadığının veya onun kapsamına girip girmediğinin son dönem bazı tanım tartışmalarında da gündeme geldiği görülmektedir.

Kur'an'ın ve lafızlarının bizatihi kendisiyle ilgili olması hasebiyle konuya temas eden çalışmalarda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Zürcânî (ö. 1948) tanımları değerlendirirken 'Allah'ın muradına delalet etmesi açısından' ifadesine göre, Kur'an'ın yazılış meseleleriyle ilgilenen Resm-i Osmanî ilminin, delaletle ilgili olmadığı gerekçesiyle tanım dışında kaldığını söylemektedir. Buna karşın Zehebî (ö. 1977) özellikle bazı yazılış

⁵⁷ Mehmet Ünal, "Kur'an'ın Fonetik Naklinin Tarihi", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 64.

⁵⁸ Hafâcî, *Hâşiye*, 1: 16; Siyâlkûtî, *Şerh*, 7a; Konevî, *Hâşiye*, 1: 40.

biçimlerinin anlama tesir ettiğini gerekçe göstererek, bu ilmin Tefsir'in kapsamına girdiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Yukarıdaki yaklaşımlarda mushafın yazı biçiminin anlama tesir edip etmemesi, diğer bir ifadeyle lafızların anlamıyla değil de, görünüşleriyle alakası bakımından Tefsir'in kapsamına girmesi veya girmemesi ön plana çıkmaktadır. Yanı sıra mushaf metnine dair aktarılan yazı biçimlerinin anlama etki edip etmediği burada belirsiz kalmaktadır. Bu belirsizliğin giderilmesine göre de Resm-i Osmanî ilmi, Tefsir'in dışında kalacak veya Tefsir tarafından kuşatılacaktır. Tabii ki bu, Tefsir'i sadece anlam araştırmasıyla kayıtlayanlara göre olacaktır.

Ancak tefsirlerde lafızların anlama tesir etmeyen özellikleri bakımından da incelendiğini, özelde yazılışla ilgili izahların bulunabildiğini dikkate alan müfessirlere göre ise bu durum Tefsir'in kapsamında görülmesi gerekmektedir. Buna göre öncelikle lafızların yazılış biçimlerinin, anlama etki edip etmediğine, daha sonra mushaf lafızlarının kitabeti meselesinin hangi ilimde incelendiğine bakmak gerekmektedir.

Meseleye konu hakkında Zürcânî'nin değerlendirmeleri üzerinden giriş yapılabilir. O, Ebû Hayyan tarafından yapılan tanımı daha uygun görmektedir. Fakat bu tanımda Kur'an'ın yazılışıyla ilgili meselelerin kuşatıldığı veya dışarıda bırakıldığına dair doğrudan ne bir kayıt, ne de bir izah zikredilmektedir. Zürcânî, Resm-i Osmanî ilminin anlam araştırmasına vurgu yapan tanımın dışında kaldığını, çünkü bu ilmin Kur'an'ı sadece yazılış yönüyle ele aldığını ifade etmektedir. Buna rağmen *el-Menâhil*'in, Kur'an'ın yazılması ve mushaflarla ilgili değerlendirmelerde bulunduğu kısmında anlama tesir eden bazı yazı örneklerine yer vermektedir.

O, Hz. Osman mushafının yazısının üstün ve faydalı yönlerine dair hususlardan bahsederken ikinci bir fayda olarak bazı yazılışların, çeşitli manaları açık tarzda ifade edebilecek biçimde yazıldıklarını belirtmekte ve bunlara şu örneği vermektedir. "أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا"⁶⁰ âyetinde 'أَمْ' edatı ayrı yazılmışken, "أَمْ مَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"⁶¹ âyetinde bitişik yazılmıştır. Bunun gerekçesi ilk sıradaki âyette yer alan 'أَمْ'in, 'بَلْ' manasına gelen munkatı 'أَمْ'i olduğunu belirtmek, ikincisinde bitişik yazılmasının nedeni de

⁵⁹ Muhammed Abdülazim ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l- Qur'ân*, thk. Fevvez Ahmet Zemerlî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabî, 1995), 2: 6; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Daru'l-hadis, 2005), 1: 18.

⁶⁰ en-Nisa 4/109.

⁶¹ el-Mülk 67/22.

orada böyle bir anlam taşımadığını ifade etmektedir.⁶² Daha erken kaynaklara bakılacak olursa bazı yazılış biçimlerinin anlama tesir ettiğini gösteren örneklerle karşılaşılacaktır. Burada Dâni (ö. 444/1053) ve Merâkeşî'nin (ö. 721/1326) verdiği bazı örneklerle bakılabilir.

Merâkeşî, Kur'an'da yazılışıyla ilgili farklılık bulunan iki fiilden bahsetmektedir. Bu fiillerin son harfi olan 'û'n gösterilmesi gerektiğine rağmen yazılışta yer verilmemesinin birtakım anlamlar dolayısıyla olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "سَنَدُّغُ الرَّبَّانِيَّةِ"⁶³ âyetinde yer alan 'سَنَدُّغُ' fiilinin yazılışında, eylemin hızlıca gerçekleşmesi, Zebânîlerin çağrıyla hemen cevap vermesi ve kuvvetli bir şekilde onları yakalamaları anlamı vardır. Yine "وَيَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ"⁶⁴ âyetindeki 'وَيَمُحُ' fiilinin gerektiği gibi yazılmamasının gerekçesi de, yok edişin hızlıca olacağına, batılın da bunu hızlıca kabul edeceğine işarettir.⁶⁵ Bu tür anlam çıkarımlarına karşın Kur'an'da yer alan bu fiillerin veya diğer bazı ifadelerin mevcut Arapça yazıyla farklılık oluşturmasının gerekçesi olarak, İslam'ın ilk dönemlerinde sistemli bir yazı sitilinin olmaması gibi ihtimallerden bahsedilebilir.⁶⁶ Bununla birlikte Merâkeşî'nin böyle anlam ihtimallerinden bahsetmesinin, ifade edildiğine göre⁶⁷ onun mushaftaki tüm yazılış biçiminin tevkîfi olduğunu düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Yazı biçimlerinin anlama tesir etmesine örnek olabilecek daha farklı örnekler de kaynaklarda yer almaktadır.

Dâni örneğin, "هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ"⁶⁸ âyetindeki 'يُسَيِّرُكُمْ' fiilinin Şam mushaflarında 'يُنْشَرُّكُمْ' şeklinde yazıldığını bildirmektedir. Yine onun aktardığına göre, "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا"⁶⁹ âyetindeki 'قُلْ', Mekke

⁶² Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 307; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 19. Bu ve diğer örnekler için bk. Ebû'l-Abbâs Ahmet b. el-Bennâ el-Merâkeşî, *'Uwânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*, thk. Hind Şelbî (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1990), 129-130.

⁶³ el-Alak 96/18.

⁶⁴ eş-Şûra 42/24.

⁶⁵ Merâkeşî, *'Uwânü'd-delîl*, 88-89; vd. 91-96. Krş. Süyûtî, *el-İtkân*, 833. Dâni aynı fiillerin 'û'sız yazılışını zikretmekte, ancak bunun, birtakım anlamlardan ötürü olduğundan bahsetmemektedir. Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Muknî' fî resmi meşâhîfi'l-emşâr*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-küllîyyati'l-Ezheriyye, 1978), 42.

⁶⁶ İbn Haldûn yazının gelişmemişliğinden kaynaklanan, yazılış biçimlerinin ardında anlamla ilgili farklılıklar aramaya eleştirel yaklaşmaktadır. Bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, 2: 121-123.

⁶⁷ M. Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 243.

⁶⁸ Yunus 10/22.

⁶⁹ el-İsra 17/93.

ve Şam mushaflarında ‘فَالْ’ şeklinde yazılıdır. “لَا جِدْنَ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا”⁷⁰ âyetindeki ‘مِنْهَا’ ise Mekke, Medine ve Şam mushaflarında ‘مِنْهُمَا’ şeklinde yazılıdır.⁷¹ Bu tür farklılıkların anlamda değişikliklere neden olacağı aşikârdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirlerde bu tür mushaf yazılışından kaynaklanan farklılıkların müfessirlerce dikkate alındığı görülmektedir.⁷² Fakat bu tür bilgilerin tefsirlerde yoğunluk içerdiğini söylemek pek mümkün değildir. Tespit edebildiğimiz mevcut örnekler de hemen hemen aynı hususlarla ilgilidir. Bunun sebebinin, mushaflardaki farklılıkların ya da bu farklılıkları aktaran rivayetlerin az oluşu⁷³ ile bir dönemden sonra müslümanların mushafla ilgili olarak Resm-i Osmanî'nin yazılış sili üzerinde icma etmiş olmaları⁷⁴ gösterilebilir.

Bu tür örneklerin tefsirlerde yer alması yazı/kitabet meselesinin Tefsir tarafından üstlenildiği anlamına gelmemektedir. Bazı kaynaklarda bu tür meselelerin, bazen müstakil bir ilim olarak Hat sanatı kapsamında görüldüğü, bazen de Kıraat ilmi tarafından konu edinildiği ve Tefsir'in bunlardan ayrıştığı belirtilmektedir.⁷⁵ Bunla birlikte, yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, çok farklı yazı biçimlerinin olduğunu söylemek zordur. Çünkü belli bir yazı sili üzerinde icma edilmiştir. Buna karşın bir kısım hat farklılıklarının da anlama etki ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda tanıma

⁷⁰ el-Kehf 18/36.

⁷¹ Dâni, *el-Muḳnî'*, 108. [Mushaflar arasındaki diğer farklılıklar için de bk. age., 106-125.] Dâni mushaflar arasındaki bu farklılıklar için tartışmaya açık görünen bir gerekçe ileri sürmektedir. Ona göre, Hz. Osman Kur'an'ı bir mushafta toplatmış, tek bir surette yazdırmış ve bu hususta Kureyş lehçesini tercih etmiştir. Fakat o, Allah'tan gelen ve Rasûlullah'tan iştirilen, bir kelimeyle ilgili tüm okuyuş biçimlerini (harfler), bütün farklılıkları ayrı ayrı yazmadıkça tek bir mushafta toplamanın mümkün olmadığını görmüştür. Nitekim bu durum da, mushafta karışıklığa ve karmaşaya neden olacağı için farklı okunuşları diğer mushaflara dağıtmıştır. Böylelikle farklı okunuşlar bazı mushaflarda bulunurken diğer mushaflarda bulunmamış olacaktır. [Dâni, *el-Muḳnî'*, 118-119.] İbn Haldun bu durumu, yazının gelişmemişliği ile ilişkilendirmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 2: 121-123.

⁷² Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4: 585-586, 591-592; 8: 101, 314-615, 332; 10: 684; Sa'lebî, *el-Keşf be'l-beyân*, 1: 267, 280; 4: 76, 153; Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir* (Kahire: Mektebetü'l-İslamî, ts.), 5: 495; 7: 16, 288; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 4: 79; 9: 4; 12: 19-20; 13: 9; 14: 86; 16: 198.

⁷³ Bu hususla ilgili kaynakların çok az olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Maşalı, “Mushaf”, 31: 247.

⁷⁴ Bu konudaki konsensüsle ilgili olarak bk. M. Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004), 288-300.

⁷⁵ İbn Haldun, *Muḳaddime*, 2: 174; Ahmet b. Yahya b. el-Hafîd el-Herevî, *ed-Dürrü'n-nazîd min mecmû'âti'l-ḥafîd* (Kahire: Matbaatü't-tekaddüm, 1322), 3; Muhammed Bakır, ‘Ulûmü'l-Ḳur'ân, 224-225.

'Allah'ın muradına delaleti' şeklinde bir kayıt getirilmiş ise, bu, temelde Kelam'ın ahvaliyle ilgili anlama tesir eden ilimleri kuşatacak, etmeyenleri ise dışarıda bırakacaktır. Buna göre mushaftaki kitabet farklılıklarının, anlamlara tesiri düşünülüyorsa, murada delalet açısından kayıtlanan tanımın, anlama tesir eden kıraatler gibi bazı yazılış biçimlerini de kapsayacağı söylenebilir.

Bu durum hem Kur'an lafızlarının yazılışıyla ilgili olduğundan, yani lafızları delalet dışı konu edindiğinden, hem de bu hususta tefsirlerde bilgiler bulunduğundan, Tefsir'in Kur'an'ı zat bakımından da incelediğini düşünenlere göre, ek bir kayıtle tanımda buna işaret edilmesi gerekmektedir. Fakat belirttiğimiz üzere anlama tesir etmeyen kıraatler gibi bunlar da Hat veya Resm ilmi ya da Kıraat ilmi tarafından mesele edinilmekte ve araştırılmaktadır. O halde Kur'an'ın zat bakımından incelenmesine atıfla tanıma yerleştirilen 'Kur'an olması bakımından' kaydı için, ne usûlî kıraatlerin ne de yazı meselelerinin örnek olarak uygun düşeceği söylenebilir. Bunlar başka bir ilim tarafından araştırıldığından dolayı Tefsir'in bunları mesele edinmediği ve bunlar için tanıma bir kayıt getirilmesine de gerek olmadığı sonucuna varılabilir.

Başka zaviyeden bakarak, Fenârî'nin tanıma getirdiği 'Kur'an olması bakımından' kaydını Tefsir'de karşılayacak meseleler yok mudur, diye sorulabilir. Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Tefsir'de Kur'an'la veya âyetlerle anlamları dışında ilgilenildiği hususlar bulunmamakta mıdır? Anlama tesiri olmayan kıraatlerden ve yazılış biçimlerinden başka, özellikle bazı ulûmü'l-Kur'ân eserlerine bakıldığında, delaletleri haricinde Kur'an lafızlarıyla veya Kur'an'ın ahvaliyle ilgili olduğu söylenebilecek bazı bilgilerin sunulduğu ve tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda müfredatü'l-Kur'ân,⁷⁶ efdalü'l-Kur'ân,⁷⁷ harflerin sayısı ilmi⁷⁸ ve havâssü'l-Kur'ân⁷⁹ gibi hususlar ön plana çıkarılabilir.

⁷⁶ Bununla Kur'an'da kendine has özelliği veya ayrıcalığı bulunan münferid âyetler kastedilmektedir. Mesela Kur'an'ın en değerli âyeti, en muhkem âyeti, en geniş manalı âyeti, en ümit veren âyeti, tevekkülü veya adaleti en iyi ifade eden âyeti ya da âyetleriyle ilgili bilgiler bu minvalde söz konusu olmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 815-821.

⁷⁷ Bu ifadeyle daha özel olarak bazı sûre veya âyetlerin üstün veya en üstün oluşu kastedilmektedir. [Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 784-815.] Bu konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda bazı âyet veya sûrelerin en üstün (efdal) olup olmadığı tartışmasının Kelam ilmindeki halku'l-Kur'ân meselesiyle irtibatlı olduğu, bu tartışmanın bir devamı olarak ortaya çıktığı tespit edilmektedir. Bu konuyla ilgili tartışmalar bazı hadislere dayalı olduğu gibi meseleye sonraki ulemanın değerlendirmeleri de etki etmektedir. Bazı bilginler bu durumu reddederken, bazıları

Taberî, Sa'lebî, Ebû Talib el-Mekkî (ö. 437/1045), Vâhidî, İbn Atıyye, Kurtûbî (ö. 671/1273), İbn Âdil ed-Dimaşkî (ö. 880/1475) gibi müfessirlerin eserlerinde bu meselelere dair de rivayetler, tespit ve değerlendirmeler görülmektedir.⁸⁰

Âyetlerin nâsîh veya mensuh olması, muhkem veya müteşâbih olması ya da mekkî veya medenî olması gibi birtakım sıfatları bulunmakta ve bunlar Kelam'ın halleri olarak görülmektedir. Benzer şekilde çeşitli açılardan âyetlerin veya sûrelerin birbirlerinden üstün olması, şu veya bu hastalığa şifa olması; Kur'an'daki kelimelerin, harflerin veya harflerdeki noktaların sayısı, bazı kelimelerin sûrelere dağılımı, sıklık oranı gibi hususlar da Kur'an'ın ahvali kapsamında konu edinilen diğer meseleler olarak görülebilir. Eğer tanıma Fenârî'nin dikkat çektiği gibi, 'Kur'an olması bakımından' genel bir kayıt konulursa, diğer bir ifadeyle Tefsir Kur'an'ı sadece anlamı yönüyle değil, genel olarak zatı ve yapısal özellikleri itibariyle araştırırsa, yukarıda zikredilen hususlar da tanımın, dolayısıyla da Tefsir'in kapsamına girecektir. Çünkü tanıma getirilen 'Kur'an olması bakımından' kaydı geniş kapsamlı olup, Kur'an'ın ahvaliyle ilgili tüm hususları kapsamaktadır.

Bu gibi hususların bazılarının doğrudan anlamın tespitine katkı sağlayan meseleler olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin üstün ve

farklı gerekçeler ileri sürerek kabul etmektedir. [Bk. İsmail Aydın, "Kur'an'da Efdaliyet Meselesi", *Marife* 11/3 (Kış 2011): 46-52.] Anlaşıldığı üzere bu husus esasen Kelam ilminin meselelerine dayanan bir durum olarak gözükmektedir.

⁷⁸ Bu çerçevede Kur'an harflerinin ne kadar olduğuna, hangi sürede farklı veya yoğun olarak hangi kelimelerin bulunduğu dair saptamalara ve bilgilere yer verilmektedir. Bk. Molla Fenârî, 'Aynu'l-â'yân, 84-85; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, 2: 830-831.

⁷⁹ Havâss'ül Kur'an kavramı zaman içerisinde değişik anlamlar kazanmış görünmektedir. Fakat burada daha özeldir bazı âyetlerin veya sûrelerin nelere veya ne tür hastalıklara şifa olarak okunacağıyla ilgili bilgiler kastedilmektedir. Bunların bir kısmı sahabeye kadar dayanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 821-829; Muhammed Eroğlu, "Havâssü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 522-523.

⁸⁰ Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 179, 605; 11: 333; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 321; 6: 86, 246; 10: 117, 224; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Talip, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (eş-Şarika: Câmi'âtü'ş-şarika külliyyatü'd-dirâsâti'l-'ulyâ ve'l-bahsi'l-'ilmî, 2008), 1: 118, 10: 1797, 6357, 6597; 12: 8461; Vâhidî, *et-Tefsiru'l-bašit*, 14: 413; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecz*, 4: 173 389, 537; 5: 108; 9: 417; 23: 136; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1: 104; Molla Fenârî, 'Aynu'l-'ayân, 84-85; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 250; 3: 3; 6: 137; 7: 160; 8: 3; 9: 3, 443, vd.

en üstün âyet veya sûre bağlamında söylenenlerin daha çok halku'l-Kur'ân problemiyle ilgili olduğu, kelamın hâdis olup olmamasının neticesinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.⁸¹ Efdaliyet durumunu kabul eden bilgilerin yaklaşımlarından anlaşıldığı kadarıyla bu mesele ve müfredâtü'l-Kur'ân bağlamında dile getirilen hususlar bilakis öncelikle anlamın bilinmesine bağlı hususlardır.⁸² Âyetin veya sûrenin manası bilindiği takdirde onun üstünlüğü veya ayrıcalığı üzerine konuşulabilmektedir. Bu açıdan onlar anlamın bilinmesine yardımcı olmaktan ziyade, anlam onların bilinmesine imkân sağlamaktadır. Her hâlükârda bu hususlar Kur'an'ın ahvali kapsamında görülebilecek hususlardır.

SONUÇ

Bir şeyin tanımı ne kadar iyi yapılırsa onun mahiyetinin de o kadar iyi anlaşılacağı düşüncesi, ilimlerin tanımları için de geçerli görülmüştür. Özellikle mantık ilmi müslüman bilginlerce dikkate alındıktan sonra iyi/tam tanım şartları gözetilerek müdevven ilimlerin yeniden tanımlandığı veya mevcut tanımların gözden geçirildiği söylenebilir. Daha çok müteahhir döneme tekabül eden bu süreç, Tefsir ilminin tanımı ve mahiyetiyle ilgili tartışmaları da tetiklemiştir. Bu süreçte mantıkçı kimliğine de sahip Fenârî'nin ön plana çıktığı, Tefsir'in tanımı ve mahiyetiyle ilgili önemli bir tartışmaya öncülük ettiği söylenebilir. Onun ilgili değerlendirmelerinden hareketle bu çalışmamızda sadece Tefsir'in Kur'an'la, anlamı dışında da ilgilenip ilgilenmediği meselesini araştırmaya çalıştık. Tanımlara, kuşatıcı bir ifade olması hasebiyle 'Kelam'ın ahvali' ifadesi yerleştirilmektedir. Ancak bu ifade sadece murad/anlam yönüyle kayıtlarırsa farklı, buna ilave olarak tanıma 'Kur'an olması bakımından' kaydı da eklenirse farklı bir Tefsir tasavvuru ortaya çıkmaktadır.

Tanımdaki Kelam'ın ahvali ifadesi muradın tespitiyle bazı müfessirlerce kayıtlı hale getirildiğinde, ilgili ifade tefsir sürecinde işlevsel olan esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensuh, muhkem-müteşâbih, âyet veya sûre tertipleri, münâsebât, mekkî-medenî, vücuh ve nezâir vd. gibi hususları içermekte ve bunlar murad meselesiyle irtibatlı olarak Tefsir'in araştırmasına dâhil olmaktadır. Burada belirleyici olan husus; 'Kelam'ın ahvali' ifadesinin, 'Allah'ın muradına delalet etmesi' ifadesiyle sınırlandırılmasıdır. Muradın tespit edilmesine etkisi olan Kur'ân ilimleri, Kelam'ın ahvali ifadesinin kapsamına girecek, etki etmeyenler de

⁸¹ Aydın, "Kur'ân'da Efdaliyet Meselesi", 48-49.

⁸² Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 807-820.

girmeyecektir. Daha açıkçası anlama tesir etmeyen kelimelerin yazılışı, telaffuzu, kelimelerin sayısı veya kelimelerdeki harflerin sayısı, havâssü'l-Kur'ân, efdalü'l-Kur'ân ve müfredâtü'l-Kur'ân gibi Kelam'ın ahvaliyle ilgili diğer ilimler/bilgiler söz konusu kaydın kapsamı dışında kalacaktır.

Tefsir tanımını sadece murad/anlam vurgusu üzere kuranlara göre, her ne kadar doğrudan anlama tesir etmeyen bu gibi hususlar tefsirlerde yer alıyorsa da, bunlar tefsirlerde birer ara cümle kabilinden açıklamalar olarak görülmektedir. Müfessirin o anki bir gayeye atfen ara cümle kabilinden temas ettiği bu hususların tefsirlerde var olması, bunların bizzat Tefsir ilminin kapsamında olan araştırmalar olduğunu göstermemektedir.

Fakat bu yaklaşıma karşın, Tefsir'in, Kur'an'ı delaletle ilişkisi bulunmayan hususlar açısından da araştırdığını düşünen müfessirlerce, yukarıda zikredilen ve anlamla ilgili görünmeyen hususları karşılayacak bir kaydın, tanıma ayrıca dâhil edilmesi gerekecektir. Bu durumları karşılaması için Fenârî'nin, tanımına 'Kur'an olması bakımından' gibi ek bir kayıt yerleştirdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Mehmet. *Kıraatler Açısından Fahrüddin Razi ve Tefsir-i Kebir'i*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1998.
- Akk, Halit Abdurrahman. *'Usûlü't-tefsir ve kavâ'idüh*. Beyrut, Daru'n-nefâis, 2007.
- Âl-i Gâzî, Abdülkâdir Molla Huveyş. *Beyânü'l-me'ânî*. 6 cilt. Dimâşk: Matbaatü't-terakkî, 1382.
- Âlûsî, Şihabüddîn Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. 30 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Aydın, İsmail. "Kur'ân'da Efdaliyet Meselesi". *Marife* 11/3 (Kış 2011): 45-54.
- Beyzâvî, Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârut-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1418.
- Babaî, Ali Ekber-Kia, Gulam Azizi-Rad, Mücteba Ruhani. *Kur'ân Tefsiri Metodolojisi*. Trc. Mikail Gürel, İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013.
- Bakır, es-Seyyid Muhammed. *'Ulümü'l-Kur'ân*. Kum: Müessesetü'l-hadî, 1417.
- Bazmûl, Muhammed Ömer. *el-Kıraat ve eseruhâ fi't-tefsir ve'l-ahkâm*. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1413.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuğalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*. Thk. Su'ban Muhammed b. İsmail. 2 cilt. y.y., 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddin. "Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'ârifihâ". *Taşnîfu'l-'ulûm beyne Nasirüddin et-Tûsî ve Nasirüddin el-Beyzâvî*. Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. Beyrut: Daru'n-nahdati'l-Arabî, 1996.
- Birışık, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bistâmî (Musannifek), Alâüddin Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. Laleli, 326: 1b-177a. Süleymaniye Kütüphanesi

- Boyalık, M. Taha. "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ekim 2017): 91-118.
- Burücirdî, es-Seyyid Hüseyin, *Tefsiru's-sırâti'l-müstakîm*. 5 cilt. Kum: Matbatu's-sadr, 1416/1995.
- Cemel, Süleyman b. Ömer. *Hâşiye 'ale'l-Celâleyn*. 4 cilt. Delhi: Matbaa-i Mürteza, 1284.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Hâşiye 'ale'l-keşşâf*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Muknî' fi resmi meşâhifi'l-emşâr*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1978.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Teysir fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabî, 1984.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhtâ*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Eroğlu, Muhammed. "Havâssü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynu'l-â'yân: Kitabü tefsiri'l-fatiha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *Risâletü'l-besmeleti'l-Hâdimî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1889.
- Hafâcî, Şehabeddîn, *Hâşiyetü's-Şehâb alâ tefsiri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Hanay, Necattin. *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Üreymî. *Tefsirü hadâiki'r-ravh ve'r-rayhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 32 cilt. Beyrut: Daru tavki'n-necat, 2001.
- Herevî, Ahmet b. Yahya b. el-Hafid. *ed-Dürri'n-nazîd min mecmû'âti'l-hafid*. Kahire: Matbaatü't-tekaddüm, 1322.
- Hôî, es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Müsevî. *el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Envaru'l-Hüda, 1981.
- Humeynî, es-Seyyid Mustafa, es-Seyyid Mustafa el-Humeynî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 5 cilt. Matbaatü müesseseti'l-uruc, 1376.
- Hüzefî, Ebû'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare İbn Muhammed b. Akil. *el-Kâmil fi'l-kırâati'l-'aşr ve'l-erba'ini'z-zâideti 'aleyhâ*. Thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufaî eş-Şayib. Müessesetü semâ, 2007.
- İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru İbn Arafe*. Thk. Celal el-Esyûtî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 cilt. Tunus: Daru't-Tunusî, 1984.
- İbn Âdil ed-Dimaşkî, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Âdil Ahmet Abdülmevcût-Ali Muhammed Muavviz. 20 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

- İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Sâlim Haşim. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Haldûn, Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Muhammed Abdullah ed-Dervîş. 2 cilt. Dimaşk: Daru'l-belhî, 2009.
- İbn Hazm. "Risâle Merâtibi'l-'Ulûm". *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî*. Thk. İhsan Abbas. 4 cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabî, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşadü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid fi envâ'i'l-'ulûm*. Thk. Abdülmünim Muhammed b. Ömer-Ahmed Hilmi Abdurrahman. Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukrîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Nşr. Ali b. Muhammed Umran. Mekke: Dâru alemi'l-fevaid, 1419.
- İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-karââtî'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbağ. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İsfahânî, Râgıp. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*. Thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Daru'd-da've, 1984.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Kannevî, Sıddîk Hasan Han. *Fethu'l-beyân fi makâşati'l-Şur'ân*. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asrî, 1992.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Kılıç, Mustafa. *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû hâşiyetü İbni'l-Temcid*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkah Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mâlikî, es-Seyyid Ulvî b. es-Seyyid Abbas. *Feyzu'l- habîr ve hulâşâtü't-takrîr 'alâ nehci't-teysîr: Şerhu menzûmeti't-tefsîr*. Thk. Seyyid Ahmed Yusuf. Kahire: Matbaatu feccâleti'l-cedid, 1960.
- Maşalı, M. Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Maşalı, M. Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004.
- Mekkî b. Ebû Talip, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. 13 cilt. eş-Şarika: Câmi'âtü'ş-şarika külliyyatü'd-dirâsâti'l-'ulyâ ve'l-bahsi'l-'ilmî, 2008.
- Merâkeşî, Ebû'l-Abbas Ahmet b. el-Bennâ. 'Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl. Thk. Hind Şelbî. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Nev'î Efendi. *İlimlerin Özü*. Haz. Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nezir Ahmed, Abdullah. *Hizânetü'l-'ulûm fi tasnifi'l-fünûni'l-İslâmîyye ve meşâdirihâ: Şerhu'l-lü'lü'n-nażım fi reomi't-ta'allüm ve't-ta'lîm*. Beyrut: Daru'l-besairi'l-İslâmî, 1998.
- Okçu, Abdülmecit. *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2000.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1981.
- Râzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*. Fatih, 621: 1b-345a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmet b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.
- Saçaklızâde. *Tertibü'l-Ulûm*. Trc. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Celâleyn*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddin Muhammed. *Şerhu'l-Beyzâvî*, 1470: 1b-376a. Melik Abdülaziz el-Amme Kütüphanesi.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevz Ahmet Zemerli. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabî, 2011.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Kitabu itmâmi'r-dirâye li kurrâi'n-nikâye*. Thk. İbrahim Acuz. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Şevberî, Muhammed b. Halife Sadru'l-Murselîn eş-Şeyh Sa'düddin el-Merhûmî. "Risâle müfide fi mevzû'î 'ilmi't-efsir ve ta'rîfih, istimdâdih ve gâyetih". Thk. Türki b. Sa'd el-Hüveymil. *Mecelletü Tibyan lî'd-Dirâsâti'l-Kur'ânî* 15 (1435): 169-203.
- Şükrî, Ahmet Halit. "Ehemmiyyetü zikri'l-kıraât fi kütübî't-efsir ve fevâidihâ". *Tarihîten Günümüze Kıraat İlmi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. İslam Mansur Abdülhumejd-Ahmed Âşûr İbrahim-Ahmed Ramzan Muhammed. 12 cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2010.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi. *Mevzû'âtü'l-'ulûm*. Trc. Kemaleddin Mehmet Efendi. Nşr. Ahmet Çevdet. 2 cilt. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşköprizâde Ahmet Efendi. *Miftâhus's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âtü'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *Mefûmü't-efsir ve't-te'vil ve'l-işinbât ve't-tedebbur ve'l-müfessir*. Riyâd: Daru İbnü'l-Cevzî, 1427.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Keşşâf*. Fatih, 589: 1b-173a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Keşşâf*. Hafız Ahmet Paşa. 3: 1b-354a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'âtü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-u'lûm*. Thk. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'lübnan, 1996.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *el-İksîr fi 'ilmi't-efsir*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Aga Büzürk-i et-Tahrânî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Ünal, Mehmet. "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi". *Tefsir El Kitabı*. Ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet. *et-Tefsiru'l-başı*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. İskenderiyye: Daru'l-musavveri'l-Arabî, ts.

- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Kahire: Daru'l-hadis, 1426/2005.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haikâik gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-hadis, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvaz Ahmet Zemerlî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, 1995.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN YAHUDİLERLE POLEMİĞİ: NÜBÜVVET İNANÇLARINA YÖNELİK TEOLOJİK ELEŞTİRİLERİ*

Recep Önal

Doç. Dr., Balıkesir Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology
Balıkesir, Turkey
onal1975@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2571-9949

Öz

Ehl-i Sünnet'in en önemli temsilcisi olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) çeşitli din, inanç ve kültürlerle ev sahipliği yapan Mâverâünnehir'de dünyaya gelmiş, dinî, felsefî ve siyasî birçok görüşün ortaya çıktığı ve İslam inancına içeriden ve dışarıdan yıkıcı düşüncelerin sokulmaya başlandığı bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı toplumun inanç ve değerlerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden Mâtürîdî, İslam inanç esaslarını bu yıkıcı fikrî saldırılara karşı savunarak büyük bir mücadele vermiştir. Bu mücadelesinde tevhid merkezli din anlayışını ön plana çıkarmış, bu inanca aykırı görüş benimseyen dinleri eleştirmiştir. Mâtürîdî'nin eleştirdiği dinlerden biri de Yahudilik'tir. Ona göre beşeriyetin ilk dini, tevhid dinidir. Bu anlamda Hz. Muhammed de dahil bütün peygamberler aynı dini tebliğ etmiş; insanları sadece Allah'ı birmeye ve ibadeti O'na has kılmaya çağırılmışlardır. Ancak bu dine inanan topluluklar çeşitli sebeplerle tevhid inancını bozmuşlardır. Bu inancı bozanların arasında Yahudiler de bulunmaktadır. Bu bakımdan Yahudilik, öz itibarıyla ilahî bir din iken zamanla tahrif edilerek bu özden uzaklaşmıştır. Bu çerçevede Yahudi teolojisini çeşitli açılarından eleştiren Mâtürîdî, Yahudilerin bilhassa nübüvvet inançları üzerinde durmuştur. Bütün peygamberlerin aynı dini tebliğ ettiği prensibinden hareketle Yahudilerin nübüvvet konusunda benimsedikleri inançlarını ve peygamberlere karşı sergiledikleri tutumlarını tevhid inancından bir sapma olarak değerlendirmiştir. Bu makalede yukarıda teorik zemin dikkate alınarak Mâtürîdî'nin nübüvvet bağlamında Yahudi teolojisine yönelttiği temel eleştirilerinin tespiti amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Yahudilik, Tevhid, Nübüvvet, Peygamber, Mâtürîdî.

The Argument of Imam Mâtürîdî With the Jews: His Theological Critiques of Prophetic Beliefs

Abstract

Imam Mâtürîdî (d. 333/944), was born in in Transoxania where hosted to various religions, beliefs and cultures, and lived in a period in which many religious, philosophical and political views emerged and Islam was attacked by destructive thoughts coming from inside and outside. Acting with a sense of responsibility towards the beliefs and values of the community he lived, Mâtürîdî fought a great struggle by defending the principles of Islamic belief against

* Bu makale, 14-15 Eylül 2018 tarihleri arasında Konya'da düzenlenen *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Uluslararası Sempozyumu*'nda aynı başlıkla "sözlü bildiri" olarak sunulan tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

this devastating intellectual assault. In this struggle, he highlighted the monotheist perception in religion and criticized the religions which had contradicted with this perception. Judaism was one of these religions that Mâturîdî criticized. According to him, the first religion of humanity is the religion of monotheism. In this sense, all the prophets, including Prophet Muhammad, spread the same religion; they called on people to merely believe Allah and make worship unique to Him. However, some communities distorted the belief of monotheism for various reasons. Among these communities are Jews. In this respect, Judaism, while inherently a divine religion, was distorted over time and moved away from this essence. In this respect, by criticizing Jewish theology in various contexts, Mâturîdî focused specifically on the prophetic beliefs of the Jews. Acting on the principle that all the prophets have the same religion, he regarded that the prophetic belief of the Jews ended up with a deviation from the belief of monotheism. In this article, it is aimed to determine the criticisms of Mâturîdî towards Jewish theology in the context of prophetic beliefs by taking theoretical background above into consideration.

Keywords: Islamic Theology Judaism, Monotheism, Prophetic Belief, Prophet, Mâturîdî.

GİRİŞ

Yahudilikte peygamberlik inancı, İslam'da olduğundan oldukça farklı bir özellik arz eder. Peygamberlik müessesesi, nesiller silsilesi içinde şahıslar seçmek suretiyle, Tanrı'nın kendi rızasını bilinir hale getirmesi temel prensibi üzerine kurulmuştur. Bu anlamda Peygamber, vahiy mesajını alıp tebliğ etme vazifesiyle ihsanda bulunmuş karizmatik bir şahıstır.¹ Diğer bir ifadeyle peygamber, kendilerine Tanrı tarafından verilmiş bir mesajı almak gibi ilahî bir yetenekle donatılmış, halk arasında sevilen kişidir.² Peygamberlik anlayışının bu temel vasfı da Tesniye kitabının 18. babında verilen bilgilere göre belirlenmiştir. Peygamberliğin temel yasası olarak kabul edilen bu bilgiye göre Tanrı Yahve, sözlerini Hz. Mûsâ'ya vereceğini ve emredeceği her şeyi insanlara söyleyecek kişiyi göndereceğini beyan etmiştir.³ Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi peygamber, Tanrı'dan birtakım emirler alan kişi konumundadır.

Yahudilikte peygamberlik, Hz. Mûsâ ile başlamaktadır. Onun ilk ve en büyük peygamber olması, halkına Yahve ibadetini getiren, kabile sisteminden daha gelişmiş hukuk ve adalet duygusunu veren kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Zira Tevrat, onun vasıtasıyla İsrailoğullarına

¹ Mustafa Sinanoğlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989), 65.

² Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları, 2001), 2: 502.

³ Tesniye 18/18.

verilmiştir.⁴ Şer'î peygamberliğin Hz. Mûsâ ile başlamasına rağmen, daha önceki dönemde de peygamberler gelmiştir. Ahd-i Atîk'te nebî kelimesi ilk defa Hz. İbrâhim hakkında kullanıldığı için Yahudilikte peygamberlik tarihinin onunla başladığı söylenebilir.⁵ Çünkü onun dışındaki peygamberler, Tanrı'yı bir rüya veya bir gündüz vizyonunda görmüşler yani Tanrı'yı sadece bir rüyada veya vizyon ile algıladıkları için daha düşük derecede bir peygamberlik konumunda bulunmaktadır.⁶ Halbuki Mûsâ, Tanrı'nın hem kelamına muhatap olmuş, hem de rü'yet yoluyla O'nun vahyini almıştır.⁷ Hz. Mûsâ'dan önceki dönemde en saygın peygamber olarak Hz. İbrâhim,⁸ peygamberlerin en büyüğü ise Hz. Mûsâ kabul edilir. Bu ilke, Maimonides'in (ö. 602/1205)⁹ iman prensiplerinin arasında yer alır.¹⁰ Tevrat, ondan sonra onun gibi bir peygamber gelmediğini belirtir.¹¹ Bu nedenle Hz. Mûsâ, takdis, doktrin, ilahî şeriat karşısındaki tutumu ve tebliği açısından, kendisinden sonra gelen peygamberlerin modeli konumundadır.¹²

Yahudilere göre Mesih'den önceki son peygamber Malaki'dir.¹³ Dolayısıyla Yahudilik tarihinde peygamberlik müessesesi, Hz. İbrâhim'le başlamakta, Hz. Mûsâ ile zirveye ulaşmakta, Malaki ile son bulmaktadır. Bu nedenle Yahudilik'te Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in peygamberliği kabul edilmez. Bununla birlikte Yahudi kutsal kitaplarında gelecek bir elçiden bahseden ifadelerin yer alması¹⁴ Yahudi inancında son peygamber anlayışının net olmadığını ortaya koymaktadır.

⁴ Ömer Faruk Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İTD* 9 (1995): 153; Sinanoğlu, *Peygamberlerin İsmeti*, 67.

⁵ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2: 502; Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 153.

⁶ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2: 504.

⁷ Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 153.

⁸ Sianoğlu, *Peygamberlerin İsmeti*, 73.

⁹ Yahudi din alimi ve filozofu olan Maimonides, İslam literatüründe Mûsâ b. Meymûn olarak bilinmektedir.

¹⁰ İbn Meymun *Delâletü'l-Hâirîn*'de peygamberliğe geniş yer ayırarak peygamberliğin merteye ve on bir derece altında açıklamıştır. Bk. Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. H. Atay (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 436-445.

¹¹ Yasanın Tekrarı 34/10.

¹² Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 136.

¹³ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 186.

¹⁴ Bk. Tesniye 18/15, 18; Yeremya 28/9.

Yahudilikte vahyin sahibi ve kaynağı Tanrı Yahve, muhatabı insan, aracısı ise peygamberdir. Bu anlamda peygamberlerin bilgi kaynağı sadece vahiydir. Peygamberlerin vahye muhatap oluşları ise farklılık arz eder. Peygamberler, rüya veya rü'yet halinde Tanrı Yahve ile diyalog kurabilmekte; ilahî kelimeler, kutsal ruh veya melek aracılığı ile peygambere iletilmektedir.¹⁵ Bunun dışında bir de vahyin en kestirme yolu olan, hiçbir aracı olmaksızın Tanrı Yahve'nin kendini göstermesi vardır. Bu anlamda vahiy sadece Hz. Mûsâ'ya bahşedilmiştir.¹⁶ Diğer bir ifadeyle vahiy, Mûsâ dışında bütün peygamberlere melek vasıtasıyla gelmiştir. Halbuki Hz. Mûsâ, Tanrı Yahve ile yüz yüze görüşerek vahye muhatap olmuştur.¹⁷

Yahudiler, kendi soylarını ve dinlerini Hz. İbrâhim'e dayandırmaktadırlar. Hz. İbrâhim'in soyunun da oğlu İshak'la devam ettiğine inanırlar. Ataları olarak kabul ettikleri Hz. İbrâhim ve onun sahip olduğu teolojiyi Hıristiyanların ve Müslümanların kendi hesaplarına göre yorumladıklarını ve devam ettirdiklerini ifade ederek, onun maddî ve manevî varisinin kendileri olduğunu iddia ederler.¹⁸ Dolayısıyla Yahudi inancına göre peygamberlik millî bir karakter taşır. Çünkü onlar peygamberlerin sadece kendilerinden seçildiğini iddia ederler.¹⁹ Bu nedenle Yahudi olmayan birinin peygamber olması söz konusu olamaz. Onlar, sadece İsrailoğullarından gelen peygamberlere iman ederler. İşte bu nedenle Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmezler. Bunun yanında geçmişte yaşayıp da sadece kendi ırklarından olmadığı için Hz. İsmâil, Hz. Sâlih, Hz. Hûd, Hz. Şuayb'ın peygamberliklerini reddederler.²⁰ Ayrıca Yahudi inancına göre Tanrı Yahve, Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'a birtakım ilahi emirler vahyetmiştir,²¹ fakat bu ikisi peygamber değil kral konumundadır.²²

¹⁵ Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 136, 139.

¹⁶ Sinanoğlu, *Peygamberlerin İsmeti*, 68.

¹⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 401-402.

¹⁸ Mustafa Göregen, *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 179-180.

¹⁹ Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, trc. O. Cilacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 44-45.

²⁰ Bekir Bozdağ, *İlahî Dinlerin Kutsal Kitaplarında Peygamberlik Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991), 50-53.

²¹ Muhammed Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002): 214.

²² Sinanoğlu, *Peygamberlerin İsmeti*, 69.

Yahudilerin peygamber anlayışlarında dikkat çeken bir husus da onların, İslam inancındaki peygamberlerin ismet, emanet, fetanet, sıdk ve tebliğ gibi sıfatlara muttasıf olma keyfiyetinin önemsenmemesidir. Onlara göre beşer olarak gönderilen peygamberler, yaşayış bakımından diğer insanlardan farksızdır ve bütün insanlar gibi günah işlerler. Nitekim Tevrat'ta peygamberlerin günahlardan korunmuş olduklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine peygamberlerin şan ve şereflerine uygun olmayan yalan, zina, içki ve hırsızlık gibi bazı uygunsuz davranışlar ve günahların peygamberlere isnad edildiğine dair bilgiler mevcuttur.²³ Dolayısıyla Yahudiler, peygamberleri normal insanlardan farklı bir meziyete sahip olmayan kişiler olarak kabul etmişlerdir. Buradan hareketle onların peygamberlik tasavvurlarının iki farklı biçimde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Onlardan bir kısmı peygamberlik konusunda aşırıya kaçarak onlara ulûhiyet atfetmişlerdir. Bir kısmı da tam aksine peygamberlerin değerini düşürerek peygamberi sıradan bir insan gibi kabul etmişler ve onları uygun olmayan vasıflarla anmışlardır.

1. MÂTÜRÎDÎ'NİN YAHUDİLERİN NÜBÜVRET İNANÇLARINA YÖNELİK TEOLOJİK ELEŞTİRİLERİ

Kur'ân'da Yahudilerin tevhide aykırı anlayışlar benimseyip bu inançtan saptıklarına dikkat çekilerek, Tanrı ve peygamberlik inançları tenkid edilmiştir. Kur'ân'ın bu yaklaşımı, Müslümanların Yahudi inançlarına olan bakış açılarının temelini oluşturmuştur. Mâtürîdî de konuyla ilgili Kur'ân verilerini temel alarak Yahudilerin peygamber inançlarını çeşitli açılardan eleştirmiştir. Onun Yahudilere yönelik eleştirilerini müstakil maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

1.1. Yahudilerin Peygamberlerine Ulûhiyet Atfetmeleri

Kur'ân'da Yahudilere ilişkin en önemli tenkid konularının biri, Allah'a oğul isnad edilmesidir. Onların bu isnadı Kur'ân'da, "Yahudiler dediler ki: Üzeyir Allah'ın oğludur..." (et-Tevbe 9/30) şeklinde açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'a göre Yahudiler peygamberleri buldukları konumdan

²³ Örneğin Tevrat'ta Hz. Nûh'un içki içip Kenan beldesine lanet etmesi (Tekvîn 9/21-25), Hz. İbrâhîm'in kendi kız kardeşiyle evlenmesi (Tekvîn 20/12), Hz. Lût'un içki içerek iki kızı ile zina etmesi (Tekvîn 19/30-38), Hz. Dâvûd'un, evli bir kadınla zina edip adam öldürmesi (II. Samuel 11/1-11), Hz. Süleyman'ın puta tapması (I. Krallar 11/1-10), Hz. Mûsâ'nın kavmini Mısırlıların mallarını çalmaya teşvik etmesi (Çıkış 3/22; 12/35-36) gibi peygamberlik inancıyla bağdaşmayan iddialar bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mağribî, *Yahudiliği Anlamak*, 120-125.

çıkarak onlara yeni statüler vermeye kalkışmışlar, Hz. Üzeyr için Allah'ın oğlu tabirini kullanmışlardır. Mâtürîdî de konuyla ilgili eleştirilerini Kur'ân'ın vermiş olduğu bu veriler doğrultusunda yöneltir. Bu çerçevede Yahudi ve Hıristiyanların ulûhiyet konusunda aşırıya gitmekten kurtulamadıklarını belirten Mâtürîdî, bu aşırılıktan kastın da her iki zümrenin dinde konulan sınırları aşarak, Allah'tan başkasına ilahlık ve rabliği nisbet etmeleri olduğunu söyler. Buradan hareketle Yahudilerin, peygamberlerini tanrısal mertebeye çıkartarak Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettiklerine ve onu kendilerine Rab edindiklerine dikkat çeker.²⁴ Mâtürîdî, Yahudilerin peygamberlik anlayışlarına eleştiri yöneltirken Üzeyr'in kimliği hakkında herhangi bir bilgi vermez, Allah'a oğul isnad etmenin aklî ve naklî açıdan imkânsızlığını ispatlamaya çalışır. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin eleştirilerine geçmeden önce Yahudilerce Ezrâ olarak bilinen Üzeyr'in Yahudi tarihindeki yeri ve önemi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yahudilerce Ezrâ olarak bilinen Üzeyr, Yahudi din ve tarihinde önemli bir isimdir. O, peygamber değildir; fakat peygamberden de öte bir konuma sahiptir.²⁵ Hz. Mûsâ'dan sonra ikinci Mûsâ kabul edilecek kadar kendisine önem atfedilmekte ve "Yahudiliğin babası" olarak isimlendirilmektedir.²⁶ Ezrâ'nın Yahudi tarihinde ön plana çıkışı ise Bâbil sürgünü sonrasında Kudüs'e döndükten sonra olmuştur. Onu, Yahudiler için değerli kılan en önemli özelliği de İsrail topraklarında yaşayan Yahudiler arasında sözlü yorumu ile birlikte tamamen unutulmuş Tevrat'ı yeniden oluşturmasıdır. Bu nedenle o, "Tevrat'ın usta yazıcısı" (sofer)²⁷ olarak nitelendirilmiştir.²⁸ Ayrıca Yahudi kutsal kitaplarında Ezrâ, Bâbil sürgünü sonrasında İsrailoğullarının Kudüs'e geri dönmelerini sağlayan, onların dinî

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2004-2010), 4: 329, 340, 344-345. Ayrıca bk. a.mlf., *Te'vîlât*, 5: 162; 11: 381-382; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 151.

²⁵ Hatta Yahudi kaynaklarında (Talmud'da) Ezrâ için: "Şayet Mûsâ, ondan önce gelmiş olmasaydı, Ezrâ Torâ'nın vahyine muhatap olabilirdi" denmektedir (Francine Kaufmann-Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, haz. M. Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), 99.

²⁶ Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezrâ* (İstanbul: IQ Yayınları, 2007), 135.

²⁷ Sofer, Torâ'yı yazan ve bu iş için özel olarak eğitilmiş kişiye verilen bir unvandır. Bk. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3: 631.

²⁸ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 127.

ve siyasî liderliğini yapan bir şahsiyet olarak da tasvir edilmiştir.²⁹ Bu nedenle günümüz Yahudilerce o, Yahudilik düşüncesini ana hatlarını ilk sistematize eden kişi ve Yahudiliğin gerçek kurucusu kabul edilir.³⁰

İslam kaynaklarında ise genel olarak Ezrâ'nın Üzeyir olduğu düşünülmektedir. Kur'ân'da, Hıristiyanlar gibi Yahudiler de Allah'a oğul isnat etmekle suçlanmakta, Allah'ın oğlu olarak kabul ettikleri kişinin de Üzeyir olduğu bildirilmektedir.³¹ Ancak onun kimliği hakkında açıklayıcı bilgi sunulmamaktadır. Müslüman âlimlerin Üzeyir hakkında verdikleri bilgilerin Ezrâ'ya işaret ettiği görülmekle birlikte, Yahudilere ait olduğu belirtilen bu inancın temelleri konusunda farklı iddialar da ileri sürülmüştür. Bu iddialardan birine göre, Üzeyir şifâî yolla gelen Tevrat'ı unutulmaya yüz tuttuğu bir sırada derlediği için Yahudiler kendisine insanüstü bir varlık gözüyle bakarak, onun Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmişlerdir. Bir diğer iddiaya göre de, öteden beri hak yoldan sapanlar, kutsal tanıdıkları kimseleri, peygamberlerini veya liderlerini Allah'ın oğlu sanırlardı. Dünyanın birçok yerinde bu inancın izlerini görmek mümkündür. Mesela müşrikler de melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ediyorlardı. İşte muhtemelen bu inanç, putperestlikten Yahudiliğe hatta oradan da Hıristiyanlığa geçmişti. Bu hususta ileri sürülen bir başka iddia da, söz konusu inancın Hz. Muhammed zamanındaki bazı Tevrat metinlerine dayandığı şeklindedir.³² Yahudi asıllı bir araştırmacı olan Simon Szysman, Üzeyir'in Ezrâ olduğunu kabul etmektedir. O, bu konuda İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) naklettiği "Yahudiler arasında yalnızca Yemen tarafında yaşayan Saddûkiler 'Üzeyir, Allah'ın oğludur' derlerdi" şeklindeki ifadesinin Kur'ân'ın dışında başka tarihî kaynaklara da dayanmış olabileceğini söylemektedir.³³ Diğer taraftan Kur'ân'ın Yahudilerin bu inancı hakkında verdiği bilgiler günümüz Yahudi kutsal kitapları ve tarihi kaynakları ile kıyaslandığında çelişki gibi görünmektedir. Zira Yahudi kaynaklarında Ezrâ'nın Allah'ın oğlu olarak yüceltildiğine ya da ilahlaştırıldığına ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Günümüzde, onu ilahlaştıran Yahudi cemaati de bilinmemektedir.³⁴ Yahudilik üzerinde yaptığı çalışmalarla bilinen günümüz araştırmacılardan

²⁹ Bk. Ezrâ 1-10. bablar. Krş. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1: 170-171.

³⁰ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 124.

³¹ Bk. et-Tevbe 9/30.

³² Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 30-31.

³³ Osman Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 178.

³⁴ Baki Adam "Müslümanların Yahudilere Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler", *Dinler Tarihi Araştırmaları* 4 (2004), 110.

Baki Adam, bu durumu açıklamak için Hicaz Yahudilerinin inançlarına dikkat çekmektedir. Ona göre, Yahudi mistisizminin temelini oluşturan Merkabah (ilahî taht) mistisizmde önemli bir yeri olan Enohiyan literatürü Hicaz Yahudilerinin inancının belirlenmesinde önemli bir paya sahiptir. Merkabah mistisizminin temel figürü ise Metotron denilen baş melek olup, Tanrı'dan sonra gelen ikinci Tanrı olarak tanımlanır. Aynı zamanda Metotron, Tevrat'ın Tekvîn kitabında sözü edilen Yared oğlu Enoh'tur. Enoh, Tanrı'nın oğlu ve O'nun sağ elidir. İnsanî bir yöne sahip olup Tanrı ile insanlar arasındaki tek aracı konumundadır. Bu bilgilerden hareketle Baki Adam, Hicaz Yahudilerinin "Tanrının yardımcısı" anlamında Enoh'u, Hıristiyanların Hz. İsa'yı niteledikleri gibi Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirdiklerini, dolayısıyla Kur'an'da sözü edilen Üzeyir'in Ezrâ değil Enoh olduğunu ileri sürerek problemi çözmeye çalışmaktadır.³⁵

Tüm bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak Yahudilerin kimi zaman Allah'ı insana kimi zaman ise insanı Allah'a benzetmeleri dolayısıyla insanbiçimci tanrı anlayışı, İslâm öncesi ilâhî dinlerde aşırıya kaçma ve sapma olarak kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. O halde Yahudilik tarihinde önemli bir yeri olan Ezrâ'nın, bazı Yahudi gruplarınca Kur'an'da da ifade edildiği üzere "Allah'ın oğlu" diye anılması ve ona bu şekilde inanılmasının tabii olduğunu söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, eserlerinde Yahudilerin bu çarpık ulûhiyet ve peygamberlik anlayışlarına dikkat çekmiş ve eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Yahudilerin çarpık anlayışlarının en bariz örneği Allah'a çocuk isnat edilmeleridir. Bunun temel sebebi Yahudiler'in Allah'ı maddeci bir zihniyetle anlamaya ve değerlendirmeye çalışmalarıdır. Bu nedenle onlar Allah'ı gereği gibi anlayamayan bir topluluktur. Şayet durum böyle olmasaydı, onlar Allah'a oğul isnadında bulunmazlardı.³⁶ Diğer taraftan

Mâtürîdî, Yahudilerin Allah'ın birliğine inandıklarını iddia ettiklerine, fakat gerçekte "Üzeyir Allah'ın oğludur" (et-Tevbe 9/30) âyetinde belirtildiği gibi oğlu olan bir Allah'a iman ettiklerine dikkat çeker. Böylesi bir imanun tevhid dininin gerekli gördüğü ulûhiyet anlayışını yansıtmadığını, bu nedenle onların mümin olmadıklarını ve imanlarının da Allah katında geçerli olmayacağını önemle vurgular.³⁷

³⁵ Bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışılabilir Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 45-58; Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yayınlar, 2013), 146-150.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 12: 367.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 329.

Mâtürîdî, “Üzeyir Allah’ın oğludur” şeklindeki iddianın ne zaman söylendiğine de temas eder. Ona göre bu iddia, Hz. Muhammed’in döneminde yaşayan Yahudiler değil de daha önceden yaşamış olan Yahudiler tarafından söylenmiştir. Mâtürîdî, bu durumu aynı zamanda Hz. Muhammed’in nübüvvetine delil olarak kullanır. Bu çerçevede, Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerin bu iddianın daha önceki Yahudiler tarafından dile getirilmiş olduğunu bildiklerini, ancak bu gerçeği bildikleri halde gizlediklerine dikkat çeker.³⁸ Zira Mâtürîdî’ye göre Allah, onların gizlemiş olduğu bu bilgiyi peygamberine bildirmiş, Hz. Muhammed de hem onların hem de öncekilerin ne düşündüklerini ve neyi gizlediklerini Allah’ın haber vermesiyle bilmiş ve gizledikleri bu gerçeği onlara açıklamıştır. Hz. Muhammed’in bu gizlenen gerçeği açığa vurması ve geçmişten haber vermesi risâletinin doğruluğuna delalet etmektedir. Mâtürîdî’ye göre Yahudilerin Allah’a çocuk isnat etmeleri herhangi bir semavî kitaba dayanmayan çarpık bir ulûhiyet anlayışının bir ifadesidir. Mâtürîdî, bu konuda ne Yahudilerin ne de atalarının hiçbir bilgisi ve delillerinin bulunmadığını ve bu sözlerinin büyük bir iftira ve yalandan başka bir şey ifade etmediğini belirtir.³⁹ Mâtürîdî, Allah’a çocuk isnad edenlerin iddialarını iki açıdan değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre, Kur’ân’da zikredilen “Allah bir çocuk edindi” (et-Tevbe 9/30)⁴⁰ ifadesi ya hakiki anlamda ya da çocuğun mertebesi ve üstünlüğüne işaret etmek için mecaz anlamda kullanılmıştır. Burada gerçek anlam kastedilmişse, bu Allah için söz konusu olamaz. Çünkü Allah her bakımdan çok zengindir, göklerde ve yerdeki her şey O’nundur. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Kimseyi doğurmamış, kimseden de doğmamıştır. Nitekim bu gerçek İhlâs sûresinde “doğurmamış ve doğmamıştır” şeklinde ifade edilmiştir.⁴¹ Buna ilaveten Mâtürîdî, akli delillere de başvurarak, Allah’a çocuk insad etmenin yanlışlığını ispata çalışır. Bu bağlamda görünür âlemde çocuk sahibi olma sebeplerine dikkat çeker. Ona göre bir kişi ya duyduğu bir ihtiyaçtan ya kendisine galip gelen şehvetinden yahut da korktuğu bir kişiye karşı çocuğunun yardımına ihtiyaç duymasından dolayı çocuk sahibi olmak ister.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 344-345. Mâtürîdî’nin bu tespiti isabetli görünmektedir. Zira konuyla ilgili et-Tevbe 9/30. âyet Medine’de Yahudilerin arasında okunduğu halde itiraz etmemeleri ya da yalanlamaları, bunu bildiklerini göstermekte ve Mâtürîdî’nin bu görüşünü de desteklemektedir.

³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 345-346.

⁴⁰ Diğer âyetler için bk. Yûnus 20/68; en-Nahl 16/57.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 7: 85-86.

Bu üç durumun hiç biri Allah için düşünülemez. Zira yerde ve gökte olanların ve bu ikisi arasında bulunanların hepsi Allah'a aittir ki bu durumda hepsi O'nun kuludur. Bu nedenle O'nun, çocuk edinmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü O, çok zengindir. Yerdeki ve gökteki her şey O'na aittir. Bu niteliğe sahip olanın ise çocuğa ihtiyacı olmaz. Yarattılmışların hepsi Allah'ın kulu olduğuna göre yaratılmışlardan çocuk edinmesi mümkün olamaz. Ayrıca ortağın, ortağının cinsinden ve şeklinden olması gibi çocuk da babasının cinsinden ve şeklinden olur. Böylece ortağın nefyi çocuk edinmeyi de nefyeder. Çünkü her ikisinin manası birdir. Kaldı ki her şekil sahibinin bir zıttı ya da bir benzeri vardır. Zıttı veya şekli olanın ise rablığı ve ilahlığı söz konusu olamaz.⁴² Mâtürîdî'ye göre "Allah bir çocuk edindi" ifadesiyle mecazî anlamda çocuğun mertebesi ve üstünlüğü kastedilmişse, bu da kabul edilemez. Çünkü gerçekten çocuk edinmesi mümkün olmayanın, çocuğu derecesinde hiçbir kimseye bir mertebe vermeyeceği gibi çocuğu olacak ölçüde üstünlük de vermez. Buna göre hakiki anlamda çocuk edinmesi, içindeki eksiklikten dolayı imkânsızdır. Eğer bir kimseye bu hakiki anlamdaki gibi bir mertebe verilmesi mümkün olursa, hakiki anlamdaki eksiklik burası için de geçerli olur.⁴³

Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak el-En'âm 6/101. âyetini de delil olarak kullanır. Bu âyette muhatap alınan kitlenin Allah'ın zevcesi olmadığını bilen bir topluluk olduğuna dikkat çeker. Görünür alemde çocuk edinmenin ancak bir zevce sayesinde gerçekleşebileceğini, diğer bir ifadeyle insanlar arasında çoğalmanın ve çocuk sahibi olmanın ancak bir baba ve anne sayesinde mümkün olabileceğini, bu anlamda Allah'ın zevcesi olmadığını bildikleri halde O'na nasıl çocuk isnadında bulduklarını eleştirir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre eğer Allah çocuk edinmiş olsaydı, o da ilah olurdu. Çünkü

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 85. Benzer yorumlar için ayrıca bk. *Te'vilât*, 1: 217; 2: 508; 5: 164; 10: 219.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 86. Bunların dışında Mâtürîdî, söz konusu ifadeyle mecazî anlam kastedilerek Allah'ın kendisine dost edinmesi anlamında kullanıldığına ilişkin iddiayı da reddeder ve şöyle çürütür: "Eğer bu ifade dostluktan ibaretir denilirse, denir ki; dostluk dostun özünden başkası hakkında da olur, yani dostların özü birbirinden farklı olabilir. Çocuk ise ancak babasıyla aynı özden olur. İkincisi, Allah'a dost olabilmenin yolu yapılan amellere ve davranışlara bağlıdır. Bu sayede o kişinin derecesi ve mertebesi yükselir ve bu yaptıklarının karşılığı olarak dostluğu hak eder. Çocuk ise yaptığı bir şeyden dolayı dünyaya gelmez. Aksine çocuğun doğumu çalışarak hak ettiği bir işin sonucu olmaksızın meydana gelir. Bu nedenle Allah kendisinden meydana gelebilecek doğumu el-En'âm 6/101) âyetle nefyetmiştir. Üçüncüsü de dostlukta bu isimlendirmeyi hak etme söz konusudur. Bunda oğul şeklinde isimlendirmeyi hak etme söz konusu olmadığı gibi, bu ismin verilmesiyle ilgili de bir izin gelmemiştir." (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 218).

çocuk babasından farklı bir cins ve öze sahip değildir. Aksine babasının cinsinden, suretinden ve özünden meydana gelir. Çocuğun ilah olması durumunda da iki tanrının varlığı söz konusu olur ki bu durumda her bir tanrı birbirine üstünlük kurmaya çalışacak, neticede de düzensizlik meydana gelecektir. Realiteye bakıldığında ise bu durum tam aksinedir. Buna göre yaratmanın ve eşyanın bir düzen içinde seyretmesi birkaç tane değil tek bir ilahın varlığına, ortağının ve çocuğunun olmadığına delalet etmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Allah, kendisine oğul nisbet edilmesini ulûhiyette şirk koşmak ve tevhid ilkesini ortadan kaldırmak anlamına geldiği için büyük bir suç olarak değerlendirmektedir. Eğer onlar, bir semavî kitaba tam olarak inansalardı ve peygamberlerine de layıkıyla bağlansalardı, dinde aşırıya kaçmaz ve bu tür yanlış görüşlere düşmezlerdi. Çünkü bütün peygamberler tevhid inancını tebliğ etmişlerdir. Bu nedenle Hz. Üzeyr, Allah tarafından nübüvvetle korunduğu için Allah'tan başka meleklerle ya da peygamberlere ibadet etmeyi emretmemiştir.⁴⁵

1.2. Peygamberler Arasında Ayrım Gözetmeleri

Mâtürîdî'nin Yahudilerin peygamberlik anlayışlarına getirdiği eleştirilerinden biri de onların peygamberler arasında ayrım gözeterek, bir kısmını inkâr edip bir kısmını kabul etmeleridir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Yahudiler sadece Yahudi olan peygamberlerin peygamberliklerini kabul etmişler, kendi ırklarından olmayanların peygamberliğini inkâr etmişlerdir. Mâtürîdî, bu inançlarına dikkat çekerek Hz. Muhammed'e iman etmemelerinin sebebi olarak, Yahudilerin bekledikleri peygamberin İsrailoğullarından gönderileceğine inanmalarını göstermektedir. Çünkü önceki peygamberler onların neslinden gönderilmişti.⁴⁶ Buradan hareketle Mâtürîdî Yahudilerin peygamberlerin çoğunun onlar arasından gönderilmesini kendilerinin masum ve Allah'a yakınlıkta daha üstün olduklarına dair bir dayanak saydıklarını belirtir. Buradan hareketle Mâtürîdî, Yahudilerin Hz. Muhammed'e inanmamalarını içlerinde besledikleri kıskançlıklarına ve hasetlerine bağlar. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/47. âyetine istinaden onların Allah tarafından bir zamanlar âlemlere üstün kılındıklarına dikkat çeker. Ancak bu üstünlüğün devamlı olmadığını, zira bu sefer üstünlüğün başkalarına (Araplara) geçtiğini belirtir. Çünkü ona göre Allah, üstünlüğü dilediğine verir ve dilediğini de günahlardan

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 164; 10: 57-58.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 348; 4: 283; 13: 174-175.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 197-198.

arandırır.⁴⁷ Nitekim Allah, bu sefer peygamberi (Hz. Muhammed) İsrailoğullarının dışından göndermiştir.⁴⁸ Mâtürîdî, kendi soylarından değil de İsmail soyundan bir peygamber gelince -ki Araplar Hz. İsmail'in soyundandır- Arapları⁴⁹ kıskanarak Hz. Muhammed'i inkâr ettiklerini ve Tevrat'ta mevcut olan onun sıfat ve niteliklerini gizlediklerini belirtir.⁵⁰ Çünkü onlar peygamberin İsmail soyundan gönderilmesiyle sahip oldukları menfaatleri ve idarî üstünlüklerini kaybedeceklerini düşünmüşler, bu nedenle de bunu hoş karşılamamışlardır.⁵¹ Bununla birlikte Yahudiler, Hz. İbrâhim'e yönelik herhangi bir kıskançlık duymamışlar, onu sahiplenmişlerdir. Hatta onlar kendi soylarını ona dayandırmışlar ve onun kendi dinlerinden olduğunu iddia etmişlerdir.⁵² Fakat Hz. İbrâhim'in soyundan gelen Hz. Muhammed'i sırf kıskançlık ve inatlarından dolayı inkâr etmişler ve bu suretle peygamberler arasında bir ayırım gözetmişlerdir.⁵³

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 260-261.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 197 vd.

⁴⁹ Bilindiği gibi Hz. İsmail Mekke'nin ileri gelenlerinden Cürhüm kabilesinden bir kadınla evlenerek akraba olmuş, bu akrabalık neticesinde Hz. İsmail'in neslinden, Arab-ı Müsta'rebe diye meşhur olan Arap nesli türemiştir. Bk. Ahmed Çelebi, *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*, trc. Ahmed Büyükcınar v.dğr. (İstanbul: Kalem Yayınları, 1978), 34.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 176; 12: 177.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 198. Mâtürîdî, başka bir yerde onların bu kıskançlıklarını eleştiriye tabi tutar. Ona göre "Yoksa insanları; Allah'ın lütfünden kendilerine verdiği şey dolayısıyla kıskanıyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrâhim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümrânlık da vermiştik" (en-Nisâ 4/54) âyeti onların bu kıskançlıklarına cevap niteliğindedir. Burada Allah, onların bu kıskançlıklarının yersiz olduğunu belirterek sanki şöyle demiştir: Yoksa Allah'ın kendisine verdiği nimetlerden olan peygamberlik ve kitaptan dolayı Hz. Muhammed'i kıskanıyorlar mı? Oysa Hz. İbrâhim soyuna Kitab'ı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümrânlık bahsettik. Onu kıskanmadılar da, onun çocuklarından olduğu halde Allah'ın kendisine bahsettiği kitap ve peygamberlikten dolayı Hz. Muhammed'i neden kıskanıyorlar? (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 266).

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 250-251.

⁵³ Klasik Yahudi dünyasında Müslüman deyince, genellikle Araplar kastedilir. Bilindiği gibi, Yahudilerle Araplar arasında amansız bir düşmanlık vardır. Bu düşmanlığın temeli, Hz. İsmail ile Hz. Hz. İshâk'a dayanmaktadır. Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'in mübarek soyu Hz. İshâk'ta devam etmiştir. Hz. İbrâhim, Hz. İsmail'i yanından uzaklaştırmış ve Hz. İshâk'ı alıkoymuştur (Tekvîn 17). Tevrat'taki bu anlatım, daha sonraki Yahudi literatüründe Araplar aleyhine daha da olumsuzlaştırılmış ve Hz. İsmail'in (dolayısıyla Arapların) hayırsız Hz. İbrâhim'in hayırsız oğlu olduğu belirtilmiştir. Bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 44-45.

Mâtürîdî'ye göre Yahudilerin bu iddiaları geçersizdir. O, bu görüşüne delil olarak el-Bakara 2/140. âyetini kullanır. Ona göre bu âyet, Yahudilerin: "İbrâhim, Ya'kûp ve onların evlatları Yahudiydiler" şeklindeki iddialarına karşı bir reddiye ve inkârdır.⁵⁴ Ayrıca buna bir diğer delil olarak da "Ey Ehl-i kitap neden İbrâhim hakkında tartışıyorsunuz?" (Âl-i İmrân 3/65) âyetini gösterir. Mâtürîdî, Yahudilerin, Hz. İbrâhim'in kendi dinlerine mensup olduğunu öne sürdüklerini, Hıristiyanların da onun Müslüman olmayıp kendi mezhepleri ve dinlerinden olduğunu iddia ettiklerini, bunun üzerine bu âyetin nazil olduğunu belirtir ve şu açıklamayı yapar: "Hz. İbrâhim'in dini hakkında neden tartışıyorsunuz. Hâlbuki Tevrat ve İncil Hz. İbrâhim'den sonra indirildi, ifadesi iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi; İncil ve Tevrat ondan sonra indirildi ve siz onu görmediniz ki sizin dininiz üzere olduğunu bilirsiniz. Neden bilginiz olmadığı halde sizin dininiz üzere olduğunu söylüyorsunuz? Oysa Tevrat ve İncil ise ancak ondan sonra indirildi. İkincisi; Tevrat ve İncil onun ölümünden sonra indirildi. Bu kitaplarda ise Hz. İbrâhim'in Müslüman ve hanif olduğu yazılmıştı. Nitekim bu gerçeği Allah, onları yalanlayarak şöyle ifade etmiştir: "İbrâhim ne Yahudi idi ne de Hıristiyan'dı. Fakat o, hanif bir Müslüman'dı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi." (Âl-i İmrân 3/67) Mâtürîdî, bu âyete dayanarak onların Hz. İbrâhim'in Müslüman olduğunu bildiklerini belirtir. Fakat ona göre bunlar inatları yüzünden iddialarından vazgeçmemişler ve Hz. Muhammed'in Hz. İbrâhim'le ilgili verdiği bilgilere kitaplarında geçtiği şekilde karşılık vermemişlerdir.⁵⁵ Halbuki Allah, Hz. İbrâhim'e en yakın olanın, (kendi zamanında) ona iman edenler, Hz. Muhammed ve ona inananlar olduğunu haber vermiştir.⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre el-Bakara 2/135. âyetinde, Yahudi ve Hıristiyanların diğerlerini kendi dinlerine davet ettiklerini ve kendi dinlerine tabi olanın doğru yolu bulacağına dair bir iddiada buldukları haber verilmiştir. Onların bu iddialarına karşılık Hz. Muhammed'in de kendilerine: "Hayır, hakka yönelen ve Allah'a ortak koşanlardan olmayan İbrâhim'in dinine uyarız" diyerek cevap vermesi istenmiştir. Buradan hareketle Mâtürîdî, asıl kurtuluşa erecek olanların hanif olan İbrâhim'in getirmiş olduğu dine uyanlar olduğunu ifade eder. Hanif kelimesini⁵⁷ ihlâs

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 255.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 326.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 327. Benzer yorumlar için bk. *Te'vilât*, 1: 250-251.

⁵⁷ Mâtürîdî, başka bir yerde hanif kelimesini, rablikte ve ilahlıkta hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmamak, dini sadece Allah'a has kılmak şeklinde tanımlar. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 275.

sahibi Müslüman olarak tanımlayan Mâtürîdî'ye göre bu anlamda İbrâhim'in dinine uyanlar Yahudi veya Hıristiyanlar değil Müslümanlardır.⁵⁸ Dolayısıyla Hz. İbrâhim'e yakın olma ya da onun dininden olma, Yahudilerin iddia ettikleri gibi İbrâhim'in soyundan gelmekle değil tevhidî bir imana sahip olmakla mümkün olmaktadır.⁵⁹ İşte bu nedenle Allah, Âl-i İmrân 68. Âyetinde belirtildiği üzere kendi katında geçerli olan dinin Yahudilik ve Hıristiyanlık değil, kendi seçtiği "İslam" dini olduğunu bildirmiştir.⁶⁰

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus da Yahudilerin gelecek bir peygamber inancına sahip olduklarıdır. Nitekim o, Yahudilerin Hz. Muhammed'e peygamberlik gelmeden önce bir peygamberin geleceği inancına sahip olduklarına,⁶¹ fakat istedikleri gibi (kendi içlerinden) bir peygamber gelmeyince onu inkâr ettiklerine dikkat çeker ve bu görüşünü el-Bakara 2/89. âyetle temellendirir. Ayrıca o, inkâr etmeleri sebepleri arasında Yahudilerin yöneticilik ve idareciliğin kendilerinde kalmasını istemelerini gösterir.⁶² Nitekim onlar, Hz. Muhammed dinde önderliğini ilan edince, ona karşı din düşmanlarına (Arap müşriklerine) arka çıkmışlardır.⁶³ Böyle

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 252.

⁵⁹ Bilindiği üzere özellikle günümüzde Hz. İbrâhim merkeze alınarak, Yahudi, Hıristiyanlık ve İslam arasında iman açısından bir yakınlığın olduğunu ifade etmek için "İbrâhimî Dinler" kavramı ortaya atılmıştır. Kur'ân'da ve sünnette olmayan bu kavramı ilk kullanan kişi Fransız şarkiyatçı Louis Massignon'dur. Günümüzde ise bu kavram daha çok dinler arası diyalog faaliyetlerinde bulunan akademisyenler tarafından oldukça sık kullanılmaktadır. İslam inancı açısından bakıldığında böyle bir kavramın kullanılması pek uygun düşmemektedir. Zira bu kavram, Hz. İbrâhim'in bir din tesisçisi olduğunu çağrıştırmaktadır; oysa dini vaz eden Allah'tır. Hz. İbrâhim sadece bir insan ve peygamberdir. Bu nedenle, onun dini olamaz, din Allah'ındır. (Bk. Mehmet Bayraktar, "Kur'ân ve Sünnet'in Dinlerarası Diyaloga Alet Edilmesi", *İslamî Araştırmalar* 3/20 (2007): 305-306; Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 264-265; İsmail R. Farukî, *İbrahimî dinlerin Diyalogu*, trc. Mesut Kardeşhan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 15-27.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 251.

⁶¹ Bugün elimizde mevcut bulunan Tevrat metinlerinde Hz. Mûsâ'dan sonra bir peygamberin geleceğinden bahseden çeşitli âyetler (Tesniye 18/18-19; İşâya 42/1-17; Hagay 2/6-9; Mezmurlar 45/1-15) vardır. Bazı İslam âlimleri söz konusu bu âyetlerin Hz. Muhammed'e işaret ettiğini ifade ederek, tahrife uğramış olsa dahi Yahudi kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdelendiğini ispat etmeye çalışmışlardır. Bk. Rahmetullah el-Hindi, *Ehl-i Kitaba İlahi Çağrı*, nşr. A. Sıddık (İstanbul: Faran Yayınları, 2006), 142-147; A. H. Deedat, *Eski ve Yeni Âhid'de Hazret-i Muhammed*, trc. Ş. Siber (Ankara: DİB Yay., 1972), 23-24.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 250-251, 253. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 1: 175.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 329.

davranmalarının temel sebebi ise Hz. Muhammed'i kıskanmaları idi. Çünkü onlar gelecek peygamberin kendi ümmetlerinden olan İsrailoğullarından arasından çıkmalarını arzu ediyorlardı.⁶⁴

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili olarak eleştirdiği bir diğer konu da Yahudilerin peygamberlerin İsrailoğullarından geleceğine dair inançlarından dolayı vahiy meleği Cebrâil'e düşman olmalarıdır. Mâtürîdî, onların bu düşmanlıklarının el-Bakara 2/97. âyetiyle belirtildiğini ifade eder. Âyetin nüzül sebebi olarak da Yahudiler'in: "Eğer Hz. Muhammed'e inen vahyi rahmeti getiren ve yağmuru yağdıran Mikâil getirmiş olsaydı ona biat eder ve iman ederdik. Halbuki Cebrâil bize azapları indiren, şiddet ve savaşırlara sebep olandır. Bu nedenle o bizim düşmanımızdır ve biz de bundan dolayı ona biat etmiyoruz" demelerini nakleder.⁶⁵ Mâtürîdî, Cebrâil'e karşı takındıkları bu düşmanca tavırlarının bir diğer sebebinin de Yahudilerin: "Cebrâil vahyi ve peygamberliği İsrailoğullarına getirmek için gönderilmişti fakat o, vahyi ve peygamberliği bize düşmanlık ve nefretinden dolayı İsmail oğullarına indirdi" şeklindeki iddiaları olduğuna dikkat çeker.⁶⁶ Mâtürîdî'ye göre Yahudiler bu düşünceleriyle Cebrâil'le kendileri arasında bir düşmanlık oluşturmuşlardır. Allah da: "Senin kalbine Allah'ın izniyle indirmiştir" buyurarak bu iddialarında onları yalanlamıştır. Çünkü onların iddia ettiklerinin aksine Cebrâil, azap ve zorlukları kendi tasarrufu ile değil ancak Allah'ın izniyle indirir. Çünkü ona göre inkârcı Yahudiler bir bahane uydurup inkâr etmenin yolunu aramışlardır. Onların Cebrâil'e olan düşmanlıklarını açıkça söylemelerinin asıl sebebi Allah'a düşmanlığa inanmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak onlar Allah'a olan düşmanlıklarını açıkça dillendirmeye cesaret edememişlerdir. Dolayısıyla

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 176.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 184.

⁶⁶ Yahudilerin büyük bir çoğunluğu meleklerle inanırlar. Nitekim Eski Ahid metinleri incelendiğinde İslam'daki Cebrâil ve Mikâil meleklerinin isminin geçtiği ve hemen her olayda bu meleklerin rol oynadığı görülmektedir. Fakat melekler Yahudi inanç felsefesinde merkezi bir rol oynamaz. Buradan hareketle Yahudilerde melek inancının var olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Yahudi mezheplerinden olan Sadukîler bunların varlıklarına inanmazlar. Bunların dışında diğer bütün Yahudi mezhepleri melek inancını kabul ederler. Ancak buna rağmen Mâtürîdî'nin de işaret ettiği gibi Kur'an'ın ifadelerinden Yahudilerin Cebrâil'i düşman ilan ederek hak dinden ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların meleklerle olan bu tavırları onları inkâr etmelerinden değil de Hz. Muhammed'i ve Kur'an'ı kabul etmek istemeyişlerinden kaynaklanmaktadır. Yahudilerin melek inançları hakkında geniş bilgi için bk. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2: 381-382; Ali Erbaş, "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 113-116.

onların Cebrâil'e olan düşmanlıkları kinayeli olarak Allah'a olan düşmanlıklarına delalet etmektedir.⁶⁷

Yahudilerin Hz. Muhammed'i inkâr etmeleri, Allah ile peygamberlerin arasını ayırmak anlamına gelmekteydi. İşte bu sebeple Allah, böylesi bir davranışı eleştirmiştir.⁶⁸ Mâtürîdî, bu âyetlerin tefsirinde: "Şüphesiz, Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, O'na inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler," ifadesinin iki anlama gelebileceğini belirtir. Bunu da şu şekilde açıklar: "Buradaki 'vav' harfi 'ya da' anlamına gelir; bu durumda âyetin manası, 'Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler veya (inanma hususunda) Allah ile peygamberini birbirinden ayırmak isteyenler' şeklinde olur. Burada Allah'ı inkâr etmekle nitelenenler de dehrîlerdir. Çünkü onlar, Allah'ı inkâr edip ona iman etmezler ve zamanın ezeliği görüşünü savunurlar. 'Peygamberlerini inkâr edenler' ifadesi ise, Allah'a iman edip bütün peygamberleri inkâr edenler hakkındadır. 'Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler' ifadesi ise peygamberlerden bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr edenler hakkındadır."⁶⁹

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, burada peygamberler arasında ayırım gözetilenlerin kimler olduğu hakkında bir yorumda bulunmaz. Fakat Âl-i İmrân 3/84. âyetinin tefsirinde en-Nisâ 4/150. âyete işaret ederek, Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenlerin ve 'Peygamberlerin kimine inanırız, kimini inkâr ederiz' diyenlerin Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğunu belirtir.⁷⁰ Mâtürîdî, onların peygamberler arasında ayırım gözetmelerinden dolayı Allah'ın Âl-i İmrân 3/84. âyetini indirerek müminlere bütün peygamberlere iman etmelerini emrettiğini, bu emir üzerine onların da: "Peygamberlerden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz. Biz ona teslim olanlarız" diyerek hepsine iman ettiklerini ifade eder.⁷¹ Mâtürîdî, yorumuna şöyle devam eder: "Bu ikisinin (iman-küfür) arasında bir yol tutmak isteyenler (en-Nisâ 4/150-151), yani bunun dışında bir yol tutmak isteyenler anlamındadır. Âyette geçen isteme fiili ise, bunu yapmış oldukları anlamındadır. Onlar, bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr ederek bir dini benimsemişlerdir. Peygamberlerden bir kısmına iman etmelerinden dolayı bu imanları kendilerine fayda sağlamayacaktır." Çünkü

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 184.

⁶⁸ Bk. en-Nisâ 4/150-151.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 94.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 351. Ayrıca bk. *Te'vîlât*, 2: 225.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 351. Ayrıca bk. *Te'vîlât*, 4: 71; 5: 140.

ona göre farklı mezheplere sahip olmalarına rağmen bu inançlarından dolayı hepsinin inkârcı oldukları “İşte onlar gerçekten kâfirlerdir. Biz de kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır” (en-Nisâ 4/150-151) âyetiyle bildirilmiş ve onlar hakkında küfür hükmü verilmiştir.⁷² Mâtürîdî, âyette geçen “İşte onlar gerçekten kâfirlerdir” ifadesinin de iki duruma işaret ettiğini belirtir. Kâfir hükmü verilenlerden birincisi Allah'ı inkâr edenlerdir. İkincisi peygamberlerin bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr edenler hakkındadır. Her ne kadar onlar bazı peygamberleri inkâr etmiş olsalar bile haklarında kâfir hükmü verilmiştir. Dolayısıyla tüm peygamberlerin Allah'ın elçisi olduğu düşünülürse onlar arasında ayırım yapmak Allah'ı inkâr etmek gibi düşünülebilir. Nitekim Mâtürîdî, peygamberlerden bir kısmını inkâr etmenin, başta Allah olmak üzere, bütün peygamberlerini ve kitaplarını inkâr etmek anlamına geldiğini belirtir. Çünkü her bir peygamber, bütün yaratılmışları Allah'a, O'nun bütün peygamberlerine ve kitaplarına iman etmeye davet eder. Onlardan birini inkâr ederse, Allah'ı ve gönderdiği resûlleri de inkâr etmiş olur.⁷³

Mâtürîdî, Yahudilerin Tevrat'a pek az iman ettiklerine dikkat çekerek, onu hakkıyla okumadıklarını yani onunla gerektiği gibi amel etmediklerini belirtir. Eğer onlar kitaplarını hakkıyla okumuş olsalardı Hz. Muhammed'e iman ederlerdi.⁷⁴ Çünkü Hz. Muhammed'in peygamber olacağı kitaplarında açıklanmıştı. Bu nedenle onlar aslında onun peygamber olduğunu bilmekteydiler. Ancak düşmanlıklarından ve hevalarına uyduklarından dolayı onu inkâr ettiler.⁷⁵ Bu nedenle onlar, gerek Tevrat'ın ve gerekse peygamberlerin bir kısmına iman ettiler.⁷⁶ Çünkü Tevrat'a inanmak Hz. Muhammed'e ve ona indirilene inanmayı, buna inanmak da tüm peygamberlere ve onlara indirilene inanmayı gerektirir. Oysa onlar, hem Hz. İsa'yı hem de Hz. Muhammed'i inkâr etmişler,⁷⁷ bu inkârları sebebiyle de küfürde aşırıya gitmişlerdir.⁷⁸ Mâtürîdî, bu görüşünü “Onlara, ‘Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) iman edin’ denilince, ‘Biz sadece bize indirilene (Tevrat'a) inanırız’ deyip, ondan sonra geleni (Kur'ân'ı) inkâr ederler. Halbuki o ellerinde bulunanı (Tevrat'ı) tasdik eden hak bir kitaptır.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 94-95.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 95; 4: 71.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 225.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 265.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 175; 3: 254

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 177.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 356.

De ki, “Eğer inanan kimseler idiyse daha önce niçin Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?” (el-Bakara 2/91) âyetiyle temellendirmeye çalışır. Nitekim o, konuyla ilgili olarak özetle şu yorumda bulunur: “Kendilerine Hz. Muhammed’e indirilen Kur’ân’a iman edin denildiğinde, onlar ‘kendimize indirilen Tevrat’a iman ederiz, dediler. Oysa onlar Tevrat’a iman etmiyorlardı. Eğer ona iman etmiş olsalardı, bu imanları gereği Hz. Muhammed’e ve ona indirilene, bütün peygamberlere ve onlara her indirilene iman ederlerdi. Çünkü Tevrat’ta bütün peygamberlere ve kitaplarına iman etme emri vardı. Bu nedenle onlardan birine iman edilmesi bütün kitaplara iman manasına gelmektedir. Çünkü ilahî kitaplar birbirini tasdik ederler ve birbirleriyle uyum içerisindedirler. Halbuki onlar, Tevrat’tan sonra gelen İncil’i ve Kur’ân’ı inkâr etmişlerdir. Hz. Mûsâ’dan sonra gönderilen Hz. İsmâ’îl’i ve Hz. Muhammed’i de inkâr etmişlerdir.”⁷⁹ Dolayısıyla ona göre, Yahudilerin peygamberlerin bir kısmına iman etmeme sebebinin, onların kendi kitaplarına da tam olarak inanmadıklarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü ilahî kitaplardan birine ya da peygamberlerden birine iman etmek kitapların ve peygamberlerin tamamına iman etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Mâtürîdî, el-Bakara 2/136. ve en-Nisâ 4/152. âyetlerini delil göstererek peygamberler arasında ayırım gözetmeyip, hepsine toptan inanan kimsenin gerçek mümin olduğuna dikkat çeker. Ayrıca en-Nisâ 4/31. âyetinin tefsirinde şirk çeşitlerini sayarken, peygamberlerin tamamını ya da onlardan bir kısmını inkâr etmenin şirk olduğunu belirtir.⁸⁰ Çünkü iman etmenin temel şartı bütün peygamberlere ve kitaplarına inanmaktır. Peygamberlerden birini veya kitaplardan birini ya da o kitaplardan birinin bir harfini inkâr edenler Allah’ı inkâr etmiş olurlar.⁸¹ Mâtürîdî, onlara küfür isnad edilme sebebi olarak peygamber ve kitaplar arasında ayırım gözetmelerini tespit ettikten sonra, Allah’ın müminleri bu kâfirlerin yaptığı gibi peygamber ve kitaplar arasında ayırım yapmadan peygamberlerin ve kitapların hepsine iman etmeye davet ettiğini ve onlara bunu emrettiğini belirtir. Bunu da el-Bakara 2/136. âyetiyle temellendirir. Çünkü bu âyet ona göre, müminlere nasıl iman etmelerini öğreten net bir ifadedir.⁸² Diğer taraftan Mâtürîdî, Yahudilerin peygamberler arasında yaptıkları ayırıma

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 177. Ayrıca bk. *Te’vîlât*, 2: 224, 313; 5: 140.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3: 95-96, 185.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 332; Ayrıca bk. *Te’vîlât*, 1: 252-253; 4: 71; 6: 329.

⁸² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 252-253

karşılık olarak savunduğu peygamberlerin hepsine toptan inanmak gerektiği görüşüne delil olarak en-Nisâ 4/164. âyetini delil gösterir. O, burada söz konusu âyetin nüzul sebebi ile ilgili bir rivayet nakleder. Bu rivayete göre; “Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrâhim’e, İsmâil’e, İshâk’a, Ya’kûb’a, torunlarına, İsâ’ya, Eyyûb’e, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a da vahyetmiştik. Davûd’a da Zebûr vermiştik.” (en-Nisâ 4/163) âyeti inince Yahudiler, “İsmi geçen nebîler arasında neden Mûsâ yok?” diyerek itirazda bulunmuşlar, bunun üzerine Allah: “Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık.” (en-Nisâ 4/164) âyetini indirmiştir. Mâtürîdî burada Yahudilerin bu itirazlarına dikkat çekerek, “Bir kısmını ise sana anlatmadık” ifadesine istinaden bu itiraza cevap vermeye çalışır. Ona göre bu ibarede bir takım deliller vardır. Bunlardan birisi, şayet bütün peygamberleri tek tek tanımak imanın/mümin olmanın şartı olsaydı Kur’ân-ı Kerîm’de hepsi ayrı ayrı tanıtılırdı. Onlardan bahsetmemesi ihtimal dâhilinde olmazdı. Halbuki Allah, bu ifadeyle anlatmadığı peygamberlerin varlığından haber vermiştir. Dolayısıyla hepsini anlatmamış olması, onları teker teker bilmenin imanın şartı olmadığına bir delildir. İkincisi, bu ifade imanın marifet değil aksine tasdik olduğuna bir delil teşkil eder. Çünkü peygamberleri tanıma sorumluluğu yoktur. Ancak hepsini toptan tasdik etme ve onlara iman etme sorumluluğu vardır. Bu nedenle bizden istenen peygamberlerin varlığını tasdik edip onlara toptan inanmaktır.⁸³

1.3. Peygamberlere İnanmak İçin Çeşitli Bahaneler İleri Sürmeleri

Mâtürîdî'nin Yahudilerin peygamberlik inançlarına yönelttiği bir diğer eleştiri de onların Allah’a ve peygamberlerine iman etmek için birtakım bahaneler ve şartlar ileri sürmeleridir. Ona göre, Yahudilerin ataları olan İsrâiloğulları Hz. Mûsâ’dan hem Allah’a hem de kendisine iman etmek için

⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 110. Konuyla ilgili olarak o, el-Mâide 5/4. âyetini de bu bağlamda tefsir eder. Burada: “Ey Ehl-i kitap! Artık size elçimiz gelmiştir” ifadesine dikkat çekerek, falan oğlu falan şeklinde herhangi bir peygamber isminin denilmediğini belirtir. Ona göre böyle bir ifade kullanılmasının sebebi, Peygamberler isim ve nesepleriyle/soylarıyla değil, aksine mucizevî âyetler ve yol gösterici delillerle bilinmesi içindir. Bu da Mâtürîdî’ye göre peygamberlerin hepsine iman eden bir kişinin onların isimlerini bilmese dahi mümin olduğuna bir delildir. Çünkü bizden peygamberlerin isimlerini bilmemiz değil, onların hepsine toptan iman etmemiz istenmektedir. Nitekim Allah, kitabında nebî ve resûllerin hepsini tek tek zikretmediği gibi, onların isimlerini de zikretmemiştir. Ancak onlardan bir kısmını zikretmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, peygamberlerin isimlerini bilmeyen bir kişinin mümin olmayacağına dair görüşün geçersiz olduğuna da dikkat çeker (Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 184-185).

onu gözleri ile görmeyi talep etmişlerdir. Mâtürîdî, onların peygamber hakkındaki bu tavır ve taleplerini el-Bakara 2/55. âyete⁸⁴ dayanarak sergilemeye çalışır. Mâtürîdî söz konusu âyetle ilgili olarak müfessirlerin şu görüşünü nakleder: “Hz. Mûsâ’nın seçtikleri –ki bunlar da yetmiş kişilerdediler ki; Allah, senin peygamberliğini ve sana Tevrat’ın indirildiğini gözümüze apaçık görünerek söylemeden seni tasdik etmeyiz.” Mâtürîdî, bu âyetin şu anlama da gelebileceğini belirtir: “Gözlerimizle apaçık ayan beyan görmedikçe O’nun ilah olduğu konusunda sana iman etmeyiz, O’na da ibadet etmeyiz.” Ona göre bu talepte bulunan kimseler, her iki anlamda da bu sözleri söylemiş olabilirler.⁸⁵ Mâtürîdî, en-Nisâ 3/153. âyetini yorumlarken onların Hz. Mûsâ’dan peygamberliğini destekleyecek bir takım mucizeler istediklerini, bu mucizelerin kendilerine gösterilmesine rağmen onun peygamberliğine iman etmediklerini bildirir.⁸⁶ Nitekim onlar, Hz. Mûsâ’nın gerçekleştirdiği birçok mucizeye şahit olmalarına ve onun aracılığıyla Firavun’a köle olmaktan kurtulmaları, denizin yarılarak oradan geçmeleri,⁸⁷ taştan pınarların fışkırtılması,⁸⁸ gökten kudret helvası ve bıldırcın indirilmesi⁸⁹ gibi nimetlerin ve mucizelerin verilmesine rağmen üzerlerine dağın yükseltilip indirilmesi⁹⁰ tehdidiyle karşılaşmadan Tevrat’ı kabul etmemişlerdir.⁹¹ Dağın üzerlerine indirilmesinden korkarak kabul ettikleri Tevrat’ı daha sonra tekrar inkâr etmişlerdir. Mâtürîdî, Yahudilerin Hz. Mûsâ’ya yaptıkları bu ihanetlerini el-Bakara 2/92. âyetine dayanarak da sergilemeye çalışır. Bu âyetin tefsirinde, öncelikle mucizelerin peygamberliğin ispatındaki önemine değinir ve şu yorumu yapar: “Âyette geçen ‘açık mucizeler’ ifadesi, aciz bırakan ve hayret verici deliller anlamındadır. Tüm bunlar, Hz. Mûsâ’nın nübüvvetine ve onun davet ettiği şeylerde doğru söylediğine dair apaçık birer hüccettir. Aynı zamanda bunlar, Allah katından gerçekleştiğinin de birer delilidir.” Bu tespitinden sonra Mâtürîdî, Hz. Mûsâ’nın bütün bu mucizelerle kavmine gelmesine ve tüm bu mucizelere şahit olunmasına rağmen, onların inkârcı bir tavır takınarak buzağıya taptıklarını belirtir. Onların Tevrat’ı niçin inkâr

⁸⁴ Ayrıca bk. en-Nisâ 3/153; el-Furkân 25/21.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 132.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 97.

⁸⁷ Bk. eş-Şu’arâ 26/63-68.

⁸⁸ Bk. el-A’râf 7/160.

⁸⁹ Bk. el-Bakara 2/57.

⁹⁰ Bk. el-A’râf 7/171.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 99-100. Ayrıca bk. *Te’vilât*, 8: 367.

ettiklerine dikkat çeker ve onu inkâr etmelerinin sebebi olarak onların Tevrat'taki hükümlerin uygulanmasını zor gördüklerini, buzağa tapmanın ise nefislerine daha kolay geldiğini belirtir.⁹²

Görüldüğü gibi İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini, gördükleri büyük mucize ve delillere rağmen inkâr etmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre onların bu istekleri, doğruluğa erişmek için değil de inat içindir. Çünkü istekleri doğru yola erişmek için olsaydı, kendilerine bu mucizeler geldiğinde ona iman ederlerdi.⁹³ Ona göre bu âyetlerde bunların anlatılma sebebi de Hz. Muhammed'in, peygamberlerden ilk yalanlanan ve söyledikleri inkâr edilen olduğu hissine kapılmaması ve Yahudilerin ona verdikleri olumsuz cevaplar ve çirkin sözlerinden dolayı sıkıntı içerisine girmemesi ve onun Hûd 11/120. âyetinde işaret edildiği üzere psikolojik olarak güçlendirilmesi içindir.⁹⁴ Çünkü Yahudiler geçmişteki peygambere yaptıkları gibi şimdi de Hz. Muhammed'e iman etmemek ve bu inkârlarını meşru göstermek için çeşitli bahaneler ve iddialar ileri sürerek işi yokuşa sürmeye devam etmişlerdir. Hz. Muhammed'e iman etmek için kendisinden ateşin yiyeceği bir kurban getirme şartını ortaya koymuşlardır. Mâtürîdî, onların bu şart koşmalarını kendisine konu edinmiş ve Âl-i İmrân 3/183. âyetine istinaden Yahudileri çeşitli yönden eleştiriye tabi tutmuştur. Mâtürîdî'ye göre söz konusu âyet Yahudiler hakkında inmiştir. Bununla ilgili olarak o, müfessirlerden iki farklı rivayet nakleder. Bu rivayetlere göre Yahudiler İslam'a davet edildikleri zaman: "Doğrusu, Allah ateşin yiyeceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti" demişler ve bunu Hz. Muhammed'den talep etmişlerdir. Diğer bir rivayete göre de onlar, bu durumun (peygamberlerden ateşin yiyeceği bir kurbanın istenmesinin) kendilerinden önceki toplumlarda da böyle olduğunu iddia ederek bunu Hz. Muhammed'den de istemişlerdir.⁹⁵ Mâtürîdî, bu rivayetleri naklettikten sonra Yahudilerin bu talepleriyle "kurban"ı peygamberliğin delillerinden/mucizelerinden saydıklarına dikkat çeker ve eleştirilerini bu yönde yapar. İlk olarak o, "kurban" getirmenin peygamberliğin mucizelerinden sayılamayacağını, aksine kurbanın takvanın delili olduğunu belirtir. Bu görüşüne delil olarak da el-Mâide 5/27. âyetini delil gösterir. İkinci olarak Mâtürîdî açısından, kurban mucizesi olmadıkça bir

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 178-180.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 97.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, *Te'vilât*, 1: 179.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 498. Ayrıca bk. *Te'vilât*, 1: 177-178.

peygamberin inkâr edilmesi ve peygamberlerin geçmişte gösterdiği diğer mucize ve delillerin dikkate alınmadan Yahudilerin kendilerine Allah'ın bunu emrettiğini ileri sürmeleri de, Hz. Muhammed'i inkâr etmek için şeytanların vesvese ve telkinleriyle kurulan hayalden başka bir anlam ifade etmemektedir. Zira ona göre, peygamberlerin mucizeleri arasında kurbanın olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu bilindikte sonra, kurbanla ilgili olarak Yahudilerin ileri sürdükleri peygamberlerin alameti olduğuna dair kendilerine verilen bir sözün olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle peygamberlerin nübüvvetinin ispatı için kurban gerekli değildir.

Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in Yahudileri kendine ve Kur'ân'a iman etmeye daveti üzerine onların: "Bize diğer peygamberlerin kavimlerine getirdikleri gibi mucizeler ve kurban getir." şeklindeki sözlerine karşılık, "Ey Muhammed, de ki: Benden önce peygamberler size belgeler ve dediğiniz şeyi getirdi. Doğru sözlü iseniz niçin onları öldürdünüz?" (Âl-i İmrân 3/183) âyetinin onlara bir cevap olarak indirildiğini belirtir.⁹⁶ Mâtürîdî, bu âyetle Allah'ın, Hz. Muhammed'den onlara sanki şöyle demesini istediğini söyler: "Allah bizden bir peygambere ancak şu şekilde (kurban getirdiği takdirde) iman etmemizi istedi. Eğer bu peygamberliğin bir alameti idiye o alametle/mucizeyle gelenleri neden öldürdünüz? Ya da bunun peygamberliğin alametlerinden olduğu konusunda doğru sözlü iseniz sizden öncekiler o alametle (kurban) gelenleri neden öldürdü? Ya da eğer ona ancak bir kurbanla gelince iman edeceğiniz konusunda doğru sözlü iseniz o alametle/mucizeyle gelenleri neden öldürdünüz?"⁹⁷ Mâtürîdî'ye göre Yahudiler Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu biliyorlardı. Ancak onlar Hz. Muhammed'i inkâr ederek ona karşı sergiledikleri bu davranışlarıyla atalarını taklit etmişlerdir. Çünkü daha önce atalarına gösterilen mucizelerin aynısı kendilerine de verilse tıpkı atalarının yaptıkları gibi yine inanmayacaklar ve böylece geçmişte atalarının sergiledikleri inkârcı davranışlarının aynısı sergileyeceklerdir.⁹⁸ Dolayısıyla onların bu istekleri şüpheye düşüp de, Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında mutmain olmak isteyen insanların sâfiyane bir istediği değil, inanmamakta direnen ve bir takım menfaatleri için işi çıkmaza sürüklemek isteyen art niyetli kimselerin istekleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yahudiler geçmişte de böyle bir mucize ile kendilerine gönderilen

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 177-178; 2: 499.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 499.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 178.

peygamberleri ya yalanlamışlar ya öldürmüşler ya da öldürmeye çalışmışlardır.⁹⁹

1.4. Peygamberlere Yönelik İftira ve Saygısızlıkları

Yahudiliğin peygamber anlayışlarında dikkat çeken bir husus da onların peygamberlerin şan ve şereflerine uygun olmayan bir takım uygunsuz davranışları onlara isnad etmeleridir.¹⁰⁰ Mâtürîdî'nin konuyla ilgili Yahudileri eleştirdiği ilk husus, onların geçmişteki peygamberler hakkında herhangi bir bilgiye ve delile sahip olmadıkları halde birtakım iddialarda bulunmaları ve münakaşaya girip çekişmişleridir.¹⁰¹ Mâtürîdî'ye göre onların bu çekişmeleri kuru bir iddia, iftira ve inattan öteye geçmemektedir. O, burada el-Bakara 2/140. âyetine işaretle Yahudilerin Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kûp ve onların evlatların kendi dinlerinden olduklarına dair iddialarını gösterir. Mâtürîdî'nin bununla ilgili eleştirilerini daha önce bahsettiğimiz için fazla detaya girmeden kısaca şöyle özetleyebiliriz: Yahudiler, Hz.

⁹⁹ Peygamberler tarihine bakıldığında Yahudiler, Hz. Mûsâ, Hz. Zekeriyâ, Hz. İsâ ve Hz. Yahyâ gibi peygamberlerden de mucizeler istemişler, onlar da bu mucizeleri göstermişlerdir. Fakat buna rağmen onlar, Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'yı öldürmek için ellerinden gelen gayreti sarf etmişler, Hz. İsâ'yı da öldürdüklerini iddia etmişler ve son olarak Hz. Muhammed'i de öldürmek için birçok girişimde bulunmuşlardır. Yine onlar, Hz. İbrâhim'e, Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Süleyman'a yakışsız sözler söylemişler, çeşitli iftiralarda bulunmuşlar, kimi zaman onlara ihanet etmişler; Hz. Meryem'e de zina iftirasında bulunmuşlardır. Kitab-ı Mukaddes'e göre İsraililerin tarihi, onların da diğer uluslar kadar günahkâr davranışlar sergilediklerini, birçok soruna sebep olduklarını ve kendilerini kölelikten kurtaran Hz. Mûsâ'ya bile, itaatsizlik, tartışma ve şikâyet etme gibi en belirgin özellikleriyle ıstırap verdiklerini göstermektedir. Maurice Bucaille v.dğr., *Mûsa ve Firavun: Çıkış Kitabı*, trc. Ayşe Meral v.dğr. (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 85

¹⁰⁰ Yahudilerin peygamberlerine bazı günahları ve ahlakî zaafı isnad etmeleri hakkında bk. Salih İnci, *Eski Ahid'de Peygamberlere isnad edilen Ahlakî Zaaflar/Günahlar ve Kur'ân'ın Peygamberlik Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001), 46-103.

¹⁰¹ Burada şunu ifade emeliyiz ki Mâtürîdî'nin nübüvvet anlayışında peygamberlerin masumiyeti çok oneli bir yer tutmaktadır. Mâtürîdî'ye göre peygamberler, beşer olmaları yanında, seçilmiş ve korunmuş birer elçi konumundadır. Onların korunmuşluğu ise Allah'ın vahyettiğini insanlara ulaştırmalarıyla ilgilidir. Çünkü peygamberler de Allah tarafından imtihana tabi tutulacaklardır. Bunun olması için de irade ve ihtiyarları onlardan giderilmemesi gerekir. Aksi takdirde onlar, beşer değil melek olurlardı ve imtihan da kalkardı. Kısaca ifade edecek olursak ona göre peygamberlerin masum oluşları onların Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap oluşlarına ve imtihana tabi tutulmalarına engel teşkil etmemektedir. Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Can, *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997), 140-152.

İbrâhim'in kendi dinlerinden olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki onlar bu konuyla ilgili bir bilgiye ve delile sahip değillerdir. Nitekim Hz. İbrâhim'in kendi dinlerinden olduğuna dair ne Tevrat'ta ne de İncil'de bilgi vardır. Aksine bu iki kitapta onun Müslüman ve hanif olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in hanif bir Müslüman olduğunu haber vermektedir. Yani o, tevhid dini üzerindedir. Bu nedenle asıl onlar Hz. İbrâhim'in dini üzerinde değillerdir. Buna rağmen onlar, Hz. İbrâhim'i kendi dinlerinden olduğunu iddia etmişler ve bu iddialarıyla da ona iftira etmişler ve yalan konuşmuşlardır. Bu da onların yalancı olduklarını ve peygamberlere iftira attıklarını göstermektedir.¹⁰²

Yahudilerin peygambere birtakım asılsız iftiraları atfetmelerine yönelik bir diğer örnek de Hz. Lût'un şarap içip sarhoş olarak kendi kızları ile zina etmesidir.¹⁰³ Mâtürîdî bu konuda Yahudilere bir eleştiri getirmemiştir. Ancak Hz. Lût'un "Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar sizin için daha temizdir." (Hûd 11/78) ifadesini tefsir ederken onun, zinaya teşvik etme gibi peygamberlerin şan ve şereflerine uygun olmayan davranışlar içerisinde olamayacağını belirtir. Nitekim o, bu konu hakkında özetle şu yorumu yapar: Hz. Lût'un "işte kızlarım" dediği kişiler ümmetinin kızlarıdır. Zira peygamberler gönderildiği ümmetlerinin manevi babaları sayılır. Diğer bir ifadeyle gönderildiği toplumun kadınları o peygamberin manevi kızları mesabesinde. Kendi kızları oldukları kabul edilse bile Hz. Lût'un bu tutumuyla kavmini zinaya teşvik ettiği değil kızlarıyla nikâhlanmalarını istediği anlaşılır. Yani burada Lût Peygamber kavmini, içine düştükleri cinsel sapıklığı (erkeğin erkekle cinsel ilişkisi) terk edip meşru ve doğal ilişkiye dönmeleri ve kadınlarla nikâhlanmaları konusunda uyarmaktadır.¹⁰⁴ Mâtürîdî'nin bu yorumu, Yahudilerin iddialarına bir cevap niteliği taşımaktadır.

Mâtürîdî, Yahudilerin Hz. Süleyman hakkında da birtakım iftiralarda bulduklarını belirtir. Nitekim o, Hz. Süleyman'ın hükümdarlığı sihir sayesinde elde ettiği ve küfre saptığı şeklindeki iddialarını¹⁰⁵ el-Bakara 2/102. âyetini delil göstererek buna örnek verir.¹⁰⁶ Mâtürîdî'ye göre bu âyet,

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 252, 255; 2: 326-327.

¹⁰³ Bu iftiralar için bk. Tekvîn 19/30-38.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 211-212. Ayrıca bk. Can, *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, 149.

¹⁰⁵ Yahudilerin Hz. Süleyman hakkındaki bu tür iddiaları, bu gün elimizde mevcut olan Kitâb-ı Mukaddes'te de yer almaktadır (bk. I. Krallar, 11/4-13).

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 188.

Yahudilerin iddialarına bir cevap niteliği taşımakta, onların iddia ettiklerin aksine Hz. Süleyman'ın kâfir olmadığını haber vermektedir.¹⁰⁷ Ona göre Yahudiler bu konuda şeytanın iğvasına kapılmışlardır. Halbuki bir rivayete¹⁰⁸ göre iki melek olan Hârût ve Mârût'a verilenler, aslında güzel şeylerden ibaretti. Fakat şeytanın telkinleriyle onların içine sihir, küfür ve yalan karıştırıldı ve asılları bozuldu.¹⁰⁹ Dolayısıyla ona göre Yahudilerin Hz. Süleyman'ı "kâfir ve büyücü" olmakla itham etmeleri herhangi bir peygamber hakkında ileri sürülemeyecek iftiralarır.¹¹⁰

Mâtürîdî'nin Yahudilerin peygamberlere karşı gösterdikleri bu olumsuz davranışlarına yönelttiği en önemli eleştiri konusu ise Hz. Mûsâ'ya karşı olan tavırlarıdır. Mâtürîdî, Yahudilerin ataları olan İsrailoğullarının

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 188, 190.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, bu rivayetin dışında âyetin iniş sebebiyle ilgili olarak üç farklı rivayete daha yer verir. Bu rivayetlerden ilkinde göre, Asif, Hz. Süleyman'ın kâtibiydi. Her şeyi onun emriyle yazıyor ve yazdıklarını Hz. Süleyman'ın tahtının altına gömüyordu. Hz. Süleyman vefat ettikten sonra şeytanlar bunları oradan çıkarıp her iki satırın arasına sihir, inkâr ve yalan yazarak "Süleyman bununla hükmediyordu" dediler. İnsanların arasından cahil olanlar Hz. Süleyman'ı tekfir edip ona sövdüler. Âlimleri ise cahillerin yaptığını yapmaktan geri durdular. İşte cahillerin Hz. Süleyman'a sövgüsünün aşırılığından dolayı bu âyet indirilmiştir. Diğer bir rivayete göre şeytanlar sihirle ilgili bir kitap ortaya çıkardılar. Sonra bunu insanlar arasına yayıp onlara öğrettiler. Hz. Süleyman bunu duyunca bu kitapları araştırdı. Onları bulunca da insanların onları öğrenmesini hoş görmediği için tahtının altına gömdü. Vefat edince şeytanlar bu kitaplara yöneldiler ve "Bu Süleyman'ın gizlediği ve tek başına sahip olmak istediği bir ilimdir" diyerek oldukları yerden çıkarıp onları insanlara öğrettiler. Bunun üzerine Allah, peygamberi Hz. Süleyman'ı destekleyip onu Peygamber efendimizin diliyle âyette geçtiği üzere temize çıkardı. Mâtürîdî'nin naklettiği son rivayete göre ise Hz. Süleyman vefat ettikten sonra insanlar hastalıklara duçar olmuşlar ve şöyle demeye başlamışlardı: "Eğer Hz. Süleyman yaşasaydı bizi bunlardan kurtarırdı." Bunun üzerine Şeytanlar ortaya çıkıp "Size Süleyman'ın neyle hükmettiğini göstereceğiz" diyerek kitaplar yazdılar ve onları evlere koydular. İnsanlar da şeytanların sihir ve büyü olarak yazdıkları bu kitapları çıkarıp "İşte bunlar Süleyman'ın kendileriyle amel ettikleridir" deyince Allah da "...Süleyman inkâr etmedi..." şeklindeki âyeti indirdi. Mâtürîdî, bu rivayetleri naklettikten sonra kıssalarda anlatılanların nasıl olduğunun bilinmediği ancak Yahudilerin peygamberlerin kitaplarını bırakıp şeytanların kitaplarını ve davet ettikleri sihir ve inkârları takip ettiklerini kesin olarak bildiğimizi belirtir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 188-190.

¹⁰⁹ Can, *Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*, 198.

¹¹⁰ Mâtürîdî'nin Yahudilerin iftiracı olduklarına dair verdiği bir diğer örnek de Hz. Meryem'e zina iftirasında bulunmalarıdır. Nitekim onlar: "Ey Meryem! Hakikaten sen iğrenç bir şey yaptın!" (Meryem 19/27) diyerek ona zina iftirasında bulunmuşlardır. Mâtürîdî'ye göre onların böyle bir iftirada bulunma sebebi, Hz. Muhammed'i ve Kur'an'ı inkâr etmeleridir (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 100).

Hız. Mûsâ'ya da ihanet ettiklerini, yakışsuz sözler söylediklerini ve ondan ölçüsüz isteklerde bulduklarını belirterek onların bu davranışlarını çeşitli yönlerden eleştirmiştir. O, İsrailoğullarının bu ihanet ve ölçüsüz istekleri arasında onların, iman etmek için Allah'ı açıkça görme şartını koymaları,¹¹¹ kendilerine ibadet etmek için put yapılmasını istemeleri¹¹² ve "Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız" (el-Bakara 2/61) diyerek ellerindekiyle yetinmemelerini nakleder.¹¹³ Mâtürîdî, onların Hz. Mûsâ'dan tapınmak için put tanrı istemelerini el-A'râf 7/138. âyetine dayanarak dile getirir.¹¹⁴ İsrailoğullarının böyle bir talepte bulunma isteğinin, yolda karşılaştıkları müşriklerin kendilerine el-A'râf 7/28. âyetinde ifade edildiği gibi "Putlara tapmamızı emreden Peygamberlerdir" demeleri ile ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre müşrikler, "Putlara tapmamızı emreden Peygamberlerdir." sözünü onlara söyleyince İsrailoğulları da Hz. Mûsâ'dan, tıpkı müşriklerin tanrıları gibi, kendilerine de bir tanrı yapmasını istemişlerdir.¹¹⁵ Mâtürîdî, onların ibadet edecek bir ilah istemeleriyle, Allah'ı inkâr etmeleri ya da peygamberlerini yalanlamaları anlamında olmadığına dikkat çeker. Ona göre İsrailoğulları, kendilerini Allah'a ibadete ve hizmete layık görmedikleri için Hz. Mûsâ'dan kendileri ile Allah arasında aracı olacak ve kendilerini Allah'a yaklaştıracak bir ilah (put) istemişlerdi. Çünkü onlar bu ilaha ibadet etmekle Allah'a yaklaşacaklarını düşünüyorlardı. Böyle bir düşünce, Allah'ı inkâr ve başkasına ibadeti has kılma anlamına gelmemekte, aksine Allah'ı yüceltme ve O'na duyulan derin saygıyı ifade etmekteydi. Mâtürîdî, bu tespiti yaptıktan sonra onların bu durumlarıyla Arap müşriklerine benzediklerine dikkat çekerek Arapların da kendilerini Allah'a yaklaştırsın diye (ez-Zümer 39/3) putlara taptıklarını ifade eder ve bunun tevhid inancına zıt olduğunu ifade etmek için özetle şu yorumda bulunur: "Tevhid ehli ise ibadeti sadece Allah'a has kılar. Üzerinde olduğu dini terk etmesi için dünyanın bütün hazineleri saçılrsa, kendisine her türlü vaatte bulunulsa dahi asla onu terk etmez. Çünkü kişi üzerinde mutlaka herkesin bileceği şekilde Allah'ın nimetlerinin açık izleri vardır."¹¹⁶

Mâtürîdî, el-A'râf 7/148. âyetinin tefsirinde Hz. Mûsâ'nın kavminin hepsinin bir olmadığını aralarında iyilerin de bulunduğunu, Allah'ın, onlardan

¹¹¹ Bk. el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153.

¹¹² Bk. el-A'râf 7/138.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 15: 135.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 43.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 44.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 42.

bir kısmını övdüğünü bir kısmını ise yerdüğünü belirtir ve şu âyeti delil gösterir: “Mûsâ'nın kavminden (insanları) hak ile doğru yola ileten ve onunla adaletli davranan bir topluluk da vardı.” (el-A'râf 7/159) O, bu âyette Allah'ın onlardan bir kısmını hidayet, adalet ve hakka tabi olmakla nitelendirdiğini ifade ettikten sonra el-A'râf 7/138. âyetine işaretle bazısının da akılsızlık, anlayış kıtlığı ve dinde zayıflıkla nitelendirildiğine dikkat çeker. Ona göre bu grup Allah'ın nimetlerinin takdir etmedikleri, onun âyetlerini düşünmedikleri için buzağıyı ilah edinip ona tapmışlar, dolayısıyla cahillik eden bir kavim olarak nitelendirilmişlerdir. Çünkü onlar, düşünemeyen, konuşamayan ve onları kendisine ibadet etmeye davet edecek bir dili olmayana ibadet etmişlerdir. Bu da onların akılsızlıklarını ve ibadeti ve ulûhiyeti yerinden başka bir yere (Allah'tan başkasına) koydukları için zalim olduklarını gösterir.¹¹⁷ Mâtürîdî'ye göre onlar, kolayca kaçmaya çalışan, akıllarına göre değil de nefsin isteklerine göre hareket eden bir topluluktur. Tevrat'ı inkâr etmelerinin sebebi de asıl bu yüzdendir. Çünkü onlar, Tevrat'taki hükümlerin uygulanmasını kendilerine zor gördüler ve buzağa tapmayı ise nefislerine daha kolay geldiği için tercih ettiler.¹¹⁸ Eğer hayvanların tabiatına bürünmüş olmasalardı, peygamberlerinin davetinden yüz çevirmez ve buzağıya tapmazlardı. İşte tüm bu akılsızlıkları yüzünden Hz. Mûsâ'nın bütün mucizeleri akli değil hissi olmuştur. Bu da akıllarının hissedilebilenleri anlama ve idrak etmede yetersiz olduklarını, delil getirilerek anlatılan şeylerin kapasitelerin üzerinde olduğunu gösterir.¹¹⁹ Mâtürîdî'ye göre Alla, onların bu zaaflarından dolayı. “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor” (el-Bakara 2/67) âyetiyle onlara sığır kesmelerini emretmiştir. Çünkü onlar, daha sonra bu inançlarından vazgeçip tövbe etmişler ve Allah'a ibadete yönelmişlerdi. Allah da tövbelerinde samimi olup olmadıklarını ortaya çıkarmak için onları imtihan edip kalplerinden buzağı ve sığırların sevgisini sökmek istemiştir.¹²⁰

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili verdiği bir diğer örnek de onların Hz. Mûsâ'dan Allah'ı açıkça görme talebinde bulunmalarınıdır. Onların bu isteklerine en-Nisâ 4/153. âyetini delil gösterir. O, bu âyetin tefsirinde, onların Hz. Mûsâ'dan peygamberliğini destekleyecek mucizeler istediklerini, ancak onun bu mucizeleri göstermesine rağmen, onun

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 66-68.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 180.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 131.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 156.

peygamberliğine iman etmediklerine dikkat çeker. Buradan hareketle Mâtürîdî, onların mucize taleplerinin, doğruluğa erişmek için değil de inat için olduğunu belirtir.¹²¹ Çünkü ona göre şayet istekleri doğru yola erişmek için olsaydı, kendilerine bu mucizeler geldiğinde iman ederlerdi. Âyette geçen: “Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı” (en-Nisâ 4/153) ifadesi de onların Allah’ı görme taleplerinden değil de kendilerine gösterilen mucizelerden sonra inatçılık ederek inkâr etmelerinden dolayı azabı hak ettiklerine delalet eder. Çünkü şayet Allah’ı görmek istemelerinden dolayı azabı hak etmiş olsalardı, Hz. Mûsâ; “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” (el-A’râf 7/143) demezdi. Bu da gösteriyor ki, azap onları inatlarından ve Hz. Mûsâ’nın mucizelerle Allah’ın elçisi olduğu kendilerine belli olduktan sonra inkâr etmelerinden dolayı kuşatmıştır. Mâtürîdî’ye göre Allah: “Kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı tanrı edindiler.” (en-Nisâ 4/153) ifadesiyle de onların peygamberini inkâr etmedeki inatlarının şiddetini, akılsızlıklarının ve aşırılıklarının ne derece büyük olduğunu haber vermekte ve bu nedenle Hz. Muhammed’e kavminin ezalarına karşı sabretmesini ve ilk inkâr edilen peygamber olduğunu zannetmemesini istemektedir.¹²² Bununla birlikte Allah’ın Hz. Mûsâ kıssasından bahsetmesinin bir diğer sebebi de Müslümanların Hz. Mûsâ’nın kavminin düştükleri hataya düşülmemesi ve verilen nimetlerden mahrum olunmaması içindir. Bu nedenle Müslümanlar Allah’ın âyetlerini, delillerini ve vermiş olduğu nimetleri zikrederek tefekkürde bulunmalı, sahip olduğu nimetlerden dolayı Allah şükretmelidir.¹²³

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, Yahudilerin peygamberlere olan bu olumsuz tavırlarını daha çok Mûsâ kıssasına dayanarak sergilemeye çalışmıştır. Zira onlar, Hz. Mûsâ’dan her istedikleri şeyi elde ettikleri halde yine de ona itaat etmemişler ve onun dediklerine boyun eğmemişlerdir. Hz. Mûsâ’nın açık mucizelerini gördükleri halde ona inanmamışlar, karşı gelmişler ve sürekli muhalefet etmişlerdir. Allah dışında bazen buzağı heykeli yaparak ona tapmışlar, kimi zaman da din adamlarını kendilerine rab edinmişler ve bu davranışlarıyla da her zaman Tevhid dininden uzaklaşmışlardır.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 96-97.

¹²² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 97.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 66.

1.5. Peygamber Öldürmeleri

Yahudilerin yanlış peygamberlik anlayışını ortaya koyan bir diğer husus da peygamberlerden bir kısmını öldürmeleridir. Nitekim peygamberler tarihine bakıldığında kendilerine gönderilen peygamberlerden Hz. İşâyâ, Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'yı öldürmüşler; Hz. İsâ ve Muhammed'i ise yalanlamışlardır.¹²⁴ Mâtürîdî, onların peygamber hakkındaki tavırlarını el-el-Mâide 5/70. âyetine dayanarak sergilemeye çalışır. Âyetin tefsirinde peygamberlerin, farklı zaman ve mekânlarda gelseler bile tek bir dine davet ettiklerine dikkat çeker. Yahudilerin hevalarına tabi oldukları için bütün peygamberlerin getirdikleri dine muhalefet ettiklerini, peygamberlerden bir kısmını yalanladıklarını bir kısmını ise öldürdüklerini belirtir. Bununla birlikte o, öldürme eyleminin resûller için değil, nebîler için söz konusu olduğunu ifade eder. Buna delil olarak el-Mü'min 40/51. âyeti ile es-Sâffât 37/172. âyetini gösterir. Ayrıca Mâtürîdî, başka bir yerde de, verilen haberler arasında İsrailoğullarının nebîleri öldürdüklerinden bahsedildiğini ancak, Resûllerden birini öldürdüklerinden bahsedilmediğini, belirtir.¹²⁵ Ona göre söz konusu âyette Allah, nebîlerine yardım etmediğini, fakat resûllerine yardım ettiğini bildirmiştir. Şayet resûller öldürülmüş olsalardı, Allah'ın bu desteği olmazdı. Allah'ın yardım ettiği kişi ise asla kaybetmez.¹²⁶ Mâtürîdî, Allah'ın yardım etmesini de "bırakan mucizelerle resûllerin desteklenmesi" şeklinde açıklar. Çünkü ona göre yanlarında bulunan bu mucizelerden dolayı resûllerin öldürülmeleri mümkün değildir. Nebîlerin yanında ise bu mucizeler yoktur. Onlar, insanları yanlarındaki âyetlerle dine davet etmişlerdir. Nebîlere mucizelerin verilmemesinin sebebi ise, onların bir şeriat getirmemeleri veya bir şeriatı nesh etmemelerindedir. Bilakis onlar, kavimlerini geçmiş şeriatlara davet etmişlerdir.¹²⁷

Mâtürîdî'nin böyle bir açıklama ihtiyacı hissetmesinin sebebi ise bu yönde yapılan iddialara bir cevap vermek istemesidir. Nitekim bunla ilgili inkârcılar şunu iddia etmişlerdir: "Siz, Allah'ın, kâfirlerin nebîleri öldürdüğünü haber verdiğini söylüyorsunuz. Oysa el-Mü'min 40/51 ve es-Sâffât 37/172. âyetlerinde de geçtiği üzere onlara yardım edilmişti. Allah'ın yardım ettiği kişi ise, kendisine yardım edilmiş olandır. Durum böyleyken

¹²⁴ Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 2: 243, 298; Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 88.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 144.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 278.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 144-145.

onların kâfirler tarafından öldürülmesinin anlamı nedir? Bu bir çelişkidir.” Mâtürîdî, işte bu iddiaya bir cevap olarak yukarıda zikredildiği üzere resûl nebî ayırımına giderek bu iddianın geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Mâtürîdî’ye göre konuyla ilgili iddiaların aksine ne Kitap’ta ne de mütevâtir hadislerde resûllerden birinin öldürüldüğü sabit değildir. Nebîlerin öldürülmesi ise sabit olmuştur. Bu da çelişki değildir.¹²⁸ O konuyla ilgili olarak İbn Abbas’tan şu rivayeti nakleder; “Onlar nebîleri öldürüyorlardı. Fakat Resûller korunmuşlardır, asla bir resûl öldürülmemiştir.”¹²⁹

Kur’ân’da “Onlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah’ın ve (mü’min) insanların güvencesine sığınmadıkça kendilerini zillet kaplamıştır. Onlar Allah’ın gazabına uğradılar ve yoksulluk onları kapladı. Bunun sebebi onların; Allah’ın âyetlerini inkâr ediyor ve peygamberleri haksız yere öldürüyor olmaları idi.” (Âl-i mrân 3/112) ifadeleri yer almakta ve Hz. Muhammed dönemindeki Yahudiler kastedilmektedir. Bununla birlikte onun döneminde veya ondan önce yakın bir dönemde nebîlerin öldürülmesi söz konusu değildi. Dolayısıyla burada âyetin nasıl anlaşılacağı problemi söz konusu olmaktadır. Mâtürîdî âyetlerde ifade edilen nebîlerin öldürülmesi ile ilgili bu ifadeleri iki şekilde yorumlayarak bu problemi çözmeye çalışır. Bunlardan birincisi; Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerden öncekiler yani onların ataları/babaları olan İsrailoğulları nebîleri öldürmüşlerdi. Yahudiler de buna razı olmuşlardı. Her ne kadar kendileri bu işi yapmasalar da, bu işe rıza gösterip sessiz kaldıkları için onların yaptıklarına ortak olmuşlardır. Bu nedenle Allah öldürme eylemini onlara izafe etmiştir.¹³⁰ Mâtürîdî’ye göre Âl-i İmrân 3/21, 181. ve en-Nisâ 4/155. âyetlerinde geçen nebîlerin öldürülmesi ile ilgili ifadeler için de aynı durum söz konusudur.¹³¹ İkincisi ise; Yahudiler Hz. Muhammed’i öldürmeye niyet etmeleri sebebiyle bu ifade kullanılmıştır. Şayet bunu amaçlarsa bütün peygamberleri öldürmeyi amaçlamış gibidirler.¹³² Nitekim onlar Hz. Muhammed’i birçok kez öldürmeye yeltenmişlerdir.¹³³ O bununla ilgili olarak el-Bakara 2/91. âyetinin tefsirinde Yahudilerin, “Biz

¹²⁸ Mâtürîdî’nin bu yorumunu Semerkandî nakletmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 144’deki 7 nolu dipnot.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 99.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 393.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 274, 498; 4: 99.

¹³² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 393.

¹³³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 99.

müminler olduğumuzdan nebîleri öldürmeyiz” şeklinde bir itirazda buldukları takdirde, onlara şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir: “Siz bizzat öldürmeseniz bile, öldürenlerin yaptıklarına razı olup onlara tabi oldunuz.”¹³⁴ İşte bu sebeple onlara öldürme eyleminin izafe edildiğini belirten Mâtürîdî, “Onlara, “Allah’ın indirdiğine (Kur’ân’a) iman edin” denilince, “Biz sadece bize indirilene (Tevrat’a) inanırız” deyip, ondan sonra geleni (Kur’ân’ı) inkâr ederler. Halbuki o ellerinde bulunanı (Tevrat’ı) tasdik eden hak bir kitaptır. De ki, “Eğer inanan kimseler idiyerseniz daha önce niçin Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?” (el-Bakara 2/91) mealindeki âyetle ilgili şu yorumu yapar: “Hz. Muhammed, Yahudileri kendine ve kendine indirilene iman etmeye davet edince, ‘Bize diğer peygamberlerin kavimlerine getirdikleri gibi mucizeler ve kurban getir.’ demişlerdi. Bunun üzerine Allah, ‘Daha önce atalarınıza peygamberler mucizeler ve kurbanla gelmişti. Onlar da onları öldürmüşlerdi’ diyerek haber vermiştir. Allah, Hz. Muhammed’e; ‘Onlara, neden öldürüyordunuz?’ diye sor dedi. Hz. Muhammed de; ‘Atalarınız, mucizeler ve kurbanla geldikleri halde, bendenden önceki peygamberleri neden öldürdü? Siz, bize ateşin yiyeceği bir kurban getirmediğiniz bir peygambere iman etmeyeceğinize dair Allah’tan bir söz aldığınızı söylemede doğru sözlü iseniz, bu şekilde gelen peygamberleri neden öldürdünüz?’ dedi. Onlar (Yahudiler), Hz. Muhammed’in kendisini peygamber olduğunu göstermesiyle onun peygamber olduğunu anlamalarına rağmen, bu mücadele şeklini kendilerinden öncekilerden almışlardı. Onları taklit etmişlerdi.”¹³⁵ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Yahudilerin her konuda olduğu gibi bu konuda da atalarını körü körüne taklit ettiklerine dikkat çekerek onları, düşünmeyen ve taklitçi bir zihniye sahip olan bir topluluk olarak değerlendirmiştir.

SONUÇ

Mâtürîdî nübüvvet bağlamında Yahudilere yönelttiği eleştirilerinde genel olarak onların peygamberler arasında ayırım gözeterek onlardan bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr ettiklerine, inandıkları peygamberlerini de aşırı yücelterek onlara ulûhiyet affettiklerine, bu tutumları sebebiyle tevhid inancını bozduklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca onların peygambere inanmamak için çeşitli bahaneler ileri sürmeleri, peygamberlerin şan ve şereflerine uygun olmayan davranışları onlara isnad edip, bir takım iftiralarda bulunmaları, peygamberlere iman etmede ırkçı bir tutum

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 177.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 178.

sergileyerek kendi ırklarından olmayan peygamberleri inkâr etmeleri gibi hususlar üzerinde önemle durmuştur.

Mâtürîdî'ye göre, Yahudiler peygamberlere karşı tutumlarını kimi zaman inançsızlıkla, kimi zaman abes mucizeler istemekle kimi zaman da iftira atmakla sergilemişlerdir. Özellikle, insanlık tarihi boyunca aynı dini tebliğ eden peygamberler arasında ayırım yapmışlar, bir kısmına iman etmişler, bir kısmı inkâr etmişlerdir. İnanmış oldukları peygamberlerine de kimi zaman bir peygambere yakışmayacak çirkin iftiralar da bulunmuşlar; kimi zaman da onları Allah'ın oğlu gibi bir pozisyonda değerlendirmişler, onlara ulûhiyet atfetmişler, bu suretle de tevhid inancını tahrif etmişlerdir. Benzer tutumlarını Hz. Muhammed'e karşı da sergilemişlerdir. Hz. Muhammed'in nübüvvetini bildikleri halde inat ve hasetleri sebebiyle ona iman etmemişler, hatta ona iman etmek isteyenleri engellemek ve onların aklını çelmek için kendi kitapları Tevrat'ta mevcut olan Hz. Muhammed'in sıfatlarından ve niteliklerinden bahseden âyetleri, tahrif etmekten ve bunları gizlemekten kaçınmamışlardır. Bu konuda atalarını taklit etmişler, onların yolundan gitmişlerdir. Bu nedenle, peygamberlere karşı sergiledikleri davranışlarında hiçbir düzeltme yapmamışlardır. Gerçek bir peygamber inancını asla benimsememişlerdir. Hz. İsa'dan önceki peygamberlere inanmışlar, fakat Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i inkâr etmişler, bu davranışlarıyla Allah ile peygamberin arasını ayırarak küfre düşmüşlerdir. Çünkü bir peygamberi inkâr edip, onu diğerlerinden ayırt etmek küfür sayılmakta, dolayısıyla peygamberlerden herhangi birinin inkâr edilmesi bütün peygamberlerin inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Bu sebepten dolayı Allah, peygamberler arası ayırım yapmayı yasaklamıştır. Ayrıca Yahudiler, peygamberler arasında ayırım yaparak kendilerine İslam'dan başka bir yol (din) edinmişler ve kendi dinlerinin Allah'ın dini olduğunu iddia etmişlerdir. Allah ise İslam'dan başka bir yol tutanlardan dinlerinin kabul edilmeyeceğini bildirmiştir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Müslümanların Yahudilere Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler". *Dinler Tarihi Araştırmaları* 4 (2004): 103-118.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Bayraktar, Mehmet. "Kur'an ve Sünnet'in Dinlerarası Diyaloga Alet Edilmesi". *İslamî Araştırmalar* 3/20 (2007): 301-308.

- Bayraktar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayınları, 2001.
- Bozdağ, Bekir. *İlahî Dinlerin Kutsal Kitaplarında Peygamberlik Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, 1991.
- Can, Mustafa. *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 1997.
- Çelebi, Ahmed. *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik*. Trc. Ahmed Büyükcınar v.dğr. İstanbul: Kalem Yayınları, 1978.
- Deedat, A. H. *Eski ve Yeni Âhid'de Hazret-i Muhammed*. Trc. Şinasi Siber. Ankara: DİB Yay., 1972.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Temel Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Erbaş, Ali. "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 113-116.
- Farukî, İsmail R. *İbrahimî dinlerin Diyalogu*. Trc. Mesut Karavaşan. İstanbul: Pınar Yay., 1993.
- Göregen, Mustafa. *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2002.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Güner, Osman. *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Harman, Ö. Faruk. "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 127-161.
- Hindî, Rahmetullah. *Ehl-i Kitaba İlahi Çağrı*. Nşr. A. Siddık. İstanbul: Faran Yayınları, 2006.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî. *Delâletü'l-Hâirîn*. Nşr. Hüseyin Atay. Ankara: AÜF Yayınları, 1974.
- İnci, Salih. *Eski Ahid'de Peygamberlere isnad edilen Ahlakî Zaaflar/Günahlar ve Kur'ân'ın Peygamberlik Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi, 2001.
- İslamoğlu, Mustafa. *Yahudileşme Temayülü*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Kaufmann-Eisenberg, Francine-Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik". *Din Fenomeni*. Haz. M. Aydın. 262-283. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000.
- Kesler, Fatih. *Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kurt, A. Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezrâ*. İstanbul: IQ Yay., 2007.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Mağribî, Samuel b. Yahya. *Yahudiliği Anlamak*. Trc. Osman Cilacı. İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2004-2010.
- Önal, Recep. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, 1989.
- Tarakçı, Muhammed. "Tanah'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002): 193-218.

التغير في اجتهادات أبي يوسف في العبادات (الأسباب-المصادر-التحليل)

Soner Duman

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Sakarya, Turkey
duman@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7309-8622

Shadi I. A. Qaddumi

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Doctorate Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Sakarya, Turkey
shadi.nablus@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6039-0133

مُلخَص

يُعدّ التغير في الفقه أمرًا واقعيًا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يُعدّ أمرًا ضروريًا، وقد كان التغير في الفقه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة النسخ للحكم، أما في العصور التي تلت زمن النبي وفي مقدمتها عصر الصحابة والتابعين فقد حدث ذلك التغير كنتيجة لاختلاف مكان وظروف الحكم أو الفتوى، وبسبب اختلاف الفتوى والحكم ظهر "تغير رأي المجتهدين". في مقدمة هذا البحث بيننا ماهية الرجوع وحكمه وبيننا كذلك أسباب رجوع المجتهد عن رأيه، ثم تناولنا الحديث عن المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه في فقه العبادات وبيننا أسباب تلك الرجوعات، وأخيرًا قمنا بعمل تحليلات لتلك الرجوعات من خلال الحديث عن مصادر الآراء التي رجع عنها أبو يوسف.

الكلمات المفتاحية: الفقه، أبو يوسف، الاجتهاد، رجوع، التغير.

The Change in Abu Yusuf's Ijtihads Related to Worships (Reasons- Resources- Analysis)

Abstract

The change is a reality and necessity in jurisprudence. The change in Islamic Jurisprudence (fiqh) is taken up during the Prophet's life by the term of naskh. After the Prophet's life, the fact of change appears in the opinions of al-mujtahids. In the beginning part of the article, we studied the fact of ruju' as "the change in the opinion of a mujtehid about a subject that he commanded before" in Abu Yusuf's juridical judgements. Afterwards we mentioned recourses, reasons of the Abu Yusuf's that is in the category of worship in fiqh. Finally, we made analysis by mentioning the resources of recourses.

Keywords: Islamic Law, Abu Yusuf, Al-Ijtihad, Recourse, Change.

Ebü Yûsuf'un İbadetlere İlişkin İctihadlarındaki Değişim (Sebepler- Kaynaklar- Analiz)

Öz

Fıkıhta değişim bir yandan bir olguyu ifade ederken diğer yandan da bir gerekliliği belirtir. Bu değişim, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken "nesih" yolu ile söz konusu olmuştur. Başta sahabe ve tâbiün dönemleri olmak üzere sonraki dönemlerde ise fıkhındaki değişim hükmün veya fetvanın şartlara ve duruma göre değişmesi suretiyle olmuştur. Hüküm ve fetvanın

değişmesinin bir yönünü ise "müctehidlerin görüş değiştirilmesi" oluşturmaktadır. Makalenin giriş kısmında rücu kavramı üzerinde durmak suretiyle rücu hükmü ve sebeplerini ortaya koyduk. Daha sonra Ebû Yûsuf'un fıkhın ibadetler alanındaki rücularını ele aldık. Son olarak da rücuların kaynaklarından söz ederek analizler yaptık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ebû Yûsuf, İctihât, Rücu, Değişim.

مقدمة

بعد غياب شمس النبوة برز عصر المجتهدين، بدءاً من عصر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مروراً بعصر المذاهب الفقهية، التي لعبت دوراً مهماً من خلال اجتهادها في المنصوص وغير المنصوص عليه من الأحكام الفرعية، وتبع ذلك اختلاف في آراء المجتهدين من جهة، وتغير في رأي المجتهد نفسه من جهة أخرى لأسباب سنذكرها لاحقاً.

عند النظر في مصنفات أصول الفقه نجد أنّ التغير في رأي المجتهد يُعبّر عنه بمصطلح "تغير الاجتهاد"، بينما في كتب الفروع الفقهية يُعبّر عنه بمصطلح "الرجوع"، وكما يُقال "لا مشاخة في الألفاظ" طالما أنهم متفقون على المعنى والمضمون، لذلك كان لا بدّ أولاً من بيان معنى الرجوع لغةً واصطلاحاً، ثم بيان حكمه، وما أسباب رجوع المجتهد عن رأيه، كما يأتي:

الرجوع لغة واصطلاحاً

كلمة الرجوع في اللغة لها استعمالات عدة منها: العودة إلى الحالة الأولى، فيقال: له على امرأته رجعة أي عودة، ومنها: رجوع عن الشيء أي تركه¹، أما في الاصطلاح فلا يكاد يخرج عن المعنى اللغوي، فهو عبارة عن نقض التصرف الأول، يُقال: رجع فلان في كلامه، إذا رجع عن إقراره ونقض قوله السابق².

حكم رجوع المجتهد عن اجتهاده في حكم مسألة ما

أجاز الأصوليون للمجتهد تغيير اجتهاده، فيرجع عن قولٍ قد قاله سابقاً؛ ذلك أنّ مناط الاجتهاد هو الدليل، ومتى وُجد وجب الأخذ به فهو الأقرب للصواب³، فإذا أفتى المجتهد في مسألة معينة، ثم تغير اجتهاده فيها بعد ذلك، فإما أن يكون الدليل الثاني في درجة الأول من حيث القوة، وإما أن يكون أقوى منه، وقد اختلف الأصوليون في ذلك، وبيانه كالتالي:

القول الأول: إذا كان رجوع المجتهد عن قوله الأول بسبب ظهور نص شرعي أو إجماع قطعي، وجب نقض قوله الأول اتفاقاً، حيث إذا لم يأخذ بالدليل القطعي الذي بان له، فإنه يكون مفرطاً في الأقوى والأصح، فوجب بذلك نقض اجتهاده الأول، وقد سأل عبد الرحمن بن أبي هريرة عبد الله بن عمر، عما لفظ البحر، فنهاه ابن عمر عن أكله، ثم انقلب عبد الله، فدعا بالمصحف فقرأ "أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّيَّارَةِ"⁴، فأرسل عبد الله بن عمر إلى عبد الرحمن بن أبي هريرة أنه لا بأس بأكله⁵.

¹ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. عبد الستار فراج، ط. 2 (الكويت: مطبعة الكويت، 1965)، 21؛ 69-65؛ أيوب موسى الكفوي، الكليات، تح. عدنان درويش - محمد المصري، ط. 2 (بيروت: دار الرسالة، 1998)، 479.

² محمد قلعجي - حامد قبيني، معجم لغة الفقهاء، ط. 2 (الأردن: دار النفائس، 1988)، 220.

³ وهبة الزحيلي، تغير الاجتهاد (دمشق: دار المكتبي، 2000)، 11.

⁴ (المائدة 96/5).

⁵ الموطأ، "الصيد"، 1815.

أما إذا كان رجوع المجتهد عن قوله السابق لدليل ظني، فإنَّ حكم الاجتهاد السابق لا يُنقض بالاجتهاد اللاحق؛ ذلك أنَّ الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، ولا يمكن القول بأنَّ الاجتهاد الثاني أصوب من الأول، فالاجتهاد ما هو إلا حصول غلبة الظن على إصابة الهدف مع احتمالية الخطأ، ولو جاز نقض اجتهاده السابق باجتهاده اللاحق لأمكن نقض الاجتهاد بالنقض، ونقض النقض إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك اضطراب في الآراء، وعدم الوثوق برأي المجتهد.⁶

القول الآخر: أنَّ قوله الآخر ينقض جميع ما قد ظهر له خطؤه، فقد كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري "لا يجمع قضاء قضيتيه بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق، فإن الحق قديم، وإن الحق لا يبطله شيء"⁷، وهو قول أبي ثور وداود وابن القاسم⁸، ولا شك في رجحان القول الأول على الآخر؛ فقطعي الدلالة يطرح غيره عند الاختلاف، حيث إنَّه لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، بخلاف ظني الدلالة فباب الاجتهاد فيه واسع ولا يضيق؛ لذلك لا يُنقض به قوله السابق.

أسباب الرجوع

أسباب رجوع المجتهد عن رأيه ترجع في الحقيقة إلى عدة أسباب بياها كالآتي:

1. خفاء دليل

قد يجتهد المجتهد في حكم مسألة معينة لم يرد فيها دليل شرعي، ثم بعد مضي مُدَّة يظهر نصّ يخالف اجتهاده السابق، فيدفعه ذلك إلى الرجوع عن اجتهاده السابق والعمل بما بان له⁹.

فهذا عمر الفاروق خفي عنه دية الأصابع، ففضى في الإجماع والتي تليها بخمس وعشرين، حتى أُخبر أنَّ رسول الله قضى فيها بعشر في كتاب آل عمرو بن حزم، فترك قوله ورجع إليه¹⁰، وفي كتب الفروع الفقهية يظهر بوضوح رجوع أئمة المذاهب وتلاميذهم عن اجتهاداتهم، لأدلة خالفت ذلك الاجتهاد.

2. فساد الزمان (فساد المجتمع)

هناك عدة أسباب لفساد زمان ما، منها: الابتعاد تدريجيًا عن المنهج الرباني والتربية الإلهية، زيادة الرفاهية المادية، سلوك الرؤساء وتصرفاتهم السيئة¹¹، ونظرًا لذلك فإنه قد تقبل بعض الأحكام الفقهية في حالة صلاح أخلاق مجتمع ما، لكنها لا تقبل عند فساد أخلاقه وضعف سلطان الإيمان على القلوب، لما قد ينشأ من عواقب وخيمة تؤدي إلى اضطراب حياة أفراد المجتمع ككل.

⁶ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تج. عادل الغرازي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1421)، 2: 424-426؛ علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تج. عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، 2003)، 4: 245-246؛ علي بن سليمان المرادوي، التحرير شرح التحرير، تج. عبد الرحمن الجبرين وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، 8: 3972-3974؛ علي حيدر، درر الحكماء في شرح مجلة الإحكام، تج. فهمي الحسيني (بيروت: دار الجيل، 1991)، 1: 34.

⁷ البيهقي، السنن الكبرى، 10: 204.

⁸ المرادوي، التحرير، 8: 3974-3975.

⁹ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط. 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1983)، 22: 129-130؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تج. محمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 3: 11.

¹⁰ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 2: 192-193.

¹¹ محمد أردوغان، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" (رسالة دكتوراه، جامعة مرمره، 1989)، 219.

ولذلك لم يكن السلف الصالح يتهم شهادة الولد لوالده، ولا الوالد لولده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك، فظهرت منهم أمور حملت الولاية على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والزوجة، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان.¹²

3. التغير في المستوى العلمي والبعد النظري للمجتهد

ليس من الغريب أن يظهر اختلاف في رأي مجتهد بعد عميق نظر وتأمل واختلاف تصور¹³، فقد قضى عمر بن الخطاب بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأم في قضاء بين مختلفين، حتى قال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا، فقال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم.¹⁴

4. التغير في العوامل الاقتصادية

يعتبر التغير في العوامل الاقتصادية من أهم العوامل تأثيراً في تغير الأحكام في الفقه الإسلامي¹⁵، فقد حدّد رسول الله الدينة (بدل الدم) يجعل الإبل أساساً في ذلك، إذا غلت رفع في ثمنها، وإذا هانت نقص من ثمنها، فبلغت قيمتها في زمن رسول الله ما بين 400-800 دينار، أو عدلها من الورق 8000 درهم¹⁶، فبقي كذلك حتى استخلف عمر بن الخطاب، فقام خطيباً، فقال: إن الإبل قد غلت، ففرضها على أهل الذهب 1000 دينار، وعلى أهل الورق 12000 درهم¹⁷، ويظهر بذلك أثر التقلبات الاقتصادية في تغير الأحكام واختلافها.

5. حدوث تغيّر في الأمكنة والأحوال (العرف)

من الطبيعي حدوث تغير في حكم مسألة ما خلال فترة زمنية، كنتيجة للتغير في الظروف الاجتماعية والسياسية للبيئة التي يعيش المجتهد فيها¹⁸، فهذا الإمام الشافعي لما ذهب إلى مصر، عدل عن أقوال قد قالها في العراق؛ حيث إنه لما خالط علماء مصر، وسمع ما صح عندهم من أحاديث، وسمع تلاميذ الليث بن سعد ينقلون عنه فقهه وآراءه، ورأى بعض الحالات الاجتماعية تخالف تلك التي في العراق والحجاز، أدى ذلك إلى تغير في كثير من أقواله، حتى عدّها بعض العلماء مذهباً جديداً له¹⁹، يقول الجويني: معتقدي أنّ الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي؛ حيث كانت لأنه جزم بالجديد بخلافها.²⁰

وعند مطالعة كتب أئمة المذاهب الفقهية الأخرى، نرى أبا حنيفة قد رجع عن بعض أقواله²¹، والإمام مالك رجع عن كثير من أقواله ومرجع ذلك عند ابن القاسم²²، وأما الإمام أحمد فإن شئت فقل أنه لا تكاد تمر مسألة إلا ويكون له فيها أكثر من رواية.

¹² ابن القيم، إعلام الموقعين، 1: 89.

¹³ الزحيلي، تغير الاجتهاد، 13.

¹⁴ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1: 86-87.

¹⁵ أردوغان، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي، 286.

¹⁶ ابن ماجه، "الديات"، 6.

¹⁷ محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 4: 194؛ أردوغان، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي، 293.

¹⁸ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 3: 11.

¹⁹ أحمد أمين، ضحى الإسلام (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، 2: 231.

²⁰ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1: 67.

²¹ فيما يخص الآراء التي رجع عنها الإمام الأعظم، يمكن النظر إلى مقال للدكتور صونر دومان (Doç. Dr. Soner Duman) بعنوان "التغير في اجتهادات أبي حنيفة" (Ebû Hanîfe'nin İctihâdlarındaki Değişim)، وقد أحصى رجوعات أبي حنيفة في 42 مسألة.

²² إبراهيم بن علي بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986)، 1: 68.

تصنيف المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه

1. المسائل التي رجع فيها عن رأيه من قياس إلى قياس آخر

مقدار ما يلزم من الشروع في صلاة التطوع إذا أفسدها

إذا افتتح الرجل صلاة التطوع -في غير السنن- ناويًا أربع ركعات ثم أفسدها، ففي ذلك ثلاث روايات عن أبي يوسف، الأولى: يلزمه أربع ركعات لا أكثر وإن نوى الأكثر، الثانية: أنه يلزمه ما نوى قليلاً كان أم كثيراً، ثم رجع عن ذلك وقال: يقضي ركعتين لا أكثر وهي الرواية الثالثة وهي قول أبي حنيفة ومحمد.²³

وجه الرواية الأولى: أن نية الأربع قارنت الشروع، والشروع سبب كالنذر، فيلزمه أربع ركعات.²⁴

وجه الرواية الثانية: أن نيته كانت لعدد -أكثر من أربع- عند الشروع، كما لو سمى عند النذر، فإنه يلزمه ما نوى.²⁵

وجه الرواية الأخيرة التي رجع إليها: أنّ العلماء مختلفون في هذه المسألة فيما إذا كان يجب قضاء ركعتين أم لا يجب، فاختلافهم في قضاء ركعتين اتفاق منهم على أنّ الأكثر لا يجب، وأما القول بأنّ الوجوب سببه الشروع، فهو مما لم يثبت وضعًا بل ضرورة؛ صيانة للمؤدّي عن البطلان، ويحصل معنى الصيانة بتمام الركعتين، فالزيادة لا تلزم من غير ضرورة، وأما النذر فكان وجوبه بصيغته وضعًا، فالوجوب يتقدر بمقدار ما يتناوله السبب.²⁶

النفساء إذا ولدت ولم تر دَمًا

إذا ولدت المرأة ولم تر عقيب الولادة دمًا فهي نُفسَاء، وبالتالي يجب عليها الغسل في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: هي طاهرة، ولا يجب الغسل عليها.²⁷

وجه قوله الأول: أنّ وجوب الغسل عليها كان احتياطًا؛ ذلك أنّ الولادة لا تخلو ظاهرًا عن قليل دم.²⁸

وجه قوله الآخر: أنّ النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة، فإذا لم يكن لها نفاس كيف ستكون نفساء.²⁹

الموضع الذي يُستحب إخراج صدقة الفطر فيه

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ صدقة الفطر تؤدّي عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول محمد، ثم رجع وقال: تؤدّي عن نفسه حيث هو، وعن العبيد حيث هم.³⁰

²³ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط. 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 1: 291؛ برهان الدين محمود بن مازة، المحیط البرهاني في الفقه النعماني، تح. عبد الكريم الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 1: 434.

²⁴ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 292؛ ابن مازة، المحیط البرهاني، 1: 434.

²⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 292؛ ابن مازة، المحیط البرهاني، 1: 434.

²⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 292؛ ابن مازة، المحیط البرهاني، 1: 434.

²⁷ محمد بن محمد البابرقي، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1: 188؛ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط. 2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 1: 229.

²⁸ محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1: 186.

²⁹ البابرقي، العناية، 1: 188.

³⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 75.

وجه قوله الأول: أنّ صدقة الفطر تتعلق بذمة المولى -السيد- لا بماله، ورأس المماليك في حقه كراسه، وإذا كان في أداء صدقة الفطر عن نفسه يعتبر مكانه، فكذلك عن مملكه.³¹

وجه قوله الآخر: أنّ زكاة المال تؤدى حيث المال، وبما أنّ صدقة الفطر أحد نوعي الزكاة، فهما في ذلك سواء.³²

2. المسائل التي رجع فيها عن رأيه بسبب عمل أهل المدينة تشية التكبير في أول الأذان

كان أبو يوسف يقول أولاً بترييع التكبير في أول الأذان وهو المذهب، ثم رجع عنه إلى القول بتثنية التكبير وهو قول مالك.³³

وجه قوله الأول: ما رواه عبد الله بن زيد وأبو مخذومة من ترييع التكبير في أول الأذان.³⁴

وجه قوله الثاني: أنّ الروايات مختلفة في ذلك، فمنها التثنية ومنها الترييع، وتترجح رواية التثنية بعمل أهل المدينة، فهي موضع إقامة رسول الله، وكذلك الخلفاء من بعده، فهي رواية للخلف عن السلف رواية متواترة، مخرجة له من الظن إلى اليقين، والروايات الأخرى لا تفيد إلا الظن ولا تُعارض القطع³⁵، وكذلك اعتباراً بكلمة الشهادتين حيث يؤتى بها مرتين.³⁶

أذان الفجر قبل طلوع الفجر

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ المؤذن إذا أدّن للفجر قبل انشقاقه -يعني قبل الوقت- وجب عليه إعادة الأذان وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه وقال: لا بأس بأن يؤذن في الفجر خاصة قبل أن يطلع الفجر وهو قول مالك والشافعي.³⁷

وجه قوله الأول: أنّ رسول الله قال لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ومدّ يديه عرضاً³⁸، وكذلك أنّ الأذان ما شرع إلا للإعلام بالوقت، وقبل الوقت يكون تجهيلاً.³⁹

وجه قوله الآخر: أنه رأى توارث أهل الحرمين على فعله؛ وكذلك تكون صلاة الفجر في وقت نوم، وحاجة إلى الاغتسال؛ لكثرة الاجتماع بالنساء ليلاً ومخالطتهن، وفي الناس السريع والبطيء، فيتعين الأذان قبل الفجر.⁴⁰

³¹ محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 3: 106؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 75.

³² الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 75.

³³ ذكر الإمام العيني شارح الهداية رجوع أبي يوسف في هذه المسألة منفرداً بذلك عن باقي المؤلفين في المذهب الحنفي؛ فقد ذكروا أنها رواية عن أبي يوسف دون الخوض في تفاصيل أخرى، وعند مزيد بحث وجدنا أنّ الإمام القرافي المالكي (حيث مسألة تشية الأذان في أوله هي مذهب المالكية)، ذكر في ذخيرته رجوع أبي يوسف إلى قول الإمام مالك؛ وقمنا بوضع هذه المسألة تحت المسائل التي رجع عنها بسبب عمل أهل المدينة كما ذكر ذلك الإمام القرافي. ينظر: محمود بن أحمد العيني، البناءة شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 2: 79؛ أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تح. محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 2: 44.

³⁴ أبو داود، الصلاة، 28؛ النسائي، قيام الليل وتطوع النهار، 135.

³⁵ القرافي، الذخيرة، 2: 44.

³⁶ السرخسي، المبسوط، 1: 129؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 147.

³⁷ محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تح. محمد بوينوكالن (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، 1: 112؛ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تح. طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 1: 45؛ القرافي، الذخيرة، 2: 70.

³⁸ أبو داود، الصلاة، 41.

³⁹ المرغيناني، الهداية، 1: 45؛ القرافي، الذخيرة، 2: 70.

⁴⁰ المرغيناني، الهداية، 1: 45؛ القرافي، الذخيرة، 2: 70.

مقدار الصاع

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ مقدار الصاع هو ثمانية أرطال وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه فقال: الصاع خمسة أرطال وثلاث رطل وهو قول مالك الشافعي.⁴¹

وجه قوله الأول: ما رواه أنس أنّ رسول الله كان يتوضأ برطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال⁴²، وكذلك هو صاع عمر.⁴³

وجه قوله الآخر: أنه حين حج مع الرشيد ودخل المدينة، جمع الرشيد بينه وبين مالك، فسأله أبو يوسف عن الصاع، فقال مالك: خمسة أرطال وثلاث، فأنكر أبو يوسف ذلك، فاستدعى مالك أهل المدينة، وسأل كل واحد منهم يُحضر صاعه معه، فأتاه سبعون شيئاً يحمل كل منهم صاعاً تحت ثوبه مقدار خمسة أرطال وثلاث رطل، وأخبروه أنهم ورثوا هذا عن أجدادهم إلى رسول الله⁴⁴، ولقول رسول الله "صاعنا أصغر الصبعان".⁴⁵

3. المسائل التي رجع فيها عن رأيه بسبب الرواية التي وصلت

التيتمم بالتراب والرمل

التيتمم بالرمل والتراب جائز في قول أبي يوسف الأول، ثم رجع عنه وقال: لا يُجزئه التيمم إلا بالتراب الخالص وهو قول الشافعي.⁴⁶

وجه قوله الأول: أنّ ما سوى التراب من الأرض أسوة له في كونه مكان صلاة، فكذلك في كونه طهوراً، فقد قال رسول الله "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً"⁴⁷، وكذلك ما بينه رسول الله من تيسير الله عليه وعلى أمته، وقد تدرکه الصلاة في موضع غير موضع التراب كما تدرکه في موضع التراب، فجاز بذلك التيمم بالكل تيسيراً.⁴⁸

وجه قوله الآخر: أنّ الصَّعِيدَ في قوله تعالى "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"⁴⁹ هو التراب الخالص وهو قول ابن عباس⁵⁰، وكذلك قاس أبو يوسف غير التراب مع التراب على الماء مع غيره من المائعات في الوضوء، فكما أنّ الوضوء يختص بالماء دون غيره من المائعات فكذلك التراب، وكذلك في الاقتصاد على الماء والتراب إظهار كرامة آدمي، فإنه خلق من التراب والماء، فخصاً بكونهما طهوراً دون غيرهما.⁵¹

⁴¹السرخسي، المبسوط، 3: 90؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 73؛ علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تح. علي معوض - عادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 3: 382؛ القرافي، الذخيرة، 3: 78.

⁴²الدارقطني، سنن الدارقطني، 3: 91.

⁴³السرخسي، المبسوط، 3: 90.

⁴⁴السرخسي، المبسوط، 3: 90؛ المرغيناني، الهامية، 1: 115؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 3: 382.

⁴⁵ابن حبان، صحيح ابن حبان، 8، 79.

⁴⁶السرخسي، المبسوط، 1: 108؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 53.

⁴⁷البخاري، "الصلاة"، 55.

⁴⁸السرخسي، المبسوط، 1: 108-109.

⁴⁹(النساء 43/3).

⁵⁰ذكر هذا الأثر في كتب التخريج دون أن يتم عزوه "بهذا اللفظ" إلى أي كتاب من كتب الحديث أو الآثار، واكتفوا فقط بذكر أنّ البيهقي رواه بلفظ آخر من طريق قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس، قال: "أطيب الصعيد أرض الحرث"، قال ابن حجر: حسن موقوف على ابن عباس؛ ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير، تح. حسن عباس (مصر: مؤسسة قرطبة، 1995)، 1: 262؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية، تح. مجموعة من المحققين (السعودية: دار الغيث، 1419)، 2: 439؛ البيهقي، السنن الكبرى، 1: 328.

⁵¹السرخسي، المبسوط، 1: 108.

الجمع بين دعاء التسبيح والتوجيه في دعاء الاستفتاح

إذا دخل المصلي في صلاته، ثم شرع بدعاء الاستفتاح فإنه لا يقرأ "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"⁵² بعد فراغه من قراءة "سبحانك الله وبحمدك"، لا قبل التكبير ولا بعده في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه⁵³ وقال: يقول مع التسبيح "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" الآية، وقوله

تعالى "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"⁵⁴.

وجه قوله الأول: أنّ عمر بن الخطاب جهر بالتسبيح⁵⁵ فقط دون التوجيه، لتقتدي به الناس ويتعلموه، ليظهر بذلك أن التسبيح هو فقط ما كان عليه رسول الله آخر الأمر.⁵⁶

وجه قوله الآخر: أنّ رسول الله كان يجمع بينهما في المكتوبة⁵⁷، فقد روى جابر: "أن رسول الله كان إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له"⁵⁸.

النفخ المسموع في الصلاة

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ النفخ المسموع في الصلاة لا يُفسد الصلاة إلا إذا قصد به التأفف، ثم رجع عنه وقال: صلاته تامة حتى وإن أراد به التأفف.⁵⁹

وجه قوله الأول: أنّ رسول الله مرّ بمولى يقال له رياح وهو ينفخ التراب، فقال: "أما علمت أن من نفخ في صلاته فقد تكلم"⁶⁰، والتأفف كذلك يُعدّ من جنس كلام الناس، والكلام قاطع للصلاة، فيفسدها.⁶¹

وجه قوله الثاني: أنّ رسول الله قال في صلاة الكسوف: "أف أف ألم تعدني أنك لا تعذبهم وأنا فيهم"⁶²، فلو كان التأفف مفسدًا لها لما قاله، والتأفف بحد ذاته لا يُعدّ كلامًا ليكون قطعًا لها، بل هو تنفس مثله في ذلك مثل التنحنح والعطاس، فإنه لا يكون قطعًا للصلاة، وإن شُعب فيه حروف مهجأة، وقد صوّب السرخسي هذا القول.⁶³

إذا طُبخ عصير العنب حتى ذهب نصفه

⁵²(الأنعام 6/79).

⁵³الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 202.

⁵⁴(الأنعام 6/162).

⁵⁵مسلم، "الصلاة"، 399.

⁵⁶ابن نجيم، البحر الرائق، 1: 328.

⁵⁷ابن نجيم، البحر الرائق، 1: 328.

⁵⁸إسناده ليس بالقوي، البيهقي، السنن الكبرى، 2: 52؛ ينظر: عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، تج. محمد عوامه (جدة: دار القبلة للثقافة، 1997)، 1: 319.

⁵⁹الشبلي، الأصول، 1: 13-14؛ السرخسي، المبسوط، 1: 33؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 234.

⁶⁰إسناده ضعيف؛ النسائي، "السهو"، 19؛ ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تج. عبد الله هاشم اليماني (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1: 187.

⁶¹الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 234.

⁶²صحيح؛ أبو داود، "الصلاة"، 266؛ وهذا الحديث موجود بصيغة التعليق في صحيح البخاري بلفظ "نفخ النبي صلى الله عليه وسلم في سجوده في كسوف"، ينظر: البخاري، "أبواب العمل في الصلاة"، 12.

⁶³السرخسي، المبسوط، 1: 33؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 234.

كان أبو يوسف يقول أولاً إذا طُبخ عصير العنب حتى ذهب منه النصف فلا بأس بشربه وهو قول الأوزاعي وبعض المعتزلة، ثم رجع عنه وقال: ما لم يذهب منه الثلثان بالطبخ، لا يحل شربه إذا اشتد وهو قول أبي حنيفة.⁶⁴ وجه قوله الأول: أنه مشروب طيب وليس بخمر⁶⁵، فذهب نصفه بالطبخ يُخرجه عن صفة الخمرية.

وجه قوله الآخر: أنه إذا ذهب أقل من الثلثين بالطبخ فالحرام فيه ظاهر، وهو ما زاد على الثلث؛ فقد كتب عمر إلى عمار بن ياسر "إني أتيت بشراب من الشام طُبخ حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يبقى حلاله ويذهب حرامه وريح جنونه فُمر من قبلك فليتوسعوا من أشربتهم"⁶⁶، وقد أشار بقوله "وريح جنونه" إلى أنه ما لم يذهب ثلثاه فالقوة المسكرة فيه قائمة، وكان ذلك بمحض من الصحابة الكرام، ولم ينقل عنهم خلافه فكان إجماعاً منهم⁶⁷، وكذلك هو رقيق مُلذ مُطرب قليله يدعو إلى كثيره، ولهذا يجتمع الفساق عليه فحرم شربه دفعاً للمفسدة.⁶⁸

وعلى الرغم من ضعف أو عدم ثبوت بعض الروايات التي استند إليها أبو يوسف في رجوعه عن بعض آرائه، كما بدا لنا ذلك عند التخريج، إلا أنه من الممكن أن يكون سند تلك الروايات قد وصله من طريق صحيح، يغير طريق ما وجدناه في كتب الحديث والتخريج، خاصة وأنه كان واسع الاتصال بالمحدثين، وبذلك فلا ضير على أبي يوسف فيما فعل.

4. المسائل التي رجع فيها عن رأيه من الاستحسان إلى القياس

تكرر آية سجود التلاوة في ركعتين

كان أبو يوسف يقول أولاً إنَّ المصلي إذا قرأ آية سجود التلاوة في الركعة الأولى وسجدها، ثم أعادها في الركعة الثانية أو الثالثة، فإنه يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول محمد، ثم رجع عنه وقال: يكفيها سجدة واحدة.⁶⁹ وجه قوله الأول: جعل التلاوتين كتلاوة واحدة غير ممكن هنا؛ فبالإتحاد تفوت القراءة من إحدى الركعتين حكماً، والقراءة في كل ركعة ركن، فاعتبرنا كل قراءة تلاوة على حدة.⁷⁰ وجه قوله الآخر: أن المكان مكان واحد، وحرمة الصلاة حرمة واحدة، والمثلو آية واحدة، فلا يجب إلا سجدة واحدة، كما لو أعادها في الركعة.⁷¹

توضاً من بشر فيه فأرة مبيتة دون علمه بذلك

إذا توضأ رجلٌ من بشر للصلاة وصلى أياماً، ثم وجد فيه فأرة مبيتة لكنه لا يدري متى وقعت فيه، فعليه إعادة صلاة ثلاثة أيام ولياليها إن كانت الفأرة منتفخة، وإن كانت غير منتفخة فيعيد صلاة يوم واحد وليلة في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: ليس عليه أن يعيد شيئاً مما مضى من صلاته وهو قول محمد.⁷²

⁶⁴ السرخسي، المبسوط، 4: 24.

⁶⁵ المرغيناني، الهداية، 4: 395.

⁶⁶ لم أجد هذا الأثر في كتب الحديث ولا الآثار ولا حتى في كتب التخريج، ولا من وقف على صحة سنده من ضعفه، وإنما وجدته في كتاب الآثار لأبي يوسف وفي مصنف ابن أبي شيبة؛ ينظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الآثار، تج. أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 227؛ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تج. كمال الحوت (الرياض: مكتبة الرشيد، 1409)، 5: 92.

⁶⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 115.

⁶⁸ المرغيناني، الهداية، 4: 395.

⁶⁹ السرخسي، المبسوط، 2: 13؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 182-183.

⁷⁰ السرخسي، المبسوط، 2: 13؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 2: 13.

⁷¹ السرخسي، المبسوط، 2: 13؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 2: 13.

وجه قوله الأول: أنه ظهر له أنّ وضوءه السابق كان من ماءٍ نجس، فيجب عليه إعادة صلاة ثلاثة أيام ولياليها إن كانت الفأرة منتفخة، وإلا فصلاة يوم واحد وليلة.⁷³

وجه قوله الثاني: أنّ وضوءه من ذلك البئر ليقين حصل عنده أنّه طاهرٌ، وإلا لو علم وجود الفأرة فيه لَمَا تَوَضَّأَ، كمن رأى في ثوبه نجاسة ولا يعلم متى أصابت ثوبه، فإنه لا يلزمه إعادة شيء من الصلوات، وحكي عن أبي يوسف أنه قال: كان قولي كقول أبي حنيفة، حتى رأيت يومًا في بستاني حدةً في منقارها فأرة ميتة طرحتها في بئر الماء، فرجعتُ عن قول أبي حنيفة.⁷⁴

5. المسائل التي رجع فيها عن رأيه بسبب التغيرات السياسية

التكبير في صلاة العيدين

كان أبو يوسف يقول أولاً في صفة التكبير في صلاة العيدين بقول ابن مسعود وهو المذهب، ثم رجع عنه إلى صفة التكبير عند ابن عباس، وهو قول الشافعي.⁷⁵

وجه قوله الأول: عندما أتى الوليد بن عقبة جماعةً من الصحابة، فقال لهم: هذا العيد فكيف تأمرونني أن أفعل؟ فقالوا لابن مسعود: علّمه، فعلمه بمجده الصفة ووافقوه على ذلك.⁷⁶

وجه قوله الآخر: لما انتقلت الولاية إلى بني العباس، أوجبوا على الناس العمل بتكبيرات جدهم، وكذلك لَمَّا قَدِمَ أبو يوسف بغداد فصلّى بالناس صلاة العيد، وخلفه هارون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس، فيحتمل أنّ يكون هارون قد أمره أن يكبر بتكبير جده، فيكون قد فعله امتثالاً لأمره، لا مذهباً ولا اعتقاداً، وطاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجبة، وهذا ليس بمعصية لأنه قول بعض الصحابة.⁷⁷

وقت قطع التكبير في أيام التشريق

كان أبو يوسف يقول أولاً إنه يبدأ بالتكبير من صلاة الغداة يوم عرفة وهو المذهب وأحد أقوال الشافعي، ثم رجع عنه وقال: يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر يوم النحر وهو المشهور من أقوال الشافعي.⁷⁸

وجه قوله الأول: ما رواه جابر أنّ رسول الله كان يُكَبِّرُ يوم عرفة من صلاة الغداة إلى صلاة العصر آخر أيام التشريق⁷⁹، وعند المفسرين أنّ الأيام المعدودات في قوله تعالى "وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ"⁸⁰ هي أيام العشر، فيقتضي أن يكون التكبير فيها مشروعاً إلا ما قام عليه الدليل غير ذلك، ولأنّ هذه التكبيرات لإظهار فضيلة وقت الحج، ومعظم أركان الحج الوقوف، فينبغي أن يكون التكبير مشروعاً في وقته.⁸¹

⁷² السرخسي، المبسوط، 1: 59؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1: 108.

⁷³ السرخسي، المبسوط، 1: 59؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1: 108.

⁷⁴ السرخسي، المبسوط، 1: 59؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1: 108.

⁷⁵ السرخسي، المبسوط، 2: 38.

⁷⁶ السرخسي، المبسوط، 2: 38.

⁷⁷ السرخسي، المبسوط، 2: 38؛ محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط. 2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، 2:

172؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 2: 173؛ العيني، البناية، 3: 114.

⁷⁸ السرخسي، المبسوط، 2: 42-43؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 2: 115.

⁷⁹ الدارقطني، سنن الدارقطني، 2: 389.

⁸⁰ (البقرة/203).

⁸¹ السرخسي، المبسوط، 2: 43؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 2: 116.

وجه قوله الآخر: أنّ الفاء للتعقيب في قوله تعالى "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ"⁸²، ووقت قضاء المناسك يكون وقت الضحى من يوم النحر، فينبغي أن يكون التكبير عقيبه، فعلى الناس أن يكبروا عقيب أول صلاة مؤداة بعد هذا الوقت وهي صلاة الظهر.⁸³

6. المسائل التي رجع فيها عن رأيه بسبب التغيير في تصويره لها

حمد الإمام لله بعد عطاسه وهو على المنبر هل يُجزئ عن الخطبة

إذا عطس الإمام وهو على المنبر فحمد لله، ثم نزل وصلى بالناس جازت صلاته، وكان حمدُه خطبة في قول أبي يوسف الأول وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: لا يكون خطبة.⁸⁴

وجه قوله الأول: أنّ المأمور به ذكر الله مطلقاً لقوله تعالى "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ"⁸⁵، وبمعرفة عبارات الشرع وحدودها بحسن الفقه.⁸⁶

وجه قوله الآخر: أنّ هذا ذكر قليل، ولا بدّ من ذكر طويل يسمّى خطبة، وأقله قدر التشهد.⁸⁷

مشروعية صلاة الخوف بعد رسول الله

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ صلاة الخوف ليست مقيدة فقط في زمن النبي، بل هي مشروعة بعده وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه⁸⁸ وقال: هي مقيدة بزمنه وهو قول الحسن بن زياد والمزني.⁸⁹

وجه قوله الأول: إجماع الصحابة على جوازها؛ فهذا سعيد بن العاص كان يجارب الجوس بطبرستان، ومعه جماعة من الصحابة منهم الحسن وحذيفة وعبد الله بن عمرو بن العاص فقال: أياكم شهد صلاة رسول الله؟ فقال حذيفة: أنا، فقام وصلى بهم صلاة الخوف على نحو ما يقوله، فانعقد إجماع الصحابة على الجواز.⁹⁰

وجه قوله الآخر: أنّ الله قيّد جوازها بكون رسول الله فيهم فقال تعالى: "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ"⁹¹، فإذا لم يكن فيهم فقد زالت الشرطية، ولأن الجواز حال حياته ثبت مع المنافي، لما فيها من أعمال كثيرة ليست من الصلاة وهي الذهاب والمجيء، ولا بقاء للشيء مع ما ينفيه، إلا أن الشرع أسقط اعتبار المنافي حال حياة النبي، لحاجة الناس إلى استدراك فضيلة الصلاة خلفه، وهذا المعنى منعدم في زماننا، فوجب اعتبار المنافي، فتصلي كل طائفة بإمام على حدة.⁹²

زكاة الزئبق

⁸²(البقرة 200/2).

⁸³السرخسي، المبسوط، 2: 43.

⁸⁴السرخسي، المبسوط، 12: 4؛ عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، 1313)،

1: 220؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 2: 77.

⁸⁵الجمعة، 9/62.

⁸⁶السرخسي، المبسوط، 12: 4.

⁸⁷الزيلعي، تبيين الحقائق، 1: 220.

⁸⁸نقل بدر الدين العيني في كتابه البناء أنّ هناك ثمة اختلاف في المذهب في رجوع أبي يوسف أو عدم رجوعه عن قوله القائل "بعد مشروعية صلاة الخوف"، ففي المبسوط وملتنقى البحار ذكرا: بأنّ هذا هو قوله الثاني وقد رجع إليه، وفي شرح مختصر الكرخي وشرح مختصر القدوري ذكرا: أنّ هذا قوله الأول وقد رجع عنه، وفي الهداية والمحيط أطلقت الرواية من غير تعرض إلى قوله الأول وقوله الثاني، ينظر: العيني، البناء، 3: 166.

⁸⁹السرخسي، المبسوط، 2: 45؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 242؛ الباهري، العناية، 3: 165.

⁹⁰السرخسي، المبسوط، 2: 46.

⁹¹(النساء 102/4).

⁹²السرخسي، المبسوط، 2: 45؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 242.

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ الزُّبُق فيه الخمس وهو قول أبي حنيفة الآخر ومحمد، ثم رجع عنه وقال: لا خمس فيه وهو قول أبي حنيفة الأول.⁹³

وجه قوله الأول: أن الزُّبُق ينطبع مع غيره، فإنه حجر يطبخ فيسيل الزُّبُق منه فأشبهه الرصاص والحديد، وحُكي عن أبي يوسف أنه قال: كان أبو حنيفة يقول لا خمس فيه، وكنت أقول فيه الخمس، فلم أزل أناظره حتى قال فيه الخمس، ثم رأيت أنه لا خمس فيه.⁹⁴

وجه قوله الآخر: أنّ الزُّبُق يشبه القير والنفط، فهو مائع ينبع من الأرض ولا ينطبع بنفسه.⁹⁵

زكاة النقدين إذا ضمهما مع بعضهما البعض هل يكون باعتبار القيمة أم بالأجزاء

كان أبو يوسف يقول أولاً بأن النقدين إذا بلغا النصاب بضمهما معاً، فإنهما يُضَمَّان باعتبار الأجزاء (يعني إذا بلغ الذهب عشرة دنانير والفضة مائة درهم) أي الوزن، وهو قول محمد وإحدى الروایتين عن أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: يضمّان باعتبار القيمة (إذا بلغت الفضة مائة درهم، مع خمسة دنانير من الذهب قيمة تلك الخمسة عشرة دنانير) وهو قول أبي حنيفة.⁹⁶

وجه قوله الأول: أنّه لا عبرة للتقويم في النقود، فمن ملك إبريق فضة وزنه مائة وخمسون، وقيمتها مائتا درهم، فإن الزكاة لا تجب فيه، ولو كان للتقويم عبرة في باب الزكاة في الذهب والفضة لذكرها الشرع ولم يذكرها، فتبقى زكاتها الوزن المحدد شرعاً دون الالتفات لغيره.⁹⁷

وجه قوله الآخر: أنه حتى يُجعل النصاب كاملاً لا بُدّ من اتحاد الجنس، ولا يكون ذلك إلا باعتبار الصفة المالية "القيمة" دون العين، فالأموال أجناس مختلفة باعتبار أعيانها، وباعتبار صفة المالية تُصبح في معنى الجنس الواحد، مثلها في ذلك مثل عروض التجارة، وهذا بخلاف الإبريق، فإنه ما وجب ضمه إلى شيء آخر حتى تعتبر فيه القيمة.⁹⁸

حكم وجوب الزكاة على أرض غصبها رجلٌ ثم أجزها بمال كثير

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّّه لو أجزها بمال كثير تجب في مثله الزكاة فحال عليها الحول، فعليه أن يتصدق بها ولا زكاة عليه، ثم رجع عنه وقال: عليه الزكاة فيها، والفضل يتصدق به.⁹⁹

وجه قوله الأول: أنه قد لزمه التصديق بجميعها قبل حولان الحول، فلا يلزمه شيء آخر باعتبار مضي الحول.¹⁰⁰

وجه قوله الآخر: أنّ ملكه فيها كامل، فتلزمه الزكاة باعتبار الحول، وهذا القول ضعفه السرخسي.¹⁰¹

حلف أن لا يشتري صوفاً فاشترى شاة على ظهرها صوف

⁹³ السرخسي، المبسوط، 2: 213؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، 1: 290.

⁹⁴ السرخسي، المبسوط، 2: 213؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2: 67؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، 1: 290.

⁹⁵ السرخسي، المبسوط، 2: 213؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، 1: 290.

⁹⁶ السرخسي، المبسوط، 2: 193؛ ابن مازة، المحیط البرهاني، 2: 241.

⁹⁷ السرخسي، المبسوط، 2: 193.

⁹⁸ السرخسي، المبسوط، 2: 193-194.

⁹⁹ السرخسي، المبسوط، 3: 49.

¹⁰⁰ السرخسي، المبسوط، 3: 49.

¹⁰¹ وحجة السرخسي في ذلك: أنّ الزكاة إما وجبت في المال لتطهيره، وهذا لا يحصل بإيجاب الزكاة في هذا المال المغصوب، لأنّ الخبث يزول بأداء الزكاة وهذا محال في حق المال المغصوب، وما يلزمه فقط هو التصديق بفضله، ينظر: السرخسي، المبسوط، 3: 49.

كان أبو يوسف يقول أولاً إنه إذا حلف رجل أن لا يشتري صوفاً، فاشتري شاة على ظهرها صوف فإنه يحنث، ولو حلف أن لا يشتري لبناً، فاشتري شاة في ضرعها لبن فإنه لا يحنث، ثم رجع عنه فسوّى بينهما وقال: لا يحنث.¹⁰²

وجه قوله الأول: أنّ الصّوف ظاهر لوجوده على الشاة فيتناولها العقد، وأما اللبن فباطن فلم يتناوله.¹⁰³

وجه قوله الآخر: أنّ الصوف واللبن وإن كان المبيع لا ينفك عنهما، إلا أنه لم يُعقد عليهما لذاتهما، بل كان العقد على مسمى الشاة، وما يدخل فيها تبعاً كالصوف واللبن، فليس بمعتود عليه لذاته.¹⁰⁴

حلف أن لا يأويه بيت فأواه بيت ساعة من الليل أو النهار

حلف رجل أن لا يأويه بيت، فأواه بيت ساعة من الليل أو النهار، ثم خرج لم يحنث، حتى يمكث فيه أكثر من نصف النهار أو أكثر من نصف الليل وهذا في قول أبي يوسف الأول، ثم رجع عنه وقال: إذا دخل ساعة حنث وهو قول محمد.¹⁰⁵

وجه قوله الأول: أنّ الإيواء والبيتوتة متقاربان في الاستعمال، لكنّ البيتوتة تكون في الليل خاصة، بينما الإيواء يستعمل فيهما، ومن جهة أخرى، البيتوتة لا تكون إلا في أكثر من نصف الليل، وكذلك الحال بالنسبة للإيواء، فإنه لا يكون إلا في أكثر من نصف الليل أو النهار.¹⁰⁶

وجه قوله الآخر: أنّ الإيواء يكون بمجرد الحصول في مكان، فقد قال الله تعالى على لسان ابن نوح "سَأْوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَغَصُّبُني مِنَ الْمَاءِ"¹⁰⁷، أي ألتجئ إليه فأكون فيه، فإذا دخل البيت ساعة، فقد وجد الإيواء فيحنث.¹⁰⁸

خُلِعَ أنفه أو أذنه فأراد أن يتخذ أنفًا أو أذنًا من ذهب أو فضة

إذا خُلِعَ أنف رجل أو أذنه، فأراد أن يتخذ أنفًا أو أذنًا من ذهب أو فضة، ففي قول أبي يوسف الأول يجوز وهو قول محمد، ثم رجع عنه وقال: يجوز اتخاذ الفضة دون الذهب وهو قول أبي حنيفة والشافعي.¹⁰⁹

وجه قوله الأول: ما روي أن عرفة أُصيب أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفًا من فضة فأنثن، فأمره رسول الله أن يتخذ أنفًا من ذهب.¹¹⁰

وجه قوله الآخر: أنّ الشرع حرّم استعمال الذهب على الرجال بدون تفصيل، فقد قال رسول الله: "إنّ هذين حرام على ذكور أمّتي"¹¹¹، غير أن الاستعمال لحاجة خارج عن التختّم به، والحاجة تندفع بالفضة وحكمه أقل، فلا يباح الذهب كما في التختّم فإنه لا يباح.¹¹²

¹⁰²الكاساني، بدائع الصنائع، 3: 82.

¹⁰³الكاساني، بدائع الصنائع، 3: 82.

¹⁰⁴الكاساني، بدائع الصنائع، 3: 82.

¹⁰⁵الشيبياني، الأصل، 2: 355؛ السرخسي، المبسوط، 9: 20؛ ابن عابدين، رد المحتار، 3: 753.

¹⁰⁶السرخسي، المبسوط، 9: 20.

¹⁰⁷(هود 43/11).

¹⁰⁸السرخسي، المبسوط، 9: 20.

¹⁰⁹ابن مازة، المحيط البرهاني، 5: 350.

¹¹⁰ابن مازة، المحيط البرهاني، 5: 350.

¹¹¹أبو داود، "اللباس"، 12.

¹¹²ابن مازة، المحيط البرهاني، 5: 350.

المُعْتَق من الزبيب والتمر

كان أبو يوسف في قوله الأول ينهى عن المطبوخ من الزبيب والتمر إذا صار مُعْتَقًا (المُعْتَق: المشتد) ولا يُجْلُ شربه، ويقول: كل نبيذ يزداد جودة عند إبانه فلا خيار فيه، ثم رجع عنه وقال: لا بأس به وهو قول أبي حنيفة.¹¹³

وجه قوله الأول: ما رُوِيَ عن ابن عباس: كل نبيذ يفسد عند إبانه، فهو نبيذ ولا بأس به، وكل نبيذ يزداد جوره على طول الترك، فلا خير فيه.¹¹⁴

وجه قوله الآخر: أنّ قول ابن عباس في النبيء خاصة لا في المطبوخ، فالنبيذ حقيقة مشتق من النبد وهو الطرح والترك، ومعناه أن نبيذ الزبيب والتمر في الماء ليستخرج حلاوته، فإذا طرخ فإنّ الطبخ يغيره عن حاله، فلا يتناوله اسم النبيذ حقيقة، وإن كان قد يسمى به مجازاً.¹¹⁵

ما كان الأشربة كالجعة والمزر والبتع

كان أبو يوسف يقول أولاً ما كان من هذه الأشربة المزر (نبيذ الذرة) والجعة (نبيذ الشعير والقمح) والبتع (نبيذ العسل)، وما يتخذ من السكر والتين ونحو ذلك، يبقى بعدما يبلغ عشرة أيام ولا يفسد -لا يَحْمَضُ-، فإنه يُكره شربه وهو قول محمد، ثم رجع عن قوله إلى قول أبي حنيفة فقال: يجل شربه سواء كان قليلاً أم كثيراً، مطبوخاً أم نبيئاً.¹¹⁶

وجه قوله الأول: أنّ بقاءه هذه المدة من غير أن يحمض، دليل على قوته وشدته فكان آية حرمة، ومثل ذلك يروى عن ابن عباس.¹¹⁷

وجه قوله الآخر: أنّ الخمر متعلقة بالخميرة ولا تثبت إلا بالشبذة، وفي هذه الأشربة لا توجد الشبذة، وبالتالي تنتفي الخمر، والدليل على انعدام الخميرة قول رسول الله "الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنب"¹¹⁸، فاللام في كلمة الخمر للجنس، فاقضى اقتصار الخميرة على ما يتخذ من الشجرتين.¹¹⁹

ضرب رأس صيد فأبانه نصفين

كان أبو يوسف يقول أولاً إنّ الصياد إذا ضرب رأس صيد فأبانه نصفين طولاً أو عرضاً، فإن جميعه يُؤكل وهو قول أبي حنيفة ومحمد، ثم رجع عنه وقال: لا يؤكل النصف البائن، ويؤكل ما بقي من الصيد.¹²⁰

وجه قوله الأول: أنّ العروق -الأوداج- متصلة بالدماغ، فتصير مقطوعة بقطع الرأس.¹²¹

وجه قوله الآخر: أنّ العروق لا تكون إلا فيما يلي البدن من الرأس.¹²²

قطع الودجين والمريء والحلقوم في الذبائح

¹¹³السرخسي، المبسوط، 24: 20، 8.

¹¹⁴السرخسي، المبسوط، 24: 8.

¹¹⁵السرخسي، المبسوط، 24: 8.

¹¹⁶محمد بن عبد الحلي اللكنوي، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير (بيروت: عالم الكتب، 1406)، 485-486؛ الكاساني، بدائع

الصنائع، 5: 117؛ المرغيناني، الهداية، 4: 396.

¹¹⁷المرغيناني، الهداية، 4: 396.

¹¹⁸مسلم، "الأشربة"، 1985.

¹¹⁹الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 117؛ المرغيناني، الهداية، 4: 396.

¹²⁰علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، ط. 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 3: 78؛ الكاساني، بدائع

الصنائع، 5: 45.

¹²¹الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 45.

¹²²الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 45.

كان أبو يوسف يقول أولاً إنه إذا قُطع أي ثلاثة من هذه الأربعة جاز؛ فلو قطع المريء والودجين جاز وهو قول أبي حنيفة، ثم رجع عنه وقال: لا بد من قطع أحد الودجين مع المريء والحلقوم وهو قول محمد كما ذكر القدوري ذلك في مختصره.¹²³

وجه قوله الأول: أنّ الأكثر له حكم الكلّ في كثير من الأحكام، وأي ثلاث قطعها فقد قطع الأكثر منها.¹²⁴

وجه قوله الآخر: أنّ المقصود من قطع الودجين إخراج الدم، فينوب أحدهما عن الآخر، إذ كل واحد منهما مجرى الدم، أما الحلقوم فيخالف المريء؛ فإنه مجرى العلف والماء، والمريء مجرى النفس، فلا بد من قطعهما.¹²⁵

التضحية بالهتماء

لا يجوز أن يُضحّى بالهتماء—هي التي انكسرت ثنيتها—، حتى وإن كانت تعتلف في قول أبي يوسف الأول، ثم رجع عنه وقال: يجوز إذا كانت تعتلف وهو المذهب.¹²⁶

وجه قوله الأول: أنّ الهتماء هي التي ليس لها أسنان، ولذلك لا يجوز التضحية بها.

وجه قوله الآخر: أنّ الهتماء مكسورة بعض الأسنان، وإذا كانت تعتلف، فإنّ الباقي من الأسنان أكثر من الذاهب.¹²⁷

7. المسائل التي رجع فيها عن رأيه دون أن يظهر سبب رجوعه

اخترنا في هذا العنوان وضع المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه ولم يُذكر سبب رجوعه عنها في كتب فقهاء الحنفية، ومع ذلك فكل قول أمكن توجيهه وجهنه، وما لا فأبقينا على حاله، غير أننا لم نجد إلا مسألة واحدة لم يُذكر فيها سبب رجوعه، وهي:

عطس المأموم في الصلاة وحمده لله

كان أبو يوسف يقول أولاً إذا عطس الرجل في الصلاة خلف إمام، حمد الله سراً ولا بأس إن حرّك لسانه، ثم رجع عنه وقال: لا يحرك لسانه مطلقاً وهو قول أبي حنيفة.¹²⁸

وجه قوله الأول: ما رواه رفاعة بن رافع، حيث قال: صليت خلف النبي فعطست فقلت: الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه مباركا عليه، كما يجب ربنا ويرضى، فلما صلى رسول الله انصرف فقال: من المتكلم في الصلاة؟ فلم يكلمه أحد، ثم قالها الثانية: من المتكلم في الصلاة؟ فقال رفاعة: أنا يا رسول الله، قال: كيف قلت؟ قال: قلت الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه مباركا عليه كما يجب ربنا ويرضى، فقال النبي: والذي نفسي بيده

¹²³ أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدوري، تح. كامل عويصة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 206؛ المرغيناني، الهداية، 4؛

349؛ عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 5: 11.

¹²⁴ المرغيناني، الهداية، 4: 349؛ ابن عابدين، رد المحتار، 6: 295.

¹²⁵ المرغيناني، الهداية، 4: 349.

¹²⁶ السرخسي، المبسوط، 12: 17؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 5: 75.

¹²⁷ السرخسي، المبسوط، 12: 17.

¹²⁸ ابن نجيم، البحر الرائق، 2: 6.

لقد ابتدرها بضعة وثلاثون ملكاً أيهم يصعد بما¹²⁹، فعدم إنكار رسول الله على ذلك الصحابي ما قاله في الصلاة، دليلٌ على عدم فساد صلاته وصحتها.

وجه قوله الآخر: أنّ تحريك اللسان يُعدّ كلاماً، وهذا الكلام غير متعلق بالصلاة، بل هو متعلق بالعطس، وبالتالي يُفسد الصلاة.

تقييم التغير في اجتهادات أبي يوسف

1. المصادر المعتمدة للمسائل التي رجع عنها

قضى أبو يوسف عمره في خدمة الفقه، فأول اتصال له بالفقه كان مع ابن أبي ليلى، ثم انتقل إلى أبي حنيفة، ثم رحل إلى المدينة والتقى بالإمام مالك، فجالسه وسمع منه الحديث والفقه وناظره، ورجع إلى العراق جامعاً بين مدرسة الحجاز والعراق، واشتغل كذلك برواية الحديث وحفظه، إلى جانب ذلك فقد تولى منصب قاضي القضاة، فقد قضى لثلاثة من الخلفاء¹³⁰، ولذلك لم يكن من الغريب في ظل وجود تلك العوامل السابقة، أن نجد أبا يوسف يرجع عن بعض أقواله.

إلا أنه عند البحث والتدقيق في كتب أبي يوسف التي وصلتنا، ككتاب الخراج، والآثار، والردّ على سير الأوزاعي، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، لمعرفة ما رجع عنه من أقوال وآراء، فإننا لم نصادف فيها أي رجوع لأبي يوسف في باب العبادات -موضوع بحثنا-، إلا أننا صادفنا له في كتابه "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى" عدة مسائل كان قد رجع فيها عن رأيه في أبواب أخرى، كالتسليم والديات والنكاح والقضاء¹³¹.

أما في كتب ظاهر الرواية لصاحبه محمد بن الحسن -صاحب الفضل الأكبر في نقل المذهب الحنفي وتدوينه-، وجدنا أنّ محمداً ذكر بعض تلك المسائل في كتابي الأصل والجامع الصغير، فلقد صادفنا في كلا الكتابين أربع مسائل رجع فيها أبو يوسف عن رأيه، منها: الأذان للفجر قبل انشقاقه، وغير ذلك.

وأما في العصور اللاحقة التي تلت الصحابين، فقد توسعت فيها دائرة التصنيف والتأليف عند الحنفية، وكانت تلك المصنفات تعطي الأهمية الكبرى عند عرضها لأحكام المسائل الفقهية لآراء الإمام الأعظم وصاحبيه، بالتالي فقد تيسر لنا الاطلاع على تلك المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه، ومن تلك المصنفات: المبسوط للسرخسي، وبدائع الصنائع للكاساني، حيث ذكر فيهما اثنا عشر مسألة (من بينها ثلاث مسائل ذكرت في كتابي الأصل والجامع الصغير لمحمد بن الحسن)، وخمس مسائل في كتب الفروع الفقهية الأخرى، كالاختيار لتعليق المختار للموصلي، والهداية للمرغيناني، والمحيط البرهاني لابن مازة، وغيرهم.

بناءً على ذلك يكون عدد المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه في باب العبادات ككل يصل إلى ثمان وعشرين مسألة.

¹²⁹النسائي، "المساجد"، 173.

¹³⁰يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1997)، 330-331؛ أمين، ضحى الإسلام، 2: 198-200؛ محمد سلام مذکور، المدخل للفقه الإسلامي، ط. 2 (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996)، 146-147.

¹³¹ومن المسائل التي رجع فيها عن رأيه على سبيل المثال لا الحصر: مسألة السلم في الحيوان، فقد كان يأخذ بقول الإمام الأعظم بأنّ ذلك لا يجوز، ثم رجع عنه إلى قول ابن أبي ليلى، بأنّ ذلك يجوز إذا بين مواضع اللحم؛ وكذلك مسألة تزويج الأب ابنته الصغيرة لابن أخيه الصغير اليتيم الذي في حجره، فكان يقول أولاً بقول أبي حنيفة بأنّ النكاح جائز والخيار لليتيم بعد إدراكه، إلا أنه رجع عنه وقال: إذا زوج الولي فلا خيار له وهو مثل الأب؛ ينظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت)، 34، 169-170.

أما صور الرجوع وأشكاله، فقد جاءت في المبسوط والبدائع في صور مختلفة: بعضها جاء في أسلوب قطعي بالرجوع وبلغة واضحة، كأن يقول: كان يقول أولاً ثم رجع، وهو قوله الأخير، وإليه رجع أبو يوسف. وفي بعضها الآخر جاءت بصيغة المجهول ولم تكن واضحة كأن يقول: وقد روي عن أبي يوسف أنه رجع.

أما الرجوعات الأخرى التي لم تُذكر في كتابي المبسوط والبدائع، كانت في مجموعها خمسة ذُكرت في كتب المتأخرين، منها: من خلع أنفه أو أذنه فأراد أن يتخذ أنفًا من ذهب أو فضة، إذا عطس الإمام وهو على المنبر ثم حمد الله هل يكون حمده خطبة، وغيرها من المسائل الأخرى.

2. التحليل العددي للرجوعات

عند بحثنا عن المسائل الفقهية التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه في باب العبادات، نُخزجُ بهذه النتيجة:

الطهارة: ثلاث مسائل.

الصلاة: تسع مسائل.

الزكاة: خمس مسائل.

الحج: مسألتان.

الأيمان والنذور والكفارات: مسألتان.

الحظر والإباحة (الأشربة، اللباس، الخلي): أربع مسائل.

الأضحية: مسألة واحدة.

الذبايح والصيد: مسألتان.

- في موضوع الطهارة: النفساء إذا ولدت ولم تر دمًا، التيمم بالتراب والرمل، توضع من بئر فيه فارة ميتة دون علمه بذلك.

- في موضوع الصلاة: النفخ المسموع في الصلاة، مقدار ما يلزم من الشروع في صلاة التطوع إذا أفسدها، مشروعية صلاة الخوف بعد رسول الله، أذان الفجر قبل طلوع الفجر، تكرار آية التلاوة في ركعتين، تفتية التكبير في أول الأذان، حمد الإمام الله بعد عطاسه وهو على المنبر هل يُجزئ عن الخطبة، عطس المأموم في الصلاة وحده لله، الجمع بين التسيب والتوجيه في دعاء الاستفتاح.

- في موضوع الزكاة: زكاة الزئبق، زكاة النقدين إذا ضمهما مع بعضهما البعض هل يكون باعتبار القيمة أم بالأجزاء، أُجِرَ الأرض المغصوبة بمال كثير فحال عليها الحول، الموضع الذي يستحب إخراج صدقة الفطر فيه، مقدار الصاع.

- في موضوع الحج: وقت البدء التكبير في أيام التشريق، صفة التكبير في صلاة العيدين.

- الأيمان والكفارات والنذور: حلف أن لا يشتري صوفًا فاشترى شاة على ظهرها صوف، حلف أن لا يأويه بيت فأواه بيت ساعة من الليل أو النهار.

- الحظر والإباحة: إذا طُبخ عصير العنب حتى ذهب نصفه، المعتق من الزبيب والتمر، ما كان من الأشربة كالجمعة والمزر والبتع، خلع أنفه أو أذنه فأراد أن يتخذ أنفًا أو أذنًا من ذهب أو فضة.

- الأضحية: جواز التضحية بالهتماء.

- الذبايح والصيد: قطع الودجين والمريء والحلقوم في الذبايح، ضرب رأس صيد فأبانه نصفين.

وفي تلك المسائل السابقة، لم يُروَ رجوع لأبي يوسف عن رأيه مرتين، بمعنى أنه لم يحصل وأن رجع أبو يوسف إلى رأي كان قد رجع عنه.

أثر رجوعات أبي يوسف في المذهب الحنفي

في بعض المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه، وجدنا علماء المذهب إما يُعللون سبب رجوع أبي يوسف، أو يوافقونه في رجوعه، أو يعتبرون رجوعه ضعيفاً ولا يعتد به.

ففي مسألة صفة التكبير في صلاة العيدين، رأينا بوضوح كيف أنّ علماء المذهب وجاهوا رجوع أبي يوسف وعللوه.

وفي مسألة النفخ المسموع في الصلاة، رأينا شمس الأئمة الإمام السرخسي يُصوّب رأي أبي يوسف الآخر.

وفي مسألة الأرض التي غصبها رجل ثم أجزها بمال كثير تجب في مثله الزكاة، رأينا السرخسي يُضعّف قول أبي يوسف الآخر.

النتائج

عند ذكر المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عن رأيه، بيّنا أنّ بعضها كان بسبب الاختلاف في تصوّره لها، وهذا الاختلاف ليس أمراً عشوائياً ولا مزاجياً، بل هي التجارب وحدها، وعمق النظر وبعده، وكثرة التأمل في ثنايا المسائل وخفاياها.

ومن بين تلك الأسباب أيضاً، عمل أهل المدينة؛ حيث إنه لما رأى أهل الحرمين قد توارثوا على أحكام معينة تخالف المذهب، عدل عن المذهب إلى ما توارثوه، ومن هذه المسائل بيان مقدار الصاع كما تقدم.

وكذلك من بين الأسباب، العدول عن الاستحسان إلى القياس، بمعنى ترك القياس الحنفي والعمل بالقياس الجلي، ويتضح هذا في مسألة تكرر سجود التلاوة من عدمه، إذا ما تكررت تلاوة آية السجدة في أكثر من ركعة.

ومن هذه الأسباب كذلك، الرواية التي وصلته، فقد كان يُؤجّز التيمم بالتراب والرمل أولاً، لكنه اقتصر بعد ذلك على التراب وحده دون غيره لرواية ابن عباس.

ومن بين تلك الأسباب، تبدّل الأحوال السياسية وتغيرها، حيث لما انتقلت الولاية إلى بني العباس، طرأ تغير على بعض الأحكام الفقهية، استدعى ذلك من أبي يوسف بنظره الثاقب العميق مسابرة تلك التغيّرات، ومن هذه المسائل صفة التكبير في صلاة العيدين.

نقول: وهذا الرأي الذي أخذ به أبو يوسف، يخبر بوضوح عن عظيم فقه وعلم، وقراءة عميقة للواقع السائد آنذاك، فلماذا تُسفك دماءً في مسألة اختلف فيها الصحابة، فاختلف الواقع وتغير الظروف لا يعني بناتنا أن يقف المجتهد مكتوف الأيدي؛ بل لا بدّ أن يجتهد ويُعمل عقله ضمن القواعد والمبادئ العامة للشيعة الإسلامية في المسائل التي لم يرد فيها نصّ، فكيف بمسألة ورد فيها نصّ لكنها فقط تخالف المذهب!

وفي ختام بحثنا هذا، ندعو الباحثين إلى أن يتوسّعوا في مواضيع كهذه، وأن يصبّوا جلّ اهتمامهم وعنايتهم على فقهاء لهم ثقل علمي بارز، سواء كان عند فقهاء الحنفية أم عند غيرهم من فقهاء المذاهب الفقهية الأخرى، لما له من أهمية كبرى في إظهار مرونة الشريعة الإسلامية، وأنها لا تضيق ولا تقف عند رأي بحال، وأنّ آراء الفقهاء الأخيرة لم تكن عبثاً ولا من باب التشهي والهوى، بل كانت وفق ضوابط ومناهج دقيقة ساروا عليها في رجوعهم

عن آرائهم، والله أعلم.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. المصنف في الحديث والآثار. تح. كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشيد، 1409.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن حبان، محمد بن حبان. صحيح ابن حبان. تح. شعيب الأرنؤوط. ط. 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. التلخيص الحبير. تح. حسن عباس. مصر: مؤسسة قرطبة، 1995.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. تح. عبد الله هاشم اليماني. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. تح. مجموعة من المحققين. السعودية: دار الغيث، 1419.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المختار على الدر المختار. ط. 2. بيروت: دار الفكر، 1992.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1997.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تح. محمد إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تح. شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد قوه بللي. بيروت: دار الرسالة، 2009.
- ابن مازه، برهان الدين محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تح. عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط. 2. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تح. محمد عبد الحميد. صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى. الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. الآثار. تح. أبو الوفاء الألفاني. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أردوغان، محمد. تغير الأحكام في الفقه الإسلامي "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi". رسالة دكتوراه، جامعة مرمره، 1989.
- الأصبحي، مالك بن أنس. الموطأ. تح. محمد الأعظمي. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 2004.
- الأمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تح. عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعي، 2003.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- البايزي، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تح. محمد زهير. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تح. محمد عطا. ط. 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- حيدر، علي. درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام. تح. فهمي الحسيني. بيروت: دار الجيل، 1991.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. التقيمه والمتفق. تح. عادل الغرازي. ط. 2. السعودية: دار ابن الجوزي، 1421.
- الدارقطني، علي بن عمر. سنن الدارقطني. تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004.
- الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. تح. عبد الستار فراج. ط. 2. الكويت: مطبعة الكويت، 1965.
- الزحيلي، وهبة. تغير الاجتهاد. دمشق: دار المكتبي، 2000.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف. نصب الراية لأحاديث الهداية. تح. محمد عوامة. جدة: دار القبلة للثقافة، 1997.
- الزيلعي، عثمان بن علي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، 1313.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- السمرقندي، محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء. ط. 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الشيباني، محمد بن الحسن. الأصل. تح. محمد بوينوكال. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- العيني، محمود بن أحمد. البناء شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- القدوري، أحمد بن محمد. مختصر القدوري. تح. كامل عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- القرافي، أحمد بن إدريس. النخبة. تح. محمد حجي - سعيد أعراب - محمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- قلعجي، محمد - قنبي، صادق. معجم لغة الفقهاء. ط. 2. الأردن: دار الفنايس، 1988.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط. 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- الكفوي، أيوب بن موسى. الكليات. تح. عدنان درويش - محمد المصري. ط. 2. بيروت: دار الرسالة، 1998.
- الكنوني، محمد بن عبد الحفي. الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير. بيروت: عالم الكتب، 1406.
- المواردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير. تح. علي معوض - عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

- مدكور، محمد سلام. المدخل للفقہ الإسلامي. ط. 2. القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996.
- المرداوي، علي بن سليمان. التحبير شرح التحرير. تح. عبد الرحمن الجبرين - عوض القرني - أحمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تح. طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الموصللي، عبد الله بن محمود. الاختيار لتعليل المختار. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937.
- النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. تح. حسين عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. ط. 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1983.

HADİSLERİN HADİSLERLE ANLAŞILMASI

Abdurrahman Ece

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof. Siirt University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Siirt, Turkey

abdurrahmanece@siirt.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9755-789X

Öz

Hadislerin, Kur'an'ın beyânı olduğu ve bu bağlamda, Allah tarafından ifade buyurulmuş bazı hususların Hz. Peygamber tarafından mücmelin tafsili, mutlakın takyîdi ve umûmun tahsisi şeklinde açıklandığı bilinmektedir. Her ne kadar hadislerin böyle bir yönü olsa da muhtevalarında açıklanması gerekenlerin olduğu bir gerçektir. Bunları en doğru şekilde açıklayacak olan kişi hiç şüphesiz o sözlerin sahibidir. Daha sonra onları kendisinden dinleyen ve uygulamasına şahit olan sahâbilerdir. Hz. Peygamber, insanlara hitap ederken bilgi seviyelerini dikkate almış, bazen çok veciz konuşurken bazen de söylediklerini açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin, diğerlerinin açıklaması mahiyetinde olduğu, bu şekildeki hadisleri doğru anlamak için onları birlikte değerlendirmek gerektiği örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Beyân, Tafsîl, Mücmel, Mutlâk, Âm.

Understanding the Hadiths by the Hadith

Abstract

It is known that the Qur'an are explained by the hadiths and some things expressed by Allah are explained by the Prophet. It is a fact that hadiths have such a direction, but it is a fact that there is something to be revealed within them. The one who will explain them in the most correct way is certainly the owner of those says. The Prophet has taken into consideration the level of knowledge when addressing people. He sometimes spoke very self, sometimes explaining what he said. In this study, some hadiths of the Prophet were tried to be explained with the examples that their values were to be explained, and that they had to be evaluated together to correctly understand these hadiths.

Keywords: Hadith, The Prophet, Bayan, Tafsil, Mujmal, Mutlaq, Eam.

GİRİŞ

Anlama faaliyeti açısından Kur'an ve hadisler arasında diyalektik bir ilişki vardır. Hadisler Kur'an'ın doğru anlaşılmasına önemli katkı sağladıkları gibi onları da Kur'an'dan bağımsız doğru anlamak mümkün değildir. İki arasında böyle bir ilişki olmakla beraber Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebyîn görevi gereği, hadislerin Kur'an'ı doğru anlamada sağladığı katkının daha fazla olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, hadislerin doğru anlaşılması oldukça önemlidir. Bu nedenle İslam âlimleri, hadislerin doğru anlaşılması için geçmişten günümüze önemli çalışmalara girişmiş ve bu alanda eşsiz eserler ortaya koymuşlardır.

Gâribü'l-hadîs, İhtilâfûl hadîs, müşkilü'l-hadîs, İlelü'l-hadis alanında yazılan eserler, şerhler ve hadis edebiyatı alanında yazılmış daha birçok eser ile günümüz akademik çalışmalarının önemli bir kısmı bu eşsiz çabasının ürünüdür. Ayrıca İslam dininin doğru anlaşılması ve yaşanması, Kur'an'ın uygulama boyutu diyebileceğimiz Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin doğru anlaşılmasıyla yakından ilgilidir.

Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) hadislerini doğru anlamak için evvela dinin birinci kaynağı olan Kur'an'ın anlatım üslubunu bilmek gerekir. Kur'an'ın üslubu ile onun mübelliği konumundaki Hz. Peygamber'in tebliğ üslubu bir arada düşünüldüğünde, onun hadislerinde Kur'an üslubunu takip ettiği görülecektir. Âişe'nin (r.a) ifadesiyle ahlakı Kur'an olan Hz. Peygamber'in,¹ anlatım tarzını da ondan alması gayet tabiidir.

Kur'an ayetlerinde görülen temsiller, teşbihler, mecazlar, te'kitler ve benzeri edebî sanatlar Hz. Peygamber'in hadislerinde de sıkça görülmektedir.² Kur'an'ın anlatım metodunda kıssalara, ibretlik tarihi olaylara yer verildiği gibi hadislerde de bunlara yer verilmiştir.³ Kur'an, İsrailoğulları'ndan ibretimiz bölümler aktardığı gibi Hz. Peygamber de onların ders ve ibret dolu hikâyelerine yer vermiştir.⁴

Kur'an'ın anlatım üslubuna dair diğer önemli bir husus, bazı ayetlerin diğer bazı ayetleri açıklamasıdır. Misal olarak Kur'an'ın ilk sûresi olan Fâtiha sûresinde sözü edilen "gazaba uğrayanların" kimler olduğu Mâide sûresinin 60. ayeti, Bakara sûresindeki 65. ayet ve A'râf sûresindeki 166. ayette açıklanmıştır.⁵ Aynı şekilde Fâtiha sûresinde geçen "sapmışlar"

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve diğerleri, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420), 41: 148 (24601).

² Adem Dölek, *Edebi Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, (İstanbul: Ekev Yayınları, 2001); Ahmet Lütfü Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015).

³ Niyazi Beki, *40 Hadis'te İbret Verici Kıssalar*, (İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2006).

⁴ Misal olarak Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İlim", 16; "Vudû", 32; "Ebvâb el-'amel fi's-salât", 7; "Zekât", 64.

⁵ Mâide Sûresinin 60. Ayetinin meali şöyledir: "De ki: "Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lanetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir. İşte bunların yeri daha kötüdür ve onlar doğru yoldan daha çok sapmışlardır." Bakara Sûresinin 65. Ayetinin meali ise şöyledir: "Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, "Aşağılık maymunlar olun" demiştik." A'râf 166. Ayetinin meali ise şöyledir: "Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara "aşağılık maymunlar olun" dedik." Allah'ın lanetleyip gazaba uğrattığı kimselerin maymunlara ve domuzlara dönüştürülen İsrailoğullarından bir kesim olduğu bu ayetlerden açıkça anlaşılmaktadır.

da Mâide sûresinin 77. ayetinde açıklanmıştır.⁶ Dolayısıyla bir ayeti doğru anlamak için Kur'an'ın iç bütünlüğü yanında konu ile ilintili diğer ayetleri tespit edip onu konu bütünlüğü içinde değerlendirmeye çalışmak gerekir. Konu ile ilgili bir ayeti gözden kaçırmak yanlış anlama ve değerlendirmelere sebebiyet verebilir. Hz. Peygamber'in hadisleri içinde bu durum geçerlidir. Yani aynı konudaki bir hadisi kaçırmak yanlış bir değerlendirmeye götürebilir. Bunun yanında hadisler için lafız/metin bütünlüğü problemi de doğru anlamayı olumsuz etkilemektedir. Ayetler için böyle bir problem söz konusu değildir. Dolayısıyla hadisleri doğru anlamada farklı tariklerini bir araya getirerek lafız/metin bütünlüğünü sağlamak, varsa metinlerdeki ziyadeleri tespit etmek gerektiği gibi aynı bağlamdaki hadisleri bir araya getirerek konu bütünlüğünü de dikkate almak gerekir.

Âlimlerin genel kanaatine göre, herhangi bir muhalefet söz konusu olmadığı sürece sika râvinin ziyadesi makbuldür.⁷ Aynı hadisin tarikleri bir araya getirilerek varsa böyle bir ziyâde içeren rivayet/ler, tespit edilmelidir. Bu durumda ziyâdesi olan hadisin, diğerinin ya açıklaması ya da tamamlayıcısı mahiyetinde olması mümkündür. Her ne kadar teknik açıdan rivayetin her bir tariki farklı bir hadis sayılsa da aslında metin yönüyle ziyâde, daha çok aynı hadisle ilgili bir durumdur. Çalışmamız daha çok aynı konudaki farklı hadislerle ilgili olduğundan bu konu üzerinde durulmayacaktır.

Bu çalışmada detaylara girilmeden örneklerle bazı hadislerin ancak o konudaki diğer bir kısım hadislerle doğru anlaşılabilceği üzerinde durulmuştur. Hadislerin doğru anlaşılmasında sahâbenin açıklamalarının da önemli bir katkısı vardır. Ancak burada sadece Hz. Peygamber'in açıklamaları üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Zira en isabetli açıklama evvela sözün sahibinin yaptığıdır. Bu bağlamda hadisler arasında Hz.

Bunların Hz. Mûsâ'nın kavminden olduğu (Yahudiler) başka ayetlerden ayrıca anlaşılmaktadır. Bk. Nisâ, 153, 154. Ayetlerin meali için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali. Bk. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şu'abü'l-Îmân*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 4: 37, (2147).

⁶ Ayetin meali şöyledir: De ki: "Ey Kitap ehli! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin. Daha önce sapmış, birçoklarını da saptırılmış ve dümdüz yoldan da şaşmış bir milletin arzu ve keyiflerine uymayın." Sapmış olanlar bu ayette açıklanmış, bunların Hristiyanlar/nasâra olduğunu bir rivayette açıkça belirtmiştir. Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, 4: 37, (2147).

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi `İlmi'r-rivâye*, (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 424.

Peygamber'in mücmel olup tebyîn ettiği, mutlak olup takyit ettiği, âm olup tahsis ettiği ve muhtasar olup tefsir ettiği hadislerinden örnekler verilecektir.

Hız. Peygamber, farklı ya da yanlış anlaşılmalara müsait olan bazı hadislerini zaman zaman açıklama gereği duymuştur. Onun herhangi bir hadisindeki maksadını anlamak için o hadisin açıklaması mahiyetindeki varsa diğer hadisleri araştırıp bulmak gerekir. Bu yapıldığında bazı hadislerin diğer bir kısım hadislerin açıklaması olduğu görülecek ve zahiren anlaşılması problemlili görülen ya da yanlış anlaşılan bazı hadislerin doğru anlaşılmasına katkı sağlanacaktır. Bununla birlikte bu yöntemi uygulamanın hadisleri doğru anlamada ne kadar faydalı ve gerekli olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hadisleri doğru anlamaya katkı bağlamında geçmişten günümüze birçok eser kaleme alınmış olsa da hadislerin hadislerle açıklanması konusunun işlendiği müstakil bir çalışma bilinmemektedir.⁸ Bu çalışmanın daha kapsamlı çalışmalara bir kapı aralayacağı kanaatindeyiz. Zira hadislerin doğru anlaşılması konusu, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ilim dünyasının gündemini işgal etmeye devam etmektedir.

Hadislerin hadislerle anlaşılması birkaç şekilde karşımıza çıkmaktadır:

1. MÜCMEL HADİSLERİN MÜFESSER OLANLARLA ANLAŞILMASI

Hız. Peygamber'in hadislerine bakıldığında bazılarının mücmel, bazılarının ise müfesser olduğu görülür.⁹ Âlimler, mücmel hadisleri anlamada müfesser olanların belirleyici olduğunu söylemişlerdir.¹⁰ Dolayısıyla mücmel olanlar değerlendirilmeden önce onları tefsir edip beyan eden hadislerin varlığı araştırılmalıdır.

⁸ Örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Yûsuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2018); Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2014); Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017); Ömer Özpinar, *Hız. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

⁹ Mücmel: Söyleyen kişinin ne kastettiği, lafızdan anlaşılmayan ifadelerdir. Bu durumun, ifadenin birçok anlama gelmesi, yabancı bir kelime olması veya zâhir mananın kast edilmemiş olması gibi birçok nedeni vardır.

Müfesser: İfadenin âm ise tahsise, hâss ise te'vîle mahal bırakmayacak kadar açık ve net olmasıdır. Bk. Ali b. Muhammed b. Ali el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî, 1405), 261, 287.

¹⁰ İbn Battal, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahih el-Buhari*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 1: 90.

Buhârî, *الْمُفَسِّرُ يَفْضِي عَلَى الْمُبْتَهَمِ إِذَا رَوَاهُ أَهْلُ النَّبْتِ* “Sebt ravilerden gelen müfesser hadis mübhem olan için belirleyicidir,”¹¹ demiştir. Buradan hareketle sebt ravilerin rivayet ettiği biri mücmel diğeri müfesser iki hadisten müfesser olan diğerrinin beyanı olacaktır. Bir rivayetin müfesser kabul edilebilmesi için sika (güvenilir) sebt râvîler tarikiyle gelmesi şarttır. Mücmel bir hadisin bir başka hadisle tefsir edildiğini gösteren birçok hadise rastlamak mümkündür. Zira mücmel ifadelerle neyin murad edildiği ancak söyleyeni tarafından açıklanabilir.

İslam’ın temel rükünlerinden birinin zekât vermek olduğu malumdur. İbn el-‘Arabî, inananların, mallarından vermesi farz kılınan sadaka için zekât denildiğini, farz olmayıp sevap kazanmak, infak etmek, hakkını ödemek yollarıyla ödenen mal için de zekât denildiğini ifade etmektedir.¹² Aslında ayet ve hadislerdeki kullanıma bakılırsa sadaka kavramının da bazen farz kılınan zekât anlamında kullanıldığı görülmektedir. Öyleyse zekât kavramı mutlak şekilde kullanıldığında siyâk ve sibaka bakarak ya da başka karineler araştırılarak hangi anlamın kast edildiği bulunmaya çalışılmalıdır. Bu durumda aynı konuyu anlatan iki hadisten biri daha müfesser/açıklayıcı ise onun birincisinin beyanı mahiyetinde olduğu kabul edilir.

Ebû Eyyub el-Ensârî’nin (r.a.) rivayet ettiğine göre bir adam Hz. Peygambere, *“beni cennete girdirecek bir amelden haber ver”* dedi. Allah Resûlü ona, *“Allah’a ibadet eder ve ona hiçbir şeyi ortak koşmazsın, namazları kılar, zekâtı verir ve sila-i rahimde bulunursun”* buyurdu.¹³ Bu kişinin Ebû Eyyub el-Ensârî veya Lakît b. Sabura olduğu söylenmiştir. Bu rivayette zekât mutlak bırakılmıştır. Dolayısıyla her türlü sadaka ve infak bunun altına girmektedir. Oysa konu ile ilgili diğer rivayetleri araştırdığımızda burada kastedilenin farz zekât olduğu anlaşılmaktadır. Zira şu rivayette bu husus açıkça belirtilmiştir. Ebû Hureyre’nin rivayet ettiğine göre bir A`râbî Hz. Peygamber’in yanına gelip, *“bana, yaptığımda cennete gireceğim bir amel söyle”* dedi. Allah Resûlü ona, *“Allah’a kulluk eder ona hiçbir şeyi ortak koşmazsın, farz namazları kılarırsın, farz zekâtı edâ eder ve Ramazan ayı orucunu tutarsın”* buyurdu. Adam, *“Nefsin kudret elinde olana yemin olsun ki bundan fazlasını*

¹¹ Buhârî, “Zekât”, 54.

¹² Etyûbî, Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ el-Etyûbî, *Zahîratü'l-‘Ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ*, (Dârü'l-Mi`râc, by.) 21: 357; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-‘Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma`rifa, 1379), 3: 262.

¹³ Buhârî, “Zekât”, 1.

yapmayacağım” dedi. Çekilip gittiğinde Hz. Peygamber, “Her kim cennet ehlinde birini görmekten hoşlanırsa bu adama baksın” buyurdu.¹⁴ Bu kişinin Sa’d b. el-Ahram olduğu söylenmiştir. Görüldüğü gibi verilmesi talep edilen zekâtın, Allah’ın farz kıldığı zekât olduğu bu hadiste açıklanmıştır.

Başka bir rivayette zekât için sadaka ifadesi kullanılmış ancak bunun zenginlere farz kılınan zekât olduğu açıkça belirtilmiştir. İbn Abbâs’ın (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Rasûlü (s.a.s.) Mu`âz’ı (r.a.) Yemen’e gönderdiğinde ona şöyle dedi: “Onları Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın resûlü olduğuma şahadet etmeye davet et. Eğer onlar bu konuda sana itaat ederlerse onlara Allah’ın her gün ve gecede beş vakit namaz farz kıldığını bildir. Eğer onlar bunda da sana itaat ederse onlara, Allah’ın, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere mallarında bir sadakayı üzerlerine farz kıldığını bildir.”¹⁵

Resûlullah (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Sizden biriniz İslam’ını (Müslümanlığını) güzelleştirdiği (ihsanla yaptığı) vakit, işleyeceği her bir iyilik on mislinden yedi yüz misline kadar ona yazılır. İşleyeceği her bir kötülük ise ona misli misline yazılır.”¹⁶ Allah Rasûlü’nün, bu hadisinde sözünü ettiği “Müslümanlığı ihsanla yapmanın” ne olduğu mücmeldir. Çünkü ihsan kavramı lügatte “güzel olmak” mânasına gelen hüsn kökünden türetilmiş bir masdardır. Genel olarak “başkasına iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak” anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁷ Oysa Hz. Peygamber’den gelen bir hadiste, “İhsan, Allah’ı görüyormuşçasına O’na kulluk etmendir. Zira her ne kadar sen O’nu görmeden de O, seni görmektedir”¹⁸ diye tefsir etmiştir.¹⁹ Kanaatimizce önceki hadis ve Allah’a kulluk bağlamında vârid olup ihsan kavramının geçtiği diğer hadislerin Hz. Peygamber’in bu tefsiri bağlamında anlaşılması gerekmektedir. Ancak farklı bağlamlarda gelen hadislerde geçen ihsan kavramı farklı anlamlarda olabilir. Zira birçok ifade gibi ihsan kavramı da ayet ve hadislerde zaman zaman farklı anlamlarda kullanılmıştır.²⁰

¹⁴ Buhârî, “Zekât”, 1.

¹⁵ Buhârî, “Zekât”, 1; Ebû Dâvud, “Zekât”, 4; Tirmizî, “Zekât”, 6.

¹⁶ Buhârî, “Îmân”, 30; Müslim, “Îmân”, 205.

¹⁷ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 544-546.

¹⁸ Buhârî, “Îmân”, 36; Müslim, “Îmân”, 5; İbn Battal, *Şerhu Sahih el-Buhari*, 1: 98.

¹⁹ Ayet ve hadislerde geçen ihsân kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 544-546.

²⁰ Misal olarak sadaka kelimesi her hadiste aynı manada kullanılmamıştır. Bazen farz olan zekât anlamında bazen gönüllü olarak yapılan infak anlamında kullanılmıştır. Buhârî, “İlim”, 6,

Mücmel hadisin Hz. Peygamber tarafından tefsir edildiğine dair diğer bir örnek şudur: İbn Abbâs (r.a.) Hz. Peygamber'le birlikte olduğu bir anısını şöyle anlatmaktadır: “Bir gün Allah Resûlünün terkisinde bulunuyordum. Bana: “Evladım, sana birkaç şey öğreteceğim. Sen Allah'ı gözet ki, Allah da seni gözetsin. Sen Allah'ı gözet ki, Allah'ı daima yanında bulursun. Yardım istediğinde Allah'tan iste...” dedi.”²¹ Bu hadis, kaynaklarda farklı lafızlarla yer almaktadır. Bazı rivayetlerde Allah Rasûlü'nün İbn Abbâs'a, “Sen bollukta/rahatta, O'nun (buyruklarını gözeterek) tanı ki, darlıkta/zorlukta, o da seni (gözeterek) tanısin” dediği geçmektedir.²²

Bu hadiste geçen اَحْفَظُ الله ifadesinden zahiri mananın kast edilmediği hemen anlaşılmalıdır. Ancak kast edilen nedir? Bunu anlamak için başka diğer hadislerle müracaat etmek gerekir. Konuyu araştırdığımızda Hz. Peygamber'in, bu ifadesinin tefsiri mahiyetinde buyurduğu, yağmura yakalanan üç kişinin kıssasının anlatıldığı hadisini görüyoruz. Ayrıca Resûlullah'ın bu tarz anlatımlarıyla konunun daha net anlaşıldığı ve akla yerleştiği muhakkaktır. Zira Allah Resûlü, birçok hadisinde yaptığı gibi bu hadisinde teorigi pratiğe, soyutu somuta, hayali hakikate dönüştüren misallerle ve benzetmelerle konuyu anlatmıştır. İnsanların anladığı en etkili yöntemin de bu olduğu, Kur'an'ın en etkili şekilde bunu kullanmasından anlaşılmalıdır. Kur'an'da yer alan kıssalar ve bunların sık sık tekrar edilmesi bunun en bariz örnekleridir.

Hz. Peygamberin önceki hadisinde buyurduğu, اَحْفَظُ الله بِحِفْظِكَ اللهُ “Sen Allah'ı gözet ki, Allah da seni gözetsin. Sen Allah'ı gözet ki, Allah'ı daima yanında bulursun.”, تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة, “Sen bollukta/rahatta, onu tanı ki, darlıkta/zorlukta, o da seni tanısin” sözlerinin tefsiri mahiyetinde *Sahîh-i Buhârî*'de geçen, İbn Ömer'den (r.a.) gelen rivayet şu şekildedir:

“Mezâlim”, 24, “Cihâd”, 72, 128, “Şulh”, 11, “Edeb”, 34; Müslim, “İmân”, 10; Tirmizî, “Birr”, 36; Ebû Dâvûd, “Teṭavvû”, 12. Geniş bilgi için bk. Ali Duman, “Sadaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 383-384.

²¹ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmi`u's-Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, (Beyrût: Dâru'İhyâi't-Turâsî'l-Arâbî,1962/1382), “Sıfatü'l-kıyâme”, 59; Ahmed, *Müsned*, IV, 409-412; Hâkîm en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 3: 541-542, Hadis için Tirmizî, hasen-sahîh derken Elbânî'ye de sahîh demiştir.

²² Ahmed, *Müsned*, 5: 19; Hâkîm, *el-Müstedrek*, 3: 541-542; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-K'asım et-Taberânî, *el-Mü'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, (Mûsul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1983/104), 11: 123, 223; Abd b. Hümejd, Ebû Muhammed Abd b. Hümejd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî), *el-Muntahab min Müsned `Abd b. Hümejd*, (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1988/1408), 214.

İbn Ömer'in rivayet ettiğine göre Allah Resûlü şöyle demektedir: "Yolculuğa çıkan üç kişi yürürken yağmura tutuldular ve dağdaki bir mağaraya sığındılar. Derken bir kaya parçası düştü ve üzerlerine mağara ağzını kapattı. Birbirlerine şöyle dediler: "(Kurtulmak için) işlediğiniz en üstün amelinizle Allah'a dua edin." Onlardan birisi şöyle dedi: Benim ihtiyar ve yaşlanmış anne babam vardı. Ben evden çıkar çobanlık yapardım. Dönerken sütü sağlar, önce anne babama ikram ederdim, daha sonra çocuklarıma, aileme ve eşime içirirdim. Bir gece geciktim. Döndüğümde onların uyuduğunu gördüm. Onları uyandırmaya kıyamadım. Çocuklarım ise ayaklarının dibinde onlara süt içirmem için bağırsıyorlardır. Ben ve anne babamın durumu sabaha kadar bu oldu. Allah'ım sen biliyorsun, eğer bunu senin rızan için yaptıysam gökyüzünü göreceğimiz kadar bize (mağaranın ağzını) aç. Onlar için (o kadar) açıldı. Diğer kişi de şöyle dedi: Allah'ım sen biliyorsun, amcamın kızları arasında bir erkeğin bir kıza vurgun olması gibi benim de çok sevdiğim bir kız vardı. Bana dedi ki, yüz altın/dinar getirmedeğin sürece bana sahip olamazsın. Ben de çalıştım, ta ki onları biriktirdim. İki ayağı arasına oturdum ve tam ona sahip olacaktım ki bana: "Allah'tan kork ve hakkıyla olmadan mührü açma (bekâretimi bozma)" dedi. Bunun üzerine ben kalktım ve o işten vazgeçtim. Allah'ım sen biliyorsun, eğer bunu senin rızan için yaptıysam bize (mağaranın ağzını) biraz daha aç. Onlara mağaranın ağzı üçte iki açıldı. Diğer kişi de şöyle dedi: Allah'ım sen biliyorsun, Ben bir miktar altın karşılığında işçiler tuttum. Bir işçi hakkını almadan çekip gitti. Ben onun alacağı/kazancını işlettim. Hakkı çoğaldı, ta ki onunla sığırlar satın aldım ve onları otlattım. Sonra bu kişi geldi ve bana "Ey adam bana hakkımı ver" dedi. Ben de ona dedim ki "Şu sığırların yanına git. Onlar çobanıyla beraber senin hakkındır." Benimle dalga mı geçiyorsun, dedi. Ona dedim ki, "Hayır, seninle dalga geçmiyorum onlar hepsi senin." Allah'ım, sen biliyorsun, eğer bunu senin rızan için yaptıysam bizi buradan kurtar (mağaranın ağzını bir aç). Mağaranın ağzı onlara açıldı."²³ Birçok kaynakta yer alan bu hadisin, manayı değiştirmeyen birbirine yakın farklı metinlerinin olduğunu belirtmekte fayda vardır. Kanaatimizce gerek bu hadis gerekse Allah'ı gözeten kullardan, dara düşenleri Allah'ın gözettiğini anlatan başka hadisler bir önceki hadisin açıklaması mahiyetindedir.²⁴ Bu hadisler, Allah'ı gözeten kişilerin onun tarafından nasıl gözetildiğini somut bir şekilde açıklamaktadır.

²³ Buhârî, "Muzâra'a", 11, Enbiyâ, 52, Buyû', 98; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty.), "Zikir", 100; Ahmed, *Müsned*, 10: 180-184.

²⁴ Örneğin bk. Buhârî, "Enbiyâ", 49; Müslim, "Bir ve's-sıla", 7.

Mücmelin tefsirine örnek olabilecek diğer bir hadis şöyledir. Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste Allah Rasûlü (s.a.s.), imanın ne olduğunu soran Cebraîl'e kadere imanını da sayarak şöyle demektedir: *"Allah'a, meleklerine, kitaplarına, rasûllerine, ahiret gününe, kadere, (kaderin) hayır ve şer olanına iman etmendir."*²⁵ Bu hadiste kadere imanının nasıl olması gerektiği kapalıdır. Ancak Hz. Peygamber başka bir hadisinde kadere imanını daha net bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre Allah Resûlü (s.a.s.) İbn Abbas'a (r.a.) şöyle demektedir: *"Bil ki, ümmetin tamamı, sana bir fayda vermek için toplansa, Allah'ın sana yazdığından (takdir ettiğinden) başka bir fayda veremezler. Aynı şekilde tamamı sana bir zarar vermek için bir araya gelse, Allah'ın sana yazdığından (takdir ettiğinden) başka bir zarar veremezler. Kalemler kaldırıldı, sayfalar da kurudu."*²⁶ Böylece bu hadis, hayır ve şerrin Allah'ın takdir ve iradesi ile olduğunu ortaya koymak suretiyle kadere imanın mahiyetini açıklamış olmaktadır.

Allah Rasûlü'nün, fıkıh usulü kaidesi haline gelmiş hadislerinden birisi, *"İslam'da zarar vermek yoktur, zarara zararlar karşılık vermek de yoktur"* hadisidir.²⁷ Bu hadis, çok şeyi az ifadelerle anlatan Hz. Peygamberin cevâmiu'l-kelim hadislerinden, başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in veciz sözlerinden biridir. Hz. Peygamber bu hadisini başka bir hadisiyle şöyle izah etmiştir. *"Güvenerek, sana bir şeyini emanet edene emanetini geri ver. Sana hıyanet edene ise sen ihanet etme"*²⁸ Tirmizî, bu hadisi zikrettikten sonra şöyle demektedir: *"Bu hadisi dikkate alan âlimler şöyle demiştir: Kişinin, başkasından bir alacağı varsa ve borçlu bu alacağı vermeden kaçıp giderse, sonrasında onun bir miktar malı alacaklının eline düşerse, alacaklı bu maldan kendi alacağı kadar hapsedemez..."* Diğer bir ifadeyle, *"O, benim malımı vermedi ben de onun malını vermeyeyim"* diyemez.²⁹

Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) yine bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *"Sizden her kim kötü (münker)*

²⁵ Müslim, "İmân", 1; Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen/Sünen en-Nesâî*, (Beirut: Dârü'l-Ma'rifa, 1420), "İmân", 5; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Dâvud*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015), "Sünne", 17.

²⁶ Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 59; Ahmed, *Müsned*, 4: 409-412; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 541-542, Hadis için Tirmizî, hasen-sahîh demiştir. Elbânî'ye göre de sahîhtir.

²⁷ Mâlik, Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, (Ebû Zabiyy: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004/1425), 2: 745; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 58; Ahmed, *Müsned*, 5: 55, isnadı hasendir.

²⁸ Ebû Dâvud, "İcâre", 45; Tirmizî, "Buyû", 38; Tirmizî, hadis için hasen-gârib demiş, Elbânî ise sahîh kabul etmiştir.

²⁹ Tirmizî, "Buyû", 38.

bir şey görürse onu eliyle değiştirsin. Eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle (engel olmaya çalışsın), eğer buna da gücü yetmiyorsa kalbiyle (o kötülükten nefret etsin) ki bu, imanın en zayıf olanıdır.”³⁰ Bu hadiste, en zayıf imanın kötülüklerle gönülden buğzetmek olduğu ifade edilmiş, iman taşıyan bir kalbin kötülüklerle rıza göstermesinin imkânsızlığı vurgulanmıştır. Peki, “en zayıf iman” daha net bir şekilde nasıl anlatılabilir? Konunun daha iyi anlaşılması için Abdullah b. Mes’ûd’un (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste Allah Rasûlü (s.a.s.), kötülüklerle kalbiyle dahi buğz edemeyen müminlerin imanının ne kadar zayıf olduğunu şöyle açıklamıştır: “Allah’ın benden önce gönderdiği her peygamberin havarileri ve onun sünnetini tutup emrine uyan arkadaşları olmuştur. Onlardan sonra yapmadıklarını söyleyen, emredilmedikleri şeyleri yapan kişiler türedi. Her kim onlarla eliyle mücadele ederse o mümindir. Her kim onlarla diliyle mücadele verirse o da mümindir. Her kim onlarla kalbiyle mücadele ederse o da mümindir. Bunun ötesinde hardal tohumu kadar da iman yoktur”³¹ Burada en zayıf iman, “hardal tohumu” ile ifade edilmiş ve bundan öte imanın olmadığı belirtilmiştir. Böylece bu hadis, bir anlamda önceki hadisin bir beyanı olmakta ve ikisi beraber değerlendirildiğinde konu daha net anlaşılmaktadır. Nitekim başka bir hadisinde Allah Resûlü, “Kalbinde hardal tohumu kadar iman bulunan kişi cehenneme girmez (orada ebedi kalmaz)...”³² buyurarak imanın en zayıf olanını aynı şekilde “hardal tohumu” ile ifade etmiştir. İlk bakışta, kalbinde en zayıf iman olan kişilerin dahi cehenneme gitmeyecekleri hadisten anlaşılmaktadır. Ancak başka bir hadis ile bu yanlış anlaşılmanın giderildiği görülmektedir. Hadiste, “Kalbinde hardal tohumu kadar hatta daha az iman bulunanı cehennemden çıkarın” denilmektedir.³³ Böylece bir önceki hadisin anlamı, “kalbinde hardal tohumu kadar dahi iman bulunan kişi, cehennemden mutlaka çıkacaktır” olmaktadır.

Aynı anlam, kıyamet öncesinde esecek tatlı bir rüzgâr ile kalbinde hardal tohumu kadar iman olanların dahi öleceğini ve sadece imansız kişilerin hayatta kalacağını anlatan hadisten de anlaşılmaktadır.³⁴

Ebû Hureyre’den (r.a) gelen bir rivayette Resûlullah (s.a.s.), Allah’ın şöyle dediğini buyurmaktadır: “Her kim benim bir veli kuluma (dostuma)

³⁰ Müslim, “Îmân”, 78; Ebû Dâvud, “Melâhim”, 17; Nesâî, “Îmân”, 17.

³¹ Müslim, “Îmân”, 80;

³² Müslim, “Îmân”, 148, bu hadiste anlatılmak istenen şey, kalbinde hardal tohumu kadar iman bulunan kişilerin dahi eninde sonunda cehennemden çıkarılacakları hususudur.

³³ Buhârî, “Tevhîd”, 36; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1: 408 (182).

³⁴ Müslim, “Fiten”, 52.

düşmanlık ederse ben ona harp ilan ederim."³⁵ Bu hadis, anlama fazla etki etmeyen değişik metinlerle vârid olmuştur. Ancak tüm metinlerde akli meşgul eden husus, Allah'ın bu kadar önem verdiği veli kullarının kimler olduğudur. Hadisler tarandığında başka bir hadisin bu soruya cevap niteliğinde olduğu görülür. İbn Ömer'den (r.a) gelen bir hadiste Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: "... Benim dostlarım sadece muttaki olanlardır."³⁶ Her ne kadar burada Allah Resûlü (s.a.s.) kendi dostlarından bahsetse de onun dostlarının, Allah'ın dostları da olduğu açıktır. Nitekim ayette "*Her kim Allah'ı, O'nun Rasûlünü ve iman edenleri veli edinirse...*" (el-Mâide 6/56) denilmiştir. Ayrıca Allah Resûlünün bu beyanı, "... Şüphesiz O'nun veli kulları sadece muttakîlerdir..." (el-Enfâl 8/34) ayetinin de teyidi mahiyetindedir.

Allah Rasûlü (s.a.s.) bazı hadislerini kendisine yöneltilen sorular üzerine açıklamıştır. Bir gün yanına gelen bir bedevi ona, "*kıyamet ne zaman kopacak?*" diye sorar. O, "*Emanet zâyî olduğunda kıyameti bekle*" der. Belli ki gelen kişi bu hadisinden bir şey anlamamıştır ve Hz. Peygamber'den açıklamasını isteyerek, "*Emanetin zâyî olması nasıl olur?*" diye sorar. Allah Rasûlü (s.a.s.), "*İşler ehli olmayanlara verildiğinde kıyameti bekle*" diyerek sözünü bir nevi tefsir eder.³⁷ Bununla birlikte konuyla ilgili hadisleri araştırdığımızda bu hadisin açıklaması mahiyetindeki bir ifadeyi başka bir hadisin içinde görmekteyiz: "...Hainler güvenilir; güvenilirler ise hain kabul edilmediği sürece kıyamet kopmaz."³⁸

Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen sorular üzerine kendi sözlerini açıkladığına dair çok sayıda örnek verilebilir. İbn Ebi Müleyke (r.a.) Hz. Aişe'nin anlamadığı bir husus olursa mutlaka Hz. Peygamber'e sorarak öğrendiğini aktardıktan sonra şöyle der: Hz. Peygamber, "*Her kim hesaba çekilirse azap görür*" buyurdu. Hz. Aişe (r.a.) dedi ki: "*Ben, "Allah Teâla, "Kolay bir hesapla hesaba çekilecek" (84 İnşikâk, 8) buyurmuyor mu?" dedim. Allah Rasûlü, "Bu dediğin sadece arzdır fakat kim hesap münakaşasına alınırsa helak olur" buyurdu.*"³⁹ Allah Rasûlü, bu hadisindeki kapalı ifadeyi kendisine

³⁵ Buhârî, "Rikâk", 38; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 58, (347); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 1: 192 (609).

³⁶ Ebû Dâvud, "Fiten", 1, Elbânî hadisi sahih kabul etmiştir.

³⁷ Buhari, "İlim", 2; "Rikâk", 35.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 63 (6514), isnadının "sahîh li gayrih" olduğu ifade edilmiştir.

³⁹ Buhari, "İlim", 36; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 16: 369; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41: 429 (24958).

sorulan bir soru üzerine açıklamış ve hesaba çekilmekten kastının kişiye amellerinin arz edilmesi değil inceden inceye hesaba çekilmesi anlamında olduğunu söylemiştir.

Öyleyse kapalı ve ilk etapta anlaşılmayan bir hadisle karşılaşıldığında yapılması gereken onun beyânı mahiyetinde olabilecek hadisleri araştırmaktır. Bu yapıldığında, mücmel hadislerin başka hadislerle mübeyyen kılındığı görülecektir.

2. MUHTASAR HADİSLERİN MÜFESSER OLANLARLA BİRLİKTE ANLAŞILMASI

Hadislerin naklinde manayla rivayet gibi râvilerin bazı tasarrufları olabilmektedir. Bu bağlamda bir ravi, aynı hadisi muhtasar başkası ise onu müfesser rivayet edebilmektedir. Bu durum bazen Resûlullah'ın aynı hadisi farklı zamanlarda ve ortamlarda iki ya da daha fazla kez söylemesinden de kaynaklanabilmektedir.⁴⁰ Böyle durumlarda muhtasar olanı anlamak için müfesserden yararlanmak gerekeceği açıktır.

İbn Fûrek'e göre *فإن الله خلق آدم على صورته* "... Allah, Âdem'i onun sûretinde yarattı." hadisi aslında müfesser bir hadisin muhtasar halidir.⁴¹ Bu hadis iki şekilde kaynaklarda yer almıştır. Birinde Allah Resûlü, "Sizden biriniz birisiyle dövüştüğünde yüze vurmaktan sakınsın. Zira Allah, Âdem'i onun sûretinde yarattı." buyurmuştur.⁴² Diğer rivayette "Sizden biriniz, 'Allah senin yüzünü ve senin yüzüne benzeyenlerin yüzünü kahretsin' demesin. Zira Allah, Âdem'i onun sûretinde yarattı" demektedir.⁴³ Bu şekildeki hadisler ancak müfesser halleri dikkate alındığında doğru anlaşılabilir. Bazı âlimler bu hadisin sadece muhtasar haline mülâkî olduğundan rivayetin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olduğunu zannetmiş ve yorumlamaktan kaçınmıştır. Hatta selefin cumhuru, bu yaklaşımı ihtiyata daha yakın görerek benimsemiştir.⁴⁴

Oysa bu haberin müfesser haline bakıldığında bir sebeb-i vürûdunun olduğu görülür. "Hz. Peygamber, oğlunun ya da kölesinin

⁴⁰ Manayla rivayet ile (rivayetten kaynaklanan) ravi tasarruflarının sebep olduğu anlam kaymaları için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 63 vd.

⁴¹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî, *Müşkilü'l-Hadîs*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405), 48.

⁴² Müslim, "Birr ve's-Sıla", 115; İbn Hibbân, *Sahîh*, 12: 419 (5605).

⁴³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 13: 18 (5710);

⁴⁴ Bkz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Müslim'in *Sahîh*'ine yazdığı ta'lîk, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty.), 4: 2016 (2612).

yüzünü tartaklayan bir kişinin yanından geçer. Adam onu döverken bir de “Allah senin yüzünü ve yüzü senin yüzüne benzeyenlerin yüzünü kahretsin” demektedir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): “Sizden biri kölesini dövdüğünde yüzüne vurmaktan sakınsın. Zira Allah, Âdem’i de onun sûretinde yaratmıştır.”⁴⁵ Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de hadiste geçen “onun suretinde” ifadesindeki maksadın dövülen kişi olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Hadisin sebab-i vürudunun ya da müfesser şeklinin, konuyla ilgili problemlerin temeli olan zamirin merciinin anlaşılmasına da katkı sağladığı görülmektedir. Bu durumu dikkate alan İbn Fûrek gibi âlimler, bu hadisin yanlış anlaşılmasındaki temel nedenin müfesser tarikleri dikkate almamak olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Bu hadisler bir arada değerlendirildiğinde Allah Resûlü’nün bu sözündeki maksadının, ilk insan Hz. Âdem’den son insana kadar herkesin ayırt edici, tanıtıcı ve görünen organı olan ve bütün bedeni adeta temsil eden yüze, kötü söz söylemekten veya kavga-dövüş gibi durumlarda yüze vurmaktan alıkoymak olduğu anlaşılır.⁴⁸

Diğer bir örnek de şudur: Hz. Peygamber, yanına gelip öğüt isteyen bir sahabiye, “Öfkelenme” demiştir. Adamın, tekrar tekrar öğüt istemesi karşısında, her seferinde Allah Resûlü (s.a.s), “Öfkelenme” demiştir.⁴⁹ Bu hadisinde Hz. Peygamber’in yerine getirilmesi zor hatta imkânsız bir şeyi talep ettiği görülmektedir. Zira öfke, her insanın fıtratında var olan bir durumdur ve bazen kişinin elinde değildir. Peki, böyle bir durumda kişi öfkelenildiğinde günaha mı girmektedir? Değilse bu hadisi nasıl anlamamız gerekir?

⁴⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 48. Buhârî, “İtk”, 20; Müslim, “Birr”, 115; (Buhârî, hadisin sadece “Sizden biri kölesini dövdüğünde yüzüne vurmaktan sakınsın” kısmını zikretmiştir.); İbn Hibbân, *Sahîh*, 12: 419, 13: 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 382, Hadisin geçtiği diğer kaynaklar için bkz. Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *Câmi'ü'l-Ahâdis*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 3: 332, 384; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9: 7.

⁴⁶ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, 12: 419; 13, 18.

⁴⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 48.

⁴⁸ Bu rivayet ile ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Kahrman, “Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 51-70; Abdurrahman Ece, “Müşkil ve Mütешâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 20 (2018): 548-577.

⁴⁹ Buhârî, “Edeb”, 76; Tirmizî, “el-Birr ve's-Sıla”, 73; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 68 (10011), Öğüt talebinde bulunan sahâbinin Cârîye b. Kudâme (r.a.) olduğu söylenmiştir.

Öfke, insanda ve bütün canlılarda doğuştan var olan, tabii bir heyecan halidir. Duygusal ve oldukça şiddetli bir tepkidir. İrade dışı bitkisel reflekslerle birden meydana gelir.⁵⁰ İnsanın, iradesi dışında gerçekleşen şeylerden sorumlu olmadığı malumdur. Konu araştırıldığında, bu soruların açıklaması mahiyetindeki hadislerin varlığı görülmekte ve rivayetin anlaşılması ile ilgili sorun ortadan kalkmaktadır.

Öfkelenmekten nehyeden hadisi izah mahiyetinde Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Gerçekte güçlü kişi, adamları yenip deviren değil, öfkelenişinde nefsine malik olabilir.”⁵¹ Buna göre insanın öfkelenmesi normal bir durumdur. Ancak kişinin öfke durumunda nefsine hâkim olması, öfkesini kontrol etmesi ve öfkenin gerektirdiği kötü söz ve davranışlarda bulunmaması istenmektedir. Bunlar ise kişinin iradesi dâhilinde olan şeylerdir. Bunun yanında, öfkesine hâkim olanların elde edeceği fazilete dair rivayetler de varid olmuştur.⁵² Dolayısıyla bu hadislerin birinci hadisteki “öfkelenme” ifadesinin bir açıklaması mahiyetinde olduğu söylenebilir. Allah Rasûlü’nün istediği, kişinin hiç öfkelenmemesi değil, böyle bir durumda yanlış söz ve hareketlerin içine düşmemektir.

3. ÂM HADİSLERİN HÂS OLANLARLA BİRLİKTE ANLAŞILMASI

Biri âm biri ise has aynı konuda iki sahih hadis vârid olduğunda şöyle bir yöntemin takip edileceği ifade edilmiştir. Âm olanın daha önce vârid olduğu biliniyorsa, bunun hâs olanla tahsis edildiğine hükmedilir. Bu durum, bir kişinin hizmetçisine “sakın hiç kimseye bir şey verme” dedikten sonra “Zeyd’e bir dirhem ver” demesi gibidir. Böylece adamın ikinci sözü Zeyd’e has olmuş olur. Âm olan hadisin, has olandan daha sonra söylendiği tespit edildiğinde ise, has olanın mensûh olduğuna karar verilir. Bu da bir kişinin hizmetçisine “Zeyd’e bir dirhem ver” dedikten sonra “sakın kimseye bir şey verme” demesi gibidir. Böylece birinci söz hükümsüz kalır yani mensûh olmuş olur. İsâ b. Ebân’a ait olan bu görüş tercih edilmiştir. Muhammed b. Şücâ’ es-Selcî şunu da ilave etmektedir: İki hadisten hangisinin önce veya sonra vârid olduğu bilindiğinde bu hükümler geçerli olur. Bilinmediğinde

⁵⁰ Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 282.

⁵¹ Buhârî, “Edeb”, 76; Müslim, “el-Birr ve’s-Sıla”, 107.

⁵² Tirmizî, “el-Birr ve’s-Sıla”, 74; Ebû Dâvud, “Edeb”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24: 384(15619); Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, (Kâhire: Dârü’l-Haremeyn, 1415), 6: 139.

ise âm olan hadisin daha sonra vârid olduğu kabul edilir. Zira ihtiyata uygun olan budur.⁵³

Misal olarak Ebû Zer el-Gıfârî'nin (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.), üç defa "Üç sınıf insan vardır ki Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmaz, onları tezkiye etmez ve onlar için elim bir azab vardır" demiştir. Ebû Zer, "bunlar kaybetmiş ve hüsrana uğramışlardır. Ya Resûlullâh, kimdir acaba bunlar?" deyince. Allah Resûlü (s.a.s.), "Bunlar elbisesini sarkıtan, verdiği başa kakan ve malını yalan yeminle satanlardır" buyurmuştur.⁵⁴ Hadisteki ifade tarzı âm olduğundan ilk etapta elbisesini sarkıtan herkesin sayılan üç sınıfın içine girdiği anlaşılmaktadır. Oysa konu araştırıldığında Hz. Peygamber'in başka bir hadisinde bu ifadeye bir açıklık getirip mutlak olan ifadesini takyîd ettiği görülür. İbn Ömer'in (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Her kim kibir maksadıyla elbisesini sarkıtırsa kıyamet günü Allah ona bakmaz."⁵⁵ Buna göre Allah Rasûlü'nün kastettiği her elbisesini sarkıtan değil, sadece kibir ve gurur maksadıyla sarkıtanlardır.

Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Dinini değiştireni öldürünüz."⁵⁶ İlk bakışta bu hadisten mutlak olarak dinini değiştiren herkesin öldürülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki ayet-i kerimede, "Dinde zorlama yoktur" (Bakara, 2/256) denilmiştir. Aslında bu hadis "Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden dolayı akıtılır: Evli iken zinadan, adam öldürmekten ve dinini terk edip cemaatten ayrıldandan"⁵⁷ hadisiyle birlikte düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in sırf din değiştirmeye değil, cemaatten ayrılmaya da ayrıca vurgu yaptığı, dolayısıyla her dinini değiştirenin öldürülmeyeceği anlaşılabacaktır. Nitekim bunu dikkate alan Hanefiler, öldürme cezasını sadece savaşa fiilen katılan erkeklere has görmüşlerdir.⁵⁸

Ebû Hureyre (r.a.) Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini rivayet etmektedir: العجماء جرحها جبار "Hayvanın ekine/bahçeye verdiği zarar heder

⁵³ 'Aynî, Bedruddîn el-'Aynî el-Hanefî, 'Umdetü'l-Kârî, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001/1421), 13: 251, 14: 61.

⁵⁴ Müslim, "İmân", 171; Ebû Dâvud, "Libâs", 27.

⁵⁵ İbn Hibbân, *Sahih*, 12: 260; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003/1423), 5: 493, rivayet Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir.

⁵⁶ Mâlik, *Muvatta*, Akdiye, 15; Tirmizî, "Diyât", 10.

⁵⁷ Buhârî, "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 25; Ebu Davûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 15.

⁵⁸ Yavuz Köktaş, "Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2005): 131-156.

*olmuştur...*⁵⁹ Bu rivayete göre hayvan sahibi, hayvanının başkasının ekinine, bahçesine verdiği zararı tazminle mükellef değildir. Bu genel bir ifadedir. Oysa diğer bir hadis bu zararın gece veya gündüz olması arasında bir ayırma giderek bu hadisi tahsis etmektedir. Rivayete göre Berâ b. Âzib'e (r.a.) ait bir devenin geceleyin bir hurma bahçesine girerek zarar vermesi üzerine Hz. Peygamber, insanların ekinlerini/bahçelerini gündüzleri korumakla yükümlü olduklarına, geceleri ise hayvanların verdiği zararın sahiplerince tazmin edilmesine hükmetmiştir.⁶⁰ Buna göre verilen zarar gece gerçekleşmişse hayvan sahibi tazminle mükellef olmakta, gündüz olduğunda ise mükellef olmamaktadır. Zira ekin veya bahçe sahipleri gündüzleri mallarını korumakla yükümlüdür. Tahsîs eden hadis bu yönüyle âm olanı açıklamış olmaktadır.⁶¹

İbn Ömer'in (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Yağmur veya kaynak sularıyla sulanan ya da sulama gerektirmeyen tarım ürünlerinde onda bir, taşıma suyla sulanan tarım ürünlerinde ise bunun yarısı kadar zekât verilmelidir."*⁶² Bu hadise göre az ya da çok bütün tarım ürünlerinden zekât verilmelidir. Oysa Hz. Peygamber, Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (r.a.) gelen diğer bir hadisinde, *"Beş ölçeğin (vesk) altında kalan miktarlarda zekât yoktur"* demiştir.⁶³ Böylece bu hadis, bir öncekinde kapalı/mübhem bırakılan ve bir anlamda âm olan ifadeyi açıklamış ve tahsis etmiştir.

Diğer bir örnek de şudur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Sizden biriniz, sonrasında yıkanacağı durgun suda idrarını yapmasın."* Bu hadise göre az veya çok idrar yapılmış bir sudan yıkanmak doğru değildir. Zira hadis âmıdır. Oysa Hz. Peygamber bunu "kulleteyn hadisi" diye bilinen, *"Su iki kulle⁶⁴ (kulleteyn) olduğunda pis olmaz"* hadisiyle sınırlandırmıştır.⁶⁵ Buna göre idrarın, temizliğine etki etmediği büyük sularda yıkanmakta sakınca

⁵⁹ Buhârî, "Zekât", 65; Müslim, "Hudûd", 45.

⁶⁰ Mâlik, *Muvatta*, 2: 747 (1435).

⁶¹ Üsâme Abdullah Hayyât, *Muhtelifü'l-Hadîs*, (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1401-1402), 196-197.

⁶² Buhârî, "Zekât", 54.

⁶³ Buhârî, "Zekât", 31, Müslim, "Zekât", 1; Bir ölçeğin (vesk) 122,4 kg olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Cengiz Kallek, "Vesk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 70.

⁶⁴ Bir kulle yaklaşık 100 litredir. Bk. Cengiz Kallek, "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 357-358.

⁶⁵ İbn Mâce, "Tahâret", 75-76; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 33.

yoktur. Bu hadis aynı zamanda, “su temizdir, hiçbir şey onu kirletmez,”⁶⁶ şeklinde gelen âm hadisi de tahsis etmiştir. Ayrıca “kulleteyn hadisi”, suyun miktarının yanı sıra renk ve tat gibi vasıflarının değişip değişmediğini esas alan, “...rengi ve tadı değişmedikçe su pislik tutmaz”⁶⁷ hadisi ile tahsîs edilmiştir. Yani su iki kullenden fazla olsa da vasıflarından biri değiştiğinde kirli sayılır. Ayrıca iki kullenden az olan su, vasıfları değişsin veya değişmesin içine pislik düştüğünde kirlenir.⁶⁸ Buna göre aynı hadis, birden çok âm hadisi tahsîs edebildiği gibi tahsis edilen hadis de bir başka hadis ile tahsîs edilmiş olabilir. Dolayısıyla aynı konudaki farklı hadislerin birlikte değerlendirilmesi doğru neticelere ulaşmak için oldukça önemlidir.

Bid'atlardan sakınma konusunda da Hz. Peygamber'den birçok hadis gelmiştir.⁶⁹ Misal olarak o şöyle buyurmuştur: “Her kim bu dinimizde olmayan bir şey ihdas ederse o reddedilir/kabul edilmez.”⁷⁰ Başka bir hadis de şöyledir: “... Sözlere en doğrusu Allah'ın kelâmıdır. Rehberliğin en güzeli Hz. Muhammed'in rehberliğidir. İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkanlarıdır. Sonradan ortaya çıkan her şey ise bid'attir. Her bid'at dalâlettir. Her dalâlet ateştedir...”⁷¹ Bu hadisleri âm görüp literal yaklaşan araştırmacılardan bazıları, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra ortaya çıkan birçok icat ve gelişmeyi bid'at kapsamında değerlendirmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır.⁷² Hatta ilim ehlinde bazıları, abid'at diyerek mantık ve felsefeyi reddeden pek çok kitap kaleme almıştır.⁷³ Bu zahirî bakış açısı inananları, zamanın değişmesiyle değişen şartlara uyum sağlamasını zorlaştırmanın yanında birçok nimetten de mahrum bırakmıştır. Bu durum aynı zamanda İslam düşmanlarının işine yaramıştır. Çalışıp ilerlemeyi emreden İslam'ın açık

⁶⁶ Nesâî, “Miyâh”, 1 (325); Ebû Dâvud, “Tahâret”, 34.

⁶⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, 1: 80, (264.); Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 259; İbn Mâce, “Taharet”, 76.

⁶⁸ İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen ihtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV yayınları, 2010), 170-171.

⁶⁹ Bi'dat: Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan, şer'î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bir terim, bk. Rahmi Yaren, “Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 129-131.

⁷⁰ Buhârî, “es-Sülh”, 5; Müslim, “Akdiye”, 17.

⁷¹ Müslim, “Cum'a”, 43; Ebû Dâvud, “Sünne”, 6; Nesâî, “İdeyn”, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22: 237 (14334).

⁷² Vehhâbilik, bid'atlar konusundaki aşırı tutumuyla tanınan dini bir anlayıştır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bid'atlar konusunda sert tutumuyla tanınmaktadır, bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Vehhâbilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 611-615; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 413-414.

⁷³ Musa Carullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 22.

emirlerine rağmen böyle bir anlayış kanaatimizce inananları tembelleştirmiş ve geri bırakmıştır. İnsanları bu anlayışa sürükleyen önemli nedenlerden birisinin, hadisleri bir bütün olarak değerlendirmek yerine bir tek rivayetten hareketle doğru sonuca ulaşmaya çalışmak olduğuna inanıyoruz. Böyle bir yaklaşım isabetli değildir. Zira İslam dini bir bütündür; Kur'an ve Sünnet, bu dinin anlaşılmasını sağlayan iki temel kaynaktır. Bunların yanında geçmiş ve günümüz âlimlerinin görüşleri, Kur'an ve Sünnet'i doğru anlamaya yardımcı olan önemli bir birikimdir. Bunlar, bütüncül bir bakışla dikkate alınmadığı sürece hatalı sonuçlar kaçınılmaz olacaktır. Gerek geçmişte gerekse günümüzdeki insanların bid'atlar konusunda dinin amacına aykırı ileri sürdükleri görüşler, bu konuya verilebilecek en bariz örnektir. Hâlbuki hadislerin birbirini açıklayan ve zaman zaman birbirini tamamlayan yönü dikkate alınrsa bu yanlış anlamaların büyük ölçüde azalacağı kanaatindeyiz.

Bid'atlar hakkında doğru bir değerlendirmeye ulaşabilmek için yukarıda zikrettiğimiz âm hadisleri konu hakkında vârid olan diğer hadislerle beraber anlamaya çalışalım. Cerîr b. Abdullah'ın (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Her kim güzel bir sünnet ihdas ederse, onun için, ecri yanında onunla amel edenlerin ecri kadar ecir vardır. Her kim kötü bir sünnet ihdas ederse, onun için, günahı yanında onunla amel edenlerin günahı kadar günah vardır."*⁷⁴ İrbâd b. Sâriye'nin (ö. 75/694) (r.a.) rivayet ettiği, isnadı sahîh kabul edilen bir diğer hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Sizden her kim yaşarsa benden sonra çokça ihtilaf görecektir. Böyle bir durumda benim ve halifelerimin sünnetine yapışın."*⁷⁵

Hz. Peygamber'in yukarıda geçen konu ile ilgili âm hadisinde, *"sonradan ortaya çıkanların bid'at ve dalâlet olduğu"* vurgulanırken, bir başka hadisinde güzel sünnetler/âdetler ihdas edenler övülmekte ve teşvik edilmektedir, kötü sünnetler/âdetler ihdas edenler ise yerilmektedir. Bu hadiste geçen sünnet ifadesini "yol ve çıkış açma, davranış, iş" şeklinde tercüme edenler de vardır.⁷⁶ Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in

⁷⁴ Müslim, "İlim", 15, Tirmizî, "İlim", 15; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1975), "Mukaddime", 14.

⁷⁵ Ebû Dâvud, "Sünne", 6; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 6, Timizî' rivayeti sahîh kabul etmiş, Elbânî de rivayet için "sahîh" demiştir.

⁷⁶ Bu hadiste geçen sünnet ifadesini "yol ve çıkış açma, davranış, iş" şeklinde tercüme edenler de vardır. bk. Mehmet Görmez ve diğerleri (Bilim Kurulu), *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet

İslam'a aykırı olmayan her türlü iyi yol, davranış ve hayırlı işi sünnet kapsamına aldığı söylenebilir. Vefatından sonra kendisi yanında halifelerinin sünnetine uymayı mutlak tavsiye etmiş olması, kanaatimizce sünnetlerinin Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olmasındandır. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan yeni, iş, davranış ve adetler konusunda ise hadisler bağlamında şunlar söylenebilir.

Bid'at kelimesi, genel/âm bir ifadedir ve lügat anlamına bakılırsa, sonradan ortaya çıkan iyi-kötü her şey için kullanılmaktadır.⁷⁷ Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'an ve Sünnet'e muhalif olan, muhdes (sonradan ortaya çıkan) şeyleri kast ederek hepsinin dalâlet ve ateşte olduğunu söylemiştir. Söz konusu hadisin başında Kur'an ve Sünnet'e vurgu yapılması bu anlamayı ayrıca desteklemektedir. Diğer hadisinde dine olmayan şeyleri ihdas edenler yerilirken aynı şekilde yine dine vurgu yapılmaktadır. Başka bir ifade ile "kim bu dinimizde..."⁷⁸ diye başlayan hadiste bid'at "dinî" alanla sınırlandırılmıştır. Böylece Allah Rasûlü, dine aykırı muhdes şeylerden sakındırmaktadır. Güzel sünnet ve kötü sünnet ihdas etmekle ilgili hadis ise bu konuyu en güzel şekilde açıklamıştır.⁷⁹ Zira önceki hadislerde olduğu gibi bu hadiste de dine muhalif olan kötü şeylerin ihdas edilmesi yerilmekle birlikte dine aykırı olmayan, dinin maksatlarına ve temel ilkelerine muvafık olan güzel şeyleri ihdas etmek teşvik edilmiştir. Dolayısıyla bu hadislerde, Hz. Peygamber'in bid'at ve sünnet ifadelerini kavramsal manadan ziyade, lügat anlamında birbirinin yerine kullandığı söylenebilir.

Sahâbenin bid'at anlayışının da bu şekilde olduğunu düşünüyoruz. Kendi dönemindeki yeni icraatlarıyla öne çıkan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in sünnet-i hasene ve sünnet-i sey'ye kullanımından esinlenmiş olacak ki Teravih namazının cemaatle kılınması şeklindeki icraatı için "ne güzel bir bid'at" ifadesini kullanmıştır.⁸⁰ Kanaatimizce sahâbe, bid'at kavramının, iyi-kötü yeni olan her şeyi kapsayan âm bir ifade olduğunu bildiği için Hz. Ömer'e kimse itirazda bulunmamıştır. Zira ona göre güzel

İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 3:43, 48; Hadis için bk. Müslim, "Zekât", 69; Nesâî, "Zekât", 64.

⁷⁷ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-vasît*, (İstanbul: Dâru'd-Da've/Çağrı Yayınları, 1986), 43.

⁷⁸ Buhârî, "es-Sülh", 5; Müslim, "Akdiye", 17.

⁷⁹ Lügat manasıyla bid'at sünnetin mukabili olarak düşünüldüğünde aynı ayırım bid'at için de düşünülebilir. Ancak, ıstılahi manada bid'at, sünnetin zıddıdır.

⁸⁰ Buhârî, "Salâtü't-terâvîh", 1; Mâlik, *Muvatta*, 1: 355 (241).

bid'at, sünnet-i hasene/güzel sünnet demektir. Günümüzde de bu görüşte olanlar vardır.⁸¹ Kanaatimizce dinin amaçlarına hizmet eden her dönemdeki yeni icraatlar, Hz. Peygamber'in uymayı emrettiği sünnet-i hasene kapsamına girmektedir. Zira O, sadece kendi sünnetine uymayı değil, kendisinden sonra gelen halifelerinin⁸² sünnetine de sarılmayı istemiştir.⁸³ Bu fikirden hareketle bazı araştırmacılar, her toplumun yeni şartlarına uygun, sonradan vaz' edilen sünnetleri olabileceğini dikkate alarak sünneti iki kısma ayırmışlardır:

1. Hz. Peygamber'in sabit olmuş sahih sünnetleri.

2. Herhangi bir çağın hekimlerinin/âlimlerinin toplumun yararı için vazettikleri sünnetler.⁸⁴

Kavramsal manada düşünüldüğünde böyle bir sınıflandırma tutarlı görülmeyebilir. Zira bağlayıcılık açısından aralarında farkın olduğu muhakkaktır. Ancak Hz. Peygamber'in her çağda toplumun yararına güzel ve yeni şeyler vazetmeyi teşvik etmesi ve bunları sünnet kapsamına almış olması böyle bir taksimi akla getirmiştir.

Kavramsallaşma süreci sonunda sünnet ile bid'at kavramları birbirinin karşıtı olarak anlaşılmıştır.⁸⁵ İslam âlimleri, yanlış anlamaların önüne geçmek için bid'at kavramını, ilgili hadisleri de dikkate alarak bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie diye ikiye ayırmıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), İmam Şâfi'î'nin şöyle dediğini aktarmaktadır: *"İki tür bi'at vardır: Övülen bid'at ile yerilen bid'at. Övülen, Sünnet'e muvafık olandır, yerilen, muvafık olmayandır."*⁸⁶

Sonraki âlimler de bu durumu dikkate almış, Kur'an ve Sünnet'e muvafık olup dinin güzel gördüğü bir ilkenin altına giren şeyleri bid'at-i hasene, Kur'an ve Sünnet'e muhalif olup, dinin kötü ve çirkin gördüğü bir

⁸¹ Mehmet Said Hatiboğlu da bid'at-i hasenenin sünnet-i hasene anlamında olduğu görüşündedir. Bk. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, (Ankara: Otto Yayın, 2016), 166.

⁸² Burada halifelerden kastımız, sadece dört halife değil Hz. Peygamber'in getirdiği dine sahip çıkıp dertlenen tüm birikimli âlim ve idarecilerdir.

⁸³ Ebû Dâvud, "Sünne", 6; Timizî, "İlim", 16.

⁸⁴ Musa Carullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 117.

⁸⁵ İmâm Şâfi'î, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rif, 1990/1410), 5: 195.

⁸⁶ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1409), 9: 113.

hükümün altına girenleri bid'at-ı seyyie olarak kabul etmişlerdir.⁸⁷ Öyleyse Musa Cârullah Bigiyef'in dediği gibi şunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

*"Hz. Peygamber'in dalâlet dediği bid'at, dinden olmayan bir şeyi ihdas edip, onu kulu Allah'a yaklaştıran amelî bir uygulama gibi, dinin bir parçası haline getirmektir. Yoksa herhangi bir ümmetin ihdas ettiği bir şey şayet dinin bir parçası haline getirilmez, dini bir uygulama olarak kabul edilmezse insanı dalâlete götüren merdûd bid'at kategorisinde değerlendirilemez."*⁸⁸

İşte bu sonuca ulaşmak için yukarıda zikrettiğimiz konu ile ilgili bütün hadisleri göz önünde bulundurmak ve bazılarının diğer bazısının beyanı ve mütemmimi hükmünde olduğunu dikkate almak gerekir. Çalışmamızın sınırını aşmamak için örnek babında bir-iki hadisin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Daha somut sonuçlara varmak için detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Aksi takdirde aynı konudaki tüm hadisler değerlendirilmeden sonuca varmaya çalışmak her zaman isabetli olmayacaktır.

4. MUTLAK HADİSLERİN MUKAYYET OLANLARLA BİRLİKTE ANLAŞILMASI

Âmmun tahsisi ile mutlakın takyidi anlamca birbirine yakın ifadeler olduğundan örneklere geçmeden önce kısaca bilgi vermekte fayda vardır. Mutlak, kayıtlanmamış lafız anlamındadır. Âm ise bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız demektir. Âm lafzın kullanılış itibariyle içine aldığı fertlerden bir kısmının dışarıda tutulmasına tahsis denirken, mutlak bir lafzın vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmasına takyîd denmektedir. Âlimler, takyide engel bir delilin bulunmaması, mukayyedin yasaklama ve olumsuzluk içermemesi gibi bazı şartlarla mutlakın mukayyede hamledilmesini câiz görmüşlerdir.⁸⁹

Bazı hadislerde mutlak şekilde ifade edilmiş hususlar, başka hadislerle takyîd edilmiş olabilir. Dolayısıyla mutlak zikredilen hadislerle anlam verilmeden önce onları takyîd eden varsa başka hadisler araştırılmalıdır.

⁸⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8: 396, 17: 155.

⁸⁸ Musa Carullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, 21.

⁸⁹ Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 402-405; Ali Bardakoğlu, "Âm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 552-553.

Misal olarak Allah Resûlü (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *“Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim Allah’ın resûlü olduğuma şahitlik eden hiçbir Müslümanın öldürülmesi üç durum dışında helal olmaz. Cana karşı can (kısâs), evlinin zina işlemesi, dininden dönen kişi yani cemaati terk eden kişi.”*⁹⁰ Bu hadise göre herhangi bir insanı öldüren kişi, öldürdüğü cana karşı öldürülür. Öldürülen kişinin milleti, dini, cinsiyeti gibi hususlar önemli değildir. Çünkü ifade mutlaktır. Ancak detaylı incelediğimizde Hz. Ali’nin kılıcının kınında taşıdığı sahîfesinde yer alan bir hadiste Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu görülmektedir: *“Bir müslüman, bir kâfir karşılığında öldürülmez”*⁹¹ Bu hadis, önceki hadisi takyîd etmektedir. Konunun detayları araştırılabilir ancak bu hadise göre bir müslüman, bir kâfir karşılığında öldürülmeyecektir.⁹² İmâm Mâlik, *“aldatarak öldürmesi müstesna”* diyerek kayıt koymuştur.⁹³ Dolayısıyla takyidin de takyidi olabilmektedir. Bir hadis değerlendirilirken bunların da göz önünde bulundurulması gerekir.

Âlimlerin konu hakkındaki görüşleri ve değerlendirmeleri ufuk açıcıdır. Misal olarak Hanefîler, cumhurun hilafına bu konuda Hz. Peygamber’in, *“Zimmeti altındaki insanların haklarını korumaya en lâyük olan benim”*⁹⁴ hadisini esas alarak hem adam öldürmede hem de müessir fiillerde Müslümanlarla zimmîlerin karşılıklı kısas edilebileceğini, din farklılığının kısasa engel oluşturmayacağını kabul etmiş, hadisteki *“kâfir”* ifadesini müslümanlarla sürekli savaş halinde bulunan başka ülkenin gayri müslim vatandaşı (harbî) olarak yorumlamışlardır. Cumhur ise Hanefîlerin delil getirdiği bu rivayeti mürsel olduğundan dikkate almamıştır.⁹⁵

Dolayısıyla zayıf bir hadis, sıhhatte kendisinden daha güçlü bir hadisi tahsîs veya takyîd edemez. Bunun için eşit derecede ya da âm ve mutlakın daha üst derecede olması gerekir.

Hz. Peygamber’in, musibet anındaki sabırla ilgili hadislerine bakalım. Enes b. Mâlik’in (r.a.) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) bir kabir başında ağlayan bir kadının yanından geçer. Kadına, *“Allah’tan kork ve*

⁹⁰ Buhârî, “Diyât”, 5; Müslim, “Kasâme”, 25.

⁹¹ Buhârî, “İlim”, 39, “Cihâd”, 168, “Diyât”, 23; Tirmizî, “Diyât”, 17.

⁹² “Kafir”den kastın İslam devletinin tebası zimmî mi, müste’men mi yoksa harbî mi olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur.

⁹³ Mâlik, *Muvatta*, 2: 864.

⁹⁴ Ebû Dâvud, *el-Merâsîl*, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 278-279.

⁹⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli’l-Medîne*, Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1403), 4: 329; Sarahsî, *el-Mebsût*, 29: 325; Vehbe ez-Züheylî, *Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuh*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, ty), 7: 583; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), 2: 399.

sabret" der. Kadın, Allah Rasûlü'nü tanımaz ve ona, "Bana karışma, benim musibetimin senin başına gelmemiştir" diye cevap verir. Daha sonra ona, Hz. Peygamber olduğu söylenince kapısına gelir. Kapısında duran kapıcılar yoktur. Hz. Peygamber'e, "Ben sizi tanıyamadım" der. Allah Rasûlü (s.a.s.), "Sabır, ancak musibetin ilk anında gösterilendir" der.⁹⁶ Hz. Peygamber, bu kadını bağırarak, feryadü figanla ağlamasından dolayı yani cahiliyye adetlerine göre matem tuttuğu için uyarmıştır. Hadisten ilk etapta Hz. Peygamber'in musibet anındaki her türlü ağlamayı hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır. Ancak başka hadislerle bakıldığında aslında onun, musibet anındaki her türlü ağlamaya karşı olmadığı, hatta kendisinin, bazen musibet anında rahmetle gözyaşları döktüğü görülmektedir. Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle demektedir: "Allah Resûlü (s.a.s.) ile beraber (oğlu) İbrahim'in (a.s.) sütannesinin kocası Ebû Seyf'in yanına girdik. Allah Resûlü (s.a.s.) İbrahim'i kucağına aldı, onu öptü, kokladı. Bir süre sonra tekrar yanına girdiğimizde İbrahim can çekişiyordu. Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) gözlerinden yaşlar dökülmeye başladı. Abdurrahman b. Avf (r.a.) "Sen de mi? Yâ Resûlallah!" dedi. Allah Rasûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Ey 'Avf'in oğlu, bu rahmet gözyaşlarıdır." Onun gözyaşları akmaya devam etti. Sonra şöyle buyurdu: "Göz yaş akıtır, kalp mahzun olur. Ama Rabbimizin razı olduğundan başka bir şey söylemeyiz. Ey İbrahim, senin firakından dolayı elbette mahzunuz."⁹⁷ Başka rivayetlerde, "Ben sizi ağlamaktan değil bağırarak, feryad-figan ederek ağlamaktan menettim" demiştir.⁹⁸ Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) ağladığı başka hadiseler de vardır.⁹⁹ Musibetler karşısında zaman zaman Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de ağlamıştır.¹⁰⁰ Öyleyse Allah Rasûlü'nün musibetler anındaki yüksek olmayan bir sesle ağlamaya karşı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Yüksek sesle, bağırarak ağlamaya gelince bu konuda başka hadislerin açıklayıcı olduğu görülmektedir. Ümmü Atiyye (r.a.) şöyle demektedir: "Allah Resûlü (s.a.s.) bizi (musibetler anında) bağırarak yüksek sesle ağlamaktan sakındırdı."¹⁰¹ Bu anlamdaki hadisler başka sahâbîlerden de gelmiştir.¹⁰²

⁹⁶ Buhârî, "Cenâiz", 31; Müslim, "Cenâiz", 15; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 27.

⁹⁷ Buhârî, "Cenâiz", 42.

⁹⁸ Tirmizî, "Cenâiz", 25; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 40 (6825); Beyhakî, *es-Sünen el-Kübrâ*, 4: 69 (7402).

⁹⁹ Bk. Buhârî, "Mağâzî", 42; Tirmizî, "Cenâiz", 14; Nesâî, "Cenâiz", 27.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, 15: 498 (7028); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 28 (25097); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10: 154 (10319).

¹⁰¹ Buhârî, "Tefâsîr", Sûretü'l-Mümtehine; "Ahkâm", 49; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 29; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7: 313 (3041).

¹⁰² Bk. Ebû Dâvud, "Cenâiz", 29; İbn Mâce, "Cenâiz", 51; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 611.

Demek ki yasaklanan, bağırarak feryat figan ederek ağlamaktır. Başka hadisler de bu açıklamayı teyit etmektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *“Musibet anında (ağlayarak) yanakları vuran, yakaları yırtan ve cahiliyetten kalma sözlerle bağırıp, feryadü figan eden bizden değildir.”*¹⁰³ Dolayısıyla aynı konudaki ihticâce elverişli hadislerin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu, konu bütünlüğü içerisinde bunları görmeden bir hadisi değerlendirmenin yanlış neticeler doğurabileceği söylenebilir.

Ayrıca hadisler içerisinde kelâmı ve manası apaçık (muhkem) olup kolayca anlaşılabilir olduğu gibi, müteşâbih olanlar da vardır. Bu hadisleri doğru anlamak için başvurulması gereken ilke ve kurallar müstakil çalışmalara konu olduğundan burada üzerinde durulmayacaktır.¹⁰⁴

SONUÇ

Hz. Peygamberin Kur’an’ı Kerim ayetlerini tebyîn etme görevinin günümüze ulaşan sözlü yansımaları olan hadisleri doğru anlamak İslam’ı doğru anlayıp yaşamak için oldukça önemlidir. İslam âlimleri geçmişten günümüze bu alanda büyük çaba sarf etmişlerdir. Hadislerin hadislere anlaşılması bu çalışmada ele alınmıştır. Çalışma neticesinde şu kanaatlere varılmıştır.

Gerek râvî tasarrufları gerekse Hz. Peygamberin zamana, mekâna ve muhataba göre konuşması hadislerin farklı lafızlarla nakledilmesine sebep olmuştur. Bazıları çok rahat anlaşılırken bazılarının doğru anlaşılması için açıklanmaya ihtiyacı vardır.

Kur’an-ı Kerim’de olduğu gibi Hz. Peygamber’in hadisleri arasında da mücmel, âm, mutlak, müşkil, muhkem ve müteşâbihlerin olduğu görülmüştür. Bunları en doğru açıklayacak olanın yine Hz. Peygamber olacağı muhakkaktır, ancak sahabenin açıklamalarını da göz ardı etmemek gerekir.

Sonuç olarak, bir hadis değerlendirilmeden önce evvela hadisin farklı tarikleri tespit edilmeli, sonra konu bütünlüğü içerisinde değerlendirilmeli, daha sonra da sünnetin iç bütünlüğü içerisinde varsa onun açıklaması mahiyetindeki diğer hadisler dikkate alınmalıdır. Çünkü bir sözden neyin kastedildiğini en doğru o sözü söyleyen bilir.

¹⁰³ Buhârî, “Cenâiz”, 34; Ahmed b. Hanbel; *Müsned*, 7: 371 (4361).

¹⁰⁴ Abdurrahman Ece, “Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/2 (Mayıs 2018): 548-577.

Geçmişte olduğu gibi bugün de bazı hadislerin yanlış anlaşılmasının arkasındaki nedenlerden birisi, her hadisin parçacı bir yaklaşımla müstakil olarak ele alınıp değerlendirilmesidir. Bir hadisin aynı konuyla ilgili diğer hadislerden bağımsız değerlendirilmesinin isabetli olmayan sonuçlara götürebileceği unutulmamalıdır. Bunun için alel-ebvâb türü hadis kaynakları ve bunların şerhlerinden azamî derecede yararlanılmalıdır. Hadislerin tam metnini, varsa isnâd ve metin farklılıklarını tespit etmek için alé'r-ricâl eserler ile diğer kaynaklara ve bunlar üzerinde yapılan çalışmalara da mutlaka müracaat edilmelidir.

Ayrıca hadisler arasındaki ilgiyi kuracak olan, birey olduğu için öznel bir anlamının da söz konusu olabileceği bir gerçektir. Böyle olunca yanılma ihtimali de söz konusu olduğundan bunu en aza indirmek ve nesnel bir anlamayı gerçekleştirebilmek için âlî ilimlerin anahtarı olan Arapça âlet ilimler ile dinî ilimlere hâkim olmanın yanı sıra tefsir, hadis ve özellikle fıkıh usulü kitaplarında âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin tebyîni, müşkilin tavzihi gibi iki metin arasındaki ilgiyle alakalı konularda âlimlerin ortaya koyduğu ilkeler dikkate alınmalıdır.

Böyle hareket edildiği takdirde hadisler arasında doğru bir bağlantının kurulabileceği ve bunun araştırma konusu hadisin/hadislerin doğru anlaşılıp değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abd b. Hümejd, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî). *el-Muntahab min Müsned `Abd b. Hümejd*. Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1988/1408.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420.
- Aynî, Bedruddîn el-'Aynî el-Hanefî. *Umdetü'l-Kârî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001/1421.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bekî, Niyazi. *40 Hadis'te İbret Verici Kıssalar*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî. *Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003/1423.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî. *Şu'abü'l-İmân*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003/1423.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kitâbü's-Sünne*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr, Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâvîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî, 1405.

- Çağrı, Mustafa. "İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çakan, İsmail Lütfü *Hadislerde Görülen ihtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV yayınları, 2010.
- Dölek, Adem. *Edebi Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. İstanbul: Ekev Yayınları, 2001.
- Duman, Ali. "Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-u Ebî Dâvud*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1409.
- Ece, Abdurrahman. "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (Mayıs-2018): 548-577.
- Etyûbî, Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ el-Etyûbî. *Zahîratü'l-'Ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. Mekke: Dârü'l-Mî'râc, 2003/1423.
- Hâkîm en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, ty.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi İlmi'r-rivâye*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Müşkilü'l-Hadîs*. thk. Mûsâ Muhammed Alî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-Müctehid*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- İmâm Şafiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 1990/1410.
- İbrahim Mustafa ve diğerleri. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Dârü'd-Da've/Çağrı Yayınları, 1986.
- Kahrman, Hüseyin. "Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 51-70.
- Kallek, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 70, İstanbul: TDV yayınları, 2013.
- Kallek, Cengiz. "Kulle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 2002, 26: 357-358.
- Kardâvî, Yûsuf el-Kardâvî. *Sünneti Anlamada Yöntem*. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.
- Kazancı, Ahmet Lütfü. *Peygamberimizin Hitabeti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Koca, Ferhat. "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köktaş, Yavuz. "Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs İlimi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (Temmuz-Aralık 2005): 131-156.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. thk. M. Mustafâ el-A'zamî. Ebû Zâbiy: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004/1425.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen/Sünen en-Nesâî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1420.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları 2017.
- Özpınar, Ömer. *Hiz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-Süyûtî. *Câmi ü'l-Ahâdîs*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-K'asım et-Taberânî. *el-Mü'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Mûsul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1983/104.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğeri. Beyrût: Dâru'İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1962/1382.
- Ûsâme Abdullah Hayyât. *Muhtelifü'l-Hadîs*, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1401-1402.
- Yaren, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Züheyli, Vehbe ez-Züheyli. *Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ty.

İBN NÜBÂTE EL-HATÎB VE HZ. HÜSEYİN'İN ŞEHÂDETİ İLE İLGİLİ HUTBESİ*

Ahmet Gemi

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı
Bölümü

Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and
Literature

Mardin, Turkey

ahmetgemi04@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4124-5525

Öz

Arap edebiyat tarihinde adından sitayişle bahsedilen hatiplerden biri, İbn Nübâte'dir. 336/946 yılında Diyarbakır'ın Silvan (Meyyâfârikîn/Fârikîn) ilçesinde doğan İbn Nübâte, Hamdânîlerin Emîri Seyfûddeve b. Hamdân'ın (ö. 356/967) himayesinde bulunmuş ve sarayında hatiplik yapmıştır. Silvan ve Halep'te îrâd ettiği hutbelerle hak ettiği üne kavuşan İbn Nübâte'nin günümüze ulaşan hutbe mecmuası bulunmaktadır. İbn Nübâte, 374/984 yılında Silvan'da vefat etmiştir. Bazı kaynaklar Halep'te vefat ettiğini belirtmektedir. İbn Nübâte'nin muharrem ayının ikinci cuma gününe denk gelen hutbede îrâd ettiği Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ile ilgili olan hutbesi önemlidir. İbn Nübâte, bu hutbesinde Hz. Hüseyin'in şehadetinden dolayı üzüntüsünü dile getirmekte ve aynı şekilde Müslümanların da bu olaya üzülmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, İbn Nübâte, el-Hatîb, Hz. Hüseyin'in Şehadeti, Hamdânîler, Hutbe, Silvan.

Ibn Nubâta al-Khatîb and His Sermon Related to the Martyrdom of Hossain

Abstract

One of the prolocutors that his name was eulogized in the history of Arabic Literature is Ibn Nubâta. Ibn Nubâta who was born in Silvan (Meyyâfâriqîn/Fâriqîn), which is now a district of Diyarbakir, in 336/946 was under the care of Hamdânî's Amir Sayf al-Dawlâ Ibn Hamdân (d. 356/967), and he had a preaching duty in the palace. Ibn Nubâta who took the reputation of rightful one with the sermons that he negotiated in Silvan and Aleppo has a review of sermons

* Bu makale, 14-17 Eylül 2017 tarihinde Şarkiyat Vakfı, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi tarafından Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde "Silvanlı Ünlü Hatip İbn Nübâte ve Hutbeleri" başlığı ile sunulan ve basılan tebliğin, içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir./This paper is the final version of an earlier announcement called "Ibn Nubata Who is a Famous Prolocutor From Silvan and His Sermons", presented and printed at a symposium called "International Social Sciences Congress held in Diyarbakir by the Şarkiyat Foundation, the Oriental Studies Research and the e-Journal of Oriental Scientific Research on 14-17 September 2017", the content of which has now been developed and partially changed.

which has come to today. Ibn Nubāta death in Silvan in 374/984. Some sources state that he death in Aleppo. The sermon on Hossain's martyrdom that Ibn Nubāta negotiated in the second Friday of the month of Muharrem is important. Ibn Nubāta expresses his sadness in that sermon, and equally emphasizes the need for Muslims to feel sorry for it.

Keywords: Arabic Literature, Ibn Nubāta, al-Khatīb, The Martyrdom of Hossain, Hamdāni's, Sermon, Silvan.

GİRİŞ

Arap nesrinin önemli kollarından sayılan hitabet sanatının tarihi eskiye dayanmaktadır. Cahiliye döneminde önemini koruyan bu sanat, sadru'l-İslâm dönemiyle birlikte tırmanışa geçmiştir.¹ İslâm'ın ilk yıllarında daha çok tebliğ amaçlı kullanılan hutbe, cumanın farz kılınması ile birlikte camilerde cuma namazının bir farzı olarak okunan dinî bir vecîbe olmuştur. İlk hicrette, Hz. Ca'fer'in Necâşî'nin huzurunda irticalen yapmış olduğu konuşma, Hz. Peygamber (a.s.)'in veda hutbesi ve Râşid halifelerin farklı münasebetlerle îrâd ettikleri hutbeler, bu önemli hutbelerden sadece birkaç tanesidir. Daha sonraki dönemlerde altın çağını yaşayan hitabet sanatı, Müslümanların sosyo-kültürel durumuyla birlikte inişli çıkışlı bir hal aldı. İslâm devletinin durumu iyiye gidiyorsa hitabet ve hutbe sanatı da iyiye gidiyor, tersi bir durum yaşıyorsa bu sanat da keza geriliyordu. Mamafih siyaset de hitabet sanatının gerilemesine veya ilerlemesine zemin hazırlamıştır. İdarenin durumuna göre hutbe okuyan hatipler zaman zaman gerçekleri gizlemek zorunda kalmışlardır. Tarihin her döneminde var olan bu durum özgür düşüncenin önünü kapatmış, özelde hitabette genelde ise diğer ilim dallarında gerilemeye sebep olmuştur.

Emeviler döneminde ilerleyen ve Abbasiler döneminde kemalini bulan Arap nesri, daha sonra İslam coğrafyasında meydana gelen bölünmelerle birlikte yeni bir evreye girmiştir. Memâlik olarak da ifade edilen ve kendi içlerinde bağımsız ama dış işlerinde merkezi hilafete bağlı olan irili ufaklı devletler de İslam kültür ve sanatının gelişmesine katkı sağlamışlardır. Bu devletlerden biri Hamdâniler devletidir.² Milâdi 905-1004 yılları arasında Halep, Musul, Mardin, Diyarbakır ve çevresinde hüküm süren Hamdâni sülalesi, 100 yıllık hükümlerliği döneminde İslam kültür mirasına büyük bir zenginlik katmıştır. Günümüzde kalıntılarına rastladığımız bu mirasın bir kolunu da Arap dili ve edebiyatı

¹ Nesim Sönmez, "Cahiliye Döneminde Hitâbet", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/16, (2016): 820-840.

² Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hamdâniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 446-447.

oluşturmaktadır. Basit bir tarama ile ulaşabileceğimiz bu zenginliğin bir kolunu da Arap nesrinin alt dallarından biri olan hitabet sanatı teşkil etmektedir. Hamdâniler döneminde, günümüzde Diyarbakır'a bağlı Silvan ilçesinde doğmuş ve kısa sürede hutbeleri ile meşhur olan bir hatip vardır ki İslam kültür tarihine İbn Nübâte³ künyesi ile kayıtlara geçmiştir.

Silvan ve Halep'te îrâd ettiği hutbelerle ünlü olan İbn Nübâte'nin günümüze ulaşan iki farklı hutbe mecmuası bulunmaktadır. Bu mecmualarda cuma ve bayram hutbelerinin yanı sıra değişik konularda îrâd edilmiş ve Arap nesrinin mümtaz örneklerini barındıran birçok hutbe bulunmaktadır. Oğlu veya torunu tarafından bir araya getirilen ve Divânü Hıtabî'l-Minberiyye olarak adlandırılan bu mecmuada başta cihad olmak üzere farklı konuları ihtiva eden hutbeler bulunmaktadır.

Bazı kaynaklar, bu Divân'ın söz konusu İbn Nübâte'nin torunu Cemâleddin Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Nübâte el-Mısrî'ye (ö. 768/1366) ait olduğunu iddia etse de⁴ yapılan araştırmalar bu iddianın yanlış olduğunu ortaya çıkarmıştır. İbn Nübâte el-Hatîb'e ait olduğunda şüphe bulunmayan bu eserin birçok baskısı yapılmıştır. Dünyanın farklı kütüphanelerinde elyazması bulunan bu nüshalardan birisi İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Vâlîde Sultan Koleksiyonu, No: 272'de⁵ ve hicri 714 tarihinde Abdulhâlik b. Ahmed tarafından istinsah edilmiş diğeri ise Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 778 numaralı arşivde bulunmaktadır.

İbn Nübâte'nin hutbeleri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların hepsi Arapçadır.⁶ İki farklı mecmua olarak kayıtlara geçen bu hutbelerin bir kısmının İbn Nübâte'ye aidiyeti hususunda tartışmalar olsa da söz konusu hutbelerin form, muhteva ve üslubuna bakıldığında birbirine benzer hutbeler olduğu ve tek elden çıktığı anlaşılmaktadır. Kütüphanelerde

³ İslam kültür tarihinde "İbn Nübâte" künyesi ile dört kişi şöhret bulmuştur: 1. Abdurrahîm b. Muhammed b. Nübâte el-Hatîb (ö. 374/984). 2. Muhammed b. Muhammed b. Nübâte el-Mısrî eş-Şa'ir (ö. 768/1366). 3. Abdulazîz b. Nübâte es-Sa'dî (ö. 405/1014). 4. Şemsuddîn b. Nübâte el-Muhaddîs (ö. 750/1349). Omar Musa Paşa, Muhammed Abdulgâni Hasan, "Matla'u'l-fevâid ve Mecma'u'l-Ferâid li Cemâlidîn b. Nübâte el-Mısrî", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugâti'l-Arabiyye* 34, (1974): 145-155.

⁴ Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 2: 33.

⁵ Hulûsi Kılıç, "İbn Nübâte el-Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 233.

⁶ Bu çalışmalar için bk. Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî, *Şerhu Hutab-i İbn Nübâte* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 4.

iki farklı yazma nüshası bulunan bu hutbe mecmuasının birinci kısmının defalarca baskısı yapılmış ve farklı kişilerce şerh, tasnif ve tenkidi yapılmıştır.⁷ Şerh, tasnif ve tenkidi yapılmış olan mecmuada bulunan hutbeler farklı konularda hazırlanmıştır. Bu hutbelerde ayetlerin çokluğu dikkatlerden kaçmamakta ve nerede ise hepsi ayetlerle sonlandırılmaktadır. Keza İbn Nübâte'ye ait olduğundan herhangi bir şüphenin olmadığı ikinci tip hutbe mecmuası da mevcuttur. Bu mecmua, Kahire'de Dîvânu Hutabi'l-Minberiyye adıyla, Mektebetu ve Maţba'atu Muhammed Ali Şabîh ve Evlâdih adlı matbaada ilk baskısı yapılmış⁸ ve yılın her ayındaki cuma günleri adedince (hutabi'l-mevâkît), 55 adet olarak hazırlanmış hutbelerden ibarettir. Bu hutbelerde, hicri ayların fazileti ve hutbenin okunacağı o ayda meydana gelen önemli olaylar zikredilmektedir. Form, üslup ve muhteva olarak benzerine az rastlanan bu hutbelerde de ayetlerin azlığı ve hadislerin çokluğu dikkat çekmektedir. 1968 yılında İstanbul'da Salah Bilici Kitabevi tarafından baskısı yapılan bu hutbe mecmuası, Kahire'de baskısı yapılan mecmuanın adeta tıpkıbasımıdır.

İbn Nübâte'nin, edebiyat ve belagat alanında engin bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bu özelliği hutbelerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Hutbeleri gelişigüzel söylenmiş alelade hutbeler değildir. Konu bütünlüğü ile birlikte Kur'anî bir tarzın hâkim olduğu bu hutbelerde secili söyleyişlerle birlikte akıcı bir üslubun varlığı dikkat çekmektedir. Bu hutbelerle İbn Nübâte, cami cemaatini ve Bizanslılara karşı savaş meydanlarında olan Hamdanî Emîri Seyfûddevlé'nin askerlerini coşturmuştur.

İbn Nübâte Hamdâniler⁹ döneminde yaşamıştır. Hicri IV. asırda yaşayan İbn Nübâte, dönemin siyasi gelişmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ilmi ve kültürel çevrenin etkisinde kalmıştır. Bu devrin siyasi olayları, hilafet merkezi ile İslam coğrafyasının içinde bulunduğu siyasi çalkantılar, her ilim adamına etkide bulunduğu gibi İbn Nübâte üzerinde de bariz bir etki bırakmıştır. Bu asırda İslam coğrafyası Karmatîler¹⁰ gibi fırkaların

⁷ Cezâirî, *Şerhu Hutab-i İbn Nübâte*, 4.

⁸ Eserin dijital görüntüleri için bk. "المكتبة الرقمية العربية", erişim: 04.11.2017, <http://www.kadl.sa/pdfviewer.aspx?filename=3bypvwqayeyk6kd8qedbl1icl90pkn7zjqmjtX2t0le9cru2tlvvl1h8gweqqgu&memb=MpjkVwrxEbw>

⁹ Geniş bilgi için bk. Karaarslan, "Hamdâniler", 15: 446-447; M. Sobernheim, "Hamdâniler", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, 1997), 5/1: 179-182.

¹⁰ "Karmatîler" ile ilgili geniş bilgi için bk. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 510-514.

isyanları ile dâhili çekişmelere sahne olurken bir taraftan da Bizanslılar ağır saldırılarla Urfa, Diyarbakır, Mardin, Halep vb. yerlere saldırmaktaydı. Farsların merkezî saltanatı ele geçirmek için çevirdikleri entrikalar sonucu hilafet merkezi sıkıntılı bir dönemden geçmekteydi. İslam kültür ve sanatının zirveye ulaştığı bir dönemde buna benzer dâhili ve harici etkiler bir taraftan kültürel teşvike zemin hazırlarken diğer taraftan da mezhebî ve itikadî bir taassuba sebep oluyordu. Yönetimi ele geçiren zümre Sünni ise, Şii âlimler kendilerini gizliyorken yönetim Şiilerin eline geçtiğinde de aksi bir durum yaşanmaktaydı. Buna Ehl-i Sünnet'in ve Şi'a'nın talî fraksiyonları da dâhil edildiğinde durumun vahameti ortaya çıkmaktadır. Şiiler ile Sünniler arasında mevcut olan bu çekişme Bizanslılar için bir fırsattı ve nitekim bunun neticesinde 348/968 yılında Bizans ordusu Diyarbakır ve Meyyâfârikîn'e kadar ulaşmış ve buraları himayesine almıştı. Bu durumda Bizanslıların hücumları neticesinde gelişen İbn Nübâte'nin hutbeleri, daha çok mücadele (cihâdiyyât) konu alıyor ve halkı bu amansız düşmana karşı saldırıya teşvik ediyordu.¹¹ Hatta 352/964 yılında Meyyâfârikîn'in düşmanlardan korunması için etrafına hendek kazılması fikri belirmiş ve söz konusu olan hendekte çalışmanın fazileti hakkında İbn Nübâte etkileyici bir hutbe okumuştur.¹²

İbn Nübâte'nin hutbeleri daha sonraki nesillere ilham kaynağı olmuştur. Bu konuda O'nu takip edenlerin başında oğlu Ebû Tâhir Muhammed gelmektedir. İbn Nübâte'nin torunu Ebu'l-Ferec Tâhir de babası ve dedesi gibi hitabette ünlü idi ve bu ikisinin hutbelerini örnek alarak hutbe îrâd ediyordu.¹³

Birçok kişi İbn Nübâte'nin hutbelerine nazireler yapmış ve O'nun tarzı üzere hutbe mecmuası oluşturmuştur. Bu âlimlerden İbn Kâdı el-'Asker (ö. 762/1361) el-Mağâlû'l-Mihber fî Mağâmi'l-Minber adında bir hutbe mecmuası oluşturmuştur. Bununla birlikte İsbiliye'nin kâdısı Şurayh b. Muhammed er-Ru'aynî (ö. 539/1144) de hutbelerini İbn Nübâte'nin hutbelerine muâraza yaparak îrâd etmekteydi. Ünlü hatip Muhammed b.

¹¹ Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî İbn 'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, thk. Mahmut Arnavut (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1989), 2: 78; Cemâluddîn Ebi'l-Mehâsîn Yûsuf el-Atâbegî İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira* (Mısır: Vizâratu's-Sakâfe, 1963), 3: 322; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabî, *el-İber fî Haberî Men Gaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'id b. Bisyûnî Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, tsz.), 2: 78.

¹² Cezâirî, *Şerhu Hutab-i İbn Nübâte*, 145-147.

¹³ Kılıç, "İbn Nübâte el-Hatîb", 20: 233.

Yusuf el-Ḥayyât (ö. 756/1355) ise İbn Nübâte'yi hutbelerinden dolayı şiddetli bir şekilde tenkit edenlerdendi. Endülüslü edip ve tarihçi Muhammed b. Yahyâ eş-Şâtîbî (ö. 547/1153) aynı şekilde İbn Nübâte'nin hutbelerine muarazada bulunmuştur.¹⁴

İbn Nübâte'nin hutbeleri ezberlenerek kuşaktan kuşağa yöreden yöreye nakledilmiştir. Bundan dolayı İbn Nübâte'ye ait olmayan bazı hutbeler O'nun hutbeleriymiş gibi rivayet edilmiş ve böylece ayıklanması zor olan bu hutbeler de Divânu'l-Ḥutab'a girmiştir. Nitekim O'nun torunlarından ünlü hatip Ebu'l-Kâsım Yahyâ b. Tâhir, yanında bu hutbelerden herhangi bir nüsha olmadığı halde, bulunduğu bir mecliste etkileyici bir hutbe îrâd ettikten sonra, şöyle demiştir: "Divânu'l-Ḥutab"ı babamdan dinleyerek (ezberledim) O da babasından dinleyerek (ezberlemiştir)." Bunun üzerine Gânevî adında bir kişi de İbn Nübâte'nin hutbelerinden o zamana kadar hiç duyulmamış yeni bir nüsha okumuştur¹⁵

İbn Nübâte'nin hutbelerinin önemli bir bölümünü ölüm ve ahiret hayatı ile ilgili konular oluşturmaktadır. Bu bölümde ölüme hazırlıklı olmanın lüzumu üzerine duran hatip, meselenin önemini vurgulamak için sık sık geçmiş ümmetler ve önemli şahsiyetleri zikretmektedir. Mersiye özeliğinde olan bu hutbelerin başında Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatı ile ilgili iki, Ömer b. Ḥattâb'ın (r.a.) katli ile ilgili olarak bir, Hz. Hüseyin'in (r.a.) şehadetiyle ilgili bir ve yaşadığı dönemde vefat eden diğer bazı önemli zevatla ilgili hutbeleri bulunmaktadır. Söz konusu hutbeler okunduğunda müteessir olmamak elde değildir. Bu hutbeler içerisinde Hz. Hüseyin'in şehadeti ile ilgili olan hutbe dikkatimizi çekerken diğer hutbeler üzerinde de ilmi çalışmaların yapılması gereğini vurgulamak isteriz. Ne yazık ki ülkemiz sınırları içinde doğmuş ve vefat etmiş bu ünlü hatibin hayatı ve eserleri ile ilgi olarak ülkemizde çok fazla çalışma yapılmamıştır. Binaenaleyh yukarıda kısaca değinilen ve ilim dünyasınca tanınan İbn Nübâte ve hutbeleri hakkındaki çalışmaların azlığı bu çalışmanın hazırlanmasını zaruri kılmıştır.

1. İBN NÜBÂTE'NİN HAYATI

Arap edebiyat tarihinde adından övgü ile bahsedilen hatiplerden birisi İbn Nübâte'dir. Tam adı, Ebû Yahyâ Abdurrahîm b. Muhammed b. İsmâ'il b. Nübâte el-Ḥuzâkî el-Fâriķî el-Ḥatîb (ö. 374/984-5) olan "İbn Nübâte"¹⁶

¹⁴ Ḥayruddîn ez-Ziriklî, *el-'A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7: 137.

¹⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şu'ayib Arnavut vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 20: 176.

¹⁶ Bazı kaynaklarda "İbn Nebâte" olarak da geçmektedir.

Hamdâniler döneminin ünlü hatiplerindendir. 336/946 yılında günümüzde Diyarbakır'ın ilçesi olan Silvan'da (Meyyâfârikîn/Fârikîn)¹⁷ doğan ve re'su'l-ḥutabâ (hatiplerin önderi)¹⁸ olarak nitelenen İbn Nübâte, Hamdânî Emîri Seyfüddevle ibn Hamdân'ın (ö. 356/967) himayesinde bulunmuş ve sarayında hatiplik yapmıştır. Arap edebiyat tarihinde hutbeleri ile meşhur olan İbn Nübâte bazı kaynaklarda Temîmî, bazı kaynaklarda da Huzâkî nisbesi ile anılmaktadır. Seyfüddevle'nin 356/967 yılında vefatından sonra da hatiplik görevini aktif olarak sürdüren İbn Nübâte, 374/984-5 yılında Silvan'da vefat etmiştir. Bazı kaynaklar O'nun Halep'te vefat ettiğini belirtmektedir.¹⁹

İbn Nübâte yıllarca Silvan'da hatiplik yaptıktan sonra Halep'e gitmiş, orada olduğu sıralarda Seyfüddevle'nin sarayında organize edilen ilim meclislerine katılmış ve burada devrin ünlü şairi Mütenebbî (ö. 354/965)²⁰ ile tanışmıştır. Şiirlerine ilmî olarak katkıda bulunan İbn Nübâte'nin, Mütenebbî ile olan ilişkisini birçok kaynaktan öğrenmekteyiz.²¹

¹⁷ "Meyyâfârikîn/Fârikîn" ile ilgili olarak şu çalışmalara bk. Ahmed bin Yusuf bin Ali İbnü'l-Ezrak, "Meyyafarikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısmı)", trc. Ahmet Savran (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1992); Ercan Gümüş, "İbnü'l-Ezrak ve Eseri "Meyyâfârikîn Ve Âmid Tarihi" Üzerine Türkiye'de Yapılan Çalışmalar Işığında Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7 (Nisan 2012): 3-13; Mustafa Alıcan, "Meyyâfârikîn İsmi Üzerine Bir Soruşturma", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (Temmuz 2012): 1-21.

¹⁸ Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-'Usâmî el-Mekkî, *Simḩu'n-Nucûmî'l-'Avâlî fî Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâli* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3: 497.

¹⁹ Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Suleyman el-Yafi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, thk. ḩalîl Mansûr (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993), 2: 403-404; Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir İbn ḩallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân* thk. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1970), 3: 156; İbn 'İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, 4: 397; Omar Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1970), 5: 211; Zirikli, *el-A'lâm*, 3: 347; Şalâhuddîn ḩalîl Aybek eş-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut vd. (Beyrut: Dâru İhyâ, 2000), 28: 236; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 16: 321; C. Brockelmann, "İbn Nübâte", *Millî Eğitîm Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, 1997), 5/2: 777; İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü Tarihi*, trc. Rahmi Er, Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 94; Kılıç, "İbn Nübâte el-Hatîb", 20: 232-233.

²⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 195-200; R. Blachere, "Mütenebbî", *Millî Eğitîm Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, 1997), 8: 858-862.

²¹ Bahâuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Cündî el-Kindî, *es-Sülûk fî ḩabakât'il-'Ulemâ ve'l-Mülûk* thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin el-Ekva' el-ḩavâlî (San'a: Mektebetu İrşâd, 1995), 1: 389; İbn ḩallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3: 156.

Eyyubiler döneminde de İbn Nübâte'nin ailesi ile karşılaşmaktayız. Bu aile Eyyubilerin Mısır'daki hükümdarlığı sırasında Mısır'a taşınarak Eyyubilerin himayesine girmiştir. Mısır'da etkin olan ve İbn Nübâte'nin soyundan gelen birçok âlimin olduğunu kaynaklar nakletmektedir. Ünlü hatib, edebiyatçı ve şair İbn Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366) de İbn Nübâte el-Hafîb'in torunlarından²²

İbn Nübâte'nin hutbelerinden başka herhangi bir eserinin olup olmadığı hususunda elimizde kesin bir bilgi yoktur.

2. İBN NÜBÂTE'NİN HUTBELERİ VE ÖZELLİKLERİ

Hutbe ve hitabetin tarihi, insanoğlunun tarihi kadar eskidir. Hutbe, muhataba istenilen duygu ve düşüncüyü aktarmak için kullanılan bir araçtır. Hutbe ile savaş başlatıldığı gibi aynı şekilde hutbe ile barışa da zemin hazırlanmıştır. Nitekim Aristo'ya göre hitâbet, herhangi bir konuda ikna etme yollarını kullanma melekesidir.²³

İslam'ın ortaya çıkması ile birlikte hutbe yeni bir form kazanmıştır. Kur'an ve hadisler ile desteklenen hutbeler, Arap deyim ve meselleri ile bezenerek belagat ilminde yeni bir sahanın açılmasına vesile olmuştur.

Hutbe camilerde okunan salt bir hitabetten ibaret değildir. Hutbenin birçok çeşidi bulunmaktadır. Harp meydanlarında orduyu düşmana karşı coşturmak için îrâd edilen hutbeler ile nikâh törenlerindeki hutbeler bunlardan birkaçıdır.

İbn Nübâte'nin hutbeleri konuları bakımından şöyle sınıflandırılabilir: Allah korkusu, Allah yolunda cihad, ölüme hazırlık ve ahiret hayatı; zaman, mübarek ay, gün ve gecelerin fazileti, devlet büyükleri ile ilgili olanlar, tabiat olayları ile ilgili olan hutbeler ki bunlar ay ve güneş tutulması, kuraklık, yağmur duası vb. konuları barındırmaktadır. Safedî, İbn Nübâte'nin bu hutbelerinin eşsiz olduğunu söylemektedir.²⁴

Hutbe, hatibin ilmi birikimi ile kitlenin kültürel durumunun etkileşimi ile meydana gelmektedir. İlmi derinliği olmayanın hitabeti yavan bir laf kalabalığından öteye geçmezken, kültürel durumu düşük olan bir kitlenin de en iyi hatibe vereceği tepki o derece yavan ve yüzeysel

²² Hüseyin Tural, "İbn Nübâte el-Mısrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 233-234.

²³ Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 157.

²⁴ Şalâhuddîn Halîl Aybek eş-Safedî, *A'yânu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*, thk. Nebîl Ebû 'Uşme vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 1: 41.

kalabilmektedir. Dolayısıyla elde bulunan nadir hitabet örnekleri avamdan ziyade havas tarafından anlaşılmış veya bizzat söyleyicileri tarafından daha sonra ikmal edilerek istifadeye sunulmuştur. Böylece hutbe divânları, hutbe mecmuaları ve hutbe cemhereleri olarak bilinen hutbe koleksiyonları ortaya çıkmıştır.²⁵ Bu bağlamda İbn Nübâte'nin hutbelerine de bakıldığında sadece camilerde îrâd ettiği hutbelerden ibaret olmayıp bunun yanında farklı platformlarda îrâd ettiği hutbelerin de mevcudiyetini görmekteyiz. Bu zaviyeden İbn Nübâte'nin hutbelerine bakıldığında iki durum ile karşılaşmaktayız:

- a. İlmî derinliği fazla, bedî' ve beyân ilimlerinin ağırlığının hissedildiği ve edebî sanatlarla donatılmış hutbeler.
- b. Muhteva ve şekil yönü ile zayıf, irticalen söylenmiş, zayıf ve mevzu hadislerle desteklenmiş hutbeler.

Dinî nesrin önemli bir kısmını teşkil eden hutbelerin Arap edebiyatında önemli bir yeri vardır. Bunlar içerisinde öne çıkanlar çoğunlukla cuma günlerinde ve bayramlarda hatipler tarafından îrâd edilen etkileyici konuşmalardır. Bununla birlikte değişik konuları barındıran hutbe türlerinden siyasî, askerî, akademik, hukukî ve dinî olanlar da vardır.²⁶ Ayrıca Arap edebiyat tarihinde nevâdir olarak tabir edilen ilginç hutbeler de mevcuttur.²⁷ Güzel ve etkili söz söyleme sanatı olarak ifade edilen bu hutbeler çok sayıdaki insanı hedef alması nedeniyle de büyük önem taşırlar. Bir topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçları taşıyan hutbelerin edebî yönü de önemlidir. İbn Nübâte'nin hutbeleri incelendiğinde edebî olarak da eşine az rastlanır edebî örnekler olduğu görülmektedir.²⁸ Derin düşünce ve dini gerçekleri son derece veciz bir üslupla dile getiren İbn Nübâte, bu ayrıcalığını Hz. Ali'nin (r.a.) Nehcül-Belâga'sından ezberlemiş olduğu hutbeler ve veciz ifadeler ile elde

²⁵ Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab I-III*, (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1923); Nejat Muallimoğlu, *Bütün Yönleri ile Hitabet* (İstanbul: Avcıol Matbaası, 1991).

²⁶ Kenan Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Şafak Yayınları, 1998), 142 vd; Kaya, "Hitâbet", 18: 157; Muhammet Selim İpek, "Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38, (Haziran 2015): 215 vd.

²⁷ Muhammet Selim İpek, "Vâsıl b. Atâ'nın "Râ"sız Hutbesi," *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 34, (2015): 199-204.

²⁸ Taqiyuddîn Ebî Bekir Ali b. Abdillâh el-Hamevî, *Hzânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, thk. 'Usâm Şa'yitu (Beyrut: Dârü ve Mektebetü Hilâl, 1987), 1: 46.

etmiştir.²⁹ Bu konuda İbn Nübâte şöyle der: *“Hitâbetten öyle bir hazine elde ettim ki harcadığımda artmaktadır. Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib’in vaazlarından da 100 bölüm ezberledim.”*³⁰

İbn Nübâte, hutbelerine hamdele, salvele ile giriş yapmaktadır. Asıl konuya muhatabın dikkatini çekmek için sık sık eyyuhé'n-nâs, ibâdullâh tabirlerini kullanmaktadır. Yukarıda birinci kısım olarak nitelediğimiz hutbe mecmuasında ayetlerin çokluğu ve hadislerin azlığı dikkat çekerken ikinci kısım hutbe mecmuasında bunun tersi bir durumla karşılaşmaktayız. Keza birinci kısım hutbeler ayet/ler ile bitirilirken ikinci kısım hadis/ler ile bitirilmektedir.

İbn Nübâte'nin hutbeleri kafiye ve secî sanatıyla örülmüştür. Bu yönüyle bakıldığında nadir rastlanır hutbelere sayılmaktadır. Hutbelerin bu özelliğinden dolayı olacak ki İbn Nübâte'nin hutbeleri bölgeden bölgeye kuşaktan kuşağa rahatlıkla ezberlenerek aktarılmıştır. Numune olarak hatibin ramazan ayında îrâd ettiği hutbeden aşağıdaki parçayı vermekle yetiniyoruz:

فَهَذَا شَهْرُ الصَّيَّامِ، هَذَا شَهْرُ الْقِيَامِ، هَذَا شَهْرُ الْمَلِكِ الْعَلَامِ، هَذَا شَهْرُ الصَّدَقَةِ وَصَلَةُ الْأَرْحَامِ، هَذَا شَهْرٌ تُتَفَقَّدُ فِيهِ الْمَسَاكِينُ وَالْأَيْتَامُ، هَذَا شَهْرٌ إِطْعَامِ الطَّعَامِ، وَإِفْسَاءِ السَّلَامِ، هَذَا شَهْرٌ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ عَلَى الدَّوَامِ، هَذَا شَهْرٌ يَفْتَحُ اللَّهُ فِيهِ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ، وَيُعَلِّقُ فِيهِ أَبْوَابَ النَّارِ، هَذَا شَهْرٌ طَهَّرَ اللَّهُ فِيهِ الْأَبْدَانَ، وَنَوَّرَ فِيهِ الْأَكْوَانَ، وَبَجَزِي فِيهِ بِالْإِحْسَانِ، يَا هَذَا كَيْفَ يَصُومُ مَنْ يَأْكُلُ بِالْعَبِيَّةِ وَالنَّمِيمَةِ لِحَوْمِ الْإِخْوَانِ، أَمْ كَيْفَ يُصَلِّي مَنْ قَلْبُهُ فِي مَكَانٍ وَجَسْمُهُ فِي مَكَانٍ، أَمْ كَيْفَ يَتَصَدَّقُ مَنْ كَسَبَهُ حَرَامٌ، فَحِينَئِذٍ يَسْتُرُ عَيْرَهُ وَهُوَ عُرْيَانٌ...³¹

Bu ay oruç ayıdır, kıyam ve teravih ayıdır. Bu ay Allah Teâlâ'nın ayıdır. Bu ay sadaka ve sila-i rahim ayıdır. Bu ay miskin, fakir ve yetimlerin ayıdır. Bu ay yedirme ve selamı yayma ayıdır. Bu ay Kur'an'ı bolca okumanın ayıdır. Bu ay cennetlerin kapılarının açıldığı ve cehennem kapılarına kilit vurulduğu aydır. Bu ay Allah Teâlâ'nın bedenleri temizlediği, mekânları nurlandırdığı ve bolca ihsanda bulunduğu aydır. Acaba giybet ve çekişme ile din kardeşinin etini yiyen kişi bu ayda nasıl oruç tutar? Ya da kalbi ve cismi ayrı yerlerde olan kişi nasıl namaz kılar? Veya kazancı haramdan olan kişi başkalarını nasıl giyindirir? Bu durumda adeta kendisi çıplak iken başkalarını giyindirmektedir...

²⁹ Abdülhâmid b. Hibetillâh b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-Arabiyye, tsz.), 7: 211 vd; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zahira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, 4: 146; Safedî, *A'yanu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*, 18:, 236.

³⁰ Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1: 24.

³¹ Abdürrahim b. Muhammed b. İsmâ'il İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1968), 80.

İbn Nübâte, muhatabın zihnini diri tutmak için soru sorma tekniğine sık sık başvurmakta ve geçmişte yaşayan ünlülerin başına gelenleri hatırlatmaktadır. Örnek:

عِبَادَ اللَّهِ! أَيْنَ الْآبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ وَالْإِخْوَانِ؟ أَيْنَ نَمْرُودُ؟ أَيْنَ شَدَّادُ بَنِي عَادٍ؟ أَيْنَ فِرْعَوْنُ؟ أَيْنَ هَامَانَ؟ أَيْنَ الَّذِينَ مَلَكَوا الدُّنْيَا مِنْ قَبْلِكُمْ؟ أَيْنَ مُلْكُ سُلَيْمَانَ؟...³²

Ey Allah'ın kulları! Anne, baba, çocuk ve kardeşler nerede? Nemrut nerede? Şeddâd bin Âd nerede? Firavun nerede? Hâmân nerede? Sizden önce dünyaya hükmedenler nerede? Süleyman'ın (a.s.) mülkü nerede?..

İbn Nübâte'nin hutbelerinden fazla bir yekûn oluşturan kısımlardan birisi ise zamanın tasarruflu kullanımı ile ilgili olan hutbelerdir. Bu hutbelerde dünyanın fani ve geçici olduğunu vurgulayan İbn Nübâte, ebedi hayat olan ahiret hayatı için çalışmanın gereğine vurgu yapmaktadır. Örnek:

أَيُّهَا النَّاسُ!.. لَا يَغُرُّكُمْ الدُّنْيَا بِرُخْفِهَا فَمَصِيرُهَا إِلَى الْعَدَمِ، إِنَّ أَقْبَلَْتَ أَذْبَرْتَ، وَإِنْ صَفَّتْ كَدَّرْتَ وَإِنْ حَلَّتْ مَرَّرْتَ، وَإِنْ أَمِنْتَهَا غَدَّرْتَ، وَمَنْ تَوَفَّ بِوَعْدِ، وَلَا عَهْدَ وَلَا ذِمَّةَ، فَرُحْمًا بُعِدَ، وَبُسْرُهَا عُسْرٌ، وَصِحَّتُهَا سَقَمٌ، كَمْ أَسْبَلْتَ فَهَتَكْتَ، كَمْ أَضْحَكْتَ فَأَبْكْتَ، كَمْ أَخَلْتِ مِنْ قُرُونٍ وَأُمَّمٍ، أَيْنَ أَبُو الْبَشَرِ الْكَرِيمِ عَلَى اللَّهِ آدَمُ دُؤَا الرُّؤْيَةِ الْبَهِيَّةِ الرَّاهِرَةِ، أَيْنَ الْمُلُوكِ الْأَكْاسِرَةِ... فَيَا كَثِيرِي الْخَطَايَا وَالذُّنُوبِ! أَبْكُوا وَارْجِعُوا إِلَى عَلَامِ الْغُيُوبِ، وَأَعْسِلُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الذُّنُوبِ بِإِخْلَاصٍ وَبُكَاءٍ وَنَدَمٍ...³³

Ey insanlar! Dünya, güzelliği ve şetaretiyle sizi aldatmasın. Çünkü o, yokluğa doğru gitmektedir. Ona yöneldiğinizde o size arkasını döner. O arı, duru ise hemen kirlenir. Tatlı zamanlarının hemen arkasında acı gelmektedir. Ona güvenirsiniz o size ihanet eder. Sözünde durmamakta ve hiçbir vakti diğerine uymamaktadır. Yakınlığı uzaklık, kolaylığı zorluk, sıhhati ise hastalıktır. Her ne kadar kişinin ayıp ve kusurunu örterse de bir o kadar da kişiyi rezil etmektedir. Ne kadar insanı güldürmüşse de peşinde insanı ağlatmıştır. Bu dünya, ne kadar ümmet ve çağ geçirmiştir. İnsanlığın babası Âdem (a.s.) nerede? Melik ve padişahlar nerede?... Ey hata ve günahları çok olan kişiler! Günahlarınız ve yaptıklarınıza karşılık ağlayın ve Allamü'l-Guyûb olan Zât'a yönelin. Dua, ihlas ve ağlama ile nefislerinizi temizleyin...

İbn Nübâte'nin hutbelerinden önemli bir bölüm ölüm ve kıyametle ilgili olanlardır. Bu bölümde İbn Nübâte ölümün kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Örnek:

³² İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 70.

³³ İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 95.

أَيُّهَا النَّاسُ! إِلَى كَيْفٍ تُمَاطِلُونَ بِالْعَمَلِ، وَتَطْمَعُونَ فِي بُلُوغِ الْأَمَلِ، وَتَعْتَرُونَ بِمُسْحَةِ الْمَهْلِ، وَلَا تَدْكُرُونَ هُجُومَ الْأَجَلِ، وَأَنْتُمْ فُرَارَةٌ سَبِيلَ الْمَنَانَا، وَإِشَارَةٌ نُبْلِ الرِّزَانَا، وَمَحَارَةٌ سَبِيلِ الْبَلَانَا، مَا وَلَدْتُمْ فَلِلرَّابِّ، وَمَا بَنَيْتُمْ فَلِلرَّابِّ، وَمَا جَمَعْتُمْ فَلِلدَّهَابِ، وَمَا عَمِلْتُمْ فَفِي كِتَابٍ مُدْخَرٍ لِيَوْمِ الْحِسَابِ...³⁴

Ey insanlar! Ne zamana kadar çalışmaya dalıp süreyi uzatacaksınız. Maksudunuza ulaşmak için tamahkârlık göstereceksiniz. Zamanın genişliğine aldanacaksınız. Ecelin saldırısını hatırınıza getirmeyeceksiniz. Oysa siz ölüm akıntısının kalıntılarısınız. Musibet oklarınız hedefindedir. Belâ yolunun merkezindedir. Doğurduklarınız ancak toprak içindir. Bina ettikleriniz ancak yıkım içindir. Topladıklarınız tükenmek içindir. Yaptıklarınız hesap günü için toplayıcı bir kitapta saklanmıştır...

İbn Nübâte'nin secili kullanımlarına örnek olarak aşağıdaki parça gösterilebilir:

يَا نَارَ ضَاعِفِي لَهْمِ الْأَمِّ، وَشِدِّي النَّوَاصِي إِلَى الْقَدَمِ، فَكَمْ وَعَظَ الْقُرْآنَ وَكَمْ وَكَمْ، هَلْ كَانَ بِكُمْ بَكْمٌ أَوْ كَانَ فِي آذَانِكُمْ صَمٌّ؟ لَقَدْ زَلَّ بِكُمْ الْقَدَمُ، وَاللَّهُ فَيَكُمُ قَدْ حَكَمَ...³⁵

Ey ateş onların acılarını kat be kat yap! Onların perçemini ayaklarına bağla. Kur'an onlara ne kadar çok vaz ve nasihat etti de onlar anlamadılar. Acaba siz dilsiz misiniz? Ya da sağır mısınız? Ne konuşur ne de dinlersiniz! Vallahi ayaklarınızı kaymıştır. Allah Teâlâ ise bugün size hakkıyla hükmetmektedir...

İbn Nübâte'nin hutbelerinin ekseriyetini aylık hutbeler oluşturmaktadır. Bunlar hicri ayların fazileti de göz önünde bulundurularak her bir ayın dört veya yerine göre beş haftaya bölünmesi ile oluşturulmuş hutbelerdir. İbn Nübâte eserinin mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra şunları ifade etmiştir: “bundan sonra: bu (eser), hutbeleri içeren büyük bir divandır, senenin cumaları sayısınca tertip ettim.”³⁶

Arap nesrinin önemli numunelerinden sayılan İbn Nübâte'nin hutbeleri çok iyi incelendiğinde, her birisinin ilim ehlinin ve sanat erbâbının zevkine hitap eden ve muhatabı etkileyen bir tarzda hazırlanmış olduğu görülecektir.

3. RÜYA HUTBESİ (HUTBETU'L-MENÂM)

İbn Nübâte'nin bütün hutbeleri Arap edebiyatı yönünden birbirinden değerlidir. Bu hutbelere “hutbetu'l-menâm” adlı hutbe, muhtevası ve

³⁴Abdürrahim b. Muhammed İbn Nübâte, *Divânu Hutab-i İbn Nübâte* thk./şerh: Yâsir Muhammed Hâyr el-Miğdâd (Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2016), 152-153.

³⁵ İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 74.

³⁶ İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 2.

hikâyesi yönünden dikkate değerdir. İbn Nübâte'ye dayandırılan rivayetlere göre söz konusu hutbenin hikâyesi şöyledir:³⁷

“el-Menâm hutbesini hazırlayıp camide okuduğum cuma gününün gecesinde rüyamda Meyyâfârikîn (Silvan) mezarlığında olduğumu gördüm. Karşımda gördüğüm kalabalık grup için acaba bu büyük ve kalabalık cemaat nedir diye merak ettim. Birisi bana, “Şu kişi Allah'ın Peygamberi (a.s.), etrafındakiler de O'nun ashabıdır.” dedi. Selam vermek için O'na yöneldim. O'na yaklaştığımda beni gördü ve mezarları göstererek bana şöyle sordu: “Ey hatiplerin hatibi merhaba sana. Sen bunlar hakkında ne düşünüyorsun?” Ben de: “Onlar gittikleri yer hakkında bir şey söyleyemezler. Yapabilselerdi ondan fazlasıyla bahsederlerdi. Bir sefer ölüm şerbetinden içmişler. Amellerinden zerre kadar kaybetmemişler. Zaman hak ve gerçek bir yemin ile yemin etmiştir, tekrar onları dünyaya geri döndürmemek üzere. Dünyada onları konuşturan Allah, onlara bu gün suskunluk vermiştir. Gayb âleminin yokluğundan onları var eden Allah, onları bu gün bu şekilde helâk etmiştir. Nasıl yaratmış ise onları, dirilişlerini de öyle yapacaktır. Onları nasıl dağıtmışsa öyle de toplayacaktır. Allah Teâlâ'nın âlemi yeniden yaratacağı gün zalimleri de cehennem ateşinde yakacaktır. “Halk için şahit olacağımız gün O Resul de aynı şekilde sizin için şahit olacaktır.” İbn Nübâte: “Halk için şahit olacağımız gün” derken sahabeye “Resul de aynı şekilde sizin için şahit olacaktır.” dediğimde Allah Resulü'ne (a.s.) işaret ettim. Bunun üzerine Allah Resulü (a.s) bana: “Âferin çok doğru söyledin, bana yaklaş” dedi. O'na yaklaştığımda yüzümden tutarak öptü ve ağzıma tükürüğünden biraz koydu ve şöyle dedi: Allah seni muvaffak eylesin! İbn Nübâte devamla şöyle der: “Uykudan uyandığımda üzerimde tarif edemediğim bir hafiflik ve sevinç vardı. Daha sonra rüyamı yakınlarıma anlattım.”

İmam Kindî bu konuda şöyle der: “İbn Nübâte bu rüyadan sonra üç gün yiyip içmedi, zaten iştahı da yoktu, ağzından misk kokusu geliyordu ve sonunda vefat etti.”³⁸

Farklı kaynaklarda geçen yukarıdaki rüyanın mevcudiyeti kabul edilse bile ilmi değerinin olup olmadığı hususu tartışmaya açıktır. Zira her ne kadar rüya ile amel etmek günümüzde abes karşılaşılsa da öyle görünüyor ki geçmişte rüyalar ile amel edilmiş ve yukarıda adı geçen temel kaynaklara konu olmuştur. Ayrıca Ebû Hüreyre (r.a.) rivâyet edildiğine göre,

³⁷ Hutbenin Arapçası için bk. İbn Nübâte, *Divânu Hutab-i İbn Nübâte*, 227; Kindî, *es-Sülûk fi Tabakât'il-'Ulemâ ve'l-Mülûk*, 1: 389; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 18: 236.

³⁸ Ebu'l-Fidâ 'İmâduddîn İsmâ'il b. Ali b. Mahmud b. Muhammed İbn Omar b. Şahinşâh, *el-Muhtaşar fi Ahbâri'l-Beşer* (Mısır: Matba'atu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, tsz.), 1: 233; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3: 157; Yafi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, 2: 303.

Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Rüyasında beni gören gerçekten beni görmüştür, çünkü şeytan benim şeklime giremez.”³⁹

Özellikle tasavvuf ehli arasında revaçta olan rüya ile amel etme meselesi, eskiden beri bazı ilim ehli arasında varlığını sürdüren bir durum olduğunu belirtmekte yarar vardır.

4. İBN NÜBÂTE'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İbn Nübâte vefat ettiğinde hutbeleri İslam âleminin her tarafına yayılmıştı. Bazıları ezber yoluyla yayılan bu hutbeler zamanla İbn Nübâte'nin oğlu veya torunu tarafından bir araya getirilmiştir. Bir araya getirilen bu hutbelerin arasına İbn Nübâte'ye ait olmayanların varlığı hususunda şüphe yoktur. İbn Nübâte'ye nisbet edilen bazı hutbelerin aslında O'na ait olmadığını söyleyenlerin başında söz konusu hutbeleri tertip ve şerh eden Yâsir Muhammed Hayru'l-Mikdad gelmektedir. Mikdad, İbn Nübâte'ye nisbet edilen birçok hutbenin yanlışlıkla nisbet edildiğini söyleyerek bunun gerçeği yansıtmadığını delilleri ile birlikte ifade etmektedir.⁴⁰

İbn Nübâte'nin zikredilen her iki hutbe mecmuası incelendiğinde şu iki husus göze çarpmaktadır:

a. Ayetler ve sahih hadislerle desteklenmiş hutbeler. Bunlar daha çok ilim ehline meşhur olan birinci mecmuada geçmektedir.

b. İçlerinde zayıf ve mevzu hadislerin çok bulunduğu ve ayetlerin çok az bulunduğu hadisler. Bu hutbeler de ikinci mecmua olarak adlandırdığımız hutbe koleksiyonunda bulunmaktadırlar. Eleştiriye hedef olan hutbeler daha çok ikinci kısım olarak zikrettiklerimizde bulunmaktadır.

İbn Nübâte'nin eleştiri alan yönlerinin başında hutbelerinde zayıf hadislerin varlığı ve hurafelerin çokluğu gelmektedir. Billhassa vefât-ı Rasul, Hz. Ömer'in katli ve ekte verdiğimiz Hz. Hüseyin'in şehadetiyle ilgili olan hutbeleri, eleştiriye maruz kalan hutbelerin başında gelmektedir. eş-Şukayrî, hutbelerinden alıntı yaparak İbn Nübâte'yi şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Şukayrî, İslam âleminin geri kalmasının sebeplerini İbn Nübâte ve O'nun gibi kişilere bağlamakta ve İbn Nübâte ve benzerlerini yalancı ve deccâl olarak tanımlamaktadır.⁴¹

³⁹ Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buğârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar*, thk. Muhammed Zuheyr b. Naşır en-Nâşır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 9: 33, Hadis no: 6993.

⁴⁰ Mikdâd, *Divânu Hutab-i İbn Nübâte*, 8-10.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed Abdusselâm Hıdır eş-Şukayrî el-Hevâmidî, *es-Sunen ve'l-Mubtede at el-Muta'allika bi'l-Ezkâr ve's-Şalavât*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000), 94.

Ayrıca İbn Nübâte'nin, bazı kelimeleri, Araplarca bilinen bazı mesel ve deyimleri yanlış kullandığı hususu da eleştiri konusu olmuştur.⁴²

İbn Nübâte'ye yöneltilen eleştirilerden biri de, Allah ve Peygamber'in (a.s.) isim ve sıfatlarında Ehl-i Sünnet itikadına ters düşen ifadeleri hutbelerinde kullanmış olmasıdır. Özellikle hutbelerin girizgâhlarında Allah ve Resulünü tanımlarken insanların sıfatlarıyla tanımlaması ve Peygamber'in (a.s.) yaratılışı meselesini garip hikâyelerle ele alması ilim ehline hoş karşılanmamıştır.⁴³

İbn Nübâte'nin hutbeleri ile ilgili olarak İbn Bâz ise şöyle demektedir: "İbn Nübâte'nin hutbelerinde bazı hatalar vardır. Hatiplerin, insanlara faydalı olması için diğer hutbe kitaplarını da araştırmaları ve onlara göre amel etmeleri gerekmektedir."⁴⁴

5. İBN NÜBÂTE'NİN MUHARREM AYININ I. HAFTASINDA İRÂD ETTİĞİ HZ. HÜSEYİN'İN ŞEHADETİYLE İLGİLİ HUTBESİ⁴⁵

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَّفَنَا بِهَذَا الشَّهْرِ الْمُبَارَكِ تَشْرِيفًا، وَعَزَّفَنَا مَا فِيهِ مِنَ الْخَيْرَاتِ وَالْبَرَكَاتِ تَعْرِيفًا، وَكَلَّفَنَا بِمَا فِيهِ مِنَ الطَّاعَاتِ وَالْخَيْرَاتِ تَكْلِيفًا، وَضَاعَفَ لَنَا فِيهِ الْحَسَنَاتِ وَالْأَعْمَالَ الصَّالِحَاتِ تَضْعِيفًا.

أَحْمَدُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إِنَّهُ كَانَ بِنَا رَجِيمًا رُؤُوفًا، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةً تَكُونُ لَنَا فِي الْجَنَانِ كَنْزًا مَغْرُوفًا، وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا وَنَبِيَّنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ الَّذِي كَانَ بِكُلِّ الْخَيْرَاتِ مَوْصُوفًا، اللَّهُمَّ فَصَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى هَذَا النَّبِيِّ الْكَرِيمِ، وَالرَّسُولِ السَّيِّدِ السَّنَدِ الْعَظِيمِ، ذِي الْقَلْبِ الرَّجِيمِ، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ صَلَاةً وَسَلَامًا دَائِمِينَ مُتَلَازِمِينَ مَا دَامَ الْخَيْرُ مَأْلُوفًا، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ شَهْرَكُمْ هَذَا عَظِيمٌ قَدْرُهُ، جَلِيلٌ فَخْرُهُ، عَظَمَةُ الْمَلِكِ الْأَعْظَمِ حَيْثُ خَلَقَ فِيهِ الْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ وَاللُّوْحَ وَالْقَلَمَ، وَاسْتَشْهَدَ فِيهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَتَالِ بِذَلِكَ أَعْلَى الْمَفَاجِرِ وَالْمَرَاتِبِ، فُقِئَ لِعَشْرِ خَلْوُونَ مِنْ شَهْرِ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ سَنَةَ إِحْدَى وَسِتِّينَ مِنْ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ، عَلَى صَاحِبِهَا أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي أَرْضِي يُقَالُ لَهَا كَرْبَلَا، أَحَلَّ اللَّهُ بِقَاتِلِهِ كُلِّ كَرْبٍ وَبَلَا، قَالَ جَعْفَرُ الصَّادِقُ: وَجِدَ فِي الْحُسَيْنِ ثَلَاثَةَ وَسِتْوَنَ طَعْنَةً، وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ ضَرْبَةً، بَكَتْ لِمَوْتِهِ الْأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ وَأَمْطَرَتْ دَمًا، وَأَطْلَمَتْ الْأَفْلاكُ مِنَ الْكُفُوفِ، وَاسْتَدَّ سَوَادُ السَّمَاءِ، وَدَامَ ذَلِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَالْكَوَاكِبُ فِي أَفْلَاكِهَا تَنْتَهَافَتُ، وَعَظُمَتِ الْأَهْوَالُ حَتَّى ظَنَّ أَنَّ الْقِيَامَةَ قَدْ قَامَتْ، كَيْفَ لَا وَهُوَ ابْنُ السَّيِّدَةِ فَاطِمَةَ الزُّهْرَا، وَسَبَطَ سَيِّدَ الْخَلَائِقِ دُنْيَا وَأُخْرَى، وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ حُبِّهِ فِي الْحُسَيْنِ يُقْبَلُ شَفَّتِيهِ، وَيَحْمَلُهُ كَثِيرًا عَلَى كَتِفَيْهِ، فَكَيْفَ لَوْ رَأَاهُ مُلْمَى عَلَى جَنْبَيْهِ، شَدِيدَ الْعَطَشِ وَالْمَاءِ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَطْفَالَهُ يَصِيحُونَ بِالْبُكَاءِ عَلَيْهِ، لَصَاحَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَخَرَّ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ،

⁴² İbn'ül-Esîr, Diyâüddîn Naşrullah b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdilkerim el-Mevsilî, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhâmid (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1995), 1: 282.

⁴³ İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 24-25.

⁴⁴ Abdulazîz b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Bâz, *Mecmû'u Fevâ'id ve Makâlât Mutenevvi'a*, (Riyâd: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, 1999), 12: 419.

⁴⁵ Hutbenin Arapçası için bk. İbn Nübâte, *Arapça Hutbeler*, 5-8.

فَتَأْتَسْمُوا رَحْمَتَكُمْ اللَّهُ عَلَى هَذَا السَّبَبِ السَّعِيدِ الشَّهِيدِ، وَتَسَلُّوا بِمَا أَصَابَهُ عَمَّا سَلَفَ لَكُمْ مِنْ مَوْتِ الْأَخْرَارِ وَالْعَبِيدِ،
وَأَتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ.

إِذَا حَشِرَ النَّاسَ فِي عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ، نَادَى مُنَادٍ مِنْ وَرَاءِ حُجُبِ الْعَرْشِ: يَا أَهْلَ الْمَوْقِفِ عُضُّوا
أَبْصَارَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ فَتَجُوزَ وَعَلَيْهَا تُوْبُ مَحْضُوبٌ بِدَمِ الْحُسَيْنِ، وَتَتَعَلَّقُ بِسَاقِ الْعَرْشِ وَتَقُولُ:
أَنْتَ الْجَبَّارُ الْعَدْلُ أَقْضِ بَيْنِي وَبَيْنَ مَنْ قَتَلَ ابْنِي، فَيَقْضِي اللَّهُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ، ثُمَّ تَقُولُ: اللَّهُمَّ شِيعَنِي فِيمَنْ بَكَى عَلَيَّ
مُصِيبَتِي، فَيُشَفِّعَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ، وَعَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: أَحْبَبْتَنِي جَبْرِيلُ أَنَّ الْحُسَيْنَ يُقْتَلُ بِشَاطِئِ
الْفُرَاتِ، وَعَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: أَحَبُّ أَهْلِ بَيْتِي إِلَيَّ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، أَوْ كَمَا قَالَ.

Bu mübarek ay ile bizi şerefleştiren, içindeki hayır ve bereketleri bize yaşatan, ibadet ve hayırları ile bizi mükellef kılan, içindeki iyilikleri ve sâlih amelleri kat kat artıran Allah'a hamd olsun!

Bütün kusurlardan müberra ve yüce olan'a (Allah) hamd ederim. O bize karşı rahim ve raıftur. Bize cennetlerde bilinen bir hazine olan: "Allah'tan başka ilah olmadığıma, tek ve şeriksiz olduğuna; bütün iyiliklerle nitelenen efendimiz ve Peygamberimiz Muhammed'in O'nun kulu ve Resulü olduğuna şahitlik ederim" sözü ile şahadet ederim. Allah'ım! Bu yüce Nebi'ye, büyük silsilenin efendisi ve merhametli kalbin sahibi olan bu Resule, efendimiz Muhammed'e, (hayırlar bilindikçe salat ve selamı birlikte ve fazlasıyla), O'nun âl ve ashabına salat ve selam eyle!

Ey İnsanlar!

Bu ayınızın değeri büyüktür. Övüncü azimdir, Allah Teâlâ onun kıymetini arttırmıştır. Çünkü Allah Teâlâ arş, kürsi, levh ve kalemi bu ayda yaratmıştır. Bu ayda Ali b. Ebi Talib'in oğlu Hüseyin (r.a.) şehid olmuştur. Bu şahadetle mertebelerin en yücesine yükselmiştir. Allah Resulü'nün Medine'ye hicretinin 61. yılı Muharrem ayının 10. gününde şehid edilmiştir. Kerbela denilen bir yerde şehid edilmiştir. Allah Teâlâ, O'nun katiline kerb u belânın tümünü versin. Cafer-i Sadık (r.a.) şöyle buyurmuştur: "Hüseyin 63 ok ve 34 kılıç darbesi ile şehid edilmiştir" Şahadetinden dolayı yer ve gök ağladı. Gökten kanlı yağmur yağdı. Feleğin yüzü kapandı; ay ve güneş tutuldu. Gökyüzü üç gün boyunca kapkara kesildi. Yıldızlar yörüngelerinden çıktı, korku ve endişe arttı. Kıyamet kopuyor zannedildi. Niçin öyle olmasın ki? Hâlbuki O, Fatimetü'z-Zehrâ'nın oğlu, dünya ve ahiret efendisinin torunudur. Allah Resulü, Hüseyin'e olan aşırı sevgisinden dolayı dudaklarından öper ve çoğunlukla omuzlarına alırdı. Acaba O (Peygamber), çok susamış bir halde Hüseyin'i yerde yan yatmış bir durumda görseydi nasıl olurdu? Hâlbuki su da önündedir. Ve çocukları da üzerinde ah u figan ederler. Allah Resulü bu hali görseydi çılgınlık atar, kendinden geçip yere düşerdi. Siz de bu değerli torun ve şehid için üzülüp kederlenin. Ölmüş akrabalarınızdan dolayı olan üzüntünüz için Onunla teselli olun. Allah Teâlâ'dan tam anlamıyla korkun.

Allah Resulü (a.s.) şöyle buyurmuştur: “İnsanların haşir meydanında haşrolduğu zamanda, birisi Allah'ın arşının perdeleri arkasında nida ederek şöyle der: Ey haşir ehli! Fatıma geçinceye kadar gözlerinizi kapatınız, üzerinde Hüseyin'in kanıyla kırmızıya boyanmış elbise vardır. (Fatıma) gider Allah'ın arşından tutarak şöyle der: Ya Rabbi! Sen Cabbar olan Allah'ım, âdilsin, benim ile oğlumu katledenler arasında hüküm ver. Allah Teâlâ ikisi arasında hükmeder. Sonra şöyle der: Ya Rabbi! Bu musibete ağlayan kişiye beni şefaâtçi yap. Allah Teâlâ, O'nu bu kişilere (bu musibet için ağlayanlara) şefaâtçi yapar.”⁴⁶ Allah Resulü (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Cebrail bana, Hüseyin'in Fırat Nehri kenarında şehid edileceğini, söyledi.”⁴⁷ Allah Resulü başka bir hadiste de şöyle buyurmuştur: “Ehl-i beytim içerisinde bana en sevimli olanı Hasan ve Hüseyin'dir.”⁴⁸

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Arap nesrinin bir kolunu oluşturan hitabetin Arap edebiyatı tarihinde önemli bir yeri vardır. Tarihi çok eskiye dayanan bu sanatın Cahiliye döneminde de yeri büyük olmuştur. Düzenlenen panayırlarda ve toplantılarda şiir ile birlikte hitabetin de yer aldığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Müslümanların sosyo-kültürel durumuna bağlı olarak inişli-çıkışlı bir seyir izleyen hitabetin günümüzde mümtaz örnekleri elimizde mevcuttur. Bu numunelerden biri de Hamdâniler döneminde yaşayan ve Hamdâni emiri Seyfûddeve'nin resmî hatibi unvanını elde eden Abdurrahim b. Muhammed b. İsmail İbn Nübâte'ye aittir. Divânu Hutabi'l-Minberiyye olarak bir araya getirilen İbn Nübâte'nin hutbelerinin üzerinden geçen onca zamana rağmen hâlâ önemini koruduğuna şahit olmaktayız. Değişik baskıları yapılan ve dünyanın birçok kütüphanesinde el yazması bulunan bu hutbeler şekil ve muhtevadaki özelliklerinden dolayı da kuşaktan kuşağa ezberlenerek aktarılmıştır.

Yaptığımız çalışmada İbn Nübâte ve hutbeleri çerçevesinde sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

⁴⁶ Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'alâ Şahîhayn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), 3: 161, Hadis no: 4757. Not: Yukarıda zikredilen hadisin tam metnine ulaşamadım.

⁴⁷ Alâuddîn Ali b. Huşâmiddîn el-Muttâkî el-Hindî el-Burhan Fevrî, *Kenzu'l-'Ummâl fi Şuneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 12: 122, Hadis no: 34298; Celâluddîn b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Şağîr fi Ehâdîs'il-Beşîr'in-Nezîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1: 23, Hadis no: 281.

⁴⁸ Burhan Fevrî, *Kenzu'l-'Ummâl*, 12: 116, Hadis no: 34265; Suyûtî, *el-Câmi'u's-Şağîr*, 1: 19, Hadis no: 204.

1. Hamdâniler döneminde İslam kültür tarihine geçen birçok âlim yetişmiştir.
2. İbn Nübâte, ilmi birikimi, belagatlı ve etkileyici hitabeti ile cemaati etkilemiş ve ayrıca hutbeleri ile harp meydanlarında ordunun motivasyonunu yüksek tutmayı başarabilmiştir.
3. İbn Nübâte, tarihe ünlü bir hatip olarak geçmiş olup elimizde hutbeleri mevcuttur.
4. İbn Nübâte'ye isnat edilen hutbeler fazla bir yekûn teşkil etmekte, İbn Nübâte'nin oğlu Ebû Tâhir Muhammed ve torunu Ebu'l-Ferec'in de aynı şekilde hatip oldukları, onlara ait hutbe mecmualarının bulunduğu ve bu hutbelerin İbn Nübâte'nin hutbelerine karıştığı hakikati mevcuttur.
5. İbn Nübâte'ye isnat edilen iki farklı hutbe mecmuasının bulunduğu ve bunlardan birinin muhtelif mevzularda tanzim edildiğini diğersinin de yılın her bir cuması için hazırlanan hutbelerden oluştuğunu ifade etmek mümkündür.
6. Bütün bunlarla birlikte İbn Nübâte'ye isnat edilen hutbelerin her birisinin Arap edebiyatı açısından eşine nadir rastlanan hutbeler olduğuna kanaat getirdik.
7. İbn Nübâte'nin hutbelerinin önemli bir bölümünü ölüm ve ahiret konuları oluşturmaktadır. Bunların içerisinde bazı İslam büyüklerinin vefatı ile ilgili hutbeler dikkate şayan hutbelerdir. Hz. Hüseyin'in şehadeti ile ilgili hutbe de bu meyandadır ve etkileyici bir hutbedir.
8. İbn Nübâte'nin hutbelerinde eleştiriye maruz kalan ve İslam akaidine ters düşen bazı söylemler de bulunmaktadır. Ayrıca İbn Nübâte'nin hutbelerinde kullanmış olduğu birçok hadisin sıhhat derecesi ile ilgili bazı tartışmaların olduğunu belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

- Alican, Mustafa. "Meyyâfârikîn İsmi Üzerine Bir Soruşturma". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/1 (Temmuz 2012): 1-21.
- Blachere, R. "Mütenebbî". *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 8: 858-862. Eskişehir: ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, 1997.
- Brockelmann, Carl. "İbn Nübâte". *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 5/2: 777. Eskişehir: ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, 1997.
- Buğârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Burhân Fevrî, Alâuddin Ali b. Husâmiddîn el-Muttâkî el-Hindî. *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

- Cezâîrî, Tahir b. Salih. *Şerhu Hutab-i İbn Nübâte*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Demirayak, Kenan. *Abbasi Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Şafak Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Müte'nebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 195-200. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Goldziher, İğnace. *Klasik Arap Literatürü Tarihi*. trc. Rahmi Er, Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Gümüş, Ercan. "İbnü'l-Ezrak ve Eseri "Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi" Üzerine Türkiye'de Yapılan Çalışmalar Işığında Bir Değerlendirme". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7, (Nisan 2012): 3-13.
- Hamevî, Taqiyuddin Ebi Bekir Ali b. Abdillâh. *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*. thk. Usâm Şa'yitu. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 1987.
- Hevâmîdî, Muhammed b. Ahmed Abdusselâm Hıdır eş-Şukayrî. *es-Sunen ve'l-Mubted'at el-Muta'allika bi'l-Ezkâr ve's-Şalavât*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 510-514. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- İbn Bâz, Abdulaziz b. Abdillâh b. Abdirrahman. *Mecmû'u Fevâid ve Makâlât Mutenevvi'a*. Riyâd: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, 1999.
- İbn Ebî'l-Ĥadîd, Abdulhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed b. Hüseyin. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye ts.
- İbn Ĥallikân, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Vefeyâtu'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1970.
- İbn 'İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- İbn Nübâte, Abdurrahim b. Muhammed b. İsmail. *Divânu Hutab-i Minberiyye (Arapça Hutbeler)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1968.
- İbn Nübâte, Abdurrahim b. Muhammed. *Divânu Hutab-i İbn Nübâte*. thk/şrh. Yâsir Muhammed Hayr el-Mikdâd. Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2016.
- İbn'ül-Esîr, Ziyâuddin Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Mevsilî. *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1995.
- İbn Şahînsâh, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed İbn Omar. *el-Muhtaşar fi Ahbâri'l-Beşer*. Mısır: Matba'atu'l-Huseyniyye el-Misriyye, ts.
- İbnü'l-Ezrak, Ahmed bin Yusuf bin Ali. *Meyyâfarikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısmı)*. trc. Ahmet Savran. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1992.
- İpek, Muhammet Selim. "Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/ 38 (Haziran 2015): 215-220.
- İpek, Muhammet Selim. "Vâsıl b. Atâ'nın "Râ"sız Hutbesi," *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 34 (spring-II 2015): 199-204.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hamdâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 446-447. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kaya, Mahmut, "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 156-158. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

- Kehhâle, Omar Rıdâ. *Mu'cemu'l-Muellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1970.
- Kılıç, Hulûsi. "İbn Nübâte el-Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 233. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kindî, Bahauddin Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Cündî. *es-Sülûk fî Tabâkât-i 'Ulemâ ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Ekvâ el-Havâlî. San'a: Mektebetu İrşâd, 1995.
- Mekkî, Abdulmelik b. Hüseyin b. Abdulmelik el-'Usâmî. *Sim'ü'n-Nucûmi'l-'Avâlî fî Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâlî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Muallimoğlu, Nejat. *Bütün Yönleri ile Hitabet*. İstanbul: Avcıol Matbaası, 1991.
- Nisâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Mustedrek 'alâ Şahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Marife tsz.
- Paşa, Omar Musa, Muhammed Abdulgâni Hasan. "Matlau'l fevâid ve Mecmau'l-Ferâid li Cemâliddin b. Nübâte el-Mısri", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugâti'l-Arabiyye* 34 (1974): 145-155.
- Safedî, Salâhuddin Hâfil Aybek. *A'yânu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*. thk. Nebil Ebû 'Uşme vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Salâhuddin Hâfil Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmet Arnavut vd. Beyrut: Dâru İhyâ, 2000.
- Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheretu Hutabi'l-Arab I-III*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1923.
- Sönmez, Nesim. "Cahiliye Döneminde Hitabet". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2016): 820-840.
- Suyûtî, Celâluddin b. Ebî Bekir. *el-Câmi'u's-Şağir fî Ehâdis'il-Beşir'in-Nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Tağriberdî, Cemaluddin Ebî'l-Mehâsin Yûsuf İbn el-Atâbegî. *en-Nucûmu'z-Zahira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*. Mısır: Vizâratu's-Sakâfe, 1963.
- Tural, Hüseyin. "İbn Nübâte el-Mısrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 233-234. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yâfi'i, Abdullah b. Esad b. Ali b. Suleyman. *Mir'âtu'l-Cinân*. thk. Hâfil Mansûr. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-İber fî Haberi Men Gaber*. thk. Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Bisyunî Zaglûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayib Arnavut vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- "المكتبة الرقمية العربية". Erişim: 04.11.2017.
- <http://www.kadl.sa/pdfviewer.aspx?filename=3bypvwqayeyk6kd8qedbl1icl90pkn7zjqmjt2t019cru2tlvv1lh8gweqqgu&memb=MpjkVwrxEbw>.

BİR İLMİ GELENEĞİN MERKEZİ: BÜYÜKAĞA KUR'AN KURSU -HAFIZLIK EĞİTİMİ, NİTELİĞİ, SORUNLARI VE BEKLENTİLERİ-*

Ayşegül Gün

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Amasya, Turkey
aysegul.gun@amasya.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6321-0644

Şuayip Özdemir

Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Amasya, Turkey
sozdemir@amasya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2672-8625

Halil Apaydın

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Amasya, Turkey
halil.apaydin@amasya.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8402-0428

Öz

Son dönemlerde ülkemizde yürütülen din eğitimi hizmetlerinin içinde, hafızlık eğitimine ayrı bir önem atfedilmektedir. Bu eğitimden istenilen verimin elde edilebilmesi adına yapılan çalışmalara önemli bir katkı da eğitimdeki başarısıyla ön plana çıkmış olan Kur'an kurslarının incelenerek, diğerlerine örnek oluşturan özelliklerinin tespit edilmesiyle olacaktır. Bu amaçla yaptığımız çalışmada, çalışma evreni olarak Amasya'da bulunan Büyükağa Kur'an Kursu¹ seçilmiş, başarısında etkili olan faktörlerin belirlenmesinde, öğrenci ve öğretmenlerinin görüşlerine başvurulmuştur. Karma yöntemle gerçekleştirilmiş bu çalışmada, Büyükağa Kur'an Kursunun başarısında hem tarihi mekânın oluşturduğu manevi atmosferin hem de öğretmenlerin kendi aralarında ve öğrencilerle kurduğu etkili iletişimin önemli rol oynadığı görülmüştür. Bununla birlikte, hafızlığa başlama yaşıyla ilgili yeni bir düzenlemenin gerektiği ve öğretmenlerin bazı konularda hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduğu da tespit edilmiştir.

* Bu araştırma Amasya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SEB-BAP 17-0138 nolu proje ile desteklenmiştir.

¹ Büyükağa Kur'an Kursu'nun eğitimde elde ettiği başarısı, ünü ve yetiştirdiği hafızlarla ilgili bilgi için bk. Büyükağa Hafızlık Kur'an Kursu, "Kurs Bilgileri", "Mezun Öğrencilerimiz", erişim: 29 Mayıs 2018, <http://www.buyukagakurankursu.gov.tr/>; Fatih Koca, "Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi'nin Amasya Dinî Mûsikisine Katkısı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2016): 135.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafız, Hafızlık Eğitimi, Kur'an Kursu, Büyükağa Kur'an Kursu, Amasya.

A Scholarly Tradition's Center: Büyükağa Qur'an Course -The Hifz Education, Its Characteristics, Problems and Expectations-

Abstract

Within the religious education services carried out in our country, a special importance is attached to the education of the hafizes recently. An important contribution to the studies in order to obtain the desired efficiency from this training will be by examining the Qur'an courses that have been in the foreground with the success in education and determining the characteristics that has been a model to the others. In our research we have done for this purpose, Büyükağa Qur'an Course in Amasya was chosen as the study universe and the opinions of students and teachers were used in determining the factors that are effective in the success. In this study the mixed method was applied, it was found that both the spiritual atmosphere created by the historical place and the teachers' active communication with each other and the students, plays an important role in the success of the Büyükağa Qur'an Course. However, it has also been found that a new regulation is required on the age of onset of hifz education and that the teachers also need in-service training on some issues.

Keywords: Religious Education, Hafız, Hifz Education, Qur'an Course, Büyükağa Qur'an Course, Amasya.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'i başından sonuna kadar ezberlemekle gerçekleşen hafızlık, İslam eğitim-öğretim tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber, kendisine indirilen Kur'an'ın insanlar tarafından öğrenilmesini ve başkalarına öğretilmesini tavsiye etmiş, bunu yaparken de manasını anlamayı ve içeriğine uygun amellerde bulunmayı amaçlamıştır. Buna istinaden de, ashabi arasından birçok Kur'an hafızı yetişmiştir.²

Hz. Peygamber döneminde eğitim verilen yerler arasında, "Menzilü'l-Kur'an" adıyla anılan Sa'd b. Hayseme'nin evinin ve Daru'l Kurra adıyla tanınan Mahreme b. Nevfel'in evinin bulunduğu, bu yerlerin adeta bir merkez gibi kullanıldığı ifade edilmektedir.³ Hz. Peygamber'in, mescitlerde Kur'an derslerini teşvik etmesiyle birlikte, camilerdeki kıraatle ilgili ders halkalarının sayısı zaman içinde artmış, yeni fethedilen yerlerde, bu konuda ehil olan sahabe, kıraat dersleri vermiştir. Örneğin, Emeviyye Camiindeki ders halkalarının birçoğunun kıraatle ilgili olduğu, camilerin uzun süre bu fonksiyonunu koruduğu bilinmektedir. Camiler dışında yüksek seviyede Kur'an öğretimi için kurulan ilk müstakil medreselerin ise "dârülkur'an"lar olduğu, birçok yerde açılan bu Kur'an eğitimi

² Bu konuda bk. Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 74-78.

³ Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998): 171-175.

müesseselerinin, Selçuklularda “darülhuffaz” adını aldığı ifade edilmektedir.⁴ Osmanlı eğitim sistemi içinde de, hem Kur'an öğretiminin yapıldığı hem de hafızlık eğitiminin verildiği ihtisas medreseleri bulunmaktadır. Dâru'l-kurra adı verilen bu müesseselere büyük önem verilmiş ve pek çok şehirde bu medreselerden açılmıştır.⁵

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte din eğitiminde birtakım farklı uygulamalar gündeme gelmiş ve süreç, Kur'an öğretimini de etkilemiştir. 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle birlikte bütün medreseler kapatılmış, din eğitiminin gerçekleştirilmesi amacıyla açılan örgün eğitim kurumları da bir süre sonra kapatılmıştır.⁶ Bu süreçte, genelde din eğitimi alanında yaşanan olumsuzlukların, özelde Kur'an kurslarını da etkilediğini görmek mümkündür. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bir ihtisas medresesi olan Dâru'l-kurrular kapatıldığında, bu kurumun yerini tam anlamıyla doldurabilecek bir mektep açılmamıştır. 1950'li yıllara kadar zaman zaman kapatılan, kısıtlı sayıdaki Kur'an kursu ile bu boşluk doldurulmaya çalışılmış, bu tarihten sonra ise din eğitimi alanında yapılan açılımlardan Kur'an kursları da nasibini alarak sayısını önemli oranda artırmıştır. Ancak 1997-1998 öğretim yılında uygulanmaya başlanan 8 yıllık kesintisiz-zorunlu ilköğretimle birlikte hafızlık eğitimine başlama yaşının ileriye çekilmesi, birçok sorunu da beraberinde getirmiştir.⁷ Bu dönemde hem kurs hem de öğrenci sayısında önemli bir azalma olmuş, öğretici ve öğrencilerde isteksizlik meydana gelmiş ve hafızlık eğitiminin devamlılığı adına endişe verici bir süreç yaşanmıştır. 2000'li yılların başından itibaren ise Kur'an kurslarında yeniden yapılandırma çalışmaları başlamış, Kur'an kurslarının öğretim programları yenilenmiş, kursların fiziki ve teknik imkânlarında iyileştirmeler yapılmıştır.⁸

Günümüzde, kimi zaman Kur'an okumayı bilen kişiler rehberliğinde, çoğu zaman da Kur'an kursları bünyesinde planlı bir şekilde hafızlık eğitimine devam edilmektedir.⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetkileriyle ilgili kanunda, hafızlık yapmak isteyenler için kurslar düzenlemek, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün görevleri arasında yer

⁴ Nebi Bozkurt, “Dârülkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 543-544.

⁵ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 117, 118.

⁶ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 3. Baskı (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 457.

⁷ Cahit Baltacı, “Cumhuriyet Döneminde Kur'an Kursları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 182-185.

⁸ Ahmet Koç, “Kur'an Kurslarında Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 381.

⁹ Ulvi Ata, “Hafızlık ve Eğitimi”, *Diyanet Aylık Dergi* 222 (2009): 9; M. Şevki Aydın, “Kuran Kursunda Hafızlık Eğitimi”, *Diyanet Aylık Dergi* 206 (2008): 23.

almaktadır.¹⁰ Bu kurslarda verilecek hafızlık eğitimine dair ayrıntılar da ilgili yönetmeliklerde açıklanmıştır.¹¹

Ülkemizde hafızlık eğitimi veren Kur'an kursları üzerine yapılan araştırmalarda, her ne kadar başarılı çalışmalar gerçekleştiriliyorsa da, bu kurumlardaki dini eğitim-öğretimin yetersiz olduğu ve aksayan yönlerinin bulunduğu da tespit edilmiştir.¹² Kur'an Kursu eğitimini olumsuz yönde etkileyen faktörler arasında, öğreticilerin pedagojik yetersizliğinin, verilen cezaların ve ergen psikolojisinin getirdiği güçlüklerin yer aldığı,¹³ kurs öğreticilerinin, bazı öğrencilerin amaçsız ve isteksiz, ailelerin ise sorumsuz olmasından ve öğrencilerin yaşlarının büyüklüğünden şikâyetçi oldukları,¹⁴ kurslarda niteliğin ihmal edildiği, hafızlık eğitiminin niteliğinin uygulama alanıyla örtüşmediği,¹⁵ halkın Kur'an kurslarında verilen din eğitimini önemli oranda "yetersiz" bulduğu ve kurslarda daha nitelikli hocaların görev alması gerektiğini düşündüğü,¹⁶ konuyla ilgili yapılan araştırmalarda elde edilen sonuçlardır.

Bu kurumların varlığını güçlü bir biçimde devam ettirerek, ruh ve beden sağlığı yerinde, Kur'an'ın anlamına vakıf ve din eğitimi açısından yeterli donanuma sahip hafızlar yetiştirebilmesi için aksayan yönlerin neler olduğu ve neler yapılması gerektiğine dair inceleme ve değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Özellikle de ülkemizde sıkça değişen eğitim politikalarının yaygın eğitim ve özellikle de Kur'an kursları üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulduğunda, 4+4+4 şeklindeki eğitim sistemi içinde öğrencilere

¹⁰ T.C. Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun", Madde 7/b, erişim: 29 Aralık 2017, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIlski=0&sourceXmlSearch>.

¹¹ Bk. T.C. Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği", erişim: 2 Ocak 2018, <http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.16041&MevzuatIlski=0&sourceXmlSearch>.

¹² Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 120; Aydın, "Kuran Kursunda Hafızlık Eğitimi", 23.

¹³ Özlem Öztürk, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 45-57.

¹⁴ Suat Cebeci ve Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/4 (2006): 41.

¹⁵ Mustafa Kemal Önder, "Hafızlık Eğitiminde Nitelik Sorunu", *Diyanet Aylık Dergi* 222 (2009): 19.

¹⁶ Bayramali Nazıroğlu - Vahap Vahapoğlu, "Halkın Kur'an Kurslarına Yönelik Tutumları Üzerine Betimsel Bir Araştırma: Of Bölgesi Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015): 117.

sunulan hafızlık eğitim imkanı ve yaş sınırlamaları da değerlendirilerek, alanla ilgili bilgilerin güncellenmesi gerekmektedir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

DİB bünyesinde hizmet veren Kur'an Kursları arasında en çok hafız yetiştiren kurumlardan biri, Büyükağa Kur'an Kursudur. Diğer adıyla Kapı Ağası Medresesi veya Medrese-i Hüseyniyye olarak bilinen mekan, II. Bayezid devrinde, 1489 yılında inşa edilmiş,¹⁷ uzun yıllar medrese olarak kullanılan mekan zaman içinde depremlerin de etkisiyle harabeye dönmüş ve 1978 yılında yapılan restorasyon çalışmasının ardından 1980 yılında Diyanet İşleri Başkanlığına tahsis edilmiştir.¹⁸ O zamandan günümüze dek hafızlık eğitiminin yapıldığı Büyükağa Kur'an Kursu, tarihi geçmişi, ilmi geleneği ve yetiştirdiği çok sayıda hafızı ile Amasya ilinin ilmi gelişiminde ayrı bir yere sahip olmuştur. Bu kursun işleyişi, eğitim-öğretim çalışmalarında izlediği yöntem, öğrenci-öğretmen ilişkileri ve eğitim faaliyetlerine ilişkin elde edilen veriler, hafızlık eğitimi üzerine yapılmış alan araştırmalarına önemli katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çalışmayla, güncel veriler ışığında hafızlık eğitimi, Büyükağa Kur'an Kursu özelinde ele alınarak, alana güncel veri sağlanması planlanmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Yaptığımız çalışmada, araştırma sorularımıza yanıt oluşturabilecek, hem nitel (açık uçlu) hem de nicel (kapalı uçlu) verilerin toplanmasını sağlayacak olan karma yöntem¹⁹ başvurulmuştur. Karma yöntem, 1980'li yılların sonunda gündeme gelmeye başlamış, yöntemin tanımlanması için de yapılan araştırmalar incelenmiş ve neticede hem nicel hem de nitel verilerin toplanmasını, bunların bütünleştirilmesini sağlayan karma yöntemin araştırma için yararlı bir yaklaşım olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.²⁰

Karma yöntemin uygulandığı bu çalışmada da, hem Büyükağa Kur'an Kursu'nda okuyan öğrencilere hem de öğreticilere, içinde hem nitel hem de nicel soruların bulunduğu anket formları uygulanmıştır. Eşzamanlı olarak gerçekleştirilen bu yöntemde, öğreticilerden daha derinlemesine bilgi alabilmek adına yarı yapılmış görüşme tekniğine de başvurulmuştur.

¹⁷ Gülay Burgaz, "Kapı Ağası Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 342.

¹⁸ Büyükağa Hafızlık Kur'an Kursu, "Kurs Bilgileri".

¹⁹ Bu konuda bk. John W. Creswell, *Research Design*, 4th ed. (UK: Sage Publications, 2014), 217; John W. Creswell – Vicki L. Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, 2nd ed. (USA: Sage Publications, 2011), 5.

²⁰ Creswell - Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, 2-7.

Anket sorularının belirlenmesi aşamasında öncelikle konuyla ilgili literatür²¹ taranmış, bu alanda yapılan çalışmalardan ve uzman görüşlerinden faydalanılmıştır. Bu süreçte aynı zamanda eğitim ortamı hakkında bilgi sahibi olmak ve hazırlanmış olan soru taslaklarının değerlendirilmesi amacıyla Büyükağa Kur'an Kursu da ziyaret edilmiştir. Sonuçta, öğrenciler için hem açık hem de kapalı uçlu sorulardan oluşan 26 soruluk bir anket formu oluşturulmuş; öğretmenler için ise belirlenen 15 sorunun genel çerçeveyi oluşturduğu görüşme kılavuzları hazırlanmıştır.

Soruların hazırlanmasının ardından, 2017 yılının Eylül ayı içerisinde, tayin edilen bir günde, kursta bulunan üç kurs öğreticisi ile görüşmeler yapılarak kayıt altına alınmıştır. Belirlenen başka bir günde de diğer dört öğreticiyle görüşmeler gerçekleştirilmiş, aynı gün içerisinde öğrenci anketleri de sınıflarda toplanan öğrencilere gerekli açıklamalar yapılarak uygulanmıştır. Araştırmanın yapıldığı dönemde, kursta hafızlık eğitimi alan ve araştırmanın evrenini oluşturan 120 öğrenci olduğu ifade edilmiş, ancak anketin uygulandığı gün, bazı öğrenciler izinli olduğu için 114 öğrenciye anket uygulanabilmiştir.

Anketlerden elde edilen veriler SPSS veri analiz programına aktarılmıştır. Veri analizinden elde edilen sonuçlar tablolaştırılmış, açık uçlu sorulara verilen cevaplar ise benzer cevaplar elenerek çokluk sırasına göre sıralanmıştır. Öğreticilerle yapılan görüşmelerin değerlendirmesi ise, görüşme esnasında tutulan notlar ve ses kayıtlarının birlikte çözümlenmesi ve yazıya geçirilmesinin ardından yapılmıştır.

3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI VE YORUMLAR

3.1. Öğrenci Anketlerinden Elde Edilen Bulgular

3.1.1. Öğrencilerin Kişisel Bilgilerine Göre Dağılımları

Araştırma kapsamında, Kur'an kursunda öğrenim gören 114 öğrenciye anket uygulanmış, bu öğrencilerin %83,3'ü (95'i) ortaokul, %15,8'i (18'i) lise ve %0,9'u (1'i) önlisans mezunu olduğunu belirtmiştir.

²¹ Konuyla ilgili bk. M Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992); Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001); Mehmet Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2005), Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005); Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre: Hafızlık Eğitimi ve Problemleri -Göller Bölgesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005); Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006); Hatice Şahin, *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'an Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011); Cemil Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpuz Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 45/3 (2009): 41-60.

Öğrencilerin %47,4'ünün (54'ünün) babası ilkökul mezunu olup diğer öğrencilerin babalarının öğrenim durumu ise şöyledir: %22,8'i (26 kişi) ortaokul mezunu, %16,7'si (19 kişi) lise mezunu, %7,9'u (9 kişi) üniversite mezunu, %4,4'ü (5 kişi) okur-yazar ve %0,9'u (1 kişi) okur-yazar değildir.

Öğrencilerin %57'sinin (65'inin) annesi ilkökul mezunu olup diğer öğrencilerin annelerinin öğrenim durumu ise şöyledir: %25,4'ü (29 kişi) ortaokul mezunu, %6,1'i (7 kişi) lise mezunu, %0,9'u (1 kişi) üniversite mezunu, %8,8'i (10 kişi) okur-yazar ve %1,8'i (2 kişi) okur-yazar değildir.

Öğrencilerin %28,1'i (32 öğrenci) babasının serbest meslek sahibi olduğunu, %26,3'ü (30 öğrenci) babasının çiftçi, %20,2'si (23 öğrenci) babasının işçi, %15,8'i (18 öğrenci) babasının memur, %6,1'i (7 öğrenci) babasının emekli ve %0,9'u (1'i) babasının işsiz olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin annelerinin çoğunluğu (%95,6) ise ev hanımıdır.

Öğrencilerin çoğunun (%57'sinin) ailesi köyde yaşamaktadır. Kalanların %21,9'u ise ilçede, %21,1'i de ilde ikamet etmektedir.

Öğrencilerin çoğunluğu (%43'ü) 0-6 ay aralığına denk gelen bir zamandan beri, bu kursta eğitim görmektedir. Kalanların %28,1'i kursta kaldıkları süreyi "12-18 ay", %14,9'u "6-12 ay", %8,8'i "24 ay ve üzeri", %2,6'sı "18-24 ay" aralığında tanımlamıştır. 3 öğrenci ise bu soruyu cevaplamamıştır.

3.1.2. Öğrencilerin Kur'an Kursu Eğitimine İlişkin Görüşlerine Dair Elde Edilen Bulgular

Kurs öğrencilerinin Büyükağa Kur'an Kursu'nda aldıkları eğitim hakkında sorulan sorulara verdikleri cevapların frekans tabloları aşağıda verilmiştir. Öğrencilere öncelikle, bu kursa gelmelerindeki en önemli etkenin ne olduğuna ilişkin soru yöneltilmiştir. Verilen cevapların frekans dağılımı aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 1: Öğrencilerin Kur'an Kursuna Gelmelerindeki En Önemli Etkene Göre Dağılımı

Öğrencinin Kur'an kursuna gelmesindeki en önemli etken	F	%
1. Kendi isteğim	92	%80,7
2. Anne-babamın isteği	21	%18,4
3. Arkadaşımın tavsiyesi	0	%0
4. Öğretmenlerimin tavsiyesi	0	%0
5. Diğer	1	%0,9
Toplam	114	%100

Öğrencilerin büyük çoğunluğu (%80,7), Büyükağa Kur'an kursuna kendi isteğiyle geldiğini belirtmiştir. İkinci sırada (%18,4) ise, anne-babalarının isteğiyle kursa gelmeye karar veren öğrenciler bulunmaktadır. Diğer cevabını işaretleyen bir öğrenci ise, "Hem kendi isteğim hem anne babamın isteği" şeklinde soruyu cevaplandırmıştır.

Algur tarafından gerçekleştirilen ve nitel veriler elde etmek amacıyla 43 bireyle görüşmenin yapıldığı araştırmada katılımcılara, hafızlık eğitimine karar verirken kendilerini hangi unsurların etkilediği sorulmuştur. Katılımcıların çoğu (n=22) öncelikle, kendi isteğiyle hafızlık eğitimine yöneldiğini belirtmiştir. Bu cevabın ardından en çok verilen cevaplar ise, ebeveynlerin isteği, çevrelerinde hafızların bulunması ve hocaların yönlendirmesi olmuştur.²² Çimen tarafından, DİB’de göreve yeni başlamış hafızlar üzerine yapılan bir araştırmada ise araştırmaya katılanların %47,6’sı anne-babasının ya da bir akrabasının etkisiyle hafızlığa başladığını ifade etmiştir. Hafızların %44’ü ise kendi isteğiyle hafızlık yapmaya karar verdiğini belirtse de bu cevabı verenlerin çoğunluğu, aynı zamanda anne-babasının etkisini de dile getirmiştir.²³ Çaylı tarafından yapılan araştırmada ise öğretmenler daha ziyade, yüzünden okurken öğreticinin teşvik etmesi (%31,0) ile öğrencilerin hafızlığa yöneldiğini belirtmiştir.²⁴

Eğitim faaliyetlerine katılan bireylerin, bu konuda istekli olmaları ve kendi tercihleri doğrultusunda bu alana yönelmiş olmaları, hem onların motivasyonunu arttıracak hem de sürece daha kolay uyum sağlamalarına yardımcı olacak önemli bir etkidir. Yukarıda ifade edildiği gibi, hafızlık eğitimi gibi zorlu bir eğitim faaliyetine başlamış olan öğrencilerin çoğunun kendi isteğiyle bu kursa gelmiş olması, bir anlamda eğitimde elde edilen başarının da önemli ipuçlarıdır. Öğrencilerin bu kursu tercih etmelerinde ayrıca, Büyükağa Kur’an Kursunun hafızlık eğitimi açısından ayrı bir yere ve üne sahip olmasının da etkisi olmuştur, denebilir.

Tablo 2: Öğrencilerin Meslek Tercihlerine Göre Dağılımı

Öğrencinin meslek tercihi	F	%
1.DKAB öğretmeni	19	%16,8
2.Diyanet personeli	79	%69,9
3.Diğer memuriyetler	10	%8,8
4.Serbest meslek	0	%0
5.Diğer	5	%4,4
Toplam	113	%100

Kur’an kursu öğrencilerinin mesleki tercihlerini öğrenmeye yönelik hazırlanan soruya cevaben, öğrencilerin büyük çoğunluğu (%69,9) DİB personeli olmayı istediğini belirtmiştir. Bunu takiben, öğrencilerin %16,8’i “DKAB öğretmeni”, %8,8’i “diğer memuriyetler”, %4,4’ü “diğer” cevabını tercih etmiştir. Diğer seçeneğini işaretleyen öğrencilerin ise meslek tercihleri şunlardır: Diyanet İşleri Başkanı, müfettiş, hâkim, akademisyen ve ziraat mühendisi. Bir öğrenci ise bu soruyu cevaplamamıştır.

²² Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018), 186-187.

²³ Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, 119.

²⁴ Çaylı, *Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre: Hafızlık Öğretimi ve Problemleri -Göller Bölgesi Örneği*, 81.

Oruç tarafından yapılan araştırmada, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin %46,25'i DİB'de imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi veya müezzin kayyım olarak görev almak istediğini belirtmiştir.²⁵ Ünsal tarafından yapılan araştırmada, öğrencilerin %35,6'sı Kur'an kursu hocası, %28,6'sı din görevlisi olmak istediğini belirtmiştir.²⁶ Cebeci ve Ünsal tarafından yapılan araştırmada da, "Hafızlığı bitirdikten sonra hangi alanda çalışmak istiyorsunuz?" sorusu yöneltildiğinde, öğrencilerin %35,8'i din hizmetleriyle ilgili bir alanda çalışmak istemediğini belirtmiştir. Aynı çalışmada, öğretmenlerin %65'inin, "hafızlığı bitiren öğrencilerin çoğunluğunun din görevlisi olmadığı ve bir kısmının da dindarlık çizgisinden uzaklaştıkları" düşüncesine kısmen veya tamamen katıldıkları görülmüştür.²⁷ Bu iki sonuç birlikte değerlendirildiğinde, öğrencilerin önemli bir kısmının din hizmetlerinde çalışmayı arzu etmesine rağmen ilerleyen zamanla birlikte ya düşüncelerinde birtakım değişikliklerin olduğu ya da bu alanda istihdam edilemedikleri söylenebilir. Türkiye Diyanet Vakfının DİB'deki hafız personel sayısını arttırmaya yönelik geliştirdiği proje²⁸ de, bu alanda henüz istenen düzeyde hafız din görevlisi bulunmadığını göstermektedir.

Tablo 3: Öğrencilerin Memnuniyet Durumuna Göre Dağılımı

Öğrencinin kurstan memnuniyet durumu	F	%
1.İsteyerek geldim ve memnunum	105	%92,9
2.İsteyerek geldim ancak memnun değilim	2	%1,8
3.İstemeyerek geldim ancak memnunum	6	%5,3
4.İstemeyerek geldim ve memnun değilim	0	%0
Toplam	113	%100

Kurstan memnun olup olmadıklarına dair yöneltilen soruya, soruyu cevaplayan öğrencilerin büyük çoğunluğu (92,9) "İsteyerek geldim ve memnunum" cevabını vermiştir. Altı öğrenci, istemeyerek geldiğini ancak memnun olduğunu belirtirken, ikisi de isteyerek geldiğini ancak memnun olmadığını belirtmiştir.

Oruç tarafından yapılan araştırmada, kurstan memnuniyetleri ile ilgili sorulan soruya "İsteyerek geldim ve memnunum" cevabını veren öğrencilerin oranı %63,75, "İstemeyerek geldim ancak memnunum" seçeneğini işaretleyenlerin oranı ise %18,75'tir.²⁹ Aköz tarafından yapılan araştırmada, kurstaki öğrencilerin % 84,1'i³⁰, Karabulut tarafından yapılan

²⁵ Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 51.

²⁶ Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri*, 35.

²⁷ Cebeci ve Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", 35.

²⁸ Türkiye Diyanet Vakfı, "100 Hafız Projesi", erişim: 26 Şubat 2018, <https://www.tdv.org/tr-TR/site/projelerimiz/100-hafiz-projesi-1053>.

²⁹ Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 52.

³⁰ Fatma Aköz, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 190.

araştırmada da %88,8'i kursa gelmekten memnun olduğunu belirtmiştir.³¹ Bir diğer araştırmada ise öğrencilerin toplamda %88,5'i kurstan memnun olduğunu ifade etmiş, öğrencilere memnuniyetlerini en çok neyin sağladığı sorulduğunda da, % 35,3'ü ders ve içeriklerini, % 27,3'ü hocaların ilgisini, % 22,1'i arkadaş çevresini belirtmiştir.³²

Benzer araştırma sonuçlarıyla paralel şekilde Büyükağa Kur'an Kursuna gelen öğrencilerin de büyük çoğunluğunun bu kursta olmaktan memnuniyet duyduğu ancak, bizim araştırma sonuçlarımızdaki memnuniyet düzeyinin daha yüksek çıktığı görülmektedir.

Tablo 4: Öğrencilerin Kendilerine Sunulan Rehberlik Hizmetine İlişkin Algılarına Göre Dağılımı

"Kursta size rehberlik ve danışmanlık hizmeti sunulmakta mıdır?"	F	%
1.Evet	104	%92,0
2.Hayır	9	%8,0
Toplam	113	%100

Öğrencilerin biri, kendilerine rehberlik hizmeti sunulmasıyla ilgili soruyu cevapsız bırakmış, diğer öğrencilerin %92'si kendilerine rehberlik ve danışmanlık hizmeti sunulduğunu ifade etmiştir. Ancak kursun öğreticileriyle yapılan görüşmeler sonucunda, bunun rehberlik ve danışmanlık konusunda uzman birisi tarafından gerçekleştirilmediği, kurs öğreticilerinin öğrencileriyle kurduğu birebir iletişim sürecinde onlara yardımcı olmaya çalıştıkları ve rehberlik ettikleri tespit edilmiştir.

Aköz tarafından yapılan araştırmada, öğrencilere herhangi bir sıkıntıları olduğunda bunu kiminle paylaştıkları sorulmuş ve sorunlarını öğreticilerle paylaştığını ifade eden öğrenci oranı %5,7 çıkmıştır.³³ Algur da yaptığı araştırma kapsamında edindiği izlenimlerinden hareketle, hafızlık eğitiminin yapıldığı Kur'an kurslarında yeterli bir rehberlik faaliyeti olmadığını düşünmekte ve rehberlik çalışmalarının aktif hale getirilmesi yönündeki taleplerin kurslarda sıkça dile getirildiğini belirtmektedir.³⁴ Tablo 8'de görüleceği gibi, Büyükağa Kur'an Kursunda okuyan öğrencilerin de yarısından fazlasının bazı ufak tefek sorunlarının olduğunu belirtmesi, bu kursta da profesyonel bir rehberlik hizmetine ihtiyaç olduğunu düşündürmektedir.

³¹ Fatma Melek Karabulut, *Gençlik ve Din Kur'an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması (Kayseri/Develi Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), 37.

³² Fatma Zehra Öztürk, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik, Kültürel Temelleri ve Sorunları (Konya Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 45.

³³ Aköz, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 195.

³⁴ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 283.

Tablo 5: Öğrencilerin Kursun Fiziki Şartlarından Memnun Olma Durumuna Göre Dağılımı

Öğrencilerin kursun fiziki şartlarından memnun olma durumu	F	%
1.Evet	113	%99,1
2.Hayır	1	%0,9
Toplam	114	%100

Öğrencilerin biri hariç tümü, Büyükağa Kur'an kursunun fiziki şartlarından memnun olduğunu belirtmiştir.

Algur tarafından yapılan araştırmada, hafızlık eğitimi alan öğrencilere, kursun fiziki imkanlarını yeterli bulup bulmadıkları sorulmuş, katılımcıların %67,2'si yeterli bulunduğunu belirtmiştir.³⁵ Araştırmada, kursun fiziki imkanlarından memnun olan öğrencilerin de daha iyi motive oldukları ve daha az stres yaşadıkları tespit edilmiştir.³⁶

Cebeci ve Ünsal'ın, İstanbul'da hafızlık konusunda belirli bir geçmişi ve geleneği olan Kur'an kurslarında okuyan öğrenciler üzerine yaptıkları araştırmada, öğrencilerin kursta beğendikleri hususlar arasında ilk sırada ifade edilenlerden birinin, "Kursun itibarı ve fiziki durumu" olduğu görülmüştür.³⁷ Buna göre öğrencilerin, yatılı eğitim gördükleri ve zamanlarının çoğunu içinde geçirdikleri bu mekanların fiziksel yapısını da önemsedikleri ve başarılı kursların, fiziksel mekan özellikleri bakımından da öğrenciyi tatmin ettiği söylenebilir.

Tablo 6: Öğrencilerin Öğretici Tutumlarına İlişkin Algılarına Göre Dağılımı

Öğrencinin olumsuz davranışı karşısında öğreticilerin tutumu	F	%
1.Tatlı bir dille uyarırlar	100	%87,7
2.Sert bir dille uyarırlar	10	%8,8
3.Fiziksel cezaya başvururlar	2	%1,8
4.Görmezden gelir, tepkisiz kalırlar	2	%1,8
Toplam	114	%100

Öğrencilere, yaptıkları olumsuz davranışlar karşısında, kurs öğreticilerinin tavrının genellikle nasıl olduğu sorulmuş, öğrencilerin çoğunluğu (%87,7) öğreticilerin kendilerini tatlı bir dille uyardığını belirtmiştir. On öğrenci ise sert bir dille uyarıldıklarını; iki öğrenci,

³⁵ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 128.

³⁶ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 177-178.

³⁷ Cebeci ve Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", 39.

öğreticilerin fiziksel cezaya başvurduklarını; iki öğrenci de tepkisiz kaldıklarını belirtmiştir.

Öğrencilerin kendini mutlu hissettiği ortamlarda, öğretici ile iletişimin de bundan olumlu anlamda etkilenmesi doğaldır. Yapılan bir araştırmada, kendisini hem kursta hem de evinde mutlu hisseden Kur'an kursu öğrencilerinin, öğretmenlerin iletişim davranışlarına daha yüksek puan verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmacı tarafından bu durum, evdeki mutluluğun kurstaki mutluluğa da yansıdığı ve kurstan memnuniyeti yüksek olan öğrencilerin karşılaştıkları durumlara karşı daha pozitif bir bakış açısına sahip oldukları, aksi takdirde öğrencilerin öğretmenleri daha yetersiz buldukları ve onlardan daha özverili davranışlar bekleyebilecekleri şeklinde yorumlanmıştır.³⁸

Ünsal'ın araştırmasında, öğrencinin dersini zamanında veya tam olarak yapmadığında ne tür bir ceza aldığı sorulduğunda, öğrencilerin %49'u hocasının sinirlendiğini ve suratını astığını, %43,5'i azarlayıp kızdığını, %19'u nasihat ettiğini, %2,6'sı ders çalışma yöntemlerini gösterdiğini belirtmiştir.³⁹ Algur'un yaptığı araştırmada ise katılımcıların tamamına yakını, hocaları ile olan iletişimlerini "iyi", "güzel" veya "samimi" şeklinde nitelendirmiş, bazıları ders veremediğinde hocalarının kızdığını, bazıları da zor zamanlarda hocalarının kendilerini motive ettiğini belirtmiştir.⁴⁰ Bu araştırma sonuçları ile karşılaştırıldığında, Büyükağa Kur'an Kursu öğretmenlerinin tutumunun daha hoşgörülü olduğu söylenebilir.

Tablo 7: Öğrencilerin Kursta Verilen Eğitimin Ahlaki Gelişimlerine Etkisine İlişkin Algılarına Göre Dağılımı

Kursta verilen eğitimin öğrencinin ahlaki davranışlarına etki etme durumu	F	%
1.Oldukça etkili oldu	83	%73,5
2.Kısmen etkili oldu	29	%25,7
3.Herhangi bir etkisi olmadı	1	%0,9
Toplam	113	%100

"Kursta verilen eğitimin ahlaki tutum ve davranışlarınız üzerinde ne tür bir etkisi oldu?" sorusuna, öğrencilerin 1'i hariç tümü cevap vermiş ve %73,5'i oldukça etkili olduğunu, daha dikkatli ve bilinçli davranmaya başladığını belirtmiştir. Herhangi bir etkisi olmadığını düşünen öğrenci sayısı ise 1'dir.

³⁸ Aköz, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 166.

³⁹ Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri*, 47.

⁴⁰ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 228.

Kur'an kurslarındaki öğrencilerin kişilik gelişimleri üzerine yapılan bir araştırmada, öğrendikleri bilgilerin öğrenciler üzerinde etkili olup olmadığı sorulmuş, öğrencilerin %82,2'si "Evet, hem de çok", %8,9'u "Biraz", %6,7'si "Kısmen" ve %2,2'si "hayır" cevabını vermiştir. Öğrenciler, kursta aldıkları eğitimle birlikte, dini kaynağından doğru bir şekilde öğrendiklerini, ibadetleri daha düzenli yapmaya başladıklarını ve davranış kurallarını burada öğrendiklerini belirtmişlerdir. Araştırmacı bu cevaplardan hareketle, kursun öğrencilerin kişilik gelişimine yön verdiği ve onların kimlik krizi yaşamadan model kişiliğe bürünmelerini sağladığı şeklinde bir yorum geliştirmiştir.⁴¹

Algur tarafından yapılan araştırmada katılımcılara, hafızlık eğitiminin hayatlarında ne tür etkiler meydana getirdiği sorulmuş ve çokluk sırasına göre verilen cevaplar arasında şunlar yer almıştır: Toplum ve aileden takdir ve saygı görme, dini hassasiyetlerin artması, arkadaşlar arasında farklı bir konuma gelme, olgunlaşma, iç huzuru oluşması ve hayatın bereketlenmesi, ahlaki tutum ve davranışların değişmesi.⁴² Bu cevaplarda öncelik, ahlaki tutum ve davranış değişikliğinde olmasa da, hafızlık eğitiminin ahlaki gelişimde önemli etkileri olduğu düşüncesini desteklemektedir. Hafızlığın kişiye kazandırdığı saygınlık da kişiyi daha dikkatli davranmaya ve elde ettiği statüyü devam ettirmeye sevk edebileceğinden, olumlu bir etki meydana getirecek türdendir.

Tablo 8: Öğrencilerin Kendi Psikolojilerine İlişkin Algılarına Göre Dağılımı

Öğrencinin psikolojik durumu	F	%
1.Hiçbir sorunun yok, çok mutluyum	34	%30,1
2.Bazı ufak tefek sorunlarım var	73	%64,6
3.Birçok sorunun var ve genellikle mutsuzum	6	%5,3
Toplam	113	%100

Öğrencilerin kendi psikolojilerini nasıl değerlendirdikleri sorulmuş ve öğrencilerin yarısından fazlası, bazı sorunları olmasına rağmen genel itibarıyla mutlu olduğunu belirtmiştir. Kalan öğrencilerin %30,1'i hiçbir sorunu olmadığını, %5,3'ü ise birçok sorunu olduğunu ve mutsuz olduğunu ifade etmiştir.

Oruç tarafından yapılan araştırmada, öğrencilerin yalnızca %17,5'i "Çok mutlu ve huzurluyum" seçeneğini işaretlerken, %52,5'i "Bazı sorunlarım olmakla beraber mutluyum" cevabını tercih etmiştir.⁴³ Algur tarafından yapılan araştırmada, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin büyük çoğunluğu, sürecin zor ve stresli olduğunu belirtmiştir. Stresin kaynağı ise

⁴¹ Karabulut, *Gençlik ve Din Kur'an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması*, 39.

⁴² Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 283.

⁴³ Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpüt Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 58.

günün dersini verme konusundaki endişeler, kurs ve sosyal çevrenin beklentilerini karşılayabilme düşüncesidir. Buna paralel olarak, “Sizi burada mutlu eden şeyler nelerdir?” sorusuna, katılımcıların tamamına yakını, “Günün dersini vermek” cevabını vermiştir.⁴⁴ Yapılan bir diğer araştırmada da Kur’an kursuna isteyerek gelip gelmeme durumu ile depresyon arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu, kursa isteyerek gelenlerin depresyon düzeyinin istemeyerek gelen öğrencilerden daha düşük olduğu şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmüştür.⁴⁵

Tüm bu araştırma sonuçları birlikte değerlendirildiğinde, hafızlık eğitiminin yoğun çalışma gerektiren bir süreç olması nedeniyle öğrenciyi strese sokabileceği ancak, bu eğitime kendi isteğiyle başlayan öğrencilerin bu durumu daha iyi tolere edebilecekleri söylenebilir. Konuyla ilgili farklı bir yorum yapabilmek içinse, öğrencilerin ne tür sorunları olduğunu ve bunların öğrencilerin genel ruh halini ne derecede etkilediğini tespit etmeye yönelik derinlemesine araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Tablo 9: Öğrencilerin Boş Zamanlarını Değerlendirme Durumuna Göre Dağılımı

Öğrencilerin boş zamanlarını değerlendirme durumu	1.sırada işaretleyenler	2. sırada işaretleyenler	3. sırada işaretleyenler	4. sırada işaretleyenler	5. sırada işaretleyenler	6. sırada işaretleyenler	7. sırada işaretleyenler	Toplam
1.Kitap okuyarak	%11,4	%3,5	%9,6	%3,5	%1,8	%3,5	-	%33,3
2.Müzik dinleyerek	-	-	-	%2,6	%4,4	%0,9	-	%7,9
3.TV izleyerek	%0,9	%0,9	%1,8	%3,5	%0,9	%2,6	-	%10,5
4.Arkadaşlarıyla sohbet ederek	%43,3	%36,0	%5,3	-	-	-	-	%84,2
5.Oyun oynayarak	%28,9	%27,2	%18,4	%1,8	%0,9	-	-	%77,2
6.Uyuyarak	%11,4	%10,5	%40,4	%2,6	-	%0,9	-	%65,8
7. Diğer	%1,8	-	%0,9	%1,8	-	-	%1,8	%6,1

Kurs öğrencilerine, boş zamanlarını nasıl değerlendirdikleri sorulmuş ve öğrencilerin yaptıkları sıralamalar içinde, 1. sırada en çok ifade edilen faaliyetin, “arkadaşlarla sohbet etmek” olduğu görülmüştür. Toplamda en çok tercih edilen seçenek de “arkadaşlarla sohbet etmek”tir.

⁴⁴ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 210-211.

⁴⁵ Öztürk, *Kur’an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*, 89.

“Diğer” seçeneğini işaretleyenlerin verdiği cevaplar ise şöyledir: “Makam dersi almak”, “Yine ders çalışırım”, “Hafızın boş zamanı yoktur”.

Aköz tarafından yapılan araştırmada, öğrencilere kursun ders saatleri dışında gerçekleştirilen sosyo-kültürel etkinliklere (sportif aktiviteler, sinema ve tiyatro, el becerilerini geliştirme faaliyetleri, Arapça ve makam dersleri vb) katılma durumları sorulmuş, öğrencilerin %54’ü bu tür etkinliklere katılmadığını belirtmiştir. Kurs haricinde fazla vakti kalmadığını belirten öğrencilerin bu durumu da araştırmacı tarafından, sosyal etkinliklere katılımı düşüren bir etken olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶

Karabulut tarafından yapılan araştırmada, Kur’an kursu öğrencilerinin %64,4’ü kitap okuyarak, %17,8’i arkadaşlarıyla sohbet ederek, %11,1’i müzik dinleyerek, %6,7’si televizyon izleyerek boş zamanlarını değerlendirdiğini belirtmiştir. Verilen cevaplar arasında “oyun oynama”nın olmaması, araştırmacı tarafından hem Kur’an kurslarının fiziki mekan yetersizliği ile hem de bu öğrencilerin oyun oynamasının toplum tarafından yadırganması nedeniyle öğrenciler üzerinde oluşan toplumsal baskıyla açıklanmaktadır.⁴⁷

Büyükağa Kur’an Kursu iki bloktan oluşmakta ve derslik olarak kullanılan medrese binasından ayrı olan B blok, öğrencilerin yeme-içme, barınma ve oyun alanlarını kapsamaktadır. Oyun sahası içinde de, iki voleybol sahası ve bir tenis alanı bulunmaktadır.⁴⁸ Buna göre, öğrencilere, bazı sportif aktiviteleri gerçekleştirme imkanı sunulmaktadır. “Oyun oynama” oranının bu denli yüksek çıkması da bu sunulan imkanlarla açıklanabilir. Ancak ya yoğun çalışma temposu ya da kursun kendi bünyesinde aldığı kararlar gereği, televizyon ve telefon gibi iletişim araçlarına her zaman erişme imkanı bulunmaması, öğrencilerin ders dışında kalan zamanlarını daha ziyade arkadaşlarıyla sohbet ederek geçirmelerine neden olmaktadır, denilebilir.

Tablo 10: Öğrencilerin Meal Okuma Durumuna Göre Dağılımı

Öğrencinin meal okuma durumu	F	%
1.Her zaman okurum	4	%3,5
2.Hiç okumam	14	%12,3
3.Bazen okurum	96	%84,2
Toplam	114	%100

⁴⁶ Aköz, *Kur’an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 191, 192.

⁴⁷ Karabulut, *Gençlik ve Din Kur’an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması*, 35.

⁴⁸ Büyükağa Hafızlık Kur’an Kursu, “Kurs Bilgileri”.

Ezberledikleri sayfanın mealiyle ilgili olarak öğrencilerin %83,2'si "bazen okurum", %12,3'ü "hiç okumam", %3,5'i "her zaman okurum" cevabını vermiştir.

Karabulut tarafından yapılan araştırmada da benzer şekilde, öğrencilerin %82,2'si Kur'an'ı meal ve tefsirinden okumaya çalıştığını, %15,6'sı her gün okuduğunu belirtmiştir.⁴⁹

Ülkemiz insanında ne yazık ki, Kur'an'ı anlamaya yönelik çabanın yetersiz olduğu, birçok araştırma sonucunda karşımıza çıkmaktadır. DİB tarafından yayınlanan "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması"nda, Kur'an-ı Kerim'i mealinden "hiçbir zaman" okumadığını belirtenlerin oranı %34,3 çıkmıştır.⁵⁰ Kur'an-ı Kerim'e gösterilen saygıya rağmen onu anlamaya yönelik okumaların bu denli az olması oldukça dikkat çekicidir. Kur'an'ın anlaşılması, yine Kur'an'ın bir talebi⁵¹ olmasına rağmen, yapılan bir araştırmada yükseköğretim düzeyinde din eğitimi alan öğrencilerin bile önemli bir kısmının Kur'an'ın tümünü okumadığı tespit edilmiştir. Buna göre, son sınıfta okuyan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin %60'ı Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okumuş, bu okuyuş da sadece bir kez gerçekleşmiştir.⁵²

Yukarıda ifade edilen sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde denilebilir ki, ülkemiz insanında var olan alışkanlıklar Büyükağa Kur'an kursunda hafızlık eğitimi alan öğrenciler üzerinde de etkili olmakta ve bu öğrencilerin de, Kur'an'ın manasına vakıf olma konusunda bir takım eksiklikleri bulunmaktadır.

Tablo 11: Öğrencilerin Mekâna İlişkin Algılarına Göre Dağılımı

Mekânın ezber yapmaya uygunluğu	F	%
1.Evet uygun	114	%100
2.Hayır, uygun değil	0	%0
Toplam	114	%100

Öğrencilere, hafızlık yaptıkları mekânın ezber yapmaları için uygun olup olmadığı sorulmuş, tüm öğrenciler mekânın ezber yapmak için uygun olduğu yönünde görüş belirtmiştir.

Eğitim çalışmalarında göz önünde bulundurulması gereken fiziksel ortam, öğrenci psikolojisi üzerinde oldukça önemli bir unsurdur ve öğrenciye çalışma zemini ve ders yapma olanağı tanıyan işlevselliğe,

⁴⁹ Karabulut, *Gençlik ve Din Kur'an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması*, 52.

⁵⁰ *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, Diyanet İşleri Başkanlığı (2014, 94), erişim: 27 Şubat 2018. <http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf>.

⁵¹ Bk. "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?" (en-Nisâ 4/82); "Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır." (Sâd 38/29); "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?" (Muhammed 47/24).

⁵² Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 159.

öğrencide duygu yoğunluğu yaratacak estetik değerlere sahip olması gerekmektedir.⁵³ Büyükağa Kur'an Kursu ise bu anlamda, hafızlık yapan öğrencilerden tam puan almıştır.

Öğrencilere yöneltilen son soru, açık uçlu bir sorudur ve öğrencilere, kurstan beklentilerinin neler olduğu sorulmuştur. Öğrencilerin verdiği cevapların bir kısmı şöyledir:

"Kursun içerisinde kantin olursa ihtiyaçlarımızı karşılarız. Pazar günü teneffüsü biraz fazla olabilir. Cumartesi günleri halı saha maçları olabilir. Satranç ve kutu oyunları olabilir."

"Farklı sosyal aktiviteler, bir kantin, haftada bir gün istirahat, halı saha, yüzme havuzu, haftada bir veya iki saat makam dersi."

"TV izlemek, telefonu almamalarını isterim. Teneffüs çok az."

"Pazar izinlerimiz 1,5 saat, çok az. Öğle namazından sonra salsalar ikinci namazında dönsek."

"Kursumuzda sadece hafızlık yapılıyor. Bunun bir sakıncası yok ama bence hep hafızlık değil de biraz daha ahlak dersi verilmesi lazım. Haftalık iznimiz biraz daha fazla olsun."

"Hafta içi dışarı çıkmak için kısa bir teneffüs olmasını istiyorum."

"Belgeyi alıp gitmek, okul hayatına başlamak istiyorum."

"Bazen hiç kimse birbirini anlamıyor."

"TV izlemek olsaydı iyi olurdu, Pazar izni biraz uzun olmalı, Pazar günü ders vermemeliyiz, kafanın dinlenmesi için."

"Yaz tatilinde sosyal etkinlikler olması (Kamp, gezi, ...)"

Kur'an kursları üzerine yapılan bir çalışmada, öğrencilere kurstan beklentilerinin neler olduğu sorulmuş, öğrencilerin %33,3'ü yemekhanede güzel yemeklerin çıkmasını, %24,4'ü sosyal faaliyetlerin olmasını, %17,8'i kendilerine güvenilmesini, %11,1'i internet erişimi, %6,7'si ders çalışmak için sessiz bir ortam ve %6,7'si de yurdun temizliğini yapacak bir görevli olmasını istemiştir.⁵⁴ Ünsal tarafından yapılan çalışmada ise öğrencilerin kursta nelerden hoşlanmadıkları sorulmuş ve ilk sırada (%31,3) yemekler, yemekhaneler ve aşçılar gelmiş, bunu izinlerin az olması veya yasaklanması (%20,9) ve öğreticilerin tavırları (%17,8) takip etmiştir.⁵⁵ Yaptığımız araştırma sonucuyla karşılaştırıldığında, belki de Büyükağa Kur'an Kursunda yıllardan beri oluşmuş bir geleneğin neticesinde bu kursta, eğitim sisteminin iyi işlediği ve öğrencilerin sosyal etkinlik ve daha fazla boş zaman talebinin dışında ifade edilebilecek bir eksikliğin olmadığı görülmektedir.

⁵³ Sevinç Atabay, "Mekân ve Mimarinin Eğitimde Başarıya Etkisi", erişim: 27 Şubat 2018, <http://www.ted.org.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFA79D6F5E6C1B43FF44EA474750BABA90>.

⁵⁴ Karabulut, *Gençlik ve Din Kur'an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması*, 42.

⁵⁵ Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri*, 52.

Ders dışı sosyal etkinlikler, öğrencilerin boş zamanlarını dilediği gibi değerlendirebilmesine, kişiliğini bir bütün olarak geliştirebilmesine, çevresini ve yaşamı tanınmasına yönelik olarak gerçekleştirilen sportif, sanatsal ve kültürel etkinliklerden, toplantı veya törenlerden, rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinden oluşmaktadır.⁵⁶ Yapılan bir araştırmada, lise son sınıf öğrencilerine ders dışı etkinliklerin öğrenciler üzerinde bıraktığı etkiler sorulmuş, cevaplar arasında en çok, bu etkinliklerin öğrencilerin daha sağlıklı olmasına, sosyal ilişkilerde daha başarılı olmasına ve daha dinamik olmasına katkı sağladığı ifade edilmiştir.⁵⁷ Bu doğrultuda, öğrencilerin daha fazla sosyal etkinlik yapılmasına dair beklentilerini değerlendirmeye almak gerekmektedir.

3.2.Öğreticilerle Yapılan Görüşmelerden Elde Edilen Bulgular:

Büyüköğretim Kur'an kursunda görev yapan öğretmenlerle yapılan mülakatlarda, yedi öğretmenin mezuniyet durumları ve Kur'an kursu öğretmenliği yapma süreleri şöyle tespit edilmiştir: Önlisans (Sosyal Bilimler) mezunu-35 yıl; İlahiyat Fakültesi mezunu-25 yıl; İlahiyat Fakültesi mezunu-23 yıl; İlahiyat Meslek Yüksekokul mezunu-33 yıl; İlahiyat Meslek Yüksekokul mezunu-28 yıl; İHL mezunu-15 yıl; Önlisans (İlahiyat) mezunu-1 yıl.

Büyüköğretim Kur'an Kursu öğretmenlerinin tümü, Kur'an kursu eğitimi ile ilgili düzenlenmiş hizmet içi eğitim seminerine katılmıştır. Görev süresi bir yıl olan öğretici, 1 kez katıldığını ifade ederken, diğer üç öğretici yirmi yılı aşkın hizmet süreleri olmasına rağmen 2 kez seminere katıldığını, biri 3 kez, biri 6 kez, biri ise 10 kez hizmet içi eğitim seminerine katıldığını belirtmiştir. Öğreticilerin biri hariç diğerleri, bu seminerlerin verimli olduğu görüşündedir. Bu seminerlerin "Kısmen" verimli geçtiğini düşünen öğretici ise bunun nedenini şu ifadelerle açıklamıştır: "Hocaların çoğu alanımızla ilgili değildi. Akademisyenler geldi, teorik konuştular. Çoğunun pratikle ilgili bilgisi yoktu, uygulama alanıyla ilgili tecrübeleri yoktu. Keşke, kurslarda uzun süre çalışmış olan hocalarımız anlatsaydı dersleri."

Öğreticiler, hizmet içi eğitim seminerlerinin artırılması gerektiği yönünde görüş bildirmiş ve "Hangi konularda hizmet içi eğitim seminerine ihtiyaç duyuyorsunuz?" sorusuna, öğretmenlerin hemen hemen hepsi, "pedagojik formasyon" cevabını vermiştir. Öğreticiler, öğrenciye rehberlik etmeye yönelik olarak kendilerini bilgilendirecek seminerler olmasını talep etmektedir. Bu konuda kendisinde eksiklik hissettiğini düşünen bir öğretici, konuyla ilgili şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Önceki yıllara nazaran

⁵⁶ Erdoğan Köse, "Eğitim Kurumlarında Gerçekleştirilen Ders Dışı Etkinliklerin Sınıflandırılmasına Yönelik Bir Öneri", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/2 (2013): 342.

⁵⁷ Sümmani Ekici v.dğr., "Ortaöğretim Kurumlarındaki Yöneticilerin ve Öğrencilerin Ders Dışı Etkinliklere Bakış Açılarının İncelenmesi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009): 436, erişim: 22 Kasım 2017, <http://www.insanbilimleri.com>.

öğrencinin anlayışında ve eğitim sisteminde bazı değişiklikler var. Öğrenci çok şeyden haberdar. Ahlaki boyutta, öğrencinin dersine, öğretmenine, müesseye sadakatinde eksiklikler var... Öğrenci bırakabiliyor, asileşebiliyor. Tam bir gönüllülükle kendini Kur'an eğitimine veremiyor. Bunlar, benim öğrenciyi anlamamda sorun oluşturuyor." Pedagojik formasyon konusunda kendini yetersiz görmekle ilgili benzer bir bulgu da Oruç'un araştırmasında elde edilmiş ve hafızlık eğitimi veren öğretmenlerin tamamı, pedagojik formasyon konusunda kendilerini yetersiz bulduğunu belirtmiştir.⁵⁸

Korkmaz tarafından yapılan çalışmada, pedagojik formasyon almamış olan, gerek imam hatip lisesi mezunlarının gerekse de İlahiyat önlisans ya da İLİTAM mezunlarının, bu konuyla ilgili sorun yaşadıkları tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları, öğretim yöntem ve teknikleri konusunda rehberliğe ihtiyaç duyduğunu belirtirken bazıları da iletişim, rehberlik ve öğretimi planlama konularında bilgi eksikliği olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

Pedagojik formasyon dışında, sosyal ilişkilere, sosyal etkinlik dersinin nasıl işlenebileceğine, hafızlık eğitiminde hangi yöntemlerin kullanılabilirliğine dair konuların işlenmesinin gerekli olduğu da öğretmenler tarafından ifade edilmiştir. Hizmet içi eğitim seminerleriyle ilgili olarak bir öğretici de şunları ifade etmiştir: "Her yıl olmasa bile, en az 3-4 yılda bir olması lazım. İlişkiler daha düzenli olur, diğer arkadaşlarla işbirliği içinde oluruz ve sıkıntılarımızı paylaşabiliriz."

Öğreticilere, alan bilgisi bakımından kendilerini nasıl değerlendirdikleri sorulmuş, öğretmenlerden 4'ü "Çok iyi" şeklinde, kendi alan bilgisini değerlendirmiş, diğerleri ise "İyi" cevabını tercih etmiştir. Öğretmenlik bilgi ve becerisi bakımından kendilerini değerlendirmeleri istendiğinde ise, 5 öğretici "İyi" seçeneğini tercih etmiş, diğerleri ise "Çok iyi" değerlendirmesinde bulunmuştur. Cengil tarafından yapılan çalışmada, çoğunluğu dört yıllık bir lisans eğitimi almamış olan (% 40,7'si ilahiyat ön lisans, % 28,4'ü ilahiyat fakültesi, % 27,2'si imam-hatip lisesi, % 3,7'si yüksek lisans mezunu) Kur'an kursu öğretmenlerine, "Mesleki açıdan kendinizi yeterli görüyor musunuz?" sorusu yöneltildiğinde, öğretmenlerin %12,3'ü "tamamen yeterli", %75,3'ü "yeterli", %11,1'i "kısmen yeterli" ve %1,2'si "yetersiz" bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Özel alan ve öğretmenlik bilgisi bakımından kendini değerlendiren Kur'an kursu öğretmenlerine, din eğitiminde önemli bir yeri olan ahlak eğitiminde, öğrencileri üzerinde ne derece etkili olabildikleri sorusu yöneltilmiştir. Öğretmenlerin biri hariç diğerleri, "Kısmen etkili olabiliyoruz"

⁵⁸ Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği", 48.

⁵⁹ Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 66-67.

⁶⁰ Muammer Cengil, "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 87.

cevabını vermiştir. Bir öğretici ise oldukça etkili olduklarını düşünmektedir. Bunun nedeni ile ilgili olarak, “Kısmen” cevabını veren bir öğretici, “Öğrenciyi haklı olarak çevre ve iletişim araçları çok etkiliyor” diyerek medyanın olumsuz etkilerinden bahsetmiştir. Akıllı telefonların da farklı alanlarda bilgi erişimine imkan sağlamasından dolayı olumsuz etkileri olduğunu belirten öğretici, her ne kadar öğrencilerin televizyon izlemesi ve telefon kullanımı kursta yasak olsa da bunların kurs dışında kullanımının da etkili olduğunu ifade etmiştir. Diğer öğretmenler ise benzer cevaplar vermiş, bazıları öğrencilerin yaşının ilerlemiş olmasından dolayı davranış değişikliğinin zorlaştığını, bazıları da arkadaş ve aile ortamının, öğrencinin kursta aldığı eğitime zarar verebileceğini ifade etmiştir. Bazı ailelerin de ilgisizliği nedeniyle kursta verilen eğitimin desteklenmediğini düşünen bir öğretici şunları ifade etmiştir: “Ailelerin çocuklarıyla ilgisizliği %70-80 oranında. Ailelerde sorumluluk duygusu yok. Çocuğunun dersini merak, takip yok.” Öğrencilerin çoğu ise öğretmenlerden kısmen farklılaşarak, aldıkları eğitimin oldukça etkili olduğunu belirtmiştir. Elde edilen bu iki sonuç birlikte değerlendirildiğinde, öğrencilerin büyük bir kısmının öğretmenler tarafından yapılan telkinlerden etkilendiği ancak bunun, öğretmenlerin arzu ettiği seviyede olmadığı şeklinde bir yorum yapılabilir.

Bir önceki soruyla bağlantılı olarak öğretmenlerin, öğrencilerini daha yakından tanımak adına ne tür rehberlik faaliyetleri yaptığı sorulmuştur. Tüm öğretmenler, öğrenciyi tanımaya yönelik hazırlanmış testler üzerinden öğrenciyi tanımaktan ziyade sözel iletişim yoluyla öğrencilerine rehberlik ettiklerini ve sorunları çözüme kavuşturduklarını belirtmiştir. Bunu yaparken, örgün eğitim kurumundaki e-okul sisteminde yer alan, öğrenciye ilişkin kişisel bilgilerden de faydalandıklarını belirtmişlerdir. Bir öğretici ise, boş zamanlarında, ulaşabileceği ailelere ziyaretlerde bulunduğunu, bunun öğrenciyle aralarında sıcak bir ilişkinin oluşmasında ve öğrenciyi daha yakından tanımada çok etkili olduğunu belirtmiştir. Bunun dışında, yetim veya öksüz öğrencilerle ayrıca ilgilenildiği ve onlara maddi-manevi destek olunduğu ifade edilmiştir. Bir öğretici ise öğrenciyle kurdukları yakın ilişkiyi şu şekilde tanımlamıştır: “Ders saatimiz dışında tanışıyoruz. Zaten bir hafız öğrenci ile hocası arasındaki ilişki, anne-baba ilişkisinden daha öteye dönüşüyor. Çünkü biz onu seviyoruz, o bizi seviyor. Sevmeyince zaten bu iş olmuyor”

Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010 yılında Hafızlık Eğitim Programı⁶¹ hazırlamış ve Kur’an kurslarında bu program uygulanmaya başlamıştır. Kurs öğretmenlerine, bu programa ilişkin görüşlerinin neler olduğu sorulduğunda, öğretmenlerin bazıları programın uygulanabilir olduğunu

⁶¹ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, “Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı”, erişim: 23 Şubat 2017,

<http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1%20-%202010.pdf>.

ifade ederken bazıları da, programda yer alan tüm konuların işlenmesinin, hafızlık eğitiminin yoğunluğundan dolayı mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak bir öğretici şunları söylemiştir: “Öğrenci sayımızın fazla olmasından dolayı program uygulanamıyor. Öğrencinin ezberini dinleyebilmek için diğer derslerin saatinden alıyoruz. Temel dini bilgiler dersi veriliyor ama yetersiz.” Bu sorunu ortadan kaldırmak adına Büyükağa Kur'an Kursunda yapılan bir uygulama ise, bazı derslerin topluca işlenmesidir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'i okuyuş usullerine ilişkin bir ders, kurs öğrencilerinden biri tarafından topluca işlenmektedir. Ayrıca her öğretici, itikatla ve siyerle ilgili konulardan, derste yeri geldikçe bahsetmektedir.

Öğreticilere göre, programın uygulanması açısından bir diğer sıkıntı, örgün eğitime devam eden öğrencilerin hafızlık eğitimine alınmasıdır. Kurslarda, hafızlık eğitimi sürdürürken, açık öğretimden öğrenimini devam ettiren öğrenciler olduğu gibi, son yıllarda Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan bir proje kapsamında, bazı imam hatip ortaokullarında, din öğretimi ile birlikte hafızlık eğitiminin verilmesine yönelik çalışmalar da yapılmaktadır.⁶² Konuyla ilgili olarak bir öğretici şunları söylemiştir: “Hafızlık yapan öğrenci, hafızlık yaptığı süre içerisinde ek derslerle desteklenmemeli yani sadece hafızlık yapmalıdır. Bazı projelerde öğrenci hem okula devam ediyor hem de hafızlık yapıyor. Hafızlık başlı başına çok büyük bir olay olduğu için öğrenciler ikinci bir eğitimi kaldıramıyor.”

Hafızlık eğitim programında, öğrencileri zorlayan uygulamalardan biri de Sosyal Etkinlik ve Rehberlik dersidir. Çocuğun kursta kaldığı süre içinde sosyal gelişimini sağlamak amacıyla programa dâhil edilen bu öğrenme alanında, öğrencilerin ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda planlanan sportif faaliyetler, çoklu katılımlı öğretici oyunlar, bilgi yarışmaları, drama örnekleri vb. etkinliklerle, hem öğrencilerin motivasyonunu arttırmak, hem de öğrenciye rehberlik yapmak hedeflenmektedir. Bu etkinliklerde oluşacak olumlu arkadaşlık atmosferinde, yatılı eğitim gören öğrenciler arasında oluşması muhtemel sorunların önüne geçmek ve öğrencilerin problem çözme becerilerini geliştirmek de amaçlanmaktadır.⁶³ Bu şekilde planlanarak programa dâhil edilen Sosyal Etkinlik ve Rehberlik dersinin işlenebilirliğine ilişkin yöneltilen soruya cevaben öğrencilerin tümü gerekli ve öğrenciye faydalı bir ders olduğunu, ancak uygulamada gerek kendilerindeki bilgi eksikliğinden gerekse programın yoğunluğundan kaynaklanan bir takım

⁶² Bk. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık İmam Hatip Ortaokulları -Vizyon Belgesi-”, erişim: 27 Şubat 2018, http://muhammetambariho.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/53/04/762354/dosyalar/2017_11/19222732_09034028_vizyonbelgesiorgunegitimvehafizlikimamhatiportaokulu.pdf.

⁶³ *Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı*, 52.

sıkıntıların yaşandığını belirtmişlerdir. Konuyla ilgili olarak bir öğretici, “Onun yerini bazen başka şeyler alıyor. Gerekli fakat sürekli dolu dolu işleyemiyoruz. Çünkü vakit yetmiyor. Hafızlıkta, bir an önce dersi okutup yarınki derse geçiş yapmak zorundasınız. 2 saatlik ders 1 saate düşürülmüş olsa, biraz daha ‘Hakkıyla yapıyorum’ derim. Ama şu an beni zorluyor.” Bir diğer öğretici de benzer şekilde, “Faydalı ama tam programda olduğu gibi yapamıyoruz.” derken, başka biri, “Öğrencinin yarınki ezberini düşünmesi, bu dersin verimli işlenmesini engelliyor. Bazı öğrenci ‘İlk etapta dersim’ diyor. Bu konuda bilgi eksikliğimizden de kaynaklanan sıkıntılar var.” şeklinde cevap vermiştir. Bir öğretici ise “Gerekli hatta saati de artırılabilir.” diyerek öneride bulunmuş ve programın uygulanabilirliğine ilişkin olarak da “Evet biz uyguluyoruz. Masa tenisi oynuyorlar, voleybol oynuyorlar, kitap okuma, dini musiki, aşır çalışması vb yapabiliyorlar” demiştir.

Kur’an kurslarında DİB tarafından hazırlanan ders kitapları okutulmakta ve bir öğretici hariç tümü kitabın “İyi hazırlanmış ve yeterli” olduğunu düşünmektedir.

Kur’an kursu öğreticilerine, hafızlık eğitiminin en temel problemi olarak neyi gördükleri sorusu yöneltilmiş ve öğreticilerin 5’i “öğrencinin yaşı”nın en büyük problemi oluşturduğunu belirtmiştir. 12-15 yaş aralığının en ideal hafızlık yaşı olduğunu ifade eden öğreticiler, öğrencinin ortaokul 5. veya 6. sınıf seviyesinde olması gerektiğini, bundan önceki dönemde öğrencinin kişisel bakım becerilerini kazanamamış olmasına bağlı olarak yatılı Kur’an kursu eğitiminde sıkıntılar yaşandığını söylemiştir. Ortaokulu bitirmiş olan bir öğrenci ise hafızlık eğitimine başlamakta geç kalmıştır. Konuyla ilgili olarak bir öğretici şunları ifade etmiştir: “Çocukların yaşı büyük. Çocuklar ortaokul mezunu. Ortamları görüyorsunuz. Ortaokulda her şeyi gördükleri için ben buraya gelen öğrencileri, Allah’ın seçkin kulları olarak görüyorum. Böyle bir yerden buraya gelip, bu eğitimi almak büyük bir fedakarlık.” Öğreticilerden bir diğeri, bu yaş dönemindeki çocukların bu eğitimi almasının güç olduğunu belirtmesinin ardından, “Türkiye’de bu yaştaki talebeyi en iyi tutan yer burasıdır.” diyerek Büyükağa Kur’an kursunun ayrıcalıklı konumundan ve başarısından bahsetmiştir.

Ünsal tarafından yapılan araştırmada da öğreticilerin çoğu (%81,7), en ideal hafızlığa başlama yaşının “11-13 yaş arası” olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

Hafızlık eğitiminin problemlerinden bir diğeri, öğrencinin gönüllüğü ve zamanın etkin kullanımıyla alakalıdır. Bazı öğrencilerin hafızlık eğitimine kendi isteğiyle başlamaması, beraberinde zamanın iyi kullanılmamasını da getirmekte, bu da öğreticilerin daha çok yorulmasına neden olmaktadır. Öğreticiler tarafından ifade edilen diğer sorunlar ise, bazı öğrencilerin gerekli temel eğitimi almadan hafızlığa başlatılması, ailelerin öğrencinin bu konudaki kabiliyetini önemsemeksizin hafızlık yapmasında ısrarcı olmaları, sınıfların kalabalık olması, sınıfa öğrenci alımında bir sınırın

⁶⁴ Ünsal, *Günümüz Kur’an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri*, 85.

olmamasıdır. Sınıf mevcuduyla ilgili olarak bir öğretici, “Bence 8-12 arası. 8’den az 12’den fazla olmamalı. Mevcut 8-12 arası olduğu zaman öğrencide bir rekabet oluyor. 12’yi geçince hocanın kontrolü zayıflıyor. 8’den aşağıya olunca rekabet ortamı kalkıyor.” şeklinde bir öneride bulunmuştur.

Öztürk tarafında yapılan araştırmada, Kur’an Kursu eğitimini olumsuz yönde etkileyen faktörler olarak maddi kaynak yetersizliği, öğreticilerin pedagojik yetersizliği, verilen cezalar, yaptırım gücünün olmayışı, Kur’an kursu hakkında yanlış bilgilendirme ve ergen psikolojisi⁶⁵ ifade edilmiştir. Büyükağa Kur’an Kursunda görev yapan öğretmenler için ise sorun olarak ifade edilen durumlar kurumdan kaynaklanmayıp dış etkenlerle ortaya çıkmaktadır ve hafızlık eğitimine dair birtakım genel düzenlemeleri gerektirmektedir.

Öğreticilere, öğrencilere yönelik olarak Büyükağa Kur’an Kursu’nda ne tür aktiviteler düzenlendiği sorulmuş ve cevap olarak, hem mesleki eğitime hazırlayıcı programlar hem de kursun yoğun programı arasında öğrencileri rahatlatıcı sosyal etkinlikler (piknik türü geziler, sportif aktiviteler) düzenlendiği ifade edilmiştir. Bir öğreticinin açıklaması şöyledir: “Öğrencileri mesleki hayata hazırlamak için Cuma Namazlarını öğrencilerimize kıldırıyoruz. İlahi grupları oluşturup öğrencilerimizi dini musiki anlamında yetiştirmeye çalışıyoruz, vatandaşlarımızın dini ihtiyaçları konusunda (mevlit programları, sünnet merasimleri, hatim merasimleri, Ramazan ayı mukabeleleri, teravîh namazları vs.) onlara yardımcı oluyoruz.”

Çaylı tarafından yapılan araştırmada, Kur’an kursu öğretmenlerine, öğrencilere ders dışında ne tür faaliyetler yaptıkları sorulmuş, öğretmenlerin %26,2’si “Dini içerikli piyes, konferans vb. faaliyetlere katılma / seyretme”; %23,8’i “Gezi Gözlem”; %21,4’ü “Futbol, voleybol, basketbol, masa tenisi vb. sportif faaliyetler”; %14,3’ü “Kur’an, ezan okuma, hafızlık, bilgi yarışmalarına katılma”; %11,9’u “Yapmıyoruz / Yapamıyoruz” cevabını vermiştir.⁶⁶ Buna göre, diğer kurslarda da benzer aktiviteler gerçekleştirildiği söylenebilir. Ancak Büyükağa Kur’an Kursunun, dini içerikli sosyal etkinlik olarak adlandırabileceğimiz, halka yönelik dini merasimlerle ilgili organizasyonları, hem öğrencinin sosyalleşmesine katkıda bulunması hem de öğrenciye din hizmetleri alanına yönelik uygulama imkanı sunması açısından fark yaratan etkinliklerden biri olarak kabul edilebilir.

Öğreticilere, Büyükağa Kur’an Kursu’nun yakaladığı başarının altında yatan etkenlere dair görüşleri sorulmuştur. Öğreticiler bu başarıda öncelikle, tarihi bir mekanda eğitim yapılmasının çok etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Yaklaşık beş yüz yıllık bir tarihi geçmişine olan Büyükağa Medresesinin bulunduğu mekânda eğitim veren Büyükağa Kur’an Kursu,

⁶⁵ Öztürk, *Kur’an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*, 45-57.

⁶⁶ Çaylı, *Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre: Hafızlık Eğitimi ve Problemleri -Göller Bölgesi Örneği*, 80.

sekizgen planlı bir avlunun etrafında yer alan öğrenci hücrelerinden (sınıflardan) oluşmaktadır. Avlunun ortasında yer alan şadırvandan akan suyun öğrenci üzerinde bıraktığı hoş etki ve öğrencinin yaz-kış, hem içeride hem de avluda ders çalışma imkânına erişmesi, öğrencilerin başarısı üzerinde çok etkili görülmektedir. Mekânın, eğitimin başarıya ulaştırılmasındaki bir diğer katkısı ise şöyle ifade edilmiştir: “Sınıflardan öğrenciler teneffüse çıktıkları zaman yine binanın içerisinde kalıyor... Bir de tüm öğrenciler mekânın özelliği itibarıyla gözümüzün önünde. Saklı bir yer yok.”

Burada 1980 yılından beri oturmuş bir düzen olduğu ve DİB tarafından Hafızlık Eğitim Programı hazırlanmadan önce de benzer bir programın uygulandığı, hocalar tarafından kaliteyi gösteren bir unsur olarak ifade edilmiştir. Konuyla ilgili olarak, “Diyanet bir hafızlık programı hazırladığında görüldü ki Büyükağa Kur’an Kursu bu programdakilerin %80’ini yapıyor.” diyen kursun yöneticisi, kursun başarısının, burada bulunanların aynı anda hem aile ortamını hem de okul ortamını yaşamasından da kaynaklandığını belirtmiştir: “Burada kimse kimseye küsmez. Hocalarımız burayı evi gibi görüyor. Buradaki hocaların çoğu, buradan mezun olmuş. Gözünü açmış, 11 yaşında buraya gelmiş. Bu yüzden, ahde vefa var.” Kursun öğreticileri de aynı görüştedir. Bir öğretici bunu, şu cümlesiyle ifade etmiştir: “Mesai mefhumu gözetmeden hafta sonu tatilleri de dâhil buradayız. Yaz, kış, bahar... Nöbetleri de bizzat kendimiz tutuyoruz.”

Son cümlede ifade edilen husus, “Kur’an Kursları Uygulama Esasları”nda da öğretmenlerden istenmektedir. Konuyla ilgili olarak, “Öğrencilerin dinlenme, beslenme ve ders çalışma süreçlerine rehberlik ve örneklik etmek amacıyla, nöbetlerin özellikle kadrolu öğretmenler tarafından kursta kalmak suretiyle tutulması...”⁶⁷ şeklinde ifade edilen durumun, öğrencilerin yatılı eğitim gördüğü kurslarda verimi arttırmak adına oldukça faydalı sonuçlar verdiğini Büyükağa Kur’an Kursu örneğinde görebiliriz.

Kurs öğretmenlerinin, hafızlık eğitiminde kaliteyi arttırmak adına gerekli gördükleri hususlar da mülakatta dile getirilmiştir. Bunlardan biri, kurs öğretmenlerinin eğitimleriyle ilgilidir: “Kurs hocaları, büyük kurslarda staj yaptıktan sonra asıl görev yerlerine atanmalıdır. Kendini kanıtlamış, merkezi kurslar var. Mesela, Kahramanmaraş’taki, İstanbul’daki, Kestanepazarı’ndaki hocaları görseler, böyle yerlerde biraz çalışsalar.”

Bir diğer öneri, hafız öğrencilerin örgün eğitimdeki başarısıyla ve üst öğrenime devamıyla ilgilidir. İmam Hatip Lisesine devam ettiği takdirde

⁶⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, “2017-2018 Eğitim-Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları”, Madde 6/e, 7, erişim: 10 Ocak 2018, <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Documents/2017-2018%20E%C4%9Fitim%20C3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1%C4%B1%20Kur%27an%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1.pdf>.

hafız öğrencilerin, öğretmenler tarafından desteklenmesinin gerektiği ifade edilmektedir. Bir kurs öğreticisi, İHL'ye giden hafız öğrencilerden birçok beklentinin olduğunu, pek çok yarışmada ve çeşitli etkinliklerde hafız öğrencilerin görevlendirildiğini, bunun sonucunda da öğrencilerin derslerinden geri kaldıklarını ve bazı öğretmenlerin de bu öğrencilere yönelik önyargılı tutumları nedeniyle hafızların örgün eğitimde başarılı olamadığını belirtmiştir. Hafızların yükseköğretime yönlendirilmesine ilişkin olarak da DİB'in, İHL mezunu olan hafız öğrencilere görev vermede öncelik tanınmasının bir anlamda teşvik edici olmasına karşın, bu hafızların genellikle köylerde istihdam edilmesinin üzücü olduğu, onların ufkunu daralttığı ve yükseköğretime devam etmesini engellediği belirtilmektedir: Bu öğrencilerin İlahiyat fakültesine gitmesinin aynı zamanda Kur'an-ı Kerim dersinde de kalitenin artmasına çok büyük katkı sağlayacağı ifade edilmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmamız kapsamında Büyükağa Kur'an Kursunda hafızlık eğitimi alan öğrencilerinin kursa kendi isteğiyle gelmeye karar verdiği, kendi isteğiyle geldiği bu kurstan da memnun olduğu ve ruh hali açısından da öğrencilerin büyük çoğunluğunun, genel itibarıyla "mutlu" olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte bazı öğrencilerin kendi istekleri dışında hafızlık eğitimine başlamış olmaları sorun oluşturmakta ve zaman kaybına neden olabilmektedir.

Büyükağa Kur'an Kursunda hafızlık eğitimi alan öğrencilerin büyük çoğunluğu din hizmetleri alanında çalışmayı planlamaktadır. Bu öğrencilerin, ezberlerini kullanabilecekleri bir alanda görev alması, yapılan ezberin unutulmaması bakımından faydalı olacağı gibi, din hizmetlerinde çalışacak personelin hafız olması da artı bir değerdir.

Büyükağa Kur'an kursundaki öğrenci-öğretici iletişiminin de oldukça gelişmiş olduğu söylenebilir. Öğrenciler, yaptıkları olumsuz davranışlar karşısında öğreticilerin oldukça sabırlı olduğunu ve öğreticilerin böylesi durumlarda genellikle, tatlı bir dille uymayı tercih ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte, öğrencilerin önemli bir kısmı, ufak tefek de olsa sorunları olduğunu ifade etmiştir. Araştırma kapsamını aşabileceği düşüncesiyle bu sorunların neler olabileceği irdelenmemiştir ancak öğrencilerin "sorun" olarak ifade ettiği hususların önemli bir kısmının kurumla doğrudan ilgili olmadığı da diğer cevaplardan anlaşılmaktadır. Kurumdan beklentileri incelendiğinde de, öğrencilerin daha ziyade kurstaki sosyal aktivitelerin arttırılmasını ve kursun dışındaki aktif hayata, gerek iletişim araçlarının kullanımına izin verilerek gerekse izin süreleri arttırılarak, dâhil olmayı istedikleri görülmektedir.

Hafızlık Eğitim Programı'na oldukça faydalı olacağı düşünülerek dahil edilen Sosyal Etkinlik ve Rehberlik dersinin uygulanması ve programda yer alan farklı etkinliklerin düzenli bir biçimde gerçekleştirilmesi

ile ilgili birtakım eksikliklerin yaşandığı tespit edilmiştir. Öğreticiler, bu konuda hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmişler, bununla birlikte, hafızlık eğitiminin yoğunluğundan dolayı bu ders için zaman ayırma konusunda zorlandıklarını da ifade etmişlerdir.

Büyükçağa Kur'an kursundaki öğretmenler, velilerinin önemli bir kısmının öğrenciye gereken ilgiyi göstermediğini, bu nedenle de öğrencilerin birçok sorunu ile kendilerinin ilgilendiklerini, ayrıca kurs dışından da belletmen almayı tercih etmediklerini ifade etmişlerdir. Bu durumda Büyükçağa Kur'an Kursunda, öğretmen-öğrenci ilişkilerinin olumlu yönde geliştiği ve öğrencinin, hem gelişimsel sürecinde ona yardımcı olan hem de hafızlık eğitimi gerçekleştirilmesine rehberlik eden öğretmenlere bağlılığının, başarıyı da beraberinde getirdiği söylenebilir.

Büyükçağa Kur'an Kursunda, hafızlık eğitimine olumlu katkı sağlayan etkenlerden biri de içinde eğitim görülen tarihi mekandır. Hem öğrenciler hem de öğretmenler, mekan içinde oluşan atmosferden memnun olduklarını belirtmişler ve öğretmenler, bunun eğitimin verimliliğine çok katkısı olduğunu dile getirmişlerdir. Amasya'nın merkezi bir yerinde bulunan bu tarihi mekanda, halkın talepleri doğrultusunda gerçekleştirilen dini merasimlerin de öğrencilerin uygulama fırsatı elde etmesine ve sosyalleşmesine önemli katkı sağladığı görülmüştür.

Araştırma kapsamında öğrenci ve öğretmenlerden elde edilen görüşler doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

1. Hafızlık eğitimine öğrenci alımında hem gönüllülük esas olmalı, hem de öğrencilerin seçiminde daha titiz davranılmalıdır.

2. Kurs öğretmenlerinin, kendilerini pedagojik formasyon açısından yetersiz görmeleri ve rehberlik adına yaptıkları çalışmaların sözel iletişim kurmakla sınırlı olması, bu kurslarda öğrencilere rehberlik edecek profesyonellerin varlığını gerekli kılmaktadır.

3. Öğrenciyi motive edecek, zamanı verimli kullanmasını sağlayacak ve onları bu zorlu süreçte rahatlatarak etkinliklerin, onların da görüşleri değerlendirilerek artırılması; DİB'in Kur'an kurslarına yönelik önerilerinin uygulamaya konması ve bu konuda eğitim uzmanlarıyla işbirliğine gidilmesi faydalı olacaktır.

4. Öğreticilerin bakış açısıyla değerlendirildiğinde, hafızlık eğitimi daha fazla "teneffüs"ü ya da "tatil"i imkânsız kıldığından, öğrencilerin hafızlık eğitiminin önemi konusunda bilgilendirilmeleri ve onları bu anlamda fedakârlık yapmaya motive edecek rehberlik çalışmalarının artırılması, bu kurstan mezun olmuş ve toplumun önde gelen kişileriyle öğrencilerin buluşturulması etkili olacaktır.

5. Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik seminerlerin artırılmasının gerekli olduğu görülmüştür. Ancak bu kurslarda verilen eğitim teorik bilgilerle sınırlı kalmamalı, Kur'an kursu eğitimine vakıf kişiler daha ziyade bu eğitimi vermeli ve her ilden birkaç kişinin değil de tüm personelin katılımının sağlanabileceği programlar düzenlenmelidir. Bu eğitimin

uzaktan eğitim şeklinde, online olarak düzenlenmesi de, eğitimin ekonomik olmasını sağlamak adına düşünülebilir. Bu şekilde, öğrencilerin belirli aralıklarla birbirleriyle görüş alışverişinde bulunma imkanının yaratılması önemlidir.

6. Okul-aile işbirliğinin önemine binaen, müftülüğün aileleri bilinçlendirecek birtakım programlar düzenlenmesi ve ailelerle buluşma imkanı sağlayacak etkinliklerin planlanması konusunda Kur'an kurslarına destek vermeleri faydalı olacaktır.

7. Başarıyla ön plana çıkmış Büyükağa Kur'an Kursunun fiziksel özelliklerinin öğrencilerin ezber yapmasına yönelik katkıları değerlendirildiğinde, bundan sonra yapılacak kurslarda benzer bir planlamaya gidilmesinin öğretimin kalitesine katkı sağlayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

8. Öğreticilerin hepsinde, hafızlığa başlama yaşının 11 veya 12 olması gerektiği yönünde bir kanaat vardır. Onlar, ilkokuldan yeni mezun olmuş çocukların bu eğitimi almak için hazır olmadıklarını düşünmektedirler. Ezbere ve yoğun bir çalışma temposuna dayalı olarak gerçekleştirilen hafızlık eğitiminde, erken başlamanın ya da geç kalmanın meydana getirebileceği birtakım sorunların yaşanması muhtemeldir. Bu nedenle, eğitim uzmanları ve deneyimli Kur'an kursu öğretmenlerinden oluşan bir komisyonun bu konuda bir karar vermesi faydalı olacaktır.

9. Hafızlık yaparken, ezberlediği sayfanın mealini okuma alışkanlığını öğrencilere kazandırmak, onların hem dini bilgi birikimine hem de ahlaki gelişimine önemli katkılar sağlayacak, bu şekilde yapılan ezber de daha faydalı ve kalıcı olacaktır. Bu nedenle, meal okuma çalışmalarının daha düzenli bir biçimde ve bütün öğrencileri kapsayacak şekilde gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

10. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin akademik başarılarının da yüksek olması için desteklenmeleri ve üst öğrenim aşamaları hakkında bilgilendirilmeleri ve motive edilmeleri gerekmektedir. Bu sayede hem din hizmetleri için daha donanımlı kişiler yetiştirilebilir, hem de akademik camiada, hafızların sayısı çoğalarak kalitenin artmasına katkıda bulunulabilir.

KAYNAKÇA

- Aköz, Fatma. *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018.
- Ata, Ulvi. "Hafızlık ve Eğitimi". *Diyaret Aylık Dergi* 222 (2009): 9-12.
- Atabay, Sevinç. "Mekân ve Mimarinin Eğitimde Başarıya Etkisi". Erişim: 27 Şubat 2018. <http://www.ted.org.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFA79D6F5E6C1B43FF44EA474750BABA90>.

- Ay, Mehmet Emin. *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye’de Kur’an Kursları*. İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2005.
- Aydın, M. Şevki. “Kuran Kursunda Hafızlık Eğitimi”. *Diyanet Aylık Dergi* 206 (2008): 22-26.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. 3. Baskı. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Baltacı, Cahit. “Cumhuriyet Döneminde Kur’an Kursları”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 181-187.
- Bayraktar, M Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur’an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Bozkurt, Nebi. “Hâfız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Burgaz, Gülay. “Kapı Ağası Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buyrukçu, Ramazan. *Kur’an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Büyükağa Hafızlık Kur’an Kursu. “Kurs Bilgileri”. “Mezun Öğrencilerimiz”. Erişim: 29 Mayıs 2018. <http://www.buyukagakurankursu.gov.tr/>.
- Cebeci, Suat – Ünsal, Bilal. “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/4 (2006): 27-52.
- Cengil, Muammer. “Din Görevlileri ve Kur’an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 79-101.
- Creswell, John W. *Research Design*. 4th ed. UK: Sage Publications, 2014.
- Creswell, John W. – Plano Clark, Vicki L. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. 2nd ed. USA: Sage Publications, 2011.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre: Hafızlık Öğretimi ve Problemleri -Göller Bölgesi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Çimen, Abdullah Emin. “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla ilgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlştırılmasında Bir Metot Denemesi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 91-166.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık İmam Hatip Ortaokulları - Vizyon Belgesi-“. Erişim: 27 Şubat 2018. http://muhammetambariho.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/53/04/762354/dosyalar/2017_11/19222732_09034028_vizyonbelgesiorgunegitimvehafizlikimamhatiportaokulu.pdf
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı”. Erişim: 23 Şubat 2017. <http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1%20-%202010.pdf>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “2017-2018 Eğitim-Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları”. Madde 6/e. 7. Erişim: 10 Ocak 2018. <http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Documents/2017->

- 2018%20E%C4%9Fitim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1%C4%B1%20Kur%207an%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1.pdf.
- Ekici, Sümmani – Bayrakdar, Akan – Uğur, A. Oruç. “Ortaöğretim Kurumlarındaki Yöneticilerin ve Öğrencilerin Ders Dışı Etkinliklere Bakış Açılarının İncelenmesi”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009): 430-444. Erişim: 22 Kasım 2017. <http://www.insanbilimleri.com>.
- Gözütok, Şakir. “Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri”. *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998): 165-198.
- Karabulut, Fatma Melek. *Gençlik ve Din Kur'an Kursu Öğrencilerinin Kişilik Gelişmesi Üzerine Bir Din Psikolojisi Araştırması (Kayseri/Develi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Koca, Fatih. “Amasya Müsîkî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi'nin Amasya Dinî Müsîkisine Katkısı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 127-137.
- Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Koç, Ahmet. “Kur'an Kurslarında Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş, 3. Baskı. 375- 401. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Köse, Erdoğan. “Eğitim Kurumlarında Gerçekleştirilen Ders Dışı Etkinliklerin Sınıflandırılmasına Yönelik Bir Öneri”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/2 (2013): 336-353.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Nazıroğlu, Bayramalı - Vahapoğlu, Vahap. “Halkın Kur'an Kurslarına Yönelik Tutumları Üzerine Betimsel Bir Araştırma: Of Bölgesi Örneği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015): 103-140.
- Oruç, Cemil. “Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpüt Hamdi Başaran Kur'an Kursu Örneği”. *Diyanet İlmî Dergi* 45/3 (2009): 41-60.
- Önder, Mustafa Kemal. “Hafızlık Eğitiminde Nitelik Sorunu”. *Diyanet Aylık Dergi* 222 (2009): 17-22.
- Öztürk, Fatma Zehra. *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik, Kültürel Temelleri ve Sorunları (Konya Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Öztürk, Özlem. *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Şahin, Hatice. *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'an Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 143-164.
- T.C. Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”. Madde 7/b. Erişim: 29 Aralık 2017. <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch>.

- T.C. Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği”. Erişim: 2 Ocak 2018. <http://mevzuat.basbakanlik.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.16041&MevzuatFlisk i=0&sourceXmlSearch>.
- TRT HABER. “Büyük Ağa Medresesinde 528 yıldır hafız yetişiyor”. Erişim: 30. Mayıs 2018. <http://www.trthaber.com/haber/yasam/buyuk-aga-medresesinde-528-yildir-hafiz-yetisiyor-258196.html>.
- Türkiye Diyanet Vakfı. “100 Hafız Projesi”. Erişim: 26 Şubat 2018. <https://www.tdv.org/tr-TR/site/projelerimiz/100-hafiz-projesi-1053>.
- Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*. Diyanet İşleri Başkanlığı (2014, 94). Erişim: 27 Şubat 2018. <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf>.
- Ünsal, Bilal. *Günümüz Kur’an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006.

ZERKÂ'NIN EL-FIKHU'L-İSLÂMÎ FÎ SEVBİHİ'L-CEDÎD ADLI KİTAP PROJESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Eren Gündüz

Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Uludag University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bursa, Turkey
egunduz@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0880-5623

Öz

Bu makalede, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın "el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd" adlı kitap projesinin kapsamı konusunda yeni bir kanaat ortaya konulması ve müellifin bu proje kapsamında yayımlanmış olduğu ilk iki eserin yeni baskılarında yapılan değişikliklere dikkat çekilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla evvela müellifin kitaplarının ön sözlerindeki açıklamalardan hareket edilerek oradan elde edilen bilgilerin eserlerin muhtevası ile karşılaştırmalı bir şekilde yorumlanmasıyla projenin amaçları ile sonuçları arasındaki ilişki sorgulanmıştır. Daha sonra, müellifin "el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmî'l-âmmeh" adlı eserine yeni baskıda eklemiş olduğu "Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî" adlı kanun tasarısının bu projeye ilişkisinin belirlenmesine çalışılmıştır. Vardığımız kanaate göre bu tasarı, müellifin yaptığı nihai değişiklikte başlangıçtaki plandan farklı bir biçimde ortaya çıkmış olsa da, daha önce projenin dördüncü cildi için planlanmış olan asıl çalışmanın yerine ikame edilmiş bir metindir. Zerkâ'nın İslam fıkhını yeni bir üslupla sunma çabasının somut neticelerinden bir olan bu metin, hem onun bu çabasının doğru anlaşılabilmesi hem de İslam fıkıh tarihinin son döneminin en önemli gelişmelerinden biri olan İslam fıkhına dayalı kanun yapma faaliyetinin daha ileri bir noktaya taşınabilmesi bakımından farkında olunması gereken bir özelliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Medeni Kanunu, İslam Borçlar Teorisi, Zerkâ, fi-Sevbihî'l-Cedid, el-Medhal, İltizâm.

A Research on the Scope of Mustafa Ahmad al-Zarqâ's Book Project named al-Fiqh al-Islâmî fi Thawbih al-Jadîd

Abstract

In this article, we tried to determine what the fourth volume of Mustafa Ahmad al-Zarqâ's book project named al-Fiqh al-Islâmî fi thawbih al-jadîd. As a method, we interpreted the preface of the books published by the author within the scope of the project, comparatively with the content of the books. As a result of this examination, it was concluded that the fourth volume of this project which planned in the beginning, it was replaced by the law design named "Nusûsu mavâdd al-nazariyyah al-âmmah li al-iltizâmât fi al-fıkhî al-Islâmî" which added to the third volume in the new edition of the work, in a different form from the original plan. It is also argued the justice of this argument by analyzing the content relationship between the working name and that law design. This law project is an important element both regarding being able

to appreciate Zarqā's work more accurately and in the next stage in the process of making law based on Islamic jurisprudence.

Keywords: Islāmīc Law, Islāmīc Sivil Law, Islāmīc Dept Theory, al-Zarqā, fi Thawbih al-Jadīd, al-Madkhal, Iltizām.

GİRİŞ

Mustafa Ahmed ez-Zerkā'nın (ö. 1999) *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sebihi'l-cedîd* adıyla meşhur olan eseri İslam hukukunun modern dönem literatürünün ülkemizde en çok rağbet görenleri arasında bulunmaktadır. Gerek İslam hukuku alanında yapılan araştırmalarda bu esere sıklıkla yapılan atıflar, gerekse eserin *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku* adlı Türkçe çevirisinin baskılarının kalmamış olması, eserin ülkemiz araştırmacıları ve okurları arasında bulduğu ilgiyi açıkça ortaya koymaktadır.¹ Bu ilgiye rağmen daha çok müellifi tanıtmayı amaçlayan sınırlı sayıdaki birkaç araştırmada diğer eserleri ile birlikte ondan da söz edilmiş olması dışında bu eseri doğrudan konu edinen müstakil araştırmaların henüz yapılmamış olması, kanaatimizce önemsenmeyi hak eden bir eksikliklerdir.

Şimdiye kadar, genel olarak Zerkā ve eserleri ile ilgili biri Ahmet Yaman (2000)², diğeri Saffet Köse (2005)³ tarafından olmak üzere iki makale yayımlandı, bir de Kamil Işık tarafından yüksek lisans tezi hazırlandı (2010).⁴ Zerkā'nın biyografisini ve ağırlıklı olarak *Fetâvâ* adlı eseri üzerinden onun fikhî görüşlerini konu edinen bu iki makaleden sonra Davut İtaş tarafından (2013)⁵ yukarıda sözü edilen tercümedeki çeviri hatalarını konu edinen üçüncü bir makale daha yayımlandı. Şüphesiz bu araştırmaların,

¹ Gerek internet ortamında taranabilen *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin birçok maddesinde, gerekse ülkemiz İslam hukukçuları tarafından yapılan tezlerde ve diğer araştırmalarda bu esere yapılan atıfları görmek zor olmamaktadır. Makalemizin kaynakçasını kabartmamak için örnek kabilinden olsa dahi bu atıfları göstermeyi uygun bulmadığımı belirtmek isterim.

² Bk. Ahmet Yaman, "Son Yüzyılın Önde Gelen Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ ve Fetâvâ'sı", *Diyanet İlmî Dergi* 36/3 (2000): 31-44.

³ Bk. Saffet Köse, "Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (1907-1999): Hayatı - Eserleri - İslâm Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri - Fetvalarından Örnekler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı]*, 6 (2005): 585-615.

⁴ Bk. Kamil Işık, *Son Devir İslam Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'da Yöntem* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Bu tezde, makalemize konu olan eserden çok müellifin diğer çalışmalarının esas alındığı görülebilir.

⁵ Bk. Davut İtaş, "'Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku' Adlı Çevirideki Hatalar Üzerine", *Bilimname: Düşünce platformu* 2/25 (2013): 101-132.

Zerkâ ve eserleri üzerindeki akademik ilginin devamına önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte bu araştırmalarda müellifin en önemli eseri olduğu söylenen *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*'in kapsamı hususunda isim muhteva uyumsuzluğu olarak gördüğümüz açıklanmaya muhtaç bir nitelemenin bulunduğu görülmektedir. Bu makalenin iddiasına göre *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd* ismi, aslında makalemizde Medhal Serisi olarak söz edeceğimiz üç ciltlik eseri de içine alan daha geniş bir kitap projesinin adı iken, netice itibariyle projenin hacim yönünden en büyük parçaları olan bu seri ile özdeş görülür olmuştur.

Zerkâ'nın eserinin yukarıda adı geçen çeviriye esas olan baskısı dokuzuncu baskıdır (1991)⁶ ki onu ve önceki baskılarını eski baskı diye nitelemek gerekir. Adına "*İhracün cedîdün bi-tatvîrin fi't-tertibî ve't-tevbî ve ziyâdât*"⁷ ilavesiyle yapılan yeni baskısı ise ilk defa 1998 yılında yayımlanmıştır. Bununla birlikte ilgili araştırmalarda eski baskının kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. Yaman'ın yazısında referans alınan baskı eskisidir.⁸ İltaş ve Köse'in yazılarında ise, yeni baskıdan söz

⁶ Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 1: 4.

⁷ Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihracün cedîd bi-tatvîr fi't-tertibî ve't-tevbî ve ziyâdât*, 3. Bs, 2 c. (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1433); Yeni baskı ilk defa 1998, ikinci defa 2004, üçüncü defa da 2012 yılında yapılmıştır.

⁸ Eski baskıların ilki, fasiküller halinde 1944 yılında yayımlanmaya başlamıştır. Her baskıda ilaveler ve ayıklamalar yapılmıştır. Dördüncü baskı iki cilt (cüz) halinde yayımlanmıştır. Müellifin Dimeşk Üniversitesindeki görevinden emekli olduğu 1966 yılına gelindiğinde eser sekizinci baskısına ulaşmıştır. Eserin ondan sonra da çeşitli baskıları çıkmaya devam etmiştir ancak müellifin ifadesine göre bunlarda birçok matbaa hatası bulunmaktaydı. Sekizinci baskıdan sonra müellif eseri gözden geçirmeye devam etmiş; Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesindeki öğretim üyeliği sırasında (1971-1989) kitap üzerine yaptığı tashihler ve müllhak adıyla yaptığı eklemelerle birlikte eser yeniden basılmıştır (1998). Bk. Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihracün cedîd*, 1: 15-16 (Müellifin, eserini yeni baskısı için "*Mukaddimetü hâzâ'l-ihracî'l-cedîd li-silsileti: el-fıkhî'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd ve fî taliâtihâ: el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*" adıyla yazdığı mukaddime, 1996 tarihinde yazılmış olmasına rağmen eserini Servet Armağan'ın çevirisinde esas alınan ve yeni baskıdan/ihracün cedîd'den de farklı olduğu anlaşılan baskının dokuzuncu baskı olması açıklanmaya muhtaç bir durumdur. Acaba bu baskı Zerkâ'nın bilgisi dışında yapılan bir baskı mıdır? Yoksa Zerkâ'nın sözünü ettiği baskılar içerisinde o da var olduğu halde son baskıdan söz ederken dokuzuncu baskı yerine sehven sekizinci baskı mı yazılmıştır?).

edilmiş olmakla birlikte,⁹ bunların muhteva özellikleri araştırmalarının kapsamına dâhil edilmemiştir.¹⁰ Hâlbuki eskisinden farklı olarak bu baskıda, İltaş'ın da ifade ettiği şekilde,¹¹ eserin tertibinde ve konu başlıklarındaki yeniliklerle takdim ve tehirler bir yana, bazı ilavelerin yapılmasıyla muhteva olarak da önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kanaatimizce makalemizin konusu açısından en önemli ilave eserin üçüncü cildine eklenen “Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhi'l-İslâmî” adlı kanun tasarısıdır. İlk iki ciltteki değişiklikleri ayrı bir yazıda incelemeyi düşündüğümüz için bu makalemiz, yalnızca bu tasarı ile sınırlı tutulacaktır.

Makalemizde üç ana başlık bulunmaktadır. Birinci başlıkta Zerkâ'nın el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd adlı projesinden söz edilecek ve projenin hedeflerinin belirlenmesine çalışılacaktır. İkinci başlıkta yukarıda sözü edilen tasarının projedeki yerinin tespitine çalışılacaktır. Üçüncü başlıkta da tasarının genel özelliklerine temas edilecek ve tasarının eserin yeni baskısında dâhil edildiği cilt ile muhteva ilişkisine dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. ZERKÂ'NIN EL-FIKHU'L-İSLÂMÎ Fİ SEVBİHİ'L-CEDÎD ADLI PROJESİ VE MEDHAL SERİSİ

Neden “Yeni elbisesi içinde İslam fıkhi”? Projeyi doğru bir şekilde kavrayabilmek için de irdelenmesi gereken bu soruya cevap verebilmek için biraz gerilere gidip projenin ortaya çıktığı arka plana bakmak gerekiyor. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla beraber hem bir takım dış etkilerin hem de devletin iç dinamiklerinin neticesi olarak¹² 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'yla temsil olunan yeni bir döneme girilmiştir. Bu dönemde

⁹ Bk. Köse, “Mustafa Ahmed ez-Zerkâ”, 595; İltaş, ““Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku’ Adlı Çevirideki Hatalar Üzerine”, 103.

¹⁰ Bu durumun daha sonraki tarihlerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne Köse tarafından yazılan “Zerkâ, Mustafa Ahmed” maddesinde ve yine aynı akademisyenin danışmanlığında hazırlanmış olan 2010 tarihli yüksek lisans tezinde de devam ettiği, eser üzerindeki değerlendirmelerde eski baskının esas alındığı görülmektedir. Bk. Saffet Köse, “Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2014), 44: 286-289; Işık, *Son Devir İslam Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'da Yöntem*, 17.

¹¹ Bk. İltaş, ““Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku’ Adlı Çevirideki Hatalar Üzerine”, 103.

¹² Bu kanaat ve Tanzimat hakkında genel bilgi için Bk. Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40: 1-10, özellikle sayfa 2.

bazı hukukî, iktisadî ve siyasi sebeplerle İslam hukukuna dayalı olarak kanun hazırlama ihtiyacı ortaya çıkmış ve bu amaçla borçlar, kısmen eşya ve şahıs hukuku hükümleri Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye adıyla kanunlaştırılıp yürürlüğe konmuştu (1876).¹³ Mısır ve Arap yarımadası dışında, bütün Osmanlı mahkemelerinde devletin yıkılışına kadar uygulanmış olan bu kanun, o tarihten sonra Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de olduğu gibi Suriye'de de bir süre daha uygulamada kalmıştır.¹⁴ İşte Zerkâ'nın içinde yetiştiği dönemde Suriye'de ve Dimeşk Üniversitesi Hukuk Fakültesinde Medenî Hukuk dersi vermeye başladığı yıllarda (1944) orada uygulanan kanun *Mecelle* idi. Dersin esas konusu da bu kanundu. Fakat Zerkâ'ya göre Mecelle, başkalarının da gözlemlediği gibi, diğer milletlerin kanunlarından farklıydı; onlar gibi küçük bir mecmuada toplanmış bir kanun değildi, aksine bir okyanus gibi genişti. Ayrıca Mecelle'deki Hanefi fıkhından seçilmiş hükümler dışında, mezhebin kitaplarına saçılıp dağılmış fikhî hükümler de vardı. Ne Mecelle ne de diğer fıkıh kitaplarındaki şerî-medenî hükümler bugüne kadar diğer milletlerin medeni hukuklarını öğretmek üzere hazırlanmış kitaplarda takip edilen tematik/konu odaklı (mavdû'i) araştırma yöntemi ile yazılmış değildi. Mecelle'nin öğretiminde başvurulacak şerhleri ve diğer fıkıh kitapları fikhî meseleleri tek tek açıklama yöntemi üzere kurulmuştu. Bu nedenle, normal lise öğrenimini tamamlayıp hukuk fakültesine girmiş bir öğrenci en başında ferî meselelerle karşılaşması halinde fikhî hükümleri anlayıp kavrayamaz. Aksine, ferî meselelerinin anlaşılması için gerekli olan kaideleri, teorileri ve fıkıh terimlerini bilmediği için fikhî mesâili ve ona ilişkin hükümleri aralarında herhangi bir bağlantı kuramamaksızın ezberlemeye mecbur kalır.¹⁵

Bardakoğlu'nun fikhın modern dönemiyle ilgili nitelemelerinden iktibasla anlatacak olursak, klasik fıkıh kitaplarımızdaki meseleci (kazüistik) metodun artık tamamen terk edilmiş olup bunun yerine klasik literatürde yer alan fikhî hükümlerden, yaklaşım tarzından ve fer'î meselelere getirilen çözüm örneklerinden hareketle İslâm hukukçularının bir alandaki genel ilke ve doktriner görüşlerinin ortaya konmaya çalışıldığı, fikhın konularının İslâm anayasa hukuku, İslâm iktisadı, muâmelât hukuku, ahvâl-i şahsiyye,

¹³ Bk. Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2003), 28: 231-235, özellikle sayfa 231.

¹⁴ Bk. Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", 28: 233-234.

¹⁵ Bk. Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihracün cedîd*, 1: 27-28.

İslâm ceza hukuku gibi modern hukuk bilim dallarına ve sistematığına göre incelendiği¹⁶ günümüzde Zerkâ'nın 1940'lı yıllarda dile getirdiği sorun günümüz okurları ve araştırmacıları için önemsiz görülebilir. Fakat bugünün arkasındaki dünün farkında olunması ve Zerkâ'nın ortaya bu sürece olan katkısının daha iyi anlaşılması için onun projenin ismini açığa vuran aşağıdaki mealdeki şu sözlerini iktibas etmek istiyorum:

Elimizdeki fıkıh kitapları ve Mecelle'nin bütün şerhleri, gerçekte diğer kanunların şerhleri gibi, hâkimlerin her bir madde ve hükmün izahında bilgi ihtiyaçlarını karşılamak üzere müracaat edebilecekleri mahkeme külliyatı sayılabilir ancak; bunlar Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin ve fıkıh prensiplerinin üniversitelerdeki hukuk öğrencilerine öğretimi için uygun ders kitabı olamazlar. Bu nedenle bizim, Mecelle'nin hükümlerinde ve fikhî ilkelerinde tematik araştırma yöntemiyle yazılacak yeni kitaplara ihtiyacımız var. Öyle ki, basit, konu odaklı ve uyumlu olması yönüyle istifadeye yakın, talebelerin zihinlerine öğrenilmesi ve hafzedilmesi kolay olsun... İslam fıkıhı, çağın dili ve anlayışına uygun yeni bir elbise ve üslup içinde sunulsun. Bu şekilde onun konuları, benzeri hukukî konu ve nazariyelerle mukayese edilebilsin ki böylece, yüce fıkımızın kıymetli hazineleri hukuk terazisinde ortaya çıksın.¹⁷

Zerkâ makalemize konu olan projesini işte o zaman, Medenî hukuk dersi hocalığına başladığı yıllarda planladı. Suriye Hukuk fakültesinde esas konusu Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye olan bu ders görevi kendisine yüklenince, çabasını Mecelle fikhının tedrisinde ve telifinde o gün için zorunlu gördüğü yeni bir yöntem üzerine teksif etti.¹⁸ Bu doğrultuda İslam fikhında borçları ve akitleri içine alan kitap serisini yazmaya başladığında bununla Suriye'de Medenî hukukun öğretiminde yeni bir çığır açmayı arzulamıştı. Bu çalışmada, o zaman Suriye'de meri kanun olan Mecelle'nin ihtiva ettiği genel medeni hükümlerle İslam fikhının önemli konularını ve fikhî meselelerini bir arada sunmakla kalmayacak, aynı zamanda İslam fikhının asli hükümlerinde Osmanlı'dan o güne gelinceye kadar meydana gelen değişikliklere de işaret edecekti. Hedefinde, İslam fikhının geleneksel ifade biçimini değiştirerek fıkıh kaidelerinden, modern hukuk teorilerine benzer

¹⁶ Bk. Ali Bardakoğlu, "Fıkıh (Literatür/Modern Dönem)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 13: 22.

¹⁷ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihrcûn cedîd*, 1: 28.

¹⁸ Bk. Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihrcûn cedîd*, 1: 28.

bir şekilde kapsamlı bir nazariye inşa etmek vardı. Böylece İslam fıkhının eski ifade biçiminde gizli kalmış özü açıkça ortaya çıkacak, hukukçuların anlaması kolaylaşacak ve üniversite öğrenimlerinde öğrencilerin ihtiyacı karşılanmış olacaktır. Eski anlatım biçiminde fıkıh kitaplarının muhtelif baplarına dağılmış tali hükümler asıllar üzerine bina edilmeyip dağınık bir şekilde anlatılıyordu. Bunların bir araya toplanıp derli toplu bir şekilde ifade edilmesiyle ortaya çıkarılacak nazariyeler öğrencilerin elinde fikhî meseleleri anlayabilmeleri için kullanabilecekleri birer anahtar işlevi görecekti.¹⁹

Zerkâ'nın yeni elbisesi içinde İslam fıkhı adını verdiği projenin arka planındaki bu düşüncelerden sanırım iki ana hedefin bulunduğunu sonucunu öne çıkarmamız gerekir. Birincisi İslam fıkhının-ki bunu özel anlamda Mecelle diye anlamalıyız, özellikle hukuk talebeleri için anlaşılmasını kolaylaştırmak, ikincisi ise İslam fıkhının yeni bir üslupla yeni baştan yazılmasıdır. Kanaatimizce bu iki hedefin farkı dikkatten kaçırılırsa, Zerkâ'nın çalışmalarının mahiyeti ve özellikle projeye verdiği isimle neyin kastettiği, başka bir ifadeyle projenin kapsamında nelerin bulunduğu doğru bir şekilde anlaşılabilir. Zerkâ'nın bugün elimizde bulunan kitaplarına baktığımızda *el-Medhalü'l-fikhî el-âmm* adlı iki ciltlik bir eser ile yine *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmm*²⁰ adlı önceki ciltlerle bir seri halinde düşünülmesi gereken kitaplar en başta gelmektedir. Acaba "*el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*" adıyla kast edilen, bu kısaca *el-Medhal* diye isimlendirilebilecek üç cilt ile birlikte onun *el-'Ukûdu'l-müsemmat: 'Akdü'l-bey'* adlı kitabı²¹ mıdır? Böyle olduğu söylenmekle beraber bunun tam isabetli olmadığını düşünüyoruz. Zira üç cildi giriş adını taşıyan bir seride ondan daha fazla sayıda ve genişlikte asıl kitapların bulunması gerekmez mi? Önemli olan sayıca çokluk ve hacim yönünden daha geniş olmak değil, mahiyettir denecek olursa da zincirin son halkası olarak gösterilen kitabın bu mahiyette olmadığı ve satış akdi gibi özel bir konuyla sınırlı olduğunu görmemiz gerekir.

Öyleyse, şu iki ihtimal üzerinde düşünmemiz gerekir: Ya Zerkâ'nın diğer kitapları da silsilenin devamı olarak yeni elbisesi içinde İslam fıkhı

¹⁹ Bk. Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihraciün cedîd*, 1: 29-30.

²⁰ Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmm fi'l-fıkhî'l-İslâmî-ihraciün cedîdün mea sıyâgatin kâmiletin li-nusûsi tilke'n-nazariyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1420); Bu kitabı önceki iki ciltle birlikte bir seri olarak ifade etmek üzere makalemizde bazen "*el-Medhalü'l-Fıkhî*" bazen de "*Medhal Serisi*" ifadesi kullanılacaktır.

²¹ Bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *'Akdü'l-bey'* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1433).

projesinin bir parçasıdır ya da Zerkā'nın projesi yarım kalmıştır. Birinci ihtimali bu kitaplar arasında bir parça bütün ilişkisi bulunmadığı için isabetli görmüyoruz. Ancak, onun 'Akdu'l-bey' isimli kitabını Zerkā üzerine yapılan çalışmalarda olduğu gibi²² bu serinin bir parçası olarak görmemiz gerekiyor. Çünkü bizzat müellif, bu kitabın mukaddimesinde onun ilk iki cüzü *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-â'm*, üçüncü cüzü *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-â'mme* olan *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sebihi'l-cedîd* adlı serinin dördüncü cüzü olduğunu açıkça ifade etmiştir.²³ Müellifin bu açıklamasına rağmen, yukarıdaki itirazımıza binaen durumun daha makul bir açıklaması olması gerektiğini düşünüyoruz. Zira o açıklama, ikinci ihtimali; yani müellifin en başta ortaya koyduğu projede sonradan bir değişiklik meydana geldiği iddiasını savuşturamaz. Bu durumda ikinci ihtimali değerlendirdiğimizde onu iki şekilde test etmemiz mümkündür. Zerkā'nın iki ciltlik *el-Medhal*'inin başında yukarıda bazı düşüncelerini aldığımız iki tane mukaddime bulunmaktadır. Bunlardan birincisini ilk baskı için 1945 yılında, diğerini de üçüncü baskı için 1952 yılında yazmıştır. Araştırmacıların Zerkā'nın bu kitabı ile ilgili tasvirlerinde bu mukaddimelerin önemli bir payı olduğunu belirtmek gerekir. Fakat burada dikkatten kaçan şey yukarıda ifade ettiğimiz üzere Zerkā'nın tasarladığı iki hedefin net bir şekilde görülememesi ve elimizdeki kitaplarından hareketle onun projesinin eksik okunmasıdır.

1945 tarihli ilk mukaddimesine baktığımızda Zerkā'nın kitap projesinin şöyle olduğunu görüyoruz:

- 1) Üç bölümden oluşacak bir giriş yazılmıştır.
- 2) Kitap serisinin adı el-Fıkhü'l-İslâmî fi sebihi'l-cedîd'dir.
- 3) Serinin her kitabına konusuna göre özel isimler verilecektir. Buna göre ilk iki cildinin adı özel adı *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-â'm'dir*.
- 4) Serinin üçüncü cildi el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-â'mme²⁴, dördüncüsü de en-Nazariyyetü'l-â'mmetü li'l-ahkâmi'l-medeniyyeti fi'l-fıkhi'l-İslâmî'dir.
- 5) Bu dört ciltten sonra satış akdinden başlayarak isimli akitleri yazılmıştır.²⁵

²² Bk. Köse, "Mustafa Ahmed ez-Zerkâ", 594-602.

²³ Bk. Zerkā, 'Akdu'l-bey', 5.

²⁴ Bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-â'mme*, 10.

²⁵ Bk. Zerkā, *el-Medhalü'l-fikhî el-âmmü-ihracün cedîd*, 1: 31.

Bu mukaddimedeki maddeleri yukarıda ortaya koyduğumuz iki hedefle karşılaştırdığımızda, onlardan ilkinin buradaki ilk üç maddenin, yani üç ciltlik *el-Medhalü'l-fıkhî*'nin yazılmış olmasıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Fakat açık bir şekilde de biliyoruz ki Zerkā, dördüncü maddeyi yazmamıştır. Bu nedenle ikinci hedefle dördüncü madde arasında olabilecek ilişkiyi sorgulamamız gerekir.

Müellifin, 1952 tarihinde yazdığı diğer mukaddimedeki, özünü bozmamaya çalışarak bazı tasarruflarla aşağıya alıntıladığımız, bir hayal kırıklığı duygusu yüklü şu sözlerine baktığımızda, onun projesinin ikinci hedefi olduğunu düşündüğümüz çalışmanın akıbeti hususunda bazı ipuçları görebiliyoruz:

“Biz bu fıkıh serisinin, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*'in Suriye'de, bütün zenginliğiyle İslam fıkının çeşitli mezheplerinden yararlanarak çıkaracağımız modern medeni kanuna bir giriş olmasını arzu ediyorduk. Öyle ki bu kanunun esasları on üç asır boyunca yetişen eşsiz hukukçuların hukuk tarihinde görülmemiş olan kapsamlı ve ince bir hukuk diliyle sağlam bir şekilde ortaya koydukları kaide ve ilkeler yanında fıkın muhtelif konularında gördükleri sarsılmaz nazariyelerin en iyileri üzerine kurulsun. Evet, ümit ettik ki, hukuki mevzuatımızı, modern ihtiyaçlarımızı mazideki şanlı hukukumuzla bağlayacak bir medeni kanun yapalım... Bu yola girilsin diye de bu kitap içinde²⁶ “Beklenen Medenî Kanunumuz ve Onun İslam Fıkhı Üzere Bina Edilmesinin Üstünlüğü” başlıklı bir yazı kaleme aldık. Ne var ki, biz bu yolda iken ve gözlerimiz yolun sonunu gözlerken, hem de Suriye Adalet Bakanlığı iki uzmanı İslam fıkından istifade ile zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir Medeni kanun hazırlamakla görevlendirmişken 1949 yılında meydana gelen askeri ihtilal döneminde Suriye medeni kanunu sürpriz bir şekilde yürürlüğe kondu.”²⁷

Aceyle çıkarılan yeni Medeni kanun, Zerkā'nın beklediğinin aksine Avrupa kaynaklı Mısır Medeni kanunundan iktibas edilmişti. Zerkā'nın karşı olduğu şey iktibas değildi. Çünkü hikmet müminin yitiğidir düsturunca modern metotların alınmasında bir sakınca yoktu. Anonim şirketler ve sigorta akdi gibi konularda içtihat yapılması mümkündü.

²⁶ Bu yazının eserin yeni baskısından çıkarılmış olduğuna dikkat edilmelidir.

²⁷ Zerkā, *el-Medhalü'l-fıkhî el-âmmü-ihracün cedîd*, 1: 21-22; bu iktibası yaparken çevirisinden kısmen de olsa yararlandığımız Servet Armağan'a teşekkür borçlu olduğumu ifade etmem gerekir.

Bunların dışında asrın ihtiyacını karşılayacak her şey fıkıh mirasımız içinde zaten mevcuttu. Buna rağmen yabancı hukukun bütünüyle alınması iktibastan öte, bir cinayetti, şanlı geçmişimizle bağımızı koparıp asaletimizi bütünüyle kaybetmekti.

Zerkā'nın, o sırada içinde bulunduğu durumun fecaatini tasvirinden sonraki yine bazı tasarruflarla aktaracağımız şu sözlerini yukarıdakilerle birlikte okuduğumuzda, bu yeni durumun onun daha önceden ortaya koyduğu kitap projesini nasıl etkilediğini görüyoruz:

“Durum böyle olunca, fikhımıza karşı işlenen bu cinayetten sonra yapacağımız en iyi şey, bizden sonraki Arap hukukçu nesli, bu cinayeti ve onlara neyi kaybettiğini iyice anlayabilsin ve bu durumun üstesinden gelebilecek bilgi ve donanıma sahip olduktan sonra dönüş yolu açılabilsin diye, yeni fıkıh serisi çalışmamızı daha kolay anlaşılır ve sağlam bir şekilde yazmaya devam etmektir. Bu nedenle üçüncü baskısı yapılırken Suriye medeni kanunu yürürlüğe girmiş olan bu kitabı, *el-Medhalü'l-fikhî el-'âmm'*ı genişletmeye karar verdik. Ki böylece bu kitap ve onu takip edecek diğer kitaplar sayesinde İslam fikhını sevenler onu düşmanlarına karşı savunabilsinler ve hukuk tarihinde başka hiçbir milletin sahip olmadığı fıkıh mirasımıza sahip çıkma konusunda yeni Arap neslinde bir gayret uyanınsın.”²⁸

Eserin ilk baskılarının yapıldığı dönemde Suriye'de yürürlükte olan kanun Mecelle idi. Zerkā, Medenî hukuk derslerinin esas maddesi olan bu kanunun hukuk talebelerine öğretilmesinde yaşadığı zorluğu aşmak için ona genel olarak İslam fikhına özel olarak da Mecelle'ye giriş mahiyetinde önce iki ciltlik bir eser yazmış²⁹, sonra ona üçüncü bir cilt daha eklemiş ve bu şekilde yukarıda işaret ettiğimiz birinci hedefe ulaşmıştı. Fakat ikinci hedefi daha büyüktü. Gerçekleşmesi için de önce beklediği şekilde, İslam medeni kanunun çıkması lazımdı ki Batılı medeni kanunları anlatmak üzere yazılan hukuk kitaplarına benzer bir şekilde o da İslam medeni hukuk teorisini bu kanunu esas alarak yazabilirdi. Ne var ki beklediğinin aksine bir gelişme olup İslam Medenî kanunu yerine Batı kökenli Mısır Medeni kanunu iktibas edilince ölü doğacak bir çocuğa isim verir gibi o zaman *en-Nazariyyetü'l-'âmmetü li'l-ahkâmi'l-medeniyyeti fi'l-fikhî'l-İslâmî* adını vermiş olduğu bu kitabı yazma imkânı kalmadı.

²⁸ Zerkā, *el-Medhalü'l-fikhîyyü'l-'âmmü-ihracün cedîd*, 1: 23.

²⁹ Bk. Zerkā, *el-Medhalü'l-fikhî el-'âmmü-ihracün cedîd*, 1: 16.

Burada serinin dördüncü halkası olacak bu kitap için konulan isimde, önceki üçünün başında bulunan *Medhal* ifadesinin bulunmadığına dikkat etmek gerekir. Yukarıda ortaya koyduğumuz mülâhazalara binaen büyük bir ihtimalle serinin en önemli halkası, pojenin ikinci hedefi diye belirlediğimiz bu eser olacaktı demek istiyoruz.

Bu husustaki mütalaamızı sonlandırmak için son bir şey daha yapmamız gerekiyor. Serinin, ilk baskısı 1946'da yapılmış olan üçüncü cildinin yeni baskısına (ihrac-ı cedîd) yazdığı 1998 tarihli mukaddimeye baktığımızda, buraya kadarki tahlillerimizde yaptığımız üzere müellifin ilk yazdıklarından hareketle projenin tamamını tespit çabasının aksine, onun en son söylediklerinden en başa doğru giden bir perspektif yakalamış oluyoruz:

“Genel borç nazariyesine hazırlık mahiyetindeki bu girişi, yani *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*'yi yazarken niyetim, bundan sonra gelecek dördüncü ciltte, genel bütün hükümleri ve kaideleri bu üslupla, genel kanun ve hukuk dilinde yazmaktı. Sonra beşinci ciltte ve onu takip eden ciltlerde isimli akitleri yazacaktım... Niyetim ve planımda olan bu idi.”³⁰

Daha önceki mukaddimeler üzerine yaptığımız tahlillerle örtüşen bu sözlerinden sonra Zerkâ'nın “el-Fıkhul-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd” adlı projesinin ikinci hedefi olan eksik halkayı onun şu ifadeleriyle kesin bir şekilde anlamış oluyoruz:

“Emeklilik yaşımın gelmesi sebebiyle, genel borç nazariyesini yazmaya muvaffak olamadan önce Dimeşk Üniversitesi'nden emekli olunca, bu genel nazariye kayıp halka olarak kaldı. O zaman da dördüncü cilt olarak isimli akitleri yazmaya başladım.”³¹

Bu sözlerindeki genel borç nazariyesi ile projeye ilişkin daha önceki sözlerinde geçen “en-Nazariyyetü'l-âmmetü li'l-ahkâmî'l-medeniyyeti fi'l-fıkhî'l-İslâmî” ifadesindeki isim farklılığı sanırım önemli değildir. Zira bilindiği üzere modern sistematikte hukuk, en başta kamu hukuku ve özel hukuk olmak üzere ikiye ayrılır. Özel hukuk denince, en geniş ve en önemli

³⁰ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 28; Buradaki açıklamalardan anlaşıldığına göre bu cildin ilk baskıdaki ismi “Nazratün 'âmmetün fi'l-hakki ve'l-iltizâmi ve'l-emvâli ve'l-eşhâsi fi'l-fıkhî'l-İslâmî” idi. Üçüncü baskıda ismi *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе* olmuştur. En son isim değişikliği 1999 tarihli ihrac-ı cedîd baskısında olmuştur.

³¹ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 28.

dalı olması sebebiyle,³² çoğu zaman onunla eş anlamda kullanılan Medenî hukuk anlaşılır.³³ Borçlar hukuku da medenî hukukun en geniş ve en önemli dalıdır.³⁴ İkisi arasında bu şekilde bir ana dal-dal ilişki olsa da bu, sonradan ortaya çıkan bir ayrımdır. Özellikle genel bir nazariye olarak düşünüldüğünde ki Zerkā'nın yapmak istediği de onu ortaya koymaktı, borçlar hukukunun medeni hukukun ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğüne³⁵ dikkat etmek gerekir.

Buraya kadar yaptığımız çalışmayla, Zerkā üzerine yapılan yayınlarda onun eserlerinin tanıtımı konusunda yanlış bir kanaat ortaya koyduğunu söylemek istemiyorum. Zira nihayetinde müellifin bizzat kendisinin de söylediği gibi dördüncü sırada yazmayı hedeflediği çalışma yapılmadığı için serinin dördüncü cildi olarak 'Akdü'l-bey'in yazılmış olduğudur. Belki bir katkı olarak ortaya koyduğumuz şey sonradan ortaya çıkan şeyi olduğu gibi tanıtmanın Zerkā'nın "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" adlı projesini kavramak için yeterli olmadığıdır. Dolayısıyla, genel olarak hedef İslam fıkhının yeni bir üslupla yazılması olunca, sadece 'Akdü'l-bey adlı kitabı değil, Zerkā'nın diğer bir kısım çalışmalarını da bu proje kapsamında görmek gerekir. Bu çerçevede, eserin üçüncü cildine eklenen kanun tasarısını projenin mütemmimi olarak gördüğümüz için makalemizin bundan sonraki bölümünde "Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî" adlı kanun tasarısını tanıtmaya ve bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

2. NUSÛSU MEVÂDDİ'N-NAZARİYYETİ'L-ÂMMETİ Lİ'L-İLTİZÂMÂT Fİ'L-FIKHİ'L-İSLÂMÎ ADLI KANUN TASARISININ ZERKÂ'NIN KİTAP PROJESİNDEKİ YERİ

*Medhal Serisi'*nin bu kanun tasarısının ekli olduğu üçüncü cildinin başındaki mukaddimede Zerkā'nın, yukarıya iktibas ettiğimiz sözlerinden sonra projesinin kayıp halkası diye nitelendirdiği çalışmanın serüvenine ilişkin şu bilgileri verdiğini görüyoruz: Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesi, dönem başkanlığının Tunus'a geçtiği sırada bütün Arap ülkeleri için ortak bir medenî kanunun hazırlanmasına karar vermiştir. Bu amaçla oluşturulan

³² Bk. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2013), 83.

³³ Bk. Turgut Akınturk - Derya Ateş Karaman, *Medenî Hukuk*, 26. Bs (İstanbul: Beta, 2013), 27.

³⁴ Bk. Turgut Akınturk - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, 20. Bs (İstanbul: Beta, 2013), 3.

³⁵ Bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 85.

çalışma komisyonuna seçilen üyelerden biri de Zerkâ'dır. Komisyon, hedefteki kanunun omurgası mahiyetindeki borçlar genel nazariyesini (en-Nazariyyetü'l-âmmе li'l-iltizâmât), hazırlamak üzere üç yılı aşkın bir süre (1981-1984) çalışmıştır. Sekreterlik aldığı yeni kararlar bu kanun projesini durdurduğunda nazariyenin maddelerinin yazımı tamamlanmış, maddelerin çoğunun da İslam fıkhı ve usulü ile ilişkisi bire bir gösterilmişti. Maddelerin şerhi diye adlandırılacak bu çalışma, projenin en zor kısmıydı. Zerkâ'nın bu komisyonda bizzat üslendiği görev de kanunun giriş bölümü (el-bâbu't-temhîdî li'l-kânûn) ile birlikte haksız fiil (el-fi'lu'd-dâr) bölümündeki maddelerin şerhini hazırlamaktı. Proje durdurulup komisyon dağılınca, Zerkâ işte oradaki bu çalışmasını "*el-Fi'lü'd-dâr ve'd-damânü fih*" adıyla müstakil bir kitap olarak yayımladı. Bu kitabın makalemizin konusuyla ilgili tarafı, komisyonun hazırladığı genel borçlar nazariyesinin maddelerinin de o kitabın sonunda neşredilmiş olmasıdır. Bu neşirle ilgili olarak Zerkâ, şöyle demektedir:

"*el-Fi'lu'd-dâr*" ile birlikte, yazımı ve şerhi üzerine dört yıl çalıştığımız genel borçlar teorisinin metnini (nusûsu'n-nazariyyeti'l-âmmе) de yayımladım. Aslında bu çalışma, sonuncuyu kastediyor, "*el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*" kitap projemde dördüncü cildin konusu olacaktı."³⁶

Bu alıntıda görüldüğü üzere Zerkâ, kendi kitap projesindeki dördüncü cildini başlangıçta planladığı şekilde ve ilk üç cildi takip eden yıllarda yazamamış olmakla birlikte, içinde yer aldığı bu komisyon çalışması marifetiyle çok sonraları da olsa projesine uygun bir çalışmanın ortaya çıktığını görünce onu kendi projesindeki yerine koymak istemiştir. "Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî" adlı metnin haksız fiil ile ilgili kısmının şerhi bizzat kendisi tarafından yapılmış olduğu için Zerkâ, o kısmı bütünüyle, yani metin ve şerh olarak kendi imzasıyla yayımlayabilmiş ancak komisyondaki bütün üyelerin birlikte çabasıyla oluşan diğer büyük kısmı, sadece metin olarak şerhsiz bir şekilde yayımlayabilmiştir.³⁷

el-Fi'lu'd-dâr adlı kitabındaki 1984 tarihli bu neşirdeki metin şerhsiz olunca, ondan yaklaşık on beş yıl sonra Medhal Serisi yeni baskıya

³⁶ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmî'l-âmmе*, 6.

³⁷ Tam adı "Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî kâmileten fi meşrû'i kânûni'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-arabiyyeti'l-muvahhad" olan bu neşir için bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fi'lu'd-dâr* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1409), 185-254.

hazırlanmış sırada, Zerkā'nın aklına yeni bir fikir gelmiştir. Serinin üçüncü cildinin adına münasip olduğu için metni o cildin sonuna yerleştirilmesi daha uygun olacaktır. Bu şekilde yapılacak bir değişiklik, genel borçlar teorisine giriş adını taşıyan kitap, sonundaki metne giriş mahiyeti kazanacak ve ismiyle tam uyumlu bir muhteva kazanmış olacaktır.³⁸ Serinin üçüncü cildini aslında en başından bunun için; yani dördüncü ciltte yer alacak olan genel borçlar teorisine özel bir giriş olsun diye yazmıştı.³⁹ Dolayısıyla dördüncü cildin yerine ikame edilecek çalışma da hemen ondan sonraya konmalıydı.

Böylece, Medhal Serisi'nin yeni baskısında onun "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" projesindeki eksik kalmış çalışmanın farklı bir şekilde de olsa tamamlanmış olduğunu görüyoruz. Başlangıçta projenin müstakil bir parçası olarak serinin dördüncü cildi olması öngörülmüşken, yukarıda tasvir edilen mahiyette bir değişiklik bu çalışma, üçüncü cildin sonuna eklenmiştir.

Zerkā'nın "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" projesinin kapsamına ilişkin yaptığımız bu tespit, aslında eserin son baskısındaki mukaddimede çok açık bir şekilde görülebilmesine rağmen, makalemizin başından beri büyük ölçüde eserin eski baskılarının mukaddimelerindeki bilgilerden hareketle yaptığımız tahliller neticesinde, projenin muhtevası hakkında daha çok eski baskıları esas almış olmaktan kaynaklanan kapalılığı da kaldırmakla çift yönlü bir doğrulama yapmış oluyoruz.⁴⁰

3. TASARININ GENEL ÖZELLİKLERİ VE EL-FIKHU'L-İSLÂMÎ Fİ SEVBİHİ'L-CEDÎD'LE İLİŞKİSİNE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELERİMİZ

Bu çalışmada amacımızın bu tasarımı bütün yönleriyle değerlendirmek olmadığını ve bunun müstakil araştırmalara konu olabilecek genişlikte olduğunu en başta belirtmemiz gerekir. Burada yapmak istediğimiz,

³⁸ Bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmm*, 6.

³⁹ Bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmm*, 11.

⁴⁰ Burada bir dipnot halinde de olsa şunu ifade etmekte fayda görüyorum: Zerkā'nın kitap projesine "Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-'âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî" adıyla dâhil olan bu metin ilk defa sonradan yapıldığı şekliyle projenin en uygun yerine değil de o zaman için *el-Fi'lu'd-dâir* adlı kitaba eklenmiş olunca, Medhal Serisi'nin yeni baskısı sırasında yapılan değişikliğin "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" adlı projenin mahiyeti açısından arz ettiği önemin, onu başka bir çalışmanın ekinde görmüş olan bazı araştırmacılar açısından fark edilmesi kolay olmamıştır.

tasarının kitapla ilişkisine dair bazı tespitler ortaya koymak suretiyle onun projedeki en doğru yerine konulduğuna ve bu şekilde projedeki eksikliğin nispeten/bir şekilde de olsa tamamlanmış olduğuna ilişkin kanaatin haklılığını sorgulamaktır. Ancak pek tabii olarak bunu yapmadan önce, tasarımı genel muhtevası itibarıyla tanıtmamız gerekmektedir.

Kanun tasarısının tamamının adı “Kânûnu'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-'arabiyyi'l-muvahhad” dir. “el-Kânûnu'l-medeniyyi'l-muvahhad alâ esâsi'l-fikhi'l-İslâmî” denilince de kastedilen budur. Daha önce de anlatıldığı üzere bu tasarı, Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesi tarafından birliğin dönem başkanlığının Tunus'ta olduğu yıllarda alınan karar gereğince yapılmış bir komisyon çalışmasının neticesidir. “Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-'âhmeti li'l-iltizâmât fi'l-fikhi'l-İslâmî” adlı kısım bu kanun tasarısının ilk kısmıdır ve bu nedenle de bu kısım “el-Kitâbu'l-evvel” diye isimlendirilmiştir. Kanun'un ilk kısmı olduğunu ifade eden bu isimden hemen sonra da muhtevasını ifade etmek üzere “el-Hukûku's-şahsiyyetü ve'l-iltizâmât” ifadesi kullanılmıştır. Toplamda 433 madde olup bazı maddelerin de fıkraları mevcuttur. “Bâbun temhidiyyün” adlı bir giriş bâbından başka dört bâp halinde düzenlenmiştir.

Giriş bâbı iki fasıla ayrılmıştır. Birinci fasılda külli fıkıh kaideleri 85 madde halinde sıralanmıştır. İkinci fasıl dört alt bölüme (fer') ayrılmıştır. Birinci alt bölümde (el-fer'u'l-evvel) kanunun adı, kapsamı, diğer kanunlarla ve İslam fıkhıyla hiyerarşik ilişkisi, uygulama zamanı ve yeri gibi kanunu tanıttıcı maddeler yer almıştır. İkinci alt bölüm şahıslar hakkında olup buradaki maddeler de gerçek (tabii) şahıslar ve hükmi (itibârî) şahıslar olmak üzere iki alt başlık altında sıralanmıştır. Üçüncü alt bölümde eşyâ ve mallar hakkındadır. Dördüncü alt bölümde hak konusu iki alt başlıkta düzenlenmiş; önce hakkın tanımı ve kısımları verilmiş, sonra da hakkın kötüye kullanılması (et-teassüf fî isti'mâli'l-hak) hali açıklanmıştır.

Birinci bâpta borcun kaynakları (مصادر الالتزام) düzenlenmiştir. Bunlar sözleşme (العقد), tek taraflı irade (الإرادة المنفردة), haksız fiil (الفعل الضار), sebepsiz zenginleşme (الفعل النافع/الإثراء بلا سبب) ve kânun olup beş fasıla ayrılmıştır. Bunların en geniş birinci fasıl olup alt bölümlere ve başlıklara ayrılmıştır. Akdin kuruluşu, akdin sonuçları, akdin bozulması bu fasılın ana başlıklarıdır. Birinci fasıl 114, ikinci fasıl 3, üçüncü fasıl 24, dördüncü fasıl 6, beşinci fasıl da tek maddedir.

İkinci bâpta borçlanmanın genel hükümlerinden sonra borcun neticeleri (آثار الالتزام) düzenlenmiş olup bunlar iki fasıla ayrılmıştır. Birinci

fasılda borcun ifası, ikinci fasılda da ifasızlık haliyle ilgili hükümler yer almıştır.

Üçüncü bâpta borcun çeşitli halleri (أوصاف الائتزام) dört fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasılda borçlanmanın şarta bağlanması (التعليق على الإضافة الى الشرط), ikinci fasılda borçlanmanın belli bir zamana bağlanması (الأجل), üçüncü fasılda borcu ifa yerinin tayini, dördüncü fasılda da çok taraflı borçluluk haliyle (تعدد طرفي الائتزام) ilgili hükümlere yer verilmiştir.

Dördüncü bâpta borcun sona ermesi (انقضاء الائتزام) ile ilgili hükümler dört fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasılda borcun ifa ile sona ermesi, ikinci fasılda borcun ifa yerini tutan edâ ile sona ermesi, üçüncü fasılda borcun ifa imkânsızlığı nedeniyle sona ermesi ve dördüncü fasılda da zaman aşımı ile ilgili hükümler yer almıştır.

Detaya girmekten kaçınarak muhtevasını vermeye çalıştığımız bu kanun tasarısı ile bu tasarının eklenmiş olduğu kitap arasındaki ilişkiyi görmek bakımından onun muhtevasına da bakmamız ve yukarıdaki muhteva ile ilişkilendirmemiz gerekiyor.

Zerkâ, dört ana bölüm (bâp) halinde tasnif etmiş olduğu kitabın birinci bölümünde hak, ikinci bölümünde borç, üçüncü bölümünde mallar, dördüncü bölümünde de şahıslar hakkında bilgi verir.

Hak konusunu Zerkâ, öncelikle gerek fıkıh âlimlerinin gerekse modern hukukçuların hak tanımlarını çeşitli yönlerden eleştirir ve onlardaki eksikliklerden uzak, doğru ve kapsamlı bir hak tarifi yapar ve daha sonra onu kelime kelime temellendirmeye çalışır.⁴¹ Ona göre hakkın tanımı şöyle olmalıdır: “Hukukun bir yetki veya yükümlülük olmak üzere tanıdığı bir aidiyettir.”⁴²

Birinci bölümün ikinci başlığı hakkın aynî ve şahsî olmak üzere tasnifidir. Hak öncelikle mâlî olan ve mâlî olmayan diye ikiye ayrılır. Borçlar hukuku ile ilgili olanı mâlî olan kısmıdır. O da şahsî ve aynî olmak üzere ikiye ayrılır. Aynî hakkın hak sahibi ve hakkın konusu (mahal) olmak üzere iki unsuru varken, şahsî hakta hakkın yükümlüsü (mükellef) olmak üzere üçüncü bir unsur daha vardır. Aynî hakkın da aslî ve tebeî olmak üzere iki çeşidi vardır. Aslî aynî hakların en güçlüsü mülkiyet hakkı olup hak sahibine sahibi olduğu eşya üzerinde onu kullanma, gelirini elde etme ve onunla ilgili tasarrufta bulunma yetkilerinin üçünü birden verir. Diğer aslî

⁴¹ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmm*, 17-23.

⁴² Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmm*, 19.

aynî haklarda ise bu üç yetkiden ikisi veya yalnızca biri vardır. Aslî aynî hakkın aksine tebeî aynî hakta hak sahibi bu üç yetkiden hiçbirine sahip değildir. Rehin mal üzerindeki hak böyledir. Mürtehin'in onu, alacağını garanti etmek üzere sadece elinde tutma yetkisi vardır. Modern dönemde şahsî-aynî hak çeşidi yanında üçüncü bir hak çeşidi daha ortaya çıkmıştır ki o da patent haklarıdır (hukuku'l-ibtikar). Zerkā bu çeşit haklar için telif hakları (el-hukuku'l-edebiyye) ifadesini yeterli bulmayıp "hukuku'l-ibtikâr" kavramının kullanılması gerektiğini savunur.

Şahsî-aynî hak ayırımının sonuçlarını da açıkladıktan sonra Zerkā, daha önceki ciltlerin yeni baskısında yaptığı gibi buraya da bir ek (mülhak) koyar ve orada Senhûrî'nin İslam fıkhında şahsi hak-aynî hak ayırımının açık bir şekilde yapılmamış olduğu şeklindeki kanaatini tartışır ve İslam fıkhından çeşitli örnekler vermek suretiyle kendi görüşünü savunur.

Birinci bölümün üçüncü başlığı aynî hakkın çeşitleri ve aynı haklara benzer haklardır. Zerkā burada mülkiyet hakkı, intifa hakkı, irtifak hakkı, rehin tutma (irtihan) hakkı malı elde tutma (ihtibas) hakkı ve aynî haklara benzer hakları tanıtır. Rehin hakkı yerine "irtihan hakkı" ifadesini özellikle kullanır. İrtihan hakkı ile ihtibas hakkı arasındaki farka dikkat çeker. İslam fıkhında tanınmış olan bazı hakların tam manasıyla aynî hak sayılmadıkları için bunların Dr. Şefîk Şahata'nın isimlendirdiği şekilde "el-hukuku şibhu'l-ayniyye" olduklarını söyler.

Birinci bölümün dördüncü başlığı aslında bir önceki başlığın muhtevassından ayrılmış olan "haku'l-vakfiyye" dir.

Kitabın birinci bölümünün içeriğini bu şekilde biraz detaylıca denebilecek şekilde verdikten sonra karşılaştırma yapmak için bu kadarının yeterli olacağı kanaatiyle makalemiz daha fazla uzamasın diye sonraki bölümlerin muhtevassını daha genel bir şekilde vermeyi tercih ediyoruz.

İkinci bölümde şahsi hak ile borç (iltizam) arasındaki ilişki, borcun unsurları, borcun sebebi ve bununla borcun kaynaklarının kastedildiği, borcun hakikati ve İslam fıkhına göre onun bir tarafın diğer tarafın şahsı üzerinde sahip olduğu bir yetki değil de taraflar arasındaki maddi bir ilişki olduğu, havale yoluyla hakkın ve borcun nakli, borcun konusu, borcun tanımı ve borç ilişkisinin unsurları, borcun kaynakları, batılı genel borçlar teorisinin yapısı ve özellikleri ve bu teoriye karşısında İslam fıkhının duruşu

incelenmiştir.⁴³ Bu bölümde Zerkā'nın dikkatimizi çeken bazı değerlendirmelerini arz etmekte yarar vardır.

Borçlu ile alacaklı arasındaki ilişki konusunda İslam fıkhu biri ifrat diğeri tefrit olan iki yaklaşıma karşın daha dengeli bir yaklaşıma sahiptir. Roma hukukunda alacaklıya borçlunun şahsı üzerinde borcunu ödeyememesi halinde onu köle yapma hatta öldürme yetkisi tanınmışken Alman hukukunda tam tersine, borçlunun hiçbir malı yoksa alacaklıya onun şahsı üzerinde hiçbir hak tanınmamıştır. İslam hukukunda ise borçlunun alacaklıya karşı şahsen de sorumlu olduğu fikri tamamen ihmal edilmemiştir.⁴⁴ Batılı genel borçlar teorisinin üstün tarafları olduğu gibi kusurlu yönleri de vardır. İslam fıkhu ifade biçimi, konuların tasnifi ve şekil bakımından farklı da olsa, esas itibariyle pek çok konuda bu teoriyle uyumludur. Borcun kaynaklarından ilk dördü; tek tarafın iradesi, akit, haksız fiil ve sebepsiz zenginleşme İslam fıkhuında da muteberdir. Ancak borcun beşinci kaynağı konusunda farklılık vardır. İslam şeriatına aykırı bir şey kanuna konya da muteber olmaz.⁴⁵

Üçüncü bölümde modern hukuk ve İslam fıkhu açısından malın hakikati ve tarifleri, çeşitli açılardan malın kısımları, modern hukuk ve İslam fıkhu açısından zimmet teorisi ve özellikleri konu edinilmiştir. Hanefi mezhebi göre malın doğru tanımı şöyle olmalıdır: "Mal, insanlar arasında maddi bir değeri olan her ayn'dır."⁴⁶ Irak Medenî kanunundaki "mal, maddi değeri olan her hakır" şeklindeki tarif hatalıdır. Doğrusu, malın "maddi değeri olan her ayn veya hakır" şeklinde tanımlanmasıdır. Mallar mütekavvim-gayri mütekavvim, mislî-kıyemî, istihlâkî-isti'mâlî, menkul-gayri menkul, ayn-deyn, ayn-menfaat, memlûk-mübah-mahcur, bölünebilir-

⁴³ Bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme*, 61-120 (Zerka ikinci bölümün arasına da bir ek koymuş ve orada Dr. Şefik Şahata'nın İslam hukukunun iki konuda Roma hukukundan geri kaldığı iddiasını tartışmıştır. Birinci konu İslam hukukunda alacağın nakline cevaz verilmediğidir. İkinci konu ise İslam hukukunda akitlerin bağlayıcılığının zayıf olduğudur. Zerka her iki iddiayı da isabetli bulmaz. Onun mütalaasına göre İslam hukukunda alacağın nakli havale yoluyla caizdir. İslam fıkhuında gayr-i lazım akitlerin mevcudiyetinin ve akitlerde bazı muhayyerliklerin tanınmış olmasının diğeri iddiaya gerekçe olarak gösterilmesi de doğru değildir. Çünkü bunlar akitlerin bağlayıcılığını zayıflatmaz, aksine sınırlandırır. bk. s. 70-73).

⁴⁴ İslam hukukunun farkını örnekler üzerinde görmek için bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme*, 68-69.

⁴⁵ Özellikle şu sayfalara bk. ez-Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme*, 113,116, 119, 120.

⁴⁶ Bk. Zerkā, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme*, 127.

bölünemez, usûl-semerât, özel mal-kamu malı olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır. Malın kıyemi veya misli kabul edilmesinde örfün etkisi vardır.⁴⁷ Ne misli mallar ne de kıyemi mallar fıkıh kitaplarında zikredilenlerden ibaret değildir. Elektrik enerjisi gibi misli mal kabul edilmesi gereken yeni şeyler misli malın tarifinin de yenilenmesini gerektirmektedir. Diğer taraftan patent hakları gibi önceki asırlarda olmayan ve kıyemi mal kabul edilmesi gereken yeni şeyler de ortaya çıkmıştır.⁴⁸ İslam hukukuna göre zimmet "Şahıs üzerinde var kabul edilen (itibari) bir mahal olup tahakkuk eden borçlar oraya konur."⁴⁹ Anne karnındaki ceninin, annesinden bağımsız bir kişiliği olmadığı için zimmeti de yoktur.⁵⁰ Modern hukukun zimmet anlayışı bazı açılardan İslam fıkından farklıdır. İslam fıkında zimmet kişiye bağlı olup modern hukukta olduğu gibi kişinin mallarına bağlı değildir.⁵¹ Şafiî ve Hanbeli mezheplerine göre menfaatler de mütekavvim mallardan sayılır ve onların bu görüşü Hanefilerin görüşünden daha sağlamdır ve hikmet-i teşrie de daha muvafıktır.⁵²

Dördüncü bölümde şahsiyet kavramı, gerçek şahıslar ve bunlarla ilgili hükümler; şahsiyetin başlaması ve sona ermesi, doğum ve vefatla ilgili idari düzenlemeler, aile kütüğünün hukuki geçerliliği, şahısların vücûp ve eda ehliyetleri, hukuki temsil (niyabet), nesep ve kan bağı, ikamet yeri ve bununla ilgili hükümler, şahsın kaybolması hali, evlilik ve ondan kaynaklanan meseleler, İslam fıkında ismen zikredilmiş olmasa da tüzel kişiliğin kabul edilmiş olduğu; beytül-mâl, vakıf ve devletin şahsiyeti, modern hukuk ile İslam hukukunun tüzel kişiliğe bakışındaki farklılıklar ele alınmıştır.⁵³

Makalemizin özelde konusu olan kanun tasarısının ve onun dâhil olduğu kitabın buraya genel olarak çıkarılan muhtevaları arasında karşılaştırmayı kolaylaştırmak bakımından tasarının bazı maddelerine bakmak yeterli olacaktır.

Tasarının 114-126 maddelerinde gerçek şahıslar, 127 ve 128 maddelerinde de devlet, idari birimler, belediyeler, dini topluluklar, vakıflar

⁴⁷ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 144.

⁴⁸ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 152.

⁴⁹ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 201.

⁵⁰ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 202.

⁵¹ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 209-2012.

⁵² Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 216-218.

⁵³ Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе*, 247-296.

gibi tüzel kişiler ve onlarla ilgili genel hükümler düzenlenmiştir. Yukarıda görüldüğü gibi kitabın dördüncü bölümü şahıs hukuku ile ilgilidir. İslam hukuku bakımından yeni bir mesele olarak görüldüğü için de bu bölümde tüzel kişiliğe daha çok yer verilmiştir.

Tasarının 129-136 maddelerinde mallar ile ilgili hükümler düzenlenmiştir. 130 maddede “Mal, muamelede gerek bir ayn olsun gerek bir menfaat olsun gerekse bir hak olsun, maddi bir değeri olan her şeydir.” denilmiştir. Bu maddedeki mal kavramının menfaatleri de kapsayacak şekildeki tanımı, daha önce Mecelle’de esas alınmış olan Hanefî tanımına aykırıdır. Zerkā, o tanımı kitabın üçüncü bölümünün başında tartışmış ve yukarıda da ifade edildiği gibi menfaatleri de mal kabul eden diğer iki mezhebin tanımının daha isabetli olduğunu belirtmişti. 129-136 aralığındaki diğer maddelerin de kitabın aynı bölümüyle irtibatlı olduğunu ve orada yapılan yorumlara yaslandırılmış olduğunu söyleyebiliriz.

Tasarının 137-145 maddeleri hakla ilgilidir. Kitabın birinci bölümünde Zerkā’nın yaptığı hak tarifinin ve tasnifinin buradaki maddelere tamamıyla yansımış olduğu görülüyor. Mesela, 137 maddede “Hak, bir yetki veya yükümlülük olmak üzere, ister mali olsun ister mali olmasın, bir kanunun kişiye tanıdığı aidiyettir” denilmiştir ki Zerkā’nın yukarıya aldığımız hak tanımı ile bu madde arasındaki benzerlik açıkça görülebilmektedir. Mâlî hakkın aynî hak, şahsî hak ve patent hakkı gibi çeşitlerinin olduğunu, hakkın kötüye kullanılmasının caiz olmadığını ve bunlarla ilgili hükümleri ifade eden diğer maddelerde aynı benzerliği görebilmekteyiz.

Zerkā’nın Medhal Serisi’nin üçüncü cildi ile bu cildin sonuna eklenmiş olan kanun tasarısı arasında buraya kadar yaptığımız karşılaştırma bu ikisi arasındaki muhteva ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu açıdan Zerkā’nın eserinin yeni baskısında onu bu cildin sonuna yerleştirmiş olmasının isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Fakat önemli bir şey ilave etmemiz gerekir. Makalemizin bir önceki başlığında kendisinden iktibas edilen sözlerinde gördüğümüz üzere Zerkā, söz konusu tasarının, Medhal Serisi’nin bu cildine eklenmesinin kitabın muhtevasıyla uygun düşeceğini söylemiş; serinin önceki ciltleriyle ilişkisine dair bir şey söylememiştir. Tasarının diğer maddelerine baktığımızda önceki maddelerde de hissedilen bir husus orada açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Tasarı, Medhal Serisi’nin üçüncü cildine yapılmış ve sadece onunla ilişkili bir ek değil Medhal Serisi’nin tamamına yapılmış ve önceki iki cildin muhtevasıyla da ilişkili bir ektir. Tasarının özellikle 146-260 maddelerinde bu ilişki net bir şekilde

görülebilmektedir. Şöyle ki, bu maddelerde borcun beş kaynağından en geniş olan akitlerle ilgili hükümler düzenlenmiştir. Bu hükümlerin ilişkili olduğu akit teorisi Zerkā'nın Medhal Serisi'nin ikinci cildinde ele alınmıştır. Yaklaşık altı yüz sayfalık bu bölüm, o cildin neredeyse yarısı kadar bir yer tutmaktadır ve kitapta ele alınan teorilerin de en genişidir. Tasarının akitler ilgili maddelerini işte bu teoriyle ilişkili bir şekilde değerlendirmek gerekiyor.

Zerkā'nın özellikle '*Akdu'l-bey'* ve *el-Fi'lu'd-dâr* adlı kitaplarını da işin içine katarak bu başlıkta konu edindiğimiz kanun tasarısının mahiyetine ilişkin kanaatimizi bir adım da ileri götürmek mümkündür. Tasarıda borcun kaynaklarından haksız fiille ilgili hükümler onun bu konudaki *el-Fi'lu'd-dâr* kitabıyla ilişkilidir. '*Akdu'l-bey'*in de, tasarının akitle ilgili maddeleriyle ilişkili olduğunu kabul etmek gerekir. Zira kitabın konusu satış akdidir ve bilindiği üzere o, akitlerin en yaygınıdır ve İslam fıkhında akit teorisi büyük ölçüde onunla kurgulanmıştır. Bu durumda tasarımı Zerkā'nın sadece Medhal Serisi'nin değil, bu kitapları da kapsayan "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" projesinin bir mütemmimi olarak görmek gerekir.

Makalemizde, daha önce bu bölümünün başında da belirttiğimiz üzere, tasarımı bütün yönleriyle değerlendirmek amacıyla değiliz. Ancak tasarının Zerkā'nın kitap serisinin en önemli halkası olduğunu iddia ettiğimize göre tasarının önemine dair başka açıdan bir ilavede bulunmakta yarar vardır. Bu tasarı Zerkā'nın "el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd" adlı projesinin son halkası olduğu gibi aynı zamanda Mecelle ile başlayıp günümüze kadar devam eden İslam hukukuna dayalı kanun yapma hareketinin de Zerkā'nın vefatı öncesindeki son etabıdır. Bu etap, bütün Arap ülkelerinde uygulanmak üzere tasarlanmış olan "Kânûnu'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-'arabiyyi'-muvahhad" adlı kanun projesinin en önemli ve en zor kısmıdır. Daha evvel ilk olarak Osmanlı'da Mecelle'nin ve Aile Hukuku Kararnamesi'nin yürürlükten kalkması, daha sonra Arap ülkelerinde Mecelle'nin yerini Avrupa kökenli kanunların almasıyla uygulama alanında sözü edilen harekette bir gerileme olmuşsa da özellikle fikri ve akademik alanda yoğunlaşarak devam eden çabalar sonucu bu hareket 1976'da Ürdün'de, 1983'te Sudan'da belli ölçüde başarıya ulaşmıştı. Zerkā'nın da içinde bulunduğu son kanun projesi ise eğer tamamlanabilseydi önceki tecrübelerden istifade edilerek hazırlanmış daha ileri ve uygulama alanı açısından daha kapsamlı bir İslam medeni kanunu olacaktı fakat tamamlanamadı. Bununla birlikte Zerkā'nın ifadesiyle söz konusu kanun projesinin omurgası ve en zor aşaması olan kısmın

hazırlanmış olmasıyla⁵⁴ Zerkā'dan sonraki dönemde daha ileriye adım atılması mümkün hale gelmiştir. Bunun için bu alanda Zerkā'nın vefatına kadarki en son adımın bu tasarı olduğunu unutmamak gerekir. Zerkā'dan sonra bu hareketin nasıl bir seyir takip ettiği ise çalışmamızın sınırları dışında kaldığı için o konuya girmeyerek makalemizi burada sonlandırmak istiyorum.

SONUÇ

Bu çalışmamızın nihayetinde özetle şunu söyleyebiliriz: “Nusûsu mevâddi'n-nazariyyeti'l-âmmeti li'l-iltizâmât fi'l-fıkhî'l-İslâmî” adlı kanun tasarısı, Zerkā'nın Medhal Serisi'nin üçüncü cildine yapılmış sıradan bir ek değildir. Ait olduğu “Kânûnu'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-'arabiyyi'l-muvahhad” adlı kanun tasarısının sadece bir parçası olsa da, aynı zamanda o, Zerkā'nın “el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd” adlı kitap projesinin son halkasıdır. Bu halkayı dikkate almaksızın yapılan değerlendirmeler Zerkā'nın yeni elbisesi içinde İslam hukuku projesinin tam olarak anlaşılmasına mani olduğu gibi, onun elli yılı aşan akademik birikiminin hasılası olan bu çalışmasının hak ettiği değerin takdir edilmesine de mani olacaktır. Bu nedenle hem İslam hukuk düşüncesine katkıları müsellem olan bu büyük âlim merhum Mustafa Ahmed ez-Zerkā'nın çalışmalarının daha iyi takdir edilebilmesi hem de tekrar baştan başlayıp aynı noktaya gelmek yerine İslam hukuk düşüncesini onun getirdiği noktadan daha ileriye götürebilmek için Zerkā'nın eserleri üzerine daha kapsamlı okumalar yapmak gerekir.

KAYNAKÇA

- Akıntürk, Turgut - Ateş Karaman, Derya. *Borçlar Hukuku*. 20. bs. İstanbul: Beta, 2013.
- Akıntürk, Turgut - Ateş Karaman, Derya. *Medenî Hukuk*. 26. bs. İstanbul: Beta, 2013.
- Akyıldız, Ali. “Tanzimat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet Akif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 31-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. “Fıkıh (Literatür/Modern Dönem)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 22-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2013.
- İltaş, Davut. “Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku’ Adlı Çevirideki Hatalar Üzerine”. *Bilimname* 2/25 (2013): 101-132.

⁵⁴ Bk. Zerkā, *el-Medhalü'l-fıkhî el-âmmü-ihracün cedîd*, 1: 305.

- Işık, Kamil. *Son Devir İslam Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'da Yöntem*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Köse, Saffet. "Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (1907-1999): Hayatı-Eserleri-İslam Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri - Fetvalarından Örnekler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 6 (2005): 585-616.
- Köse, Saffet. "Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 286-289. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Yaman, Ahmet. "Son Yüzyılın Önde Gelen Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ ve Fetâvâ'sı". *Diyanet İlmî Dergi* 36/3 (2000): 31-44.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. 'Akdü'l-bey'. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1433/2012.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *el-F'lu'd-dâr*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1988.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-'âmme fi'l-fıkhî'l-İslâmî-ihraciün cedîdün me'a sıyâgatin kâmiletin li-nusûsi tilke'n-nazariyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1420/1999.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *el-Medhalü'l-fukhiyyü'l-'âmmü-ihraciün cedîdün bi-tatvîr fı't-terfîb ve't-tebvîb ve ziyâdât*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1433/2012.

GÜTA İLE İLGİLİ RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hasan Yerkazan

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Amasya, Turkey

hasanyerkazan@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8673-0546

Öz

Bu makale, Suriye'nin başkenti Şam'a bağlı Gûta bölgesinin rivâyet kültüründeki yerini konu edinmektedir. Son yıllarda Gûta'da yaşayan elim hadiseler, bu araştırmanın yapılmasında etken olmuştur. Çalışma süresince, hadis literatüründe yer alan Gûta ile ilgili rivâyetler bir araya getirilerek Gûta'nın konumu, peygamberler şehri Gûta ve âhir zamanda Gûta şeklinde üç ana başlık halinde tasnif edilmiştir. Konu ile ilgili toplam on beş rivâyet incelenmiştir. Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilen her bir hadîsin sened yönüyle sıhhat analizi yapılarak yorumlanmıştır. Bu çerçevede toplam on iki hadîsin sened tenkidi yapılmıştır. Gûta'nın konumu, peygamberler şehri Gûta başlıkları altında yer alan rivâyetlerin, geçmişe yönelik tarihi bilgiler içerdiği ve sıhhat açısından zayıf olduğu tespit edilmiştir. Âhir zamanda Gûta başlığında yer alan rivâyetler ise geleceğe yönelik malumat içermektedir. Bu rivâyetlerde Gûta'nın fethedileceği, Müslümanların bu bölgede bir araya gelecekleri ve karargâhlarını buraya kuracakları belirtilmektedir. Gelecekte olacak hadiselerle ilgili rivâyetlerin yarısının zayıf, diğer yarısının ise sahih olduğu; sahih ve zayıf rivâyetlerin içeriklerinin birbirlerini destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Rivâyet, Dimesşk, Gûta, Peygamber, Âhir Zaman.

An Evaluation on The Narratives Related to Gûta

Abstract

This article deals with the place of the Ghouta region of Syria, the capital city of Damascus, within narrative culture. The unfortunate events which have taken place in Ghouta in recent years have been influential in the construction of this research. During the study, the narrations of Ghouta, which was included in the hadith literature, were brought together and classified into three main titles: Ghouta's position, prophets' city Ghouta and Ghouta in the times nearing the Doomsday. A total of fifteen narrative related to the subject were examined. Each hadith which is claimed to Prophet Muhammed (saas) was interpreted by making the confirmation of authenticity. In this framework, a total of twelve hadiths have been confirmed for authenticity. It has been determined that the historical information on the past of the Ghouta's position, history of the prophets, historical reports under the headings of Ghouta, holds weaknesses of such transfers in terms of reliability. The narrations under the title of Guta about in the times nearing Doomsday, contain information for the future. In these reports it is stated that Ghouta will be conquered, that Muslims will come together in this region and they will put their headquarters there. It is seen that the half of the reports related to the future will be weak and the other half will be accurate; and that the contents of the authentic and the weak reports are the same and they support each other.

Keywords: Hadith, Narrative, Damascus, Ghouta, Prophet, Last Days Before Doomsday.

GİRİŞ

2010 yılı aralık ayında Tunus'ta başlayan halk ayaklanması, kısa zaman içerisinde Mısır, Libya, Suriye, Bahreyn, Cezayir, Ürdün, Yemen, Moritanya, Suudi Arabistan, Umman, Irak, Lübnan ve Fas gibi birçok Arap ülkesini etkisi altına almıştır. *Arap Baharı* olarak isimlendirilen bu hareketin, bulunduğu ülkeye göre farklı sonuçları ve etkileri olmuştur. Bazı ülkelerde yönetim sisteminin değişmesine sebep olurken, bazılarında devletin vatandaşlarına yeni halklar vermesini sağlamıştır. 2011 yılında Suriye'de başlayan bu halk hareketi ise dış güçlerin desteği ve yardımı ile rejim tarafından kanlı bir şekilde bastırılmaya çalışılmıştır. İktidarın zulmünden canını, malını ve namusunu korumayı başarabilen bu devletin vatandaşları çevre ülkelere sığınmak zorunda kalmıştır. Bu süreç içerisinde milyonlarca kişi hayatını kaybetmiş, yaralanmış veya vatanını terk etmek zorunda kalmıştır. Bugüne gelindiğinde ise ülkenin genel sathında tek bir gücün hakimiyetinden söz etmek mümkün değildir. Birçok bölgede rejimin yanı sıra kaostan istifade eden terör örgütleri, halkı binbir türlü zulüm ve işkencelere maruz bırakmaktadır. Ülke sınırları içerisinde her geçen gün etki alanı daralan rejim, hakimiyeti altındaki yerlerde 2011'de başlattığı kanlı bastırma hareketini devam ettirmektedir. Özellikle bugünlerde Başkent Şam'ın yanı başında bulunan Doğu Gûta'da yaşayanlar, muhalif oldukları gerekçesi ile silahların gölgesinde ve açlığın pençesinde hayatta kalma mücadelesi vermektedirler. Sürekli bombalanan şehir ise, bugün harabe haline gelmiştir.

Gûta (الغوطة), tarihî süreç içerisinde Kenanlılar, İbrâniler, Ârâmiler, Asurlular, Babilliler, Persliler, Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar, Emevîler, Abbâsîler, Eyyûbiler, Selçuklular, Memlûklüler ve Osmanlılar gibi birçok devlete ev sahipliği yapmış; ilim, kültür, medeniyet ve ticaretin önemli merkezlerinden biri olmuştur.¹ Geçmiş dönemlerde güzelliği ile göz kamaştırın bu şehri Zekeriya el-Kazvîni (ö. 682/1283) şöyle tasvir etmektedir: *"Gûta, Dimeşk'in bir kasabasıdır. Orası, suyu bol, ağaçları yeşil, kuşları ahenkli öten, çiçekleri güzel, ağaçların dallarıyla örtülü yeşilliklerle kaplı bir yerdir. Etrafı on sekiz mildir. Her tarafı bahçe ve saraylarla kaplıdır. Etrafı tüm cihetleriyle yüksek dağlarla çevrilidir. Suları bu dağlardan gelmektedir. Gûta'da çok*

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Tomar, "Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 3: 545-565.

sayıda nehir akmaktadır. Güta'nın her tarafı nehir ve sıralı ağaçlarla çevrilidir.”² Bugün ise Güta'nın eski günlerinden eser kalmamıştır. Şehrin sakinleri hayatta kalma mücadelesi vermektedir.³

Güta'nın içinde bulunduğu trajik durum, bu çalışmanın yapılmasına sebep olmuştur. Zira hadis kaynaklarında bu bölge ile ilgili çok sayıda rivâyet mevcuttur. Bu rivâyetlerin bir kısmında geçmiş dönemde Güta'da yaşanan birtakım hadiselerle değinilirken, bazı rivâyetler ise gelecekte yaşanacak olaylar hakkında bilgi içermektedir. Çoğunlukla melâhîm⁴ kapsamında değerlendirilen bu rivâyetlerin sıhhat dereceleri birbirinden farklılık arz etmektedir. İşte bu makale, bugünlerde oldukça sıkıntılı bir süreç geçiren Güta ile ilgili rivâyetlerin içeriğini, kaynaklarını ve sıhhat değerlerini konu edinmektedir. Bu çalışma, Güta'nın konumu, peygamberler şehri Güta ve âhir zamanda Güta şeklinde üç ana başlık altında ele alınacaktır.⁵ Hadîslerin sıhhat analizi yapılırken sadece Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilen rivâyetlerin sened tenkidi yapılacaktır. Çalışma neticesinde bugünlerde dünya gündeminde önemli bir yer işgal eden Güta'nın rivâyet kültüründeki yeri hakkında bir kanaate sahip olunacaktır.

1. GÜTA'NIN KONUMU

Bugün Suriye'nin başkenti Şam (Dımeşk), iki ayrı bölge/belediye sınırlarından oluşmaktadır. Birinci bölge, başkent merkezi olan Dımeşk, ikincisi ise Güta olarak isimlendirilen, başkent etrafını saran kırsal alandır. Bu bölge de Doğu ve Batı Güta şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁶ Hadîs

² Zekerıyya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âşâru'l-bilâd ve aḥbâru'l-'ubâd* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 92.

³ Bk. “Doğu Guta'da Kuşatma Altındaki İnsanların Durumu ve Ölüm Tehlikesi” (Suriye Yardım Koordine Birimi Derneği, 2017), 1-20, <https://www.acu-sy.org/wp-content/uploads/2017/12/Ghota-Report-TR.pdf>.

⁴ Melâhîm, melhame kelimesinin çoğuludur. Ölü sayısının çok olduğu şiddetli savaş; fitne zamanında zuhur eden büyük olay anlamlarına gelmektedir. Bk. Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 12: 537.

⁵ Bu ana başlıklar dışında Güta ile ilgili uydurma olduğu tespit edilen bir rivâyet, araştırma konusu ile ilgili olmadığından çalışma dışı tutulmuştur. Rivâyet şöyledir: Hz. 'Âişe'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Tebâreke ve Teâla Cibrâîl'in kafasını Güta kadar yarattı.” bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, thk. Amr b. Gürâme el-'Umrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2: 342. Bu sözün uydurma olduğuna dair bk. Muhammed Nâsuruddîn b. el-Hâc Nûh el-Âlbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 13: 962-963.

⁶ “Doğu Guta'da Kuşatma Altındaki İnsanların Durumu ve Ölüm Tehlikesi”, 1.

kaynaklarında Doğu ve Batı Gūta şeklinde bir ayırımı rastlanmamıştır. Ancak Gūta'nın neresi olduğuna dair *Târîhu Dimeşk* isimli eserde Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilen bir rivâyet tespit edilmiştir. Şöyle ki:

أخبرنا أبو القاسم هبة الله بن عبد الله بن أحمد الواسطي أنا أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت حدثني عبد العزيز بن أحمد الدمشقي ح ثم أخبرنا أبو محمد عبد الكريم بن حمزة السلمى نا عبد العزيز أنا تمام أنا أبو بكر أحمد بن عبد الله بن المفرج القرشي المعروف بابن البرامي وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن سهل بن يحيى بن صالح بن حية البزار قالنا نا أبو نصر إسماعيل بن محمد بن إسحاق العذري نا سليمان بن عبد الرحمن نا مسلمة بن علي نا أبو سعيد الأسدي عن سليم بن عامر عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه تلا هذه الآية ﴿وَأَوْنَاهَا إِلَى رُبُوعٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ (سورة المؤمنون الآية: 50) قال هل تدرُونَ أين هي قالوا الله ورسوله أعلم قال هي بالشام بأرض يقال لها العوطة مدينة يقال لها دمشق هي خير مدائن الشام.⁷

Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Vâsîti ← Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit ← Abdulazîz b. Ahmed ed-Dîmeşkî (ح) ← Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Hamze es-Sülemî ← Abdulazîz ← Temmâm ← Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. el-Müferrec el-Kuraşî İbnu'l-Berâmî ve Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Sehl b. Yahyâ b. Sâlih b. Hayye el-Bezzâr ← Ebû Nasr İsmâîl b. Muhammed b. İshâk el-'Uzrî ← Süleymân b. Abdirrahmân ← Mesleme b. Ali ← Ebû Saîd el-Esedî ← Süleym b. 'Âmir ← Ebû Ümâme (ra) şöyle demiştir: Rasûlullah (sav), "O ikisini (Meryem oğlu İsa ve annesini) oturmaya elverişli, akarsulu yüksek bir yere yerleştirdik." (el-Mü'mimûn, 23/50) âyetini okuduktan sonra oranın neresi olduğunu biliyor musunuz? diye sordu. Allah ve Rasûlu daha iyi bilir dediler. Dedi ki: Orası Şam'da Gūta denilen yerdir. Dimeşk olarak isimlendirilen şehirdir. O, Şam şehirlerinin en hayırlısıdır."

Bu rivâyette Hz. Peygamber (sav), Mü'mimûn sûresinin 50. âyetini izah ederken Gūta'nın neresi olduğuna dair bilgi vermiştir. Akabinde bu bölgenin Şam şehirlerinin en hayırlılarından olduğunu ifade etmiştir. Muhtemelen bu rivâyetten ilham alan tâbiûn fakihlerinden Saîd b. el-Müseyyib (ö. 94/713) "ذات قرار"ın Dimeşk; "معين" in ise Gūta olduğunu söylemiştir.⁸ Yine aynı şekilde Basralı meşhur tâbiî Hasen el-Basrî (ö. 110/728) de ayette "ربوة ذات قرار ومعين" şeklinde tasvir edilen yerin Gūta olduğunu belirtmiştir.⁹

Gūta'nın yerini belirten bu rivâyetin sıhhatini tespit etmek amacıyla sened tenkidi yapılmıştır. Senedde yer alan râviler ile ilgili bilgiler şöyledir:

⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1: 203.

⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1: 206; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdu's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4: 145.

⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1: 208.

Ebû Ümâme Sudey b. Aclân b. Vehb el-Bâhilî (ö. 86/705); Hz. Peygamber'den (sav) başka Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Muâz b. Cebel, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Ubâde b. Sâmit ve birçok sahâbeden hadîs nakletmiştir. Mekhûl eş-Şâmî, Hâlid b. Ma'dân, Ebû İdrîs el-Havlânî, Recâ b. Hayve, Muhammed b. Ziyâd gibi kişiler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir.¹⁰

Süleym b. 'Âmir el-Kelâ'î el-Hımsî (ö. 111-120/729-738); Ebû'd-Derdâ, Temîm ed-Dârî, el-Mikdâm b. el-Esved, 'Avf b. Mâlik, Ebû Hureyre gibi sahâbenin ileri gelenlerinden hadîs almıştır. Abdurrahman b. Yezîd, ez-Zübeydî, Hureyz b. Osmân, 'Ufeyr b. Ma'dân, Mu'âviye b. Sâlih ondan hadîs nakletmiştir. Muhadramdan sayılır. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.¹¹

Ebû Saîd el-Esedî; Mus'ab b. Sa'd'dan hadîs almıştır.¹² el-Haccâc b. Ertât ise ondan hadîs nakletmiştir.¹³ Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunamadığından cerh ve ta'dil durumu ile ilgili bir değerlendirmede bulunmak mümkün olmamıştır. Ayrıca Ebû Saîd el-Esedî'nin 'Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcî olduğu da söylenmektedir. Ancak bu kişi 250/864 yılında vefat etmiştir.¹⁴ Oysa öğrencisi el-Haccâc b. Ertât ise 145/762 tarihinde âhirete irtihal etmiştir.¹⁵ Bu durumda Ebû Saîd 'Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcî el-Esedî'nin bahse konu kişi olması mümkün görünmemektedir.

Ebû Saîd Mesleme b. Ali b. Halef el-Huşenî ed-Dımeşkî el-Gütî (ö. 190/806); Yahya b. ez-Zimârî, el-A'meş, İbn Aclân, Muhammed b. el-Velîd ez-Zübeydî, İbn Cüreyc gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Bakıyye b. el-Velîd, İbn Vehb, Ebû Tevbe el-Halebî, Muhammed b. Rumh, Hişâm b. 'Ammâr gibi kişiler ondan hadîs nakletmişlerdir. Münkeru'l-hadîs/Metrûku'l-hadîs lafzıyla ağır bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁶

Ebû Dâvûd Süleymân b. Abdirrahmân b. Hammâd et-Timî (ö. 252/866); babası ve Ömer b. Hammâd'dan hadîs almıştır. Ebû Dâvûd, Ebû

¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 2:1020.

¹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 3: 244-245.

¹² Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Küna ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medine: Câmî'atu'l-İslâmiyye, 1984), 1: 369.

¹³ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 2009), 9: 35.

¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 973.

¹⁵ Selman Başaran, "Haccâc b. Ertat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 425-426.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 5: 1353-1354.

Zür'a, İbn Ebî 'Âsım ondan hadîs nakletmiştir.¹⁷ Sika bir râvi olarak bilinmektedir.¹⁸

İsmâîl b. Muhammed b. İshâk el-'Uzrî ed-Dımeşkî (ö. 302/915); babası, amcası Abdullah, Süleymân b. Binti Şurahbîl, Züheyr b. 'Ubbâd gibi kişilerden hadîs almıştır. Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed el-'Ârâbî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Ebû Ömer b. Fudâle, Abdullah b. Adıyy, et-Taberâni gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Râvinin güvenilirliği ile ilgili bir bilgiye ulaşılamadığından mechûlu'l-hâl olarak değerlendirilebilir.¹⁹

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Sehl b. Hayye ed-Dımeşkî el-Bezzâr (ö. 341-350/952-961); Ebû Zür'a ed-Dımeşkî, İsmâîl b. Kîrât, Abdurrahman b. er-Revvâs, Ali b. Gâlib es-Seksekî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Temmâm, Abdullah b. Bekr et-Taberânî, Abdurrahman b. Ömer b. Nasr gibi kişiler ondan hadîs nakletmişlerdir. Râvinin güvenilirliği ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır (cehâletü'l-hâl).²⁰

Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. el-Ferec İbnu'l-Berâmî el-Kuraşî (ö. 341/952); Ebû Kasî İsmâîl el-'Uzrî, Ahmed b. Ali b. Saîd el-Kâdî gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. Temmâm er-Râzî, Abdulvehhâb el-Kilâbî, Ebû Bekr b. Ebi'l-Hadîd gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Râvinin güvenilirliği ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır (cehâletü'l-hâl).²¹

Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râzî (ö. 414/1023); babası, Heyseme b. Süleymân, Ahmed b. Hazlem, Ebû'l-Meymûn b. Râşid, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Abdulvehhâb el-Kilâbî, Ebû'l-Hüseyin el-Meydânî, Abdülazîz el-Kettânî gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.²²

Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî es-Sûfî (ö. 466/1074); Sadaka b. Muhammed, Temmâm b. ed-Delem, Temmâm b. Muhamed er-Râzî gibi birçok kişiden hadîs dinlemiştir. Ebû Bekr el-Hatîb, el-Humeydî, Ömer el-Revâsî, Ebû'l-Kâsım en-Nesîb, Ebû Muhammed b. el-

¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 6:94.

¹⁸ Ekrem b. Muhammed el-Eserî, *Mu'cemu şuyûhi't-Taberî* (Kâhire: Dâru İbn Affân, 2005), 278-279.

¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 48.

²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 912.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 765.

²² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 9: 232-233.

Ekfânî gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. İbn Mâkûlâ, birbirlerinden karşılıklı hadîs aldıklarını belirtmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.²³

Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Hamze b. el-Hadır es-Sülemî ed-Dimeşkî (ö. 526/1132); Ebü'l-Kâsım el-Hanâî, Ebû Bekr el-Hatîb, Muhammed b. Mekkî el-Ezdî, Abduddâim b. el-Hasen, Abdulazîz el-Kettânî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Ebü'l-Kâsım b. Asâkir, Abdurrahman b. Ali, İsmâil el-Cenezevî, Ebü'l-Kâsım b. el-Harestânî ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir kimse olarak kabul edilmiştir.²⁴

Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071); meşhur muhaddislerdendir. Ebû Ömer b. Mehdî el-Fârisî, İbnu's-Salât el-Ehvâzî, Ebü'l-Hasen b. Ruzkûye, Hilâl b. Muhammed el-Haffâr gibi birçok muhaddisten hadîs dinlemiştir. el-Emîr Ebû Nasr Ali b. Mâkûlâ, Abdullah b. Ahmed es-Semerkindî, Ebü'l-Hüseyn İbnu't-Tuyûr, Muhammed b. Mezrûk ez-Za'fânî gibi birçok kişi ondan hadîs rivâyet etmiştir. Sika bir râvidir.²⁵

Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Vâsitî (ö. 528/1134); Ebû Bekr el-Hatîb, İbnu'l-Mesleme, Abdussamed b. el-Me'mûn, İbnu'l-Mühtedî Billah gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. İbnu Asâkir, Ebû Mûsâ el-Medînî, Ebû Hafs b. Taberzid gibi birçok muhaddis ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.²⁶

Nâzil isnâd ile nakledilen bu rivâyetin senedinde toplam on üç râvi bulunmaktadır. Râvilerin sekizinin sika; dördünün cehâletü'l-râvî; birinin ise münkeru'l-hadîs/metrûku'l-hadîs olduğu görülmüştür. Bu durumda bahse konu rivâyet sened tenkidi kriterleri açısından zayıftır. Aynı şekilde İbn Receb de bu hadîsin isnadının zayıf olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Hiz. İsa ve Hiz. Meryem'in Güta'ya yerleştirildiklerin bahseden bu rivâyet, her ne kadar zayıf olsa da bir âyetin tefsirine konu olmuş ve üzerinde birtakım görüşler beyan edilmiştir. Hiz. İsâ'nın yanı sıra birçok peygamber de Güta'da bulunmuştur. Bir sonraki başlıkta, Güta ile irtibatı olan peygamberlerle ilgili rivâyetler incelenecektir.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 10: 234; Bu râvinin ismi tahvilden dolayı senedde iki kez yer almaktadır.

²⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11: 450.

²⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 10: 175-189.

²⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11: 481.

²⁷ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Mecme'u resâil el-Hâfiz İbn Receb*, tahk.: Tal'at b. Fuâd el-Hilvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2003), 3: 247.

2. PEYGAMBERLER ŞEHRİ GŪTA

Birçok medeniyete ev sahipliği yapan Şam bölgesi, tarihî süreç içerisinde çok sayıda peygamberin tebliğ ve irşad görevini ifa ettiği bir yer olmuştur. Aşağıda yer alan rivâyetlerde Gŭta'da bulunan peygamberlerden ve Hz. Adem'in ilk çocuklarından bahsedilmektedir. Rivâyetler şöyledir:

1. Rivâyet

وأخبرنا أبو الفضائل بن محمود أنبأنا علي بن أحمد بن زهير أنبأنا علي بن محمد بن شجاع أنبأنا أبو القاسم عبد الرحمن بن عمر الإمام أنبأنا يعقوب الأذرعني أنبأنا محمود بن إبراهيم أنبأنا هشام بن خالد عن الوليد بن مسلم عن ابن جريح عن عروة عن أبيه قال سمعت علي بن أبي طالب يقول سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسأله رجل عن الآثارات بدمشق فقال بما جبل يقال له قاسيون فيه قتل ابن آدم أخاه وفي أسفله في الغرب ولد إبراهيم وفيه أوى الله عيسى ابن مريم وأمّه من اليهود وما من عبد أتى معقل روح الله فاغتسل وصلى ودعا لم يردّه الله خائباً فقال رجل يا رسول الله صفه لنا قال هو بالغوطة في مدينة يقال لها دمشق وأزيدكم أنه جبل كلمه الله فيه وفيه ولد أبي إبراهيم فمن أتى هذا الموضع فلا يعجز في الدعاء فقال رجل يا رسول الله أكان ليحبي معقلاً قال نعم احتس في حبي من هذا ورجل من عاد في الغار الذي تحت دم ابن آدم المقتول وفيه احتس إلياس من ملك قومه وفيه صلى إبراهيم ولوط وموسى وعيسى وأيوب فلا تعجزوا عن الدعاء فيه، فإن الله أنزل علي ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ، فقال رجل: يا رسول الله! ربنا يسمع الدعاء أم كيف ذلك؟ فأنزل الله ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾²⁸.

Ebü'l-Fedâil b. Mahmûd ← Ali b. Ahmed b. Züheyr ← Ali b. Muhammed b. Şucâ' ← Ebû Ya'küb el-Ezra'î ← Muhammed b. İbrâhîm ← Hişâm b. Hâlid ← el-Velîd b. Müslim ← İbn Cüreyc ← Ebû'l-Kâsım 'Urve b. Ruveyym ← babası ← Ali b. Ebî Tâlib şöyle demiştir: Rasûlullah'ı (sav) şöyle buyururken işittik: *"Bir adam Rasûlullah'a (sav) Dimeşk'in özelliğini sordu. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: Orada Kâsiyûn denilen bir dağ vardır. İşte orada Âdem'in oğlu kardeşini öldürmüştür. Dağın aşağı batı tarafında İbrâhîm (as) dünyaya gelmiştir. Orada Meryem'in oğlu İsâ (as) ve annesi Yahudilerden gizlenmişlerdir. Bu yüzdendir ki herhangi bir kul Ruhullah'ın (Hz. İsâ) sığınmağına gelir, yıkanır, abdest alır ve namaz kılarsa, Allah o kişinin duasını asla geri çevirmez. Orada bulunan bir adam şöyle dedi: Ya Rasûlullah (sav)! Bahsetmiş olduğunuz yeri bize tam olarak tanıtır mısınız? Dedi ki: Orası Gŭta bölgesinde Dimeşk isminde bir şehirdir. Ben sizlere bu anlattıklarımın daha fazlasını bildireyim. Allah Teâla onunla (Hz. Mûsâ) orada bulunan bir dağda konuşmuştur. Babam İbrâhîm (as) orada dünyaya gelmiştir. Her kim oraya giderse dua etmekten aciz kalmasın. Orada bulunan bir adam: Ya Rasûlullah (s.a.v)! Yahya'nın sığındığı yer burası mıydı? Evet, orası Yahya'nın sığındığı yerdir. Kendisi Ad kavminden bir adamın zulmünden kaçıp orada bulunan Âdem oğlunun kanının akıtılmış olduğu mağaranın altında gizlenmişti. Aynı zamanda İlyâs (as) da*

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 2: 328-329.

kralın zulmünden kaçmış ve orada gizlenmiştir. Bununla birlikte İbrâhîm, Lût, Mûsâ, İsâ, Eyyûb (as) burada namaz kılmışlardır. Bu nedenle orada dua etmekten aciz kalmayın. Çünkü Allah Teâla bana şu âyetleri indirmiştir: “Bana dua edin, duânıza cevap vereyim.” (el-Mü’min, 40/60) Orada bulunan bir adam: Ya Rasûlullah (s.a.v)! Rabbimiz duaları işitir mi? Yahut nasıl olur bu? dedi. Bunun üzerine Allah şu âyetleri indirdi: “Ve kullarım sana, Benden sorduğu zaman, muhakkak ki Ben, (onlara) yakıным. Bana dua edilince, dua edenin duasına (davetine) icabet ederim.” (Bakara, 2/186)

Bu rivâyette, Dimeşk ve Güta’da yaşayan Peygamberlerden ve onların çocuklarından bahsedilmektedir. Kâsiyûn olarak adlandırılan dağda Âdem’in çocuklarından Kâbil kardeşi Hâbil’i öldürmüş; bu bölgede İbrâhîm (as) dünyaya gelmiş; İsâ (as) ve annesi Yahudilerden buraya sığınarak gizlenmiş; Hz. Mûsâ, Allah Teâla ile burada konuşmuş; burası Yahya’nın (as) iltica yeri olmuş; İlyâs (as) da kralın zulmünden kaçmış ve orada saklanmış; İbrâhîm, Lût, Mûsâ, İsâ, Eyyûb (as) burada namaz kılmışlardır. Ayrıca bu yerde yapılan duaların kabul olacağı bildirilmiştir. Bu rivâyete göre, Güta birçok Peygamberin uğrak yeri olmuştur.

Hz. Peygamber’e (sav) isnâd edilen bu hadîsin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/660), Hz. Peygamber’in (sav) damadı, Hulefâ-i Râşidîn’in dördüncüsü ve sahabenin ileri gelenlerindedir.²⁹

Ebû’l-Kâsım ‘Urve b. Ruveyym el-Ezdî’nin babası hakkında bilgi bulunamamıştır.

Ebû’l-Kâsım ‘Urve b. Ruveyym el-Ezdî (ö. 140/757); Ebû Sa’lebe el-Haşenî, Enes b. Mâlik, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. Muhammed b. Mühâcir, Yahya b. Hamze, Muhammed b. Şuayb gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.³⁰

Abdumelik b. Abdilazîz b. Cüreyc (ö. 150/767); Mücâhid, ‘Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus, Amr b. Şuayb, Nâfi’, Zührî, İsmâîl b. ‘Umeyye gibi birçok kişiden hadîs dinlemiştir. İbn ‘Uleyye, Vekî’, Ebû Üsâme, Ebû ‘Âsım gibi birçok âlim ondan hadîs rivâyet etmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.

31

²⁹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefayâtu’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, 2: 350.

³⁰ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefayâtu’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, 3: 697-698.

³¹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefayâtu’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, 3: 919; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1985), 6: 325-338.

Ebü'Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dîmeşkî (ö. 195/811); Sevr b. Yezîd, İbn Cüreyc, İbn 'Aclân, el-Müsennâ b. es-Sabbâh, Yezîd b. Ebî Meryem, Abdullah b. el-'Alâ, el-Evzâ'î ve Mâlik gibi birçok âlimden hadîs nakletmiştir. el-Leys b. Sa'd, Bakıyye, İbn Vehb, Ahmed b. Hanbel, Duheym, Ebû Heyseme, Mûsâ b. 'Âmir, Muhammed b. Musaffa gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.³²

Ebü Mervân Hişâm b. Hâlid ed-Dîmeşkî (ö. 249/863); Bakıyye, Mervân b. Mu'âviye, Damre, Süveyd b. Abdilazîz, el-Hasen b. Yahya el-Huşenî, Mübeşşir b. İsmâîl gibi birçok kişiden hadîs dinlemiştir. Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Bakı b. Mahled, Ebû Zür'a gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmiştir. Sadûk bir râvi olarak bilinmektedir.³³

Muhammed b. İbrâhîm'in künyesi ve nisbesi senedde belirtilmediğinden dolayı kim olduğu kesin olarak tespit edilememiştir. Bununla birlikte bu kişinin 260/874 yılında vefat eden Ebü'l-Hasen Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. İsâ ed-Dîmeşkî olması muhtemeldir. Ebû Ca'fer en-Nüfeylî, İsmâîl b. Ebî Uveys, Yahya b. Bukeyr, Safvân b. Sâlih gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. Ebû Hâtem er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dîmeşkî, Ebü'l-Hasen b. Cevsâ ondan hadîs nakletmiştir. Ebû Hâtem onun sadûk bir kimse olduğunu söylemiştir.³⁴

Ebü Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Hişâm el-Ezra'î (ö. 344/955); Yahyâ b. Eyyûb el-'İlâf, Mikdâm b. Dâvûd, Ebu Zeyd el-Karâtîsî, Nesâi, Ebû Zür'a ed-Dîmeşkî, Mûsâ b. 'İsâ el-Himsî gibi birçok muhaddisten hadîs dinlemiştir. İbn Cemî', Temmâm, Ebû Abdillâh b. Mende, Abdurrahman b. Ömer b. Nasr, Ebû Abdillâh b. Ebî Kâmil et-Tarâblusî gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.³⁵

Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Ömer b. İbrâhîm el-Hemezânî (ö. 407/1016); Abdurrahman el-Cellâb, Ebû Ahmed b. Memlûs ez-Ze'ferânî, Hâmid es-Sarrâm gibi birçok kişiden hadîs rivâyet etmiştir. Ahmed b. Abdurrahman er-Rüzbârî, kardeşi Ebû Bekr, Yûsuf el-Hatîb, Muhammed b. el-Hüseyn es-Sûfî ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.

İbn Ebî'l-Hevl Ali b. Muhammed b. Sâfî b. Şucâ' (ö. 444/1052); Abdulvehhâb el-Kilâbî, Abdullah b. Bekr et-Taberânî, Ebû Bekr b. Ebî

³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 1240.

³³ Ebü'l-Fazl Şehabuddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Haydarâbâd: Matbaâtu Dâiratu'l-Me'ârif en-Nizâmî, 1325), 11: 37-38.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 6: 212.

³⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 798.

Hadîd, Temâm, Ebü'l-Hasen b. Cehtam gibi muhaddislerden hadîs dinlemiştir. Kettânî, Necâ b. Ahmed, Sehl b. Bişr, Ali b. Ahmed b. Züheyr, Muhammed b. el-Hasen el-Hanâî ondan hadîs nakletmiştir. Sema konusunda itham edilmiştir.³⁶

Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. İbrâhîm Züheyr et-Temîmî (ö. 488/1095); Ali b. el-Hadır, Ali b. es-Simsâr, Muhammed b. Abdillâh b. Bundâr, Ahmed b. el-Hasen gibi kişilerden hadîs dinlemişlerdir. Cemâlu'l-İslâm es-Sülemî, Nasr b. Ahmed b. Mukâtil, Nasr b. Mahmûd el-Kuraşî gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak değerlendirilmemiştir.³⁷

Ebü'l-Fedâil Nâsır b. Mahmûd (ö. 549/1154); Fakîh Nasr el-Makdisî, Ali b. Züheyr el-Mâlikî'den hadîs dinlemiştir. İbn Asâkir ve oğlu el-Kâsım ondan hadîs nakletmişlerdir. Salih bir kimse olarak bilinmektedir.³⁸ Ancak râvinin adalet ve zabt yönü hakkında bilgi bulunamamıştır.

Bu rivâyetin senedinde toplam on iki râvi bulunmaktadır. Râvilerin dokuzu sikadır. Ancak üç râvi hakkında yeterli bilgi elde edilmemiştir. Senedde kendisine güvenilen ancak ismi belirtilmeyen müphem bir kişi bulunmaktadır. Muhammed b. İbrâhîm ve Ebü'l-Kâsım 'Urve b. Ruveym'in babasının kimliği tam olarak tespit edilememiştir. Bu durumda bahse konu rivâyet, sened tenkidi açısından zayıftır. Ayrıca Ali b. Hüsâmeddîn el-Mutteki bu rivâyetin mevzu olabileceğine dair bir endişesi de bulunmaktadır.³⁹ Sihat açısından sahih hadîs kriterlerine uymayan bu rivâyet, birçok Peygamberin Güta ile bir şekilde ilişkisinin olduğunu ifade etmesi yönüyle oldukça dikkat çekicidir.

Kur'an'da isimleri zikredilen Peygamberlerin büyük bir kısmı Şam bölgesinde yaşamıştır. Hz. İsa (as) da bu bölgede dünyaya gelmiş ve hayatını Şam şehirlerinde geçirmiştir. Aşağıda yer alan rivâyette, Hz. İsa'nın Güta'ya geldiği ve bu şehir ile ilgili bir söz söylediği nakledilmektedir. Şöyle ki:

2. Rivâyet

أخبرنا أبو الفضائل بن محمود أنبأنا علي بن أحمد بن زهير أنبأنا علي بن محمد بن شجاع قال أنبأنا أبو محمد عبد الرحمن بن عثمان أنبأنا أبو علي الحسن بن حبيب أنبأنا أبو بكر بن الأشعث أنبأنا أبو توبة أنبأنا ابن مهاجر يعني محمد عن ابن حلبس يعني يونس بن ميسرة قال أشرف عيسى بن مريم على الغوطة فقال يا غوطة وقال

³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 9: 661-662.

³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 10: 604.

³⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11: 978.

³⁹ Alauddîn Ali b. Hüsâmeddîn el-Mutteki el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi'l-aqoâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî – Safvetü's-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1985), 14: 149-151.

الأكفاني الغوطة إن عجز الغني أن يجمع منك كنزا لم يعجز المسكين أن يشبع منك خبزا ولم يقل ابن الأكفاني منك في الموضوعين.⁴⁰

Ebü'l-Fedâil b. Mahmûd ← Ali b. Ahmed b. Züheyr ← Ali b. Muhammed b. Şüca' ← Ebû Muhammed Abdurrahman b. Osmân ← Ebû Ali el-Hasen b. Habîb ← Ebû Bekr b. el-Eş'as ← Ebû Tevbe ← İbn Mücahir Muhammed ← İbn Halbes Yûnus b. Meysere şöyle dedi: İsâ (as) Gûta'ya geldi ve şöyle dedi: "Ey Gûta! Zengin senden bir hazine biriktirmede aciz kalır. Miskin ise senden ekmek yemekle doymaktan aciz kalmaz." (İbnu'l-Ekfânî iki yerde-
منك - dememiştir).

Bu rivâyet, sadece İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Dımeşk* isimli eserinde yer almaktadır. Hz. İsâ'ya atfedilen bu sözden, Gûta'da hiçbir zenginin bir hazine elde edemeyeceği ve fakirlerin burada aç kalmayacağı anlaşılmaktadır.⁴¹ Yine aynı şekilde Hz. Ya'kûb'un (as) da bu bölgede yaşadığı ve sürüsünün Gûta'nın çayırıklarında otladığını ifade eden bir rivâyet bulunmaktadır. Şöyle ki:

3. Rivâyet

قرأت على أبي محمد عبد الكريم بن حمزة عن أبي محمد عبد العزيز بن أحمد أنبأنا تمام الرازي أنبأنا أبو بكر أحمد بن عبد الله بن الفرج بن البرامي أنبأنا أحمد بن أنس أنبأنا هشام بن خالد قال قال الوليد وبلغني أن غنم يعقوب كانت ترعى في مرج بالغوطة.⁴²

Ebü Muhammed Abdulkerim b. Hamze ← Ebû Muhammed Abdulazîz b. Ahmed ← Temmâm er-Râzî ← Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. el-Ferec b. el-Berâmî ← Ahmed b. Enes ← Hişâm b. Hâlid ← el-Velîd dedi ki: "Ya'kûb'un (as) sürüsü Gûta'nın merasında otlamıştır."

Bu rivâyet, Ya'kûb'un (as) Gûta civarında yaşadığını göstermektedir. Ayrıca Ya'kûb (as) dışında başka peygamberlerin de Gûta'da hayatlarını sürdürdüklerine dair rivâyetler bulunmaktadır.⁴³ Ayrıca başka bir rivâyette Hz. Peygamber'in (sav) hicret öncesinde Mekke'den ayrılmadan önce diğer Peygamberler gibi Gûta'da olmayı arzu ettiğine dair bir rivâyet bulunmaktadır. Bahse konu rivâyet şöyledir:

4. Rivâyet

قال هشام وسمعت من يرجع الحديث إلى وهب بن منبه أنه قال سمعت ابن عباس يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اجتمع الكفار يتشاورون في أمري فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ليتني بالغوطة بمدينة يقال لها دمشق حتى آتي الموضوع مستغاث الأنبياء حيث قتل ابن آدم أخاه فأسأل الله تعالى أن يهلك قومي إنهم ظالمون

⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 2: 343.

⁴¹ Bu rivâyet, Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilmediğinden dolayı sened tenkidi yapılmamıştır.

⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 2: 343.

⁴³ Bu rivâyet, Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilmediğinden dolayı sened tenkidi yapılmamıştır.

فأثاه جبريل فقال يا محمد آيت بعض جبال مكة فأو إلى بعض غاراتها فإنها معقلك من قومك قال فخرج النبي (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر حتى أتيا الجبل فوجدا غارا كثير الدواب فذكره.⁴⁴

Hişâm ← Vehb b. Münebbih ← İbn Abbâs, Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu işitmiştir: *“Benim durumumu görüşmek üzere kafirler istişare etmek üzere toplanmışlardı. Nebî (sav) “Keşke Dımeşk olarak isimlendirilen şehir Güta'ya, Peygamberlerin Allah'tan yardım istedikleri yere varsam. Âdemoğlu orada kardeşini öldürdü. Allah Teâla'dan zâlim olan kavmimi helak etmesini istiyorum.” Cibrîl (as) Ona geldi ve dedi ki: “Ey Muhammed! Mekke'nin bazı dağlarına git ve oraya sığın. Orası senin kavminden korunacağın yerdir. Nebî (sav) ve Ebû Bekir bir dağa geldiler ve içinde birçok hayvan olan bir mağara buldular.”*

Bu rivâyet, Rasûlullah'ın (sav) da diğer Peygamberler gibi Güta'da olmayı ve orada Allah Teâla'ya iltica etmek istediğini ifade etmektedir. Senedde yer alan râviler ile ilgili bilgiler şöyledir:

Abdullah b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kuraşî el-Hâşimî (ö. 68/687-88); Hz. Peygamber'in (sav) amcasının oğludur. Sahabîdir. Hicretten üç yıl önce doğmuştur. Ömer, Ali, Muâz, babası Abbâs, Abdurrahman b. Avf, Ebû Zer, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit gibi sahabenin ileri gelenlerinden de nakillerde bulunmuştur. Saîd b. Cübeyr, İkrime, Mücâhid, Abdullah b. Ma'bed, Kureyb, Ebû Ma'bed Nâfiz, Ebû't-Tufeyl, Ebû Ümâme b. Sehl, Urve b. Zübeyr, Tâvûs gibi tabiûnun ileri gelenleri ondan hadîs rivâyet etmişlerdir.⁴⁵

Ebû Abdillâh Vehb b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî (ö. 110/728); İbn Abbâs, Abdullah b. 'Amr, Ebû Hureyre, Câbir gibi sahabenin ileri gelenlerinden ve kardeşi Hemmâm b. Münebbih'ten hadîs rivâyet etmiştir. es-Samed b. Ma'kal, İsrâîl b. Mûsâ, Semmâk b. el-Fadl, 'Amr b. Dînâr, 'Avf el-'Arâbî, Sâlih b 'Ubeyd gibi birçok muhaddis ondan hadîs naletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁴⁶

Ebû'l-Velîd Hişâm b. 'Ammâr b. Nusayr b. Meysere ed-Dımeşkî (ö. 245/859); Mâlik, Abdurrahman b. Ebî'r-Ricâl, Müslim b. Hâlid, ez-Zencî, el-Hakem b. Hişâm es-Sekafî, İsmâîl b. 'Ayyâş gibi muhaddislerden hadîs

⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 2: 336.

⁴⁵ Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'rr-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 15: 154-162; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 331-333; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 5: 276-280; İ. Lütfü Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1: 76-79.

⁴⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 334-337

nakletmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Tirmîzî gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁴⁷

Merfu olarak nakledilen bu rivâyetin senedinde toplam üç ravi bulunmaktadır. Râvilerin tamamı sikadır. Ancak bu hadîsi nakleden İbn Asâkir kendisine kadarki senedin büyük bir kısmını hazfederek nakletmiştir. Bu durumda rivâyet, sened tenkidi açısından zayıftır.

Zayıf olan bu hadîsin içeriğinde Hz. Peygamber'in (sav), Mekke'de daraldığı bir dönemde Gûta'da olma isteğini bildirmektedir. Bir sonraki rivâyet ise Rasûlullah'ın (sav) Gûta'da bir mesken edinme arzusunu ifade etmektedir. Rivâyet şöyledir:

5. Rivâyet

قرأت بخط علي أبي القاسم الخضر بن الحسين بن عبدان عن عبد العزيز بن أحمد الكتاني أنبأنا علي بن الحسن بن علي الربيعي أنبأنا عبد الوهاب بن الحسن بن الوليد الكلبي أنبأنا أحمد بن عمير بن يوسف أنبأنا أبو عامر المري أنبأنا أبو الوليد بن مسلم حدثني شيخ من القبائل قال سمعت الوضين بن عطاء يقول قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه من تكفل لي بيت في الغوطة أتكفل له بيت في الجنة.⁴⁸

Ebü'l-Kâsım el-Hadır b. el-Hüseyin ← Abdulazîz b. Ahmed el-Kettânî ← Ali b. el-Hasen b. Ali er-Reba'î ← Abdulvehhâb b. el-Hasen b. el-Velîd el-Kilâbî ← Ahmed b. Umeyr b. Yûsuf ← Ebû 'Âmir el-Merî ← el-Velîd b. Müslim ← şeyhun mine'l-kabâil ← el-Vedîn b. Atâ'dan Rasûlullah'ın (sav) ashâbına şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"Kim bana Gûta'da bir ev temin ederse, ben de ona cennette bir ev temin ederim."*

Bu hadîste, Hz. Peygamber (sav) Gûta'da kendisi için ev temin eden kişiye cennette kendisinin de bir ev temin etmeyi üstleneceği bildirmiştir. Bu rivâyetin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ebü Kinâne el-Vedîn b. Atâ ed-Dımeşkî (ö. 149/766); Hâlid b. Ma'dân, Atâ b. Ebî Rebâh, Mekhûl, Mahfûz b. 'Alkame, Sâlim b. Abdillâh gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. el-Hammâdân, Bakıyye, Yahya b. Hamza, Abdullâh b. Bekr es-Sehmî gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel "sika", Ebû Dâvûd "kaderî" ve İbn Sa'd "zayıf" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁹

Hadîsi Vedîn b. Atâ'dan alan kişi "herhangi bir kabileden bir şeyh" şeklinde müphem olarak zikredilmiş, râvinin kimliğini tanıtıcı herhangi bir bilgi verilmemiştir.

⁴⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 5: 1272-1275.

⁴⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 2: 342.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 3: 1005-1006.

Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dımeşkî (ö. 194/810); Sevr b. Yezîd, İbn Cüreyc, İbn 'Aclân, el-Müsennâ b. es-Sabbâh, Yezîd b. Ebî Meryem gibi kişilerden hadîs almıştır. el-Leys b. Sa'd, Bakıyye, İbn Vehb, Ahmed b. Hanbel, Duhaym, Ebû Heyseme gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvî olarak bilinmektedir.⁵⁰

Ebü' Âmir Mûsâ b. Âmir b. 'Amâre el-Merî el-Hureymî ed-Dımeşkî (ö. 255/869); el-Velîd b. Müslim, İbn Uyeyne, 'Ârrâk b. Hâlid el-Merî, Ali b. Âsım gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. Ebû Dâvûd, İsmâil b. Kîrât, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd, Ebü'l-Cehm b. Tîlâb, İbn Cevsâ gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvî olarak bilinmektedir.⁵¹

Ebü'l-Hasen Ahmed b. 'Umeyr b. Yûsuf ed-Dımeşkî (ö. 320/932); Mûsâ b. Âmir, Muhammed b. Vezîr, Muhammed b. Hişâm el-Be'labekkî, Amr b. Osmân, Kesîr b. Ubeyd gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Hamze el-Kinânî, İbn Adıyy, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Taberânî, ez-Zübeyr b. Abdilvâhid gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir râvî olarak bilinmektedir.⁵²

Ebü'l-Hüseyin Abdulvehhâb b. el-Hasen b. el-Velîd el-Kilâbî ed-Dımeşkî (ö. 396/1006); Muhammed b. Hureym, Tâhir b. Muhammed, Saîd b. Abdilazîz, Ebü'l-Cehm b. Tîlâb gibi âlimlerden hadîs nakletmiştir. Temmâm, Abdulvehhâb el-Meydânî, Reşa' b. Nazîf, Ebû Ali el-Ehvâzî gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvî olarak bilinmektedir.⁵³

İbn Ebî Zervân Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen er-Reba'î ed-Dımeşkî (ö. 436/1045); Ahmed b. 'Utbe b. Mekîn, Abdulvehhâb el-Kilâbî, el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Hımsî, el-Abbâs b. Muhammed b. Hibbân, Muhammed b. Ali b. Ebî Ferve gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Ebû Sa'd es-Semmân, Necâ b. Ahmed, Abdulazîz el-Kettânî, Ebû Abdillâh el-Hasen b. Ebi'l-Hadîd ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvî olarak bilinmektedir.⁵⁴

Ebü'l-Kâsım el-Hadır b. el-Hüseyin b. Abdân ed-Dımeşkî (ö. 543/1148); babası, Ebü'l-Kâsım el-Mıssîsî, Ebû Abdillâh b. Ebi'l-Hadîd, Ali b. Ahmed b. Züheyr, Nasr b. İbrâhîm el-Fakîh'den hadîs dinlemiştir. Abdulazîz el-Kettânî ona icazet vermiştir. Oğlu el-Kâsım, Ebü'l-Mehâsin b.

⁵⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 1240-1243.

⁵¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 6: 218.

⁵² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 365.

⁵³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 8: 765.

⁵⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 9: 556-557.

Ebî Lukma ondan hadîs nakletmişlerdir. İbn Asâkir, bu kişiden hadîs yazdığını ve gönlü temiz bir kişi olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

Merfu hadîs olarak nakledilen bu rivâyetin senedinde toplam on râvi bulunmaktadır. Abdulazîz b. Ahmed el-Kettânî hakkında daha önce bilgi verilmiştir. Sekiz râvi hakkında sika, el-Vedîn b. Atâ ilgili olarak ise hem sika hem de zayıf değerlendirilmesi yapılmıştır. Ayrıca senedde müphem bir kişi bulunmakta ve bu rivâyet sahabî râvisi zikredilmeden mürsel olarak nakledilmiştir. Bu durumda bahse konu rivâyet, sened tenkidi açısından zayıftır.

Sened yönüyle zayıf olan bu rivâyetin içeriği, Müslümanlara bir hedef göstermesi yönüyle oldukça dikkat çekicidir. Zira bu rivâyetin tarihi süreç içerisinde önemli bir yere sahip olan Gûta'nın fethine teşvik edici bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Yine aynı şekilde Gûta'nın âhir zamanda büyük olaylara şahitlik edeceğini bildiren rivâyetler mevcuttur. Bir sonraki başlıkta bu tür rivâyetlere yer verilecektir.

3. ÂHİR ZAMANDA GÛTA

Bu başlık altında Gûta'nın fethi, Müslümanların karargâhının Gûta'da kurulacağı, düşmanların bu bölgeye giremeyeceği ve Mehdî'nin burada çıkacağı ile ilgili ahirzamanda vuku bulacak olayları içeren rivâyetlere yer verilecektir. Öncelikle Gûta'nı fethedileceği ve Müslümanların karargâhının buraya kurulacağı ifade eden rivâyetler değerlendirilecektir. Şöyle ki:

1. Rivâyet

حدثنا أبو اليمان حدثنا أبو بكر يعني ابن أبي مریم عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفيیر عن أبيه قال حدثنا رجل من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستفتح عليكم الشام فإذا خیرتم المنازل فيها فعليكم بمدينة يقال لها دمشق فإنها معقل المسلمين من الملاحم وفسطاطها منها بأرض يقال لها الغوطة.⁵⁶

Ebü'l-Yemân ← Ebû Bekr İbn Ebî Meryem ← Abdurrahman b. Cübeyr b. Nufeyr babasından şöyle rivâyet etmiştir: Muhammed'in (sav) ashâbından bir adamın bana anlattığına göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: *"Siz Şam kapıları açılacak, orada yer hususunda seçimde bulunursanız, Dimeşk olarak isimlendirilen şehri tercih edin. Muhakkak ki orası büyük savaş olduğunda Müslümanların toplanma yeridir. Oranın çadırı (karargâhı) Gûta denilen yerdir."*

Bu rivâyette Hz. Peygamber (sav), Şam'ın fethedileceği ve büyük savaş gününde Müslümanların burada toplanacaklarını ve karargahlarının Gûta'da kurulacağını bildirmektedir. Bu hadîsin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler şöyledir:

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11: 825.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 29: 13.

Cübeyr b. Nufeyr el-Hadramî el-Hımsî (ö. 80/699); Ebû Bekir, Ömer, Ebû Zer, Ebü'd-Derdâ, 'Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Âişe gibi sahabînin ileri gelenlerinden hadîs rivâyet etmiştir. Oğlu Abdurrahman, Süleym b. 'Âmir, Şurahbîl b. Müslim, Rebî' b. Yezîd gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmişlerdir.⁵⁷ Ebû Zür'a ve Ebû Hâtem'e onun sika; Nesaî ise tabiûnun büyükleri arasında sahabeden rivâyeti en iyi olanlarından biri olduğunu söylemiştir.⁵⁸

Abdurrahman b. Cübeyr b. Nüfeyr el-Hımsî (ö. 118/736); Enes b. Mâlik, Sevban, babası Cübeyr b. Nüfeyr, Hâlid b. Me'dân gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. İsmâil b. 'Âyâş, Sevr b. Yezîd, Züher b. Sâlim gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁵⁹

Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Meryem (ö. 156/773); Hâlid b. Me'dân, Râşid b. Sa'd, Bilâl b. Ebî'd-Derdâ, Mekhûl, Ebû Râşid el-Hebrânî gibi birçok kişiden hadîs almıştır. İbnü'l-Mübârek, İsmâil b. 'Âyyâş, Bakıyye, Ebû'l-Yemân ve Ebû'l-Mügîre gibi muhaddisler ondan hadîs nakletmişlerdir. Zayıf bir râvi olarak bilinmektedir.⁶⁰

Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Hımsî (ö. 222/837); Harîz b. Osmân, 'Ufeyr b. Me'dân, Ebû Bekr b. Ebî Meryem, Safvân b. Amr, Erta b. el-Münzir, Şuayb b. Ebî Hamze gibi âlimlerden hadîs almıştır. Buhârî, Ahmed, İbn Ma'in, Ebû 'Ubeyd, ez-Zühelî, Ebû Zür'a ed-Dîmeşkî ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁶¹

Bu rivâyetin senesinde toplam beş râvi bulunmaktadır. Üç râvi sika, bir râvi zayıf ve sahabî râvisi müphemdir. Bu durumda hadîs sened tenkidi açısından zayıftır. Bu rivâyetin bir benzeri ise şöyledir:

2. Rivâyet

حدثنا محمد بن مصعب حدثنا أبو بكر عن عبد الرحمن بن جبير عن أبيه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سيفتح عليكم الشام وإن بما مكانا يقال له الغوطة يعني دمشق من خير منازل المسلمين يعني في الملاحم⁶²

Muhammed b. Mus'ab ← Ebû Bekir ← Abdurrahman b. Cübeyr babasından o da Nebî'nin (sav) ashâbından olan bir kişiden Rasûlullah'ın şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Size Şam kapıları açılacak, orada Güta

⁵⁷ Ebû'l-Fazl Şehabuddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), 138.

⁵⁸ Mizzî, *Tehziibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 4: 509.

⁵⁹ Mizzî, *Tehziibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 17: 26-27; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 338.

⁶⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 258; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 623.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 5: 557; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 176.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 9.

yani Müslüman beldelerinin en hayırlısı Dimeşk denilen bir yer vardır. Yani melâhimde.”

Bu rivâyetin senedinde yer alan râvilerin biri haricinde tamamı bir önceki rivâyetle aynıdır. Sadece ibtida yönüyle farklılık arz etmektedir. Farklı olan râvi hakkında bilgi ise şöyledir:

Muhammed b. Mus’ab b. Sadaka el-Karkasânî (ö. 208/823); Mübârek b. Füdâle, Hammâd b. Seleme, Ebû Eşheb Ca’fer b. Hayyân gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Ahmed b. Hanbel, ‘Abbâs ed-Dûrî, es-Sagânî, er-Remâdî, Ahmed b. ‘Ubeyd b. Nâsîh gibi âlimler ondan hadîs nakletmişlerdir. Çok hata yapan bir olması hasebiyle zayıf kabul edilmiştir.⁶³

Bu rivâyetin senedinde toplam beş râvi bulunmaktadır. Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Meryem, Abdurrahman b. Cübeyr b. Nüfeyr ve Cübeyr b. Nufeyr hakkında daha önce bilgi verilmiştir. İki râvi sika, iki râvi zayıf ve sahabî râvisi ise müphemdir. Bu durumda sened tenkidi açısından bu hadîs zayıftır.

Sened yönüyle zayıf olan bu iki rivâyette, Şam kapılarının açılacağı ve büyük savaş olduğu gününde Dimeşk yakınlarında bulunan Gûta’da Müslümanlar bir araya geleceği ve karargâhlarını buraya kuracakları ifade edilmektedir. Bu rivâyetler, zımnen mü’minlerin bu bölgede bir araya gelerek güçleneceklerine de işaret etmektedir.

Aşağıda yer alan rivâyetlerde ise Şam’ın fethedileceği belirtilmeksizin melâhimde yani büyük günde Müslümanların çadırının/karargâhının burada kurulacağını belirtilmektedir. Rivâyetler şöyledir:

3. Rivâyet

حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا حماد، حدثنا برد أبو العلاء عن مكحول، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم قال موضع فسطاط المسلمين في الملاحم أرض يقال لها الغوطة.⁶⁴

Mûsâ b. İsmâîl ← Hammâd b. Seleme ← Burd b. Sinan Ebû Ya’lâ ← Mekhûl’dan rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Büyük günde Müslümanların çadırlarının bulunduğu yer, Gûta olarak isimlendirilen mekândır.”

Büyük günde yani melâhimde Müslümanların karargâhının Gûta’da kurulacağını ifade eden bu rivâyet, *Sünenü Ebî Dâvûd*’da geçmektedir. Bu

⁶³ İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehziib*, 507.

⁶⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye, 2009), “Hulefa”, 9.

hadîs ile ilgili genel bir değerlendirme yapmadan önce sened tenkidinin yapılması daha uygun olacaktır. Bu rivâyetin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim eş-Şâmî (ö. 112/730), tabiûn'undandır. Enes b. Mâlik, Vâsile b. Eska' ve Ebû Hind ed-Dârî ile görüşmüştür. 'Ubey b. Ka'b, 'Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre ve Hz. Aişe gibi sahâbilerle görüşmediği halde onlardan hadîs nakletmiştir.⁶⁵ İbn Hacer, sika olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Ebü'l-Ya'la Burd b. Sinân ed-Dımeşkî (ö. 135/753); Mekhûl ve 'Atâ'dan hadîs nakletmiştir. Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne ve Ali b. Âsım ondan hadîs dinlemiştir. İbn Ma'în ve Nesâî onun hakkında sika; Ebû Zür'â ise lâ be'se bih olduğunu söylemiştir. İbn el-Medînî ise zayıf kabul etmiştir.⁶⁷

Ebü Seleme Hammâd b. Seleme (ö. 167/784); Seleme b. Kuheyl, İbn Ebî Melike ve Ebû 'İmrân b. el-Cüvenî'den hadîs nakletmiştir. Şu'be, Mâlik, Ebû Nasr et-Temmâr gibi muhaddisler ondan hadîs almışlardır. Sika ve sadûk bir kişi olarak bilinmektedir.⁶⁸

Ebü Seleme Mûsâ b. İsmâîl et-Tebûzekî (ö. 223/838); Şu'be ve Hemmâm'dan hadîs nakletmiştir. Buhârî ve Ebû Dâvûd gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁶⁹

Bu rivâyetin senedinde toplam dört râvi bulunmaktadır. Râvilerden üçü sika, biri hakkında ise hem sika hem de zayıf değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Bir hadîsin sahih olabilmesi için senedinin muttasıl olması gerekmektedir. Bu rivâyette tabiûn râvisi olan Mekhûl, sahâbî râvisini atlayarak hadîsi merfu olarak rivâyet etmiştir. Hadîs bu durumda mürsel ve neticesinde zayıf olması gerekmektedir. Ancak Şuayb Arnavût, detaylı bir açıklama yapmaksızın rivâyetin sahih liğayrihi; isnaddaki kişilerin sika ve

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-tehziib*, 10: 289-293. 12 Cilt.; Eyyüp Said Kaya, "Mekhûl b. Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 552-553.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takribu't-tehziib*, 545.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1: 302-303.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivayetun fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed en-Nemr (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 1: 349.

⁶⁹ Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 301.

hadîsin mürsel olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Bu hadîsin bir benzeri ise şöyledir:

4. Rivâyet

حدثنا إسحاق بن عيسى حدثنا يحيى بن حمزة عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر حدثني زيد بن أرقاة قال سمعت جبير بن نفير يحدث عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فسطاط المسلمين يوم الملحمة الغوطة إلى جانب مدينة يقال لها دمشق.⁷¹

İshâk b. İsâ ← Yahya b. Hamza ← Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir ← Zeyd b. Ertât ← Cübeyr b. Nufeyr ← Ebu'd-Derdâ Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Büyük savaşı günü Müslümanların çadırı, Dimeşk olarak isimlendirilen şehrin yanındaki Gûta'dır.*”

Bu rivâyetin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler şöyledir:

Ebü'd-Derdâ 'Uveymir b. Mâlik el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 32/643), sahabidir. Rasûlullah'dan (sav) çok sayıda hadîs rivâyet etmiştir. Enes, Ebû 'Umâme, Cübeyr b. Nufeyr, 'Alkame, Zeyd b. Vehb, Kubeysa b. Zueyb gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmiştir.⁷²

Zeyd b. Ertât el-Fezârî ed-Dimeşkî (ö. 111-120/729-738); Cübeyr b. Nufeyr'den hadîs nakletmiştir. Ebû Bekr b. Ebî Meryem el-Ğassânî, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir gibi muhaddisler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. el-Îclî, onun sika bir ravi olduğunu söylemiştir.⁷³

Ebu 'Utbe Abdurrahman b. Yezid b. Câbir el-Ezdî ed- Dimeşkî (ö. 154/771); Ebü'l-Eş'as es-San'ânî, Ebû Kebşe es-Selûlî, Mekhûl, Ebû Selâm Memtûr, İbn 'Âmir el-Yahsabî, ez-Zührî ve 'Atiyye b. Kays gibi bir muhaddisten hadîs rivâyet etmiştir. Oğlu Abdullah, İbnü'l-Mübârek, el-Velîd b. Müslim, 'Amr b. Abdilvâhid, Eyyüb b. Süveyd, Muhammed b. Şuayb gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁷⁴

Ebü Abdurrahman Yahya b. Hamza el-Hadramî ed- Dimeşkî (ö. 183/799); 'Urve b. Ruveym, 'Amr b. Muhâcir, 'Atâ el-Horâsânî, Ebû Vehb Abdillâh el-Kilâ'î, Sevr b. Yezîd b. Ebî Meryem gibi birçok kişiden hadîs rivâyet etmiştir. Ebû Müshir, oğlu Muhammed b. Yahya, Muhammed b. 'Âiz, Muhammed b. el-Mubârek es-Sûrî, Hişâm b. 'Âmmâr, Ali b. Hucr ve

⁷⁰ Ebu Dâvûd, “Tahkîk”, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7: 39.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 56.

⁷² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 2: 214; Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 103; Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın, “Ebü'd-Derdâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 310-311.

⁷³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 3: 238; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 221.

⁷⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4:132; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 353.

el-Hakem b. Mûsâ ondan hadîs nakletmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁷⁵

Ebu Ya'kûb İshâk b. İsâ b. Necîh el-Bağdâdî (ö. 214/829); Mâlik, İbn Lehi'a, Hammâd b. Zeyd, Şerîk, Cerîr b. Hâzım, Hammâd b. Selem, el-Kâsım b. Ma'n el-Mes'ûdî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Menî', Ebû Hayseme, Abdullah ed-Dârimî, el-Hâris b. Ebî Üsâme, Ya'kûb b. Şeybe, Yûsuf b. Müslim ondan hadîs nakletmişlerdir. Sadûk bir râvi olarak bilinmektedir.⁷⁶

Bu hadîsin senedinde toplam altı râvi bulunmaktadır. Cübeyr b. Nufeyr hakkında daha önce bilgi verilmiştir. Ravilerin tamamı sikadır. Bu durumda bu rivâyet, sened tenkidi ölçülerine göre sahihtir. Şuayb Arnavût, senedde bulunan Zeyd b. Ertât'ın sika olması ile ilgili bir tereddütün olduğunu ancak Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve Nesâî onu sika bir râvi olarak gördüklerini ifade etmektedir.⁷⁷ Bu hadîsin diğer bir benzeri ise şöyledir:

5. Rivâyet

حدثنا هشام بن عمار، حدثنا يحيى بن حمزة، حدثنا ابن جابر، حدثني زيد بن أرقط، قال: سمعت جبير بن نفير يحدث عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن فسطاط المسلمين يوم الملحمة بالغوطة. إلى جانب مدينة، يقال لها: دمشق من خير مدائن الشام.⁷⁸

Hişâm b. Ammâr ← Yahya b. Hamza ← İbn Câbir ← Zeyd b. Artâ ← Cubeyr b. Nufeyr ← Ebu'd-Derdâ, Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Büyük savaş günü Müslümanların çadırı, Şam şehirlerinin en hayırlısı Dimeşk olarak isimlendirilen şehrin yakınındaki Güta'dır.”*

Bu rivâyet, bir önceki hadîsle benzer içeriktedir. Sadece en son râvisi ve *“Şam'ın en hayırlı şehri”* şeklinde ziyadesiyle bir önceki hadîsten farklılık arz etmektedir. Farklı olan râvi, senedin başında bulunan Hişâm b. Ammâr'dır. Bu râvi ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr ed- Dimeşki (ö. 245/859); Mâlik, Abdurrahman b. Ebî'r-Ricâl, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, el-Hakem b. Hişâm es-Sekafî, İsmâîl b. 'Âyyâş ve Yahya b. Hamza'dan hadîs nakletmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve Muhammed b. Harîm ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁷⁹

Bu hadîsin senedinde toplam altı râvi bulunmaktadır. Daha önce beş râvi hakkında malumat verildiğinden dolayı yeniden bilgi verilmeye ihtiyaç

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 998; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzi'b*, 589.

⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 5: 273; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzi'b*, 102.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *“Tahkîk”*, *Müsned*, 36: 56.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, *“Melâhum”*, 6; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1: 230.

⁷⁹ Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 337.

duyulmamıştır. Bu durumda râvilerin tamamı sikadır ve hadîs sened yönüyle sahihtir. Yine aynı içerikte Hâkim en-Nîsabûrî tarafından nakledilen bir diğer rivâyet şöyledir:

6. Rivâyet

أخبرني أحمد بن محمد بن سلمة العنزي ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ثنا محمد بن وهب الدمشقي ثنا صدقة بن عبد الله حدثني خالد بن دهقان قال سمعت زيد بن أرقاة الفزاري يقول إنه سمع جبير بن نفيير الحضرمي يقول سمعت أبا الدرداء رضي الله عنه يقول إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم الملحمة الكبرى فسطاط المسلمين بأرض يقال لها الغوطة فيها مدينة يقال لها دمشق خير منازل المسلمين يومئذ هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.⁸⁰

Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Anzî ← Osman b. Saîd ed-Dârimî ← Muhammed b. Vehb ed- Dîmeşkî ← Sadaka b. Abdillâh ← Hâlid b. Dehkân ← Zeyd b. Ertât el-Ferâzî ← Cübeyr b. Nufeyr el-Hadramî ← Ebu'd-Derdâ Rasûlullah'ın (sav) şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Büyük savaş günü Müslümanların çadırı, Dîmeşk olarak isimlendirilen şehrin yakınlarındaki Gûta'da kurulacaktır. O gün (orası) Müslümanların en hayırlı mekânı olacaktır.”*

Bu hadîsin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Hâlid b. Dehkân; Abdullah b. Zekerîyya ve el-Velîd b. Abdîrrahman el-Cerşî'den hadîs nakletmiştir. Saîd b. Abdilaziz, el-Velîd ve İbn Şâbûr ondan hadîs almışlardır. Sika bir râvidir.⁸¹

Ebu Muaviye Sadaka b. Abdillâh es-Semîn ed- Dîmeşkî (ö. 166/783); Zeyd b. Vâkid, İbrâhîm b. Merre, Nasr b. Alkame gibi kişilerden hadîs nakletmiştir. İsmâîl b. 'Iyâş, Bakîyye ve el-Velîd b. Müslim ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Hakkında hem sika hem de zayıf bir râvi olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır.⁸²

Muhammed b. Vehb ed- Dîmeşkî (ö. 221-230/836-845); Bakîyye b. el-Velîd, Muhammed b. Harb, el-Velîd ve Arrâk b. Hâlid'den hadîs almıştır. Zühîlî, Ebû Hâtem, er-Remâdî, Ubeyd b. Şerîk, Ali b. Muhammed el-Cekânî ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁸³

Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/893); Ebû'l-Yemân, Yahya b. Sâlih el-Vehâzî, Sâid b. Ebî Meryem gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-şahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 4: 485; Bu rivâyetin farklı senedi için bk. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdulme'âd es-Silefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2: 266.

⁸¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 363.

⁸² İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, 4: 415-416; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 275.

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 669; Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 229.

Ahmed b. Muhammed el-Hîrî, Muhammed b. İbrâhîm es-Sırâm gibi âlimlerden ondan hadîs almıştır. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁸⁴

Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-'Anzî et-Tarâifî (ö. 346/957); Muhammed b. Eşres, es-Sirrî b. Huzeyme ve Osman b. Saîd ed-Dârimî gibi muhaddislerden hadîs dinlemiştir. Ebû Ali el-Hâfız, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâcî, el-Hâkim ve Yahya b. Müzekki gibi âlimlerden ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁸⁵

Senedde toplam sekiz râvinin ismi yer almaktadır. Daha önce Ebü'd-Derdâ, Cübeyr b. Nufeyr ve Zeyd b. Ertât hakkında bilgi verildiğinde burada mükerrer olmaması için yeniden malumat verilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Râvilerin biri hariç tamamı sika olarak değerlendirilmiştir. Sadaka b. Abdillâh hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Sika kabul edenlerin görüşü esas alındığında bu rivâyetin sened açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Aşağıda yer alan rivâyette ise Güta'ya kıyametin alametleri bağlamında yer verilmiştir. Rivâyet şöyledir:

7. Rivâyet

حدثنا أبو المغيرة قال حدثنا صفوان قال حدثنا عبد الرحمن بن جبير بن نفيير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال عوف فقلت نعم فقال ادخل قال قلت كلفني أو بعضي قال بل كلك قال يا عوف اعدد ستا بين يدي الساعة أو هون موتي قال فاستبكت حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكتني قال قلت إحدى والثانية فتح بيت المقدس قلت اثنتين والثالثة موتان يكون في أمتي يأخذهم مثل قعاص الغنم قال ثلاثا والرابعة فتنة تكون في أمتي وعظمتها قل أربعاً والخامسة يفيض المال فيكم حتى إن الرجل ليعطى المائة دينار فيتسخطها قل خمسا والسادسة هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر فيسيرون إليكم على ثمانين غاية قلت وما الغاية قال الرابية تحت كل رابية اثنا عشر ألفا فسطاط المسلمين يومئذ في أرض يقال لها الغوطة في مدينة يقال لها دمشق.⁸⁶

Ebü'l-Mugîre ← Safvân ← Abdurrahman b. Cubeyr ← Cubeyr b. Nufeyr ← 'Avf b. Mâlik el-Eşca'ı şöyle buyurmuştur: “*Nebî'ye (sav) geldim ve*

⁸⁴ Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffaz*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 621-622.

⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 519-520.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 412; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Bahrü'z-zehhâr / el-Müsnedü'l-kebîr*, thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah (Beyrut; Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 1988), 7: 177; Ebû 'Amr ed-Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fitne ve gavâilihâ ve's-sâ'âtihâ ve eşrâtihâ*, thk. Ridâallah b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî (Riyad: Dâru'l-'Âsima, 1416), 4: 835; Taberânî, *Müsnedü'ş-şâmiyyîn*, 2: 69-70; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilme'cîd es-Silefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 18: 42; Bu hadîsin bir benzeri *Sahiîh-i Buĥârî'* de yer almaktadır. Ancak bu rivâyette Güta'nın ismi geçmemektedir. Bk. Buhârî, “Cizye”, 15.

selam verdim. 'Avf (b. Mâlik) dedi, evet dedim. Gir dedi. Hepimiz mi yoksa bazımız mı? dedim. Bilakis hepiniz, dedi. Kıyamet gelmeden altı şeyi say. Birincisi benim vefatımdır. Rasûlullah (sav) beni sakinleştirtinceye kadar ağladım. İkincisi beytu'l-makdisin fethidir. Üçüncüsü, ümmetimi koyun bağı gibi saracak iki ölümün olmasıdır (kıran girmesi / kitlesel ölüm). Dördüncüsü, Ümmetimin içinde büyük bir fitne olacak. Beşincisi, mallarımızın çok olması öyle ki birine yüz dinar verirsın kabul etmeyecek. Altıncısı, Sizin ve Benu'l-Esfar arasında bir anlaşma olacaktır. Seksen gâye göreceksiniz. Çaye nedir dedim. Dimeşk olarak isimlendirilen şehirde Gûta olarak adlandırılan yerde o gün her bayrağının altında Müslümanların çadırlarının on iki bin sancağı olacaktır."

Bu hadîste kıyametin alametleri sayılmaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) vefatı; beytu'l-makdis'in fethi, kitlesel ölümler, büyük bir fitnenin çıkması, malların çoğalması, Benu'l-Esfar ile anlaşmanın yapılması, Gûta'da Müslümanların karargâhının kurulmasından bahsedilmektedir.

Bu hadîsin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ebü Hammâd 'Avf b. Mâlik el-Eşca'î (ö. 73/692), sahabîdir. Şam'da ikamet etmiştir.⁸⁷

Ebü 'Amr Safvân b. 'Amr es-Seksekî el-Hımsî; Abdullah b. Büsr, Cübeyr b. Nüfeyr gibi muhaddislerden hadîs nakletmiştir. el-Velîd b. Müslim, Bakıyye ve Ebü'l-Yemân ondan hadîs rivâyet etmiştir. Sika bir râvidir. 155/772 tarihinde vefat etmiştir.⁸⁸

Ebü'l-Muğîre Abdulkuddûs b. el-Haccâc el-Havlânî (ö. 212/827); Harîz ve Safvân b. Amr'dan hadîs nakletmiştir. Buhârî, Dârimî ve Muhammed b. Avf ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvidir.⁸⁹

Senedde toplam beş râvi bulunmaktadır. Abdurrahman b. Cübeyr ve Cübeyr b. Nufeyr hakkında daha önce bilgi verildiğinden yeniden malumat verilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Râvilerin tamamı sika olarak değerlendirildiğinden, sened yönüyle bu rivâyet sahihtir.

Bu rivâyet, kıyamet gelmeden önce Müslümanların Gûta'da bir araya geleceklerini ve sancaklarının burada açılacağını ifade etmektedir. Bu bilgilere istinaden İmâm Münâvî de fitne zamanında Gûta'nın Müslümanların sığınağı olacağını söylemiştir.⁹⁰ Müslümanların ordusu

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 433.

⁸⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 660.

⁸⁹ Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 503.

⁹⁰ Zeynuddîn Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teyisîr bi Şerhi'l-Câmi 'i's-şagîr* (Kahire: Mektebetü'î-İmâm eş-Şafi'i, 1998), 1: 655; Zeynuddîn Abdurraûf el-Münâvî, *Feydu'l-kadîr Şerhu'l-Câmi 'i's-şagîr* (Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyye, 1356), 4: 429.

oraya gelip toplanacaktır.⁹¹ Aşağıda yer alan rivâyette ise düşmanların bu bölgede Müslümanlara galebe çalamayacağından bahsetmektedir. Rivâyet şöyledir:

8. Rivâyet

أبأناه أبو طاهر محمد بن الحسين بن إبراهيم الحنائي وحدثنا عنه أبو البركات الخضر بن شبل الحارثي الفقيه أنا أبو علي الأهوازي نا أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الله المري أنا أبو هاشم عبد الجبار بن عبد الصمد أنا أبو الحسن أحمد بن عمير بن يوسف نا أبو عامر موسى بن عامر بن عمارة نا الوليد بن مسلم قال ونا أبو معيد حفص بن غيلان عن حسان بن عطية أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ذكر كيف يجوز الأعداء أمتة من بلد إلى بلد فقالوا يا رسول الله هل من شيء فقال نعم الغوطة مدينة يقال لها دمشق معقلهم وفسطاطهم لا يناههم عدو إلا منها قال حفص بن غيلان يريد بقوله لا يناهها عدو إلا منها يقول من أمتة وهو يوم دخلها عبد الله بن علي بجنوده.⁹²

Ebû Tâhir Muhammed b. el-Hüseyin b. İbrâhîm el-Henâî ← Ebû'l-Berekât el-Hadır b. Şibl el-Hârîsî el-Fakîh ← Ebû Ali el-Ehvâzî ← Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Abdillâh el-Merî ← Ebû Hâşim Abdulcebbâr b. Abdussamed ← Ebû'l-Hasen Ahmed b. 'Umeyr b. Yûsuf ← Ebû 'Âmir Mûsâ b. 'Âmir b. 'Âmâre ← Ebû'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ← Ebû Mu'îd Hafs b. Ğaylân ed- Dimeşkî ← Ebû Bekr Hassân b. 'Atıyye ed-Dimeşkî'den şöyle nakledilmiştir: *"Rasûlullah (sav), düşmanların ümmetine bir beldeden bir beldeye nasıl saldıracaklarını bildirdi. Bunun üzerine "Ey Allah'ın Rasûlü! Bunun için yapılacak herhangi bir şey var mı dediler. O, evet dedi ve konuşmasına şöyle devam etti: Dimeşk olarak isimlendirilen Güta. Orası Müslümanların toplanacakları ve çadırlarını kuracakları yerdir. Orada bulunanlar haricinde düşman oraya vasıl olmaz."* Hafs b. Ğaylân, *"Orada bulunanlar haricinde düşman oraya vasıl olmaz sözü, ümmeti haricinde hiçbir kimse anlamına gelmektedir. Zira Abdullah b. Ali askerleri ile oraya girmiştir."*

Bu rivâyetin diğerlerinden farkı, buraya düşmanların giremeyeceğini bildirmesidir. Bu bölgenin güvenilir ve düşmanların saldırılarında muhafaza altında olduğunu söylenmektedir. Ancak orada bulunan düşmanlar istisna edilmiştir. Yani buraya içten bir saldırı olduğunda hezimet yaşanacağı belirtilmiştir.

Bu rivâyetin senedinde yer alan râviler ile ilgili bilgiler ise şöyledir:

Ebû Bekr Hassân b. 'Atıyye ed-Dimeşkî (ö. 130/748); Şam imâmılarından biridir. Ebû Ümâme el-Bâhilî, Saîd b. el-Müseyyib, Ebû Kebşe

⁹¹ el-Hüseyin b. Mahmûd b. el-Hasen ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Meşâbih*, thk. Nûruddîn Tâlib (Kuveyt: Dâru'l-Nevâdir, 2012), 5/379; İzzettin Abdullatif b. Abdilaziz İbnü'l-Melek er-Rûmî el-Kermânî, *Şerhu Meşâbihî's-sünne*, thk. Nûruddîn Tâlib (Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 5: 529.

⁹² İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1: 240-241.

es-Selûlî, Ebû Eş'as es-San'ânî, Muhammed b. Ebî 'Âişe gibi birçok muhaddisten hadîs nakletmiştir. el-Evzâ'î, Ebû Mu'îd Hafs b. Çaylân, Ebû Gassân Muhammed b. Mutarrif gibi âlimler ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁹³

Ebû Mu'îd Hafs b. Çaylân ed-Dîmeşkî; Bilâl b. Sa'd, Hassân b. 'Atıyye, el-Hakem b. Abdillâh, Hayyân b. Hacer, Zeyd b. Eslem, Tâvûs b. Keysân gibi birçok muhaddisten hadîs nakletmiştir. Zeyd b. Yahya, Sadaka b. Abdillâh, Abdullâh b. Yûsuf et-Tenîsî, Amr b. Ebî Esleme et-Tenîsî, Muhammed b. Süleymân b. Ebî Dâvûd gibi birçok âlim ondan hadîs rivâyet etmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁹⁴

Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dîmeşkî (ö. 195/811); Sevr b. Yezîd, İbn 'Aclân, İbn Cüreyc, el-Müsennâ b. es-Sabbâh, Yezîd b. Meryem, Safvân b. 'Amr, Abdullâh b. el-'Alâ b. Zeber, Mâlik, el-Leys gibi birçok muhaddisten hadîs almıştır. el-Leys b. Sa'd, Bakıyye, İbn Vehb, Ahmed b. Hanbel, Duhaym, Ebû Heyseme, Ali b. Muhammed et-Tanâfîsî, İshâk b. Mûsâ gibi kişiler ondan hadîs nakletmişlerdir. Güvenilirliği hususunda farklı değerlendirmeler olmakla birlikte, sika bir râvi olduğuna dair görüş beyan edenler daha fazla görünmektedir.⁹⁵

Ebü 'Âmir Mûsâ b. 'Âmir b. 'Âmâre ed-Dîmeşkî (ö. 255/869); el-Velîd b. Müslim, İbn 'Uyeyne, 'Irâk b. Hâlid el-Merî, Ali b. Âsım gibi muhaddislerden hadîs dinlemiştir. Ebû Dâvûd İsmâîl b. Kîrat, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd, Ebü'l-Cehm b. Tılâb, Ebü'd-Dehdâh, Ahmed b. Muhammed gibi birçok kişi ondan hadîs nakletmişlerdir. Ebû Dâvûd leyyin olduğunu; İbn Hibbân ise *es-Sikât* isimli kitabından bu kişi hakkında "ربما يُعْرَبُ" demektedir. Yani bazen münker hadîs nakletmiştir.⁹⁶

Ebü'l-Hasen Ahmed b. 'Umeyr b. Yûsuf ed-Dîmeşkî (ö. 320/932); Mûsa b. 'Âmir, Muhammed b. Vezîr, Muhammed b. Hişâm el-Be'labekkî, Amr b. Osmân, Kesîr b. Ubeyde, Ebü't-Takî Hişâm b. Abdulmelik, Muhammed b. Meymûn el-İskendârî gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. İbn 'Adıyy, Hamze el-Kinânî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Taberânî, ez-Zübeyr b. Abdilvahid, Ebû Bekr İbnü's-Sünnî, Ebû Ahmed el-Hâkim gibi birçok muhaddis ondan hadîs rivâyet etmiştir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁹⁷

⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 3: 396.

⁹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl* 7: 70.

⁹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 4: 1240-1243.

⁹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 6: 218.

⁹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 7: 363-365.

Ebû Hâşim Abdulcebbâr b. Abdussamed (ö. 364/975); Muhammed b. Hureym, Ca'fer b. Ahmed, el-Kâsım b. İsâ, Muhammed b. el-Mi'âfi es-Saydâvî, Sa'îd b. Abdilazîz gibi muhaddislerden hadîs dinlemiştir. Temmâm er-Râzî, Mekkî b. el-Ğamr, Abdulvehhâb el-Miydânî, Ebü'l-Hasen b. Cehdam, Ali b. Bişr b. el-'Attâr ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Sika bir râvidir.⁹⁸

Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Abdillâh el-Merî ed-Dımeşkî (ö. 425/1034); el-Hüseyin b. el-Zemzâm, Ebû Ömer b. Fudâle, Muzaffer b. Hâcib gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. el-Ehvâzî, Ebû Sa'd es-Semân, Kettânî ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.⁹⁹

Ebû Ali el-Hasen b. Ali b İbrâhîm el-Ehvâzî (ö. 446/1054); Nasr b. Ahmed b. el-Halîl el-Mürçî, Abdulcebbâr b. Muhammed et-Talhî, Ebû Hafs el-Kettânî, Hibetullah b. Mûsâ el-Mûsillî gibi kişilerden hadîs dinlemiştir. Ebû Bekr el-Hatîb, Ebû Sa'd es-Semmân, Abdurrahîm el-Buhârî, Abdulazîz el-Kettânî, Nasr b. İbrâhîm el-Makdisî, Ebû Tâhir Muhammed b. el-Hüseyin el-Henâî ondan hadîs nakletmişlerdir. Yalancılıkla itham edilmiştir.¹⁰⁰

Ebû Tâhir Muhammed b. el-Hüseyin el-Henâî ed-Dımeşkî (ö. 510/1116); babası Ebü'l-Kâsım el-Henâî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. el-'Afîf, kardeşi Ebû Ali Ahmed, İbn Sehtâm gibi âlimlerden hadîs dinlemiştir. es-Selefi, es-Sâin b. Asâkir, el-Hadır b. Şibl el-Hârisî, Ebû Tâhir b. el-Hisnî gibi kişiler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.¹⁰¹

Ebü'l-Berekât el-Hadır b. Şibl el-Hârisî ed-Dımeşkî (ö. 562/1167); İbnü'l-Mivâzîni gibi birçok kişiden hadîs dinlemiştir. İbn Asâkir, Ebû Nasr b. eş-Şirâzî gibi kişiler ondan hadîs nakletmişlerdir. Sika bir râvi olarak bilinmektedir.¹⁰²

Senedde toplam on râvi bulunmaktadır. Sekiz râvinin sika, iki râvinin ise zayıf olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu hadîs, mürsel olarak nakledilmiştir. Bu durumda Güta'nın düşman saldırılarına karşı korunaklı bir yer olduğunu ifade eden bu rivâyet, sened tenkidi kriterlerine göre zayıftır.

⁹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 8: 229.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 468.

¹⁰⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 9: 677-678; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1963), 1: 512.

¹⁰¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 11: 142; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19: 436.

¹⁰² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 12: 272.

Yine bu bölge ile alakalı olarak âhir zamanda insanlığın içerisinde bulunduğu maddî ve manevî sıkıntılardan kurtaracak bir kişinin yani Mehdî'nin geleceği ile ilgili rivâyetlerde bulunmaktadır. Rivâyet şöyledir:

9. Rivâyet

قرأت على أبي غالب أحمد بن الحسن بن البنا عن أبي محمد الجوهري وكتب إلي أبو محمد بن الأبنوسي وحدثني أبو المعمر الأنصاري أنا الجوهري أنا أبو عمر بن حيوية أنا أحمد بن جعفر بن المنادي قال كان مما بقي في كتابي عن محمد بن داود القنطري مكتوبا ثنا عبد الله بن صالح قال وحدثني معاوية بن صالح عن سيار بن قيس عن خالد بن معدان قال يهزم السفلياني الجماعة مرتين ثم يهلك ولا يخرج المهدي حتى يحسف بقرية بالغوطة تسمى حرستا.¹⁰³

Ebû Gâlib Ahmed b. el-Hasen b. el-Bennâ ← Ebû Muhammed el-Cevherî ← Ebû Muhammed b. el-Âbinûsî ← Ebû'l-Ma'mer el-Ensârî ← el-Cevherî ← Ebû Ömer b. Hayûye ← Ahmed b. Ca'fer b. el-Münâdî ← Muhammed b. Dâvûd el-Kantarî ← Abdullah b. Sâlih ← Mu'âviye b. Sâlih ← Seyyâr b. Kays ← Hâlid b. Me'dân şöyle demiştir: “Süfyânî taraftarları iki kez yenilecek ve helâk olacaklardır. Gûta'nın bir köyü olan Harestâ batmadan Mehdî çıkmayacaktır.”

Bu rivâyete göre, Gûta'nın bir köyü olan Harestâ yok olmadan Mehdî ortaya çıkmayacaktır. Bu rivâyet Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilmediğinden dolayı sened tenkidinin yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

Yukarıda yer alan âhir zamanda Gûta ile ilgili rivâyetler, üç farklı yönden tartışma konusu olabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Birincisi, Hz. Peygamber (sav), gelecek hakkında bilgi vermiş midir; ikincisi, gelecek ile ilgili rivâyetleri hakikat manasında mı anlamak gerekir; üçüncüsü ise sosyo-politik sebeplerle çok sayıda hadîsin uydurulmasının bu tür rivâyetlere etkisi olmuş mudur?

Gûta özelinde bu üç tartışmayla ilgili bir değerlendirmeye herhangi bir akademik çalışmada rastlanmamıştır. Ancak âhir zamanda Gûta başlığı altındaki rivâyetlerin bu tartışma konuları ile içerik yönüyle bağlantısı bulunmaktadır. Zira bu rivâyetler, gelecekte bilgi vermekte, rivâyetler hakikat mecâz ilişkisine açık olmakta ve en çok hadîs uydurulan alanlarla içli dışlı bir konumda yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in (sav) gaybı kesinlikle bilemeyeceğini düşünenlere göre, bu tür rivâyetlerin hiçbir değeri yoktur. Çünkü Rasûlullah vahyin (Kur'ân) dışında gaybî bilgi edinme imkânına sahip değildir.¹⁰⁴ Müstakbel

¹⁰³ İbn Asâkir, *Târîhu Dmeşk*, 2: 217.

¹⁰⁴ Mehmed Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy Gaybî Hadisler Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 33, 129.

gelişmeler hakkında bilgisinin olması ve onlar hakkında hükümde bulunması mümkün değildir.¹⁰⁵ Bu durumda bu tür rivâyatler kabul edilemez.¹⁰⁶

Gelecek içerikli rivâyatleri hakikat manasında dışında yorumlayanlara göre, bu tür rivâyatlerde yer alan hususlar hakikatte yaşanmayacaktır. Bunlar sadece Müslümanların buhranlı olduğu dönemlerde Hz. Peygamber tarafından onların motivasyonunu yüksek tutmak ve hedef göstermek amacıyla söylemiş olduğu sözlerdir. Hakikatte böyle bir şey yaşanmasını beklememek gerekir.¹⁰⁷

Geleceğe yönelik rivâyatlerin sosyo-politik olaylar ve başka kültür ve medeniyetlerden etkilenme sonucunda üretildiği şüphesini taşıyanlara göre, Hz. Peygamber'in (sav) en çok istismar edildiği ve uydurmaların yoğun olduğu bu alandaki rivâyatlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.¹⁰⁸

SONUÇ

Bu makale, *Güta'nın konumu, peygamberler şehri Güta ve âhir zamanda Güta* şeklinde üç ana başlıktan oluşmaktadır. Toplam on beş rivâyet üzerinden rivâyet kültüründe Güta'nın yeri incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada tetkik edilen rivâyetlere göre, Güta'nın tarihi Hz. Âdem'in çocukları Hâbil ve Kâbil'e dayanmaktadır. Tarihî süreç içerisinde Güta, birçok peygamberin uğrak yeri olmuştur. Ancak asıl dikkat çeken husus âhir zamanda Müslümanların karargâhlarının burada kurulacağını ifade eden rivâyetlerdir. Araştırma süresinde konu ile alakalı Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilen her bir rivâyetin sıhhat analizi yapılmaya çalışılmıştır. İncelenen tüm rivâyetlerin konularına göre kaynak ve sıhhat dereceleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: Güta ile İlgili Rivâyetlerin Kaynak ve Sıhhati

No	Konu	Kaynak	Yazar	Sıhhat
----	------	--------	-------	--------

¹⁰⁵ Hatipoğlu, Hz. *Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 137, 149.

¹⁰⁶ Hatipoğlu, Hz. *Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 152, 157.

¹⁰⁷ Bk. Talat Sakallı, "Sünnetin Güncel Yorumu: Kıyamet Alâmetleri İle İlgili Hadislerle Verilen Anlamlara Eleştirel Bir Bakış Ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu Bildirileri (Meram-Konya, 11-12 Mayıs 2007)*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 162-178.

¹⁰⁸ Bk. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 20, 27, 194; bk. Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* 1/1 (1998): 35-53; bk. İsmail Hakkı Ünal, "Şehirlerin Faziletleriyle İlgili Uydurma Hadisler ve "Hayru'l Buldân" Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000): 67-90.

1	Güta'nın Konumu	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	Zayıf
2	Peygamberler Şehri Güta (1)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	Zayıf
3	Peygamberler Şehri Güta (2)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	-
4	Peygamberler Şehri Güta (3)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	-
5	Peygamberler Şehri Güta (4)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	Zayıf
6	Peygamberler Şehri Güta (5)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	Zayıf
7	Âhir Zamanda Güta (1)	<i>el-Müsned</i>	Ahmed b. Hanbel	Zayıf
8	Âhir Zamanda Güta (2)	<i>el-Müsned</i>	Ahmed b. Hanbel	Zayıf
9	Âhir Zamanda Güta (3)	<i>es-Sünen</i>	Ebû Dâvûd	Zayıf
10	Âhir Zamanda Güta (4)	<i>el-Müsned</i>	Ahmed b. Hanbel	Sahih
11	Âhir Zamanda Güta (5)	<i>es-Sünen</i>	Ebû Dâvûd	Sahih
12	Âhir Zamanda Güta (6)	<i>el-Müstedrek</i>	Hâkim en-Nîsâbûrî	Sahih
13	Âhir Zamanda Güta (7)	<i>el-Müsned</i>	Ahmed b. Hanbel	Sahih
14	Âhir Zamanda Güta (8)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	Zayıf
15	Âhir Zamanda Güta (9)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	İbn Asâkir	-

Tabloda yer alan verilere göre, on beş rivâyetin sekizi İbn Asâkir'in *Târîhu Dimeşk* isimli eserinde; dördü Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde; ikisi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde; biri ise Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'inde yer almaktadır. Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilmediğinden dolayı üç rivâyetin sıhhat analizi yapılmamıştır. Geriye kalan on iki rivâyetin sened tenkidi kriterlerine göre, sekizinin zayıf, dördünün ise sahih olduğu tespit edilmiştir.

Güta'nın konumu ve peygamberler şehri Güta başlığı altında yer alan rivâyetlerin tamamının zayıf; *âhir zamanda Güta* başlığı altında nakledilen sekiz rivâyetin yarısının sahih, diğer yarısının ise zayıf olduğu görülmüştür. Ancak bu sekiz rivâyetin içeriği birbirine yakın olduğundan zayıf hadîsleri şâhid ve mütâbî' bağlamında değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu sekiz hadîsin altısının senedinde tabiûn muhaddislerinden Cübeyr b. Nufeyr'in yer aldığı ve bu râvi aracılığıyla bu rivâyetin yaygınlaştığı görülmüştür.

Güta'nın konumu ve peygamberler şehri Güta başlığı altında yer alan rivâyetler, geçmişe yönelik bilgi içerdiğinden dolayı günümüze bakan yönüyle sadece tarihî malumât sunmaktadır. Ayrıca bahse konu peygamberlerin Şam bölgesinde yaşadıkları da tarihî bir vakiadır. Ancak *âhir zamanda Güta* başlığı altındaki rivâyetler geleceğe yönelik bilgiler içerdiğinden dolayı ihbâr-i gaybî özelliğine haizdir. Yani gelecekte yaşanacak hadiseler hakkında bilgi vermektedir. Bu yönüyle tarihî süreç içerisinde Suriye, Şam ve Güta çevresinde yaşanan her hareketlilik bu rivâyetlerin yeniden gündeme gelerek yorumlanmasına sebep olmuştur/olacaktır.

Bu çerçevede *âhir zamanda Güta* ile ilgili rivâyetleri, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân dışında gelecek ile ilgili herhangi bir şey söylemediği; sosyo-politik sebepler, şehirlerin fazileti veya başka din ve kültürlerden etkilenme sonucunda ortaya konulmuş ürünler olarak değerlendirerek bugüne bakan yönüyle hiçbir anlam ifade etmediğini söylemek mümkündür. Ancak bu durumda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'inde yer alan ve sahih isnadla nakledilen rivâyetlerin uydurma olduğunu ifade etmek gerekecektir. Bununla birlikte sened açısından sıhhatli olan bir rivâyetin kesinlikle sahih olduğunu söylemek de mümkün değildir. Dolayısıyla rivâyetlerin mutlaka metin tenkidinin yapılması gereklidir. Lakin ihbâr-i gaybî içerikli rivâyetlerin metin tenkidinin yapılması hayli güç bir husustur. Bu bağlamda, çok boyutlu bir mahiyet arz eden bu tür rivâyetlerle ilgili kesin bir hükme varmanın zor olduğu ifade edilebilir.

Son olarak, geleceğe dönük bilgi içeren bu rivâyetlerin hakikat olduğu kabul edilse dahi, tam olarak hangi dönemi kastettiğini tespit etmek de imkân dâhilinde değildir. Ancak bugünlerde Güta'da yaşanan elim olay ve trajediler, uçakların gürültüleri altında çocukların ve bebeklerin uykuda sarin gazıyla kitlesel ölüme maruz kalmaları, hadislerde yer alan yevme'l-melhameyi yani büyük savaş gününü çağrıştırmaktadır (*Vallahu 'alem*).

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Âlbânî, Muhammed Nâsuruddîn b. el-Hâc Nûh. *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû'd-Derdâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 310-311. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Başaran, Selman. "Haccâc b. Ertat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 425-426. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Baḥrû'z-zehhâr / el-Müsnedü'l-kebir*. Thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah. 13 Cilt. Beyrut: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. Thk. Muhyiddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaâtü's-Selefiyye, 1403.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîḥu'l-kebir*. Thk. Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 2009.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu Ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Çakan, İ. Lütfü – Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 76-79. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Dânî, Ebû Amr. *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fitn ve ḡavâilihâ ve's-sâ'âtiha ve eşrâtiḥâ*. Thk. Rıdâallah b. Muhammed İdrîs el-Mubârekfûrî. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsîma, 1416.
- "Doğu Guta'da Kuşatma Altındaki İnsanların Durumu ve Ölüm Tehlikesi". Suriye Yardım Koordine Birimi Derneği, 2017. <https://www.acu-sy.org/wp-content/uploads/2017/12/Ghota-Report-TR.pdf>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Eserî, Ekrem b. Muhammed. *Mu'cemu ḥi't-Ṭaberî*. Kâhire: Dâru İbn Affân, 2005.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-şâḥîḥayn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hizmet Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy Gaybî Hadisler Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdu's-Şâfi Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Târîḥu Dimeşk*. Thk. Amr b. Ğurâme el-'Umrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehziḇ*. 12 cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâiratu'l-Mearif en-Nizâmî, 1325.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî. *Takrîbu't-tehziḇ*. Thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Mecme'u resâil el-Hâfiẓ İbn Receb*. Thk. Tal'at b. Fuâd el-Hilvânî. 4 Cilt. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadisiyye, 2003.
- İbnü'l-Melek, İzzettin Abdullatif b. Abdilaziz er-Rûmî el-Kermânî. *Şerḥu Meşâbiḥi's-sünne*. Thk. Nûruddîn Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mekhûl b. Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd. *Âşâru'l-bilâd ve aḥbâru'l-'ubâd*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc. *el-Kûna ve'l-esmâ*. Thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1984.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdirrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Muttekî, Alaüddîn Ali b. Hüsâmeddîn el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fi'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî-Safvetü's-Sekâ. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Münâvî, Zeynuddîn Abdurraûf. *et-Teyisr bi Şerḥi'l-Câmi'i's-şagîr*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-İmâm eş-Şafi'i, 1998.
- Münâvî, Zeynuddîn Abdurraûf. *Feydu'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyye, 1356.
- Paçacı, Mehmet. "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı". *İslâmiyât* 1/1 (1998): 35-53.
- Sakallı, Talat. "Sünnetin Güncel Yorumu: Kıyamet Alâmetleri İle İlgili Hadislere Verilen Anlamlara Eleştirel Bir Bakış Ve İlgili Hadislerin Anlaşılmasına Yönelik Farklı Bir Teklif". *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu Bildirileri (Meram-Konya, 11-12 Mayıs 2007)*. 162-178. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Ünal, İsmail Hakki. "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve "Hayru'l Buldân" Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000): 67-90.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. Thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Silefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Tomar, Cengiz. "Suriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 545-565. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*. Thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed en-Nemr. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi naḳdi'ir-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnâvût, 3. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffaz*. Thk. Zekerîyya 'Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zeydânî, el-Hüseyin b. Mahmûd b. el-Hasen. *el-Mefâtîḥ fi Şerḥi'l-Meşâbih*. Thk. Nûruddîn Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

SAHABE ve TÂBİİNİN MUŞHAFLA İLGİLİ TUTUMU

İskender Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi Univesity, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic
Exegesis
Izmir, Turkey
iskender.sahin@ikc.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0535-5762

Öz

İslam dinin en temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, insanı hakikatle buluşturmak üzere indirilmiş ilahî bir çağrıdır. Mekke'de inmeye başladığı ilk andan itibaren gelen tüm vahiyleri yazdırmış olan Hz. Peygamber, Medine'de vefat ettiğinde, geride kayda geçirilmemiş bir âyet bırakmamıştır. Halife Hz. Ebûbekir döneminde bir müşhafıta toplanan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Osman döneminde çoğaltılarak Müslümanların yaşadığı çeşitli beldelere gönderilmiştir. Çok kısa bir zaman dilimi içerisinde insanlar kendilerine ait bir müşhaf yazmış veya yazdırmış ve böylece müşhafın sayısı hızla artmıştır. Sahabe ve tâbiîn dönemine denk düşen bu süreç, özü itibarıyla bir Müslümanın müşhafıta olan ilişkisinin nasıl olduğunun veya olması gerektiğinin şekillendiği önemli bir merhalelerdir. Bu makalede sahabe ve tâbiîn'in müşhafıta olan ilişkileri ele alınmış ve konu ilgili rivayetler bir araya getirilmek suretiyle etraflıca değerlendirilmiştir. Söz konusu ilişkilerin tespit edilmesi ile birlikte o dönemi yaşayan insanların zihninde Kur'ân algısının ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu yönüyle konu, günümüz Müslümanlarının müşhafıta olan ilişkilerinin köklerine ışık tutacak bir özelliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kitabet, Müşhaf, Rivâyet, Sahabe, Tâbiîn, Ticaret.

Sahâbah and Tâbiien's Attitude about Muşhaf

Abstract

Holy Qur'ân, the most basic source of Islamic religion, is a divine call in order to meet mankind with truth. The Prophet, who had written from the very first moment when verses started to given, didn't leave a single verse to be written when He died in Madinah. Being collected in a single copy in the era of Khalif Ebubekir, Qur'ân was sent to different places after being copied in the era of Khalif Osman. In a very short time, people had written or had it written their own copy and so the number of the copies increased rapidly. This process in sahâbah and tâbiien era is basically an important stage that shapes how the relationship between Muslim and muşhaf should or is. In this article, the relationship between sahâbah and tâbiien and the copy is discussed and hearsays about this topic are thoroughly evaluated by putting them together. Together with defining this relationship, what Qur'ân perception was in minds of those who lived that era is put forward. With this side, it has a feature to lighten the roots of the relationship between Muslims and the muşhaf.

Keywords: Commentary, Qur'ân, Literary Composition, Muşhaf, Hearsay, Sahâbah, Tâbiien, Trade.

GİRİŞ

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, vahiy yoluyla Hz. Peygambere yirmi üç yıllık bir süre zarfında durum ve şartlara binaen peyderpey indirilmiş ve tamamı yazıya geçirilmiştir. Vahyin iniş sürecinin devam etmesi ve Hz. Peygamberin hayatta olması gibi birtakım sebeplerden dolayı dağınık malzemelerde kayıtlı olan Kur'ân, onun sağlığında henüz bir kitap haline getirilememiştir.

Hz. Peygamberin vefatından sonra Halife Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) döneminde meydana gelen birtakım savaşlar neticesinde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiş pek çok sahabenin şehit olması hadisesi, tıpkı önceki kutsal kitaplar gibi Kur'ân-ı Kerîm'in unutulması veya zamanla tahrif edilmesi endişesini doğurmuş ve Hz. Ömer'in (ö. 22/643) çabaları ve ısrarı ile Zeyd bin Sabit (ö. 54/674) başkanlığında oluşturulan bir komisyonla Kur'ân-ı Kerîm bir kitap haline dönüştürülmüştür. İbn Mes'ûd'un (ö. 30/650) teklifi ile bu kitaba "Muşhaf" adı verilmiştir.¹

Hz. Peygamberin eşi Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665) yanında bulunan söz konusu muşhaf, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde altı veya yedi adet çoğaltıldıktan sonra yakılmıştır. Çoğaltılan bu nüshalar, genişleyen İslam devletinin önemli merkezlerine gönderilmiş² ve böylece değişik coğrafyalarda yaşayan Müslümanların muşhaflarla tanışmasının önü daha da açılmıştır. Elbette muşhafklar sadece bunlarla sınırlı kalmamış, çok kısa bir süre içerisinde başta âlim sahabiler olmak üzere insanlar kendilerine ait birer nüsha yazmış veya yazdırmışlardır.³

Bu makalemizde cem ve istinsah faaliyetleri sonrasında sahabe ve tâbiînin muşhafkla olan ilişkilerini, ona karşı tutum ve davranışlarını tespit etmek istiyoruz. Yaptığımız bu çalışmanın bugün bizlerin muşhafklarla olan ilişkilerimizi sağlıklı bir şekilde değerlendirmemizde müspet anlamda önemli katkılar sağlayacağını ümit etmekteyiz.

Konu ile ilgili olarak bu zamana kadar herhangi müstakil bir çalışma kaleme alınmış değildir. İlgili rivayetler toplu olarak sadece Ebû Dâvûd'un

¹ Celâleddîn Abdurrahman b. Ebûbekir es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1394), 1: 184-185.

² Ebû Dâvûd Ebûbekir Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitabu'l-meşâhif*, thk. Muhibbiddîn Abdussübân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Bşâiru'l-İslamî, 1423), 91; Osman b. Said b. Osman ed-Dânî, *el-Muknî fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 13-19; Ebû Abdurrahman Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376), 1: 223-227.

³ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 376.

(ö. 316/928) "*Kitâbu'l-meşâhif*"inde, ve birtakım başlıklar halinde sunulmuş fakat bunlar nihayetinde söz konusu rivayetlerin aktarılmasından ibaret kalmıştır. Bunun yanında muşannaf ve bazı fazâilu'l-Kur'ân türü eserlerde de söz konusu rivayetler mevcut olup konu etrafıca ele alınıp değerlendirilmemiştir. Günümüzde ise konunun sadece bazı yönleri birkaç makaleye konu olmuştur. Bunlar ise daha çok abdestsiz kişilerin veya muayyen hallerinde olan kadınların muşhafa dokunabilirliği, muşhafın tezyinâtı veya noktalanması üzerine kaleme alınmıştır.⁴ Bu makaleler içerisinde en kapsamlı olanı ise Bayram Kanarya'nın kaleme aldığı " İbn Ebî Dâvûd'un Kitâbu'l-Meşâhif İsimli Eseri Çerçevesinde Muşhaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması" başlıklı makalesidir.⁵ Kanarya, çalışmasını Sicistânî'nin eseriyle sınırlı tutmuş ve konuyu daha çok form değişikliği süreci çerçevesinde değerlendirmiştir. Bizim çalışmamız ise sahabe ve tâbiinin muşhafa ilişkisinin çerçevesini ulaşılabilen tüm kaynaklar ışığında belirlemeye yöneliktir.

Konumuz ile ilgili sahabe ve tâbiinden gelen rivayetler en önemli bilgi kaynağı niteliğini taşımaktadır. Söz konusu rivayetleri tespit etmek üzere mümkün olduğunca ilk dönemlerde kaleme alınmış olan Hadis ve Haberleri uhdesinde barındıran muşannaf, sünen, fazâilu'l-Kur'ân türü eserleri, konu ile ilgili bölümleri içerisinde barındıran müstakil eserleri ve Sicistânî'nin "*Kitabu'l-meşâhif*"ini kaynak olarak önceledik. Öte yandan ilgili rivayetlerin geçtiği hadis kaynaklarına müracaat ettiğimiz de olmuştur. Netice itibariyle ulaştığımız veriler ışığında konuyu müstakil başlıklar halinde değerlendirmek istiyoruz.

1. ÜCRET NOKTASINDA MUŞHAF İLE İLGİLİ TUTUMLARI

⁴ Yunus Emre Gördük, "İmam Muşhaf"ın Hangi Muşhaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/17 (Ekim 2016): 16-37; Ali Akpınar, "Muşhafa Abdestsiz Dokunma Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001): 81-109; Hasan Elik, "Muşhaf'a Abdestsiz Dokunup-Dokunulmayacağı Problemi", *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/6 (1998): 48-78; Mustafa Hocaoğlu, "Adetli Kadının Muşhaf'a Dokunması ve Okuması", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V-İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*, (Afyonkarahisar: 30 Kasım-02 Aralık 2012): 329-345; Çiçek Derman, "Tarihimizde Muşhaların Bezenmesi", *Diyanet İlmi Dergi*, 46/4 (2010): 137-144.

⁵ Bayram Kanarya, "İbn Ebî Dâvud'un Kitâbu'l-Meşâhif İsimli Eseri Çerçevesinde Muşhaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2017): 29-50.

Sahabe ve tâbiîn döneminde muşhaf ile ilgili görüş ayrılıklarından biri ücret odaklıdır. Bu görüş ayrılıkları, muşhafın yazımı, alınıp satılması ve arzı noktasında meydana gelmiştir.

1.1. Muşhaf Yazımından Ücret Alınması

Dönemin şartları gereği kitap yazımının el emeği ile gerçekleştirildiği muhakkaktır. Bu durum, bir sektöre dönüşmesinin ve ücret karşılığı eser yazan bir kâtipler sınıfının oluşmasının zeminini hazırlamıştır. Muşhaf yazımının da bu gerçeklerden hali olması beklenemez. Nitekim gerek başka din mensuplarından gerek Müslümanlardan ücret karşılığı muşhaf yazan bir zümrenin varlığını rivayetlerden öğrenmekteyiz.⁶ Nitekim Amr b. Mürre (ö. 116/734), ilk zamanlarda herkesin kendi muşhafını yazmaya gayret ettiğini, zaman geçtikçe tembelleşen halkın bu işi ücret karşılığı kölelere yazdırmaya başladığı ve daha sonraları çoğunluğu kölelerden müteşekkil ücretle muşhaf yazıcı bir sınıfın meydana geldiğini açıkça ifade etmektedir.⁷ Mesela Mataru'l-Varrâk künyeli Ebû Recâ el-Horasânî (ö. 125/743) ve Mâlik bin Dinâr (ö. 131/748), ücret karşılığında muşhaf yazan ve bunu meslek haline getiren kişilerdendir.⁸ Yine muşhaf yazım faaliyetlerinin Kûfe şehrinde oldukça revaçta olduğunu Hz. Ali'nin (ö. 40/661) "Allah Kûfelileri muşhaf yazımıyla nurlandırmıştır" şeklindeki övücü sözünden anlıyoruz.⁹

O dönemin ileri gelen âlimleri, muşhafın herhangi bir ücret karşılığında yazılıp yazılamayacağı noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Sahabeden İbn Abbas (ö. 67/687), muşhaf yazımı karşılığında ücret alıp vermeyi tasvip etmemiştir.¹⁰ Dönemin en önemli simalarından olan Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) de muşhafın yazılması karşılığında ücret alınmasına pek sıcak bakmamış ve bu işten elde edilen ücreti mekruh addetmiştir.¹¹ İbn Sîrîn'in muşhaf yazımından ücret elde etme işini tasvip etmemesinin altında yatan sebebin esasen Kur'ân-ı Kerîm'in gayesinden

⁶ Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm, *Fazâilu'l-Kur'ân ve meâlimuhû ve adâbuh*, thk. Ahmed bin Abdulvâhid el-Hayyâtî (Magrib: Matbuatu Fazâle, 1415), 2: 240; Abdurrezzâk b. Ebûbekir el-Hümmâm, *el-Muşannaḥ*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 8: 114; Sicistânî, *Meşâḥif*, 496-497, 501-502, 597-598.

⁷ Sicistânî, *Meşâḥif*, 597-598.

⁸ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 228; Ebûbekir Ahmed bin Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6: 17; Sicistânî, *Meşâḥif*, 496-497.

⁹ Sicistânî, *Meşâḥif*, 494-495.

¹⁰ Suyûtî, *İtkân*, 4: 187.

¹¹ Sicistânî, *Meşâḥif*, 500.

saptırılması ve geçim vasıtası haline dönüştürülmesi endişesi olduğu muhakkaktır.

Toplumda İbn Sîrîn'in bu endişesini taşımayan 'âlimlerin sayısı oldukça fazla olmuştur. Özellikle Hasan-ı Basrî (ö. 109/728), Câbir bin Zeyd (ö. 93/711), Said b. Müseyyeb (96/715), Mücâhid (ö. 104/723) ve Mâlik b. Dînâr söz konusu 'âlimlerden sadece birkaçıdır.¹² Mâlik b. Dînâr'ın ve Mataru'l-Varrâk'ın, yazdıkları her muşhafın karşılığında ücret alma konusunda Hasan-ı Basrî'den görüş talep ettikleri ve onun da bu işe cevaz verdiği rivayetlerde dile getirilmektedir.¹³ Ayrıca Câbir b. Zeyd, bir muşhafın yazımını yaklaşık dört aylık bir sürede tamamlayan Mâlik'e,¹⁴ yaptığı işin Kur'ân'ı bir kağıttan diğer bir kağıda nakletmekten ibaret olduğunu ve bundan elde edilecek kazancın helal olduğunu söylemiş ve muşhaf yazma işini de övmüştür.¹⁵ Mâlik'i muşhaf yazımında dönemin ileri gelen ilim erbâbından görüş sormaya iten ana sâik, muhtemelen İbn Sîrîn gibi toplumda söz sahibi güçlü isimlerin bu konudaki katı tutumları ve bu cepheden gelen baskılardır. Yazma karşılığında ücret alımını mekruh sayan bu karşı duruşu bertaraf etmek üzere Mücâhid gibi 'âlimler, onun caiz olduğuna dair fetva vermelerinin yanında üstelik para karşılığında kendilerine muşhafı da yazdırmışlardır.¹⁶

1.2. Muşhafıların Alınıp Satılması

Özel sipariş üzere yazılan muşhafıardan başka bir de sipariş olmaksızın muşhaf yazıp satma ve satın alma faaliyeti de kendisini göstermiştir. Bu noktada Amr b. Mürre, o dönemde muşhaf yazıp satma işinin bir sektör haline geldiğini ve bu işin köle sınıfından ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁷ Rivayetlerden anladığımız kadarıyla bu faaliyet neticesinde muşhaf piyasası oluşmuş ve artık çarşı ve pazarlarda alınıp satılır hale gelmiştir. Hatta söz konusu alım satım işlerinin Hz. Osman döneminde başladığı

¹² Suyûtî, *İtkân*, 4: 187.

¹³ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 238; Sicistânî, *Meşâhif*, 497.

¹⁴ Ehli tasavvuf ve iyi bir vaiz olan Mâlik bin Dînâr'ın dört ayda bir muşhaf yazdığı ifade edilmektedir. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye* (Beyrut: y.y., 1400), 2: 36; Ebû Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen İbnü'l-Cevzî, *Şaffetü's-şaffe* (Beyrut: y.y., 1399), 3: 273.

¹⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 495-496.

¹⁶ Sicistânî, *Meşâhif*, 498.

¹⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 597-598.

bilinmektedir.¹⁸ Muşhafın bir ticaret metaı haline dönüştüğünü gören sahabe ve tabûndan pek çok kişi bu duruma cevaz vermemişlerdir. Abdullah b. Mes'ûd Muşhaf ticaretini caiz görmezken, Hz. Ömer de insanlara muşhafı alıp satmamaları konusunda sert uyarılarda bulunmuştur. Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ise muşhaf satan birine rastladığında "Ne kadar kötü bir ticaret" demiştir.¹⁹ Yine onun, muşhaf ticareti yapan ellerin kesilmesini görmeyi arzuladığını ifade etmiş olduğu rivayetlerde nakledilmektedir.²⁰ Ayrıca Said b. Cübeyr (ö. 95/714) de tıpkı İbn Ömer gibi bu konuda çok katı davranmış ve çok ağır ifadelerle muşhaf ticaretini yermiştir.²¹ Hasan-ı Basrî, Said b. Müseyyeb, Katâde (ö. 117/735),²² İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), İbn Sîrîn²³ ve Sâlim b. Abdullah (ö. 140/728)²⁴ gibi isimler o dönemde muşhaf ticaretine cevaz vermeyenlerden sadece birkaçıdır. Bunlar dışında sahabe ve tabiûndan daha pek çok isim muşhaf ticaretine pek sıcak bakmamışlardır.²⁵ Muşhaf ticareti konusunda 'ulemâ arasında herkesin aynı kanaatte olmadığı görüyoruz. İbn Abbas, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr muşhafın sadece satımına karşı çıkmışlarken, satın alınmasında bir beis görmemişler ve buna ruhsat vermişlerdir.²⁶ Diğer taraftan sadece muşhafın kabının ticaretinin yapılabileceği yönünde de bir görüşün olduğu bildirilmektedir.²⁷

Bunun yanında muşhaf ticaretine tümünden cevaz verenler 'âlimler de olmuştur. Irak 'âlimlerinden Âmir b. Şerâhîl/Şa'bî (ö. 104/723), insanların Allah'ın kitabını değil, fakat sadece onun sayfalarını, yazmaya harcadıkları emeklerini ve sarfettikleri mürekkebi sattıklarını ifade etmek suretiyle bu işte bir beis olmadığını dile getirmiştir.²⁸ Bununla yetinmeyen Şa'bî, muşhaf ticaretiyle meşgul olmak isteyen İsa b. Ebî İzze'ye (ö.?) yazdığı muşhafı

¹⁸ Muhammed Abdulhay el-Kettâni, Hz. Peygamberin Yönetimi, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2: 363.

¹⁹ Sicistânî, *Meşâhif*, 569; Suyûtî, *İtkân*, 4: 187.

²⁰ Sicistânî, *Meşâhif*, 570-572.

²¹ Sicistânî, *Meşâhif*, 573.

²² Sicistânî, *Meşâhif*, 568.

²³ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 227; İbn Farîs, *Fazâil*, 41.

²⁴ Sicistânî, *Meşâhif*, 577.

²⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 577-595.

²⁶ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 226-227; Ebû Osman Saîd b. Mensur, *et-Tefsîr min süneni Saîd bin Mensûr*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulazîz (b.y.: Dâru's-Semûi, 1417), 2: 383; Sicistânî, *Meşâhif*, 601-605.

²⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 564.

²⁸ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 229; Beyhakî, *Sünen*, 4: 17; Sicistânî, *Meşâhif*, 614.

satabileceğini söylemiştir.²⁹ Buna benzer bir tutum içerisinde olan bir diğer isim Muhammed bin Ali b. Ebî Tâlib'dir (ö. 81/700). O da muşhaf ticaretinde bir beis görmemiş ve sadece sayfaların ticaretinin yapıldığını ifade etmiştir.³⁰ İkrime'nin (ö. 105/723) de muşhaf ticareti ile ilgili olumlu bir tavır sergilediğini rivayetlerden öğreniyoruz. Hatta o, Mâlik b. Dînâr'a bir muşhaf dahi satmıştır.³¹ İbnü'l-Varrâk ve Mâlik b. Dînâr da bu grup içerisinde yer almıştır.

İlk başlarda muşhaf ticaretine karşı çıktığı halde daha sonraları bu düşüncesinden vazgeçip söz konusu ticaret için olumlu kanaat bildirenler de olmuştur. Özellikle Hasan-ı Basrî'yi burada zikretmek gerekir. Bu işe ilk zamanlarda sıcak bakmayan Basrî, nihai noktada muşhaf ticaretinin oldukça hayırlı bir iş olduğunu ifade etmiştir.³² Nitekim bizzat kendisi de elinde bulunan bir muşhafı satmıştır.³³ Hasan-ı Basrî'nin kararını değiştirmede Mataru'l-Varrâk'ın oldukça etkili olduğu nakledilmektedir.³⁴

Herhangi bir borç karşılığında muşhafın rehin alınmasının uygun olup olmayacağı veya rehin alınan muşhaftan Kur'ân-ı Kerîm okunup okunamayacağı yönünde baş gösteren tartışmalar, özü itibarıyla o dönemin toplumunda muşhafın kıymetli bir ticaret malzemesi olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Nitekim tâbiînden Katâde herhangi bir borç karşılığında rehin olarak alınmasına karşı çıkmıştır.³⁵ İbn Sîrîn, rehin tutulan söz konusu muşhaftan-sahibi izin vermiş olsa dahi-hiçbir surette okunamayacağı yönünde fikir beyan ederken,³⁶ Hasan-ı Basrî ise şayet muşhaf satışa çıkmışsa ve sahibi de buna izin vermişse ondan okumada bir mahsurun olamayacağını dile getirmiştir.³⁷

1.3. Muşhafın Arzına Ücret Alınması

İnsan eliyle yazıldığı için kimi zaman muşhafalarda birtakım yazım hatalarının olması ihtimal dahilindedir. Bu durumu göz ardı etmeyen sahabe ve tâbiîn, zaman zaman Übey b. Ka'b (ö. 28/649) ve Zeyd b. Sâbit gibi

²⁹ Sicistânî, *Meşâhif*, 615.

³⁰ Sicistânî, *Meşâhif*, 608.

³¹ Sicistânî, *Meşâhif*, 609.

³² Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 228; Beyhakî, *Sünen*, 4: 17; Sicistânî, *Meşâhif*, 610-612.

³³ Sicistânî, *Meşâhif*, 611.

³⁴ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 229; Sicistânî, *Meşâhif*, 613.

³⁵ Abdurrezzâk, *Musannaf*, 8: 245.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 7: 558; Sicistânî, *Meşâhif*, 664.

³⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 665.

muşhaf yazım uzmanı kişilere ellerindeki müşhafı tashih maksatlı arz etmişler ve onlar da yazımlarda hatalar varsa bunları düzeltme yoluna gitmişlerdir. Fakat bu faaliyeti yürütenlere karşı müşhaf sahipleri bazen ya ücret veya yemek ikramında bulunmuşlardır.³⁸ Kimileri bu ücreti almakta veya yemek ikramını yemekte bir beis görmemişken Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) ve İbrahim en-Nehâî bunu hoş karşılamamışlardır.³⁹

2. TEMİZLİK AÇISINDAN MUŞHAFLA İLGİLİ TUTUMLARI

Her dönemde Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in yazılı olduğu müşhafalara karşı daima dikkatli olmuşlar ve bilhassa temizlik hususunda gerekli özeni göstermeye gayret göstermişlerdir.

2.1. Hayızlı ve Cünüp Olanların Muşhafa Dokunması

İlk dönem âlimlerinin çoğunluğu hayızlı ve cünüp olan bir kişinin müşhafı yazmasına⁴⁰ veya onu doğrudan eline almasına cevaz vermemişlerdir. Bu konuda gelen haberlerde İbn Ömer'in temizlenmediği müddetçe müşhafa dokunmadığı ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca Hasan-ı Basrî, Atâ (ö. 113/732), İbrahim en-Nehâî ve Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) de hayızlı ve cünüp olanların doğrudan müşhafa dokunamayacakları şayet mecbur kalırlarsa bunu bir şey vasıtasıyla gerçekleştirmeleri gerektiği kanaatine sahip olmuşlardır.⁴² Öte yandan bu konuda daha da hassas olduğu anlaşılan Mâlik b. Enes (ö. 178/795), temiz olmayanın bir vasıtayla dahi olsa Kur'ân-ı Kerîm'e saygısından dolayı müşhafı taşımaması gerektiğini ifade etmiştir.⁴³

Bu konuda farklı düşünenler de olmuştur. Hasan-ı Basrî, cünüp olanın müşhafa dokunmasına karşı çıkmışken hayızlı kadının müşhafı okuyabileceği yönünde görüş beyan etmiştir.⁴⁴ Şa'bî, cünüplük haricindeki her durumda müşhafa dokunulabileceğini ifade etmiştir.⁴⁵ Yine Şebbâk (ö. ?)

³⁸ Sicistânî, *Meşâhif*, 662-563.

³⁹ Sicistânî, *Meşâhif*, 563.

⁴⁰ Sicistânî, *Meşâhif*, 502.

⁴¹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 239; Ebu'l-Abbas Cafer b. Muhammed el-Müstagfirî, *Fazâilu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2008), 219.

⁴² Ebûbekir b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitabu'l-muşanna'fi'l-ehâdîsi ve'l-asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2: 140; Sicistânî, *Meşâhif*, 632.

⁴³ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 239; Müstagfirî, *Fazâil*, 220.

⁴⁴ Sicistânî, *Meşâhif*, 647.

⁴⁵ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 240; Sicistânî, *Meşâhif*, 646.

da hayızlının muşhafı elinde tutabileceği yönünde görüş serdedenler arasında yer almaktadır.⁴⁶

Öte yandan cünüp olan kişinin muşhaf yazıp yazamayacağı da o dönemde sorun olarak görülmüş, tâbiin 'âlimlerinden Mücâhid ve Şa'bî, böyle kişilerin muşhaf yazmalarını şiddetle reddetmişlerdir.⁴⁷

2.2. Abdestli Olmayanın Muşhafa Dokunması

Dönemin ileri gelen 'âlimlerinin bir kısmı muşhafa abdestsiz dokunulamayacağı kanaatini taşımışlardır. Bu düşüncede olanların temel dayanakları Vâkıa suresinde yer alan "Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz."⁴⁸ âyeti ve Abdullah b. Ebûbekir'den (ö. 11/632) gelen ve Hz. Peygamberin bir mektuba Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunabileceğini yazdığını şeklindeki rivayet⁴⁹ olmuştur. Bir başka dayanak da şu olaydır: Musab b. Sa'd (ö. ?), elinde bir muşhaf olduğu halde Sa'd b. Ebî Vakkas'ın (ö. 54/674) yanında bacalarının arasını kaşındığında Sa'd ona, cinsel organına dokunup dokunmadığını sormuş, Mus'ab da dokunduğunu söyleyince o da "Kalk git abdest al!" demiş o da denileni yapmıştır.⁵⁰ Tâvus b. Keysân (ö. 106/724), Muhammed bin Ali, Abdurrahman b. Esved (ö. 99/717), Süfyan-ı Sevri, İbn Sîrîn, İbrahim en-Nehâî ve Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) muşhafa abdestsiz dokunmaya cevaz vermeyen 'âlimler arasında yer almaktadır.⁵¹ Fakat İbn Abbas ve Nehâî, abdestsiz olanın bez gibi bir vasıta ile muşhafı tutabileceğini dile getirmiştir.⁵²

Bu görüşün aksine muşhafın abdestsiz de ele alınıp okunabileceği yönünde görüş beyan edenler de olmuştur. Bu konuda özellikle Hasan-ı Basrî, Ebû Rezîn (ö. ?)⁵³ ve Said b. Cübeyr'in isimleri ön plana çıkmaktadır. Basrî, muşhafa abdestsiz de dokunulabileceğini ifade etmekle kalmamış ve hatta abdestsiz olarak muşhafını gittiği her yere götürmüştür.⁵⁴ Said b.

⁴⁶ Sicistânî, *Meşâhif*, 648.

⁴⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 502.

⁴⁸ (el-Vâkıa 56/79.)

⁴⁹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 239; Sicistânî, *Meşâhif*, 638.

⁵⁰ Malik bin Enes, *Muvattâ*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Mahmud Halil (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1412), Vudû 15; Sicistânî, *Meşâhif*, 635-636.

⁵¹ Abdurrezzâk, *Musannaf*, 1: 343; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 2: 140; Sicistânî, *Meşâhif*, 639-641, 643.

⁵² Abdurrezzâk *Musannaf*, 1: 342; Sicistânî, *Meşâhif*, 640-641.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 2: 140.

⁵⁴ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 239; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 1: 342; Müstagfirî, *Fazâil*, 221.

Cübeyr, Vâkıa suresinde yer alan ve muşhafa abdestsiz dokunulamayacağına delil gösterilen âyette geçen temiz olanlardan kastedilenlerin insanlar değil melekler olduğunu, âyette zikredilen Kur'ân'ın insanların elindeki Muşhaf olmadığını, onun gökte olduğunu beyan etmiştir. Bu çerçevede o, abdestsiz olarak insanların muşhafa dokunabileceğini ifade etmiş ve kendisi de abdestsiz olarak muşhaftan Kur'ân-ı Kerîm'i okumuştur.⁵⁵

2.3. Müslüman Olmayanın Muşhafa Dokunması

İslam dininde Müslüman olmayanlar temiz sayılmamaktadırlar. Hatta onların haremî şerife girişleri dahi yasaklanmıştır. Bu durum bilen dönemin 'âlimleri onların muşhafa ilişkileri konusunda da birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Said b. Müseyyeb'in veya Said b. Cübeyr'in hizmetinde bulunan Mecusî bir köleye muşhafı dokundurtmadığı ve onu kabıyla tuttuğu nakledilmektedir.⁵⁶ Bu rivayet, toplumda Müslüman olmayanların muşhafa dokunmasını hoş karşılamayan bir görüşün varlığını açıkça göstermektedir.

Bu görüşün aksine muşhafa dokunmanın da ötesinde sahabeden Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 34/654) Hîre'li Hıristiyan bir kişiye muşhaf yazdırdığı ve bunun karşılığında ona altmış veya yetmiş dirhem ücret ödediği haber verilmektedir.⁵⁷ Yine tâbiîn 'âlimlerinin önde gelenlerinden Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Hıristiyan birine kendisi için muşhaf yazdırdığı nakledilmektedir.⁵⁸ Bu rivayetler de bazı 'âlimlerin, Müslüman olmayanların rahat bir şekilde muşhafı tutabilecekleri kanaatinde olduklarına delâlet etmektedir.

3. MUŞHAFIN YAZIMI İLE İLGİLİ TUTUMLARI

Sahabe ve tâbiîn döneminde resmî muşhafın yanında şahıslar da kendileri için muşhaf yazıyor veya bir başkasına yazdırıyorlardı.⁵⁹ Dolayısıyla bu

⁵⁵ Abdurrezzâk, *Musannağ*, 1: 345; Sicistânî, *Meşâhif*, 645.

⁵⁶ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 240; Abdurrezzâk, *Musannağ*, 6: 109; İbn Ebî Şeybe, *Musannağ*, 2: 140; Sicistânî, *Meşâhif*, 631.

⁵⁷ Abdurrezzâk, *Musannağ*, 8: 114; Sicistânî, *Meşâhif*, 501.

⁵⁸ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 240; Sicistânî, *Meşâhif*, 502.

⁵⁹ İlk devirlerde Müslümanlar genellikle Kûfî yazı stilini kullanmışlardır. Kâtipler, söz konusu dönemlerde istinsah ettikleri muşhafı Irak bölgesinde geliştirilen bu yazı türü ile yazmışlardır. Öte yandan hicrî ilk üç asırda kâğıt olarak deriden imal edilmiş olan parşömenler ve bitki yapraklarından yapılmış olan papirüsler kullanılmıştır. Dolayısıyla muşhaf

muşhaf lar şahsa özel olduğundan onların yazısı üzerinde birtakım faaliyetler de gerçekleştirilmiyor değildi. Bu konuda toplumun Muşhaf yazımındaki ölçüsünü o dönemin 'âlimleri, Hz. Peygamber'e dayandırılan birtakım hadisler ve gayri resmi yollardan getirdikleri bir takım kıstaslar vasıtasıyla belirleyebiliyorlardı. Mesela muşhafın yazılacağı malzemenin temiz olması konusunda Ömer b. Abdulazîz (ö. 102/720) vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırılan "Kur'ân'ın temiz malzemelere yazınız"⁶⁰ şeklindeki hadis referans alınmıştır. Bu çerçevede Ömer b. Abdulaziz, insanların ayaklarının bastığı yerlere veya malzemelere Kur'ân-ı Kerîm'in yazılmaması gerektiğini dile getirmiştir.⁶¹

Öte yandan muşhafı yazacak olanların kimlerden olması gerektiği veya muşhafı en güzel bir şekilde kimlerin ve nasıl yazabileceği konusu da o dönemin 'âlimlerinin gündeminde yer etmiştir. Bu noktada Abdullah bin Abbas veya Abdullah b. Mesud, Kur'ân-ı Kerîm, en fasih olan Mudar lehçesi ile indiği için muşhafı Mudar'lı birinin yazmasını daha uygun bulmuş ve Hz. Ebûbekir de Mudar lehçesinin lehçelerin en güzeli olduğunu söylemiştir.⁶² Diğer taraftan Hz. Ömer, âyetlerin yazımında hata yapılabilir endişesiyle ezberden muşhaf yazımını hoş görmemiştir.⁶³ Hz. Ömer, bu tavrıyla muşhaf yazımındaki usûlün istinsah yani bir nüshadan baka baka bir başka nüshayı kopya etme şeklinde olması gerektiğine vurgu yapmıştır.

3.1. Muşhafın Süratli Yazılması

Muşhaf katipleri çok daha kısa sürede ellerindeki muşhafı bitirmek için onu süratli olarak yazma yoluna gitmişlerdir. Elbette bu durum, âyetlerdeki bazı kelimelerin yanlış yazılmasına veya yazının çirkinleşerek okunamamasına neden olmuştur. Nitekim bu tespitimizi İbn Sîrîn'in bu konudaki tutumu

yapraklarının bu iki kâğıt türüyle yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. (Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 1995), 1: 637; Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 83.) Bu konuda Hadis 'âlimi Kettânî ise sahabenin, oldukça dayanıklı ve uzun ömürlü olması hasebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in ince deriye yazılması konusunda hem fikir olduklarını ve mushaf için söz konusu derileri kullandıklarını ifade etmektedir. Bu durum, Abbâsî halifesi Harun Reşid zamanına kadar devam etmiş ve onun hilâfeti döneminde kağıt çoğalıp imalatı yaygınlaşınca, kağıttan başka bir şeye yazılmamasını emretmiştir. Muhammed Abdulhay el-Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1: 273.

⁶⁰ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 237.

⁶¹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 237; Suyûtî, *İtkân*, 4: 182.

⁶² Sicistânî, *Meşâhif*, 506.

⁶³ Sicistânî, *Meşâhif*, 509-510.

teyit etmektedir. O, muşhafın süratli bir şekilde yazılmasını kerih görmüş ve neden kerih gördüğü sorulunca da bunun harflerde veya yazıda noksanlık meydana getirebileceği ihtimali olduğunu dile getirmiştir.⁶⁴ Yukarıda değindiğimiz üzere muşhaf sahiplerinin zaman zaman Kur'ân üstatlarına muşhafalarını arz etmek suretiyle onlardaki hataları tashih ettirmeleri gerçeği de muşhaf yazımında bariz hataların yapılabildiğine işaret etmektedir.⁶⁵

3.2. Muşhafaların Boyutlarının ve Yazısının Küçültülmesi

Bu konuda gelen rivayetler, sahabe ve tâbiîn döneminde muşhafın ve yazısının boyutlarının sorun olmaya başladığını göstermektedir. Bu noktada kendisi de bir vahiy katibi olan Hz. Ali ve Hz. Ömer, Kur'ân-ı Kerîm'in küçük ebatlı yazı malzemeleri üzerine yazılmasını kerih görmüşler⁶⁶ ve hatta Hz. Ali, yazım işiyle meşgul olan çevresindeki insanlara "muşhaf küçük şeylere yazılmaz" şeklinde ihtarda bulunmuştur.⁶⁷

Diğer taraftan muşhafın ince uçlu kalemle veya küçücük harflerle yazımı da hoş karşılanmamıştır. Nitekim Hz. Ömer muşhafı bu şekilde yazan birine şiddetle öfkelenmiş ve bu yüzden onu dövmüştür. Onun, "Allah'ın kitabını büyük yapınız" şeklinde emir verdiği ve büyük bir muşhaf gördüğü zaman da buna sevindiği naklolunmaktadır.⁶⁸ Bu meyanda Hz. Ali de Ebû Hakîme el-Abdî'yi ince uçlu kalemle muşhaf yazarken görmüş ve "kalemimin ucunu kalınlaştır!" demiş ve o da söyleneni yerine getirince Hz. Ali, "İşte bu şekilde onun nuru da Allah'ın nuru gibi oldu." demiştir.⁶⁹

Yine Tâbiîn 'ulemâsından olan İbrahim en-Nehaî, yaşadığı dönemin muşhafın yazı ve şekil ebadına karşı tutumunu aktarmak üzere umûmun muşhafaların küçük malzemelere yazılmasını kerih gördüğünü naklederek "onları büyük yapınız" demiştir.⁷⁰ Ebû Hanîfe de bu konuda menfi bir tavır takınmış, muşhafaların ince kalemle ve küçük ebatlı malzemelere yazılmasını hoş karşılamamıştır.⁷¹

⁶⁴ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 238; Sicistânî, *Meşâhif*, 503.

⁶⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 662-563.

⁶⁶ Suyûtî, *İtkân*, 4: 182.

⁶⁷ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 237; İbn Ebî Şeybe, *Musannağ*, 2: 239; Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 297; Sicistânî, *Meşâhif*, 508.

⁶⁸ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 236; Suyûtî, *İtkân*, 4: 182.

⁶⁹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 237; Suyûtî, *İtkân*, 4: 182.

⁷⁰ Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 304; Sicistânî, *Meşâhif*, 506-507.

⁷¹ Kettânî, *Hiz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 358.

Kettânî, büyük kütüphanelerde mevcut ilk asırlarda kaleme alınan muşhafın açık ve net bir yazıyla, en pahalı, en güzel ve en kalın kağıtlara yazıldığını, bunun, Kur'ân-ı Kerim'in yüceltilmesinden ve ona duyulan saygıdan ileri geldiğini dile getirmektedir.⁷²

Muşhafın cüzler halinde kürrâseye/kodekse yazılması da uygun görülmemeyen bir başka faaliyettir. Esasen o dönemde birkaç sayfadan meydana gelen kürrâseye⁷³ Kur'ân-ı Kerim'den bazı bölümlerin yazılma sebebi, insanların büyük hacimli olan muşhafı yanlarında taşıma zorluğundan kaynaklanmış olmalıdır. Öyle gözüküyor ki söz konusu dönemde bazı insanlar, Kur'ân-ı Kerim'den üzerinde yoğunlaştığı bölümü kürrâselere yazıp yanında taşımış ve ondan kolayca istifade edebilme imkanı bulmuşlardır. Böyle bir uygulamanın muşhafın bütünlüğünü bozabileceği endişesini de beraberinde getirmiş olduğu muhakkaktır. Bu düşünceye sahip olan âlimlerinden Dehhâk (ö. 67/686), kürrâseler Kur'ân-ı Kerim'i yazmayı pek de hoş karşılamamış ve buna karşı çıkmıştır.⁷⁴ İmam Mâlik de Kur'ân-ı Kerim'in parçalara yazılmasına karşı çıkmış, bunu mekruh saymış ve muşhafın bütünlüğünden yana görüş beyan etmiştir. Hatta onun: "Allah muşhafı bütünleştirdiği halde insanlar onu birbirinden ayırıyorlar" dediği nakledilmektedir.⁷⁵

Sahabe ve tâbiîn, muşhafın ve yazısının ebadı konusunda bu kadar duyarlı olmalarının Kur'ân-ı Kerim'in sağlam ve doğru bir şekilde okunup öğrenilememesi endişesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü o dönemin yazısının nokta ve harekeden yoksun ve oldukça iptidaî olması gerçeği dikkate alındığında insanların küçük boyutlu yazı ve muşhaftan istifade etmekte birtakım güçlükler yaşayacağı ve Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılıp öğretilmesi noktasında ciddi sıkıntılar meydana getireceği aşikardır.

3.3. Muşhafı ile Kur'ân Haricinde Bir Şey İlave Edilmesi

Sahabe ve tâbiîn, âyetlerin harekesiz ve noktasız harflerden müteşekkil yazı tipiyle yazıldığı ve Kur'ân-ı Kerim'den başka herhangi bir bilgi ve işaretin bulunmadığı oldukça sade bir muşhaf tipine aşina olmuşlardır. Ne var ki Arap olmayanların da Müslüman olması ve harekesiz ve noktasız harflerle

⁷² Kettânî, *Hiz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 358.

⁷³ Parşömen veya papirüsten yapılan bir kürrâsede genellikle sekiz yaprak bulunmaktadır. Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 72.

⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 5: 302; Sicistânî, *Meşâhif*, 504.

⁷⁵ Kettânî, *Hiz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 357.

yazılmış mevcut muşhafı okumakta fahiş hatalar yapmaları, muşhafta birtakım değişikliklerin yapılmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu meyandaki sıkıntıları gidermek üzere Ebu'l-Esved ed-Düvelî (ö. 69/688) veya Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından ilk defa harflerin noktalanması işlemi gerçekleştirilmiştir.⁷⁶

Muşhafın noktalanması oldukça hayırlı bir faaliyet olmasına rağmen ilk etapta ashaptan İbn Mesud başta olmak üzere⁷⁷ Katâde, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve İbrahim en-Nehâî gibi birçok tâbiîn 'âlimi buna karşı çıkmış ve hatta çok sert açıklamalarda bulunmuşlardır.⁷⁸ Bu isimler içerisinde Katâde'nin, muşhafın noktalanması karşısında sarf ettiği "muşhafı noktlayan ellerin kesilip koparılmasına sevinirim"⁷⁹ ve İbn Sîrîn'in "Kur'ân-ı Kerîm'in harflerine ilaveler yapmaktan Allah'a sığınırım"⁸⁰ şeklindeki sözleri, noktalama işine karşı ortaya çıkan tepkiyi anlamamız açısından yeterlidir.

Muşhafın noktalanmasına karşı duruş, noktalanmış muşhafın yaygınlık kazanmasına rağmen devam etmiş hatta Abbâd b. Abbâdu'l-Havâs (ö. 181/797) gibi bazı kimseler, ısrarla noktasız muşhafdardan Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya devam etmişlerdir.⁸¹

Noktalama işine ilk başlarda karşı çıkanlardan Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn, zamanla bu tutumlarından vazgeçmişler, söz konusu faaliyette bir beis görmemişler ve Kur'ân-ı Kerîm'i noktalı muşhafdardan okumaya devam etmişlerdir.⁸² Muhtemelen bu iki 'âlim, ilk dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'e ilaveler olur endişesiyle muşhafın noktalanmasına şiddetle karşı çıkmışlar, fakat bu işte kötülük olmadığını ve oldukça hayırlı sonuçlar verdiğini görünce de bu mukavemetlerini bırakmak durumunda kalmışlardır. Bu

⁷⁶ Sicistânî, *Meşâhif*, 521; Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *el-Muhkem fi nuqati'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1407), 5; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami bin Muhammed Sellâme, (b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1420), 1: 50.

⁷⁷ Noktalama işini hicri 129'da vefat eden Yahya bin Ya'mer'in yapmış olması tarihsel olarak pek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü sahabeden bu işe karşı çıkanlardan İbn Mesud, hicri 30'da vefat etmiştir. Oysa Yahya b. Ya'mer, İbn Mesud vefat ederken muhtemelen dünyaya gelmemiştir. Dolayısıyla hicri 69'da vefat eden Ebu'l-Esved ed-Düvelî'nin noktalama işini gerçekleştirmiş olması daha makul gözükmektedir.

⁷⁸ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 231; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 321-322; Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 308; Sicistânî, *Meşâhif*, 522-525.

⁷⁹ Sicistânî, *Meşâhif*, 525.

⁸⁰ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 231; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 323; Sicistânî, *Meşâhif*, 522-524.

⁸¹ Sicistânî, *Meşâhif*, 525.

⁸² Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 231; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 323; Sicistânî, *Meşâhif*, 526-527.

isimlere ilaveten Rebîa b. Ebî Abdurrahman da muşhafıların noktalanmasında bir beis görmemiştir.⁸³

Oldukça sade bir muşhafa aşına olan dönemin 'âlimleri, zamanla yazılı âyetlere ta'sîr işaretini koyma yoluna gitmişlerdir. Her on âyetin sonuna konan yan yana veya alt alta nokta veya birtakım işaret ve sembolleri ifade etmek üzere kullanılan ta'sîr uygulamasının temelinde sahabenin Kur'ân-ı Kerîm'i okuma metodunun yattığı muhakkaktır. Çünkü onlar Kur'ân-ı Kerîm'i okurken günlük, haftalık ve aylık zaman dilimleri esasına göre hareket etmişler, günlük okumalar için her sureyi onarlı âyet guruplarına, haftalık okumalar için "menzil" adı verilen yedişerli sure guruplarına, aylık okumalar için "cüz" adı verilen otuz sahifelik guruplara ayırmışlardır.⁸⁴ Nakillerin bildirdiğine göre Hz. peygamber sahabeye Kur'ân'dan on âyet öğretir, onlar da bu âyetlerde amelî hususları öğrenmedikçe bir başka on âyete geçmezlerdi. Böylelikle Hz. Peygamber, onlara hem Kur'ân'ı ve hem de onunla amel etmeyi birlikte öğretmiştir.⁸⁵ Dolayısıyla "on âyet" mevzuu Kur'ân-ı Kerîm ile olan ilişkilerinde ilk dönem Müslümanları için oldukça önemli olmuştur. Kanaatimizce sahabe ve tâbiîn Kur'ân-ı Kerîm'i onarlı âyetler gurubu şeklinde okuma alışkanlığına sahiplerdi. Bu sebeple âyetleri muşhafılar üzerinde de özel işaretler vasıtasıyla onarlı olarak ayırıyorlar ve böylece okumada sıkıntı çekmiyorlardı. Fakat bazı 'âlimlerin muşhaf üzerine her on âyet gurubunu ifade eden ta'sîr işaretinin konulmasına karşı çıktıklarını görüyoruz. Sahabeden İbn Mesud, muşhafa ta'sîr yazmayı kerih görmüş, "muşhafıta sadece Kur'ân'ı bırakınız ve ondan olmayan bir şeyi Kur'ân'a karıştırmayınız" demiş ve hatta yazılı olan ta'sîrleri de kazımıştır.⁸⁶ Tâbiîn âlimlerinden Hasan el-Basrî,⁸⁷ İbrahim en-Nehaî,⁸⁸ İbn Sîrîn,⁸⁹ Atâ,⁹⁰

⁸³ Sicistânî, *Meşâhif*, 528.

⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1993), 96-97.

⁸⁵ Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 1: 80, 89; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 8.

⁸⁶ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 232; Muhammed b. Eyyûb b. Farîs, *Fazâilu'l-Kur'ân vemâ ünzile mine'l-Kur'ân*, thk. Gazvetü Bedîr, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1408), 41; Sicistânî, *Meşâhif*, 514-517; Müstafîrî, *Fazâil*, 236, 238; Dâni, *Muhkem*, 14.

⁸⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 520.

⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 2: 239; İbn Farîs, *Fazâil*, 41; Ebû Osman, *Tefsîr*, 2: 304; Sicistânî, *Meşâhif*, 518-519.

⁸⁹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 232; Sicistânî, *Meşâhif*, 520.

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 2: 238; Dâni, *Muhkem*, 14.

Mücâhid⁹¹ ve Malik b. Enes⁹² gibi isimler de muşhafa ta'şîrin yazılmasına rıza göstermemişlerdir. Bütün bu çekincelerin altında yatan nedenin, İbn Mesud'un da belirttiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de olmayan hususların Kur'ân-ı Kerîm'e sokulduğu şeklindeki yaygın kabuldür. Kanaatimizce bu durum, sahabe ve tâbiînden birçok 'âlimin Kur'ân'la muşhafı birbiriyle özdeşleştirmiş olduğunu göstermektedir.

O dönemde tıpkı ta'şîr gibi muşhafa surelerin başına veya sonuna kısa notlar şeklinde birtakım bilgiler yazma veya numaralandırma yapma gibi ilavelerin yapılması da sorun olmuştur. Bu konuda İbrahim en-Nehaî'nin, muşhafa "Bu şöyle şöyle bir suredir." şeklinde notlar yazılmasını kerih gördüğü ve "Sadece Kur'ân'ı bırakınız." dediği nakledilmiştir. Bir başka rivayette bildirildiğine göre Nehaî, kendisine içerisinde "Bu sure böyle böyledir." şeklinde yazılı bir muşhaf getirildiğinde "Bunu derhal imha ediniz! İbn Mesud bunu kerih görmüş ve 'Allah'ın kitabına ondan başka bir şey karıştırmayınız' demiştir." şeklinde karşılık vermiştir.⁹³ Yine Ebû Ya'lâ'nın (Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî) (ö. 90/709) da muşhafa cümleler yazmasını, surelerin başına sonuna birtakım notlar yazılmasını hoş karşılamadığı ve "Sadece Kur'ân'ı bırakınız." dediği nakledilmektedir.⁹⁴ Tâbiîn 'âlimlerinden Âtâ b. Ebî Rebah da muşhafıta surelerin başına ve sonuna notlar eklemeyi kerih görmüş ve bunu bidat olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Ebû Rezîn (Mesud bin Malik el-Esedî) de aynı hususa karşı çıkmış⁹⁵ ve muşhafa, surelere dair bilgileri yazmama sebebini, yazacağı bilgileri bilmeyenlerin onları Kur'ân'dan zannetmeleri endişesi olduğunu dile getirmiştir.⁹⁶ Süfyân es-Sevrî de tıpkı Ebû Rezîn gibi aynı endişelerden dolayı muşhafa notlar mahiyetinde talikler yazmaya iyi gözle bakmayan 'âlimler arasında yer almaktadır.⁹⁷

4. TEZYİNÂT AÇISINDAN MUŞHAFLA İLGİLİ TUTUMLARI

Sahabe ve tâbiîn gösterişten uzak sade ve mütevazı bir şekilde yaşamaya gayret göstermişlerdir. O dönemde yaşayan insanlardan hangisinin hayatına

⁹¹ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 232; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 322; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 2: 239; Dâni, *Muhkem*, 15.

⁹² Dâni, *Muhkem*, 15.

⁹³ Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 304; Sicistânî, *Meşâhif*, 511-512.

⁹⁴ Sicistânî, *Meşâhif*, 513.

⁹⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 513-514.

⁹⁶ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 233.

⁹⁷ Sicistânî, *Meşâhif*, 618.

bakarsak bakalım söz konusu yaşamın izlerini her yerde görebiliriz. Bu konuda Hz. Ömer'in hayatının her safhası birer örneklik teşkil etmektedir. Onun, bir halife olmasına rağmen yamalı kıyafet giymesi meselenin daha iyi anlaşılması açısından oldukça mühimdir.

Hayat felsefesi sadelik üzerine kurulu olan bu insanların okudukları muşhafıların değerli madenlerle süslenmiş olması veya buna rıza göstermeleri elbette beklenemez. Bunun içindir ki sahabe ve tâbiîn 'âlimlerinin ekserisi muşhafıların tezyinatına pek sıcak bakmamış ve bu türden faaliyetlere şiddetle mukavemet göstermişlerdir.

Bu konuda gelen rivayetlerden anladığımız kadarıyla o dönemde muşhafıların birtakım kıymetli madenlerle süsleme faaliyetleri özellikle Hz. Osman döneminde baş göstermiştir.⁹⁸ Özellikle altın ve gümüşle yapılan bu süslemeler, muşhafın yazımını ve şekli ile sınırlı kalmıştır.

Dönemin önde gelen isimlerinden İbrahim en-Nehaî, muşhafıların süslenmesine⁹⁹ ve altınla yazılmasına karşı çıkmış ve bu konuda insanları uyarmıştır. Çünkü muşhafın yaprakları yıprandığı vakit imha maksatlı olarak insanlar onları toprağa gömmekteydiler.¹⁰⁰ Bu rivayet, Nehaî'nin altınla muşhaf yazımına karşı çıkmakla, kıymetli bir maden olan altının israfını gözetmiş olduğunu ve bunun önüne geçmeye çalıştığını göstermektedir. Diğer taraftan altınla yazılan muşhafın, muşhaf olma vasfını kaybedip ticaret metaı haline dönüşmesi endişesi de onun çekincelerine bir sebep teşkil etmiş olması gerçeği de akıldan uzak değildir.

Muşhafıların süsleme faaliyetine karşı çıkan isimlerin en başında Kur'ân-ı Kerîm üstadı olan Ubey b. Ka'b gelmektedir. O, Müslümanların iki önemli değeri olan muşhafıların ve mescitlerin süslenmesini hiç tasvip etmemiş, bu işi helak olma vesilesi olarak değerlendirmiş ve insanları her seferinde bundan men etme yoluna gitmiştir.¹⁰¹ Yine oldukça sade ve mütevazı bir yaşamı olan Ebû Zer el Gıfârî (ö. 32/652), Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652), ve Ebû Hureyre (ö. 61/681) de muşhafıların ve mescitlerin tezyinatına şiddetle karşı çıkarak bunu tıpkı Ubey b. Ka'b gibi bir helak olma vesilesi olarak görmüşlerdir.¹⁰²

⁹⁸ Kettâni, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 358.

⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musanıaf*, 6: 149.

¹⁰⁰ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 235; Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 304; Sicistânî, *Meşâhif*, 542.

¹⁰¹ Sicistânî, *Meşâhif*, 542.

¹⁰² Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 234; Sicistânî, *Meşâhif*, 543.

Muşhaf tezyinatına karşı çıkan bir diğer Kur'ân-ı Kerîm üstadı Abdullah b. Mesud'dur. Ona altınla süslenmiş bir müşhaf getirildiğinde "Hakikatte müşhafın kendisiyle süsleneceği en güzel süs onun tilavetidir." demek suretiyle müşhafın altınla süslenmesi girişimlerine açık bir şekilde tepkisini ortaya koymuştur.¹⁰³

Kur'ân tefsirinin sahabe dönemindeki önemli simalarından olan İbn Abbas ise müşhafın süslenmesini mekruh addetmiş ve süslü olduğu takdirde hırsızların onun peşine düşeceğini dile getirmiştir. Yine kendisine gümüşle süslenmiş bir müşhaf getirildiğinde o, hırsızların onun peşine düşebileceğini, asıl olanın onu kalplerde süslemek olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Berâ bin Sinan (ö. ?) da "Ümmetin ameli, mescitlerini ve müşhaflarını süsleme işi kadar kötü olmamıştır" şeklindeki ifadesiyle müşhafın süslenmesine karşı çıktığını ortaya koymuştur.¹⁰⁵

Tâbiîn dönemi âlimlerinden olan İbn Ebî Leylâ (Muhammed bin Abdurrahman bin Ebû Leylâ) (ö. 148/765) nın da müşhafın altın gibi kıymetli madenlerle süslenmesine karşı çıkanlar arasında olduğu nakledilmektedir. Bu konuda gelen bir haberde, kurrânın onun evinde zaman zaman toplandığı ve bu toplantılardan birinde Mücâhid'in, elinde bir külçe altınla birlikte ona gözüktüğü, onun da "o altınla kılıcını mı yoksa müşhafını mı süsleyeceksin" diye sorduğu, Mücâhid'in ise cevaben "hayır, onunla kızıma bir Müşhaf süsleyeceğim" dediği, bunun üzerine Ebû Leylâ'nın "Sen şuna kızıma oynayacağı ziller yapıyorum desene, çünkü müşhafı süslemek mekruh görülmektedir" şeklinde karşılık verdiği bildirilmektedir.¹⁰⁶

Genel hatlarıyla değerlendirecek olursak kıymetli madenlerle müşhafın süslenmesine karşı çıkma eğiliminin altında yatan sebeplerin israfı engellenmesi, müşhafın bir ticaret metaı haline dönüştürülmesi ve toplumda müşhaf hırsızlığının zuhura çıkması endişelerinin olduğu muhakkaktır.

Elbette bu endişeleri taşımayanlar da yok değildi. Bunlardan İbni Sîrîn, müşhafın süslenmesinde bir beis görmemiştir.¹⁰⁷ Nitekim İbn Sîrîn'in, dedesinden miras yoluyla kendisine intikal eden bir gümüşten tezyin

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 6: 149; Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 323; Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 485; İbn Farîs, *Fedâil*, 43; Sicistânî, *Meşâhif*, 544-545.

¹⁰⁴ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 234; Sicistânî, *Meşâhif*, 547.

¹⁰⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 544.

¹⁰⁶ Sicistânî, *Meşâhif*, 546.

¹⁰⁷ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 235; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 6: 149.

edilmiş veya gümüşle yazılmış bir muşhafının olduğu rivayetlerde naklolunmuştur.¹⁰⁸

Muşhafaların altın veya gümüşle tezyininden başka onlara güzel kokular sürmek de oldukça sade yaşayan 'âlimlerin karşı çıktığı bir başka uygulama olarak rivayetlerde bildirilmiştir. Nitekim Mücâhid, muşhafın misk ve anber gibi kıymetli kokularla kokulandırılmasını kerih görmüştür.¹⁰⁹ Bu tutumun da yine muşhafın tezyinatına karşı duruşun ardında yatan sebeplerle ilişkisi olduğu muhakkaktır.

5. DİĞER BAZI AÇILARDAN MUŞHAFLA İLGİLİ TUTUMLARI

5.1. "Muşhaf" İsmiinin Tağyirine Karşı Tutumları

Muşhafaların sayılarının artmasıyla birlikte insanların onlardan istifadesi de daha kolay hale gelmiştir. Toplumda hemen her eve ulaşan muşhafaların ebatları, bir yerden bir yere naklolunamadığı için muhtemelen büyük hacimli olmuştur. Nitekim sahabenin bu konudaki görüşü de muşhafaların büyük yapılması yönündedir. Fakat insanların çeşitli sebeplerle çıktıkları uzun soluklu yolculuklarda Kur'ân-ı Kerîm'i okumak için yanlarında sürekli taşıyabilecekleri¹¹⁰ kendilerine mahsus küçük hacimli muşhafalar yazmak durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla toplumda küçük ebatlı bu türden muşhafalara muşhafcık anlamında "muşayhıf" denildiğini nakillerden öğreniyoruz. Bu sadece muşhafa özgü kalmamış, Müslümanların en yüce mekanı olan mescitlerinin küçük ebatlarda inşa edilenlerine de mescitçik anlamında "müseycid" tabiri kullanılmaya başlanmıştır. İşte bu türden ifadelerin kullanılmasının, Kur'ân-ı Kerîm'e ve mescide olan saygıyı zedelediği gerekçesiyle o dönemin 'âlimleri tarafından pek de hoş karşılanmadığı muhakkaktır. Nitekim tâbiîn ulemasından Mücâhid, İbrahim en-Nehâî ve Said b. Müseyyeb, muşhafın "muşayhıf" ve mescidin "müseycit" şeklinde küçütme ifadeleriyle dillendirilmesini kerih görmüşlerdir. Bu 'âlimlerden İbn Müseyyeb Allah'a ait olan şeylerin büyük ve güzel

¹⁰⁸ Beyhakî, *Sünen*, 4: 144; İbn Ebî Zeyd el- Kayravânî, *el-Câmî fi's-sünen ve'l-edeb*, (b.y: y.y., 1402), 166, 168.

¹⁰⁹ Abdurrezzâk, *Musannaf*, 4: 322; Ebûbekir b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Edeb li Ebî Şeybe*, thk. Muhammed Rıza el-Kahvecî, (Lübnan: Dâru'l-Beşşâru'l-İslâmiyye, 1420), 187; İbn Farîs, *Fazâil*, 41; Sicistânî, *Meşâhif*, 549.

¹¹⁰ Sahabeden Ebû Bürde, muşhafını yanından hiç ayırmamış ve onu devenin boynuna takılı halde gittiği her yere götürmüştür. Ebû Abdullah Muhammed bin Sâd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 6: 268.

olduğunu ve onların küçültme sözcükleriyle ifade edilemeyeceğini söylemiştir.¹¹¹

5.2. Yazılan Muşhafaların Tashihi

Elle yazıldıkları için muşhafalarda hızlı, acele yazmak, birbirine karıştırmak, dalgalılık ve unutkanlık gibi birtakım sebepler neticesinde noksanlıklar, fazlalıklar veya hatalı yazımlar olmuştur. Bu sebeple muşhaf sahipleri, ellerindeki nüshaları tashih ettirmek ve güvenilirliğini teyit üzere zaman zaman dönemin Kur'ân-ı Kerîm'i ve yazımını çok iyi bilen 'âlimlerine arz etmişlerdir.¹¹²

Ebu'd-Derdâ, Dımeşklilerin, Medine'ye geldiklerini, ellerindeki muşhafalarını Ubey b. Ka'b'a ve Zeyd b. Sabit'e tashih ettirmek üzere onlara arz ettiklerini haber vermektedir.¹¹³ Yine Ebû Zübyân (Husayn b. Cündeb) (ö. ?), Alkame'nin yanında kendi muşhafalarını tashih maksatlı olarak ona arz ettiklerini nakletmektedir.¹¹⁴ Bunun yanında Münzir b. Mâlik (Ebû Nadre) (ö. 108/727), yanındakilerle beraber bir cuma günü Amr bin As'a (ö. 43/663) onun muşhafıyla kendi muşhafalarını karşılaştırmak üzere gittiklerini haber vermektedir.¹¹⁵ Bir başka rivayette Mücâhid'in kendi muşhafını İbn Abbas'a üç defa arz ettiği naklolunmaktadır.¹¹⁶ İbn Mesud da muşhafaların tashihi için kendisine müracaat edilen Kur'ân-ı Kerîm üstatları arasında yer almaktadır. Nitekim onun bir muşhafta hataen fazladan bir yazı tespit ettiği, onu kazıdığı ve başka bir şeyi Kur'ân-ı Kerîm'e ilave etmeyiniz şeklinde ihtarda bulunduğu nakledilmektedir.¹¹⁷

¹¹¹ Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 309; Sicistânî, *Meşâhif*, 550-551.

¹¹² Sahabe ve tâbiîn, Kur'ân-ı Kerîm'in muhafazası için ezberlemek, yüzünden okumak ve bir muşhaf edinmek gibi prensipler edinmişlerdir. Söz konusu prensipleri edinmek için de iyi bir Kur'ân üstadının yanında talim görüp icazet alması gerekmiştir. Nitekim kişinin, yanındaki muşhafının iyi korunmuş ve muteber bir nüsha olduğunu arz ve sema yöntemiyle tescillemek için üstatın bir icazetname alması gerekmiştir. (Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 197; Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 56.) Esasen arz ve sema yöntemiyle kitap için icazet verme yöntemine mukabele denmekteydi ki bu da talebenin yazdığı kitabı hocasına okuması ve hocanın da talebesini dinlemesi şeklinde veya bunun tersi şeklinde olabilmekteydi. Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 56-57.

¹¹³ Sicistânî, *Meşâhif*, 559.

¹¹⁴ Sicistânî, *Meşâhif*, 561.

¹¹⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 561.

¹¹⁶ Taberî, *Tefsir*, 1: 90, 4: 409.

¹¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 6: 150.

Öte yandan Ramazan münasebetiyle Kur'ân-ı Kerîm'in kıraat ve semâi da söz konusu Muşhafların tashihi yönünden büyük önem taşımıştır. Nitekim Ramazan ayı geldiği zaman Zeyd b. Sabit Kur'ân-ı Kerîm'i okumak suretiyle arz eder ve insanlar da onun çevresinde toplanmak suretiyle kendi muşhaflarından onu takip ederlerdi.¹¹⁸ Bu geleneğin icrası sırasında, haliyle muşhafında noksanlık, fazlalık veya hata olup olmadığı da test ediliyor ve bu türden sıkıntılar için uzmanı kişilerce düzeltiliyordu.

5.3. Küfrün Hakim Olduğu Topraklara Muşhafla Yolculuk Edilmesi

Öteden beri ticaret Müslümanların geçim vasıtalarından biri olmuş ve bu maksatla Müslüman olmayan Bizans ve Fars topraklarına uzun soluklu yolculuklar yapmışlardır. Bunun yanında cihat maksatlı olarak Müslüman olmayan halkların yaşadığı söz konusu beldelere akınların olduğu da aşîkardır. İlk dönemlerde Hz. Peygamber, bu türden yolculuk yapanların yanlarında Kur'ân-ı Kerîm'in yazılı olduğu malzemeleri götürmelerini katiyetle yasaklamış ve Kur'ân'ın düşmanların eline geçmesinden endişe ettiğini dile getirmiştir.¹¹⁹ Bu yasağın en önemli nedeni, söz konusu malzemelerin düşmanların eline geçtiği takdirde onu tahrif edebilecekleri ve bu şekilde büyük bir fitnenin kıvılcımını ateşleyebilecekleri çekincesidir. Çünkü Hz. Peygamber döneminde henüz Kur'ân-ı Kerîm muşhaf haline getirilmemiş ve yazılı olarak bütün Müslümanlara ulaştırılmamıştır.

Bu konuda sahabenin tutumunun ne olduğu hususunda pek rivayet olmasa da tâbiîn 'ulemâsından Hasan-ı Basrî'nin muşhafla Rum ülkesine gitmeyi hoş karşılamadığı nakledilmektedir.¹²⁰

Esasen Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber hayattayken muşhaf haline getirilip çoğaltılsaydı ve Müslümanların ellerine bu şekilde geçseydi herhalde böyle bir yasaklama söz konusu olmayacaktı. Muhtemelen Kur'ân'ın düşman eline geçtiği takdirde tahrif edilebileceği endişesi, muşhafın, istinsâhı ile birlikte her tarafa kısa sürede ulaşması¹²¹ neticesinde ortadan kalkmış olmalıdır.

¹¹⁸ Sicistânî, *Meşâhif*, 561.

¹¹⁹ Sicistânî, *Meşâhif*, 621-630; Müstagfirî, *Fazâil*, 257.

¹²⁰ Sicistânî, *Meşâhif*, 631.

¹²¹ Hz Ali ile Muâviye arasında meydana gelen Sıffin Savaşında Muâviye taraftarları mızraklarının uçlarına beş yüz kadar muşhaf geçirmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'in istinsâhı ile Sıffin Savaşı arasında yedi yıl olmasına rağmen muşhafların sayısının bu kadar artmış olması oldukça hayret vericidir. Kaldı ki muşhaflar sadece bunlardan ibaret değildi. Bunlar sadece bir tarafın

5.4. Muşhafın Miras Bırakılması

Tâbiünden İbrahim en-Nehâî, muşhafın birilerine miras bırakılmasının veya parçalanıp mirasçılara taksim edilmesinin yanlış olduğunu, onun ev halkı tarafından okunması gerektiğini ifade etmiştir.¹²² Esasen Nehâî'nin böyle görüşte olmasının nedeni muhtemelen Kur'ân-ı Kerîm'in hidayet maksatlı olarak bütün insanlara gönderilmiş olması gerçeğidir. Bu durumda topluma ait olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine yazıldığı muşhaf da onu yazana veya yazdırana ait olmamakta ve dolayısıyla kamuya ait olma vasfıyla mirasa konu olamamaktadır. Halk arasında camiden Kur'ân almanın günah olmadığı şeklindeki düşüncenin temelinde de bu durum olsa gerek.

5.5. Muşhafın Olduğu Yöne Doğru Namaza Durmak

Oldukça sade yaşayan ilk dönem Müslümanlarının bunu ibadetlerine ve ibadet yerlerine de yansıttıklarını görüyoruz. Bunun en bariz örneği olan İbn Ömer'in namaz kılmadan önce çevresinde ve kible yönünde ne varsa onları kaldırdığı, buna imkânı yoksa orada namaz kılmaktan imtina ettiği nakledilmektedir. Onun bilhassa mescitte dahi olsa kible yönünde muşhafın olmamasına çok dikkat ettiği haber verilmektedir.¹²³ İbrahim en-Nehâî de tıpkı İbn Ömer gibi, -mescitte dahi olsa-kiblede muşhaf veya bir şey varken ona doğru namaz kılmayı kerih görmüş ve orada namaz kılmaktan şiddetle kaçınmıştır.¹²⁴ Aslında İbn Ömer ve Nehâî'nin bu tavrı dönemin âlimlerinin bu meseledeki tutumlarının bir yansımasıdır. Nitekim Mücahit, kiblede muşhaf bulunması meselesine karşı 'ulemânın bu durumu mekruh addettiklerini ifade etmektedir.¹²⁵

İbn Ömer ve Nehâî'nin muşhafa karşı namaza durmaktan kaçınmalarını, muşhafa namaz kılmak şeklinde algıladıkları veya algılanabileceği kaygısı şeklinde değerlendirebiliriz. Bunun, putperestliğe benzeme endişesiyle yapılmış olması da akıldan uzak değildir. Her ne sebeple olursa olsun bu tutum, sahabe ve tâbiûnin namazda huşuya önem

yanlarında getirdikleriydi. Gerek Hz. Ali'nin ordusunda bulunan gerek savaş meydanına getirilmeyip meskun mahallerde kalan muşhafaları düşündüğümüzde sayının binlerle ifade edilmesi kaçınılmazdır. Kettâni, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 357.

¹²² İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 5: 8; Ebû Osman, *Tefsir*, 2: 304; Sicistânî, *Meşâhif*, 600; Müstagfirî, *Fazâil*, 227.

¹²³ Sicistânî, *Meşâhif*, 619.

¹²⁴ Sicistânî, *Meşâhif*, 619-620.

¹²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 1: 398.

verdiklerini, o esnada dikkatlerini celp edecek her hususu bertaraf etme yoluna gittiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

5.6. Muşhafın Öpülmesi

Selef ulemâsı, muşhafa çok değer vermiş ve çok büyük saygı göstermiştir. Bunun işaretlerinden biri de onun öpülmesidir. Bu çerçevede Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın her sabah muşhafı öptükleri ve güne bu şekilde başladıkları hatta Hz. Ömer'in: "Rabbimin ahdi, O'nun yüce fermanı" dediği ifade edilmektedir.¹²⁶

Yine İkrime b. Ebû Cehil de muşhafı öpüp başının üzerine koyduğu, daha sonra yüzüne sürerek "Rabbimin kitabı Rabbimin kitabı" dediği bildirilmektedir.¹²⁷

5.7. Muşhafın Yakılması

Sahabe ve tâbiînin en önemli özelliği Kur'ân-ı Kerîm'e ve sünnete sıkı sıkıya bağlı oluşlarıdır. Bu çerçevede onlar, bir yandan Hz. Peygamber'in hadislerinin toplanmasına hız vermişken diğer yandan muradı ilâhiyi anlayabilmek için Kur'ân-ı Kerîm'le sürekli olarak içli dışlı olmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'le meşgul olmak aynı zamanda muşhafa sürekli meşgul olmak anlamına gelmektedir. Kaynakların beyanına göre o dönemin 'âlimleri, kişi hafız olsa dahi Kur'ân-ı Kerîm'i muşhaftan okumasını daha faziletli bir iş olarak görmüşlerdir. Onlara göre Kur'ân'ı okumak kadar muşhafa bakmak da bir ibadettir. Nitekim o dönemde insanların sabah kalktıklarında yaptıkları ilk iş, muşhafa bakmak olmuş ve hatta gözünden rahatsızlık duyanlara, şifa olarak muşhafa bakmaları tavsiye edilmiştir.¹²⁸ Dahası 'âlimler, bir kişinin muşhafa bakmadan bir gün geçirmesini mekruh olarak görmüşlerdir.¹²⁹ Dolayısıyla muşhaf ile sürekli meşguliyet, onun zamanla yıpranmasına neden olmuştur. Bu minvalde Hz. Osman'ın Kur'ân'ı çok okumasından dolayı iki mushaf eskittiği bilinmektedir.¹³⁰

Ayrıca mürekkeple ve çok çabuk yıpranabilen ibtiaî malzemeler üzerine yazılması gibi etmenler de muşhafın yıpranmasına hız veren amiller olmuştur. Bu gibi sebeplerle, üzerine Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu

¹²⁶ Seyyid Muhammed Emin bin Ömer ibn Abidin, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire: y.y., 1966), 6: 384; Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 359.

¹²⁷ Dârimî, *Fazâilî'l-Kur'ân*, 4; Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 359.

¹²⁸ Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 360.

¹²⁹ Zerkeşi, *Burhân*, 1: 461; İbn Kesîr, *Tefsir*, 1: 68, 70; Suyûtî, *İtkân*, 1: 374.

¹³⁰ Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, 2: 360.

yıpranmış muşhafaların veya muşhaf parçalarının ne yapılması gerektiği de o dönemin âlimlerinin gündeminde olmuştur. Tâbiînin büyük hadis âlimlerinden Tâvus b. Keysân, yıpranan kitapların yakılarak ve suya atılmak¹³¹ suretiyle imha edilmesinde bir beis görmemiş, suyun ve ateşin Allah'ın yarattığı mahlûklardan olduğunu dile getirmiştir.¹³² İbrahim en-Nehâî de o dönemde yıpranan muşhafaların veya parçalarının toprağa gömüldüğü şeklinde bir uygulamadan bahsetmiştir.¹³³ Bu haberlerden, o dönemde insanların yıpranan muşhafalarını yakarak, suya atarak veya toprağa gömerek imha etme yöntemlerini kullandıklarını anlıyoruz.¹³⁴ Fakat Abdullah b. Kays el-Eş 'arî'nin (ö. 42/662), bunlardan yakma yöntemine pek sıcak bakmadığı ve "Bir kitapta Allah'ın zikri olmasından korkmasaydım o kitabı yakardım." dediği nakledilmektedir.¹³⁵

SONUÇ

Sahabe ve tâbiînin en karakteristik özelliği, manevi değerlerine oldukça düşkün ve onlara karşı bir o kadar da saygılı olmalarıdır. Oldukça sade ve mütevazı yaşayan söz konusu insanlar, ellerinde mevcut olan Kur'ân-ı Kerîm'e karşı derin bir saygı ve sevgiyle bağlanmışlar ve onun yazılı olduğu muşhafa da kendi yaşamlarındaki sadeliği yansıtmaya gayret etmişlerdir.

Muşhaf üzerinde yürütülen tartışmalar bizlere o dönemin Kur'ân ve muşhaf algısının ip uçlarını vermektedir. Söz konusu algı, iki farklı şekilde kendisini dışa vurmuştur ki bunlardan biri, muşhaf Kur'ân'ın aynısıdır, diğeri de bu ikisi birbirinden farklıdır anlayışıdır. Birinci görüş mushafın kutsallaştırılmasına kapı aralamışken, ikinci görüş Kur'ân-ı Kerim'in geniş kitlelere ulaştırılması ve ondan istifade edilmesi noktasında daha yapıcı sonuçlar doğurmuş olmalıdır.

Sahabe ve tâbiînin, muşhafın yazı, ebad gibi şekilsel husulara dair tercihleri ise daha çok ondan istifade noktasındaki pragmatik uygulamalara yöneliktir. Bu çerçevede onların kalın ve büyük harflerle, geniş hacimli muşhafaların yazımını istemelerinin ana nedeni, yanlışlıklara mahal

¹³¹ Haddizatında deriden yapılan parşömenlerin yıkanmak suretiyle üzerlerindeki yazıların giderildiği ve kurutulmak suretiyle yeniden kullanıldığı bilinmektedir. Hitti, *Tarih*, 1: 637. Kimi rivayetlerde geçen mushafın veya âyet yazılı parçaların imhasında kullanılan suyla yıkamak tabiri muhtemelen bu uygulamaya tekabül etmektedir.

¹³² Sicistânî, *Meşâhif*, 665.

¹³³ Kâsım bin Sellâm, *Fazâil*, 2: 235; Sicistânî, *Meşâhif*, 542.

¹³⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 477.

¹³⁵ Sicistânî, *Meşâhif*, 666.

bırakmayacak şekilde açık, sade ve net bir şekilde okunup anlaşılmasına yöneliktir.

Dönemin insanın hayatına hâkim olan sadeliğin büyük oranda o zamanın mevcut muşhafına da yansımaları görüyoruz. Bunun yanında kıymetli madenlerle veya kokularla muşhafın süslenmesine karşı çıkma eğiliminin altında yatan sebepler, israfın engellenmesi, muşhafın bir ticaret metaı haline dönüştürülmesi ve toplumda muşhaf hırsızlığının zuhura çıkması endişeleri olsa gerektir. Muşhafın süslenmesinde bir beis görmeyen anlayış ise meseleye daha çok estetik yönden yaklaşmış ve manen değerli olanı, maddi boyutu itibarıyla kıymetli madenler ve kokularla değerli ve güzel kılma düşüncesinde olmuştur.

Genel hatlarıyla sahabe ve tâbiîn döneminin muşhaf eksenli tartışmaları ile günümüzdeki muşhaf eksenli tartışmalar arasında benzerlikler olduğu muhakkaktır. Özellikle muşhafa abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı konusunda meydana gelen tartışmaların birebir örtüşüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu durum, bazı noktalardan muşhafa bakış açısında bu dönemle o dönem arasında anlayış olarak pek bir farkın olmadığını açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. el-Hümmâm, Ebûbekir. *el-Muşannağ*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Akpınar, Ali. "Muşhafa Abdestsiz Dokunma Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 81-109.
- Beyhağî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dânî, Osman b. Saîd b. Osman. *el-Muğnî fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Dânî Osman b. Saîd b. Osman. *el-Muğkem fi nuqati'l-Mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1407.
- Dârimî. Ebû Muhammed Abdullah bin Abdurrahman. es-Sünen. Thk. Hüseyin Selim Esed. By.: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Derman, Çiçek. "Tarihimizde Muşhafın Bezenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010): 137-144.
- Ebû Osman, Saîd b. Mensur. *et-Tefsîr min süneni Saîd bin Mensûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulazîz. b.y.: Dâru's-Semî, 1417.
- Ebû Ubeyd, Kâsım bin Sellâm. *Fazâilu'l-Kur'ân ve meâlimuhû ve âdâbuh*. thk. Ahmed bin Abdulvâhid el-Hayyâtî. Magrib: Matbuatu Fazâle, 1415.
- Elik, Hasan. "Muşhaf'a Abdestsiz Dokunup-Dokunulmayacağı Problemi". *İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/6 (1998): 48-78.
- Gördük, Yunus Emre. "İmam Muşhaf'ın Hangi Muşhaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/17 (Ekim 2016): 16-37.

- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1993.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 1995.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Adetli Kadının Muşhaf'a Dokunması ve Okuması". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V-İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*. Afyonkarahisar: (2012) 329-345.
- İbn Abidin, Seyyid Muhammed Emin bin Ömer. *Reddü'l-muhtâr*. Kahire: y.y., 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû 'Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen. *Şaffetü's-şaffe*. Beyrut: y.y., 1399.
- İbnü'l Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye*. Beyrut: y.y., 1400.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir b. Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-muşannaf fi'l-ehâdîsi ve'l-asâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir b. Abdullah b. Muhammed. *el-Edeb li Ebi Şeybe*. thk. Muhammed Rıza el-Kahvecî. Lübnan: Dâru'l-Beşşâru'l-İslâmiyye, 1420.
- İbnü'l-Farîs, Muhammed b. Eyyüb. *Fazâilu'l-Kur'ân vemâ üzze mine'l-Kur'ân*. thk. Gazvetü Bedîr. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1408.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami bin Muhammed Sellâme. b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1420.
- İbn Sâd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- Kanarya, Bayram. "İbn Ebî Dâvud'un Kitâbu'l-Meşâhif İsimli Eseri Çerçevesinde Muşhaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 29-50.
- Kayravânî, İbn Ebî Zeyd. *el-Câmî fi's-sünen ve'l-edeb*. b.y.: y.y., 1402.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay. Hz. *Peygamberin Yönetimi*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Mâlik bin Enes. *Muvatta*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf, Mahmud Halil. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- Müstagfirî, Ebu'l-Abbas Cafer b. Muhammed. *Fazâilu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. b.y.: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Sicistânî, Ebû Davud Ebûbekir Abdullah b. Süleyman. *Kitabu'l- meşâhif*. thk. Muhibbiddîn Abdussübhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmî, 1423.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebubekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1394.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Zerkeşî, Ebû Abdurrahman Bedreddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376.

AHISKA TÜRKLERİNİN GÜNLÜK HAYATLA İLGİLİ BAZI HALK İNANIŞLARI (DENİZLİ ÖRNEĞİ)

İsmet Eşmeli

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Pamukkale University, Faculty of Divinity Department of Philosophy and Science of
Religion
Denizli, Turkey
esmeliismet@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4551-0309

Mürsel Ethem

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü
Asst. Prof., Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences
Denizli, Turkey
murselahiska@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2928-0638

Öz

Bilindiği gibi Ahıska Türkleri, şu anki Gürcistan sınırlarında yer alan Ahıska bölgesine X. ve XI. yüzyıllarda yerleşen Türk boylarından biridir. Ahıska Türkleri, zamanla yerleştikleri bölgenin adıyla anılarak Meshet Türkleri veya Ahıska Türkleri şeklinde tanınmışlardır. Ahıskalılar, Türk olduklarını her zaman gururla dile getirmişler ve bunu kamuya çekinmeden duyurmuşlardır. Fakat bunun bedelini ileriki zamanlarda ağır ödemişlerdi ve ödemeye devam etmektedirler. Ahıska Türkleri, bin seneyi aşkın bu bölgelerdeki ikametlerinden sonra İkinci Dünya Savaşının ardından Stalin'in emriyle sürgüne maruz kalmışlardır. Ahıska Türklerinin o günlerden beri sürgün hayatı devam etmektedir. Tüm zorluklara rağmen Ahıska Türkleri din, adet, kültür ve diline sahip çıkmışlar ve kimliklerini korumaya çalışmışlardır. Kamuda çok az bilinen yönlerinden birisi de Ahıska Türklerinin halk inanışlarıdır. Biz bu çalışmamızda ilk olarak Ahıska Türklerinin tarihi hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Daha sonra Ahıska Türklerinin günlük hayatla ilgili bazı halk inanışlarını incelemeye çalışacağız. Son olarak ise, dinler tarihi bilimi çerçevesinde söz konusu inanış ve uygulamaları hakkında kısa bir değerlendirme yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Ahıska Türkleri, Meshet Türkleri, Halk İnanışları, Denizli.

Some Folk Beliefs in Relation to Daily Life of Meskhetian Turks (The Example of Denizli)

Abstract

As known, the Ahıska Turks are one of Turkish people that located in the Ahıska region on the borders of the present Georgia in X-XI centuries. The Ahıska Turks were known as Meskhetian Turks or Ahıska Turks, with the name of the region they settled over time. Ahıska Turks always proudly stated that they are Turks and announced this to the public. But they are paid a heavy price in the future and they continues to pay. The Ahıska Turks, after a thousand years of residence in these regions, were subjected to exile after the Second World War on the order of Stalin. The life of exiled Ahıska Turks has been continued in exile. Despite all the difficulties, the Ahıska Turks possessed religion, customs, culture and language and tried to protect their

identity. One of the less well-known aspects of them in public are the folk beliefs of Ahıska Turks. In this study, we will give brief information about the history of the Ahıska Turks. Then we will try to examine some folk beliefs in relation to daily life of the Ahıska Turks. Finally, we will make a brief assessment of the folk beliefs and practices in terms of the history of religions.

Keywords: History of Religions, Ahıska Turks, Meskhetian Turks, Folk Beliefs, Denizli.

GİRİŞ

Türkiye’de Ahıska Türkleri hakkında bazı ilmi çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında Ahıska Türkleri farklı açılardan tanıtılmış ve araştırma konusu olmuştur. Ancak Ahıska Türklerinin halk inanışları ve uygulamaları hakkında İlahiyat ve Dinler Tarihi bilimi açısından yeterli çalışmanın olmadığını görmekteyiz. Bundan dolayı da söz konusu eksikliği gidermek için Denizli özelinde Ahıskalıların bazı inanış ve uygulamalarını inceleyeceğiz.

İlk önce Ahıska Türkleri hakkında kısa bilgi sunacağız. Sonra Ahıskalıların sürgünleri ve Türkiye’ye göç etmeleri ve şimdiki durumları hakkında bazı bilgiler vereceğiz. Daha sonra Ahıska Türklerinin sahip oldukları bazı dini inanış ve uygulamaları hakkında yüz yüze görüşmelerimizden elde ettiğimiz verileri değerlendireceğiz. Son olarak elde ettiğimiz bilgileri Dinler Tarihi açısından değerlendirerek bazı tespitlerde bulunacağız.

1. AHISKA TÜRKLERİNİN TARİHİ

Ahıska veya Akıska mekân isminin Gürcüce karşılığı Akhaltsikhe şeklindedir ve “yeni kale” anlamına gelmektedir. Ruslar bu bölgeye Meshetya ismini verdiklerinden dolayı bu bölgede ikamet eden Ahıska Türklerine Meshetya Türkleri ifadesini kullanmayı tercih etmektedirler. Ahıska bölgesi Ardahan ilinin Posof ilçesine on beş kilometre uzaklıktadır. Ahıska bölgesinin toplam yüzölçümü 6.260 km²’dir. Bu bölgeye ilk Türklerin yerleşiminin tarihi tam bilinmemekle beraber tarihi vesikalar X. asra işaret etmektedir. Osmanlı devletinin hâkimiyeti altında olan bu topraklar (1578-1829) 1828 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşının neticesinde Rusların eline geçmiştir. Bu tarihten itibaren Türk milletinin bütün çabalarına rağmen Ahıska bölgesi bir daha Türk diyarı olmamıştır.¹

¹ Mustafa Aydın, “Meshet Türkleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 304; İdris Bostan, “Ahıska”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 526; Rehman Seferov v.dğr., “Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış” *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 24, (2008): 393.

1.1. İkinci Dünya Savaşı/SSCB

Ahıska Türkleri, Türk ve Müslüman olmanın bedelini ağır bir şekilde ödemişlerdir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Stalin bu halkı sırf bu iki vasafta sahip olduklarından dolayı trenlerin hayvan vagonlarına doldurarak sürgüne maruz bırakmıştır. Sonrasında Ahıska Türkleri Özbekistan, Kazakistan ve Kırgızistan'ın farklı bölgelerine sürgün edilmişlerdir. Sürgün edildikleri bölgede, Ahıska Türkleri yaklaşık on iki sene (1956 yılına kadar) sıkıyönetim rejiminde mecburi iskâna maruz bırakılarak onların farklı bölgelere çıkmalarına müsaade edilmemiştir. Bu uygulama neticesinde yakın akraba ve dost olanlar birbirlerinden habersiz olarak hayatlarına devam etmek zorunda kalmışlar. Stalin'in vefatıyla Ahıska Türklerine uygulanan mecburi iskân uygulaması da kalkmıştır.²

1.2. Fergana Olayları/Özbekistan

1989 yılında Özbekistan'daki Ahıska Türkleri ikinci bir sürgüne maruz kalmışlardır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Özbekistan'ın farklı bölgelerine yerleşen ve bu topraklarda yaklaşık yarım asır hayat süren Ahıska Türkleri bu toprakları da terk etmek zorunda kalmıştır. Özbeklerle Ahıska Türkleri arasında çıkan anlaşmazlığın ve ardından savaşa dönüşen bu trajedik dramın sebep ve gerekçeleri hakkında farklı teoriler öngörülmektedir. Fakat her şeye rağmen bu olayın sonucunda Ahıska Türklerinin birçoğu evlerinden ellerine bavullarını alarak çıkmak zorunda kalmışlardır. Özbekistan'daki Fergana olaylarında yüzden fazla insan öldürülmüş, binlercesi ise yaralanmıştır. Yirmi binden fazla Ahıskalı, Özbekistan'ı terk ederek birçoğu Azerbaycan ve Rusya'ya, bazıları da Ukrayna, Kazakistan ve Kırgızistan'a kaçmak zorunda kalmışlar.³

1.3. Lale Devri/Kırgızistan

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sürgün edilen Ahıska Türklerinin yaklaşık on beş bini Kırgızistan'a sürgün edilmişlerdi. Ayrıca Stalin'in vefatından sonra 1956 yılında sıkıyönetim dönemindeki mecburi iskânın kısmen de olsa kalktığını yukarıda belirtmiştik. Ahıskalılar bu kanundan faydalanarak akrabalarına ulaşmak için SSCB ülkeleri dâhilinde göç etmişlerdir. Doğal

² Orkhan Faigov, *Ahıska Türklerinin Türk Basınında Sunum Biçimi (1944 Ahıska Sürgünü, 1989 Fergana Faciası, 2004 Krosnodar Göçü, 2010 Kırgızistan Çatışması Örnek Olayları)* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 56.

³ Erdinç Demiryay, "Anavatanlarından Sekiz Ülkeye Dağıtılmış Bir Halk: Ahıska Türkleri", *Turkish Studies* 7/3 (Yaz 2012): 881; Faigov, *Ahıska Türklerinin Türk Basınında Sunum Biçimi*, 57.

olarak göç alan bu ülkelerden birisi de Kırgızistan olmuştur. Kırgızistan'ın güneyinde yer alan Oş'ta 2010 yılında Kırgızlarla Özbekler arasında, ileride meşhur olacak "Lale Devri" ismiyle etnik bir çatışma yaşanmıştır. Bu çatışmadan bütün ülke etkilenmiştir. 84 kişi ölmüş, 3'ü Ahıska Türkü 1600 kişi yaralanmıştır. Bu çatışmalarda Ahıska Türkleri maddi-manevi zarar görmüştür. Kırgızistan devleti Ahıska Türklerini sürgüne maruz bırakmasalar da bu çatışmalardan endişe eden birçok Ahıskalının bu olaylardan sonra Türkiye'ye göç etmeleri artmıştır.⁴

1.4. Türkiye'ye İlk Göç

SSCB'nin dağılma sinyallerinin geldiği 1990 yıllardan sonra Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Azerbaycan'da ikamet eden Ahıska Türkleri Türkiye'ye göç etmeye başlamışlardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin 8. Cumhurbaşkanı Turgut Özal, 3835 nolu kanun ile 10 Şubat 1993 yılında Ahıska Türklerinden 180 aileyi (yaklaşık 750 kişi) Iğdır'a yerleştirmiştir. 180 ailenin dağılımı şu şekildedir: Kazakistan'dan 71 aile 319 kişi; Azerbaycan'dan 40 aile 163 kişi; Kırgızistan'dan 23 aile 87 kişi; Rusya Federasyonu'ndan 35 aile 144 kişi ve Özbekistan'dan 10 aile 37 kişi. O dönemim hükûmeti Ahıska Türklerini sadece yerleştirmekle yetinmemiş maddi ve manevi destekler de vermiştir.⁵

1.5. Denizli'ye İlk Göç

Elde ettiğimiz bilgilere göre Denizli'ye ilk göç 1994 yılında gerçekleşmiştir. Ahıskalı olan Güli bacı Denizlili bir Türk vatandaşıyla evlenir ve Denizli'ye taşınır. Yaklaşık üç sene sonra (1997 yılında) Mesut Paşa ve sekiz kişilik ailesi Bursa'dan Denizli'ye taşınmıştır. İfadelere göre Mesut ve biraderi Yusuf Bey, ilk önce Çeçenistan'dan 1996 yılında Bursa'ya yerleşmişlerdir. Daha sonra Denizli'ye göç etmeye karar vermişlerdir. Bunun akabinde Ahıska Türklerinin Denizli'ye göçü artmıştır. Ahıska Türkleri daha çok Denizli'nin ilçesi Honaz ilçesine yerleşmiştir. Göçün artmasıyla beraber yerli halk bu göçten endişe etmiş ve bu durumu emniyete bildirilmiştir. Bunun üzerine emniyet güçleri bu göçü tasvip etmemişler ve Ahıskalı Türklerden bu bölgeyi terk etmelerini istemişlerdir. Fakat bu durum Ankara Emniyet Müdürlüğü'ne bildirilip açıklamalar yapılırca Ahıskalının bu bölgede kalmalarında bir sakınca görülmemiştir.

⁴ Faigov, *Ahıska Türklerinin Türk Basınında Sunum Biçimi*, 72.

⁵ Seyfeddin Buntürk, *Rus Türk Mücadelesi'nde Ahıska Türkleri* (Ankara: Berikan Yayınları, 2007): 427.

Şu an Denizli’de tahminen 297 Ahıskalı aile (1200 kişi) ikamet etmektedir. Bu rakam günden güne artmaktadır. Bilindiği gibi Denizli turizm bölgesi olan Antalya’ya oldukça yakın bir mesafededir. Ayrıca Denizli’de yer alan Pamukkale de turistlerin rağbet gördüğü bir yerdir. Denizli’deki Ahıskalılar genelde bu bölgelerde turizmle iştigal etmektedirler. Ayrıca Ahıskalılar sanayilerde de çalışmaktadırlar. Ahıskalıların ikamet ettikleri bölge hayvancılık ve tarıma elverişli olmadığı için bu meslekleri icra eden yoktur, diyebiliriz.⁶

2. AHISKA TÜRKLERİNİN TÜRKİYE’DEKİ DURUMU

Türkiye’de Ahıska Türklerinin önünde iki önemli engel vardır: Çalışma İzni ve Sağlık Sigortası. Ayrıca belirtmek gerekir ki, eski SSCB ülkelerinde binlerce Ahıska Türkleri Türkiye’ye gelmek için büyük gayret içerisinde ve Türkiye devletinden destek beklemektedirler. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın talimatıyla Ukrayna’daki çatışmalar sebebiyle Ahıska Türklerinin Türkiye’nin Bitlis/Ahlat ve Erzincan/Üzümlü bölgelerine yerleştirilmesi en önemli hususlardan birisidir. Nitekim Turgut Özal’dan sonra devlet düzeyinde benzer bir teşebbüste bulunulmamıştır.

Kanaatimizce bütün eksiklik ve sıkıntılara rağmen Ahıska Türkleri şuan Türkiye’deki ikametlerinden dolayı memnundurlar. Bunun en açık delillerinden birisi ise Ahıska Türklerinin Türkiye’ye olan göçünün günden güne artmasıdır. Bu memnuniyetin birkaç sebebi vardır:

- a. Ana sebeplerinden birisi 2017 yılında Uzun Dönem İkamet izninin çıkmasıdır. Kanunun özet hali şu şekildedir: 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun 42 ila 45 inci maddelerinde uzun dönem ikamet izni düzenlenmiştir. Ayrıca Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmeliğin 40 ila 43 üncü maddelerinde uzun dönem ikamet izni düzenlenmiştir.⁷
- b. Diğer önemli bir gerekçe ise “Ahıska Türklerinin İstisnai Olarak Türk Vatandaşlığına Alınması”dır. Sadece Denizli’de İstisnai

⁶ Nergis Biray, “Sürgünden Honaz’a Ahıska Türkleri”, *Geçmişten Günümüze Denizli Yerel Tarih ve Kültür Dergisi* 11, Türk Hâkimiyetinin 800. Yılı Anısına Özel Sayı, (2006): 52.

⁷ T.C. İçişleri Bakanlığı, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, “İkamet İzni Çeşitleri”, erişim: 31 Ocak 2018, http://www.goc.gov.tr/icerik3/ikamet-izni-cesitleri_409_414_4664.

Vatandaşlık'tan 341 Ahıskalı Türk faydalanabilme hakkında sahip olmuştur.⁸

3. AHISKA TÜRKLERİNİN GÜNLÜK HAYATLA İLGİLİ BAZI HALK İNANIŞLARI VE UYGULAMALARI

Halk inancı, insan ve tabiatüstü varlıkların olduğu kabulünden ortaya çıkmış olup bu varlıklara karşı bazı görevlerin ve kaçınmaların yapılıp yapılmaması sonucuna göre fayda ya da zararlarının olacağına olan inanma olarak kabul edilmektedir. Halk inanışları bir milletin veya topluluğun kimliğiyle bütünlük içindedir. Bu inanış ve uygulamalar bir millet veya topluluğun ayırt edici özelliğini oluşturmaktadır. Bu inanışların kaynağı genel olarak bilinmemektedir. Bu sebeple bu inanışlar sorgulanma açısından masumdurlar.⁹

Ahıska Türkleri yukarıda belirtildiği üzere tarih içerisinde farklı sıkıntılara maruz kalmıştır. Bu sebeple, inanış ve uygulamalarında da dönemsel ve mekânsal açıdan bazı değişikliklerin olması kaçınılmaz olmakla birlikte karşılaştıkları sıkıntılar karşısında kenetlenmelerini sağlayan unsurlar arasında ön planda bulunan yine inanışları ve buna bağlı olan uygulamaları olmuştur. Bir bakıma, bu inanış ve uygulamalar Ahıska Türklerinin kimliklerinin bir parçası olduğu gibi kendi kimliklerini korumada da etkin olmuştur. Bu çalışmamızda Denizli'de yaşayan Ahıska Türklerinin günlük hayatla ilgili bazı halk inanış ve uygulamalarını ele alacağız. Ancak, Ahıska Türklerinin Geçiş dönemleri, hayvanlarla ve bunların dışındaki hususlarla ilgili inanış ve uygulamaları da bulunmaktadır. Bu inanışlara ve ilgili uygulamalara daha sonraki çalışmamızda yer vermeyi düşünmekteyiz. Bununla birlikte, çalışmamızda Denizli'deki Ahıska Türklerinin her inanış ve uygulamalarına yer vermemiz, çalışmamızın hacmine uygun olmadığı düşüncesiyle başlıkta "bazı" kelimesini kullanmayı tercih ettik.

⁸ Denizli İl Nüfus ve Vatandaşlık Müdürlüğü, "Ahıska Türklerinin İstisnai Olarak Türk Vatandaşlığını Kazanmaları", erişim: 02 Ocak 2018, <http://denizlinufus.gov.tr/ahiska-turklerinin-istisnai-olarak-turk-vatandasligini-kazanmalari-1-liste>; Denizli İl Nüfus ve Vatandaşlık Müdürlüğü, "Ahıska Türklerinin İstisnai Olarak Türk Vatandaşlığını Kazanmaları", erişim: 02 Ocak 2018, <http://denizlinufus.gov.tr/ahiska-turklerinin-istisnai-olarak-turk-vatandasligini-kazanmalari>.

⁹ Ahmet Hikmet Eroğlu, *Halk İnanışlarına Giriş, Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 21-22.

Çalışmamızda, farklı devlet ve bölgelerde yaşayan Ahıska Türkleri hakkında yapılan çalışmalardan yararlanmakla birlikte Denizli’de yaşayan Ahıska Türklerinden yaşlı olanlarla ve Denizli’ye ilk yerleşenlerle yüz yüze görüşmemizden elde ettiğimiz bilgiler öncelikli olarak belirleyici olmuştur. Bu çalışmamızda yer verdiğimiz halk inanış ve uygulamaları, kaynak kişilerden elde ettiğimiz bilgiler dikkate alınarak incelenmiştir. Ayrıca, kaynak kişilerle görüşmelerimizden günlük hayatta ilgili inanış ve uygulamalara dair elde ettiğimiz bilgiler hakkında, Denizli ve ülkemizin farklı bölgelerinde bulunan Ahıska Türklerinden genç olanların da fikirlerini çalışmamıza yansıtabilme ve bu inanışlar ve uygulamalarıyla alakalı olarak nesiller arasında bir farklılığın olup olmadığını görmek adına bir anket çalışması gerçekleştirdik. Yaptığımız bu anketten elde ettiğimiz verileri incelediğimizde ankete katılanlar, bazı inanışlara katılmadıklarını, bazı inanışlar hakkında ise büyüklerinin anlattıkları kadarıyla bilgi sahibi olduklarını belirtmişlerdir. Yine onlar, bazı inanışları tamamen kabul ettiklerini, bazı inanışları ise kabul etmekle birlikte kendileri için bir anlam ifade etmediğini ve eskilere ait inanış ve uygulamalar olduğunu ifade ettikleri görülmüştür. Ancak bu çalışmamızda ilgili inanış ve uygulamalara katılanları ilgili olan yerde kaynak gösterdik. Ayrıca, katılmadığını katılmadığı inanış ve uygulamalar kısmında belirtmedik.

Günlük hayatta ilgili olan inanış ve uygulamaların genellikle insanın bir şeyin mahiyetini bilmemesi, ona kutsallık atfetmesi, umut ve kaygılarına karşılık bulması gibi sebeplerle ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu inanışların daha önceden sahip olunan kültürel ve dinsel unsurlardan kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, daha önce yaşanmış iyi ya da kötü bir tecrübenin zamanla halk inanışına dönüşmüş olabileceği de dikkate alınmalıdır.

3.1. Nazar

Nazarla ilgili inanış ve uygulamaların Ahıska Türklerinin günlük hayatlarının bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Hemen hemen insan hayatının her döneminde nazarla ilgili inanış ve uygulamalarının bulunduğu kendileriyle görüşmelerimiz neticesinde ifade edilmiştir. Kendileriyle görüşme gerçekleştirdiğimiz kişiler, öncelikle nazarın gerçek olduğunu belirttikten sonra nazarla ilgili inanış ve uygulamaları bazen kendi yaşadığı tecrübelerden örneklerle bazen de büyüklerinin yaptıklarından bazen de kendi toplulukları içerisindeki geçmiş yaşantı anlatılarından bahsederek anlatmışlardır.

Kimlerin nazarının degeceğine dair Denizli'de yaşayan Ahıskalı Türkler arasında özellikle açık mavi gözlü olanların nazarlarının çok olduğuna ilişkin bir inanış vardır. Bu sebeple mavi gözlü kişiler, mümkün olduğunca her zaman nazarlarının degebileceği düşüncesiyle -bebek olsun, hayvan olsun, insan olsun, nazar degeceği düşünülen ne olursa olsun- ilk baktıklarında kendi durumlarını (nazarlarının degebileceğini) hemen akıllarına getirmelidir.¹⁰

İkinci olarak yaşı geçkin (yaşlı) kişilerin nazarlarının degeceğine olan bir inanış bulunmaktadır. Çünkü yaşlı insanların çok daha meraklı olduğu için her nereye giderse gitsin etrafta gördüklerine çok dikkatli bir şekilde baktığı ve bunun neticesi olarak da bu kişilerin nazarlarının degeceği ve zararlı olacağı inanışı bulunmaktadır. Bundan dolayı Ahıska Türkleri, yaşlı kişilerden bebek, çocuk, kendileri, hayvanları ve bahçesindeki sebzeleri/meyveleri nazar değmesin diye uzak tutarlar. Hatta yaşlı kişilerin yoldan geçerken kendi hayvanlarını görmemesine dikkat ederler.

Üçüncüsü ise, nazarı degen kişinin bekleğinde süttan kesildikten sonra tekrar emdirilmeye devam edildiğine dair bir inanış da yer almaktadır.¹¹ Nazarı degeceğine inanılanların bir diğeri özelliği ise, baktığı zaman gözünü hiç ayırmadan bir şeye dikkatlice ve uzun süre (dik dik bakmak olarak ifade edilmiştir) bakmasıdır. Bu kişilerin de nazarlarının degeceğine dair bir inanış bulunmaktadır.¹²

Nazar değmesinden korunmak için farklı inanış ve uygulamalara yer verilmektedir. Bunlardan ilki, çocukların alınına mur (is) sürmektir. Böylece ilk bakıldığında mur görüleceğinden ilk bakıştan kaynaklanan ve çocuğun nazar almasına sebep olan şerrin çocuğun alınına sürülen mur tarafından engellendiğine inanılır.¹³ İkincisi ise, yeni doğan bebeğin beşiğine nazar boncuğu asılır. Böylece, şerli bakışların çocuğun üzerine gelmesi ve çocuğa zarar vermesi engellenmiş olacağına inanılır. Nazardan korunmanın üçüncü yolu ise, nazarı degecek olan kişinin yapması gereken bir fiildir. Bu kişi, kendi nazarının başkasına değmemesi için kolunun yenini geriye doğru

¹⁰ İlmira Ragibova, D. 1981, Akademisyen, Honaz, (31.01.2018); Gulshan Saifullaeva, D. 1997, Öğrenci, Honaz, (18.03.2018); Demirel Abbas, D. 1992, Öğrenci, Pamukkale, (18.03.2018).

¹¹ Kibar Atamov (Ethem), D. 1958, Serbest Meslek, Pamukkale, (31.01.2018); Gülmira Atamova, D. 1989, Ev Hanımı, Denizli, (18.03.2018); Rza Usmanov, D. 1993, Öğrenci, Denizli (19.03.2018).

¹² Kerim İsmail, D. 1963, Turizmci, Honaz (02. 02. 2018); Timur Abbas, D. 1994, Pamukkale, (19.03.2018).

¹³ Seher Mursal, D. 1943, Emekli, Honaz, (16.12.2017); İlmira Ragibova. (31.01.2018); Mayzer Hamit, D. 1997, Öğrenci, Bursa/İnegöl, (19.03.2018).

kıvırır. Böyle yapınca nazarının elbisesinin yeni gibi geriye dönmüş olacağı ve karşı tarafa geçmeyeceği kabul edilir.¹⁴ Ayrıca nazardan korunmanın bir diğer yolu ise, İhlas, Felak ve Nas sureleriyle birlikte Âyetü'l-Kürsî'nin yazılı olduğu kâğıdı (muskaya benzer) üzerinde taşımaktır. Böyle yapan kişilerin de nazardan kendisini korumuş olacağına inanılır.¹⁵

Nazara uğramış olanların bu durumdan kurtulmaları için ise farklı yöntemler uygulanmaktadır. Bunlardan ilki, nûfsü (nefesi) keskin olarak kabul edilen hocalara başvurulmaktadır. Bu kişi, faklı uygulamalar olmakla birlikte, bir ekmeğe dua okur ve ekmeği bıçakla keser. Sonra kestiği ekmeği köpeğe verir. Üç defa bu işlemi yapar. Böylece kendisine nazar değen kişinin nazardan kurtulacağı kabul edilir.¹⁶ Nazardan kurtulmanın ikinci yolu ise, halk arasında nazar bozan olarak meşhur olmuş kadına-özellikle bu kadın yaşlı bir kadın olur- gidilir. Bu kadın genellikle üzerlik otunun (ülkemizde nazar otu olarak da bilinmektedir) ateşle tütsüsünü yapar. Daha sonra bununla nazar değen kişinin elbisesi tütsülenir. Bu işlem sonucunda nazarın etkisinin gideceğine inanılır. Üçüncü uygulama ise, nazarı değen kişinin elbisesinden küçük bir parça alınıp yakılır ve üzerinde nazar olan kişiye koklatılır. Bunun neticesinde nazarın etkisinin kalkacağı düşünülür.¹⁷

Bir kişiye nazar değdiğini gösteren bazı belirtilerin olduğuna dair bazı inanışlar bulunmaktadır. Bu belirtiler, nazar değen kişinin ve nazardan kurtulması için okuyanın okuma esnasında esnemesi ve okuyan kişiye ağırlık çökmesidir. Kimin nazarının değdiğini belirlemek için ise, eve gelen gidenlerin isimleri bir kâğıdın üzerine yazılır ve ateşe atılır. Ateşe atılan bu kâğıtta kimin ismi kalmışsa onun nazarının değmiş olacağına inanılır.¹⁸

Şimdi nazar değmesiyle ilgili olarak Denizli'deki Ahıska Türklerinin yaşadıklarını kendi anlatımlarıyla burada belirtelim.

Ata nazar değmesi

“Kırgızistan'dayken benim atım vardı. Bir gün iki oğlumla birlikte tarlanın kenarında bulunan odunları at arabasına yükledim. Odunları götüreceğimiz yere (evimin yakınına) ben önceden gittim ve oğullarım atla birlikte geldiler.

¹⁴ Cabbar Kurbanoğlu, D. 1956, Serbest Meslek, Honaz, (02.02.2018); Ozal Ulfanov, D. 1993, Öğrenci, Denizli, (19.03.2018).

¹⁵ Eşref Osmanlı, D. 1938, Emekli, Honaz, (02.02.2018); Gulshan Saifullaeva.

¹⁶ İlmira Ragibova (31.01.2018); Timur Abbas; Zulfiya Kuchirova, D. 1994, Muhasebeci, Rusya/Rostov-na-Donu, (19.03.2018).

¹⁷ Eşref Osmanlı; Kibar Atamov (Ethem); Albina Muhammed, D. 1998, Öğrenci, Honaz, (19.03.2018).

¹⁸ Eşref Osmanlı; İlmira Ragibova (31.01.2018); Demirel Abbas.

At arabasından odunları indirdikten bir müddet sonra atlar titremeye başladı. Normalde böyle bir şey olmazdı. Tarlaya bırakınca yeşil otları yedi. Hemen ben çocuklara atı koşturup koşturmadıklarını sordum. Onlar da hayır, biz atları koşturmadık ve terletmedik dediler. Baktım at tir tir titriyor, hemen bıçağı aldım ve atı kesmek için hazırlık yapmaya başladım. (Bu arada hemen şunu belirteyim: Kırgızistan’da at eti yenilmektedir.) Ben de at israf olmasın diye kesip az bir miktar da olsa etini satayım düşüncesiyle atlara doğru elimde bıçakla yöneldim. Bu arada tarladaki Kırgız komşum bu durumu gördü, bana seslendi ve atın durumunu benden sordu. Ben de olanları ve atın durumunu kendisine anlattım. Hemen komşum bana yeşil bir yemeni/tülbent veya benzeri bir şey var mı dedi. Ancak bu yün olmalı diye de beni uyardı. Bir şey yapacağım atın iyileşecek dedi. Hanımuma seslendim. O da yeşil yün tülbendi getirdi. Kırgız komşum, tülbentten bir ip kopardı, onun üzerine doğru bir şeyler okudu. Sonra o ipi yaktı ve atın burnuna doğru uzatarak atın ipten çıkan dumanı koklamasını sağladı. Sen hiç endişelenme diyerek biraz sonra atında hiç bir şey kalmayacak dedi. Fazla bir zaman geçmeden at tarlada eskiden olduğu gibi başladı ot yemeğe”.¹⁹

Kuzuya nazar değmesi

“Bir kuzu almıştık. Ancak bu kuzu besili idi. İki gün sonra bu kuzu hiçbir şey yokken boynunu yere dikti. Hiçbir şey yemez ve hareket etmez oldu. Annem bu kuzuya nazar değmiş olmalı dedi. Elini kuzunun başına koydu. Bir şeyler okumaya başlamıştı ki, annem yere yıkıldı”.²⁰

“Özbekistan’da henüz küçükken ön sokakta bir nene vardı. Bu nene gelen geçenlere dikilip bakardı. Bu sebeple herkes ondan uzak bir yerden geçirdi. Bir gün akşama doğru bakkala geçtim. Bu nene bana da baktı. Sabaha doğru ayağımda yaralar çıktı. Bunun bir göz yarası olduğunu söyleyip dün nene seni gördü mü dediler. Ben de o bakkala geçerken bana bakmıştı dedim. Bunun üzerine ayağımın değdiği yerden çerçöp toplayıp tütsü yaptılar ve birkaç gün sonra ayağımda çıkan yara geçti”.²¹

3.2. Bahtını Açmak/Bahtı Kapanmak

Bahtını açtırma belli bir dönemden sonra, daha ziyade kızlar için gerçekleştirilen bir uygulamadır. Yıldıznameyi herkesin yapamayacağı kabulünden dolayı bu konuda belli kişilere başvurulur. Bu kişiler erkek ya

¹⁹ Kibar Atamov (Ethem).

²⁰ Kerim İsmail.

²¹ Cabbar Kurbanoglu.

da kadın olsun yaşlı kişilerdir. Evlenme yaşının geçtiği düşünülerek bahtının kapandığı/kısmetinin bağlandığı kabul edilen kızların bahtının/kısmetinin açılması için yıldızname yaptırılmaktadır. Bunun sonucunda bahtı kapalı olanın bahtının açılacağı düşünülür.²² Bu inanışın temelinde insanın gelecekle ilgili merakının giderilmesi amaçlandığı düşünülmektedir.

Bahtın açılması için mollaya (hocaya) okutma uygulaması da benimsenmiştir. Hoca bazen bir şeyler okuyup suyun üzerine doğru üfler; okunan bu su üç veya yedi gün içilir. Bazen de bir kâğıda bir şeyler yazar ve bu kâğıt suyun içine atılır. İçinde kâğıt olan su üç veya yedi gün içilir. Bu uygulamanın sonucunda bahtın açılacağı, evlenemeyen kişinin nasibini bularak evleneceği kabul edilir.²³ Bahtını açmakla ilgili uygulamalar çoğunlukla gizlilik içerisinde yapılmaktadır. Bu nedenle görüşme yaptığımız kaynak kişilerce konu hakkında detaylı bilgiler aktarılamamaktadır. Baht açmakla ilgili uygulamalar, tüm Türk boylarında ve Anadolu kültüründe farklı uygulamalara yer verilmekle birlikte mevcuttur. Denizli’de yaşayan Ahıska Türkleri de bu uygulamalara yer vermektedir. Burada baht açma ile alakalı anlatılan bir olaya yer verilmesi isabetli olacaktır.

“Benim bir kız kardeşim vardı. Bir gün babam çayhanede arkadaşlarıyla otururlarken Alaaddin hoca adlı şahsın ‘gelinim benim abdest suyumu hazırlamazsa falan (argo bir kelime kullanarak) ederim’ dediğini duymuş. Aradan bir iki hafta geçtikten sonra Allaaddin hoca kız kardeşimi oğluna istemeye gelmiş. Babam çayhanede duyduklarından dolayı Allaaddin hocayı kapının eşliğinden içeri almadan geri çevirmiş. Annem de: bey! Hocayı geri çevirdin sen böyle bir şey yapmazdın demiş. Bunun üzerine babam anneme hocanın işi varmış diyerek geçiştirmiş. Aradan birkaç gün geçtikten sonra annem merak etmiş ve durumu babamdan öğrenmiş. Kız kardeşim evlenemedi. Bu olaydan dolayı beddua aldığı ve bahtının kapandığına dair bir inanış hâsıl olduğu için babamlar bahtını açtırmak için yıldızname yaptırmışlar. Ancak sonuç alınamamış. Babam ve annem bu olaydan sonra kız kardeşimin hayatı değiştiğini ifade etmişlerdi”.²⁴

²² Kerim İsmail; Ozal Ulfanov.

²³ Eşref Osmanlı; Gülminaz Hamdioğlu, D. 1994, Öğrenci, Honaz, (20.03.2018).

²⁴ Kaynak kişi isminin zikredilmemesini istemiştir.

3.3. Dikiş Dikmek

Dikiş ile ilgili olan inanışların elbisenin kişinin üzerinde iken yapılan dikiş ile alakalı olduğu görülmektedir. Bir kişinin elbisesi üzerindeyken dikiş yapılacaksa dikişi yapan kişinin dikiş yaptığı ipten ağzına alıp tutması ya da ağzına bir çöp alması gerekmektedir. Bu uygulamanın amacının ise, bazı kaynak kişilerce bilinmediği;²⁵ bazı kaynak kişilerce ise üzerinde dikiş yapılan kişinin dikişle beraber aklının ve kısmetinin de dikilmesinin önüne geçmek olduğu ifade edilmiştir. Hatta elbise kişinin üzerinde iken dikiş dikmek uğursuzluğa işaret olarak da düşünülür.²⁶ Bu inanış ve uygulamanın kaynağı tam anlamıyla açıklanamasa da kişinin üzerinde dikiş dikilmesi ile ilgili inanış ve uygulamanın daha öncesinde yaşanan olumsuz bir tecrübeyle ortaya çıkarak devam ettirildiği kanaati daha kabul edilebilir bir durumdur.

3.4. Tırnak/Saç Kesmek

Tırnak kesme ile ilgili inanış ve uygulamasında vaktin önemi öne çıkmaktadır. Gece vakti tırnak kesilmez. Çünkü günah olduğuna ve tırnak kesen kişinin musibete uğrayacağına dair bir inanış bulunmaktadır. Bu nedenle gece vakti tırnak kesmek hoş karşılanmamaktadır.²⁷

Yine tırnak, Cuma günü de kesilmez. Saç ise, Salı günü alınmaz. Alınrsa da saç gömülmelidir. Saça ve tırnağa basmak kötüdür. Kaynak kişiler, bunların niçin böyle olduğu ile ilgili olarak da 'eski adamlar bir şey biliyordur' şeklinde bir cevapla karşılaştıklarını ve kendilerinin de böyle kabul ettiklerini ifade ettiler. Ayrıca her ne kadar bunun sebebi açıkça bilinmemekle beraber bir hikmetinin varlığından şüphe duyulmaması gerektiğini kastetmektedirler.²⁸ Gece tırnak kesmemekle alakalı uygulamaların temelinde aydınlatmanın az olduğu zamanlarda kişinin kendisine zarar verebileceği ve kesilen tırnağın yenilip içilen şeylerin içine kaçabileceği düşüncesinin yanında kişinin bedeninde bulunan kalsiyumun gece vakti tırnak uçlarında yoğun bir şekilde bulunduğu ve eğer gece vakti tırnak kesilirse vücuttaki kalsiyum da tırnakla birlikte gitmiş olacaktır. Bu

²⁵ Osman Aslan, D. 1967, Turizmci, Honaz,(02.02.2018); Kamile Vehbi, D. 1994, Öğrenci, Bursa/Yıldırım, (20.03.2018).

²⁶ Seher Mursal; Eşref Osmanlı; Amina Bekirova, D. 1989, Ev Hanımı, Konya, (20.03.2018).

²⁷ Seher Mursal; Elzar Kasap, D. 1993, Öğrenci, Denizli, (20.03.2018); Ebuzer Atamov, D. 2003, Öğrenci, Honaz, (20.03.2018).

²⁸ Eşref Osmanlı; Cabbar Kurbanoglu; Elşad Şamilov, D. 1992, Denizli, (20.03.2018).

iki açıklamanın ötesinde Peygamberimize atfedilen gece vakti turnak kesmeme(!) tavsiyesinin de önemli derece de etkili olduğu kanaatindeyim.

3.5. Eşik

Eşikle ilgili inanış ve uygulamaları hakkında kaynak kişiler tarafından teferruatlı ama benzer bilgilere yer verildiği görülmektedir. Genellikle eşikte kötü ruhların bulunduğu ve bunun hoş olmayan sonuçlara yol açacağı inanışı gereği eşikle ilgili inanışlar, yapılması uygun görülmeyen davranışlar şeklinde kendini göstermektedir.

Eşikte yapılmamasına inanılan bazı eylemler şu şekildedir:

- Eşikte durulmaz/oturulmaz.
- Eşikte selam verilir alınmaz, el sıkışılmaz (Musafaha yapılmaz).
- Eşikte görüşme/konuşma yapılmaz.
- Eşikte para veya başka bir şey alınıp verilmez.

Bu eylemlerin eşikte yapılmamasının altında ise şu inanışlar yer almaktadır:

- Eşikte ölülerin ruhları oturmaktadır, kötü ruhlar bulunmaktadır.
- Eşiğin kötü ruhlarla evin içi arasında bir sınırdır.
- Uğursuzluk getirir.
- Arasat'ta kalmaya bir sebeptir.
- Kimsesiz kalınmaya sebebiyet verir.

Eşikte bulunan kötü ruhlardan kurtulmak için eşiğe cuma akşamı süpürge ile su serpilir. Böyle yapılıncı buradaki kötü şeylerin uzaklaştığına inanılır. Eşikle bağlantılı bir diğer inanış ve uygulama ise, eşiğin kötü ruhlar ve üç harfliler (cinler) için bir sınır olduğu ve demir bir nesnenin koruyucu olduğu inanışına binaen yeni doğan bir çocuğun ve annenin bulunduğu bir evin eşiğine çocuk ve annesini koruması için demir veya zincir konur. Böylece kötü ruhların içeri girip bebeğe ve anneye zarar vermelerinin önüne geçildiğine inanılır.²⁹ Ayrıca yeni bebek olup olmamasına bakılmaksızın kötü niyetlerden koruması inancıyla eşiğe demir veya zincir konur. Bazen eşiğe demir yerine at nalı konur. Ancak bu nal düz bir şekilde konursa fayda sağlamayacağı düşünüldüğünden ters olarak eşiğe yerleştirilir.³⁰ Eşikte ile ilgili inanış ve uygulamaların ortaya çıkmasında eşiğin ayakaltında olması, yani gelip geçilen bir yer olması nedeniyle gelip geçenlere eziyet

²⁹ Mürsel Ethem, D. 1981, Akademisyen, Pamukkale, (31.01.2018); Gülminaz Hamdioğlu.

³⁰ Mahmut Mursal, D. 1968, Turizmci, Honaz (12.12.2017); Dilara Mursal, D. 1971, Ev Hanımı, Honaz, (12.12.2017); Seher Mursal; Eşref Osmanlı; İlmira Ragibova (31.01.2018); Kerim İsmail; Cabbar Kurbanoglu; Gulshan Saifullaeva.

verilmemesi gerektiği düşüncesiyle ortaya çıkmış olabilir. Eşiğin hava akımının en çok olduğu yer olması nedeniyle burada durarak kişinin hastalanmasının önüne geçmek için eşikte durmanın uygun olmadığı söylenmiş ve zamanla bazı istenmeyen durumların ortaya çıkmasıyla da 'filan kişi filan zaman eşikte oturmuştu' şeklinde bir açıklamayla eşikle ilgili inanış ve uygulamaları insanlar arasında benimsenerek devam etmiş olabilir. İslam öncesi Türklerde evleri ve göçebe çadırlarını kaza ve belalardan koruyan iyilik iyelerinin olduğuna inanılmaktaydı. Bu koruyucu iyelerinin evin sınırı olarak kabul edilen eşiklerde buldukları kabul edilirdi. Türklerin İslam'ı kabulünden sonra eşikte bulunan iyilik ruhlarının yerini eşikte cin, şeytan ve kötü ruhların olduğu inanışı ve buna bağlı uygulamalar almıştır.³¹

3.6. Ayna

Ayna ile ilgili inanış ve uygulamaların çeşitli şekillerde ve farklı amaçlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Eve huzursuzluk ve ölüm getireceği inanışı çerçevesinde kırılan bir ayna evde tutulmaz, hemen atılır. Böylece, huzursuzluktan ve evden bir cenaze çıkmasından korunmuş olunacağına inanılır. Kırık ayna ile ilgili bu inanış ve uygulama sadece aynaya mahsus olmayıp evde bulunan tüm kırık eşyalar için geçerlidir.³² Gelin evden çıkıp damat evine varana kadar aynaya bakar. Çünkü böyle yapılırsa gelinin güzel, güler yüzlü ve yeni evinde mutlu olacağına inanılır. Cenaze çıkan evde kırık gün boyunca aynanın üzeri örtülür ki, evde uğursuzluk olmasın.³³ Ayna ile inanışların uygulanması farklı şekillerde açıklanabilir. Kırık aynanın evde tutulmaması evdekilere dikkatsizlikleri sonucunda kırılmış aynanın zarar vermesini engellemek için olabilir. Gelinin baba evinden çıkıp damat evine kadar aynaya bakması ise, psikolojik bir kabullenmeye yardımcı olması ve gelinin aynaya baka baka kendisiyle barışık bir kişi olmasına katkı sağlaması açısından değerlendirilebilir.

3.7. Parmakları Kenetlemek

Gelin ile damat nikâhlanacağı zaman parmaklar kenetlenmeden açık olmalıdır ki, kısmetleri açık, evlilikleri sorunsuz olsun. Eğer nikâh esnasında

³¹ Hamza Karaoğlan. "Ruhla İlgili İnanışlar", *Halk İnanışları El Kitabı*, Ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 380-381.

³² Osman Aslan, D. 1967, Turizmci, Honaz, (02.02.2018); Eşref Osmanlı; Kerim İsmail; Cabbar Kurbanoglu.

³³ İlmira Ragibova (13.02.2018); Ömer Ali İsmail, D. 1954, Emekli, Honaz, (02.02.2018).

sadece gelin ve damadın parmakları değil, orada bulunanlardan birinin bile parmakları kenetlenmiş olsa gelin ile damadın kısmetlerinin bağlanacağına ve evliliklerinin geçimsiz olacağına inanılır. Bu sebeple, ola ki kıskanç olan veya gizliden düşmanlık besleyenler parmaklarını gizlice de olsa veya düşman olmasa bile bilmeyerek de olsa parmağını kenetleyenler olur diye nikâhın gerçekleştirileceği yere çok yakınlar haricindeki kişiler alınmaz. Alınsa bile bu konuda kendilerine hatırlatmada bulunulur.³⁴ Beden dili olarak parmakların kenetlenmesi kenetleme şekline göre değişmekle birlikte dışa kapalılığı ve karşıdakinden veya ortamdan sıkılmanın belirtisi olarak yorumlanmaktadır. Bu inanın oluşmasında bunun da dikkate alınması isabetli olacaktır.

3.8. Parmakla Mezarlığa Göstermek

Mezarlığa doğru her ne sebep olursa olsun parmakla işaret edilmez. Çünkü parmakla mezarlık gösterilirse, mezarlığın işaret eden kişiyi çağıracağına/çekeceğine inanılır. Eğer yanılarak mezarlığa doğru işaret edilmişse, işaret edilen parmak ısırılıp ayağın altına alınır veya tam tersine önce ayağın altına alınır daha sonra ise ısırılır. Böylece mezarın, işaret eden kişiyi çağırmaktan/çekmekten vazgeçeceği kabul edilir.³⁵ Türklerin örf ve inancında ölü ve ölümlerin bulunduğu mekân kutsaldır ve saygıya layıktır. Parmakla mezarlığın gösterilmemesi gerektiği inancı da kutsal kabul edilen şeylere saygısızlık olarak yorumlanmış olabilir.

3.9. Eli Koynuna Sokmak

Eli koyununa sokmak hoş görülmemektedir. Bu konuda yaşlılar tarafından çocuklar ve gençler sık sık uyarılır. “Elini koynuna sokan kişiler genelde anne-babasını kaybedenlerdir” şeklinde bir anlayış mevcuttur. Bu anlayışa binaen anne-babası hayatta olan kişilerin elini koynuna sokması durumunda anne-babasını kaybedeceğine inanılır. Böyle bir durumla karşılaşılması için bu davranışın yapılması uygun karşılanmamaktadır.³⁶ Parmakları kenetlemek ile eli koynuna sokmak beden dilinde, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kişinin kendisini iletişime kapattığının, karşıdakinin bazı söz veya davranışından rahatsızlık duyduğunun göstergesi olarak kabul edilmektedir. Eli koynuna sokmanın hoş görülmemesi inancında bu durum da etkili olabileceği dikkate alınmalıdır.

³⁴ Kibar Atamov (Ethem); Seher Mursal; Eşref Osmanlı; Demirel Abbas.

³⁵ İlmira Ragibova (13.02.2018); Mürsel Ethem; Kamile Vehbi.

³⁶ İlmira Ragibova (13.02.2018); Seher Mursal; Albina Muhammed.

3.10. Sakız Çiğnemek

Akşam ve gece vakti sakız çiğneyenin ölü etini çiğnediği inanişinden dolayı bu zaman dilimleri içerisinde sakız çiğnenmez. Özellikle bu hususta küçük çocuklar sık sık uyarılır. Kaynak kişilerce bunun sebebine dair bir fikirlerinin olmadığı belirtilmiştir.³⁷ Akşam ve gece vakti çocukların sakız çiğnemelerinin uygun görülmemesi yatarken sakızın boğazlarına kaçma endişesi olabileceği gibi sakız çiğnerken çıkan sesteki büyüğün rahatsız olması da olabilir. Ancak bunlar sadece birer tahminden öte bir şey değildir. Günümüzde sakız çiğnemek özellikle yetişkin erkekler için de ciddiyetsizliğin bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Sakız çiğnemek karşındakine bir saygısızlık olarak da algılanmaktadır. Özellikle Türk kültüründeki büyüklere olan hürmet çerçevesinde çocuk ve gençlerin büyüklerinin yanında sakız çiğnemeleri onlara karşı bir saygısızlık göstergesi olarak kabul edilmektedir.

3.11. Yolculuk

Yolculuğa çıkılacak vakit önemlidir. Yolculuğa çıkılacaksa imkân dâhilinde sabah ya da gündüz vakti tercih edilir. Bir zorunluluk olmadıkça akşam ve akşama yakın vakitler yolculuk için uygun değildir. “Sabahın şerri akşamın hayrından iyidir” düşüncesi ve kötü ruhların gündüzden daha ziyade geceleri insanlara musallat olduğu inanişi yolculuğa çıkma zamanının belirlenmesinde etkili olmuştur.³⁸ Bu inanişin oluşmasında elbette içinde bulunulan zamanın şartları da dikkate alınmalıdır. Eski yıllarda yolculuk şimdiki gibi güvenli olmadığı gibi oldukça zahmetli ve zaman alıyordu. Bu sebeple akşam ve gece, yola çıkmak için uygun bir vakit olarak görülmemiş olabilir. Akşam ve gece vaktinin yola çıkma konusunda uygun görülmemesinde kötü ruhların akşam ve gece vakitlerinde ortaya çıktığı ve insanlara zarar vereceği inanişi de belirleyici olabilir.

3.12. Yağmur

Yağmur yağması için öncelikle dua yapılır. Ancak duadan başka farklı uygulamalara da yer verilmektedir. Yağmur yağması için Kepçe hatun adıyla ve çocukların icra ettiği bir uygulama bulunmaktadır. Bu, süpürgenin

³⁷ Eşref Osmanlı (13.02.2018); Ömer Ali İsmail; Khalida Devrisheva, D. 1981, Akademisyen, Honaz, (20.03.2018).

³⁸ Eşref Osmanlı; İlmira Ragibova (13.02.2018); Seher Mursal; Güzel İsmihan, D. 1994, Öğretmen, Pamukkale, (20.03.2013).

süslenip bir sopanın ortasına bağlandıktan sonra ev ev dolaştırılarak yapılır.

Bu esnada çocuklar

“Keççe hatun ne ister,

Allah’tan yağmur ister

Yağsın yağsın göl olsun,

Göl olmasa sel olsun....”,

şeklindeki türküyü söylerler. Ev sahiplerinin çocuklara verdiği un ve yağ ile helva yapılır ve yapılan bu helva orada toplanan çocuklara ikram edilir.³⁹ Böyle yapılıncaya yağmurun bereketli bir şekilde olacağına inanılır. Yağmur yağarken tencere, tava vb. eşyalar ters çevrilir ki, yağmurun bereketi gitmesin ve yağmur yağarken oluşacak uğursuzluktan uzak olunsun.⁴⁰

Kanaatimizce yağmurun yağması ve yağın yağmurun bereketli olması ve afata sebebiyet vermemesi için yapılan uygulamalar, Eski Türk inanışında var olan ev iyisi olduğu gibi köy veya yerleşim yerinin de bir iyisi olduğu inanışından hareketle bu iyenin memnun edilmesine yönelik yapılan uygulamalardır. Bir şeylerin ters çevrilmesi iyiye yorulmaz. Bu nedenle yağmur yağarken zararsız olması için tencere vb. şeyler ters çevrilir ki, yağmurun yağması ters çevrilen şeyler sebebiyle hafiflesin.⁴¹

3.13. Ev Eşyası

Sabun, bıçak, soğan ve tuzun elden ele verilmemesi gereklidir. Söz konusu bu şeylerin elden ele verilmesi durumunda veren ile alan kişinin arasının bozulacağına inanılır.

Süt verilirken kabın üzerine kibrit çakılır ve bu süt kabı yıkanmadan sadece suyla durulanıp geri öyle verilir. Bu şekilde yapılarak sütün elde edildiği hayvanın nazardan uzak olacağına ve süt veren hanenin bereketinin korunacağına inanılır. Beşiğindeki yatağının veya yastığının altına bıçak konularak bebeğin kötü ruhlardan ve cinlerden korunacağına inanılır. Çünkü demir olan şeylerin, kötü ruhlara ve cinlere karşı birer kalkan gibi olduğu düşünülmektedir.⁴² Bıçak, makas vb. kesici aletlerin alan ve veren

³⁹ İlmira Ragibova, *Kırgızistan’da Yaşayan Ahıska Türklerinin Folkloru* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 136.

⁴⁰ Seher Mursal; Eşref Osmanlı; İlmira Ragibova (13.02.2018); İlham Kurbanov, D. 1991, Öğrenci, Bursa/Yıldırım (19.03.2018); Servel Ulfanov, D. 1994, Akademisyen, Muğla/Menteşe (19.03.2018).

⁴¹ Ebru Kılıç, “Doğu Türkistan’dan Anadolu’ya Yağmur Törenleri”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 3 (2014): 177-193.

⁴² Dilara Mursal; İlmira Ragibova (13.02.2018); Mahmut Mursal; Güzel İsmihan; Zülfiye Mursal, D. 1977, Ev Hanımı, Honaz, (20.03.2018).

kişiye dikkatsizlik dolayısıyla zarar verebileceği düşüncesinden hareketle bu tür şeylerin elden ele verilmesi uğursuz olarak kabul edilmiş olabilir. Belki de bu şeylerin elden ele verilirken istenmeyen bir durum yaşanmış ve bir daha yaşanmaması adına böyle bir uygulamaya gidilmiştir.

3.14. Yitik Eşya

Bulunamayan veya nerde olduğu hatırlanamayan bir eşya için 'biraz önce buradaydı bu, nereye gitti, "şeytan mı oturdu üstüne", "lanet kör şeytana"' şeklinde sözler söylenirse, şeytanın oturduğu yerden kalkacağına ve bulunamayan eşyanın bulunacağına inanılır. Böyle bir inanın oluşmasında insanın suçu başkasına atma, istenmeyen bir şeyi şeytana yükleme psikolojisi yattığı kanaatindeyim.

3.15. Çalınan Eşya

Çalınan eşyanın bulunabilmesi için bir yumurta okutulur. Bunun sonucunda eşyayı çalan kişinin acı çekeceğine inanılır. Böylece acı çeken kişinin söz konusu eşyayı çaldığına karar verilip hırsız tespit edilmiş olur. Böyle bir uygulamanın artık Denizli'de yaşayan Ahıska Türkleri için bir anlamının kalmadığı ve eskilerden anlatılanlardan hatırladıkları ifade edilmiştir.⁴³

3.16. Hıdırellez

Hıdırellez zamanının özellikle genç kızlar için ayrı bir önemi olduğuna inanılır. Genç kızlar, bir kâseye un hazırlarlar. Çocuklara kâsedeki una tuz atılır. Tuzun çok veya az olması tamamen çocuğa bırakılır ve müdahale edilmez. Daha sonra hamur yapılır ve tavada pişirilir. Genç kızlar hazırladıklarını yerler ve uykuya yatarlar. Onlar, tüm bunları rüyada evleneceği genci görebilmek için yaparlar. Rüyada hangi genç görülürse onunla evlenileceğine inanılır. Ancak, kaynak kişilerce şimdiki genç kızlar arasında bu inanış ve uygulamanın fazla bir yerinin kalmadığı ifade edilmiştir. Hatta Hıdırellez ile ilgili yapılan uygulamaların daha ziyade hoş bir hatıra olması adına temsili olarak yapıldığı belirtilmiştir.⁴⁴

3.17. Sıcak Su/Bulaşık Suyu

Bulaşık suyu ile ilgili inanış ve uygulamanın eskiden köy evlerindeyken, özellikle bulaşık yıkanan yerin dışarıda olduğu zamanlarda, daha belirgin

⁴³ Eşref Osmanlı; Murat Ahmet, D. 1957, Emekli, Honaz, (02.02.2018); İlmira Ragibova (13.02.2018).

⁴⁴ İlmira Ragibova (31.01.2018); Seher Mursal; Eşref Osmanlı; Dinara Vezir, D. 1998, Öğrenci, Honaz, (21.03.2018); Servel Ulfanov.

olarak uygulandığı ifade edilmiştir. Buna göre, bulaşık suyu olsun, sıcak su olsun rastgele dökülmez. Eğer dökülecek olursa da besmele çekilmeden dökülmez. Böyle yapılmazsa sıcak su dökülen yerde cinlerin/şeytanın yavrularının olacağı kabulüne bağlı olarak bu yavruların yanmasına sebebiyet verileceği; bunun neticesinde de cinlerin/şeytanın suyu döken kişiyi çarpacağına inanılır. Cinlerin/şeytanın çapmasının ise, ağzın-yüzün yamulması, elin-ayağın tutulması ve felç şeklinde belireceği düşünülür. Günümüzde ise (Denizli’de) sadece sıcak su ile ilgili uygulamanın yaygın olduğu belirtilmiştir. Bulaşık suyu ile ilgili olanın ise, nerdeyse kaybolmuş olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵

3.18. Diş

Dişle ilgili inanış ve uygulamalar daha ziyade çocukların süt dişleri hakkındadır. Çocuğun ilk dişi çıktığında patı (mısır patlatılır) yapılır. Dişi çıkan çocuk oturabiliyorsa oturtulur. Oturamıyorsa oturmasına yardımcı olunur. Diğer çocuklar toplanır ve patlatılan mısır çocuklarla birlikte yenir. Böyle yapıldığında çocuğun dişlerinin mısır gibi kolay, çabucak ve ağrısız bir şekilde patlayarak çıkacağına inanılır. İlk gören kişi elbisesinin yakasını azıcık yırtar ki, çocuğun dişleri de, elbisenin yakasının yırtılması gibi, kolayca diş eti yırtarak çıksın. Süt dişi çıktığı zaman, çıkan diş temsilen fareye verilir ve “benim dişim sana senin dişin bana” denilir. Böyle yapınca yeni çıkan veya çıkacak olan dişin farenin dişi kadar güçlü ve sağlam olacağına inanılır.⁴⁶

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İnsan, bilmek, güvende olmak, gelecek hakkında bilgi sahibi ve güç sahibi olmak ister. İnsan, tabiatı gereği mükemmelliği arar. Beğenmek ve beğenilmek ister, kendisinde kusur aramak yerine kusuru başkalarına yükler. İnsan sorumluluk sahibidir ve her zaman bu sorumluluklarını yerine getirebilmek için gerekli güç ve kudrete sahip olamayabilir. Böylece insan, farklı arayışlar içerisine girer. İnsan, mahiyetini bilemediği ve açıklayamadığı hususlarda aşkın güçlere yönelir. Aşkın güçlere ulaşmak ya da bu güçlerin kendisine yardımcı olması için bazı araçlar oluşturur. İnsan,

⁴⁵ Seher Mursal; Eşref Osmanlı; Kibar Atamov (Ethem); İlmira Ragibova (31.01.2018); Gülmira Atamova.

⁴⁶ İlmira Ragibova (31.01.2018); Cabbar Gurbanov; Eşref Osmanlı; Kerim İsmail.

günlük hayatında umut, kaygı ve bilme arzusu gibi durumlarda, özellikle kendisini aşan durumlarda, halk inanışlarına yönelebilmektedir.⁴⁷

Günlük hayatla ilgili halk inanışlarının hepsinin olmasa da birçoğunun insan hayatının kolaylaşmasına, çözümsüz kalındığında bir çıkış yolu aranmasına yönelik olduğu söylenebilir. Yukarıda ayrıntılı olarak incelediğimiz nazarla ilgili inanışlarda, karşılaşılan sıkıntılardan kurtulmanın yolu olarak kötü ruhların ve şerli bakışların olumsuz tesirlerinden emin olmak için farklı uygulamalara yer verildiği görülmüştür. Nazardan korunmak için nazar boncuğunun çocuklara ve onlara ait eşyalara takılmasıyla ilgili uygulamaların Türklerin eski inançlarıyla bir bağlantısının olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bize Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle eski inanç ve kültürlerini tamamen terk etmeyip bazı değişikliklerle devam ettirdiklerini göstermesi açısından önemlidir.⁴⁸

Dikiş dikmek, tırnak kesmek, sakız çiğnemek gibi inanışların ilk çıkış sebeplerinin unutulması sonucu oluştuğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, birisinin üzerinde elbise dikilirken olumsuz bir durum ortaya çıkmış ve zamanla bu ilk sebep unutulmuş veya ortaya çıkan bu duruma yeni yorumlar eklenerek devam etmiş olma olasılığı da düşünülebilir ve şöyle bir sonuca varılabilir: Bir kimsenin üzerindeyken elbisenin dikilmesi hem pratik olmasından dolayı hem de istenmeyen durumun oluşmasını engellemek için böyle bir uygulamaya yer verilmektedir.

Tırnak kesmekle ilgili olarak ise önceden gece vaktinde aydınlatma yeterli olmadığından tırnak kesilirken elini veya parmağını kesmenin önüne geçmek için söylenmiş ve daha sonra bunun bir inanışa dönüştüğü düşünülebilir. Zamanla bu, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bazı anlam yüklemeleri sonucunda halk inanışı haline almıştır, diyebiliriz. Görüldüğü gibi bazı halk inanışlarında kaynağının belli olmama durumu söz konusudur.

Halk inanışları bir milletin veya topluluğun günlük yaşamında yansıma bulan ve farklı süreçlerden geçerek devam eden unsurlar olarak tanımlanmaktadır. Çalışmamıza konu ettiğimiz Denizli'de yaşayan Ahıska Türklerinin günlük hayatla ilgili bazı halk inanış ve uygulamalarının diğer Türk toplumlarının halk inanış ve uygulamalarıyla büyük oranda benzediği

⁴⁷ Eroğlu, "Halk İnanışlarına Giriş", 39-41.

⁴⁸ Yahya Mustafa Keskin, "Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 11/32 (2008): 191-214.

gözlemlenmiştir. Bu benzerliğin kaynağında sahip olunan ortak tarih, kültür ve din gibi unsurların belirleyici olduğu aşikârdır.

Ahıska Türkleri, sürgün edilmeleri neticesinde farklı bölgelerde yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple, farklı inanışlara sahip millet ve topluluklarla karşılaşmışlardır. Bunun neticesinde de sahip oldukları bazı inanışlarının, hem etkilemiş hem de etkilenmiş olması kaçınılmazdır. Türkiye ve Denizli'ye gelen Ahıska Türkleri, yerleştikleri yöre halkının örf, adet ve inanışlardan etkilendiği gibi kendi sahip oldukları örf, adet ve inanışları da buldukları sosyal ve fiziksel çevreye göre uyarlamışlardır. Buna örnek olarak, daha önce kendi vatanlarında köyde (kırsalda) yaşayanların önem verdiği bulaşık suyu ile ilgili inanış ve uygulaması Denizli'deki yeni nesil arasında neredeyse bilinmez ve uygulanmaz olmuştur. Buradan da bir millet veya topluluğun sahip olduğu halk inanışlarının ya içinde yaşanan zaman, fiziksel ve sosyal çevreye göre şekil değiştirdiği ya da zamanla yok olduğu veya anlam değişikliğine uğradığı açıktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mustafa. "Meshet Türkleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Biray, Nergis. "Sürgünden Honaz'a Ahıska Türkleri". *Geçmişten Günümüze Denizli Yerel Tarih ve Kültür Dergisi* 11, Türk Hâkimiyetinin 800. Yılı Anısına Özel Sayı, (2006): 52-53.
- Bostan, İdris. "Ahıska". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Buntürk, Seyfeddin. *Rus Türk Mücadelesi'nde Ahıska Türkleri*. Ankara: Berikan Yayınları, 2007.
- Demiray, Erdinç. "Anavatanlarından Sekiz Ülkeye Dağıtılmış Bir Halk: Ahıska Türkleri". *Turkish Studies* 7/3 (Yaz 2012): 877-885.
- Denizli İl Nüfus ve Vatandaşlık Müdürlüğü. "Ahıska Türklerinin İstisnai Olarak Türk Vatandaşlığını Kazanmaları". Erişim: 02 Ocak 2018, <http://denizlinufus.gov.tr/ahıska-turklerinin-istisnai-olarak-turk-vatandasligini-kazanmalari-1-liste>.
- Denizli İl Nüfus ve Vatandaşlık Müdürlüğü. "Ahıska Türklerinin İstisnai Olarak Türk Vatandaşlığını Kazanmaları". Erişim: 02 Ocak 2018, <http://denizlinufus.gov.tr/ahıska-turklerinin-istisnai-olarak-turk-vatandasligini-kazanmalari>.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Halk İnanışlarına Giriş", *Halk İnanışları El Kitabı*. Ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Faigov, Orkhan, *Ahıska Türklerinin Türk Basınında Sunum Biçimi (1944 Ahıska Sürgünü, 1989 Fergana Faciası, 2004 Krosnodar Göçü, 2010 Kırgızistan Çatışması Örnek Olayları)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Karaoğlu, Hamza. "Ruhla İlgili İnanışlar". *Halk İnanışları El Kitabı*. Ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Keskin, Yahya Mustafa. "Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 11/32 (2008): 191-214.

- Kılıç, Ebru. "Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya Yağmur Törenleri". Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi 3 (2014): 177-193.
- Ragibova, İlmira. *Kırgızistan'da Yaşayan Ahıska Türklerinin Folkloru*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Seferov, Rehman v.dğr. "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış". *Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 24, (2008): 393-411.
- T. C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. "İkamet İzni Çeşitleri". Erişim: 31 Ocak 2018, http://www.goc.gov.tr/icerik3/ikamet-izni-cesitleri_409_414_4664.

Kaynak Kişiler

- Abbas, Demirel, D. 1992, Öğrenci, Pamukkale, (18.03.2018).
- Abbas, Timur, D. 1994, Pamukkale, (19.03.2018).
- Ahmet, Murat, D. 1957, Emekli, Honaz, (02.02.2018).
- Aslan, Osman, D. 1967, Turizmci, Honaz, (02.02.2018).
- Atamov (Ethem), Kibar, D. 1958, Serbest Meslek, Pamukkale, (31.01.2018).
- Atamov, Ebuzer, D. 2003, Öğrenci, Honaz, (20.03.2018).
- Atamova, Gülmira, D. 1989, Ev Hanımı, Denizli, (18.03.2018).
- Bekirova, Amina, D. 1989, Ev Hanımı, Konya, (20.03.2018).
- Devrisheva, Khalida, D. 1981, Akademisyen, Honaz, (20.03.2018).
- Ethem, Mürsel, D. 1981, Akademisyen, Pamukkale, (31.01.2018).
- Hamdioğlu, Gülminaz, D. 1994, Öğrenci, Honaz, (20.03.2018).
- Hamit, Mayzer, D. 1997, Öğrenci, Bursa/İnegöl, (19.03.2018).
- İsmail, Kerim, D. 1963, Turizmci, Honaz (02.02.2018).
- İsmail, Ömer Ali, D. 1954, Emekli, Honaz, (02.02.2018).
- İsmihan, Güzel, D. 1994, Öğretmen, Pamukkale, (20.03.2013).
- Kasap, Elzar, D. 1993, Öğrenci, Denizli, (20.03.2018).
- Kuchirova, Zulfiya, D. 1994, Muhasebeci, Rusya/Rostov-na-Donu, (19.03.2018).
- Kurbanioğlu, Cabbar, D. 1956, Serbest Meslek, Honaz, (02.02.2018).
- Kurbanov, İlham, D. 1991, Öğrenci, Bursa/Yıldırım, (19.03.2018).
- Muhammed, Albina, D. 1998, Öğrenci, Honaz, (19.03.2018).
- Mursal, Dilara, D. 1971, Ev Hanımı, Honaz, (12.12.2017).
- Mursal, Mahmut, D. 1968, Turizmci, Honaz (12.12.2017).
- Mursal, Mahmut, D. 1968, Turizmci, Honaz (12.12.2017).
- Mursal, Seher, D. 1943, Emekli, Honaz, (16.12.2017).
- Mursal, Zülfiye, D. 1977, Ev Hanımı, Honaz, (20.03.2018).
- Osmanlı, Eşref, D. 1938, Emekli, Honaz, (02.02.2018).
- Ragibova, İlmira, D. 1981, Akademisyen, Honaz, (31.01.2018).
- Saifullaeva, Gulshan, D. 1997, Öğrenci, Honaz, (18.03.2018).
- Şamilov, Elşad, D. 1992, Denizli, (20.03.2018).
- Ulfanov, Ozal, D. 1993, Öğrenci, Denizli, (19.03.2018).
- Ulfanov, Servel, D. 1994, Akademisyen, Muğla/menteşe, (19.03.2018).
- Usmanov, Rza, D. 1993, Öğrenci, Denizli (19.03.2018).
- Vehbi, Kamile, D. 1994, Öğrenci, Bursa/Yıldırım, (20.03.2018).
- Vezir, Dinara, D. 1998, Öğrenci, Honaz, (21.03.2018).

NEZİR DURKİLİ'NİN NÜZHETÜ'L-EZHÂN'I IŞIĞINDA KAFKASYA'DA İLMÎ VE KÜLTÜREL DURUM

Kamran Abdullayev

Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bilim
Dalı

Asst. Prof., Karadeniz Teknik University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric

Trabzon, Turkey

kabdullah1984@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2368-7338

Öz

Tarih ve biyografi alanında yazılan eserlerin Kafkasya bölgesinin öğrenilmesinde önemli yeri vardır. Bu alanda günümüze kadar bulunmuş en son yazılan eserlerden biri *Nüzhetül-Ezhân* eseridir. Nezîr Durkilî'nin tam olarak bitiremediği bu eser, yarım haliyle bile çok önemli kaynaklardan sayılmaktadır. Genel olarak XIX. asırda yaşamış Kafkasyalı âlimlerin hayatlarından bahseden eserde, Sünnî ve Şîî âlimlerin biyografilerine yer verilmekte ve mezheb konusunda bir ayırım yapılmamaktadır. Ayrıca Kafkasya tarihinde unutulmaz bir yeri olan Şeyh Şamil'in cihâdına ayrı bir bölüm tahsis edilmiş ve bu bölümde Şeyh Şamil'in biyografisi ile beraber, onun yanında bulunan mücâhid âlimlerin de biyografilerine yer verilmiştir. Eserde ağırlıklı olarak XVIII. ve XIX. asırda yaşamış iki yüz civarında âlimin biyografisine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Biyografi, Nezîr Durkilî, Kafkasya, Dağıstan, Azerbaycan.

Nadher ad-Durgili And The Science and Culture Condition in Caucasia Through His Book Nuzhatu'l-Adhan

Abstract

The works which were written on history and biography field play crucial role in understanding if Caucasian region. The one of the latest works on this topic is Nuzhatu'l-Adhan that reached to our time. This work is considered one of the most important works though Nadhir ad-Durgili could not complete the work. Generally, the work talks about biography of Caucasian scholars who lived in 19th, also biography of Sunni and Shiite scholars took part in the book without sectarianism. On the other hand, one chapter of the work is separated for Sheikh Shamil's jihadist movement who is the memorable figure in the Caucasian history as this chapter includes biography of Sheikh Shamil and biography of his jihadist scholars friends. Mostly the book contains biography of two hundred scholars lived in 18th the and 19th century.

Keywords: Arabic, Biography, Nadher ad-Durgili, Caucasia, Dagestan, Azerbaijan.

GİRİŞ

Kuzey Kafkasya İslam tarihinde erken dönemden başlayarak Türk-İslam medeniyeti merkezlerinden biri olmuş coğrafyalardandır. Burada meydana gelen kültürel mirasın büyük bir kısmını bölge alimleri ve onların yazdıkları eserler oluşturmaktadır. Bunlardan üzerinde durulması gereken en önemli yazarlardan biri de Nezîr Durkilî'dir. Çok yönlü bir âlim olan Nezîr Durkilî,

Arap edebiyatı, Kafkasya tarihi, Fıkıh ve diğer alanlarda eserler kaleme almıştır. Eserlerinin tamamını Arapça olarak yazmış Durkilî'nin hiçbir eseri tahkik edilmemiştir. Hakkında yapılan çalışmaların tamamı da Rusça olarak yapılmıştır. Ömrünün bir kısmını Sovyetler döneminde geçirmiş müellif, tüm zorluklara rağmen ilmî çalışmalarını aksatmamıştır. Günümüze yakın sayılacak bir dönemde yaşamasına rağmen, Durkilî'nin bazı eserleri hala bulunamamıştır.

Durkilî'nin eserleri hakkında çalışmalar, Sovyet döneminde (1970'li yıllarda) başlamıştır. Bu dönemde bulunan bazı eserler hakkında incelemeler ve Rusça'ya tercüme faaliyetleri ise Sovyetlerin dağılmasından sonra yapılmıştır.

Bu çalışmada yazarın daha çok tarih alanında yaptığı çalışmalardan bahsedilecektir. Yazar, Kafkasya tarihi hakkında iki eser kaleme almıştır. Bunlardan biri *Nüzhetü'l-Ezhân*, diğeri ise *Mirâtu z-Zamân fi Târihî Dağıstan* isimli eserdir. Her iki eser de Arapça yazılmıştır. Bu eserlerden *Mirâtu z-Zamân* hala bulunamamıştır. Bu yüzden müellifin bu alandaki düşüncelerinin tamamına erişme imkânımız olmamıştır. Ancak müellifin kendisinin de belirttiği gibi, 'tamamına erişilemeyen bir şey, tamamen de terkedilmez' görüşünden hareketle elimizdeki kaynaklar çerçevesinde Durkilî'nin fikirleri öğrenilmeğe çalışılmıştır.

Nezîr Durkilî'nin, Kafkasya tarihi ve biyografi alanında bölgede yazılmış en son eserlerden olan *Nüzhetü'l-Ezhân* isimli kitabından hareketle, XIX. asırdan itibaren XX. asrın başlarına kadar geçen sürede Dağıstan, Çeçenistan ve Azerbaycan coğrafyasında yaşanan ilmî ve siyâsî hareketlerden bahsedilecektir.

1. XIX. ASRIN SONU VE XX. ASRIN BAŞLARINDA KAFKASYA'DA İLMÎ VE SİYASÎ DURUM

Dağıstan tarihi ile ilgili eser yazan âlimlerin neredeyse tamamı, eserlerinin ilk kısmına 'Eski dönemlerde Dağıstan'da âdetler kural yerine geçmekteydi' sözleriyle başlamaktalar. Ancak XIX. Asrın sonlarında durum tamamen değişmişti. Gazi Muhammed'in başlattığı şeriatı hâkim kılma çabaları, Şeyh Şamil'le beraber artık maksadına ulaşmıştı. Şeyh Şamil'in lideri olduğu İslam Emirliği'nde geçerli olan kurallar Kurân ve Sünnet temelli kurallardı. Ruslar'ın İslam Emirliği'ni ortadan kaldırmasından sonra, Dağıstan halkları arasında yine şeriat kurallarına göre hüküm verilmiştir. Yani Şeyh Şamil'le

birlikte artık eski düzen de ortadan kalkmıştı. ¹ Ruslar, halkın şeriat kurallarına göre kendi aralarında karar vermelerine müdâhale etmemiş ve ülkenin özerkliğini resmî olmasa da kabul etmişti. Bu durumdan dolayı bölgede yaşayan fıkıh âlimleri, Dağıstan'ın Rus işgalinde olmasına rağmen yine Dâru'l-İslâm sayıldığı görüşünü kabul etmişlerdir.²

Şeyh Şamil'in Ruslara teslim olmasından sonra Kafkasya'nın genelinde kısmî bir sükûnet yaşanmıştır. Bu dönemde Çarlık Rusyası'nı zor durumda bırakacak çapta bir isyan hareketi olmamıştır. Çarlık Rusyası'nın yaptığı zulümlere karşı ara sıra bölgesel olarak isyanlar olsa da, bu isyanlar kısa sürede bastırılmıştır. Osmanlı-Rusya savaşları sırasında, Kafkasya'dan Osmanlı Devletine göç eden bazı şahıslar bölgeye gönderilerek Rusya'ya karşı toplu bir ayaklanma başlatılmaya çalışılsa da, bunda başarılı bir sonuç alınamamıştır. Osmanlı'dan yardım gönderileceği vaadi ile gelen bu şahısların çağrısına uyularak başlatılan isyanlar, beklenen yardımın gelmemesi üzerine Ruslar tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış, Osmanlı Devletinin gönderdiği bu kişiler ise öldürülmüştür.³

Çarlık Rusyası'nın 1917 senesinde çökmesi ile birlikte bölgede yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Rusların bölgeden çekilmelerinin ardından, 1918 senesi Mayıs ayında Dağıstan, Azerbaycan ve Gürcistan bağımsızlıklarını ilan ettiler. Osmanlı Devleti'nin desteği ile bağımsız olan Azerbaycan ve Dağıstan, Osmanlı ordusunun Mondros Mütarekesine uygun olarak bölgeden çekilmesinin ardından yeniden Rusya'nın işgali altına girdi. Sovyet Rusya'sı, işgalin yeni başladığı dönemlerde kendisinin bölge halklarının bağımsızlığını tanıdığı, mazlum halklara yardıma geldiği şeklinde tanıtılsa da, çok geçmeden asıl amacı ortaya çıkmıştır. Kommunist rejim, bölgede kontrolü sağladıktan sonra, Kafkasya'da -deyim yerindeyse- dîn âlimi ve

¹ Hasan Alkadârî, *Âsar-ı Dağıstan*, (Baki: Evvelimci Şirketi Matbaası, 1903), 12-13; Abdurrahman Gâzigumûhî, *Tezkire*, vr. 3-5; Muhammed Tâhir el-Karahî, Şeyh Şamilin Gazavâtı, çev. Tahir el-Mevlevî (İstanbul: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915), 9-11.

² Dağıstan âlimleri, bu konuda ihtilâf ettikleri için, Mekke'de bulunan âlimlere müracaat etmiş ve onlar da Dağıstan'ın Dâru'l-İslâm olduğuna dair fetva vermişlerdir. Bk. *Fetâvâ Kâfiye ve Ecvibe Şâfiye Min Ulemâi Mekkete'l-Mükerrreme fi Hakkı'l-Mesâil-i-Leti İhtelefe Fihâ Ulemâu Diyâr-i Dâğıstân*, (Temirhanşura el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrayev, tsz), 5-8.

³ Hasan Alkadârî, *Divânul-Memnûn*, (Temirhanşura: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrayev, 1911), 109-111.

siyasetçi avına çıkmış ve bölge aydınlarının büyük bir bölümünü idam veya sürgün ile cezalandırmıştır.⁴

Siyasî olarak böyle karışık bir ortamda en ilginç olan olay, Kafkasya'da özellikle İslâmî ilimler alanında yapılan çalışmaların zirve yaptığı dönemin, XIX. asrın sonuyla XX. asrın başlarının olmasıdır. Bu tarihte matbaacılığın da yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıyla beraber, Dağıstan'ın eski başkenti Temirhanşûrâ'da bölge âlimlerine ait yüzlerce eser yayımlanmıştır. Bölgede yazılıp basılmış eserlerin tarihlerine dikkat edildiği zaman, 1850 yılından itibaren, genellikle mutasavvıfların çalışmalarına bağlı olarak başlayan bu ilmî hareketliliğin, 1917 yılına kadar aralıksız olarak devâm ettiği görülmektedir. Bu dönem zarfında özellikle Arap Dili ve Edebiyatı, Tasavvuf, Fıkıh, Tarih gibi alanlar başta olmak üzere İslâmî ilimlerin nerdeyse tamamı hakkında binlerce eser kaleme alınmıştır.⁵

1920 senesinde bölgenin Sovyet Rusyası'nın işgaline girmesiyle beraber, merkezi konumda olan şehirlerde ilmî hayat çok ciddi şekilde olumsuz etkilenmiştir. İşgalin ilk dönemlerinde yine eski harflerle ve Arapça yayına izin verilse de, bu izin 1930'larda tamamen kaldırılmıştır. Bu kararlar, Çarlık Rusyası'nda yaşayan tüm Müslüman halkların ortak kullandıkları elifba kaldırılmış ve farklı şekillerde uygulanan kiril elifbasına geçilmiştir.⁶

Bu dönemden sonra artık Sovyet Rusyası'nın hiçbir yerinde İslâm hakkında araştırmaya veya eser yazılmasına müsaade edilmemiştir. Ancak Kafkasya'nın köyleri bu yasaklamadan kendini bir nebze olsun koruyabilmiştir. Nezîr Durkilî, bu şekilde faaliyet gösteren yazarlardan birisidir. Yazar, *Nûzhetü'l-ezhân* eserini böyle bir ortamda kaleme almıştır. Sovyet döneminde Arapça çalışmalarına devam eden bir diğer şahıs ise Muhammed Tâhir b. Şeyh Selâm'dır. Hayatı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bu yazar, yine hayatı hakkında bilgi bulamadığımız Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulhamîd el-Gazigumûhî'nin *Tâvârîhü Dâğıstan* isimli eserini istinsah etmiştir. Eserin giriş kısmına yazılış tarihi olarak 1974 senesi notu

⁴ Mirza Bala, 'Dağıstan', *İslam Ansiklopedisi*, *Milli Eğitim Bakanlığı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 3: 457-458; Магомед-Расул Омаров, *Ислам В Дагестане*, (Махачкала: АНО Иац Фикр, 2014), 77-84.

⁵ Muhammed Seyyid b. Cemâleddîn, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabiyye fî Dâğıstân*, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb* (Bağdad: 1963), 6: 7-14.

⁶ Mustafa, Kaçalin, Elifba, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 49.

düşülmüştür.⁷ Bu eserler bize Sovyet döneminde bile Kafkasya'nın ücra köylerinde ilmî çalışmaların bitmediğini belgelemektedir.

2. DURKİLÎ'NİN İSMİ VE NESEBİ

Aslen Kumuk⁸ Türkü olan Nezir Durkilî'nin (1308/1353-1891-1935) tam adı şu şekildedir; Nezir b. el-Hâc Muhammed b. Kurban Ali b. Abdullah ed-Dâğıstânî Durkilî el-Altûnî eş-Şâfiî el-Eşârî.⁹

3. DURKİLÎ'NİN DOĞUMU VE YETİŞMESİ

XX. asrın başlarında yaşamasına rağmen, Nezir Durkilî'nin hayatı hakkında elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Müellif, Dağıstanın Karabudak rayonunun (şehrinin) Durkel köyünde 1891 senesinde doğmuştur. İlk eğitimini babası Hâc Muhammed'in ve köylerindeki âlimlerin yanında almıştır. Hâc Muhammed'in, Nezir Durkilî dışında üç çocuğu daha vardır. Bunlar; Ebû Sâid (d. 1894), Hubiyat (d. 1898) ve Bahâuddîn (d. 1919). Durkilî, 1917 yılında kendi köyünden olan Ata Durkilî'nin kızı Zagrat (Zehra) ile evlenmiştir. Müellif otuz beş yaşında iken Dağıstan'ın siyasi ve kültürel merkezlerinden biri olan Tarki (Targu)'ya taşındı ve 1935 yılında

⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulhamîd el-Gazigumûhî, (müstensih: Muhammed Tâhir b. Şeyh Selâm), *Tâvârihü Dâğıstan*, vr. 1. 22 sayfadaki bu yazma eser, Dağıstan'da İmâmet, Kafkasya âlimlerinin kısa biyografisi, Dağıstan'da sevilen ve sevilmeyen meslekler, Dağıstan'da vakıflar ve Dağıstan'da okutulan ilimlerden bahsetmektedir. Çalışmada kullandığımız ve kütüphane kaydını göstermediğimiz yazma eserler, Yrd. Doç. Dr. Ahmed Niyazov tarafından yürütülen "T.C. Başbakanlık, Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığının Kültürel Envanter Destek" programı sonucunda bulunan yazmalardır. Diğer yazma eserler ise araştırmalarımız sonucunda bulunan şahıslara ait elyazmalar olup kütüphane kayıtlarında bulunmamaktadır.

⁸ Oğuz ve Kıpçak Türklerinin karışımı olduğu söylenen Kumuk (Gumuh, Kumuh) Türkleri, Dağıstan Cumhuriyeti'nin kuzeydoğusunda Hazar denizi sahili boyunca yüksek kesimlerde yaşamaktadır. Bir kısmının Sovyetler Birliği döneminde Türkiye, Çeçenistan, Kuzey Osetya, Suriye ve İran topraklarına göç ettiği bilinmektedir. Kumuklar, Dağıstan'da başta Mahaçkale olmak üzere Temirhan-Şura, İzberbaş, Kaspiysk, Kızılyurt, Hasavyurt ve Kızılyar gibi şehirlerde otururlar; bunların nüfusu 277.000, Dağıstan dışındakilerin nüfusu ise 100.000 civarındadır. Kumuklar, Azerbaycan Türklerinin ardından Kafkasya'daki en kalabalık ikinci Türk halkıdır. Rusya'nın tamamında yaklaşık 431.000 (2010) Kumuk Türkü yaşamaktadır. Bk. Rıza Kurtuluş, 'Kumuklar', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26: 372-373.

⁹ Nezir Durkilî, *Âsârul-İlmiyyetu'l-Altûniyye (el-İtikâdu'l-Kavîm)*, nşr. Ebû Bekr Sehâve Durkilî, (Mahaçkala: Dâru'l-Âsârî'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyyeti'd-Dâğıstâniyye, ts): 404.

vefât edene kadar burada yaşadı. Durkilî, kendi köyünde babasının yanında gömülmüştür.¹⁰

4. DURKİLÎ'NİN HOCALARI

XX. asrın başları, Kuzey Kafkasya'da Arapça çalışmalarının zirve yaptığı dönemdir. Hiç bir Arap ülkesi ile sınırı bulunmayan bu bölgedeki matbaalarda yayımlanan kitapların büyük bir kısmı Arapça olarak basılmıştır. Bunun yanı sıra bölgede bazı gazeteler bile Arap dilinde yayımlanmıştır. 1913-1917 yılları arasında yayımlanmış *Cerîdetu Dağıstan* gazetesi bunun bir örneğidir. Yine müellifin hocalarından Ebu Süfyan Akayev'in, Sovyet işgalinin ilk yıllarında yayımladığı *Beyânul'-Hakâik* dergisi, Kuzey Kafkasya'da Arap dilinde haberciliğin diğer bir örneğidir. Aynı şekilde yine Çarlık Rusya'sı döneminde Dağıstan'ın başkenti olan Temirhanşûrâ'da¹¹ bulunan el-Matbaatu'l-İslâmiyye li Muhammed Mirza Mavrânev matbaasında yayımlanmış kitapların büyük bir bölümü Arapçadır.¹²

Arapça çalışmalarının XX. yüzyılda artması ve matbaanın Kuzey Kafkasya'ya geç gelmesinin nedeni, bölgede yaşanan savaşlar olmuştur. Tüm Kafkasya'da neredeyse XIX. yüzyılın tamamı savaş halinde geçmiştir. Bu yüzden Çarlık Rusyasında yaşayan diğer Müslüman bölgelerine göre, Kafkasya bu çalışmalara ancak XX. yüzyılın başlarında başlayabildi. Örneğin, Orta Rusya bölgesinde bulunan Tataristan'da matbaa, 1800'lü yılların başlarında bulunmaktaydı. Bu yüzden oradaki eserlerin büyük bir bölümü matbu, Kafkasyadaki İslâmî çalışmaların büyük bir bölümü ise yazma eser halindedir.

Bu ilmî hareketliliğin yaşandığı dönemde büyümüş olan Nezîr Durkilî, Kafkasya'da faaliyet göstermiş önemli şahsiyetlerden eğitim almıştır. Nezîr Durkilî temel Arapça ve Kurân eğitimini babasından ve köyünde bulunan âlimlerden almıştır. Bütün eğitimi boyunca Dağıstan sınırlarından dışarı çıkmayan müellif, bölgede bulunan medreselerde iyi

¹⁰ Назир Дургели, *Улада умов в биографиях дагестанских ученых*, çev. А. Р. Шихсаидов, Альфريد Бустанов, М. Кемпер, (Москва: Марджани, 2012): 7-10.

¹¹ Günümüzdeki ismi Buynaksk'dır.

¹² Matbaa 1904 senesinde Temirhanşûrâ'da Muhammed Mirza Mavrânev ve Ebû Süfyan Akayev tarafından açılmıştır. 1915 yılına kadar yayın hayatına devam eden matbaada beş yüzün üzerinde farklı dillerde kitap basılmıştır.

derecede Arapça öğrenmiştir. Paraul, Güney Kazanış ve Gubden köylerinde bulunan medreseler, Durkili'nin eğitim gördüğü yerlerdendir.¹³

Müellifin en çok öne çıkan hocaları şunlardır:

4.1. Ebû Süfyân el-Gazânişî

Kumuk Türklerinin en meşhur âlim ve yazarlarından olan Ebû Süfyân Akayev (veya el-Gazânişî el-Kübra) 1289/1872 yılında Temirhanşûrâ'da doğmuştur. İlk eğitimini Kafkasya'da alan Gazânişî, burada Arapça ve Farsçayı iyi derecede öğrenmiştir. İslâmî ilimler alanında eğitimini burada tamamlayan Gazânişî, daha sonra 1900 yılında modern ilimler eğitimi almak için yakın arkadaşı Muhammed Mirza Mavrayev (1874-1964) ile birlikte Tataristan'ın başkenti Kazan'a gitti. Matematik, cebir ve hendese alanlarında eğitim gördükten sonra 1902 yılında memleketine döndü. Bundan sonraki süreçte matbaa işiyle uğraşan Gazânişî, yine arkadaşı Mavrayev ile beraber yayıncılık alanında tecrübe için Kırım/Bahçesaray şehrine gitti. Burada İsmail Gaspıralı'nın kurduğu Tercüman matbaasında bir yıl çalıştıktan sonra geriye döndü. Bu sebeple Kırında yayımlanan birçok eserin kapağında Mavrayev ve Gazânişî'nin ismini görmek mümkündür. Yine birçok Kuzey Kafkasyalı âlimlerin eserleri, Kafkasya'dan önce Kırım'da yayımlanmıştır. Örneğin Dağıstanlı meşhur fakih Muhammed Ali b. Muhammed Mirza el-Dağıstanî el-Çühî'nin *Mesâil ve Ecvibe* eseri bunlardan bir tanesidir.¹⁴ Gazânişî'nin bundan sonraki faaliyetleri öğretim ile ilgili olmuştur.

Kuzey Kafkasya'da ilk defa mahalli bir dilde derslik yazan Ebû Süfyân Gazânişî'dir. Gazânişî, hem ana dili olan Kumuk Türkçesiyle, hem de Arap dilinde çok sayıda eser yazmıştır. Bu eserlerden birçoğu el-Matbaatu'l-İslâmiyye'de yayımlanmış, bazıları ise hala elyazması olarak kalmaktadır. Müellifin *Acem Ferâiz, el-Hidmetu'l-Meşkûra fi'l-Lûğati'l-Meşhûra, Amintazanı Tercümesi, Hazır Derman, Talîmu's-Sıbyân, Süllemu'l-Lisân, Sefînetu'n-Necât* gibi basılı eserleri yanında,¹⁵ *el-Burhânu'l-Kâti' fi İsbâti's-Sânî; el-Lema tu'd-Dürriyye fi Târîhi'l-Hürriyye* gibi eserleri elyazmalar halinde bulunmaktadır.¹⁶

¹³ Дурдели, Услава умов в биографиях дагестанских ученых, 7-9.

¹⁴ Muhammed Ali b. Muhammed Mirza el-Dağıstanî el-Çühî, *Mesâil ve Ecvibe*, (Bahçesaray: Tercüman Matbaası, 1903).

¹⁵ Ebû Süfyân el-Gazânişî, *Acem Ferâiz*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1913); *Amintazanı Tercümesi*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1910); *Hazır Derman*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1910); *İrşâdu's-Sıbyân*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1909); *Süllemu'l-Lisân*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1915); *Sefînetu'n-*

Ebû Süfyân Gazânişî'nin yaşadığı dönem, Kafkasya'da kommunizm düşüncelerinin yaygınlık kazandığı ve Sovyet işgalinin başladığı dönemdir. İlk başlarda 'Eşitlik', 'Fakirliğin yok edilmesi', 'Adâlet' ve 'Eğitim' gibi İslâmî sloganlarla gelen kommunistlere, kendisi de bir eğitimci ve yenilikçi olan Gazânişî destek vermiş ve sahip olduğu matbaa vasıtası ile bu düşünceleri yaymaya çalışmıştır. 1907 yılında *el-Burhân* eserini bölgede yayılan inançsızlığa karşı yazmış olan müellif, birçok aydın gibi Sovyet Hükümetine inanmak gibi bir hataya düşmüştür. Sovyetler bölgede iyice yerleştikten sonra asıl yüzlerini göstermeye başladılar ve kendilerini destekleyen aydınları Pantürkizm, Panislamizm ithamlarıyla ölüme ve sürgüne mahkûm ettiler. Ebû Süfyân Gazânişî de tutuklanarak Kazakistan'ın kuzeyine on yıl süreyle sürgüne gönderilmiştir. Müellif hakkında en son bilgi, 1931 yılında kardeşine gönderdiği mektuba dayanır. Bu tarihten sonra Gazânişî'den bir daha haber alınamamıştır. Bu yüzden birçok yazar, müellifin vefât tarihi olarak 1931 senesini göstermektedir.¹⁷

4.2. Ali Hacı Akûşî (Akuşinski)

Nezîr Durkilî, *Nüzhetül-ehzân*'da kendi hocası olmuş Ali Hacı Akûşî hakkında özet bilgiler vermektedir. Ali Akûşî'nin tam ismi el-Hâc Mammal Ali Ebû Turâb b. Maammah el-Akûşî ed-Darkî'dir. Akûşî, 1847 yılında Dağıstan'ın Darki bölgesinin Akuşa köyünde doğmuştur. İlk eğitimini Hacali Akûşî, Kadı Dazi el-Kubdânî gibi bölge âlimlerinden almıştır. Şâfiî mezhebine mensup olan Ali Akûşî, 1880 yılında hocası Hacali Akûşî'nin vefâtından sonra, Kafkasya'nın meşhur Nakşî şeyhlerinden olan Şeyh İlyas Zudaharî ed-Dağıstânî'ye (v. 1904) intisâb etmiştir. 1900 yılına kadar Şeyh İlyas'ın yanında kalmış ve kendisinden icâzet alarak halîfesi olmuştur. Bu

Necât, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1908), *el-Hidmetu'l-Meşkûra fîl-Lûğati'l-Meşhûra*, (Buynaksk: 1925).

¹⁶ *el-Burhânul-Kâti' fî İsbâtis-Sânî'* isimli eser, Yrd. Doç. Dr. Ahmed Niyazov tarafından yürütülen "T.C. Başbakanlık, Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığının Kültürel Envanter Destek" programı sonucunda bulunarak Türkiye'ye getirilmiştir.

¹⁷ Çetin Pekacar, 'Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Alimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev', *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* (2000), 9: 161-162; H. İbrahim Tanç, 'Kumuk Türkleri'nden Ebüsüfyan (Abusupiyan) Akayev'in hayatı ve eserleri', *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (2004), 23: 87-91.

tarihten itibaren Ali Akûşî, Kuzey Kafkasya'nın dînî ve siyasi hayatında etkin bir rol almaya başlamıştır.¹⁸

Nezîr Durkilî'nin zikrettiğine göre Ali Akûşî, Buhara, Mâverâennehr, Şirvan, Şamah'ya gitmiş ve bu bölgelerin âlimleriyle görüşmüştür. Daha sonra Osmanlı Devletine giderek İstanbul'da Şeyhu'l-İslâm Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî er-Rifâî ile görüşmüş ve ona kendi eserlerini hediye etmiştir. Bu eserler *البرهان القاطع*, *النور الساطع* ve *ديوان في المديح* isimli eserlerdir.¹⁹ Ali Akûşî, İstanbul'dan sonra Suriye'ye gitmiş ve Şam, Hama, Hims gibi şehirleri dolaşmıştır. Buradan Mekke ve Medîne'ye giden Akûşî, oranın âlimleriyle görüşmeler gerçekleştirmiş ve icâzetler almıştır.²⁰

Dağıstan'ın dînî ve siyasi hayatında önemli roller oynayan Ali Akûşî, 1917 yılında Çarlık Rusya'sının çökmesinden sonra Türk askerlerini Dağıstan'a davet etmiştir. Yine 1918 yılında Temirhanşura'da toplanan heyet Ali Akûşî'yi Dağıstan'ın Şeyhu'l-İslâmı ilân etmişlerdir. Dağıstan'ın Rus işgaline girmesinden sonra Akûşî, kommunist düşünce aleyhine katı bir mücadeleye başlamıştır. Bu sebeple 1928 senesinde kendisi ve ailesi hakkında mahkeme başlamıştır. Bu mahkemenin sonucu olarak Akûşî'nin ailesi Rusya'ya sürgün edilmiştir. Akûşî, 1930 senesinde vefât etmiş ve doğduğu köyde defnedilmiştir.²¹

4.3. Cemâluddîn Karabudahkentî

Nezîr Durkilî'nin diğer bir hocası da Cemâluddîn Karabudahkentî'dir. Ancak bu şahsın hayatı hakkında her hangi bir bilgi bulunamadı. *Nüzhetü'l-ezhân*'da da bu konuda bilgi bulunmamaktadır.²²

5. DURKİLÎ'NİN ESERLERİ

Nezîr Durkilî'nin *Nüzhetü'l-ezhân* hâriç, kaynaklarda ismi geçen iki kitabı ve çok sayıda risâlesi bulunmaktadır. Bu kitaplardan birincisi yine Dağıstan tarihi hakkında yazılmış *مآثر الزمان في تاريخ داغستان* isimli eserdir. Müellif bu eserinden *Nüzhetü'l-ezhân*'da bahsetmektedir. Kafkasya fâtihi Ebû Müslim'in

¹⁸ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, (Фонд М.С. Саидова (Ф.М.С), н. 95, Р.Ф. ИИАЭ ДНЦ РАН. v. 220.

¹⁹ Maalesef bu eserler günümüze kadar bulunamamıştır.

²⁰ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, v. 221.

²¹ М. А. Абдуллаев, *Триумф и Трагедия Шейх-Уль-Ислама Дагестана али-Хаджи Акушинского*, (Махачкала: Эпоха, 2013), 317-313; Муртазали Дугричилов, *Свобода В Поисках Признания*, (Дагестан:

Литература Северокавказской Эмиграции, 2008), 8-9.

²² Дуртели, *Улада умов в биографиях дагестанских ученых*, 9.

hayatının anlatıldığı kısımda müellif şu ifadeleri kullanmaktadır; توفي في بلدة خونزاخ ودفن هنالك ومزاره مشهور رحمه الله وله كلام في كتابنا مرات الزمان في تاريخ داغستان.²³

Müellifin bu eseri maalesef hala bulunamamıştır.²⁴

Durkilî'nin ikinci eseri Amri Rzaeviç Şihsaidov tarafından bulunarak Rusça tercüme edilerek yayımlanmış *التعليق الحميد على القول السديد* isimli eseridir. Fıkıh alanında yazılmış eserin konusu taklid ve icthâddır. Müellifin bu eseri de tahkik edilmemiştir.²⁵

Müellifin farklı konularda kaleme aldığı risâleler, toplu halde tahkiksiz olarak Dağıstan'da yayımlanmıştır. *اثر العلمية التونسية* isimli bu mecmuada, Nezîr Durkilî'nin risâleleriyle beraber, müellifin hocası Ebû Süfyan Akayev'in muharrirliğini yaptığı *Beyânu'l-hakâik* dergisinde yayımlanmış makaleleri de yer almaktadır. Mecmua'da aşağıdaki risâleler yer almaktadır;

الرد المسدد علي شبهات القاضي محمد التارغولي

الإعتقاد القويم

مقالات الشيخ نذير الدركلي في المجلة الإسلامية العربية (بيان الحقائق)

أسئلة نذير الدركلي و أجوبة علي الغموقي.²⁶

6. NÜZHETÜ'L-EZHÂN'A GÖRE KAFKASYA'DA İLMÎ VE KÜLTÜREL DURUM

6. 1. Eser Hakkında

XIX. asrın sonu ve XX. asrın başlarında Kafkasya'da yaşamış âlimlerin hayatı hakkında en son yazılmış eserlerden biri olan *Nüzhetül-ezhân*, 1989 yılında Nezîr ed-Durkeli'nin yeğeni olan Hacı Abusaidoviç Magomedov (1929-2002) tarafından bulunmuştur. Durkilî, eseri 41-42 yaşlarında yazmıştır. Müellif 1933 yılının Ocak ayında eseri yazmaya başlamış, yine aynı yılın Nisan ayına kadar yazmaya devam etmiştir.

²³ Hunzah Beldesinde vefât etti ve orada defnedildi. Mezarı meşhurdur. Allah rahmet etsin. *Mirâtu z-Zamân fi Târîhi Dâğıstân* adlı kitabımızda onun hakkında söz ettik. Nezîr Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, v. 13.

²⁴Н. Мамед-заде, З. Закарияев, А. Наврузов, А. Шихсаидов, *Каталог арабских рукописей и старопечатных книг, Коллекция Дийа'аддина Иусуф-хаджи ал-Курихи*, (Москва: Восточная Литература, 2014), 25.

²⁵ А.Р. Наврузов 'Дискуссии об иджитхаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в', (*МИР ИСЛАМА/PAX ISLAMICA*, 2013), 11: 31-37.

²⁶ Durkilî, *Âsâru'l-İlmiyyeti'l-Altûniyye*, 268, 404, 644.

1935 yılında vefat eden müellif, bu eseri muhtemelen hastalığı nedeniyle tam olarak bitirememiştir. Eserin nüshalarının hiç birisinde, yazılışının bittiğine dair herhangi bir not düşülmemiştir. Yine eseri okuduğumuz zaman, Kafkasya'da meşhur olan, birçok eseri yayımlanmış âlimlerin bazılarının isimlerine rastlayamıyoruz. Örneğin müellifin birçok yerde eserlerini kaynak gösterdiği Hasan Alkadarî'nin (1834-1911) biyografisi *Nüzhetü'l-ehân*'da bulunmamaktadır. Aynı şekilde müellif eserin birçok yerinde 'Daha sonra bahsedeceğim' demesine rağmen bu konulara daha sonra rastlamamaktayız. Tüm bu eksiklere rağmen *Nüzhetü'l-ehân*, bahsettiği âlimlerin hayatları ve eserleri hakkında verdiği bilgiler açısından çok değerli bir kaynaktır.

Eserde dikkat edilecek bir husus da yer isimleri konusudur. Müellifin Dağıstan olarak bahsettiği coğrafya, günümüzdeki Dağıstan sınırlarının dışına çıkmaktadır. Bunun nedeni, Çarlık Rusyası döneminde şu an Kuzey Kafkasya'daki özerk cumhuriyetlerin ve Azerbaycan'ın kuzey kısmının Dağıstan olarak isimlendirilmesidir. Bu yüzden eserde, Azerbaycan Türklerinin kadim şehirlerinden olan Şirvân, Kuba, Şamahı gibi bölgelerde yaşamış âlimlerin isimleri de bulunmaktadır.²⁷

6. 2. Eserin Yazılış Sebebi

Nezir Durkilî, eserin giriş kısmında yazılış sebebi olarak kısa bilgiler vermektedir. Müellif ilk neden olarak ulemânın hayat hikâyelerini okumakta, onların vefât tarihlerini, doğdukları ve vefât ettikleri yeri bilmekte, onların eserleri hakkında bilgi sâhibi olmada düşünen kişiler için ibretler olduğunu belirtmiş ve sâlihlerin zikredilmesinin rahmet inmesine sebep olacağı hadîsini zikretmektedir.²⁸

Daha sonra müellif, kendisinden önce bu alanda eserler yazıldığını bildirmekte, ancak her hangi bir kitap ismi zikretmemektedir. Bu bölgede terâcim alanında eser yazmanın çok zor olduğunu belirten Durkilî, "Bir

²⁷ Muhammed Tâhir el-Karahî'nin *Bârikatü's-Suyûf*unu tercüme eden Tâhir el-Mevlevî, eserin sonunda konuyla ilgili özetle şunları not etmektedir: Rusların yed-i zabtında bulunan Dağıstan beldeleri şunlardır; Gâzikumuk, Kuralal, Tabasaran, Karahaydak, Yahsa, Çeçen, Çerkez, Car, Tiflis, Şeki, Gence, Karabağ, Şirvan, Kuba, Demirkapı (Derbent), Şura (Temirhanşura). Bk. Karahî, *İmam Şâmil'in Gazavâtı*, 215.

²⁸ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, v. 1.

şeyin hepsine ulaşılamayınca, tamamı da terkedilmez.” sözünden hareketle bu işe başladığını söylemektedir.²⁹

Eseri *Nüzhetü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağistan* ismini verdiğini belirten müellif, daha sonra kitabı yazmada takip ettiği metodu açıklamaktadır. Buna göre müellif, bahsi geçen şahısların önce isimlerini, sonra babalarının isimlerini, daha sonra ise bulabildiği kadarıyla vefat tarihlerini zikretmektedir. Doğum ve vefat tarihlerini bulunamadığı zaman ise, bahsi geçen âlimin çağdaşı olan başka bir âlimin ismi zikredilerek onunla çağdaş olduğu söylenmektedir.³⁰

6. 3. Eserin Yazma Nüshaları

Nüzhetü'l-ezhân eserinin elimizde iki yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birinci M.S. Saidov'un imzasıyla kendi adına kurulmuş olan Rusya Federasyonu Dağistan Özerk Cumhuriyeti Yazma Eserler Fonu'nda korunmaktadır. Bu nüsha, okul defterine yazılmış olup, 223 sayfadan oluşmaktadır. Sayfadaki satırların sayısı 15 ile 19 arasında değişmektedir. Nüsha, Kuzey Kafkasya Müslümanlarının üçüncü müftüsü olmuş Abdülhafız Hacı el-Uhlî'nin (1912-2000) özel koleksiyonunda bulunmuştur.³¹

Eserin ikinci nüshası, Abdülhafız Hacı el-Uhlî'nin kütüphanesindeki nüshanın M.G. Nurmammedov tarafından 1372/1952 yılında yazılmış kopyasıdır. Bu nüsha da Dağistan Özerk Cumhuriyeti Yazma Eserler Fonu'nda bulunmaktadır. Nüsha, Buynaksk şehrinin Güney Cankutay köyünde öğretmenlik yapan Abdurrahman Kazıyev'in evinde bulunmuştur. Daha sonra Mahaçkale'de bulunan Yazma Eserler Fonuna devredilmiştir.³²

7. KAFKASYA'DA BİYOGRAFİ ÇALIŞMALARI

Orta asırlarda Kafkasya âlimlerinin hayatını anlatan herhangi bir tabakât türü kitap bulunmamaktadır. Daha sonraki dönemlerde Safevîlerin Kafkasya'ya hâkim olmalarına bağlı olarak bölgede Sünnî âlimlerin çalışmaları ciddi oranda azalmıştır. Bu yüzden Safevîlerin hâkim oldukları zamanda bölge âlimleri hakkında herhangi bir çalışma yapılamamıştır. Şii yayımlarının, Kafkasya'daki birçok sorunun nedeni olduğu, Nadir Şah'ın (1688-1747) Muğan çölünde 1117/1735 senesinde Sünnî ve Şiilerle yaptığı

²⁹ Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, v. 1-3.

³⁰ Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, v. 3.

³¹ Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, Фонд М.С. Саидова (Ф.М.С), н. 95, Р.Ф. ИИАЭ ДНЦ РАН.

³² Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, Р.Ф. ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 30, Оп. 2, н. 108.

toplantıda açık bir şekilde dile getirilmiştir.³³ Bölgede Şii nüfuzunun zayıflaması ve XIX. asrın başlarından itibaren tasavvufî hareketliliğin artmasına bağlı olarak Sünnî âlimlerin çalışmaları hız kazanmıştır. Nakşî şeyhlerinden İsmail Sirâceddîn Şîrvânî (1783-1847) ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (1813-1893) müridlerinin, ilmî hayatın canlanmasında büyük katkıları olmuştur.

Nezîr Durkilî'den önce Kafkasya bölgesinde yazılmış tabakât türünde birkaç kitap bulunmaktadır. Bu çalışmaların tamamı, Sovyet İttifakı'nın bölgeyi işgalinden önceye aittir. Sovyet döneminde yazılan biyografi çalışmaları, Nezîr Durkilî ve Ali Kayayev'e aittir.

Nüzhetü'l-ezhân hâricinde bölge âlimlerinin biyografisi ile ilgili yazılmış bir müstakil tabakât kitabı daha vardır. Ali Kayayev'in (Ali el-Gumûhî) (1878-1943), Türkçe kaleme aldığı bu eserin ismi *Terâcim-i ulemâ-yi Dağıstan*'dır. Ali Kayayev bu eserde Kafkasya cihâdını başlatan Şeyh Muhammed ve Şeyh Şamil zamanında yaşamış âlimlerin biyografilerini ve eserlerini anlatmaktadır. Muhammed Tâhir el-Karahî, Mamagişi Efendi, Yusuf Kadı Yahsâî ve Mirza Ali Kadı, eserde ismi geçen âlimlerden birkaçıdır. Edebî bir üslup ile kaleme alınmış eserde, bahsedilen birçok âlimin doğum ve vefât tarihleri zikredilmemiştir.³⁴

Nüzhetü'l-ezhân ve *Terâcim-i ulemâ-yi Dağıstan* eserleri dışında, Kafkasya'da XIX-XX. yüzyıllarda tabakât alanında yazılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Diğer eserlerde bölge âlimlerinin biyografileri, kitabın bir bölümü olarak işlenmiştir. Bu tür eserlere örnek olarak, Nakşî şeyhlerinden Şuayb b. İdrîs el-Bâkinî'nin (1857-1912) *Tabakâtu'l-havâceğânî'n-Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâyihîl-Hâlidîyyetil-Mahmûdiyye* isimli eserini gösterebiliriz. el-Bâkinî, kitabın ilk kısmında Nakşibendî tarikatı silsilesinde yer alan şeyhlerin biyografisine ve farklı tasavvufî konulara yer vermektedir. Daha sonra müellif, Kafkasya'da faaliyet göstermiş Nakşî şeyhlerinin biyografilerini anlatmaktadır. Hem Dağıstan, hem de Azerbaycan bölgesinde faaliyet göstermiş şahısların biyografilerinden

³³ Alkadârî, *Âsâr-ı Dağıstan*, 111-112.

³⁴ Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulemâ-yi Dağıstan; Dağıstan Bilginleri Biyografileri*, nşr. Tuba İşinsu Durmuş-Hasan Orazayev (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013); Мусаев М.А., *Биографии Дагестански Ученых-Богословов, Противников Имама Шамиля, в Изложении Али ал-Гумуки (Каяева)*; (Фундаментальные исследования, 2014), 6: 632-638.

bahseden eser, Kafkasya'da tasavvuf alanında yazılmış en önemli kaynaklardandır.³⁵

Yine Dağıstan'ın meşhur ediplerinden Hasan Alkadârî, *Âsâr-ı Dağıstan* eserinin son bölümünü Kafkasya'da yöneticilik yapmış şahısların ve tanıdığı âlimlerinin biyografisine ayırmıştır. ³⁶ Hasan Alakadârî'nin Azerbaycan lehçesinde yazdığı bu eseri, Hacı Ali Akûşî'nin oğlu Hacı İlyas, *فرع اثار داغستان* ismiyle Arapça'ya çevirmiş ve bazı eklemeler yapmıştır. Bu ekler, Sovyet Rusyası'nın Kafkasya'yı işgali, müellif Hacı İlyas'ın komünizm hakkındaki düşünceleri ve bu dönemde yaşadığı olaylar gibi konulardır.³⁷

Kısmen Kafkasya âlimlerinin biyografilerinden bahseden diğer bir eser de *Tuhfetul-ahbâbil-Hâlidîyye fi Şerhi'l-Kasîdetil-Mahmûdiyye*'dir. Eserin müellifi Hacı Osman Efendi *ez-Zâhûrî*'dir. Müellif eserinde 21 sûfî âlimin biyografisine yer vermiştir. *el-Bâkînî*'nin *Tabakâtu'l-havâceğân*'ından nakiller çok olsa da eser, XX. asrın başlarında Azerbaycan'ın kuzey bölgesindeki tasavvufî harekât hakkında verdiği bilgiler açısından çok büyük önem arz etmektedir.³⁸

Kafkasya âlimlerinin biyografisi ile ilgili elimizde bu eserler dışında başka bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak bu, bölgede biyografi alanında başka eserler olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü kaynaklarda bu alanda yazılmış, ama elimize ulaşmamış eser isimleri bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi, Abdullatîf ed-Dağıstanî'nin *جواهر اللاقطين* isimli eseridir. Müellif bu eserden *حباك النجوم في تعريفات العلوم* isimli risâlesinde bahsetmektedir. Bedîî ilminin kurucusu Abdullah b. Mutez'den (v. 296/908) bahsederken müellif, *جواهر اللاقطين* eserinde onun biyografisine yer verdiğini belirtmektedir. Abdullatif Dağıstanî'nin bu eserine başka hiç bir kaynakta rastlanamadı.³⁹

Nezîr Durkilî'nin *Nüzhetül-ezhân* eserinde kullandığı diğer kaynaklar, Muhammed Murâd Remzî'nin *Telfikül-ahbârı*, Hasan Alkadârî'nin *Dîvânul-Memnûn'u* ve Şeyh Şamil'in silah arkadaşı ve aynı

³⁵ Şuayb Efendi b. İdris el-Bâkinî, *Tabakâtu'l-Havâceğânî'n-Nakşibendiyye ve Sâdâtu'l-Meşâihil-Hâidîyyeti'l-Mahmûdiyye*, (Dimaşk: Dâr'u'n-Nu'mân lil-Ulûm, 1996).

³⁶ Alkadârî, *Âsâr-ı Dağıstan*, 222-235.

³⁷ el-Hâc İlyâs b. Şeyhu'l-İslâm Ali el-Akûşî, *Fer u Âsâri Dâğıstan*, (Dağıstan, yy, 1990).

³⁸ Hacı Osman Efendi *ez-Zâhûrî*, *Tuhfetul-Ahbâbil-Hâlidîyye fi Şerhi'l-Kasîdetil-Mahmûdiyye*, (Temirhanşûrâ: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrâvov, 1914), 188-197.

³⁹ Abdullatîf ed-Dağıstânî, *Hubukun-Nucûm fi Tarîfâtil-Ulûm*, (Temirhanşûrâ: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrâvov, 1910), 9.

zamanda fıkıh âlimi olan Muhammed Tâhir el-Karahî'nin *Şerhu'l-Mefrûd'u ve Bârikatu's-Suyûfi'l-Cebeliyye fî Ba'dil-Ğazavâti's-Şâmiliyye* isimli eserleridir.⁴⁰

8. KAFKASYA VE KAZAN TATARLARI ARASINDAKİ İLMÎ BAĞLANTILAR

Nüzhetü'l-ehân, hacmi itibarıyla küçük olmasından dolayı birçok konuya kısa olarak temas etmektedir. Bu konulardan biri de Kafkasya ve Rusya'nın orta kesimlerinde yaşayan Müslümanlarla olan ilişkilerdir. Nezîr Durkilî, Kazan bölgesinden bazı kişilerin Dağıstan'a gelerek burada eğitim gördüklerini ve daha sonra memleketlerine döndüklerini zikretmektedir. Muhammed Rahîm el-Kazânî (v. 1232/1817), İbrahim el-Kazânî (v. 1241/1826) ve Emirhân el-Utâkî el-Kazânî (v. 1242/1827), Kazan bölgesinden Dağıstan'a eğitim için gelen şahıslardandır.⁴¹ Müellif bu bilgileri daha çok Muhammed Murad Remzî'nin *تلقیق الأخبار وتلقیح الآثار فی وقائع قزان وبلغار و ملوک التتار* adlı eserine dayanarak vermektedir. Muhammed Murad Remzî, bu âlimlerin Dağıstan'a gitmesinin nedenini, o dönemde özellikle Arapça alanında bölgede büyük âlimlerin olmasına bağlamaktadır. Kafkasya'ya eğitim için gelen bu şahıslar, Ali Efendi eş-Şirvânî, Ahmed Dağıstanî ve Muhammed el-Kudûkî'den ders almışlardır.⁴²

Nezîr Durkilî'nin de belirttiği gibi Kafkasya'da Arapça alanındaki çalışmalar, Çarlık Rusyası'nın işgali altında bulunan diğer Müslüman bölgelerine göre daha fazlaydı. Ancak genel olarak baktığımız zaman, Rusya'daki diğer Müslüman bölgelerdeki ilmî çalışmalara göre Kafkasya biraz geride kalmaktadır. Kafkasya bölgesinde yaşanan savaşlar nedeniyle, ilmî çalışmalar aksaklıklar yaşamıştır. Tatar Türklerinin yaşadığı bölgelerde böyle sıkıntılar yaşanmadığı için, oralardaki ilmî hayat çok daha aktif olmuştur. Bu bölgeler XVI. asırlarda Rus işgaline girdikleri için, Kafkasya'da XIX. asrın sonlarında yaşanan savaşlar oralarda daha önceki dönemlerde yaşanmış ve bitmişti.⁴³ Bu nedenle, 1800'lü yıllarda Kazan'da, 1880'li yıllarda

⁴⁰ Muhammed Tâhir el-Karahî'nin Kafkasya'da en çok okutulan fıkıh kitabı olan *Şerhu'l-Mefrûd alâ Mueddî'l-Furûd* eseri, 1903 senesinde Kırım'da Tercüman Matbaasında yayımlanmıştır. (el-Karahî, *Şerhu'l-Mefrûd*, Bağçasaray: Matbaatu Tercüman, 1903). Müellifin diğer eseri olan *Bârikatu's-Suyûf*, elyazma hâlinde olup tahkik edilmemiştir.

⁴¹ Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, v. 7.

⁴² Muhammed Murâd Remzî, *Telfiku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fî Vakâ'i Kazân ve Bulğâr ve Mulûki't-Tatâr*, thk. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2: 347-352.

⁴³ Bölgede Tatarlarla Ruslar arasında yaşanmış savaşları Muhammed Murad Remzî, *Telfiku'l-Ahbâr* isimli eserinde ayrıntıları ile işlemiştir.

Kırım'da matbaacılık başlamışsa, Dağıstan bölgesine matbaa ancak 1904 yılında gelebilmiştir.⁴⁴ Bu matbaayı bölgeye getirenler de yine Kazan ve Kırım'da eğitim almış Ebû Süfyan Akayev ve Muhammed Mirza Mavrayev olmuştur. Bu nedenle, özellikle Tataristan bölgesinde İslâmî alanda yapılan çalışmalar, Kafkasya bölgesinden çok daha fazladır. Örneğin Kafkasya'da matbaacılığın yeni yeni başladığı dönem olan 1900-1910 yılları arasında Tataristan bölgesinde yayımlanan eser sayısı 1160'a ulaşmıştı. Buna ek olarak bölgede yayımlanan gazeteleri de eklersek, bu bölgelerin Kafkasya ile kıyaslanamayacak derecede ilerde olduğu gözükmektedir. Çarlık Rusyasının diğer bölgelerinden Kafkasya'yı farklı kılan özellik, buradaki ilmî çalışmalarda ağırlıklı olarak Arapçanın kullanılmasıydı. Kırım'da yayımlanan *Tercüman Gazetesi*, Tataristan'da yayımlanan *Şûrâ, Kazan Muhbiri, Sibiryâ* gibi gazetelerin Tatar lehçesinde yayımlanmasına mukabil Dağıstan'da yayımlanan *Cerîdetu Dağıstan* gazetesi Arapça yayımlanıyordu.⁴⁵

Kafkasya ile Tataristan arasındaki ilmî bağlantıların güçlenmesine etki eden diğer bir faktör de Rus yetkililerin, Kafkasya'dan sürgün ettirdiği ilim adamlarını Tatar Türklerinin yoğun olarak yaşadığı Tataristan ve Sibiryâ bölgelerine yerleştirmesi olmuştur. Hasan Alkadârî, İlyas Zudagârî, Akabey b. İsâ el-Kâdî er-Rukâlî, Mirza Gazanfer el-Mamrâçî, Elmalılı Mahmud Efendi ve diğerleri, Rusya'ya sürgün edilen Kafkasyalı âlimlerden bazılarıdır. Bu âlimlerden nakşî şeyhi İlyas Zudagârî'nin, Nakşibendî tarikatının usûllerini anlattığı *Süllemul-mürîd* eseri Kazan'da yayımlanmıştır.⁴⁶ Penza şehrinin Spassk kasabasına sürgün edilen Hasan Alkadârî de, bölgede yaşayan Müslüman Tatarlarla sıkı iletişim halinde

⁴⁴ Burada zikredilen tarih, Kafkasya'da Müslümanların matbaayı sürekli olarak kullanmaya başladıkları tarihtir. Bu tarihten önceye ait Baküde Ekinçi Gazetesinin Matbaası, Tiflis'de 1880'lü yıllarda Ünsizade Kardeşlerinin Ziya-yı Kafkasiyye isimli matbaaları bulunmuşsa da, uzun süre yayın yapamamıştır. Bu matbaada çok az sayıda kitap yayımlanmıştır. Bunun haricinde bölgede bulunan matbaalar Ruslara veya Hıristiyanlara aitti. Вк. Козубский Евгений Иванович, *История Города Дербента*, (Темир-Хан-Шура, Русская Типография В. М. Сорокина, 1906); Сәләл Ünsizadә, *Әқәид вә Nәsәih*, (Tiflis: Ziya Matbaası, 1883).

⁴⁵ Dağıstan ve Tataristan bölgelerinde yayımlanan kitaplar hakkında daha fazla bilgi için bkz; Сафиуллина Резеда Рифовна, *Печатная Книга На Арабском Языке У Татар (1801-1917 гг.)*, (Казан, 2001, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 10-24; Османова Милена Нуриевна, *Каталог Печатных Книг На Арабском Языке, Выпущенных Дагестанскими Издателями В России И За Рубежом В Начале XX Века*, (Махачкала: Российская Академия Наук Дагестанский Научный Центр Институт Истории, Археологии И Этнографии, 2008), 5-34.

⁴⁶ İlyas ed-Dağıstânî ez-Zudagârî, *Süllemul-Mürîd*, (Kazan: el-Matbaatu'l-Kerîmiyye, 1331/1904).

olmuş, onların kendisine sorduğu fikhî soruları cevaplamış ve dînî törenlerine katılmıştır. Rusya Müslümanlarının günlük hayatları ve siyâsî durumları hakkında makâleler kaleme alan Alkadârî, bu makâleleri Tiflis'de Ünsizâde kardeşlerinin Azerbaycan Türkçesinde yayımladıkları *Ziyâ-yı Kafkâsiyye* isimli gazetede yayımlamıştır.⁴⁷ Alkadârî, sürgünden döndükten sonra da, Rusya Müslümanlarıyla iletişimini koparmamış ve bölge âlimleriyle mektuplaşmaya devam etmiştir.⁴⁸ Tataristanlı bir âlim olan Nurali el-Kazânî (1852-1919) Sultan Abdülhamid'e ithâf ettiği *el-Avâtîful-Hamîdiyye fis-Seyâhâti'n-Nûriyye* isimli eserinde, Bursa'da Çerkez asıllı âlim bir şahısla karşılaştığından bahsetmektedir. İsmi zikredilmeyen Kafkasyalı bu âlimi Ruslar önce Moskova'ya, daha sonra İslâma hakâret ettiği için bir Rus subayını öldürdüğünden dolayı Sibiryâ'ya sürgün etmişlerdir. Bahsedilen âlim, Sibiryâ'da Müslüman Tatarlarla tanıştıktan sonra orada bulunan bir mescidin imamlığını yapmıştır. Tatar Müslümanlarının desteği ile ticarete atılan bu âlim, büyük bir meblağ biriktirdikten sonra Bursa'ya hicret etmiştir.⁴⁹

Rusya'nın iç bölgelerine sürgün edilmiş Kafkasyalı âlimlerin hayatı hakkında bize en kapsamlı bilgileri veren eser, Muhammed Murad Remzî'nin *Telfikül-ahbâr* isimli eseridir. Genel olarak Rusya'da yaşayan Türklerin tarihi ve o bölgede yaşamış âlimlerin hayatı hakkında değerli bilgiler bulunan eserde, Rusların Kafkasya'dan sürgün ettiği âlimlerin isimleri de zikredilmektedir. Bu âlimlerden birisi de Muhammed b. Ali ed-Dağıştânî'dir. Bahsi geçen âlim, Tatar Türklerinin yoğun olarak yaşadıkları Orenburg kentine sürgün edilmiştir. Uzun süre burada ders vermekle meşgul olan âlim, ömrünün sonuna doğru Kazakistan'a göç etmiş ve 1210/1796 senesinde orada vefât etmiştir.⁵⁰

Telfikül-ahbâr'da ismi geçen bir diğer Kafkasyalı âlim, Mahmud b. Muhammed ed-Dağıştânî'dir. Aslen Azerbaycan'ın Şamahı şehrinin Elmalı köyünden olan bu âlim, Ruslar tarafından Perm şehrine sürgün edilmiştir. Nakşibendî şeyhi olan Mahmud b. Muhammed sürgünden sonra önce

⁴⁷ Alkadârî, *Ziyâ-yı Kafkâsiyye* gazetesi, Tiflis, 1880, sy. 46, 1879; sy. 10-11-13.

⁴⁸ Alkadârî, *Dîvânul-Memnûn*, 184.

⁴⁹ Nurali b. Eş-Şeyh Hasan el-Kazânî, *el-Avâtîful-Hamîdiyye fis-Seyâhâti'n-Nûriyye*, (Kazan: Matbaa-i Kerîmiyye, 1907), 27.

⁵⁰ Remzî, *Telfikül-Ahbâr*, 2: 340-341.

Kazan'a, daha sonra Heşterhan'a gitmiş ve 1294/1877 senesinde vefât edene kadar orada yaşamıştır.⁵¹

Matbaacılığın Kazan ve çevresinde, Kafkasya'ya göre daha erken başlaması sebebiyle, bu iki bölge arasında kitap alış-verişi konusunda da sıkı bir ilişki var olmuştur. Kafkasya'da matbaacılık başlamadan önce Arapça taş baskısı Kuran, fıkıh, Arapça gramer ve tasavvuf kitapları, Kafkasya'ya Tataristan'dan getirilmekteydi. *el-Fıkhü l-ekber, Muhtasarü l-vikâye fî Şerhi l-Hidâye, Eyyuhe l-veled, Kasîdetü l-burde* ve diğerleri Kafkasya'da okunan Tataristan baskısı eserlerdir.⁵²

Sadece Kafkasya ve Tataristan arasında değil, bilakis Çarlık Rusya'sı işgali altında yaşayan tüm Müslüman ülkeleri arasında ilmî, siyâsî ve ticarî yönden sıkı ilişkiler olmuştur. Bu ilişkiler bölgenin Sovyet işgaline girmesine kadar devam etmiştir. Sovyet döneminde bu halklar arasındaki tüm bağlar koparılmış ve herkesin kabul ettiği "Rusya Müslümanları" tabiri kullanımdan kaldırılarak bölgesel isimler tercih edilmiştir. Yine tüm Müslümanların ortak elifbası bu dönemde değiştirilerek, Kiril elifbasının bölgesel kullanımına ağırlık verilmiştir. Böylece Rusya'da yaşayan Müslümanları birleştiren en önemli bağ da koparılmış oluyordu.

9. KAFKASYA'DA ŞİİLİK

Nezîr Durkilî, *Nüzhetü l-ezhân* eserinin ilk kısmında Derbent âlimlerinin biyografisine yer vermektedir. Bu âlimlerin özellikle XVIII-XIX. asırlarda yaşayanları, şîî âlimleridir. Müellif, bu âlimlerin biyografisini verme gerekçesi olarak, şîîlerin kible ehline olduğunu göstermektedir. Kible ve ilim ehline olan saygıdan dolayı müellif, bazı şîî âlimlerden bahsetmeyi uygun görmüştür. Mirza Muhammed Kazım ed-Derbendî, Nezer Ali Ahund ed-Derbendî, Kadı Ağamir Ahmed Ahund ve diğerleri, eserde ismi geçen şîî ulemâdandır.⁵³

Kafkasya'da yapılmış Sünnî âlimlere ait birçok ilmî çalışmalarda, Şîî âlimlere de yer verildiğini görmemiz mümkündür. Aynı şekilde Şîî âlimlerin eserlerinde de Sünnî ulemânın biyografilerine yer verildiğini görmekteyiz. *Nüzhetü l-ezhân* eserinde de biyografisi verilmiş olan ve Durkilî'nin "Hiç mutaassıb değildi" sözleriyle nitelediği Azerbaycanlı Şîî edebiyatçı ve tarihçi

⁵¹ Remzî, *Telfiku l-Ahbâr*, 2: 400.

⁵² Османова Милена Нуриевна, 'Казанская Старопечатная Книга В Дагестане', *Вестник Института Языка, Литературы и Искусства им. Г. Цадасы*, (2013), 4: 51-58.

⁵³ Durkilî, *Nüzhetü l-Ezhân*, v. 12.

Abbaskulu Ağa Bakıhanov (1794-1847) bunlardan biridir.⁵⁴ Bakıhanov, Kafkasya tarihi hakkında yazdığı *Gülüstan-i İrem* adlı eserinin son bölümünü, bölgede eserleri veya başka bir yetenekleriyle meşhur olmuş şahısların biyografisine ayırmıştır. Müellif burada Şîî âlimlerle beraber çok sayıda Sünnî âlimin biyografisine de yer vermiştir. Seyyid Yahya Şîrvânî (1410-1462), Şeyh Yusuf Müskürî (v. 1485), Mevlana Kemâleddîn Mesud Şîrvânî (v. 1500) ve diğerleri bunlardan bazılarıdır.⁵⁵

Çarlık Rusyası'nın Şîî ve Sünnîler arasında sorunlar çıkartarak kendi hükmünü güçlendirme çabalarına karşı, bölgede ılımlı dil kullanan bir diğer yazar da Hasan Alkadârî'dir. Alkadârî, hem Arapça hem de Türkçe (Azerbaycan lehçesinde) eserler kaleme almıştır. Müellif bu eserlerden özellikle *Dîvânu'l-Memnûn*'da Ehl-i Beyt'i öven şiirler kaleme almış, bölgede bulunan Şîî halka vaazlar vermiş ve Şîî âlimlerle müzakereler yapmıştır. Alkadârî, bu düşüncelerinden dolayı Şîîlikle suçlanmışsa da, diğer eserleri incelendiği zaman onun mezhepte Şâfiî, itikatta Eş'arî olduğu açık bir şekilde görülmektedir.⁵⁶

Şîî âlimleri arasında Ehl-i Sünnet düşünceleri hakkında alışılmadık bir üslup kullanan bir diğer âlim, Bakı şehrinin kadılığı yapmış olan Mir Muhammed Kerîm'dir (1855-1938). Kurân'ı ilk defa Azerbaycan diline çeviren ve tefsîrini yapan bu Şîî âlim, eserinde "Ömer'in isâbetli tedbirleri" gibi ifadeler kullanmaktadır. Müellifin, bu üç cildlik tefsîrinin kaynakları arasında zikrettiği tefsîrlerin büyük bir bölümü de Sünnî âlimlerin eserleridir. Fahrüddîn er-Razî, Taberî, Nesefî, Kadı Beyzâvî, İsmail Hakkı Bursevî bu âlimlerden bazılarıdır. Burada önemli olan bir diğer nokta, Sünnîlik hakkında çok ılımlı ifadeler kullanılan bu eseri, yine Şîî mezhebinden olan meşhur Azerbaycan hayırseveri Hacı Zeynalabdin Tağıyev'in (1823-1924) kendi imkânlarıyla bastırmasıdır. Mir Muhammed Kerîm, bu çalışmaları sebebiyle Sovyet rejiminin takibine uğramış ve 1938 senesinde ölüme mahkûm edilmiştir.⁵⁷

⁵⁴ Durkilî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, v. 216.

⁵⁵ Abbasqulu Ağa Bakıhanov, *Gülüstani-İrem*, (Bakı : Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 2000), 87-88.

⁵⁶ Alkadârî, *Dîvânu'l-Memnûn*, 18-23. Müellifin fikhî görüşleri hakkında daha fazla bilgi için Bk. *Cirâbu'l-Memnûn*, (Temirhanşürâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1912).

⁵⁷ Mir Muhammed Kerîm el-Alevî el-Hüseynî el-Müsevî el-Baküvî, *Kitâbu Keşfi-l Hakâyık An Nuketil-Âyât ve'd-Dekâik*, (Bakı: Kaspi Gazetesi Matbaası, 1322/1905), I-427; Ziya Bünyadov, *Qırmızı Terror*, (Bakı: Qanun Nəşriyyatı, 2017), 251-255.

Kafkasya'da yaşayan Sünnî ve Şîî âlimlerin bu ortak amaca hizmet eden düşüncelerine, İslam âleminin başka bir bölgesinde rastlamak zordur. Bunun en büyük nedeni, bölgenin Rusya işgali altında bulunmuş olmasıdır. Bölgeyi Hristiyanlaştırmada başarısız olan Çarlık Rusyası, ikinci bir hamle olarak Şîî-Sünnî çatışması çıkarmak için çalışıyordu. Bunun farkında olan hem Sünnî, hem de Şîî ulemâ, halkı örgütleyerek bu çatışmanın çıkmasını engellemiştir. Kafkasya'da yaygın olan Nakşibendî tarikatının Ehl-i Beyte olan yaklaşımı da bu çatışmayı önleyen bir diğer önemli noktadır. Mezhep çatışmasını önlemek için yapılan çalışmalar sadece dîn âlimleri ile sınırlı kalmamış, yerel yöneticiler ve şâirler tarafından da güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Meşhur Azerbaycan şâirleri Seyid Azim Şirvânî ve Mirza Elekber Sabir, şiirlerinde Şîî ve Sünnî çatışmalarını eleştirmiş, bu düşüncede olanlara mizâhî tarzda uyarılarda bulunmuşlardır. Yine Kuzey Azerbaycan bölgesinde İlisu Sultanlığının yöneticisi olan Danyal Sultan, kendi mührünün üzerine Ehl-i Beyti öven mısralar yazdırmıştır.⁵⁸

Özetle söylemek gerekirse, Kafkasya'da mezhep çatışması halkın büyük bölümünün desteği ile kesin bir şekilde önlenmişti. Şah İsmail'in yaymaya çalıştığı Şîilik, İran coğrafyasıyla sınırlı kalmış ve Kafkasya'nın siyasi konjonktürü burada radikal mezhepçiliğin oluşmasının önüne geçmiştir.⁵⁹

10. KAFKASYA'DA TASAVVUF VE SÛFÎ ÂLİMLER

Nezîr Durkilî'nin, *Nüzhetül-ezhân* eserinde biyografisine yer verdiği âlimlerin büyük bir kısmı sÛfî âlimlerdir. Müellif özellikle Şeyh Şamil'in taraftarları olan sÛfî âlimlere özel bir bölüm ayırmıştır. Bunda en büyük etken, İslâm âleminin diğer bölgelerinden farklı olarak, Kafkasya'da

⁵⁸ Əhməd Niyazov, *XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində (Qanux-Həftəran Vadisi) Dini Həyat, Elm və Mədərsələr*, (Bakı: Nurlar Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2016), 229-238; Firidun Bəy Köçərli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Materialları*, (Bakı: Azərənəşr, 1925), 2: 67; Halil Bal, 'Azerbaycan'da Dini Tolerans ve Mezhep İhtilaflarının Kaldırılması İçin Yapılan Çalışmalar', (*Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Bakü, 1998), 171-182; Eldar Əzizov, *Difai XX Əsrin Əvvəllərində Erməni-Azərbaycanlı Münaqişəsinin İlk Tarixi Şərtləri və Səbəbləri*, (Bakı: CBC Polygraphic Production, 2009), 25, 61-62.

⁵⁹ Kafkasya'da yazılmış eserleri araştırdığımız sırada Şîilikle ilgili yazılmış bir yazma eserin ilk sayfasına ulaştık da, eserin kendisini bulma imkânımız olmadı. Eserin ismi şu şekildedir: الأئمة الاثني عشرية وعقيدة أهل السنة والشيعة فيهم ومناقبتهم ومزاياهم وبعض اقوال مما جاء عن أكابر أهل البيت من مزيد التناء علي الشيخين لعلم برائتهما مما يقول الشيعة والروافضة. Eserin içeriğine ulaşamadığı için müellifinin de kim olduğu bilinemedi.

tasavvuf âlimleri ile diğer İslâmî ilimler alanındaki âlimler arasında bir ayrımın olmamasıdır. Diğer bir neden ise, bölgede cihada önderlik edenlerin veya daha kapsamlı bir ifadeyle, Rusya'nın kültürel ve siyasi baskısına karşı halkı bilinçlendiren ve rehberlik eden şahısların sûfî âlimler olmasıdır.

Bölgedeki âlimlerin büyük bir bölümünün Nakşibendî tarikatına bağlı olduğu bilinmektedir. Kafkasya'da tasavvufî kimliği olmayan âlim yok denecek kadar azdır. Bunun nedeni, iç savaşlarla uğraşan bölge insanının, XIX. asrın başlarında İsmail Şirvânî'nin Hâlid-i Bağdâdî'den icâzet alarak başlattığı tasavvufî hareket sayesinde ilmî çalışmalara yönelmeleridir. Şah İsmail'in bölgeye hâkim olmasıyla büyük bir kesintiye uğrayan ilmî çalışmaların, bu tarihten sonra ciddi bir hareketlilik gösterdiği müşâhede edilmektedir. Sûfîlerin faaliyetleri sadece ilmî araştırmalarla kalmamış, bilakis hayatın her alanına nüfûz etmiştir. Âdetlerle ve örfle yönetilen Kafkasya coğrafyası, sûfîlerin çabaları sayesinde İslâmî kurallara göre yönetilmeyi kabul etmiştir. Bunun sonucu olarak İmam Şamil'in rehberliği altında birleşmeyi başarmış ve Rus Çarlığına karşı toplu bir mücadele yapılabilmektedir.⁶⁰

Bölgedeki ilmî hareketliliğin tasavvuf kaynaklı olmasına bağlı olarak, çok sayıda tasavvuf konuları içerikli manzûmeler, tarikat âdabını anlatan eserler ve menkıbe türü kitaplar yazılmıştır. Şuayb el-Bâkinî'nin *Tabakâtı* ve *el-Ferîdetü'l-muhammese'si*,⁶¹ Cemâleddîn Gâzigumûhî'nin *el-Âdâbu'l-Mardıyye'si*,⁶² Hacı Osman ez-Zâhûrî'nin *Tuhfetü'l-ahbâbı*, Muhammed el-Yarâğî'nin *el-Kasîdetü'l-kubrâ'sı*⁶³ bu eserlerden yayımlanmış olanlarıdır. *Nüzhetü'l-ehzân* eserinde, bölge âlimleri tarafından tasavvuf alanında yazılmış birçok kitap ismi bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı yazma eser halinde ya da ismi başka bir kaynaktan geçmemektedir. Eser bu yönüyle nadir bir kaynak niteliğindedir. *el-Minahu'l-Mekkiyye fi Şerhi'l-Hemeziyye*, *Kitâbu z-Zâcir an Kavmin Yettebiûneş-Şeytâne'l-Fâcir*, *Tuhfetü'l-ibrâr* ve diğerleri bu eserlerden bir kaçıdır. XIX. asırda tasavvuf ve

⁶⁰ Alkadârî, *Âsâr-i Dağıstan*, 16-17; Магомед-Расул Омаров, *Ислам В Дагестане История Становления И Развития*, (Махачкала: Ано Иац Фикр, 2014), 56-77.

⁶¹ Şuayb Efendi ed-Dağıstânî el-Bâkinî, *el-Ferîdetü'l-Muhammesetu'l-Ehadiyye*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâyo, 1908).

⁶² Cemâleddîn Gâzigumûhî, *el-Âdâbu'l-Mardıyye fi'l-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, (Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrâyeve Matbaası, 1907).

⁶³ Muhammed el-Yarâğî, *el-Kasîdetü'l-Kubrâ*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâyo, 1910).

diğer alanlarda yapılan çalışmaların büyük bir kısmı yazma eser halindedir. Ancak XX. asrın başlarından itibaren matbaacılığın bölgede yayılmasına bağlı olarak önemli eserlerin bir kısmı bu matbaalarda yayımlanmıştır.

Kafkasya'da tarikatların etkisi o kadar güçlü olmuştur ki, yetmiş yıllık katı Sovyet yönetimi bile, bu etkiyi yok etmeyi başaramamıştır. Nezâr Durkilî'nin bu eseri, buna bâriz bir örnektir. Her ne kadar büyük şehir merkezlerinde İslâmî çalışmalar yasaklansa da, ücra köylerdeki çalışmaların önü alınamamıştır. Eserin yazıldığı tarihe (1933) bakıldığı zaman, bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Yine tüm engellemelere rağmen Nakşibendîlik, Azerbaycan'ın kuzeyinde Sovyet döneminin sonuna kadar varlığını muhâfaza etmiştir. Hacı Muhammed Nasih Efendi önderliğinde tarikat, ateizm ideolojisine karşı İslâmî değerleri muhâfaza etmeğe çalışmıştır.⁶⁴

Kısacası son dönem Kafkasya'sında en önemli etken tasavvuftur. Diğer olaylar tasavvufî faaliyetlere bağlı olarak gelişmiştir. Bölgenin ilmî, siyâsî ve günlük hayatında büyük değişimlere neden olan tasavvufî çalışmalar yeterli ilgiyi görmemiştir. Bölge âlimlerinin yaptığı çalışmaların büyük bir kısmı hala yazma eser veya taş baskısı halindedir. İsmail Siraceddin Şirvânî ve Hamza Nigârî gibi sûfî şeyhlerin hayatı ve eserleri hakkında bazı çalışmalar yapılmışsa da, bölgenin önemli tasavvufî şahsiyetlerinin birçoğu hala tanınmamaktadır.⁶⁵

SONUÇ

Tarih ve biyografi alanında yazılan eserlerin Kafkasya bölgesinin öğrenilmesinde müstesna yeri vardır. Bu alanda günümüze kadar bulunmuş en son yazılan eserlerden biri *Nüzhetül-ezhân* eseridir. Nezâr Durkilî'nin tam olarak bitiremediği bu eser, yarım haliyle bile çok önemli kaynaklardan sayılmaktadır.

⁶⁴ Hacı Muhammed Nasih Efendi'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi için Bk. Ahmed Niyazov, *XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində (Qanux-Həftəran Vadisi) Dini Həyat, Elm və Mədrəsələr*, 111-123.

⁶⁵ Kafkasya bölgesindeki yazma eser katalogları için Bk. Амри Шихсаидов, *Дзгестанские святые. Книга вторая*, (Махачкала: Эпоха, 2008); Н. Мамед-заде, З. Закарияев, А. Наврузов, Амри Шихсаидов, *Каталог арабских рукописей и старопечатных книг. Коллекция Дийа'аддина Йусуф-хаджи ал-Курихи*, (Москва: Восточная литература, 2011); Enes Halidov, *Delîlu'l-Matbûâtîl-Arabiyye fî Rusiya*, (BAE: Merkezu Cemiyetî'l-Mâcid li's-Sekâfe vet-Turâs, 1429/2008).

Genel olarak XIX. asırda yaşamış Kafkasyalı âlimlerin hayatlarından bahseden eserde, Sünnî ve Şîî âlimlerin biyografilerine yer verilmekte ve mezheb konusunda bir ayırım yapılmamaktadır. Ayrıca Kafkasya tarihinde unutulmaz bir yeri olan Şeyh Şamil'in cihâdına ayrı bir bölüm tahsis edilmiş ve bu bölümde Şeyh Şamil'in biyografisi ile beraber, onun yanında bulunan mücâhid âlimlerin de biyografilerine yer verilmiştir. Eserde ağırlıklı olarak XVIII. ve XIX. asırda yaşamış iki yüz civarında âlimin biyografisine yer verilmiştir.

Nüzhetü'l-ehzân eserinin bir diğer özelliği, bölge âlimlerinin yazdığı eserlerin adeta bir listesini vermiş olmasıdır. Buradan hareketle, bölgede okunmakta olan kitaplar hakkında bilgimiz olmakta, ayrıca ismi başka kaynaklarda geçmeyen eserlerden haberdar olmaktadır. Müellif kitabında, diğer âlimlerin eserleriyle beraber, kendisinin yazdığı bazı eserlerin isimlerini de burada zikretmektedir. Bu eserlerden *مرات الزمان في تاريخ داغستان* isimli günümüze ulaşmayan eser, başka hiçbir kaynaktan zikredilmemektedir.

Fıkıh alanında da uzman olan Durkilî'nin eserinde Şîî âlimlerin hayatı hakkında verdiği bilgiler ve kısa açıklamaları aslında müellifin Şiîliğe bakış açısını da yansıtmaktadır. Müellifin bu görüşleri bölgedeki diğer âlimlerin görüşleriyle paralellik göstermektedir.

Bölgede yaşanan savaşlar nedeniyle matbaacılığın çok geç bir dönemde faaliyete başlamasından dolayı, Azerbaycan, Gürcistan ve Dağıstan bölgelerindeki Sünnî âlimlerin eserlerinin büyük bir bölümü hala yazma eser halindedir. 1900'lü yıllarda başlayarak İslâmî ilimler alanında yazılmış eserlerin taş baskı halinde yayımlanması, Sovyet işgalinin başlamasıyla birlikte durdurulmuştur.

Rusya Müslümanlarının ilmî çalışmalarında Arapça veya Türkçeyi ortak bir dil olarak kullanmaları engellenmiş, bunun yerine mahallî diller veya Rusça zorunlu kılınmıştır. Sovyet sonrası dönemde, Rusya'da yaşamış Müslüman âlimlerin eserleriyle bağlı ciddi çalışmalar yapılıyorsa da, bu çalışmalar genellikle Rusça yapılmaktadır. Bu eserlerin yazıldıkları orijinal dille yayımlanması için yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akûşî, el-Hâc İlyâs b. Şeyhu'l-İslâm Ali. *Fer'u Âsâri Dâğıstan*, Dağıstan: yy, 1990.
 Alkadârî, Hasan. *Âsar-ı Dağıstan*, Bakı: Evvelimci Şirketi Matbaası, 1903.
 Alkadârî, Hasan. *Cirâbul-Memnûn*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1912.
 Alkadârî, Hasan. *Dîvânul-Memnûn*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrayev, 1911.

- Bakıxanov, Abbasqulu Ağa. *Gülüstani-İrəm*, Bakı: Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 2000.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris. *Tabakâtu'l-Havâcêgâni'n-Nakşibendiyye ve Sâdâtu'l-Meşâihîl-Hâidiyyeti'l-Mahmûdiyye*, Dimaşk: Dâru'n-Numân lil-Ulûm, 1996.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris. *el-Ferîdetu'l-Muhammesetu'l-Ehadiyye*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâyov, 1908.
- Bakûvî, Mir Muhammed Kerîm el-Alevî el-Hüseynî el-Müsevî. *Kitâbu Keşfi'l Hakâyık An Nuketil-Âyât ve'd-Dekâik*, Bakı: Kaspi Gazetesi Matbaası, 1322/1905.
- Bal, Halil. *Azərbaycanda Dini Tolerans ve Mezhep İhtilaflarının Kaldırılması İçin Yapılan Çalışmalar; Kafkasyada İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Bakü: 1998.
- Bala, Mirza. 'Dağistan' *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı (M.E.B), İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Bünyadov, Ziya. *Qırmızı Terror*, Bakı: Qanun Nəşriyyatı, 2017.
- Çûhî, Muhammed Ali b. Muhammed Mirza el-Dağistanî. *Mesâil ve Ecvibe*, Bahçesaray: Tercüman matbaası, 1903.
- Dağistânî, Abdullatif. *Hubuku'n-Nucûm fi Tarîfâti'l-Ulûm*, Temirhanşûrâ: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrâyov, 1910.
- Dağistânî, İlyas ez-Zudagârî. *Süllemu'l-Mürîd*, Kazan: el-Matbaatu'l-Kerîmiyye, 1331/1904.
- Durkilî, Nezir. *Âsâru'l-İlmiyyetu'l-Altûniyye (el-İtikâdu'l-Kavîm)*, nşr. Ebû Bekr Sehâve Durkilî, Mahaçkala: Dâru'l-Âsârî'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyyeti'd-Dâğistâniyye, ts.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *Sefnetu'n-Necât*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1908.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *İrşâdu's-Sıbyân*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1909.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *Amintazanı Tercümesi*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1910.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *Hazır Derman*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1910
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *Acem Ferâiz*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1913.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *Süllemu'l-Lisân*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1915.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *el-Hidmetu'l-Meşkûra fi'l-Lûğati'l-Meşhûra*, Buynaksk, yy, 1925.
- Gazânişî, Ebû Süfyan. *el-Burhânu'l-Kâtî' fi İsbâti's-Sânî: Ahmet Niyazov Özel Koleksiyonu*.
- Əzizov, Eldar. *Difai XX Əsrin Əvvəllərində Erməni-Azərbaycanlı Münaqişəsinin İlk Tarixi Şərtləri və Səbəbləri*, Bakı: CBC Polygraphic Production, 2009.
- Fetâvâ Kâfiyye ve Ecvibe Şâfiyye Min Ulemâi Mekkete'l-Mükərreme fi Hakkil-Mesâilil-Letî İhtelefe Fihâ Ulemâu Diyâr-i Dâğistân*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâyev, , ts.
- Gâzigumûhî, Abdurrahman. *Tezkiretu Abdirrahmân b. Seyyid Üstâz Şeyhu't-Tarîka Cemâleddîn el-Hüseynî fi Beyâni Ahvâli Ahâli Bilâdi Dâğistân ve Çeçen*, Tiflis, 1285.
- Gâzigumûhî, Cemâleddîn. *el-Âdâbu'l-Mardiyeye fi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrâyev Matbaası, 1905.
- Halidov, Enes. *Delîlu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye fi Rusiya*, BAE: Merkezi Cemiyeti'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâs, 1429/2008.
- Kaçalın, Mustafa S. 'Elifbâ'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karahî, Muhammed Tâhir. *Kafkasya mücâhidi Şeyh Şâmil'in Gazavâtı*, çev. Tâhir el-Mevlevî, Dâru'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915.
- Karahî, Muhammed Tâhir. *Şerhu'l-Mefrûd*, Bağçasaray: Matbaatu Tercüman, 1903.

- Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulemâ-yi Dağıstan; Dağıstan Bilginleri Biyografileri*, nşr. Tuba İşınsu Durmuş-Hasan Orazayev, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Kazânî, Nuralı b. Eş-Şeyh Hasan. *el-Avâtıfı'l-Hamîdiyye fıs-Seyâhâti'n-Nürıyye*, Kazan: Matbaa-i Kerîmiyye, 1907.
- Köçerli, Firidun Bøy: *Azərbaycan Ədəbiyyatı Materialları*, Bakı: Azərneşr, 1925.
- Kurtuluş, Rıza. 'Kumuklar'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Muhammed Seyyid b. Cemâleddîn. Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabiyye fi Dâğıstân, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, Bağdad: 1963.
- Niyazov, Əhməd. *XIX Əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində (Qanux-Həftəran Vadisi) Dini Həyat, Elm və Mədrəsələr*, Bakı: Nurlar Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2016.
- Pekacar, Çetin. 'Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Âlimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev'. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 9, Ankara: 2000.
- Remzî, Muhammed Murâd. *Telfiku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fi Vakâi Kazân ve Bulğâr ve Mulûki-t-Tatâr*, thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulhamîd el-Gazigumûhî. nâsîh: Muhammed Tâhir b. Şeyh Selâm, *Tâvârihü Dâğıstan*, 1974.
- Tanç, H. İbrahim. 'Kumuk Türkleri'nden Ebüsüfyan (Abusupiyan) Akayevin hayatı ve eserleri', *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 23, Erzurum: 2004.
- Ünsizadə, Cəlâl. *Əqaid və Nəsaih*, Tiflis Ziya Matbaası, 1883.
- Yarâğî, Muhammed. *el-Kasidetul-Kubrâ*, Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirza Mavrâyov, 1910.
- Zâhûrî, Hacı Osman Efendi. *Tuhfetul-Ahbâbi'l-Hâlidıyye fi Şerhi'l-Kasidetil-Mahmûdiyye*, Temirhanşûrâ: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrâyov, 1914.
- Ziyâ-yı Kafkâsiyye* gazetesi, Tiflis, 1880.
- Абдуллаев, М. А. *Триумф и Трагедия Шейх-Уль-Ислама Дагестана али-Хаджи Акушинского*, Махачкала: Эпоха, 2013.
- Дугричилов, Муртазали. *Свобода В Поисках Признания*, Дагестан: Литература Северокавказской Эмиграции, 2008.
- Дургели, Назир. *Услада умов в биографиях дагестанских ученых*, çev. А. Р. Шихсаидов, Альфрид Бустанов, М. Кемпер, Москва: Марджани, 2012.
- Иванович, Козубский Евгений. *История Города Дербента*, Темир- Хан-Шура: Русская Типография В. М. Сорокина, 1906.
- Мусаев М.А. *Биографии Дагестански Ученых-Богословов, Противников Имама Шамиля*, в *Изложении Али ал-Гумуки (Каяева)*, Дагестан: Фундаментальные исследования, 6, 2014.
- Н. Мамед-заде, З. Закарияев, А. Наврузов, А. Шихсаидов. *Каталог арабских рукописей и старопечатных книг*, Коллекция Дийа'аддина Иусуф-хаджи ал-Курихи, Москва: Восточная Литература, 2014.
- Наврузов, А.Р. *Дискуссии об иджитхаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в*, *МИР ИСЛАМА/PAX ISLAMICA*, 11, Москва: 2013.
- Нуриевна, Османова Милена. *Казанская Старопечатная Книга В Дагестане*, *Вестник Института Языка, Литературы и Искусства им. Г. Цадасы 4*, Дагестан: 2013.

Нуриевна, Османова Милена. *Каталог Печатных Книг На Арабском Языке, Выпущенных Дагестанскими Издателями В России И За Рубежом В Начале XX Века*, Махачкала: Российская Академия Наук Дагестанский Научный Центр Институт Истории, Археологии И Етнографии, 2008.

Омаров, Магомед-Расул, *Ислам В Дагестане История Становления И Развития*, Махачкала: Ано Иац Фикр, 2014.

Р.Ф. ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 30, Оп. 2, н. 108.

Рифовна, Сафиуллина Резеда. *Печатная Книга На Арабском Языке У Татар (1801-1917 гг.)*, Казан, 2001.

Фонд М.С. Саидова (Ф.М.С), н. 95, Р.Ф. ИИАЭ ДНЦ РАН.

Шихсаидов, Амри. *Дагестанские святыни. Книга вторая*, Махачкала: Эпоха, 2008.

YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE KARMA YA DA TEK CİNSİYETE DAYALI EĞİTİM ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA¹

Muhammed Esat Altıntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religion and Education
Kayseri, Turkey
maltintas@erciyes.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1677-9982

Öz

İlahiyat fakültelerinde verilen eğitimin karma olması, zaman zaman tartışmalara sebep olan bir konudur. Son yıllarda özellikle öğrencilerin yürüttüğü kampanyaların neticesinde, bu konu tekrar tartışmaya açılmıştır. Bunun neticesinde bazı İlahiyat fakültelerinde karma eğitim uygulamasına son verilirken, bazı fakültelerde ise itirazlara rağmen karma eğitim uygulaması devam etmektedir. Karma eğitim tartışmaları bilimsel yaklaşım yerine rasyonel argümanları gölgeleyen politik/ideolojik karşıtlıklar üzerinden ve tarafların birbirini tam anlamadığı bir zeminde yürütülmektedir. Bu sebeple söz konusu mesele, polemik konusu olarak devam etmekte ve çözümsüzlüğe mahkum edilmektedir. Bu önemli konuyu doğru analiz edebilmek için öncelikle, karma eğitim ile ilgili olumlu ya da olumsuz görüş belirten tarafların taleplerini ve itirazlarını anlamaya ihtiyaç vardır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu araştırmanın temel amacı, ilahiyat fakültelerinde halen öğrenim gören veya mezun olan katılımcıların karma eğitime ilişkin görüşlerini tespit etmektir. Bu çalışmada nitel araştırma modelinden yararlanılmıştır. Araştırmaya 1335 kişi katılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Sonuç kısmında bulgular literatür ışığında değerlendirilmiştir, muhtelif önerilere yer verilmiştir. Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 388’i pedagojik kaygılarla, 358’i dini kaygılarla, 276’sı kız-erkek ilişkileriyle ilgili kaygılarla, 13’ü karma eğitimin ideolojik dayatma olduğu gerekçesiyle, 125’i herhangi bir neden belirtmeksizin karma eğitime itiraz ettiklerini ifade etmişlerdir. Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 284’ü sosyal ve mesleki gerçeklik, 215’i sağlıklı kadın-erkek ilişkileri, 196’sı kişisel ve sosyal gelişim, 187’si pedagojik katkı, 40’ı dini açıdan sakıncalı olmaması açısından ve 55’i ise herhangi bir neden belirtmeksizin tek cinsiyetli eğitime karşı olduklarını ifade etmişlerdir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakülteleri, Karma Eğitim, Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim, Öğrenciler, Mezunlar.

A Qualitative Research on Mixed or Single Sex Based Education in Higher Religious Education

Abstract

The fact that the education given in the faculties of theology is mixed is sometimes a matter of debate. In the last years, especially after the campaigns carried out by the students, this issue

1 Bu araştırmanın bulguları, Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) öncülüğünde 16-19 Kasım 2017 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’nde sözlü tebliğ olarak sunulup müzakere edilmiştir.

has been discussed again. As a result of this, while the application of mixed education has been terminated in some theology faculties, in some faculties the application of mixed education continues despite objections. Mixed education debates are carried out through political / ideological oppositions that shade rational arguments and on a floor where the parties do not completely understand each other rather than having a scientific approach. For this reason, this issue remains a polemical issue and remains unsolved. In order to find a solution to this important issue, first, it is necessary to understand the demands and objections of the parties expressing positive or negative opinions about the mixed education. Using qualitative methods, the main aim of this research is to determine the opinions of the participants who are currently studying or graduating in the theology faculties on mixed education. 1335 people participated in the research. "Descriptive analysis" technique has also been used to interpret the data. In the conclusion part, findings are evaluated in light of the literature, and various suggestions are proposed. Of the 792 participants who objected to mixed education, 388 have pedagogical concerns, 358 have religious concerns, and 276 have concerns about male-female relationships. 13 participants reject mixed education on the grounds that it is impulsive rather than being an option. Of the 543 participants who are defending mixed education, 284 do so based on social and professional realities, 215 believe it contributes to healthy male and female associations, 196 view it as being crucial for personal and social development, 187 thinks it contributes to pedagogy, while 40 participants encourage it because they don't believe it is incompatible with religious values. 55 participants rejected boys or girls only education without providing any reason.

Keywords: Department Religion and Education, Higher Religious Education, Faculties of Theology, Mixed Based Education, Single Sex Based Education, Students, Graduates.

GİRİŞ

Karma eğitim ile ilgili değişik tanımlar vardır. En basit şekliyle '*karma eğitim*', erkek ve kadınların aynı eğitim kurumunda ve aynı sınıflarda birlikte eğitim alması olarak tanımlanmaktadır. Karma eğitimin karşıtı ise kadın ve erkeklerin farklı okullarda ya da farklı sınıflarda eğitim almasıdır ki buna da '*tek cinsiyete dayalı eğitim*' denilmektedir.² Karma ya da tek cinsiyete dayalı eğitim söz konusu olduğunda okullarda çeşitli uygulama örnekleri görülmektedir. Bunlardan ilki olan tek cinsiyete dayalı eğitimde, okul yalnızca erkek veya kızlara tahsis edilmektedir. İkinci seçenekte ise bazı özel derslerde kızlar ve erkekler ayrı sınıflarda eğitim yapmalarına karşılık okul ve sınıflarda genelde karma eğitim uygulaması devam edebilmektedir. Üçüncü uygulamada ise bazı seçmeli derslerde erkek ve kızlar karma eğitim görmelerine karşılık okulda kızlar ve erkekler ayrı

² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 26. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 397; Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, (1993), 81.

sınıflarda eğitim görmektedirler. Son iki uygulama örneği günümüzde karma eğitim olarak adlandırılmaktadır.³

Dünyada karma eğitimin ciddi ve yaygın bir şekilde uygulanmasının çok fazla bir geçmişi yoktur. Karma eğitim İskandinav ülkeleri dışında bazı Avrupa ülkelerinde 1970 yıllarında yaygın bir şekilde uygulanmaya başlamıştır.⁴ Ülkemizde ise karma eğitim uygulaması, Türkiye'de ilk önce üniversite düzeyinde gündeme gelip hayata geçirilmiştir. Millî mücadele yıllarında, İstanbul'da 20-25 kişilik bir kız öğrenci grubu, üniversitede erkek öğrencilerle birlikte, eşit şartlarda öğrenim görme hakkını elde etmek için girişimde bulunmuşlardır. Gerekçeleri ise ayrı sınıflarda ve erkeklerden daha yetersiz bir eğitim görmeyi reddetme olmuştur. Üniversite yönetim kurulu ise, bu kız öğrencilerin yoğun talepleri üzerine; önce Fen ve Edebiyat Fakültesinde, sonra Hukuk Fakültesinde ve en son ise Tıp Fakültesinde karma eğitim uygulamasını başlatmak zorunda kalmıştır.⁵

Batıda karma eğitim uygulamalarının ekonomik ve sosyal olmak üzere iki temel gerekçesi olduğu dile getirilmektedir. Ulus devletlerin tüm vatandaşlarına zorunlu eğitim hizmetlerini sosyal adalet ve fırsat eşitliği çerçevesinde sunma sorumluluğu, onları her iki cinsiyet için ayrı eğitim kurumları açmak yerine daha ekonomik olan karma eğitimi tercihe sevk etmiştir. Bu durumda, ayrı eğitimin cinsiyet ayrımcılığını kurumsallaştırdığı yönündeki görüşlerin de etkisi vardır. Diğer taraftan karma eğitim toplumsal yaşamda cinsler arasında eşitliği sağlamak, cinsler birbirlerine karşı önyargılarının önüne geçmek ve birlikte yaşama becerilerini geliştirmek için bir çözüm olarak görüldüğü için de uygulamaya geçirilmiştir.⁶

Türkiye'de karma eğitim uygulamasına geçişte de benzer saiklerin etkisi görülebilir. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk de Kastamonu'da yaptığı bir konuşmada karma eğitimle ilgili düşüncelerini şöyle belirtmiştir⁷: *"Bir sosyal topluluk, bir millet, erkek ve kadın denilen iki tür insandan oluşur. Kabil midir ki bir kitlenin bir parçasını geliştirelim, diğerine müsamaha edelim de kitlenin*

³ Şakir Gözütok, "Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim", *Marife Dergisi* 12/2 (2012): 94.

⁴ Gözütok, "Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim", 94.

⁵ Feriha Özkan, *Atatürk'ün Laiklik Anlayışının Eğitim Sistemimizdeki Yansımaları* (Dumlupınar Üniversitesi, 2006), 100-101.

⁶ İbrahim H. Karataş, "Eğitimde Fırsat Eşitliği İçin Karma Eğitim Mi? Ayrı Eğitim Mi?", *Eğitime Bakış*, 22 (2012): 50-53.

⁷ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1997), 2: 226.

bütünü iletilebilmiş olsun. Mümkün müdür ki bir insan topluluğun yarışı topraklara zincirlerle bağlı kaldıkça, diğer bölümü gökyüzüne yükselebilirsin. Şüpheli yok, gelişmenin adımları dediğim gibi iki cins tarafından beraber arkadaşça atılmalı ve gelişme ve yenilik alanında birlikte, kesin bir tavır alınmalıdır. Ancak böyle olursa inkılap başarılı olacaktır.” Daha sonra karma eğitim 1973’te kabul edilen 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 15. maddesinde Milli Eğitimin Temel İlkeleri’nden biri olarak belirlenmiştir: “Okullarda kız ve erkek karma eğitim yapılması esastır. Ancak eğitimin türüne, imkân ve zorluklara göre bazı okullar, yalnızca kız veya yalnızca erkek öğrencilere ayrılabilir.”

Karma eğitim uygulamasına geçilmesinden çok sonra bile karma eğitimle ilgili tartışmalar bitmemiştir.⁸ Son yıllarda hem ilköğretim hem ortaöğretim hem de yükseköğretim düzeyinde karma eğitim uygulamasına ilişkin tartışmalar yoğunlaşmıştır. Kimileri karma eğitimi savunurken, kimileri de tek cinsiyete dayalı eğitimden yana görüşler ortaya koymaktadır. Örneğin 18. Millî Eğitim Şurası’nın İzmir Bölge toplantısındaki ortaya atılan “kız çocukların daha çok okuması için kız ve erkek çocukların ayrı okullarda okutulması” önerisi dönemin Millî Eğitim Bakanı Nimet Çubukçu tarafından da olumlu bulunmuştur. Bakanın bu açıklamasına birçok olumlu ve olumsuz eleştiriler gelmiştir.⁹ 2012 yılında ise İmam Hatip Lisesi Mezunları ve Mensupları Derneği (ÖNDER) Genel Başkanı Hüseyin Korkut’un “4+4+4” modelinde karma eğitimin kaldırılması önerisiyle tartışma tekrardan gündeme gelmiştir.¹⁰ Eğitimin diğer hassas bazı konularında olduğu gibi karma eğitimin sosyal, psikolojik ve eğitsel açıdan yararları ve sakıncaları bilimsel bir bakışla ele alınmak yerine genelde siyasi ve ideolojik zeminde tartışılmaktadır. Türkiye’deki karma eğitim tartışmaları genelde laiklik

⁸ S. T. Kamer, *Türk Eğitim Sisteminde Karma Eğitime İlişkin Fikirler, Tartışmalar ve Uygulamalar (1908- 1950)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2003), 240.

⁹ Örneğin bu konuyu eğitim sistemi açısından kaygı verici bulanlar olmuştur:

http://www.abbasguclu.com.tr/yazar/18_milli_egitim_surasinda_kaygi_verici_gelismeler.html (Erişim Tarihi: 03.03.2018).

¹⁰ İlgili tartışmalar için Eğitime Bakış Dergisi, Milli Gazete ve Milliyet Gazetesi örnek verilebilir:

http://www.egitimbersen.org.tr/egitimebakis/e_bakis22.pdf

<http://www.milligazete.com.tr/haber/karma-egitim-zorunlu-olmaktan-cikarilsin-233940.htm>

<http://cadde.milliyet.com.tr/2012/04/20/YazarDetay/1186522/karma-okullar-daha-basarisiz> (Erişim Tarihi: 05.07.2018).

üzerinden yapılırken; Batı'da ise bu tartışmalar eğitimde başarı ve öğrenme psikolojisi yahut gelişim psikolojisi açısından ele alınmaktadır.¹¹

Karma eğitim olgusu İlahiyat fakülteleri için de önemli bir gündem haline gelmiştir. Son yıllarda özellikle öğrencilerin yürüttüğü kampanyaların neticesinde, bu konu tekrar tartışmaya açılmıştır. Bunun neticesinde bazı İlahiyat fakültelerinde karma eğitim uygulamasına tamamen son verilirken, bazı fakültelerde ise karma eğitimi uygulaması devam etmektedir. Karma eğitimin avantajları ve dezavantajlarına ilişkin yapılmış araştırma sonuçları, bize çok kesin yargılara varma imkanı vermemektedir. Ülkemizde eğitime ilişkin her meselede olduğu gibi karma eğitim tartışması da bilimsel yaklaşım yerine rasyonel argümanları gölgeleyen politik/ideolojik karşıtlıklar üzerinden ve birbirini tam anlamadan yürütülmektedir. Soğukkanlı, makul ve gerçekçi değerlendirmelerin önü tıkandığı için de mesele, polemik konusu olmaya, çözümsüzlüğe mahkum edilmektedir. Bu önemli konuyu çözümsüzlüğe mahkum etmemek için öncelikle, karma eğitim ile ilgili olumlu ya da olumsuz görüş belirten tarafların taleplerini ve itirazlarını anlamaya ihtiyaç vardır. Bu konuya bilimsel bir çerçevede bakmakta ve araştırma bulgularından hareket etmekte yarar görülmektedir. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu araştırmanın temel amacı, ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören ve mezun olan katılımcıların karma eğitime ilişkin yaşantılarını, algılarını ve buna yükledikleri anlamları ortaya çıkarmaktır. Böylece hem tarafların birbirlerinin argümanlarını anlamalarına hem de eğitimde karar verici ve politika yapıcılara güvenilir veriler sağlayarak, onların daha isabetli kararlar almalarına katkı sağlamak hedeflenmektedir.

1. YÖNTEM

İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören ya da bu fakültelerden mezun olan katılımcıların karma eğitime ilişkin görüşlerini ortaya koymaya çalışan bu çalışmada katılımcıların araştırılan olguyu nasıl anladıklarını, deneyimlediklerini ve yorumladıklarını tespit etmek için nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden biri olan olgubilim (fenonomoloji) kullanılmıştır. Bize tümüyle yabancı olmayan aynı zamanda da derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olguları araştırmayı amaçlayan çalışmalar için olgubilim (fenonomoloji)

¹¹ <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/karma-egitim-mi-tek-cinsiyetli-egitim-mi> (Erişim Tarihi: 10.12.2018).

uygun bir araştırma zemini oluşturmaktadır.¹²

Olgubilim (fenonomoloji) araştırma deseninde örneklem araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek veya yansıtabilecek bireylerdir. Bu çalışmada örnekleme araştırılan olguyu (karma eğitimi) halihazırda yaşayan/yaşamış öğrenciler ve mezunlar oluşturmaktadır. Bu çalışmada nitel araştırmacılar tarafından yaygın olarak kullanılan amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan 'kolay ulaşılabilir durum örnekleme' kullanılmıştır.¹³ Olgubilim (fenonomoloji) deseninde olgulara ilişkin yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarabilmek için en sık kullanılan veri toplama yöntemlerinden biri olan yüz yüze görüşme örnekleme büyüklüğü üzerinde önemli sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Ayrıca genellikle tek bir araştırmacı tarafından gerçekleştirilen nitel araştırmalarda görüşme verilerinin toplanması için gereken zaman, enerji, organizasyon ve para, örneklemin sınırlı tutulmasını gerektirir.¹⁴ Fakat günümüzde internet aracılığıyla klasik nitel veri toplama araçlarıyla ulaşamayacağımız sayıda kişiye ulaşarak araştırma yapmanın mümkün hale gelmesi, önemli bir imkândır. Bu çalışmada da internet sayesinde geniş bir örneklem grubunun oluşturulmasına katkı sağlanmıştır. Bu yolla, nitel araştırma modelinin en önemli sınırlılıklarından biri olan örneklemin dar kapsamlılığı da aşılarak 'genelleme' konusuna önemli katkı sağlanmıştır ve araştırmanın güvenilirliği artmıştır. Ayrıca internetin sağladığı görece gizlilikle ve yakın çevreye deşifre olmadan nitel araştırma sürecine katılma, daha içten ve samimi verilerin toplanmasına da fırsat tanımaktadır. İnternet üzerinden nitel araştırma yapma maliyet, pratiklik ve verimlilik açılarından yararlar sağlamaktadır.¹⁵ Bu çalışmaya katılım da internet üzerinden gönüllülük esasına dayalı olmuştur ve bu çerçevede Türkiye'nin muhtelif (64) ilahiyat fakültelerinde okuyan veya bu fakültelerden mezun toplamda 1335 kişi katılmıştır. Bu nitel çalışmada örneklem büyüklüğü neredeyse nicel araştırmalardaki örneklem büyüklüğüne ulaşmıştır. Kolayca tahmin edileceği gibi bu kadar büyük verinin yoğunluğu ve çokluğu emek-yoğun bir sürece işaret etmektedir. Bu

¹² A. Yıldırım- H. Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 10. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 69.

¹³ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 123-124.

¹⁴ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 118.

¹⁵ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 221-227.

sebeple bu çalışmada elde edilen verilerin analizi ve rapor haline getirilmesi yaklaşık iki buçuk yıl sürmüştür.

Araştırmalar kullanılan verinin özelliğine göre ikiye ayrılmaktadır. İhtiyaç duyulan verilerin araştırma için toplanmasına ‘birincil veriye dayalı araştırmalar’ denilirken daha önce derlenmiş ve kayıt altına alınmış verilere dayalı araştırmaya ise ‘ikincil verilere dayalı araştırma’ denilmektedir.¹⁶ Bu araştırma da birincil verilere dayalı araştırma kategorisine girmektedir. Bu çalışmada veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiştir. Görüşme formunun oluşturulmasında öncelikle literatür taranmış ve araştırma problemi temelinde görüşme formu oluşturulmuştur. Hazırlanan görüşme formunun geçerliliği saptanmak üzere din eğitimi anabilim dalında çalışan dört öğretim üyesinin görüşlerine sunulmuştur. Ayrıca ilahiyat fakültesinde halen okuyan ve mezun olan toplamda 10 katılımcıyla pilot görüşmeler yapılmıştır. Tüm bu görüşmeler neticesinde görüşme formuna son şekli verilmiştir. Google Form üzerinde online olarak oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formunda katılımcıların cinsiyetleri, hangi fakültede kaçınıcı sınıfta okudukları veya hangi fakülteden mezun oldukları kapalı uçlu sorularla; ilahiyat fakültelerinde karma eğitimi savunma veya karma eğitime karşı çıkma gerekçeleri açık uçlu sorularla tespit edilmiştir. Çalışmada yer alan katılımcıların cinsiyetleri, okudukları sınıf ve mezuniyet durumlarına ilişkin bilgiler Tablo 1 ve Tablo 2’de aşağıda verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyetleri	
Cinsiyet Durumu	Sayı
Erkek	663
Kadın	672

Tablo 2: Okudukları Sınıf ve Mezuniyet Durumları	
Sınıf	Sayı
Hazırlık	154
1. Sınıf	188
2. Sınıf	263
3. Sınıf	235
4. Sınıf	267
Mezun	228

¹⁶ Şenel Büyükoztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 23. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 13.

Nitel araştırma modelini kullanan bir araştırmacının önemli görevlerinden biri, kabarcık ve ayrıntılı veri setinden anlamlı bütünlük ortaya çıkarmak ve bunları elden geldiğince betimsel bir şekilde okuyucuya sunmaktır. Bunun için nitel verilerin analizinde betimsel analiz veya içerik analizi kullanılmaktadır. Araştırmamızda “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analizde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kategori ve temalar çerçevesinde bir araya getirerek, bunları organize etmektir. Bu işlemin gerçekleştirilmesinin amaçları; güvenilirliği arttırmak, yanlışlığı azaltmak, ortaya çıkan kategori ve temalar arasında karşılaştırma yapabilmektir.

Bu araştırmada yer alan nitel verilerin analizinde kategori ve temaların belirlenmesinde Nvivo 12.0 Pro adlı programdan yararlanılmıştır. Belli kategori ve temalar altında birbirine benzer verilerin gruplandırma işlemi yapıldıktan sonra veriler araştırma raporunda betimlenmiştir. Bu yolla, toplanan veri yığılması arasında kaybolma ve araştırmacının temel problemiyle ilgisi olmayan verilerin kodlanması problemleri büyük oranda engellenmiştir. Araştırmamızda, veri kayıplarını önlemek ve elde edilen verileri okuyucunun görüş karşılaştırma ve değerlendirme yapmasına imkan sağlamak amacıyla turnak içine yerleştirilen aynen alıntılara sık sık yer verilmiştir. Görüşme verilerinden aynen alıntılar yapılırken görüşmecinin cinsiyetine ve sınıf bilgisine/mezuniyet durumuna işaret eden kısaltma kodlamalara yer verilmiştir. Örneğin B1 (Bayan, 1. Sınıf), EH (Erkek, Hazırlık), BM (Bayan, Mezun) şeklinde kısaltma kodlarıyla alıntılar verilmiştir. Zira araştırmacının araştırdığı durumu, olguyu, olayları olduğu biçimiyle ve olabildiğince yansız resmetmesi nitel araştırmanın geçerliliği açısından son derece önemlidir.¹⁷

2. İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE TEK CİNSİYETE DAYALI EĞİTİM Mİ, KARMA EĞİTİM Mİ?

Araştırmada 1335 katılımcıdan 792’si İlahiyat Fakültelerinde tek cinsiyete dayalı eğitim yapılmasını, 543’ü karma eğitime devam edilmesini savunmuştur. Katılımcılar görüşlerini ifade ederken çeşitli gerekçeler öne sürmüşlerdir. Bu bölümde, araştırmadan elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Öncelikle, bulgular belirli kategori ve temalar altında tasnif edilmiştir. Katılımcıların, görüşlerini farklı cümlelerle ifade etmelerine rağmen birbirine benzer noktalara temas ettikleri görülmektedir. Bu

¹⁷ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 225.

çerçevede her bir katılımcının ifadelerine tek tek yer vermek yerine, kategori ve temayı en iyi temsil edebilecek muhtelif katılımcı görüşleri aynen alıntılanmıştır.

2.1. Tek Cinsiyete Dayalı Eğitim

Araştırmamızda yer alan 1335 katılımcıdan 792'si, İlahiyat Fakültelerinde kız ve erkek öğrenciler için fakültelerde ayrı sınıflar açılmasını talep etmektedirler; hatta bazı katılımcılar kız ve erkek öğrenciler için ayrı ilahiyat fakülteleri açılmasını istemektedirler. Katılımcılar bu taleplerini çeşitli gerekçeler öne sürerek dile getirmişlerdir. Bazı katılımcılar birden fazla gerekçe dile getirmişlerdir. Katılımcıların 388'i pedagojik kaygılarla, 358'i dini kaygılarla, 276'sı kız-erkek ilişkileriyle ilgili kaygılarla, 13'ü ideolojik dayatma gerekçesiyle, 125'i herhangi bir neden belirtmeksizin karma eğitime karşı olduklarını ifade etmişlerdir.

2.1.1. Pedagojik Kaygılar

Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 388'i, karma eğitim ortamının ilahiyat fakültesinde yapılan eğitimin kalitesini düşürdüğünü ve verimliliğini olumsuz etkilediğini ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamında psikolojik açıdan kendilerini rahat hissedemediklerinden ötürü derse aktif olarak katılmadıkları, ilmi konuları tartışmadıkları, akıllarına takılan soruları karşı cins karşısında mahcup olma, çekinme, vb. endişelerle sormadıkları, kendilerini rahatça ifade edemedikleri, sunum yapamadıkları şeklinde gerekçeler öne sürerek karma eğitim ortamında akademik başarılarının olumsuz etkilendiğini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcıların bu temayla ilgili görüşleri şu şekildedir:

"Bayanların kendilerini rahat ifade edemediklerini, akıllarına takılan sorulara karşı cins karşısında mahcup olmamak adına cevap arayamadıklarını düşünüyorum." (B3)

"Gelenek ve görenekler ile çocukluğunu geçirmiş veya medrese eğitimi ile erkek-kız İHL'lerde okuyan kimselerin sınıflarda kendini rahatça ifade edemedikleri hatta sınıfa geç kaldıklarında giremedikleri aşikâr. Karma eğitimde kişilerin kızlara veya erkeklere karşı kendini kanıtlama veya ezilmeme dürtüsü sürekli meydana gereksiz tartışmalar getirmekte ve konular saptırılmakta. Sınıflarda yıllarca süren karşılıklı rahat olamama ve kendini ifade edememe şekli kampüsleri sınıfları adeta birer tiyatro salonuna dönüştürmektedir." (E4)

"Erkek öğrenci olarak kendimi baskı altında hissediyorum, konuşmaktan çekiniyorum ve hocayı ders anlatırken takip ederken yanlışlıkla bir bayana baktığımı sanulmasından endişe ettiğim için hocayı takip edemiyorum." (E3)

"Fikirlerini hocalara sunmakta karşı cinsten çekinen bayan arkadaşlar oluyor ki ilahiyat

karşılıklı konuşma ve tartışmaya dayanan bir bölüm, bu yüzden karma eğitimi istemiyorum.” (B1)

“Sınıfta karşı cins olunca iki taraf da kendisini rahatsız hissediyor. Derslerde fikirlerini özgürce ifade edemiyor. Bu sebeple gelişmesi gereken ifade yeteneği geriliyor, diye düşünüyorum. Şahsen lisedeyken atılgan bir öğrenci idim. Ancak üniversiteye gelince kendimi geri çekmek zorunda kaldım. Koca koca erkekler bir yorum yapınca laf atmalar gülümler, sonuç itibariyle mezun olurken sınıfta konuşmamak için en arka sıraya saklanan bir tip olup kaldım.” (BM)

“Derslerde erkekler daha baskın oluyorlar ve kızlara psikolojik baskı uyguluyorlar resmen (çünkü bazıları kendini mücahit sanıyor ve kızların okumasını gereksiz buluyorlar, dine uygun olduğunu düşünmüyorlar) böyle bir ortamda doğal olarak bizde fikrimizi özgürce beyan edemiyoruz.” (B3)

“Şunu da üzülerek ifade edeceğim ki beylerin bir kısmının (her sınıfta bir kaç tane mutlaka olur ve çoğunluğu etkiler) kendilerini mükemmel, hanımları bir fitne unsuru olarak görmeleri sınıf içinde hanımların kendilerini baskı altında hissetmelerine sebep olmaktadır.” (B4)

“Erkeklerin çok azınlıkta kaldığı ilahiyatlarda derse gelirsün en ön sıralar doludur, akla kararı seçmeye başlarsın; hoca da bayansa kızlarla arasında şakalaşma yapar, sen ne derste misin, değil misin belli olmaz; bir şey sormak istersin tam anlamıyla rahatça soramazsın (aslında kızların çekinmesi lazım ama).” (E2)

“Sınıfta daha rahat bir şekilde tahtaya çıkıp sunum yapabilmek için, kimse inkâr etmesin bir kız bir erkeğin karşısında asla rahat bir şekilde ders anlatamaz.” (B3)

Bu kategori altında yer alan bazı katılımcılar ise bazı derslerin (Kur’an-ı Kerim, Fıkıh, Musiki, vb.) karma eğitim ortamında verimli bir şekilde işlenemediğini, bu derslerin tek cinsiyete dayalı sınıf ortamında daha kaliteli işlenebileceğini öne sürmüşlerdir. Bazı katılımcıların bu temayla ilgili görüşleri şu şekildedir:

“Kur’anı Kerim dersinde Kuran okurken erkekler bizden çekiniyorlar. Birbirimize mahcup düşünme telaşında oluyoruz.” (B1)

“Özellikle fıkıh, ibadet esasları gibi derslerde kadın erkek cinslerini ilgilendiren özel konular anlaşılmadan geçiliyor, üzerinde durulamıyor, verimli geçmiyor.” (E2)

“Benim birçok dersimde karşılaştığım sorunlardan en önemlisi de derste hanımlarla ya da beylerle ilgili bir konu işleneceğinde ya da bu bir örnekte yer alacağında hocaların karma ortamda olmaları sebebiyle (ya öğrencileri birbirlerine karşı utandırmamak için ya da kendileri çekindikleri için) konuların üstün körü geçilmesi ya da öğrencilerin bu konular hakkında hocalarına soru soramamasıdır.” (B4)

“Derse katılımım daha güzel ve rahat olacağı yerde performansımı düşürüyor, dinde ayıp

yoktur eyvallah ama bir hayız konusunu hoca sınıfta anlatamıyorsa bu karma eğitimden dolaydır.” (E4)

“Musiki derslerine katılmıyoruz, aynı durum erkek öğrenciler için de geçerli. Kuran okurken erkeklerin sesimizi duymasından rahatsız oluyoruz, sonuç olarak yine derse rahatça katılmıyoruz.” (B1)

Bu kategori altında yer alan bazı katılımcılar da karşı cinsin aynı eğitim ortamında bulunması durumunda dikkatlerinin dağıldığından, karşı cinsten etkilendiklerinden ve duygularına hâkim olamadıklarından ötürü akademik başarılarının olumsuz etkilendiğini ifade etmektedirler. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Eğer siz kadının önünden erkeği, erkeğin önünden de kadını çekip alırsanız dikkat dağımıklığı yaşayacak herhangi bir unsur kalmaz ve bu da doğruca eğitimin kalitesini yükseltme kapısına çıkar.” (BH)

“Derste erkekler olarak çok pasif oluyoruz. Derse olan motivasyonumuz ve verim çok düşüyor. Genel mevcut bekâr olduğu içinde karşı cins dikkat çekiyor ve utanma duygusuyla içe kapanıp pasif oluyoruz.” (E3)

“Kız ve erkek öğrencilerin ilgisinin derslerden çok sınıftaki öğrencilere kaydığını düşünüyorum.” (B2)

“Erkekler kızlara bakmaktan ne ders dinliyor, ne de derse odaklanıyor.” (E3)

“İlim derdi bulunan kimsenin tüm eğitim serüveni bazen karşıdan gelen bir göz kırptısına dahi kurban gidebilmektedir.” (E4)

“Karşı cinsle aynı sınıfta olunca insan kendisini derse komple veremiyor. Şuram bozulmuş mudur, güzel gözüküyor muyum diye düşünüyorsun. Sınıfta rahat oturamıyorsun. Birisi bana bakıyor mudur, diye hep bir kasıntı içerisinde oluyorsun.” (BH)

“Özellikle gençlik duygularının yoğun olduğu bir yaşta verimli bir eğitim sürebilmek, farklı cinsiyetlerin birbirine kendini beğendirmek için gireceği çabada boşa enerji-vakit kaybını engellemek adına gerekli olduğunu düşünüyorum.” (BM)

“Ben genç yaşlarında karma lise, üniversite eğitimi almış biri olarak yaşadığım ve gözlemediğim naçizane fikirlerim şu şekilde; dini boyutları bir kenara, en etkili eğitim; algularına ve dikkatine zarar vermeyen izole olmuş ortam ve ruh halinde aldığın eğitimdir.” (B4)

“Her iki tarafın namahrem olması ve şehvi duygulara imkân sağlaması nedeniyle karma eğitimin verimli, sağlıklı ve uygun bir eğitim metodu olduğunu düşünmüyorum.” (E3)

“Erkek de kadın da birbirlerine meyilli olduklarından okula eğitim için gelen öğrencilerin gönül dünyaları etkileniyor. Bu da zihinlerinin olması gerekenden farklı konularla daha çok meşgul olmasına sebep oluyor. Karşı cinsle duyulan sevgi, eğitimden yeterli verimin

almamamasına sebep oluyor. Eğer karma eğitim olmazsa öğrenci sevdiği kişiyi hiç olmazsa sık sık görmeyeceği için en azından derslerine adapte olabilecektir. Özellikle aynı sınıfta sevdiği olan öğrenciler her gün ilgi duyduğu öğrenciyi görünce çok etkilenebiliyor. Çünkü okuldan özellikle de sınıfından sevdiği olan öğrencilerin derslerine yeterli ehemmiyeti gösteremediklerini, verilen eğitimin de böylece veriminin düştüğünü düşünmekteyim.” (E1)

2.1.2. Dini Kaygılar

Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 358'i, karma eğitimle ilgili olarak dini kaygıların ağırlıkta olduğu gerekçeler ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamının dinen caiz olmadığını, peygamberimizin sünnetine uygun olmadığını, bazı âlimlerce uygun görülmediğini, gelenekte yeri olmadığını ve İslam'ın öğretildiği kurumun ilkeleriyle uyuşmadığını öne sürerek karma eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“İslam dinine göre caiz değildir. Hem İslam'ı öğrenmek için gidip hem de İslam'ın reddettiğini yapmak ne kadar makul?” (E1)

“Karma eğitime son verilmesini istiyorum. Çünkü Rabbimiz Kur'an-ı Keriminde zinaya yaklaşmayın diye emrediyor. Bizler aynı ortamda kalarak bu ayete zıt düşmüş oluyoruz. Kim bu karışık sistemi getirdiyse Rabbim rahat uyutmasın.” (BH)

“Biz ilahiyat okuyorsak, Allah'ın dinini anlatacaksak onun kurallarına göre de eğitim görmemiz lazım ve Rabbim de bize haremlik selamlık diyor, bunun üstüne de biz kimiz ki bir şey diyelim.” (B2)

“Mesele erkeklerin olmadığı bir ortam yaratmak değil, mesele beş yıl boyunca ilim alacağımız ortamı Allah'ın rızasına uygun hale getirmektir.” (B2)

“Peygamberimiz karma eğitimden razı olmazdı. Dini öğreten bir kurumun dininde yeri olmayan karma eğitimle yol çizmesi tezatlık değil midir?” (BH)

“Bir Müslüman olarak peygamberimizin, ashabının ve onların izinden giden ulemanın eğitim-öğretim metoduna uygun olarak kadın-erkek her an fitneye açık olan karma eğitimin birçok insanı günaha sürüklemekle birlikte eğitimin de çok düşük seviyede olmasının bir numaralı sebebidir, Allah'ın rızası için okunması gereken bu ilimler Allah'ın buğz edeceği bir ortamda nasıl tahsil edilir?” (E3)

“Karma eğitim ne Kuran'a ne de sünnete uygun değildir. Geleneğimize baktığımızda da böyle bir uygulama belli bir zamana kadar yoktu.” (E3)

“Karma eğitim yanlıları, Rabbimizin ve ashabının kız-erkek ortamının karışık olmasına dair 'icmali veya zanni' herhangi tatmin edici bir delil gösterebilirler.” (E3)

“Kadın erkeğin bir arada olması (eğitim için bile olsa) doğru bir şey olsaydı, İslam ilk yayılmaya başladığında veya öncesinde peygamberler, sahabeler kadın ve erkeklerle bir

arada İslam'ı anlatırdı. Cemaatler kadın ve erkekten oluşurdu. Kadınlar da erkeklere imamlık yapardı, Kur'an okurdu vs. Bence namahrem kadın ve erkeğin hiçbir şekilde bir arada bulunması hoş değildir.” (BH)

“Ayrı olmalıdır. Çünkü usulsüz vusul olamaz. Biz hadis kitaplarında dahi edeben bayan sahabilerle erkek sahabilerin rivayetlerinin ayrı olduğunu gördük çünkü.” (B2)

“İslam âlimlerinin sakıncalı gördüğü bu duruma ne hâcet” (E2)

“Böyle bir şeyin düşünülmesi dile hatta ve hatta akla getirilmesi bile muhaldir. Ben bu soruya Kuranı Kerim’de geçen kadının erkeğe, erkeğinde kadına haram olduğu ayetleri hatırlatarak ve bu ahir zamanın en büyük bir tefsiri olan Risale-i Nur’la cevap vermek istiyorum: Bir meclis-i ihvâna güzel bir karı girdikçe; riya, rekabet, haset damarı intibah eder. Demek inkişaf-ı nisoandan, medenî beşerde ahlâk-ı seyiyie inkişaf eder.” (EH)

“Caiz olduğunu düşünmüyorum bu şekilde. Hiç bir medresede bu tarz bir eğitim yoktur.” (B2)

“Erkek ve bayanların bir arada ders işleminin İslam tarihinde (zaruret durumları müstesna) yeri yoktur.” (E4)

“İslam’ın öğretildiği fakültelerde fıkhî olarak caiz olmayan, velev caiz olsa bile sedd-i zeraî gibi bir kaideye aykırı olan hiç bir uygulamanın bulunmaması gerekir.” (E3)

2.1.3. Kadın-Erkek İlişkileriyle İlgili Kaygılar

Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 276’sı, karma eğitim ortamında kadın-erkek ilişkilerinin olumsuz etkilendiğini ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamında mahremiyet sınırlarının ihlal edildiğini, karşı cinse duyulan ilgi nedeniyle flört, vb. dinen hoş görülme-yen durumların ortaya çıktığını, iffet ve hayâ gibi değerlerin zedelendiğini öne sürerek karma eğitime karşı çıkmaktadırlar. Kadın-erkek ilişkileri bağlamında dile getirilen gerekçelerin bir kısmının arka planında dini kaygılar da olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“İnsanın fitratında karşı cinse karşı meyil vardır ve bu sebeple özellikle eğitim kurumları içerisinde akıl ister istemez karşı cinse gitmektedir, bu da öğrenciyi olumsuz etkilemektedir.” (E3)

“Hz. Âdem’in durumu hepimizin malumudur. Ayrıca fitratımızda bir kızla iletişim kurmak vardır. Herhalde bundan dolayı olacak ki ben çoğu zaman bazı kız arkadaşları görmek için derse geliyordum. Her ne kadar bir ilahiyat öğrencisi olsam da kendimi tutamıyordum.” (E4)

“Aslında her şey insanın kendinde biter ama derse girince afrodisyak etkili parfümü üstüne boşaltan, daracık pardösü giyen bayanlar oldukça en güzeli karma eğitime son verilmesi.” (E4)

“Gözlemlediğim bir diğer husus da ne yazık ki bayanların moda dergilerinden fırlamış gibi giyinip kendini beğendirme gayretinde olması ve erkek öğrencilerle laubali sohbet ve şakalara girmesi.” (BM)

“Kadınlar fitraten güzelliklerini teşhir etmeyi severler. Karma ortam başta kadınların buna bağlı olarak da erkeklerin bozulmasına sebep olacaktır.” (E4)

“Eğitim 3-4 saat olsa belki bu kadar zarar vermez ama sabahtan akşama her gün gerçekten çok zarar veriyor, çünkü aileden daha çok gördüğün insanlarla bir süreden sonra sınırı koruyamıyorsun ve sonuç mahremiyetin zedelenmesi oluyor.” (B4)

“Ergenliğin vermiş olduğu adrenalin ve hormon salgısı bazen hiç aklıma düşmeyecek fikirler doğurur. Ne kadar gerici bir tutum olduğu düşünülse de o yaşların en tehlikeli zihin düşmanı karşı cinse duyulan hissiyatlar karma ortamlarda daha etkin zuhur eder.” (B4)

“Bir erkek olarak sınıfta bir karşı cinsin olması bazen beni nefsimle baş başa kalarak kötü düşüncelere itebiliyor. Günümüzde ahlak çöküntüsü olduğundan mütevellit ikili ilişkiler sarp sarp sarıyor ve hiç hoş olmayan neticeler elde ediliyor.” (E4)

“Ateşle barutu yan yana getirip ‘yanma!’ demek fizik kurallarına aykırı bir durumdur. Rabbimiz de kadın ve (baskın olarak) erkeğe şehvet duygularını vermiştir. İster istemez bu duygunun neticesi olarak arkadaşlıklar, flörtler, sınıf içi samimi ortamlar ve daha nice kötü olaylar meydana gelebilmekte.” (EM)

“Erkeklerle bayanın bir arada durduğu ortamda erkeğin bayana, bayanın erkeğe ilgisi artıyor. Haram diye bir şey kalmıyor, çıkma flört adı altında birçok gencin hayatı mahvoluyor. Bunların hepsi de karma eğitim olduğundan böyle oluyor.” (B2)

“Birçok arkadaşımın da maalesef nefislerine yenilip karşı tarafla ilişkilerini ortak bir sınıfı paylaşmaktan çok daha ileri seviyeye götürdüğüne şahit oluyorum. Bu durum kendini en az seviyesiyle ‘Sınıf arkadaşınız canım’ cümlesiyle başlayan kız erkek gezmelerinde, karma buluşmalarda görülüyor.” (B1)

“İlahiyat öğrencileri genel itibarıyla evlenme çağındaki gençlerdir. Kanım o yaşlarda akan deliliğiyle hiç yapmayacak biri dahi olsa şeytanın da teşviikiyle zinaya müsait bir ortam oluşuyor. İkinci kez dahi dönüp bakmak günahken günde kim bilir kaç defa aynı olayla karşı karşıya kalmak acı bir hadisedir.” (B2)

“Fakültelere edbiyle giren öğrenciler ortamın verdiği rehavetle normalleşme sürecine girip iffet, hayâ duygusundan kaybetmektedir. Her ne kadar ilahiyat fakültesi olsa da bu insanların da nefis taşıdığı göz ardı edilmektedir.” (B4)

“Fitrat gereği kadın, erkeğin ilgisini çekmektedir velakin bazı bayan arkadaşlar kendini belli etme peşinde olup her ders sürekli erkeklerin sıralarına doğru dönmeleri bizleri rahatsız etmektedir.” (E4)

2.1.4. İdeolojik Bir Dayatma

Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 13'ü karma eğitim uygulamasının ideolojik bir dayatma ve politik bir yönlendirme olduğunu ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitimin kendi kültürümüze ters bir uygulama olduğunu, ahlaki yapımızı bozmak için getirildiğini, bir yabancılaştırma girişimi olduğunu, modernizmin ve sekülerizmin bir tezahürü olduğunu öne sürerek karma eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

"Karma eğitim pedagojik değil, ideolojiktir! Bizler de bu dünya zindanında bu ideolojiye kurban gitmeyelim." (B4)

"Karma eğitim kendi kültürümüze de ters düşen bir durumdur." (E4)

"1400 yıllık İslam âleminin hiçbir devletinde bu sistem görülmemiş, son çağlarda ahlak yapısını bozmak için yapılmış bir faaliyet olarak görüyorum." (E1)

"Batıda cinsiyet seçiminde de özgürlük şeklinde sapık bir yorumla neticelenmiştir. Ekini bozdular, nesli bozma planları da karma eğitim belasıyla sürmektedir." (E3)

"Karma eğitimin kaldırılmasını, bir yabancılaştırma girişimine son verilme olarak telakki ediyorum." (EM)

"Karma eğitim modernlik değil, toplum yapısını bozacak sebeplerden bir tanesidir." (B3)

"Kesinlikle karma eğitim denilen batı uygulamasına karşıyım." (B2)

"Amacımız asla, modernizme kulluk etmek değildir." (EH)

"Din eğitiminin verildiği yerde sekülerizmin unsurları olamaz." (E3)

Araştırmamızda yer alan 1335 katılımcıdan 792'si, karma eğitime karşı çıktıklarını ifade etmiştir. Fakat yukarıda da örnekleri görüleceği üzere karma eğitime karşı çıkma gerekçelerini belirten katılımcı sayısı 792 katılımcı içerisinde 667 olmuştur. Geriye kalan 125 katılımcı İlahiyat Fakültelerinde karma eğitime karşı olduklarını işaretlemelerine karşın neden karşı olduklarını açıkla(ya)mamışlardır.

2.2. Karma Eğitim

Araştırmamızda yer alan 1335 katılımcıdan 543'ü, İlahiyat Fakültelerinde karma eğitim uygulamasının devamını istemektedirler. Katılımcılar bu taleplerini çeşitli gerekçeler öne sürerek dile getirmişlerdir. Bazı katılımcılar birden fazla gerekçe dile getirmişlerdir. Katılımcıların 284'ü sosyal ve mesleki gerçeklik, 215'i sağlıklı kadın-erkek ilişkileri, 196'sı kişisel ve sosyal gelişim, 187'si pedagojik katkı, 40'ı dini açıdan sakıncalı olmaması açısından ve 55'i ise herhangi bir neden belirtmeksizin tek cinsiyete dayalı eğitime karşı olduklarını ifade etmişlerdir.

2.2.1. Sosyal ve Mesleki Gerçeklik

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 284'ü tek cinsiyete dayalı eğitimin yaşadıkları sosyal gerçekliğe ve mezuniyet sonrası içinde bulunacakları mesleki gerçekliğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Bu kategori altında bazı katılımcılar hayatın her yerinde kadın-erkek birlikte yaşamın var olmasından ötürü sınıflarda kız-erkek ayrı eğitim yapılmasının bir anlamının olmadığını ve böyle bir ayrımın ileride çeşitli uyum sorunlarına yol açacağını ve bu durumun ilahiyat fakültelerinde yetişen öğrencileri toplumdan izole edeceği endişelerini öne sürerek tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

"Toplumsal olarak iş hayatında veya sosyal çevrede böyle ayrılık söz konusu olmadığı için bunu sadece sınıf veya okul ortamına taşımak ilerde oluşacak sorunlara temel teşkil ediyor." (B1)

"İçeride ayrı dışarıda dolmuşlarda, belediye arabalarında birçok yerde sosyal ortamlarda ve sosyal medyada yan yana olan insanları sadece ilahiyat fakültelerinde ayrı tutmaya çalışmak sağlıklı sonuçlar vermez." (EM)

"Hayatımızın hemen hemen her alanında birlikte olduğumuz karşı cinsin sadece ilahiyat binasında ayrı bulunmasının bir manası bulunmamaktadır." (BH)

"Gittiğimiz her mekân aynı, sadece sınıfın karma olmamasının bir mantığı yok, ya hayatın tüm aşamalarında böyle yapmalı ki, buna küreselleşen bir dünyada yaşadığımız için mümkün olmadığını düşünüyorum." (B4)

"Kantin, koridor, otobüs gibi diğer yaşam alanlarında erkeklerle bayanların yollarını ayıramayacağımız için karma eğitim istiyorum." (B4)

"İnsanlar çift cinsiyet yaratılmış. Okulda pazarda, avmde, vs. muhakkak bir yerlerde etkileşim halinde olmak zorunda kalıyorsun. Alışveriş yaparken bir erkek bayan satıcıdan bir şeyler alıyor. Bütün bunlarda sıkıntı yok ama aynı okulda okumaya gelince mi problem çıkıyor?" (B3)

"İlahiyatlar akvaryum değil, dışarıya da çıkıyoruz." (E4)

"İlahiyat fakültesinden çıkıldığı anda hayat eğitimi de karma bundan dolayı karma kalması daha mantıklı." (E2)

"Evden dışarıya adım attığımızda diğer insanlarla ortak kullandığımız her alan kamusal alan olarak adlandırılmaktadır. Sokaklar, toplu taşıma araçları, hastaneler gibi diğer insanlarla ortak kullandığımız her alan gibi üniversite de bir kamusal alandır ve her kamusal alanda olduğu gibi karma olması normal olandır. İlahiyat Fakülteleri, toplumdan izole edilmiş mekânlar değildir, olmamalıdır." (B2)

"Sosyal çevremizde kadınlı erkekli iletişim kurma zorunluluğumuz varken eğitiminde bu

ayrım neden yapılmak istenir?” (E4)

“Mezun olunca pamuklara sarılıp karşı cinsi görmeden bir yaşam mümkün olmayacağına göre hayata bakış açısının karma eğitimle daha iyi olacağı kanaatindeyim.” (BM)

“Yol, çarşı, pazar, iş, meclis, okul vb. her yerde kadınlarla bir arada olmaktan rahatsızlık duymayanlar niçin aynı sınıfta olmaktan rahatsızlık duyuyorlar anlamış değilim. Bunun bir ikiyüzlülük olduğunu düşünüyorum.” (E3)

Bu kategori altında bazı katılımcılar ise mezuniyet sonrasında çalışacakları iş ortamlarının karma doğası nedeniyle hizmet öncesinde aldıkları eğitimin tam aksi istikamette olmasının mesleki hayatın gerçekliğine kendilerini hazırlamayacağı endişesiyle tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“Buradan mezun olanlar hiç karma ortamda görev almayacak mı, uzaya mı gidecekler.” (EM)

“İş hayatında da bir bayan yönetici olarak bir erkekle çalıştığında yahut iş arkadaşlarının arasında karma bir düzen varken fakülte aşamasında bunu ayırmak hiç mantıklı gelmiyor.” (B4)

“Eğer ki bir bayan devlette görev alabiliyor gerekirse iş hayatında öğretmenler odası olsun, büro olsun erkekle beraber kalıyorsa bu karma olmalı ki zorluk çekilmesin” (E2)

“Bir kadın ileride eğitimci, mühendis, diplomat, doktor olduğunda veya bir erkek zaten bu karma ortamı yaşamak mecburiyetinde olacakken neden karma eğitime karşı olur ki?” (B3)

“Bu öğrenciler, toplum içinde daima kadın erkek bir arada yaşayacaklar, öğretmen olunca da öyle.” (EM)

“Bence bir bayan öğretmenlik hayatına atıldığında erkeksiz ortamdaki gittiği için karma sınıflara ya da karma öğretmen odalarında zorluklarla karşılaşacak.” (B3)

“Sonuçta karşı cins her zaman hayatımızda bir yer alacak ve her zaman karşımıza çıkacak yeri geldiğinde aynı ortamda çalışacağız herkes saygı çerçevesi içinde davranış sergilerse elbette bir sorun çıkmaz, çıkamaz.” (B2)

“Bizim toplumumuzun gerçeklerinden tamamen uzak, sonuçta biz bu insanlarla çalışma hayatımızda da birlikte aynı ortamda bulunacağız, şimdi bu şekilde olması, bizi toplumun gerçeklerinden uzaklaştırmaktan ve topluma yabancılaştırmaktan başka bir işe yaramaz.” (B4)

2.2.2. Sağlıklı Kadın-Erkek İlişkileri

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 215'i, kadın-erkek ilişkilerinin sağlıklı gelişimi açısından karma eğitim ortamının daha faydalı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamında akıl baliğ olmuş ve rüşt çağını geçmiş birinin nefesine sahip

çıkabilecek düzeyde olduğunu, kadın-erkek ilişkilerinde cinsellik yerine insan/şahsiyet merkezli sağlıklı bir anlayışın yerleşebileceğini, karma eğitim ortamında kadın ve erkeğin birbirine edep ve hayâ çerçevesinde bakarak birlikte yaşamayı ve kendilerini kontrol etmeyi öğrenebileceklerini, ayrı eğitimin karşı cinse ilgiyi daha çok artıracaklarını, karşı cinse nasıl davranılması gerektiğini, uygun olan uygun olmayan davranışların neler olduğunu ayırt edebileceklerini, cinsiyet ayrımcılığının önüne geçilebileceğini öne sürerek tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“Karma olmalı çünkü erkek İHL’den mezun olan öğrenciler hanımlarla nasıl aynı ortamda kalmaları gerektiğini zaten öğrenemeyip ilk aylarda tabiri caizse sapıtmaya başlıyorlar, bunun yerine erken vakitlerde hanımlarla aynı ortamı paylaşmaları hayatlarının geri kalanında yaşantıları için daha faydalı olacaktır.” (E4)

“Kadın-erkek birbiriyle konuşabilir, muhabbet edebilir ama bu şekilde yapıldığı zaman bir erkekle bir kız konuştuğu zaman sanki hemen aralarında bir şey olması gerekiyor gibi düşünüyorlar.” (B1)

“20’li yaşlarda aklı başında insanları sınıfları ayırarak dizginlemeye çalışmak talihsiz bir düşünce. Kaldı ki sınıf ortamı okulda fitneye en mahal vermeyecek ortamdır.” (B4)

“Muhafazakâr kesim olarak bayanların karşı cins tarafından sadece cinsel bir meta olarak görüldüğü erkeklerin bayanlar tarafından özür dileyerek söylüyorum ki sapık gözüyle bakıldığı bir ortamda bu ayırım durumu daha da kötüye götürecektir, birbirimize önce insan olarak bakmayı ve farklılıklarımızla aynı ortamda bulunuş amacımıza da uygun bir duruşla bir arada yaşamayı öğrenmeliyiz.” (B4)

“İnsanlar birbirleriyle iletişim hâlinde oldukça edep ve hayânın ne olduğunu öğrenirler, kaçarak değil.” (B1)

“Kadın erkek ilişkisini cinsellikten ibaret sanan bir zihniyetin köküne su vermektir karma eğitime son vermek. Kadın erkek ilişkisi cinsellikten ibaret değildir.” (B2)

“Cinsiyetin değil şahsiyetin ön plana çıkması. Kız ve erkeklerin birbirlerine bakış açısının ahlaki ölçüler içerisinde birlikte yaşamayı öğrenmeleri ve bunu ayrı ayrı yerlerde değil aynı ortamda yaşayarak öğretilmeli.” (EM)

“Böyle şeyleri hep gündemde tutup insanları iyice şehvetperest, karşı cinse sürekli eğilim içinde zanneden zavallılara da acıyorum. Bizim fakültede şu an zorunlu dersler de bir ayırım söz konusu ve ben hiçbir faydasını görmedim hatta kızların çıvk hareketleri iyice midemi bulandırıyor. Ayrıca erkekler ise çoştular, aşka gelip sosyal medyadan istekler, mesajlar havada uçuyor (özellikle karma eğitimi istemeyenler).” (B4)

“Bu sayede nefislerini daha iyi kontrol etmeyi öğrenirler.” (B1)

“Eğer biz zihnimizi helal dairesi içinde tesettüre sahip bir bayan kardeşimizi

gördüğümüzde dahi kontrol altında tutamıyorsak zaten karma eğitimden önce tartışmamız ve çözmemiz gereken çok daha önemli meseleler vardır.” (EH)

“Üniversiteye gelmiş biri nefesine sahip çıkabilecek düzeydedir diye düşünüyorum.” (B4)

“Kadın erkeği erkek kadını sadece cinsel bir obje olarak mı görür? Sınıfta oturup ders dinleyen ilim öğrenen irade sahibi duygularını düşüncelerini kontrol altına alabilen ve bu özelliğiyle hayvandan ayrılan insanlar bir arada düzgünce oturamıyorlarsa kendilerini sorgulasınlar bence.” (BM)

“Cinsiyet ayrımcılığı fikri hastalıklı bir fikir. İnsanı ‘insan’ olarak göremeyenler, kız veya erkek denilince akıllarına yalnızca uygunsuz ilişkiler gelen insanlar gidip tedavi olsun önce.” (B3)

“Yasaklanan ve uzak tutulan şey muhataplar tarafından daha çok ilgi görür. Daha çok zihni meşgul eder.” (EM)

“Böyle bir ayırımı gidilerek bastırılmış duyguların daha fazla tetikleneceğini düşünüyorum.” (B2)

“Yasak olan uzak olan insana her zaman daha çekici gelir de ondan. Üniversite döneminde flört etmeye hevesli her gördüğü kıza ya da erkeğe farklı gözle bakan zihinler önceki okul dönemlerinde genelde tekli eğitim görmüş kişilerdi. Üniversitedeki karma eğitimden böyle nasiplenmeye çalışıyorlardı.” (BM)

“Kadın ve erkek birbirinden kaçma olayını abarttıkça, birbirleri için daha cazip hale geliyorlar. Bu da beraberinde karşı cinsi bir dost, kardeş, arkadaş değil yalnız dışı- erkek görmeye sebep oluyor. Kadın ve erkek evli olmadığı sürece birbirlerinin arkadaşlarıdır. Muhafazakâr erkeklerin artık kadının başörtüsünün dalgalanmasından dahi etkilenebilecek bir zavallılığa olmayı bırakması için ilişkilerde normalleşme gerekmektedir. Ayrılık bu normalleşmenin önünde engeldir.” (BM)

“Sınıflar kız erkek ayrıldığından beri muhafazakâr Müslüman erkekler sosyal medya üzerinden ciddi anlamda arkadaşlık isteği ve mesaj yollamaya başladı. Koridorlar, kantin ve benzeri yerlerde sınıfta göremeyecek olmanın verdiği hüznün ve açlıkla aşırı derecede bakışlara da maruz kalıyoruz kızlar olarak. Bu yüzden de karma eğitim erkeklerin bize insan gözüyle bakabilmesi için bizimle aynı ortamda daha fazla kalmaları ve insan olmaları gerekiyor.” (B2)

“Bunu yapmak isteyenler bizleri potansiyel sapık olarak mı görüyor? Karşı cinsi sadece cinsel obje olarak mı düşününüz? Keşke insanlar ahlakçı oldukları kadar ahlaklı olsa insana insan olduğu için değer verilip saygı duyulsa cinsiyet değil, insanlık ön planda olsa.” (E4)

“Niçin karma eğitimi yapılmamalarının doyurucu ve mantıklı cevabı yok çünkü ileri sürülen gerekçeler ‘freudvari’ kaçınılması gereken bozuk zihinler takıntısından ibaret. Karma eğitiminde kadın ya da erkek karşı cinsine karşı sorumluluğunu bilmiyor ve kendini sahip olamıyorsa kendine başka evren aramalı, toplumda potansiyel sapık

olduğunu düşünüyorum.” (E4)

“Kız erkek ayrı eğitimin zinayı engellemeyeceğine inanıyorum. Zinaya yaklaşmama bilincini veremedikten sonra eğitimi ayrı yapmanın yalnızca şekilcilik olduğunu ve gerçekten uzak olduğunu düşünüyorum.” (B3)

“Kadın ve erkeğin ortamlarını ayırmak suretiyle daha ahlaklı bir ortam doğmaz. Düşünen için bu insana hakaret derecesinde bir uygulama olur. Çünkü ancak hayvanlar zincirlenerek veyahut mekânları birbirinden ayrılarak düzen sağlanır. Sağlıklı bireyler zincirler veya duvarlar olmaksızın kendilerine verilmiş olan akılla bu düzeni sağlayabilirler.” (E4)

“Akıl baliğ olmuş ve rüşt çağını geçmiş insanların hangi gerekçeyle olursa olsun birbirinden ayrı bir eğitim alması yanlıştır. Nitekim bu yaştaki insanların onuruna ve şahsiyetine hakarettir. Denilmek isteniyor ki siz nefsinize hâkim olamazsınız.” (EM)

“Ve artık kızların erkeklere, erkeklerinde kızlara yabancı madde gibi bakması ortadan kalkmalı. Zaten ilahiyata gelen bir insan sınırını mutlaka bilir, bilmezse de çevresinden tepki alacaktır.” (B1)

2.2.3. Kişisel ve Sosyal Gelişim

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 196’sı, karma eğitimin bireyin kişisel ve sosyal gelişimi açısından önemli fırsatlar sunduğunu ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar bireyin kendini ifade etme yeteneklerinin gelişmesi, karşı cinsi anlaması ve insan olarak kabul etmesi, sağlıklı bir şekilde toplumsallaşması, kendine güven duygusu geliştirmesi, girişimci olabilmesi, bireysel farklılıkları kavrayabilmesi, vb. açılardan karma eğitime devam edilmesinin önemini vurgulamışlardır. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“Okulları ayırmak öğrencilerin sosyal gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilir. İlahiyat fakültesi öğrencisi toplum karşısında kendini rahatça ifade edebilmeli ve herkesle iletişime geçebilmeli. Bunu da ancak okuduğu fakülte de geliştirebilir. 5 yıl boyunca sadece kendi cinsiyelle muhatap olmuş bir insan sonraki yaşamında tutuk ve çekingen birine dönüşebilir.” (B3)

“İnsanların sosyalleştiği ve ‘diğeri’ne nasıl davranması, arasındaki mesafeyi nasıl ve ne kadar koruması gerektiğini öğrendiği bir eğitim yeridir fakülteler. Rahip ya da rahibe yetiştirilmiyor buralarda.” (BM)

“Fakülteye başladığımızda bizlere zaman zaman kaba davranan erkek öğrencilerin son sınıfı doğru kibar ve saygılı olması da karma ortamın getirişi ve öğretisidir.” (B4)

“Karşı cinsin bulunmadığı bir ortamda eğitim alan birey daha sonraki hayatında karşı cinsi nasıl anlayabilir, onları tanımadan nasıl sosyalleşebilir, daha önce ilişkisi olmadığı bireylerle bir araya gelince nasıl kendine güvenebilir, nasıl çekinmeden kendisini ifade

edebilir?" (E4)

"Bizler ileride de okullarda olsun aile ortamımızda insanlarla iletişim kurmamız gerekecek. Veliler her zaman hem cinsimiz olmayabilir. Bu yüzden karşı cins ile nasıl davranacağımızı ilk önce sınıf ortamında öğreneceğiz. Sosyal hayatta ve iş hayatında bu bize fayda sağlayacaktır." (B4)

"Karma eğitim bireylerin kendisini hemcinsi karşısında nasıl rahat ifade edebiliyorsa karşı cins karşısında da öyle ifade edebilmesi için gereklidir. Günümüzün gereği olarak bayan, sosyal hayatın içindedir. Ve sürekli erkeklerle muhatap olmaktadır. Kendisini karşı cins seviyeli ve düzgün ifade etmeyi öğrenememiş bayanlar, bir erkekle muhatap olmak zorunda kalınca tuhaf ve komik bir duruma düşüyorlar, cümlelerini toparlayamayıp kendilerini erkeğin karşısında basitleştiriyorlar." (B4)

"Sınıflar ayrı olduğu zaman en ufak bir bayanların olduğu topluluğa veya insan sosyal bir varlık olduğu için bir veznede çalışan bayan memura konuşma cesaretimiz kalmıyor, hep pasif kalıyoruz, illaki bu hayatta bir diyalog oluyor, onu yapamıyoruz." (E2)

"İlahiyat fakültesine geldiğimde bir erkek arkadaşına camı açabilir misiniz gibi basit bir soruyu soracakken dahi bin defa düşünmek gibi bir duruma düşmüş oldum. Toplum önünde hitap etmek zorunda kalacak biz ilahiyatçıların bu kadar çekimser kalması bana hoş gelmiyor." (B4)

"Karma eğitimin olmadığı okullarda görülen durum karma bir ortamda toplum önüne çıkmaya cesaret edemeyen bireyler ortaya çıkıyor. Bayanların olduğu ortamda konuşmaya cesaret edemeyen erkekler ve erkeklerin bulunduğu ortamda konuşmaya cesaret edemeyen bayanlar ortaya çıkıyor. Bu çok ciddi bir sorun." (E3)

"Din âlimi olarak yetiştirilen insanların karşı cinsle yabani olmaması ve yeri geldiğinde rahat iletişim kurmaları için karma eğitim yapılmalıdır." (BM)

"Hayatımızın her alanında karşı cinsle iletişimimiz olacak eğer kız erkek ayrılırsa insanlar yobazlaşır, karşıdakiyle konuşmayı oturmaya kalkmayı nasıl davranması gerektiğini unuttur." (B4)

"Bir erkek var diye konuşamıyorum, kendimi ifade edemiyorum diyen hemcinslerim adına üzülüyorum. Bu tür kafa yapısı özgüven eksikliğinin bir göstergesi. Böyle devam edecek olursa ileride eşinin yanında da kendini ifade edemeyecek olan bir kadın olarak hayatına devam edecek. Yani demem o ki erkeklerin varlığı beni sosyal hayattan hiçbir platformda soyutlamamalı ki soyutlamıyor da. Çekinik hemcinslerimin erkek fobilerini okurken yenmeleri adına karma eğitim olmasını isterim." (B2)

"Bence daha özgüvenli bireyler için, kendini her ortamda ifade etmeye alışmak için doğru tercih karma eğitim." (E1)

"Kadın doğasını bilmeyen erkek ya da erkeği bilmeyen kadın sosyalleşemez ve karşı cinsiyetin varlığına bile duyarsız kalır. İnsani açıdan kadın ve erkek toplumsallaşmak ve toplumun her ferdiyle sosyal sınıf ortamını paylaşmalıdır." (B4)

“Zaten ilahiyat öğrencileri çok içine kapalı, normal hayattan daha fazla soyutlanmasınlar.” (B4)

“Erkek olarak sadece erkeklerin okuduğu bir okulda okudum ve kızların içine girince kendimi afallanmış olarak gördüm. O kadar ki kendime olan güvenim yok olmak üzereydi. Sıfır sosyallik vardı. Toparlaması zor oldu. İki farklı cinsinde aynı ortamda ders alması ileri zamanlarda yaşayacağı sorunlara karşı nasıl tepkiler vermesi gerektiğini de öğretir. Hal hareket tavırlarına laflarına dikkat ederler.” (E4)

“Toplumun her alanında bir arada yaşamak zorunda olan iki cinsin okul ortamında birbirini tanıdığını ve buna göre karşılıklı olarak davranış kalıplarının öğrenilip hayata geçirildiğini düşünüyorum. Bu basamağı atlayan ve karşı cinsle bir arada yaşamamış insan gruplarının toplumsal hayatta iletişim kopukluklarına yol açacağı ve toplumsal yapının gerektirdiği yaşam şartlarına uyum sağlayamayacağı kanaatindeyim.” (BM)

2.2.4. Pedagojik Katkı

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 187'si, karma eğitimin eğitim-öğretim açısından birçok faydası olduğunu ifade etmiştir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamında kadın ve erkeğin beyin yapılarının ve düşünme tarzlarının farklı olması nedeniyle bu farklılığın akademik tartışma ortamlarında zenginlik kaynağı olduğunu, her iki cinsiyetin hareketleri ve konuşma tarzlarına hassasiyet göstermesi nedeniyle sınıf içi disiplin problemlerinin daha az ortaya çıktığını, sınıf mevcut oranlarının tek cinsiyetli eğitime göre daha dengeli dağılım sergilediğini, sınıf içinde konuşmayı engelleyen şeyin karma eğitim olmadığını, vb. öne sürerek tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“Kızlar ve erkeklerin beyin yapıları, düşünce tarzları, duyuşsal alanları farklı olduğu için derslerde birlikte olduklarında bu alanlarda birbirlerini tamamladıklarını, dersi verimlileştirdiğini düşünüyorum. Mesela kızlar teorik bilgilere, not tutmaya yönelik düşünüyor bu yönde sorular soruyor. Erkekler ise güncel haberlerden daha haberdar, hocaları bu yönden sorularla yönlendiriyorlar, sınıfta tartışma ortamı oluşuyor. Bunun akademik başarıyı artırdığını düşünüyorum.” (B4)

“Geçen yıl karma eğitimdeydim ve sınıf ortamım daha heterojendi, dersler daha güzel ilerliyordu. Şimdi ise çok fazla kız öğrenci var ve tek düze düşünceler hâkim. Dersler eğlenceli, aktif, vs. ilerlemiyor.” (B4)

“Bir bayan ve erkek zihni, genellikle farklı açılardan düşünür ve çalışır. Sınıfta farklı düşüncelerin olması, konuya farklı açılardan bakılması belki düşünce ufukumuzu genişletir. Ayrıca sadece bayan veya sadece erkek olan sınıflar da konuşmaların seviyesi ve hareketler

bayağı hale dönüşüyor zamanla.” (BM)

“Kızların ve erkeklerin düşünce yapısı farklı, aynı sınıfta düşünceler ortaya konulduğu zaman fikir alışverişi oluyordu, şu an ise kızların konuşmak için sorduğu saçma sorularla vakit öldürüyoruz. Ders aralarındaki kızların konuşmalarından dolayı dersler dinlenmez hale geldi, önceden erkeklerden ve hocadan çekinme vardı, şu an o da kalmadı.” (B3)

“Karma eğitim yapılan sınıfta daha seviyeli bir ders işleniyor. Öğrenciler her aklından geçeni söylemiyor en azından. Bu da iki düşün bir konu alışkanlığımı kazandırıyor bize. Aksi takdirde konu sulandırılıp farklı yönlere çekilebiliyor.” (B4)

“Kadın ve erkeğin ortamlarını ayırmak suretiyle eğitimde başarıyı artıramazsınız. Bilakis kadının olmadığı bir sınıftaki muhabbetin ne derece seviyesizleştiğini çoğumuz biliriz.” (E4)

“Sınıfta sadece erkekler olunca rahatça küfür, vb. şeyler oluyor ama kızlar olunca biraz çeki düzen veriyor insan kendine.” (EH)

“Karma eğitimsiz geçen iki aylık süreye baktığımda, derse katılma oranlarında hiçbir değişme göremedim.” (E3)

“Her iki cinsten hemcinsleriyle dolu bir arkadaş toplantısında eğlenmeye gelmiş gibiler; ilim, bilim hak getire.” (B3)

“Erkeklerin kızlara göre daha zeki olduklarını ve yorum kabiliyetlerinin daha gelişmiş olduğunu düşünüyorum. Hoca sınıfta bir soru sorduğunda cevap veren ya da yorum yapan büyük çoğunluk erkeklerdi, şimdiki eğitim düzeninde hocanın sorduğu soruya kızlar aldırış bile etmiyor. Kızların erkekler sınıfta olmazsa biz rahat konuşuruz, derse katılırız, vb. söylemlerinin boş olduğunu ben kendi tecrübemle gördüm, dersler çok verimsiz geçiyor.” (B3)

“Hazırlıkta karma okuduk, kız arkadaşlar daha kontrollü davranıyorlardı, hocalarımızdan birinin de sessiz olun dediğini hatırlamıyorum ama şimdi hocalar sürekli sessiz olunmasını istiyor. Sınıfta iki tane dahi erkek öğrencinin olması kızlar üzerinde ister istemez bir otokontrol sağlıyordu. Hazırlıkta sınıfta erkekler var diye derse katılamamaktan yakınan kız arkadaşlarımın derse katıldıklarını da gözlemlemedim bu bir buçuk yıllık süre zarfında.” (B2)

“Karma eğitim olmadığı için sınıf mevcutları fazla ve imam hatip lisesi ve düz lise mezunu öğrenciler karma olduğu için eğitim verimli olmuyor.” (BH)

“Sınıflarda kişi sayısında eşitsizlik oluyor ve bu eğitimi engelliyor.” (B2)

“Bizim fakültemizde kız sınıfı 60 kişiyken erkek sınıfı 30 kişi yoktur. Yani haksızlık söz konusu.” (B3)

“Başka sınıfta derse girmek istediğimizde sınıflar tek cins olduğu için erkek sınıflarında derslere giremiyoruz.” (B1)

“Garip olan şu ki genel olarak sınıf içerisinde konuşan, yorum yapan arkadaşlar karma eğitime son verildikten sonra eskisi kadar konuşmuyor, yorum yapmıyorlar. Bir insanın

sınıf içinde konuşmasını engelleyen şeyin karma eğitim olduğunu düşünmüyorum.”
(B4)

“Bence eğitimde baz alınacak kriter eğitim kadrosunu iyileştirmek ve insanları okumaya teşvik etmektir. Başarının karma olup olmamasıyla ilişkisi olduğunu düşünmüyorum.”
(B1)

2.2.5. Dine Aykırı Olmaması

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 40'ı, karma eğitim ortamının dinen mahzurlu olmadığını ifade etmişlerdir. Bu kategori altında katılımcılar karma eğitim ortamını dinen yasaklayan herhangi bir dini hüküm olmadığını, peygamberimizin sünnetine aykırı olmadığını, vb. öne sürerek tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadırlar. Konuyla ilgili bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

“Dinî hüküm açısından kadın ve erkeğin (şer’î şartlara riayet etmek kaydıyla) aynı ortamda ilim öğrenmelerine engel bir durum bilmiyorum.” (E4)

“Allah’ın dininin bizi böyle bir ayrıştırmaya götürdüğünü düşünmüyorum. Dahası böyle bir ayet veya sünnet de göremiyorum. İslam dini toplumsal hayatı, bir arada yaşamayı öngörüyor. Hatta evrensel sosyolojik birçok konuda emir ve hükümleri var. İslam peygamberi de aynı şekilde yaşamıştır. Asr-ı saadet dediğimiz dönemlerde de kadın ve erkekler toplum içinde ayrıışmamıştır. İslam bedenlerden, cinsiyetlerden çok amellere ve niyetlere önem verir. Bu hususta gerek fakültede gerek sokakta gruplara ayırmamak gerekir. Önemli olanın bir arada yaşamanın kurallarına uymaktır. İslam yine bu konudaki kriterleri ortaya koyuyor. Müslüman kadın ve erkeklerin müstehcenlikten uzak durmalarını, harama bakmamalarını, güzel konuşmalarını, mahrem yerlerini örtmeleri, vb. emreder. Müslümanlar ayrıışmak yerine bu kriterlere uyarak bir arada olmalıdırlar. Ayrı olacaksak Allah neden birbirimize karşı böyle emirler versin?” (E3)

“Ben öyle düşünüyorum ki bayana tesettür emri onun toplumsal alanda olabilecek en güvenli şekilde var olabilmesi için emredilmiştir. İlgili ayetin mahiyetinin ve nüzul tarihlerinin bu minvalde tekrar düşünülmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu sebeple ilahiyatlarda tesettürlü bayanlar ile aynı sınıfta olmak, iletişim kurmak herhangi bir sakınca barındırmıyor diye düşünüyorum.” (EH)

“Dinimiz İslam bize mahremiyet sınırlarımıza her şekilde dikkat etmemizi emrediyor, kendimizi karşı cinsten yırtıcı hayvandan kaçır gibi sakınmamızı değil.” (B2)

“Kuranda, kadınlar ve erkeklerin bir arada eğitim almalarının, bir arada bulunmalarının doğru olmadığına işaret eden bir atıf mı var?” (E1)

“Asrı saadet dikkatlice okunduğunda kadınların mescidin içinde bile erkeklerin arkasında saf tuttuğu görülecektir. Sahabede olmayan (!) hassasiyete ve takvaya biz mi sahibiz? Onlardan çok ihlas sahibi miyiz yoksa Türkiye’deki ortalama bir üniversite öğrencisi

kadar bile duygu ve kimyamıza hâkim olamayacağımızdan mı korkuyoruz?" (EM)

"Din bir arada yaşayan bu iki cins için bu sınırları bu kadar daraltmamıştır. Örneğimiz Rasulullah sav de karşı cinsten olan gerek akraba gerekse diğer çevrelerden kişilerle iletişimde bulunmuştur, eşlerini bizim şu an aklımızdan geçirmeyeceğimiz savaş meydanlarına götürmüş hatta eşleri kendileri de bizzat daha özel bir tesettür ayetine muhatap olmalarına rağmen sahabelerle irtibatlarını koparmamışlardır. Buna birçok örnek verilebilir elbette." (BM)

"Peygamberimiz bile mescitte kadınlar arkada perde olmadan namaz kılmaya müsaade etmişken ilim meclisinde neden karma olmasın?" (B2)

"Dini metinlerden ve gelenekten karma eğitime karşı (haremlik-selamlık) argümanlar sunulabildiği gibi bunun tam tersini savunan argümanlar da ileri sürülebilir. O yüzden bu meseleye din-iman meselesi olarak değil de hangi sistem uygulanırsa daha verimli/hayırlı olur zaviyesinden bakmak gerekir." (E3)

Araştırmamızda yer alan 543 katılımcı, karma eğitimin devam etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fakat yukarıda da örnekleri görüleceği üzere karma eğitimi savunma gerekçelerini belirten katılımcı sayısı 543 katılımcı içerisinde 488 olmuştur. Geriye kalan 55 katılımcı İlahiyat Fakültelerinde karma eğitimin devam etmesini işaretlemelerine karşın neden desteklediklerini açıkla(ya)mamıştır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Araştırmamızda yer alan 1335 katılımcıdan 792'si, İlahiyat Fakültelerinde kız ve erkek öğrenciler için ayrı sınıflar açılmasını talep etmektedirler; hatta bir kısım katılımcı da kız ve erkek öğrenciler için ayrı ilahiyat fakülteleri açılmasını istemektedirler. Katılımcılar bu taleplerini çeşitli gerekçeler öne sürerek dile getirmişlerdir. Karma eğitime karşı olan 792 katılımcıdan 388'i pedagojik kaygılarla, 358'i dini kaygılarla, 276'sı kız-erkek ilişkileriyle ilgili kaygılarla, 13'ü karma eğitimin ideolojik dayatma olduğu gerekçesiyle, 125'i herhangi bir neden belirtmeksizin karma eğitime itiraz ettiklerini ifade etmişlerdir.

Araştırmamızda yer alan 1335 katılımcıdan 543'ü, İlahiyat Fakültelerinde karma eğitim uygulamasının devamını istemektedirler. Katılımcılar bu taleplerini çeşitli gerekçeler öne sürerek dile getirmişlerdir. Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 284'ü sosyal ve mesleki gerçeklik, 215'i sağlıklı kadın-erkek ilişkileri, 196'sı kişisel ve sosyal gelişim, 187'si pedagojik katkı, 40'ı dini açıdan sakıncalı olmaması açısından ve 55'i ise herhangi bir neden belirtmeksizin tek cinsiyetli eğitime karşı olduklarını ifade etmişlerdir.

Karma eğitim aleyhinde görüş beyan eden 792 katılımcıdan 388'i, tek cinsiyete dayalı eğitimin öğrenciler açısından yüksek başarı getirdiğini, kızların ve erkeklerin ayrı sınıflarda daha verimli bir eğitim alacaklarını ve özellikle bazı derslerin (Kuran-ı Kerim, Fıkıh, Musiki, vb.) karma eğitim ortamında verimli bir şekilde işlenemediğini öne sürmüşlerdir. Sadece hem cinslerinin bulunduğu ortamlarda kendilerine son derece güvende hissettiklerini, etrafında kendilerini etkileyecek ya da yadırgayacak karşı cins olmadığı için yanlış yapmaktan çekinmediklerini ve rahat ders katılabildiklerini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar ise karma eğitim ortamında cinslerin sınıftaki karşı cinsle olan ilgi duyması, duygularına hâkim olamadıklarından dikkatlerinin dağıldığını ve bu durumunda akademik başarılarını olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 187'si ise, karma eğitim ortamında cinsler arası farklılıkların öğretim sürecindeki tartışmaları zenginleştirdiğini, sınıf içerisinde daha dikkatli konuşup hareket ettiklerini, sınıf mevcutlarının daha adil dağılım gösterdiğini öne sürerek karma eğitimin akademik başarılarını olumlu etkilediğini ifade etmiştir.

Avrupa Komisyonu'nun 2010'da hazırladığı 'Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum' araştırma raporunda, tek cinsiyetli eğitimin kızlar için daha iyi sonuç verdiği öne sürülmektedir¹⁸: "Tek cinsiyet sınıfları, örneğin, kızların soruları cevaplama ve derse katılmalarında daha fazla özgür hissetmelerini, erkeklerin ise öğrenci olarak kendi imajlarıyla ilgili endişelenmeden daha fazla çalışmalarını sağlamaktadır. Bu tür sınıfların motivasyon, davranış ve başarıyı artırdığı iddia edilmektedir." Ancak söz konusu rapor yine de, "tek cinsiyete dayalı eğitim ortamlarında öğrenci başarısına ilişkin çalışma sonuçları net değildir." tespitini de yapmaktadır.¹⁹ Hem bu rapordan hem de bizim yaptığımız araştırmadan çıkan sonuç şudur ki, karma eğitim lehinde sunulan pedagojik katkı ve aleyhinde sunulan pedagojik engel gerekçeleri üzerinde kısa ve uzun ölçekli (boylamsal) saha araştırmalarına ihtiyaç vardır.

Karma eğitim aleyhinde görüş beyan eden 792 katılımcıdan 358'i, karma eğitim ortamının İslam'ın prensiplerine uymadığını, peygamberimizin sünnetine uygun olmadığını, bazı âlimlerce uygun görülmediğini, gelenekte yeri olmadığını ve İslam'ın öğretildiği kurumun

¹⁸ Eurydice, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum* (Brüksel: Avrupa Komisyonu, 2010), 31.

¹⁹ Eurydice, *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum*, 31.

ilkeleriyle uyuşmadığını öne sürerek karma eğitime karşı çıkmaktadır. Tarih boyunca karma eğitime karşı çıkanların görüşlerinin temelinde genelde dinî kaygılar yatmaktadır.²⁰ Nitekim Gözütok da bu konuda şunları ifade etmektedir²¹: *“Tarih boyunca, karma eğitimin değil de tek cinsiyete dayalı okulların tercih edilmesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunların en önemlileri hiç kuşkusuz dini ve kültürel gelenektir.”*

Türkiye’de ilk önce yükseköğretim düzeyinde gündeme gelen karma eğitim uygulaması, Maarif Nazırı Ali Kemal’in 1919 yılında Darülfünûn’a gönderdiği yazılı emirle gerçekleştirilmek istenmiştir. O sırada Darülfünun rektörlüğü görevinde bulunan Babanzade Ahmet Naim Bey, Darülfünun’da karma eğitim uygulamasına geçildiği sıralarda bu uygulamaya dini kaygılarla itiraz etmiştir²²: *“Ben bunu tatbik edemem, kız ve erkek çocukların diz dize oturmalarına razı olamam, bu benim dinime aykırıdır.”* Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ise, Sadrazama yazdığı itiraz yazısında Darülfünûn’da namus simgesi örtülü Müslüman kızların erkek öğrenci ile diz dize oturduğunu, söyleyerek itiraz etmiştir. Babanzade Ahmet Naim Bey, uygulanacak karma eğitimin dinî hisleri rencide ettiği ve toplumsal yapıyı sarstığı gerekçeleriyle karşı çıkmıştır. İslâmî terbiyeye riayet edilmesi ve milletin hassasiyetlerinin dikkate alınması gerektiği yolundaki görüşlerine itibar edilmemesi neticesinde Babanzade Ahmet Naim Bey rektörlük görevinden istifa etmiştir.²³

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 40’ı ise karma eğitimi dinen yasaklayan herhangi bir hüküm olmadığını, peygamberimizin sünnetine aykırı olmadığını ve hatta asrı saadette kadın/erkeğin kamusal alanda birlikte olduklarını, vb. öne sürerek tek cinsiyetli eğitime karşı çıkmaktadır. Gözütok *“Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim”* adlı çalışmasında dinî hüküm açısından kadın ve erkeğin (şer’î şartlara riayet etmek kaydıyla) aynı ortamda ilim öğrenmelerine engel bir durum olmadığını ifade ederek bu konuyla ilgili olarak şu tespitlere yer vermektedir: Gerek Hz. Peygamber (sav) devrinde ve gerekse ilk halifeler

²⁰ Kamer, *Türk Eğitim Sisteminde Karma Eğitime İlişkin Fikirler, Tartışmalar ve Uygulamalar (1908 - 1950)*.

²¹ Gözütok, *“Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim”*, 93.

²² Ramazan Sercan Somuncu, *“Babanzade Gibi Adam Var Mıdır?”*, 2010, <http://www.dunyabizim.com/portre/4515/babanzade-gibi-adam-var-midir> (Erişim Tarihi: 10.07.2018).

²³ Kamer, *Türk Eğitim Sisteminde Karma Eğitime İlişkin Fikirler, Tartışmalar ve Uygulamalar (1908 - 1950)*, 104; Somuncu, *“Babanzade Gibi Adam Var Mıdır?”*

devrinde kadınlar, camilerde kendilerine ayrılan bir yerde erkeklerle aynı çatı altında ibadetlerini yapmışlar, mescitte yapılan eğitimden kadın-erkek ayrı yerlerde oturmak suretiyle istifade etmişlerdir. Bu nedenle peygamberimiz bazen erkekler ile kadınların safları arasında durarak, bazen doğrudan kadınların arasında ayakta durarak, genelde de erkekler arasında ayakta durarak eğitim faaliyetlerini gerçekleştirmiştir. Gözütok bahsedilen bu çalışmasında, Asr-ı Saadet ve daha sonrasında kadınların ilim meclislerinde erkeklerle aynı mekânda eğitim gördüklerini gösteren birçok örneği kaynaklarıyla sunmaktadır.²⁴ Daha sonraki dönemlerde bazı din âlimlerinin kadına ve kadın-erkek ilişkilerine yaklaşımı, karma eğitime bakış açısını da değiştirmiştir. Fitne gerekçesiyle kadınların bir eğitim kurumu olan camiden uzaklaştırıldığı öne sürülmektedir. Örneğin Ahmet b. Hanbel bu dönüşümü şöyle ifade etmektedir²⁵: *“Eskiden kadınlar rahatlıkla erkeklerle birlikte aynı mecliste oturlardı, fakat günümüzde ise kadının bir parmağını göstermesi bile fitne sayıldı.”* Doktor Abdullah Cevdet Bey de, *“İbâdet aynı çatı altında kadın ve erkek müctemian ifâ olunabiliyor. İbâdet gibi farz olan tâlimin de aynı çatı altında kadın ve erkek hep beraber icrası neden şîâr-ı İslâm’a mugayir görülsün?”* diye sorarak aynı çatı altında öğrenim görmenin İslâm’a aykırı olamayacağını sonraki dönemlerde ifade etmiştir.²⁶

Karma eğitim aleyhinde görüş beyan eden 792 katılımcıdan 276’sı, karma eğitim ortamında bazı öğrencilerin sınıftaki karşı cinse karşı olan ilginin dikkatleri dağıttığını, zihinsel performansları düşürebildiğini, ergenlik çağında salgılanan bazı cinsiyet hormonlarının bireylerin davranışlarını olumsuz etkileyebildiğini, kız-erkek arasında istenmeyen münasebetlerin oluştuğunu ifade etmiştir. Buna karşın karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 215’i ise karma eğitim ortamında akıl balığ olmuş ve rüşd çağını geçmiş birinin nefesine sahip çıkabilecek düzeyde olduğunu, kadın-erkek ilişkilerinde cinsellik yerine insan/şahsiyet merkezli sağlıklı bir anlayışın yerleşebileceğini, karma eğitim ortamında kadın ve erkeğin birbirine edep ve hayâ çerçevesinde bakarak birlikte yaşamayı ve kendilerini kontrol etmeyi öğrenebileceklerini, ayrı eğitimin karşı cinse ilgiyi daha çok artıracığını, karşı cinse nasıl davranılması gerektiğini, uygun olan uygun olmayan davranışların neler olduğunu ayırt edebileceklerini, cinsiyet

²⁴ M. Şevki Aydın, “Karma Eğitim Üzerine”, *Ribat Dergisi*, 2015; Gözütok, “Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim”, 101.

²⁵ Gözütok, “Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim”, 102.

²⁶ Büyük Mecmua, 24 Nisan 1919.

ayrımcılığının önüne geçilebileceğini öne sürmüşlerdir. Karma eğitime ilişkin görüşlerin şekillenmesinde cinsiyet kültürünün etkili olduğu belirtilmektedir²⁷. Mesela İbn Sahnun, “öğretmenin kızları oğlanlarla karıştırarak okutmasını iyi görmem. Çünkü bu, onların bozulmasına sebep olur.” demektir.²⁸ Vedat Nedim konuyla ilgili şunları ifade etmektedir²⁹: “...birlikte okuma cinslere birbirini tanıtmayı, kabiliyetlerinin hududunu çizmeyi öğretecektir. Biliyorum, itirazların en mühimi asıl bu meselenin esasına çevrilmiş olacak. Kızla erkek çocukların bir arada ders okumaları mı? Ateş ile barut hiç bir kaba konur mu? Çocuklarımızın ahlakı ne olur sonra? En büyük, en af olunmaz yanlış, kadınla erkeği ateşle baruta benzetmektir. Kadınla erkek bugünkü medeni cemiyetler için ateşle barut birbirine zıt iki madde olmaktan ziyade cemiyet motoruna buhar yapan ateşle sudur. Onlar birbirinin tamamlayıcısı, birbirinin eşidir. Yoksa birbirinin düşmanı, birbirinin zıddı değil. Çocuklarımızın ahlakını ise onları ayrı ayrı odalarda okutarak...temin edebileceğimizi sanıyorsak aldanan her halde ben değilim.”. Bir birey, üniversiteden mezun oluncaya dek edep ve hayâ çerçevesinde karşı cinsle hiçbir iletişime girmemişse, daha sonrasında kuracağı ilişkilerde sağlıklı olmayabilir. Karşı cinsle aynı ortam içinde bulunarak “kadın aslında bana anlatıldığı gibi değilmiş, aslında çok da farklı değilmiş” gibi insan merkezli düşüncelerin yerleşmesi mümkün hale gelebilir. Tek cinsiyete dayalı eğitimle ilgili şu kaygıları, eleştirileri ve soruları da göz önünde bulundurarak meseleyi etraflıca değerlendirmek gerekir³⁰: “Kamplaşmadan, gettolaşmadan çektiğimiz kadar hiçbir şeyden çekmediğimiz şu dünyada kadınları ve erkekleri kamusal alanda birbirinden uzak tutarak ‘namuslarımızı’ koruma altına aldığımızı düşünüyor olabilirsiniz ama kadın erkek arasındaki uçurumu açmaktan başka bir şey istemiyorsunuz. Kadın ve erkek arasındaki sağlıklı iletişim ihtimalini de büyük oranda çöpe atıyorsunuz. Kadınları erkekler, erkekleri de kadınlar için salt bir ‘gizem’ haline getiriyorsunuz. Karşısındakini düşünceleri, hayalleri, umutları olan bir ‘insan’ olarak algılamaktan uzak çapraşık bir erkek pozisyonu yaratıyorsunuz. Bu tartışmada canımı sıkan bir diğer nokta ise gençlere yapılan bu ‘hormonlarından aklı şaşmışlık’ muamelesi. 12-13 yaşlarında buluş çağına gelen her çocuk ibadetlerinden yükümlüyse eğer ve özel alanda onlara verdiğiniz ‘eğitime’ güveniyorsanız gençlere böyle bakmaktan vazgeçeceksiniz efendim. Eğer madem

²⁷ Aydın, “Karma Eğitim Üzerine”.

²⁸ Muhammed İbn Sahnun, *Âdâbu'l-Muallimin* (İstanbul: İFAV, 2006), 22.

²⁹ Kamer, *Türk Eğitim Sisteminde Karma Eğitime İlişkin Fikirler, Tartışmalar ve Uygulamalar* (1908 - 1950), 50.

³⁰ Ç. Rumeysa, “Karma Eğitim İstiyorum, Bu Kadar”, 2016, <http://recel-blog.com/karma-egitim-istiyorum-bu-kadar/> (Erişim Tarihi: 04.05.2018).

böyle ne idüğü belirsiz, nereye gideceği belli olmayan yaratıklar bu gençler, onları cidden okullarını ayırarak istemediğiniz hal ve davranışlardan uzak tutacağımızı mı düşünüyorsunuz? Hala kadın ve erkeklerin arasındaki tek muhtemel ilişkinin cinsellik içereceği kabulünün ve cinselliğin kadınlar ve erkekler birbirinden ayrıldığına ortadan kalktığını düşünmenin sığılığını ifade etmek bana komik geliyor zaten. Onu geçtim, okul çıkışları, mahalle parkları ve hatta internet... Siz hala cidden bir insanın hayatını her yönüyle kontrol edebileceğinizi mi düşünüyorsunuz?" Ayrıca Fırat'ın çalışmasında yer alan şu sorular da, bu konuyla ilgili olarak üzerinde düşünmeye değerdir³¹: "Kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının mahzurlu görülüşü acaba, her iki cinsin seksüel temayüller yönünde zayıflığı sebebiyle midir? İslam dini, kadın olsun erkek olsun, fikir, duygu ve davranışların kontrolü açısından yükseltici özellikleri yok mu?"

Karma eğitim aleyhinde görüş beyan eden 792 katılımcıdan 13'ü karma eğitim uygulamasının ideolojik bir dayatma ve politik bir tercih olduğunu ifade etmiştir. Karataş makalesinde Türkiye'de karma eğitim uygulamalarının, yeni kurulan Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisi ile doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmiştir.³² Tezcan da karma eğitimin Atatürk devrimlerinin bir parçası olarak Türk eğitim sistemine girdiğini ifade ederek, karma eğitimin tek parti döneminin ideolojik bir uygulaması olduğunu teyit etmektedir.³³ Vedat Nedim, 15 Ağustos 1918'de Muallim Mecmuası'nın 24. sayısında yayınlanan "Mekteplerde Cinslerin Birleşmesi" adlı yazısında kız ve erkek öğrencilerin birlikte okuması gerektiğini savunarak şöyle demektedir³⁴: "Avrupa pedagogları arasında birtakım münakaşalara yol açan bu meselenin bizim muhitimiz için pek hususi bir ehemmiyete haiz olduğu şüphesizdir. Biz eğer cemiyetimizin kadınlık ve erkeklik hayatında eski kof ananeleri kökünden çürüterek yeni bir âlem yaratmak istiyorsak –ki bunu mutlaka istemeliyiz– kız ve oğullarımızı şimdiden birbirleri arasında yaşamaya, birbirlerine karşı mevkilerini tanıttırmaya alıştırmalıyız." Bu savunmaya benzer bir şekilde Eğitim-Sen'in hazırladığı bir raporda da karma eğitim adeta kutsanarak bir ideoloji gibi lanse edilmektedir³⁵: "Kadın ve erkek olarak ayıran dini ve feodal yaklaşımlara karşı karma eğitim, Ortaçağ'dan bu yana toplumsal yaşamı yürütülen

³¹Erdoğan Fırat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1989): 29.

³² Karataş, "Eğitimde Fırsat Eşitliği İçin Karma Eğitim Mi? Aynı Eğitim Mi?", 51.

³³ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları (No: 150), 1985), 350.

³⁴ Muallim Mecmuası, 15 Ağustos 1918.

³⁵ Eğitim-Sen, *Karma Eğitimde Çarpıtmalar ve Gerçekler* (Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, 2014), 12.

mücadelenin en önemli, en değerli kazanımlarından birisidir."

Karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 284'ü karma eğitimin sosyal ve mesleki gerçekliğe daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Bu tema altında katılımcılar karma eğitim ortamında cinslerin birbirine karşı daha hassas olmayı, açık iletişim kurmayı, karşı cinse nasıl davranılması gerektiğini, uygun olan uygun olmayan davranışların neler olduğunu öğrenmektedirler. Böylece iş hayatına da sosyal anlamda daha donanımlı ve hazırlıklı başlayacaklarını düşünmektedirler. Bu bağlamda Fırat'ın şu sorusu önem kazanmaktadır³⁶: *"Günümüz toplumunda okuyan ve çalışan kadınlar, hayatlarını toplum şartlarına uygun geçirmek zorunda olduklarına göre Müslüman olarak kalmak için ne yapmalıdırlar?"* Ayrıca karma eğitim lehinde görüş beyan eden 543 katılımcıdan 196'sı, karma eğitim ortamının kendini ifade edebilme, başkalarını anlama ve kabul etme, sağlıklı bir şekilde toplumsallaşma, kendine güven duygusu, girişimci olma, bireysel farklılıkları kavrama, vb. bireyin kişisel ve sosyal gelişimi açısından önemli fırsatlar sunduğunu ifade etmiştir. İlahiyat fakültesi öğrencileriyle yapılan başka bir araştırmada *"Size göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri sosyal ilişkilerinde nasıldır?"* sorusuna örneklem grubunun yaklaşık %45,9'unun çekingen ve içine kapanık olduğu cevabını vermiştir. Sosyal ilişkiler çerçevesinde öğrencilere kendi aralarındaki ilişkinin düzeyi sorulduğunda ise bu soruya öğrencilerin bazılarının *"düşük düzeyde"* diye cevap verdikleri görülmüştür.³⁷ Bu bulgular göstermektedir ki, karma eğitimin yapıldığı dönemde bile öğrencilerin kişisel ve sosyal gelişiminde problemler yaygın iken tek cinsiyete dayalı eğitimin sonucunda çıktılar nasıl olacaktır? Çıktıların olumlu olabilmesi için cinsler arasındaki ilişkilerde cinsiyet değil insan/şahsiyet merkezli bir yaklaşım ön planda olmalıdır. Bunun için de cinsler birbirinden kaçmak yerine karma ortamlarda birbirine önce insan olarak bakabilmeyi ve ahlaki ölçüler içerisinde birlikte yaşamayı tecrübe etmelidir.

Sonuç olarak mevcut haliyle ilahiyat fakültelerindeki sınıflarda kızlar ile erkekler arasında zaten doğal bir ayırım söz konusudur; sınıflarda erkek ve kızların oturduğu bölümler karışık değil, ayrıdır. Yine de karma eğitim bazıları için bir sorun olarak görüldüğünden ötürü çözüm için

³⁶ Fırat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", 29.

³⁷ Ejder Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/3 (2007): 90.

yapılması gereken ilahiyat fakültelerinde karma eğitim uygulamasından bir anda vazgeçmek değildir. Öncelikle karma eğitim uygulamasının avantajları ve dezavantajları bütün yönleriyle sahada araştırılıp konusunda uzman bilim insanları tarafından ele alınıp irdelenmesi gerekir. Uygulamadan tamamen vazgeçilmese bile isteyen öğrencilere karma eğitim yapan, isteyen öğrencilere de sınırlı sayıda açılacak tek cinsiyete dayalı fakülteleri tercih etme şansı tanınabilir. Zaten Millî Eğitim Temel Yasasında yer alan “karma eğitim” ile ilgili maddenin son kısmında da karma okulların yanında kız ve erkek öğrencilerin ayrı ayrı eğitim gördükleri okulların hizmete sunulabileceği ifade edilmektedir: “Okullarda kız ve erkek karma eğitim yapılması esastır. Ancak eğitimin türüne, imkân ve zorluklara göre bazı okullar, yalnızca kız veya yalnızca erkek öğrencilere ayrılabilir.” Ebeveyn ve öğrencilere seçim yapabilecekleri tek cinsiyete dayalı eğitim veren bazı fakültelerin açılması veya kimi derslerde (Kur'an-ı Kerim, musiki, vb.) tek cinsiyete dayalı sınıflarda eğitim alma yönündeki talepleri yerine getirilebilir. Böylece daha demokratik bir ortam oluşturularak karma eğitimin sosyal alanda oluşturduğu gerilimlerin azaltılması da mümkün olabilir. Fakat bu talepler yerine getirilirken meselenin pedagojik, psikolojik, sosyal, ekonomik, vb. boyutları da göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. 26. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1997.
- Aydın, M. Şevki. “Karma Eğitim Üzerine”. *Ribat Dergisi*. 2015.
- Büyükköztürk, Şenel ve diğerleri. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 23. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Eğitim-Sen. *Karma Eğitimde Çarpıtmalar ve Gerçekler*. Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, 2014.
- Eurydice. *Eğitim Çıktılarında Cinsiyet Farkları: Avrupa'da Alınan Tedbirler ve Mevcut Durum*. Brüksel: Avrupa Komisyonu, 2010.
- Fırat, Erdoğan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. VI (1989): 17-42.
- Göztütok, Şakir. “Batı ve İslâm Dünyasında Karma Eğitim”. *Marife Dergisi* 12/2 (2012): 93-112.
- İbn Sahnun, Muhammed. *Âdâbu'l-Muallimin*. İstanbul: İFAV, 2006.
- Kamer, S. T. *Türk Eğitim Sisteminde Karma Eğitime İlişkin Fikirler, Tartışmalar ve Uygulamalar (1908 - 1950)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2003.
- Karataş, İbrahim H. “Eğitimde Fırsat Eşitliği İçin Karma Eğitim Mi? Ayrı Eğitim Mi?” *Eğitime Bakış*. 22 (2012): 50-53.
- Oğuzkan, Ferhan. *Eğitim Terimleri Sözlüğü*. 1993.
- Okumus, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/3 (2007): 59-94.

- Özkan, Feriha. *Atatürk'ün Laiklik Anlayışının Eğitim Sistemimizdeki Yansımaları*. Dumlupınar Üniversitesi, 2006.
- Rumeysa, Ç. "Karma Eğitim İstiyorum, Bu Kadar". 2016. <http://recel-blog.com/karma-egitim-istiyorum-bu-kadar/>.
- Somuncu, Ramazan Sercan. "Babanzade Gibi Adam Var Mıdır?" 2010. <http://www.dunyabizim.com/portre/4515/babanzade-gibi-adam-var-midir>.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları (No: 150), 1985.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 10. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

TEFSİRDE SEBEB-İ NÜZULÜN BAĞLAYICILIĞI VE İŞLEVİ

Muhammed İsa Yüksek

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Istanbul, Turkey
muhammedisa1@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9521-7007

Öz

Bir olay veya soru üzerine inen âyetlerin anlaşılmasında lafızların umûm manalarının mı yoksa sebep-i nüzulün mü belirleyici olduğu konusu âlimler tarafından tartışılmıştır. Usûlcülerin ve tefsircilerin çoğu âyetlerin manalarını tespit ederken lafızların umûm manasını muteber kabul etmişler; bazı âlimler ise bu manaları sebep-i nüzul rivayetleri çerçevesinde belirlemişlerdir. Esasında bu iki görüşü benimseyen âlimler arasındaki ihtilaf, manaların ve hükümlerin ilk muhataplarla sınırlı olup olmadığına değil, hükmün dolaylı muhataplara geçişindeki yöntem farklılığındadır. Lafızların umumunu dikkate alanlara göre dolaylı muhataplar lafızların kapsamına başlangıçta dahildir. Âyetleri sebep-i nüzul çerçevesinde anlayanlar ise dolaylı muhatap ve manalara kıyas gibi yöntemlerle geçiş yapmaktadırlar. Bu çalışma, âyeti sebep-i nüzul etrafında anlayanların sebep-i nüzul rivayetinden yoksun olmaları durumunda âyetten mana/hüküm çıkarılabilme imkânını sorun edinmektedir. Çalışmada öncelikle lafzın umûmîliği-sebebin husûsîliği çerçevesinde yapılan tartışmaların bağlamı analiz edilecek; daha sonra sebep-i nüzulü bulan âyetlerin kime hitap ettiği sorusu, usûlde ele alınan hitap-muhatap ilişkisi etrafında cevaplanacaktır. Makalede, âyetlerin anlamlarını tahsis ettikleri iddia edilen sebep-i nüzul rivayetlerinin çeşitlilik arz ettikleri ve âyetlerin anlaşılmasına farklı seviyelerde katkı sundukları tespit edilecektir. Neticede, sebep-i nüzul rivayetlerinin -âyetlerin anlamlarını belirleyen değil- âyetlerinin anlaşılmasına katkı sunan argümanlar oldukları temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sebeb-i Nüzul, Hitap, Lafız, Umûm, Husûs.

Binding and Function of Occasion of the Revelation in Tafsir

Abstract

The scholars discussed whether it is the general meaning of the word or the reason for understanding the verses that came down to an event or question. While most methodologists and interpreters consider the general meaning of the word, some scholars understand the verses according to the occasion of the revelation. In fact, the difference between the scholars who accept these visions is not that the meanings and judgments are limited to the first interlocutors, but rather the way in which the judgment is transmitted to the indirect interlocutors. Those who understand the verses according to the occasion of the revelation reach the meanings by syllogism while others reach it by general meaning of the words. This study deals with the possibility of deducing the meaning or judgment from the verses in the absence of a narration which has been done by those who understand the verses according to the reason of revelation. The study firstly will determine the context of the discussions that are conducted within the framework of the general word and the specific reasons, and then the question to whom the verses with the occasion of revelation were talking to will be answered in terms of the relationship between the speech and the interlocutor in the methodology of fiqh. In the article, it will be determined that the occasions of the revelation show diversity and

contribute to the understanding of verses at different levels. As a result, it will be determined that they are arguments that contribute to the understanding of the verses.

Keywords: Tafsir, Occasion of the Revelation, Speech, Word, 'Umüm, KhusuŖ.

GİRİŖ

Kur'ân-ı Kerim'i anlamak ve yorumlamak için bazı hususların dikkate alınması elzemdir. Dil ve edebiyatın yanında Kur'ân'ın nüzul süreci, ilk muhatapları, nüzul döneminin sosyal, siyasal, coğrafi, ekonomik şartları, döneme hâkim olan örf ve kültür gibi ilâhî hitabı çevreleyen faktörlerin bilgisine sahip olmanın söz konusu hususların bir kısmı olduğunu söylenebilir. Bunlar, esasında tefsir ilminin sistematik bir ilim olup/olmadığı veya diğer ilimlerle olan ilişkisi açısından oldukça belirleyicidir. Nitekim tefsir (bir ilim olarak), ayetlere dayanmakla birlikte diğer ilimlerde incelenen ve çözüme kavuşturulan mes'elelere (problematiklere) hâkim olan yorumcunun, sahip olduğu bilgileri âyeti tefsiri esnasında kullandığı bir zeminde teşekkül etmektedir. Bu bakımdan yorumcunun usulü'd-din ve usulü'l-fikh gibi ilimlerde metodik boyutta yürütülen tartışmaları bilmemesi veya bunları yorumuna mesned kılmaması, dile dair müsellemler bir bilgiyi ihlal etmesi veya göz ardı etmesi ile eş değerdir. Bu husus ise yorumcunun yetkinliğini tartışmaya açacak bir mahiyet arz etmektedir.

Kur'ân'ı anlamaya çalışırken veya yorumlarken âyetlere dair içsel-dışsal bağlamsal bilgilerin kullanılması kadar, tefsir sadedinde diğer ilimlerden alınan bilgilerin bağlamlarının korunması da bir gerekliliktir. Modern dönemde tefsir sahasında kendisine yer bulmaya çalışan yeni anlama metodlarının klasik literatüre ait kavram ve teorileri kullanırken sergiledikleri kayıtsızlık ve bağlamsal ihlaller bu gerekliliği ifade eden önemli örneklerdir. Bu noktada modernist tefsir akımları ile klasik tefsirin nüzul dönemine, Mekke-Medenî bilgilerine ve esbâb-ı nüzul ilmine dair verileri kullanım keyfiyetlerine bakmak tabloyu daha net bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu takdirde, modern dönem yaklaşımları ile klasik tefsirin kullandığı müşterek kavramların farklı mefhumlara sahip olduğu dâhi görülecektir. Müşterek mefhumlara sahip olmayan ıstılahlar üzerinden ilmî bir birikim ve etkileşimin gerçekleşmesi ise oldukça zordur.

Bir konunun tartışıldığı alanın ve bağlantılarının analiz edilerek hangi ilmin mes'eleleri olduğunun tespiti, ilimler-disiplinler arası bilgi geçişliliği ve aktarımı noktasında oldukça önemlidir. Bir ilmin mebdâdîsi olan bilgilerin tartışıldıkları bağlamı doğru tespit etmek, hem bu bilgilerin başka bir ilimde mesâil haline getirilmemesi hem de bütün bağlantılarıyla ele alınması açısından elzemdir. Bununla birlikte bazen bir konunun farklı

cihetlerden farklı ilim dallarında problem edildiği de gözden kaçırılmamalıdır. Böyle durumlarda, konunun kavranması birden çok ilme vukûfiyeti zorunlu kılmaktadır. Şer'î ilimlerin öncelikli kaynağı Kur'ân olduğundan müfessirin diğer ilimlerde mesâil olarak incelenen konu ve âyetlerin yorumunda, bu ilimlerden aldığı bilgileri tartışmaya açmadan kullanması gerekmektedir. Tefsir açısından bu bilgi transferlerinin zaman zaman grift bir izlenim vermesi, tefsirin şer'î ilimlerin tümünden bilgi almasından ve bir meselenin farklı yönlerden farklı ilimlerde konu edilebilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın anlaşılmasında oldukça önemli olan esbâb-ı nüzûl ilmi - rivâyet olması bakımından- hadis ilminin konusudur. Rivâyetlerin sıhhati, teaddüdü gibi meseleler ile rivâyetler arasında uygulanan cem', tercih ve mükerrer nüzul gibi yöntemler -her ne kadar konunun geçtiği çoğu ulûmü'l-Kur'ân kaynağında da yer verilse de- hadis usûlü ilminde ele alınmaktadır. Bu rivâyetlerin nassın yorumundaki etkisi ve bağlayıcılığı ise fıkıh usûlü ilminde değerlendirilmektedir. Umûmîlik-husûsîlik açısından lafızların delaletleri, fıkıh usûlü ilminin bir adım dışına taşmakta ve bu defa referanslarını dilden almaktadır. Tefsir ilmi de söz konusu ilimlerin verilerinden faydalanmakta; bu ilimlerde tartışılan ve sonuca bağlanan kâideleri Kur'ân'ın tümüne tatbik etmektedir.

Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri açısından Kur'ân âyetlerinin, bir sebep üzerine inenler¹ ve bir sebep olmadan inenler şeklinde ikiye ayrılması mümkündür. Doğrudan bir sebep üzerine inen âyetler incelendiğinde bu âyetlerin daha çok hüküm ve ahlâkî öğeler ihtiva ettiği görülür. Bu hususlar ise insanı kötülük ve çirkinliklerden alıkoyup daha iyi ve doğru olana yönlendirmek gibi işlevini pratik alanda gerçekleştirebilecek bir vazifeyi icraya matuftur. Nitekim zihinlerin inşa edilmesi ve sosyal hayatın tanzimine dair çabalar gerçek hayatın pratiklerinden uzak olduğu nispette

¹ Hakkında sebeb-i nüzul bilgisi rivâyet edilen âyetlerin sayısı sınırlıdır. Esbâb-ı nüzûl sahasında yazılan iki önemli kaynak olan Vâhidî'nin *Esbâbü'n-nüzûlünde* 600, Süyûtî'nin *Esbâbü'n-nüzûlünde* ise 800 âyete dair rivâyet kaydedilmiştir. (Bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 68.) İbn Âşûr bu hususa dikkat çekerek tefsir sahasında sebeb-i nüzul rivâyetleri ile ilgili mübalağa yapılabildiğini söylemekte, -her ne kadar bu ilimde ilk telifleri yapan âlimleri ilk olmanın gereği olarak ayrı bir kefeye koysa da- rivâyetlerin sıhhatine dikkat etmeksizin her âyetin sebeb-i nüzulü varmış izlenimini veren meşhur müfessirlerin hoş görülemeyeceğini ifade etmektedir. (Bk. Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunis: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1: 46.)

teorik bir alana hapsolmuş demektir. Şu halde, bir kanunun pratik sahada tatbik edilerek geçerli kılınması -insanların buna olan ihtiyacı da göz önünde bulundurulduğunda- bu öğretilerin benimsenmesi ve kalıcılığı açısından oldukça önemlidir.² Ahkâm ve ahlâkî öğeler ihtiva eden âyetlerin birtakım olaylar ve sorular üzerine inmesi, -özellikle- ahkâmı pratik zemine taşıyan önemli argümanlar içermektedir. Sebep ile hüküm arasındaki bu devinimsel ilişki göz önünde bulundurulduğunda fer' ile asıl (Kur'ân) arasındaki bağlantıları kuran fıkıh usûlünün, esbâb-ı nüzûl konusunu neden mes'ele edindiği ve salt rivâyetten öte metodik bir düzlemde ele aldığı anlaşılmaktadır. Aslında şer'î ilimler içerisinde veri ve yöntemler arasındaki bağlantıları kurarak nesnel ve daha kapsamlı kuramlar geliştiren ideal yöntembilimin fıkıh usûlü olduğu düşünüldüğünde, esbâb-ı nüzûl bağlamında nass-yorum ilişkisine dair tespit ve kuralların bu ilimde kendisine yer bulması doğaldır. Ancak sebep-i nüzul konusunun teorik boyutta fıkıh usûlünde tartışılması, yapılan tespitlerin daha çok sebep-hüküm düzleminde ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bütün bu hususlar ise esbâb-ı nüzûl ile ilgili tefsir ilminde konu edilen teorik bilgilerin, fıkıh usûlündeki bağlamı ile ele alınmasını ve kavranmasını gerektirir.

Nass-mana veya nass-hüküm ilişkisinde sebep-i nüzulün belirleyiciliği hakkında farklı görüş ve kabullerin olduğu bilinmektedir. Bu görüş sahiplerinden sebep-i nüzul rivâyetlerini nassın anlaşılmasında belirleyici kılmayanlar, bu rivâyetleri âyetin doğru anlaşılmasına katkı sunan veriler olarak değerlendirmektedirler.³ Âyetin manasının sebep-i nüzul rivâyeti ile tayin/tahsis edildiğini düşünenler ise bu bilgilerin âyetin anlaşılmasında başvurulan yardımcı unsurlar olmaktan daha öte bir anlam ifade ettiği kanaatinde dirler. Birinci yaklaşımı benimseyen âlimlere göre sebep-i nüzul rivâyetinden yoksun olmak, âyetin anlamının/hükmünün belirlenmesine engel olmamaktadır. Bu durum olsa olsa âyetin anlaşılmasını zorlaştıracak, ancak imkânsız kılmayacaktır. Âyeti sebep-i nüzul ile tahsis eden âlimler açısından bu faraziyenin cevaplandırılması ise meselenin daha geniş bir şekilde ve derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Nitekim

² Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *min Ravâi'i'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 37, 38.

³ Manaya ulaşmada lafzın umûm manasını dikkate alan bir çok müellifin sebep-i nüzul bilgisine sahip olmanın sağladığı faydalardan bahsetmeleri bu tespiti desteklemektedir. Örn. bk. Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1: 45-46; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 1: 97-98.

lafız-sebeup ilişkisine dair “el-ibra bi umûmî'l-lafz lâ bi husûsî's-sebeb” ya da “el-ibra bi husûsî's-sebeb” şeklindeki meşhur kâideler, tefsirden çok usûl temellidir.

Bu bağlamda, çalışmada sebeb-ayet ilişkisi analiz edilirken sebeb-i nüzul konusunun teorik boyutunun tartışıldığı bağlam öne çıkarılacaktır. Daha sonra sebeb-i nüzulün husûsîliğini dikkate alanlara göre meselenin hangi zeminde ele alındığı analiz edilecektir. Ne var ki sebeb-i nüzul rivâyetleri ve bu rivâyetlerin ilgili âyetlerle bağlantıları homojen bir yapı arz etmemektedir. Bu bakımdan çalışmada; sebeb-i nüzulün belirlenmesinde vazgeçilmez olup/olmadığı farklı örnekler özelinde sorgulanacak ve sebeb-i nüzul rivayetinden yoksun olmanın ayetin anlaşılmasının önünde bir engel teşkil edip etmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. LAFZIN UMÛMÎLİĞİ-SEBEBİN HUSÛSİLİĞİ İKİLEMİNİN TEMELLERİ

“el-İbra bi umûmî'l-lafz lâ bi husûsî's-sebeb” şeklindeki meşhur kâidenin fıkıh usûlünde hangi soru(n) üzerine vaz' edildiği oldukça önemlidir. Hakkında sebeb-i nüzul rivâyeti bulunan bir âyetin anlaşılmasında lafzın umûmîliğinin mi, yoksa sebeb-i nüzulün husûsîliğinin mi dikkate alınacağını belirleyen bu kâidede kullanılan kavramların anlamları ve bağlamları, kâidenin tefsir ilminde işletilebilirliğini yakından ilgilendirmektedir.

Her şeyden önce sebeb-i nüzulü bulan bir âyetin manasının ya da hükmünün, lafzın umum manası dikkate alınarak genele mi yoksa sebeb-i nüzulü dikkate alınarak hususa mı hamledileceği meselesinin; âyetin, -umuma veya hususa delalet edecek- herhangi bir karîneden yoksun olduğunda gündeme geleceğini belirtmek gerekir. Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesini emreden el-Mâide sûresi 5/38. âyet üzerinde yapılan değerlendirmelere bakıldığında, hükmün kim hakkında indiğine değil de, hırsızın kim olduğuna (hırsız kelimesinin mahiyetine), el kesme emrini gerektirecek hırsızlığın miktarına ve el kesmenin keyfiyetine odaklanılması bundan kaynaklanmaktadır. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) bu âyetin Tu'me b. Übeyrik hakkında indiğini aktarmıştır.⁴ Kaynakların verdiği bilgilere göre ensardan olan Tu'me, komşusunun veya

⁴ Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 2: 37; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzulü'l-Kur'ân*, thk. Kemal Zağlul (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 197.

amcasının zırhını çalmış, sonra bu suçu bir yahudinin üzerine atmış, akrabaları da yahudiye karşılık onu savunmuş ve Hz. Peygamberin de savunmasını istemişlerdir.⁵

Bu âyetin hükmünün sebab-i nüzul rivâyeti ile tahsis edilemeyeceği birçok müfessirin ifade ettiği bir husustur. İbn Abbas'a bu âyetin hâs mı âm mı olduğu sorulmuş, o da "âmıdır" cevabını vermiştir.⁶ Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu âyette geçen ifadelerin bütün muhatapları kapsadığını belirtip âyetin hırsızlarla ilgili âm, hırsızlıkla ilgili ise hâs olduğunu söylemiştir.⁷ Âyette hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın ifadelerinin (es-sârik-es-sârîka) mârifet ve merfû olarak geçmesine vurgu yapan Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ise hırsızlık yapan erkek ve kadın kelimelerinden belirli kimselerin kastedilmiş olamayacağını, eğer böyle bir ihtimal söz konusu olsaydı bu kelimelerin mansûb olarak gelmesi gerekeceğini ifade etmiştir.⁸ "es-Sârik" ve "es-sârîka" kelimelerinin i'rabî konumları, mârifet olarak gelmeleri ve sebab-i nüzul bir erkek hakkındayken âyetin kadınlarla ilgili hüküm içermesi dikkate alındığında âyette yer alan hırsız kelimesini sebab-i nüzulde geçen Tu'me'nin şahsında anlamak; başka bir ifade ile el kesme cezasının başlangıçta Tu'me'yi bağladığını, daha sonra hırsızlık işinde Tu'me'ye iştirak edenleri kapsadığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte âyet, ahkâm boyutunda birtakım ayrıntılar içermekte; hırsız, hırsızlık suçu ve hırsızlığın cezası ile ilgili uygulamalar âyette yer alan mutlak ve genel ifadelerin zâhiren anlaşılmasına engel olmaktadır. Bir kimsenin ne kadar ve nereden çaldığında hangi elinin ne kadarının kesileceği ile ilgili tespitler ise munfasıl

⁵ Nisa sûresi 105. âyetin sebab-i nüzulü sadedinde zikredilen rivâyetler için bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4: 265-271; Vâhidî, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1415), 287. Bazı rivâyetlerde bir Yahudi'nin Tu'me'ye bir zırh emanet ettiğinden, Tu'me'nin bu emaneti iade etmeyip inkâr ettiğinden ve suçu üzerine atmak için zırhı Ensar'dan birinin evine koyduğundan bahsedilmektedir. Bk. Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2: 109.

⁶ Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 2003), 87.

⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslüm (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3: 510.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 569.

deliller üzerinden yapılmaktadır.⁹ Yani âyette geçen “es-sârik” ve “es-sârika” kelimelerinin kullanımları hitabın umûmî olmasını gerektirirken âyette yer alan kelimelerin delaletlerinin umum ya da husus ifade etmeleri, sebeb-i nüzul rivâyeti ile temellendirilmemektedir. Bu durumda çalınan malın ne kadar olduğunda el kesme cezasını gerektirdiği,¹⁰ ya hırsızlık ya da hırsızlığı yapan kimse çerçevesinde değerlendirilecektir. Hırsızlık (serika) veya hırsız (es-sârik) kelimelerinin cezayı gerektiren miktarın altında gerçekleşen hırsızlığı karşılamadıkları düşünülürse, âyette sebeb-i nüzul dışında -delaletle ilgili- başka bir tahsisten (ya da ta'yinden) söz edilecektir. Şayet Allah'ın bu âyette “es-sârik” ve “es-sârika” kelimeleri ile kimleri kastettiği sorulup buna cevap aranacak ise bu durumda da mücmel bir ifadenin anlamı tayin edilmeye çalışılacaktır. Elin nereden kesileceği ise mutlak bir ifadenin takyidi ile ilintilidir.

Benzer bir durum Nisâ sûresinin 4/58. âyeti için de geçerlidir. Bu âyetin sebeb-i nüzulü olarak aktarılan rivâyete göre Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde Kâbe'nin hizmetlerini yürüten Osman b. Talha Kâbe'nin kapısını kilitlemiş ve üstüne çıkmıştır. Hz. Peygamber anahtarı istemiş, kendisine anahtarın Osman'da olduğu söylenmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali anahtarı alıp Hz. Peygambere ulaştırmış, Hz. Peygamber de Kâbe'ye girmiş ve iki rekat namaz kılmıştır. Dışarı çıktığında “Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor...” âyetini (Nisâ 4/58) okuyan Hz. Peygamber, Osman'ı çağırarak anahtarı ona iade etmiştir.¹¹ Âyetin sebeb-i nüzulünde emanetin sahibi olarak Osman b. Talha, emanet olarak da Kâbe'nin anahtarı geçmesine rağmen âyette emanet kelimesi ve emir cemi olarak gelmektedir. Bu durumda metin, âyette yapılan emrin tek kişi ve bir emanet hakkında olmasına mâni bir hüviyet arz etmektedir.

⁹ El kesme cezasının ne zaman tahakkuk edeceği ve nasıl uygulanacağı ile ilgili ihtilaflar için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 11: 176-180; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985), 6: 162-174.

¹⁰ Nassda yapılan bu daraltmanın ilgili hadis ve ashâbın görüşlerinden kaynaklandığı görülmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 162-174.

¹¹ Bk. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Mervan Sivar (Beyrut: Darü'l-Marife, 1992), 1: 443-444, Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Halid Abdülfettah Şibl (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2002), 80. Osman b. Talha rivâyeti kadar öne çıkmayan bazı rivâyetlerde ise bu âyetin Müslümanların sorumluluklarını üstlenen idareciler hakkında indiği ve bu ifadelerle onlardan ganimetleri sahiplerine teslim etmelerinin istendiği belirtilmektedir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 148-149.

Taberî, sebab-i nüzul rivâyetini verdikten sonra “Bana göre burada serdedilen görüşlerden en mâkulü, bu âyetle Allah’ın Müslümanlardan ganimetler, haklar ve diğer işlerde aralarında adaletle hükmederek ve eşit davranarak Allah’ın emrini yerine getirecek idarecilere sorumluluk yüklemelerini istemesidir.” demektedir. Ayrıca Taberî’nin, -birkaç paragraf sonra- âyetin her ne kadar Osman b. Talha ile ilgili indiği belirtilse de, Müslümanların idarecilerinin ya da kendisine din ve dünya hususunda bir emanet yüklenmiş olan herkesin bu âyetin hitabına dâhil olduğunu belirtmesi dikkat çekmektedir. Taberî’nin âyetin anlamıyla ilgili yaptığı bu tercihte bağlamın etkin olduğu gözlerden kaçmamaktadır.¹² Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) gibi müfessirler ise âyetin kişiye sorumluluğu yüklenen her emanetle ilgili olmasını bir gereklilik addeder ve bu emanetin sadece kişiler değil aynı zamanda fert ile Allah arasındaki emanetleri de kapsayacağını söylerler.¹³

Usul kaynaklarında, herhangi bir âyetin husus ifade ettiğine delil teşkil eden bir karînenin bulunduğu durumlarda da, nassın anlaşılmasında sebab-i nüzulün mü yoksa ibârenin umumunun mu etkin olduğu tartışma konusu yapılmamaktadır. Böyle durumlarda âyette mananın veya hükmün tek kişiye taalluk ettiğini gösteren veriler bulunmaktadır. el-Ahzâb sûresi 33/33. âyette mehirsiz olarak kendisini bağışlayan kadının sadece Hz. Peygamber için helal kılındığını bildiren “خالصة لك من دون المؤمنین” ifadesi bu hususa bir örnektir. Bazı müellifler tarafından el-Leyl sûresi 92/17 âyetin de (وسيجنبها الأتقى) aynı şekilde husus ifade ettiği söylenmiştir. Hatta bu konuda müfessirlerin görüş birlikteliğinin olduğu dahi kaydedilmiştir. Bu müfessirlere göre âyette geçen الأتقى kelimesi umum ifade eden bir sığa ile gelmemiştir. Çünkü lâm-ı ta’rif, mevsûle veya cemi kelimelerde ma’rifelik edatı olarak geldiğinde -bir görüşe göre de ahd olmama şartı ile müfredde-umum ifade eder. Lâm-ı ta’rif mevsûle manasında أفضل formundaki kelimelerin başına gelmeyeceğinden الأتقى kelimesinin başındaki lam-ı ta’rif de mevsûle değildir. Kelime tekil olduğundan ve ahd manası taşıdığından lâm-ı ta’rifin ma’rifelik, dolayısıyla umum ifade ettiği de söylenemez. Çünkü lâm-ı ta’rifin müfred kelimenin başına gelip ma’rifelik anlamı taşıması kelimedeki ahd manasının bulunmadığı durumlarda söz konusudur.

¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 148-149.

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 3: 221; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 111.

Dolayısıyla mezkûr kâideleri dikkate alan birçok müfessir ve usûlcüye göre âyetten umum mananın anlaşılması olanaksızdır.¹⁴

Usûlcüler arasında ihtilafa sebep olan husus ise karînelerden yoksun olan ve umum ifade eden bir âyete dair sebebi nüzulün bulunduğu durumlardır. Esasında âlimlerin çoğunluğu -ister soru içerisinde isterse olay olsun- bir sebebe binâen gelen âm lafzın umum manaya hamledileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte İmam Mâlik (ö. 179/975), İmam Şâfiî (ö. 204/519),¹⁵ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî (ö. 264/877), Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 356/966), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi isimler, âyetin sebep ile tahsis edileceğini düşünürken; Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî (ö. 356/967) ise sebebin soru olduğunda âyeti tahsis edeceğini, olay olduğunda ise tahsis etmeyeceğini belirtmektedir.¹⁶

Söz konusu bu ihtilafın her iki tarafta bulunan usûlcüler açısından da ahkâmın tarihselliği-evrenselliği ile ilgili bir tespit ihtiva etmediği görülmektedir. Daha açık bir ifade ile nassın anlaşılmasında sebebin husûsiliğini dikkate alanların nasstan çıkacak hükmün sebep-i nüzuldeki şahıs ve olaylarla sınırlı kalacağını iddia etmediği müsellemdir. Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu hususu açık bir dille ifade etmektedir:

... Özellikle sebep-i nüzul rivâyetinde zikredilen, bir şahıs olduğunda 'bu âyet şunun hakkında indî' şeklindeki ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. Tefsir ilminde nakledilen rivâyetler, lian âyetti, zihâr âyeti ve kelâle âyeti gibi âyetlerin kim veya kimler hakkında indiğini belirten esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ile bazı âyetlerin Mekke müşrikleri, Ehl-i kitap veya Müminlerden bir grup hakkında indiğini belirten rivâyetler bu kabildendir... Âyetlerin belirli şahıslarla ilgili indiğini söyleyenler, âyetin hükmünün sadece bu şahıslarla sınırlı olduğunu kastetmezler. Bu, Müslüman olan veya akli başında olan birinin hiçbir surette söyleyemeyeceği bir sözdür. Her ne

¹⁴ Bk. Ebû'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 9:152; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 185; Süyûtî, *İtkân*, 88.

¹⁵ Bazı usûlcüler ve araştırmacılar Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî gibi isimlerden aktarılan görüşlerin yanlış anlaşıldığını veya yanlış tahlil edildiğini düşünmektedirler. Örn. bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, mür. Abdüsselam Ebu Gudde, Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Daru's-Safve, 1992), 3: 204-205; Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine değil Lafzın Umumiliğindedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 130 v.dğr., Ali Mansur Atiyye, *Eseru ihtilâfi'l-ulemâ fi tahsisi'l-umûm bi sebebi vürûdihî*, (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001), 210 v.dğr.

¹⁶ Bk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 2: 266. Lafzın umûmiliğine itibar edenler ile sebebin husûsiliğine itibar edenler hakkında daha geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 202-204.

kadar bir sebebe binaen gelen âm lafzın sebebine hasredilip edilemeyeceği ile ilgili bir tartışma olsa da, hiçbir Müslüman âlim Kur'ân ve sünnetin umum ifadelerinin belirli şahıslarla sınırlı olacağını söylememiştir. Âyetin sebab-i nüzul ile tahsis edilmesi hususunda söylenen, âyetin umum ifadesinin belirli şahısların nev'i ile tahsis edilmesi, daha sonra ona benzeyen herkesi kapsamasıdır ki bu durumda umum manaya lafızlar aracılığıyla ulaşılmaz.¹⁷

İbn Teymiyye'nin tespitlerinden, umum mana ifade eden bir lafzın sebab-i nüzul ile tahsis edileceğini söyleyenlerin âyetin hükmünün taalluku noktasında diğer âlimler ile aynı fikri paylaştıkları anlaşılmaktadır. İki grup arasındaki farklılık ise umum manaya nasıl ulaşıldığı ile ilgilidir. Âlimlerin çoğunluğu umum manaya ulaşmada ibârenin delaletine itibar ederken, sebebin husûsiliğini dikkate alanlar âyetin sebab-i nüzuldeki belirli bir şahsa ait hüküm taşıdığını kabul etmekte, daha sonra kıyas veya benzeri yöntemlerle¹⁸ hükmü umuma teşmil etmektedirler. Dolayısıyla çoğunluğa göre âyet sebab-i nüzul dışındaki fertlere kat'i bir biçimde tealluk ederken sebebin husûsiliğini dikkate alanlara göre zannî bir delaletle tealluk etmektedir.¹⁹

Lafzın umûmîliği-sebebin husûsiliği ikilemi analiz edildiğinde sebep ile tahsisin başlangıçta beyanla alakalı olduğu, bir olay vuku bulduğunda veya Şâri'ye bir soru sorulduğunda beyanın gecikmesinin düşünülemeyeceği, dolayısıyla sebep ile mana-hüküm arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu üzerine kurgulandığı görülmektedir. Ancak bazı usûlcülere göre tahsis edici bir unsur olarak sebab-i nüzulün bütünüyle bu cihetle temellendirilmesi düşünülemez. Çünkü beyan nazariyesi açısından sebebin bir olay içermesi ile bir soru olması arasında fark vardır. Şâri'nin bir soru olmaksızın (ibtidâi olarak) bir olayla ilgili hüküm koyması düşünülebileceğinden bu durumlarda lafızların umumu dikkate alınır. Ancak Şâri'ye bir soru sorulduğunda, hüküm bu soruya binaen vaz' edileceği için cevabın taşıdığı hükmün soru ile sınırlandırılması gerekebilir.²⁰ Burada soru-cevap ilişkisinin de tek düze gerçekleşmediği

¹⁷ Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, (Beirut: Daru İbn Hazm, 1994), 43-37.

¹⁸ Sebebin husûsiliğine itibar edenler mananın genişletilmesinde şeriatın umûmîliğini ifade eden âyet ve hadisleri ya da Hz. Peygamber'in "Bir kişi hakkındaki hükmüm cemaat hakkındaki hükmümdür" sözünü delil göstermektedirler. Örn. bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 113.

¹⁹ Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 113.

²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 266.

hatırlanmalı, cevabın bazen sorudan müstakil olacağı, bazense olmayacağı belirtilmelidir. Cevabın sorudan müstakil olmadığı durumlarda cevaptaki ifadenin soru olmaksızın anlamlandırılması mümkün değildir. Örneğin el-A'râf sûresi 7/44. âyette cennet ehlinin cehennem ehline yönelttikleri *فهل وجدتم* فهل وجدتم sorusuna verilen *نعم* cevabı sorudan bağımsız bir anlam ifade etmemektedir. Sorudan bağımsız olmayan böyle cevaplarda soru ile cevap arasında mutâbakat gözetilir. Yani mutlak ifadeler ihtiva eden bir soruya verilen gayr-i müstakil cevap umum, husûsî bir konunun sorulduğu soruya verilen gayr-i müstakil cevap ise husus ifade etmektedir. Müstakil cevaplarda ise bazen sebepte olduğu gibi soru ile cevap arasında umum-husus açısından bir uyum söz konusudur. Bu hususlarda usûlcüler arasında bir ihtilafın olmadığı görülmektedir. Usûlcülerin üzerinde ihtilaf ettikleri konu ise husûsî bir soruya umum ifade eden bir cevabın verildiği durumlardır.²¹

Şu halde nass-sebeb-i nüzul ilişkisi genel hatlarıyla değerlendirildiğinde umûmîliği-husûsîliği açısından üzerinde ihtilaf olan durumun özel bir sebebe binaen inen ve umum ifade eden lafızlarda, soru-cevap ikilisi çerçevesinde değerlendirildiğinde de husûsî bir soruya verilen genel cevaplarda söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere usûlcülerin çoğu, lafızların umumunu dikkate alarak âyetlerden anlaşılacak manalara lafızlar aracılığıyla ulaşmış, bazı usûlcüler ise âyetin manasını sebep-i nüzul ile belirleyip hükmün benzer kimseler ve durumlar için de geçerli olacağını söylemişlerdir.

Lafız-sebeb ilişkisinin usûl ilminde tahsis delilleri bağlamında işlendiği düşünüldüğünde, meselenin âyetin hükmünün kapsamı (ta'mimi) ile ilişkili olduğu, lafızların umumuna itibar edenlerin "el-ibra bi umûmî'l-lafz" kâidesi ile âyetin hükmünün kapsamına dair bir söylem geliştirdikleri ve ihtilafın nassın muhataplara delaletinin keyfiyeti ile alakalı olduğu görülmektedir. Zaten usûlcüler arasında Kur'ân hitabının kıyamete kadar gelecek herkesi bağlayacağı hususunda bir tartışma yoktur. Bununla birlikte meseleyi hükmün kapsamının tespit edilmesinde kullanılan yöntem farklılığından bir adım daha öteye taşıyıp lafızların delaletleri bağlamında ele almak sebep-i nüzul meselesinin ahbâr boyutuna da ışık tutacaktır.

²¹ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 3: 121-125; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 110-112. Daha geniş bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 325-329.

Bir olay veya Hz. Peygambere sorulan bir soru üzerine inen âyet ile bu sebepler arasında belirleyici bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla usûlcüler arasında bir olay veya sual üzerine inen âyetin sebep için beyan olması noktasında da görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²² Bu husus dikkate alındığında sebep üzerinde gerçekleştirilen umum-husus tartışmalarının bir yönünün başlı başına vaz' temelli olduğu görülmektedir.²³ Yani sebep-i nüzulü bulunan bir âyetin lafzının umumuna mı yoksa sebibinin husûsiliğine mi itibar edileceği ikilemini; dilsel ifadeler, bizâtihi umum mu ifade ederler yoksa dilde her kelime veya ifade için sınırlandırıcı bir kayıt var mıdır tartışmalarından bağımsız değerlendirilmesi yanlış olur.²⁴ Zaten beyan nazariyesi üzerinde tartışılan esas nokta, âyetin sebebi dışındakiler için de beyan olabilme imkânıdır. Dolayısıyla âyetteki lafızların sebep-i nüzul dışındaki fertlere veya olgulara delaleti, lafızların vaz' itibarıyla umum mu yoksa husus mu ifade ettikleri ile yakından ilişkilidir.²⁵ Lafızların umumu dil bağlamında ele alındığında, yapılacak tespitlerin sadece ahkâmı değil, aynı zamanda ahbârı da içereceği düşünülmelidir. Lafızların umumunu dikkate alan usûlcülerin çoğunluğunun ahbâr-ahkâm ayırımı yapmaması,²⁶ bu kâide ile sadece hükmün kapsamını değil aynı zamanda mananın tayinini de gözettiklerini göstermektedir. Âyeti anlamada sebebin husûsiliğine itibar edenlere göre ise âyetin sebep için beyan olduğu, hükmün de belirli bir şahıs ya da olayla ilintilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla usûl ilminde sebebin husûsiliğinin daha çok hükmün taalluku ile alakalı olduğu, lafzın umûmunun ise hükmün taallukunun yanında mananın tespitine dair olduğu anlaşılmaktadır.

Hükmün veya mananın nüzul döneminde ilk muhataplar nezdinde tayin edilmesi ama kıyamete dek bütün dolaylı muhataplar için geçerli olma

²² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine: y.y., ts.), 3: 267.

²³ Gazzâlî umûm ve husûsun mana ve fiillerin değil lafızların avârızı olduğunu ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 212.

²⁴ İlgili tartışmalarda da العبارة بعموم اللفظ kaidesinin kullanılması dikkat çekmektedir. Bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûni'd-Diniyye, 1994), 1: 99-102.

²⁵ Bazı usûlcülerin bu bağlamda sınırlandırıcı bir kayıt olmaksızın gelen ve dâimce umûm ifade eden âyetleri ashâbın da umûma hamlettiğine dair rivâyetler kaydettikleri ve meseleyi müstefiz haber konumunda bulunan bu örnekler ile delillendirdikleri görülmektedir. Bk. Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1: 103-110; Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 246.

²⁶ Bk. Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1: 99; Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 224.

zorunluluğunun keyfiyeti ise hitap-muhatap ilişkisi bağlamında sorgulanmalıdır. Bu ilişkinin sebeb-i nüzulün husûsîliğini dikkate alanlara göre âyetin kime hitap ettiğini bildiren sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bağlayıcılığı açısından da önem arz ettiği görülmektedir. Bu sebeple meselenin hitap-muhatap boyutunun da incelenmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

2. HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Lafızlar bazen bir yargıya veya hitaba bazen de bir emre veya nehye konu olurlar. Yargı ifade eden cümleler ile hitap ifade eden cümlelerde yer alan müsemmaların yargı ve hitap esnasında bulunma zorunluluğu vardır. Bu, yargı ve hitabın dış dünyadaki gerçekliğine ilişkin bir saptamadır.²⁷ “Ali geldi” veya “Ey Ali” cümlelerinin söylendiği esnada Ali’nin mevcut olması gerekmektedir. Emir ve nehy bildiren cümlelerde ise böyle bir zorunluluk yoktur. “Sakın hırsızlarla arkadaşlık etme” nehyinde hırsızlar lafzının müsemmasının o an için mevcut olması şart değildir. Hırsız o an mevcut olsa bile bu, lafzın sadece emrin veya nehyin yapıldığı zaman için belirleyici olduğu anlamına gelmez. Bilakis lafız sözün söylendiği an mevcut bulunan veya gelecekte karşılaşılabilecek olan hırsızları içerisine alır. Bu cümlede belirli bir hırsız kastediliyor olsa ve bu, karîneler yoluyla bilinse de; kastedilen hırsızın o an mevcut bulunan veya gelecekte karşılaşılabilecek bir kişi olması mümkündür.

Direkt hitaplarda (hitâbu’l-müvacehe) hitabın yapıldığı anda muhatabın bulunma şartı, hitabın bizzat muhataba yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Hitabın bu çeşidinde hitap eden ile hitap edilenin direkt teması gerekmektedir ve bu hitapların hükmü sadece hitabın yapıldığı anda bulunan muhatapları bağlar. Bu, Şârî’nin hitaplarının evrenselliği açısından bir çelişki doğuruyor gibi görünse de esasında Kur’ân’da bulunan hitapların dolaylı muhataplara taalluku noktasında herhangi bir şüphe veya ihtilaf yoktur. Nitekim Kur’ânî hitapların dolaylı muhataplara geçişi ek bir delil ile zarûrî olarak bilinir. Bu delil icmâ, kıyas veya Hz. Peygamber’in zamanında sabit olan bir hükmün kıyamete kadar geçerli olacağına dair bilinen bir gerçeklik olabilir.²⁸ Her ne kadar bazı

²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3: 185.

²⁸ Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 300-301; Ebu’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Şerhu Tenkihi’l-fusûl* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 2004), 148; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b el-Arabî el-Eşerî (Riyad: Daru’l-Fadile, 2000), 1: 568.

usûlcüler hitapların umuma taallukunun da lafızlar ile gerçekleştiğini söyleseler de²⁹ çoğunluğa göre hitabın dolaylı muhataplara taalluku lafız ile söz konusu delilin birlikteliğinde gerçekleşir.³⁰

Kur'ân'da ilk muhataplara yapılan özel/direkt hitapların bazen (يا أيها) (يا أولي الألباب), (يا عبادي), (يا أيها النبي), (يا أيها الناس), (الذين آمنوا) gibi nidâ ifadeleri ile bazen de muhatap sigası veya zamiri ile geldiği görülmektedir.³¹ Bu hitapların her iki durumda da siga ve lügat bakımından ilk muhataplarını aşması söz konusu değildir.³² Hitâbü'l-müvâcehenin dolaylı muhatapları kapsayıp kapsamadığı ile ilgili tartışmayı gereksiz gören İbn Dakikü'l-îd'e (ö. 702/1302) göre böyle bir soru(n) iki ihtimale bakılarak çözüme kavuşturulabilir. Birincisi, lügat bakımından lafızların dolaylı muhatapları kapsama olasılığıdır. İkincisi ise muhkem ifadelerin aksi bir delil bulunmadıkça sadece ilk muhataplara hitap ettiğinin söylenmesidir. Oysaki ne bu hitaplardaki lafızlar dolaylı muhatapları kapsayabilir, ne de -tahsise dair özel bir delil bulunmadıkça- şeriatın hükümlerinin sadece ilk muhataplara indirgeneceği söylenebilir.³³ Bu durumda sadece ilk muhataplara hitap içeren bu ifadelerin dolaylı muhatapları da kapsamasının, şeriatın hükümlerinin genel olduğuna dair sahip olunan zarûrî bilgi ile gerçekleştiği söylenebilir. (et-Tevbe 9/5) و الزانية والزاني (en-Nûr 24/2) gibi âyetlerdeki müsemmalar ise lafzın umumuna girecek ve kıyamete kadar gelecek olan kimseleri kapsamaktadır. Çünkü bu âyetlerdeki müsemmalar hükme konu olan kişilerdir. Hükümü veren ise Şâr'îdir. Daha açık bir ifade ile bu âyetlerle belirli bir kişinin müşrik veya zina eden olduğuna hükmedilmemiş, aksine bu kimseler öldürme ve celde hükümlerine konu edilmişlerdir.³⁴

²⁹ Hanefî ve Hanbelîlere göre hitabın dolaylı muhatapları kapsamasının lafzın delaleti ile gerçekleştiği söylenmiştir. Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 185.

³⁰ Gazzâlî, *Müstesfâ*, 3: 300-301.

³¹ Daha fazla bilgi için bk. Karâfî, *el-Akdül'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: Darü'l-Ketbî, 1999), 1: 541-542.

³² Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddin el-Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2: 89; Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *Usûlü'l-fikh: İcabetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyagî, Hasan Muhammed Makbûlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 312.

³³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 568.

³⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü Mustafa el Bâz, 1995), 4: 1907.

Belirli şahıslar hakkında inen âyetler ile belirli şahıslara hitap eden âyetlerin mananın/hükmün kapsamı açısından aynı yerde durdukları anlaşılmaktadır. Her iki durumda da muhataplar veya rivayetlerde yer alan şahıslar hükmün taalluk alanına girmekte, lafzın delalet ettiği muhataplar veya sebeb-i nüzul rivâyetinde yer alan şahıs isimleri hükmün umuma geçişinde kısıtlayıcı olmamaktadır. Sebeb-i nüzul rivayetlerinde belirli şahısların yer aldığı hitap cümlelerinin kıyamete kadar gelecek herkese hitap olması ise husûsî sebebın genelleştirilmesinden (ta'mim) farklı bir veçhe arz etmektedir. Başka bir deyişle sebeb-i nüzulde bir âyette falanca şahsa veya falanca gruba (Müşrikler, münafıklar, Ehl-i kitap) hitap edildiğinin belirtilmesi, bu hitabın dolaylı muhataplarına taalluku noktasında bir engel teşkil etmemekte; hitabın genişlemesinde asıl kabul edilen ilk muhataplar üzerinden bir kıyasa da gidilmemektedir.

En-Nisâ sûresi 4/32. âyet³⁵ direkt hitap ve dolaylı muhatap ilişkisine örnek teşkil etmektedir. Allah'ın birtakım kimselere fazladan bağışladıklarına diğerlerinin göz dikmemesini ifade eden bu âyetin sebeb-i nüzulüne dair birkaç rivâyet bulunmaktadır. Mücâhid'in Ümmü Seleme'den rivâyet ettiğine göre Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resulü, erkekler savaşımlara katılıyor biz ise katılamıyoruz. Onlar mirastan bizim iki katımızı alıyorlar. Keşke biz de erkek olsaydık" demiş ve akabinde bu âyet inmiştir. Süddî'den gelen rivâyete göre erkekler, "Bize mirasta kadınlardan fazla hak tanındığı gibi ahiretteki ecrimizin de artırılmasını umuyoruz" demişler, kadınlar ise "Bize mirasta erkeklerin yarısı kadar hak tanındığı gibi günahlarımızın da erkeklerin yarısı kadar kılınmasını umuyoruz" demişlerdir. Diğer bir rivâyete göre ise bu âyet, bir kadının Hz. Peygamber'e gelmesi ve "Erkeklerin ve kadınların Rabbi bir, sen de hem bizim hem onların Peygamberisin, hepimizin babası Âdem, annesi Havvâ'dır. Allah Kur'ân'da erkekleri anıyor da bizi neden anmıyor?" demesi üzerine inmiştir.³⁶ Taberî, âyetin *بعضكم على بعض* kısmının erkeklerin konumunu ve sahip olduklarını arzulan kadınlar hakkında indiğini söylemiştir.³⁷ Âyet incelendiğinde nehyin muhatap sigası üzerine geldiği ve

³⁵ "Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, onun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir."

³⁶ Bu ve benzer rivâyetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 49-50; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Ku'ân*, 154; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2: 266-267.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 49.

dolayısıyla başlangıçta ilk muhataplara hitap olduğu görülmektedir. Bununla birlikte âyetin hitap alanına -zarûrî olarak- dolaylı muhataplar da girmektedir ve bu noktada sebab-i nüzulde âyetin kimler hakkında indiğine dair verilen bilgiler hitabın kapsamını sınırlandırmamaktadır. Daha açık bir ifade ile âyetin bütün muhatapları kapsaması noktasında hitabın ilk başta sadece sebab-i nüzuldeki kişilere hitap olması veya nüzul dönemindeki bütün muhataplara hitap olması arasında fark yoktur. Sebab-i nüzulde geçen diğer bilgilerin âyet ile ilişkisi ise lafzın umûmîliği-sebebin husûsîliği çerçevesinde ele alınmalıdır. Temenninin mahiyeti ve kapsamı, Allah'ın kullarından bazılarını fazladan ihsan ettiği şeylerin neler olabileceği gibi hususları anlamada rivâyetler siyak-sibak örgüsü ile birlikte değerlendirilmelidir.³⁸ Kanımızca İbn Teymiyye de, bir âyetin bir kabile, Mekke'de müşriklerden bir grup, Ehl-i kitaptan bir takım kimseler veya bazı Müminler hakkında indiğini belirten sebab-i nüzul rivâyetlerini aktaran âlimlerin -bu rivâyetlerle- âyetin umum manasının mezkûr şahıslarla tahsis edileceğini kesinlikle düşünmediklerini aktarıırken bu hususa işaret etmektedir. İbn Teymiyye'nin bir âyetin belirli bir kimse hakkında indiğini belirten rivâyetleri de aynı kategoride değerlendirmesi, - emir veya haberde; ister lafız isterse başka bir delaletle gerçekleşsin- mananın bu şahıslara indirgenemeyeceğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla sebab-i nüzulün hususunu dikkate alanların bir âyet veya bir kesitin kimler hakkında indiğini bildiren sebab-i nüzul rivâyetinden yoksun olması son tahlilde o âyetin hükmünü ve hükmün taallukunu bizzat etkilememektedir.

3. SEBEB-İ NÜZUL-ÂYET BAĞLANTILARINDA ÇEŞİTLİLİK

Sebeb-i nüzul rivâyetlerine geçmeden önce usûlcülerin terminolojisinde sebab-i nüzul terkindeki "sebeb" in sebab-i vücûb değil sebab-i vürûd olduğunu belirtmek gerekir. Yani usûlcüler sebab-i nüzul ifadelerini hükmün konulmasındaki sebab (illet) olarak değil söz konusu hitabı

³⁸ Âyette erkekler için de kadınlar için de kazandıkları şeylerden paylar olduğunu belirten ifadeler sebab-i nüzul rivâyetleri ile birlikte değerlendirildiğinde, "Âyette nehye muhatap olan ve kendilerine fazladan ihsan edilen iki gruptan biri kadınlar diğeri erkekler mi olmalıdır, yoksa her iki grubun da erkek olması düşünülebilir mi?", "Fiillerin şahısları kadınların hitaba konu olmasına müsait midir?" gibi akla gelebilecek birçok soru usûl ilminde cevaplandırılmıştır. Bu bağlamda usûlcülerin *يا أيها الذين آمنوا* hitabının içerisine kâfirlerin girip giremeyeceğini, (Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 183; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1: 568.) Ehl-i kitaba yapılan hitapların Müminleri kapsayıp kapsamayacağını da tartıştıkları görülmektedir. (Bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 183.)

gerektiren bir etken olarak görmektedirler.³⁹ Dolayısıyla bu rivâyetleri bilmek âyetlerin anlaşılması noktasında son derece önemli iken, âyetin indiği dönem, yer, muhatap, kültürel özellikler gibi hususları illet mesabesinde değerlendirip sebeb-i nüzul rivâyetlerini ve döneme ait bilgileri, değişmesi öngörülen (tarihsel) ahkâma menat kılmak usûl açısından mümkün gözükmemektedir.⁴⁰

Bir âyeti tefsir ederken başvurulması gereken en önemli bilgilerden biri olan sebeb-i nüzul rivâyetlerinin çeşitliliği ve âyet-sebep ilişkisi dikkate alındığında, bu rivâyetlerin nassın anlaşılmasına farklı düzeylerde katkı sundukları anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerden bir kısmı -sadece belirli olaylar ve şahıslar hakkında bilgi verdiği için veya âyet ile bir olay hakkında ilinti kuran râvilerin yorumlarını içerdiği için- âyetlerin anlaşılmasında belirleyici değildir. Bunun yanında mücmel bir âyetin anlaşılmasına katkı sunan, mübhemâta dair bilgiler içeren, hasır şüphesinin ortadan kaldırılmasında ve işkâlin giderilmesinde kullanılan rivayetler de bulunmaktadır.

Örneğin el-Mâide sûresinin 5/44. âyetinde geçen *ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون* ifadelerinin yorumunda müfessirlerin sebeb-i nüzul rivâyetlerini kullandıkları görülmektedir. Bu âyetin yahudilerin, evli olup zina yapanlar hakkında recmi gizleyip recme alternatif cezalar uydurmaları ve diyeti bazılarına tam bazılarına yarım uygulamaları üzerine indiği rivâyet edilmiştir.⁴¹ Âyetin literal anlamı Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenin tekfirini gerektirmektedir. Hâlbuki iman eden kimsenin sadece günah işledi diye tekfir edilemeyeceğini ifade eden birçok delil vardır. Bu anlam müfessirleri farklı tevil seçeneklerine yönlendirmiştir.

Başlangıçta âyette ihtimaller ve anlaşılması noktasında kapalılık bulunan lafızlar vardır. Âyetin hemen başında yer alan “men”in ism-i mevsûl mü, şart edatı mı olduğu, umum mana-husûsî sebep ilişkisi açısından önem arz etmektedir. “Men”in ism-i mevsûl olduğu söylendiğinde, sebeb-i nüzul bilgisi kullanılarak,⁴² siyak-sibak ilişkisi kurularak veya “men”deki lâm-ı ahid manası öne çıkarılarak âyetin

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 215.

⁴⁰ Benzer bir iddia için bk. İlhami Güler, “Fazlur Rahman’ın Kur’ân’ı Yorumlama Metoduna Kur’ân Açısından Kelamî Bir Katkı”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991): 96.

⁴¹ Bu ve diğer sebeb-i nüzul rivâyetleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 594-597; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 43; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 196.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

yahudilerle alakalı olduğu söylenebilir.⁴³ Dolayısıyla mana kıyas ile genişlemeye müsaittir. Yine “men”in ism-i mevsûl olduğu kabul edilip cins manası dikkate alınrsa cümlenin bu kimselerin kâfir addedilmelerinin sebebini ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen herkesin tekfir edileceğini bildirdiği düşünülebilir.⁴⁴ Bu durumda ortaya çıkacak işkâlin çözümü niçin âyette yer alan diğer unsurlara başvurulur.

“Men”in şart edatı olduğu düşünüldüğünde âyet zaten umum ifade ediyor demektir ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen herkesin kâfir olacağı anlamına gelir. Bu durumda, ya Allah’ın indirdiği ile hükmetmemenin ya da kâfir sıfatının taşıyabileceği anlamlar üzerinde farklı ihtimaller değerlendirilecektir. Örneğin âyette bahsedilen “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeme” eyleminin Allah’ın indirdiğini küçük görerek,⁴⁵ doğruluğunu sorgulayarak veya dil ve kalp ile inkâr ederek onunla hükmetmeme⁴⁶ şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu manalar dikkate alındığında kalbi ile tasdik, dili ile de ikrâr ettiği halde Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen kimsenin kâfir addedilmesi söz konusu değildir. Çünkü bu durumdaki bir kimsenin Allah’ın indirdiği ile hükmetmemesi Allah’ın indirdiğini terk etme manası taşımaktadır.⁴⁷ Kâfir sıfatı bağlamında yapılan “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler onun indirdiğini küçük görenlerdir”, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler nimete nankörlük edenlerin ta kendileridir”, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirdirler ancak bu küfür, iman dairesinden çıkararak bir küfür değildir”⁴⁸ gibi yorumlar ise hüküm kelimesi etrafında serdedilen diğer yorumlara nazaran daha zayıf görünmektedir.

Muhammed Fâzıl İbn Âşûr’un (ö. 1393/1973) sebeb-i nüzul rivâyetlerini taksim ederken “mücmel ifadeleri beyan edenler” maddesinde ele aldığı söz konusu âyetin anlaşılmasına, siyak-sibak ve sebeb-i nüzul rivâyetlerinin katkı sunduğu görülmektedir.⁴⁹ Ne var ki sebeb-i nüzul rivâyetine ulaşamamış olmak, diğer ihtimaller çerçevesinde bu âyetin

⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 211.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 211.

⁴⁵ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1: 625.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

⁴⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12: 6.

⁴⁸ Ebu Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan el-Endülûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3: 504-505.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 49.

yorumlanabilme imkânını ortadan kaldırmamakta ve âyetin yaptığı tespitin hükme dönüşmesine (Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenin tekfir edilmesi) mâni bir durum teşkil etmemektedir. Esasında bu âyetin umum ifade ettiği müfessirlerin çoğunun genel kanaatidir. Buna rağmen âyette geçen “men”in ahd manasında ism-i mevsûl olduğu varsayılacak olursa, ahdi belirleyen unsurun sebeb-i nüzulden önce iç bağlam olduğu görülecektir.

el-Mücâdele sûresi 58/1. âyette⁵⁰ bahsedilen kadının Evs b. Sâmî'tin karısı Havle olduğunu belirten rivâyetlerde olduğu üzere, sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bazen mübhemâta dair bilgi içerdikleri görülmektedir. Bu âyette Hz. Peygamberle kocası hakkında tartışan ve onu şikâyet eden kadının ismine açıkça değinilmemektedir. Bu bilgi Hz. Âişe'den gelen rivâyetten alınmaktadır. Hz. Âişe şöyle buyurur: “İşitmesi bütün sesleri kuşatan Allah ne kadar yücedir. Havle Hz. Peygamberle konuşurken sözlerinden bir kısmını duyuyordum. Hz. Peygamber'e eşini şikâyet ediyor, Ey Allah'ın Resulü, gençliğimi yedi, ona çocuklar verdim, şimdi gençliğimi kaybedip çocuk doğuracak evreyi geçirince bana zıhar yaptı, Allah'ım sana şikâyet ediyorum, diyordu. Kadın daha yerinden ayrılmadan bu âyet indi.”⁵¹

Aynı şekilde Âli İmrân sûresi 3/188. âyette⁵² yapıp ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin kim oldukları mübhem bırakılmıştır. Rivâyetlerde bu kimselerin yahudiler, savaşa katılmayıp özür beyan edenler ve bununla da övgü bekleyenler ya da içten içe nifaklarına sevinip müminlere izhar ettikleri imandan dolayı övgü bekleyen münafıklar oldukları aktarılmaktadır.⁵³ Bu rivâyetlerin birçoğu sebeb-i nüzulden çok âyetin kim hakkında indiğine dair yapılan tespitlerden ibarettir. Kanaatimizce âyetin manasını tahsis ettiği izlenimi veren İbn Abbas rivâyeti de bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu rivâyete göre, Mervân hizmetçisine İbn Abbas'a gidip “Eğer yaptığına sevinen ve yapmadıkları ile övülmeyi seven herkes azap görecekse şüphesiz biz de azap göreceğiz” demesini söyler. İbn Abbas bu söze, “Bu âyetten size ne. Bu âyet Ehl-i kitap

⁵⁰ “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 3-7; İmadüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'îl-Azîm* (Beyrut: Daru Sadır, 2004), 5: 48.

⁵² “Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır.”

⁵³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3:546-549; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 68-69.

hakkında inmiştir. Hz. Peygamber onlara bir şey sormuş, onlar da sorulan bilgiyi gizlemiş ve başka bir cevap vermişler, hatta bundan dolayı övülmeyi beklemişler ve gizledikleri şeye sevinmişlerdir.” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁴ Esasında bu âyetten hemen önceki âyet İbn Abbas rivâyetinde geçtiği üzere yahudilerin Hz. Peygamber’e bazı bilgileri gizlediklerine dair bilgi sunmakta, Allah Teâlâ’nın Ehl-i kitaptan, kitabı insanlara açıklayacaksınız ve onu gizlemeyeceksiniz diye söz aldığını bildirmektedir. Âyetler bağlamlarına dikkat edilerek okunduğunda 188. âyetin mutlak manada anlaşılamayacağı görülmektedir. Ayrıca mutlak olarak yaptığına sevinmenin ve yapmadığından dolayı övülmenin fitrî bir özellik olduğu ve bu haliyle azabı gerektirmeyeceği de munfasıl delillerin işaret ettiği bir husustur. Zaten İbn Abbas rivâyetinde, Mervan’ın itirazı da insanın taşıdığı ve tamamıyla yok edemeyeceği bu fitrî özellikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin iç bağlamının lafızlardan kast olunan manayı tayin ettiğini, sebab-i nüzul rivâyetinin ise bağlamın belirlediği manayı tevsik eden bir karîne olarak kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Yukarıda verdiğimiz âyetlerde de görüleceği üzere, Kur’ân’da bazı kişilerin, yerlerin ve zamanların açıkça zikredilmeyip zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler, belirsiz şahıs, zaman ve isimler ile anıldıkları görülmektedir. Kur’ân üslûbunda bu belirsiz kullanımların (mübhemât) şöhretinden dolayı bizzat anmaya gerek olmaması, zikredilmesinde bir fayda olmaması, özellikle gizleme kastının olması, ta’zim veya tahkir ifade etmesi⁵⁵ gibi bir takım sebepleri vardır. Bu sebepler düşünüldüğünde sebab-i nüzullerde bulunan ve mübhem ifadeyi açan kayıtların bilgisinden yoksun olmanın bazen muhatabın ayetlerin mesajına odaklanmasına katkı sunacağı bile söylenebilir.

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin âyetin anlaşılmasındaki önemine dair en çok verilen örneklerden birinin el-En’âm sûresinin 6/145. âyeti⁵⁶ olduğu görülmektedir. Âyetin literal anlamı leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka bir yiyeceğin haram kılınmadığı izlenimini vermektedir. Kaynaklarda, İmam Şafî’nin bu âyetle

⁵⁴ Bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, 141; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 2: 191.

⁵⁵ Süyûtî, *İtkân*, 765.

⁵⁶ “De ki: “Bana vahyolunan Kur’ân’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.” Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”

ilgili yaptığı tefsirden övgüyle bahsedilmektedir. İmam Şâfiî, bu âyetle haram yiyeceklerin sadece burada sayılanlardan ibâret olduğunun kastedilmediğini; âyetin, kâfirler düşmanca bir tavır içerisinde Allah'ın haram kıldıklarını helal, helal kıldıklarını da haram kıldığında onların bu amaçlarını nakzeden bir üslûp ile indiğini belirtmiştir. Bu, bir kimse diğerine bugün tatlı yeme dediğinde onun, bugün tatlıdan başka bir şey yemeyeceğim demesine benzer. Dolayısıyla Allah bu âyetle onlara "Sizin helal saydıklarınızın dışında haram yoktur." demekte ve hükümde hasr kastetmemektedir.⁵⁷

İmam Şâfiî'nin sebeb-i nüzul üzerine geliştirdiği bu yorum âyetin anlaşılmasına önemli ölçüde katkı sunmaktadır. Bu yorumda lafız-sebep ikilisinin rolleri değişmiş, zahiren hasr ifade eden lafız husûsî bir sebep ile genişletilmiştir. Başka bir ifade ile âyette hasr anlamı taşıyan ifadeler varken sebep üzerinden âyetin sadece burada sayılanların haram olduğunu ifade etmediği çıkartılmıştır. Ancak hasr ifade eden bir âyetin sebep ile literal anlamından farklı bir anlama hamledilmesi başka bir şey, umum ifade eden bir âyetin anlaşılmasında sebeb-i nüzulün kullanılması farklı şeylerdir. Burada "Eğer biz bu âyetin sebeb-i nüzulünü bilmeseydik ve İmam Şâfiî'nin yorumuna vâkıf olmasaydık İslam dininde yenmesi haram olan şeyleri sadece âyette geçenler ile sınırlar mıydık?" sorusu önemlidir. Bizce âyetteki işkâlin giderilmesinde sebeb-i nüzulün kullanıldığı bu yorum oldukça önemlidir. Ancak bu, âyeti başka yorum ihtimallerine kapamaz. Nitekim bu âyetin belirttikleri dışında dinimizde yenmesi haram olan yiyeceklere dair elimizde bulunan deliller, âyetin zahiren anlaşılmayacağını kanıtlamaktadır. Literal anlamın âyetin manası olamayacağı anlaşıldığında yapılacak teviller ise sebeb-i nüzul rivayeti ile sınırlandırılmaz. Esasında bunun Şâfiî'nin bir yorumu olduğunu belirten ve sebebi değil de lafzın umumunu dikkate alan kimsenin bu yorum sebebiyle tevilden alı konamayacağını vurgulayan Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de bu hususa dikkat çekmektedir.⁵⁸

Benzer bir durum el-Mâide sûresinin 5/93. âyeti için de söz konusudur. Bu âyet, içki haram kılındıktan sonra ashâbdan bazılarının, içki içtikleri halde vefat eden yakınları ve arkadaşları için endişelenmeleri üzerine inmiş bir âyettir.⁵⁹ Âyetin metninden, sakındıkları, iman edip sâlih amel işledikleri taktirde müminlere yedikleri şeylerde bir günahın olmadığı

⁵⁷ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1: 46-47; Süyûtî, *İtkân*, 86, Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 100.

⁵⁸ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1: 47.

⁵⁹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 37-39; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 212.

anlaşılmaktadır. Bu anlam ise dinin bütünlüğü açısından bir işkâle sebep olmaktadır. Nitekim müminler, Allah'tan ve haramlardan sakındıkları taktirde (إذا ماتقوا) her şeyi yemeleri hususunda serbest bırakılmamışlardır. Müminlere yemeleri serbest bırakılanlar, mübah olan yiyecek ve içeceklerdir. Burada إذا ماتقوا kaydının "haram yiyecek ve içeceklerden sakındıklarında" manasını ifade edebileceği akla gelebilir. Çünkü kişinin haramlardan sakınması aynı zamanda yememesi-içmemesi gerekenlere riayet etmesi demektir. Ancak bu mana dikkate alındığında insanlara, haram yiyeceklerden sakındıklarında mübah olanları yemelerinde bir sakıncanın olmadığı belirtilmiş olur. Haram yiyeceklerin dışında kalan yiyeceklerin üzerinden günahın kaldırılması ise anlamsızdır. Aynı zamanda müminlerin yiyebilecekleri şeyler; yani mübah olan yiyecekler bizâtihi mübahdır. Yoksa, bunların mübah olmaları haram olanlardan kaçınmaya bağlı değildir.

Âyetin sebab-i nüzülü, içkinin haram kılınması üzerine müminlerin -kıblenin değişmesinden sonra daha önceki namazları ile ilgili taşıdıkları endişeye benzer olarak- kaybettikleri arkadaşlarının bu yasağı uygulama ve içkiden vazgeçme imkânlarının kalmaması noktasında sergiledikleri hassasiyeti ifade etmektedir. Bu cihetten yaklaşınca âyet, muhatapların daha önce haram kılınmamış bir yiyecek ve içekten sorumlu tutulmayacağını; kişiye ihsan kapısını açanın, Allah'tan sakınma, iman ve sâlih amel olacağını bildirmektedir. Ancak âyetin sadece -genel bir ibâha getirdiğine dair yanlış anlaşılmanın önüne geçebilecek- bu yorum çerçevesinde anlaşılması doğru olmayabilir. Nitekim âyetin umum ifade ettiği düşünüldüğünde, sebab-i nüzülü de kapsayacak genel bir bakış açısı yakalamak mümkündür.

Yenilip içilmesi mübah kılınan şeylerin mübahlığının herhangi bir şart gerektirmediği açıktır. Dolayısıyla kişinin üzerinden günahın kaldırılmasının, sayılan durumlarla (ittikâ, iman, amel-i sâlih) bağlantısı şart ilişkisi içerisinde açıklanamaz. Âyetin burada sayılan vasıfları taşıyanlara karşı yapılmış bir medh ve övgü manası taşıdığı düşünüldüğünde umum ifade ettiği, sebab-i nüzuldeki kişilerin bu umum mananın içerisine dâhil olduğu ya da âyetin bu kişilerle alakalı olarak inse de umum ifade ettiği söylenebilir.⁶⁰ Ayrıca ayetteki şartın sadece mübah olan yiyecek ve içeceklerle alakalı olduğu söylenemez. Bu durumda فيما طعموا ifadesindeki

⁶⁰ Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Haffâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyet'r-Râdî, ale Tefsiri'l-Beydâvî* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 3: 280

“ma”nın mübahları da içine alacak şekilde umuma hamledilmesi gerekir. Dolayısıyla ayetteki şartın, -ne olursa olsun- yenilip içilenlerde bir günahın olmamasının bunların içerisinde haram bir şeyin bulunmamasına bağlı olduğunu ifade ettiği de düşünülebilir.⁶¹

Anlaşılmasında sebeb-i nüzulün önemli olduğu âyetlerden bir diğeri de, el-Bakara sûresinin 2/158. âyetidir.⁶² Rivâyet edildiğine göre, Safa tepesinde İsfâf, Merve tepesinde ise Nâile isminde iki put vardı. Cahiliye döneminde Araplar Safa ile Merve arasında bu iki putu ta'zim amaçlı tavaf yapar ve bu putlara ellerini sürerlerdi. İslâm gelip putlar kırıldıktan sonra Müslümanlar -daha önce putlar için yapıldığından- Safa ile Merve arasında sa'y yapmaktan çekindiler. Allah Teâlâ da bu âyeti indirerek Safa ile Merve'nin kendi katındaki meşruiyet ve yerini bildirdi.⁶³ Bir başka rivâyette de Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'ye “Vallahî Safa ile Merve arasında sa'y yapmayan kimse için bir günah olacağını düşünmüyorum” demesi üzerine Hz. Âişe onu, “Ne kadar yanlış bir söz ettin. Eğer âyet senin yorumladığın gibi anlaşılacak olsaydı *بما لا يطوف عليه أن لا جناح عليه أن لا يطوف*” şeklinde olurdu. Bu âyet Ensar hakkında inmiştir. Onlar cahiliye döneminde putlara ibadet eder ve telbiye getirirlerdi. Bundan dolayı İslâm'a girdikten sonra Safa ile Merve arasında tavaf yapmaktan çekindiler ve bu durumu Hz. Peygamber'e sordular. Allah da bu âyeti indirdi. Hz. Peygamber Safa ile Merve arasında tavaf yapmıştır. Hiç kimsenin bunu terk etmesi doğru olmaz.” sözleri ile uyarmıştır.⁶⁴

Yukarıda verdiğimiz rivâyetlerden birincisi âyetin kıssası ve sebeb-i nüzulüne dair bilgiler ihtiva ederken ikinci rivâyette âyetin yanlış anlaşılması üzerine Hz. Âişe'nin meseleyi sebeb-i nüzul bilgisi ile vuzuha kavuşturduğu görülmektedir. Rivâyete göre Urve âyetteki *فلا جناح عليه* ifadesinin muhayyerlik ifade ettiğini düşünmüş, bundan dolayı Safa ile Merve arasında tavaf yapmayan kimse için bir sıkıntı görmemiştir. Hz. Âişe ise âyetin tavaf yapmama hususunda muhayyerlik getirmesi durumunda ifadenin farklı olması gerekeceğini belirtmiştir; yani Hz. Âişe bununla *لا*

⁶¹ Ebüssuud b. Muhammed el-İmadî el-Hanefî, *İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezayê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmet Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadis, ts.), 2: 117.

⁶² “Şüphesiz, Safa ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz, Allah onu bilir, karşılığını verir.”

⁶³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 49-52; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 49; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1: 132; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 292.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 51; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 27-28; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 291.

حناح عليه ifadesinin muhayyerlik ifade etmediğini vurgulamış, bu hususta Hz. Peygamber'in sünnetinin belirleyici olduğunu söylemiştir.

Âyet-sebebi nüzul ilişkisi incelendiğinde sebebin, âyetin tahsisine değil de âyetteki mücmel ifadenin beyanına dair olduğu görülecektir. Nitekim âyetteki حناح عليه ifadesi vacip (farz-vacip), mendub ve mübâhın müşterek olduğu bir manaya delalet etmektedir. حناح عليه ifadesi ile bunlardan hangisinin kast olunduğu ek bir kayıt ile anlaşılacakken, âyette bu kayıt görülmemektedir.⁶⁵ Esasında namazda ve diğer ibadetlerde olduğu gibi hac ve umre menâsikinde de tafsilatlı bilgiler Kur'ân'da değil Hz. Peygamber'in uygulamaları ve sözlerinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamaları üzerine ilgili ahkâmı tespit eden fikhî mezhepler Safa ile Merve arasında sa'yın meşruiyeti noktasında hem fikirdirler. İhtilaf konusu olan ise sa'yın vücûbudur.⁶⁶ Dolayısıyla hac ve umre ahkâmı ayette geçen lafızlarının delaletleri ile değil Hz. Peygamber'in uygulamaları ile belirlenmiştir. حناح عليه ifadesinin delaletinde ise yukarıda bahsettiğimiz çok anlamlılık çerçevesinde ihtilaf edilmiştir. Hanefîlerin namazların kısaltılmasını حناح عليكم ifadesi bağlamında azîmet olarak değerlendirmeleri de bu ifadenin taşıdığı anlamlar veya sebab-i nüzul dışındaki tevil ihtimalleri ile açıklanabilir.⁶⁷ Sonra, âyette Safa ve Merve'nin Allah'ın şîârı olduğu belirtilmekte, bunun ardından o ikisi arasında tavaf yapmada bir sıkıntı olmadığı ifade edilmektedir. Ayetteki şîâr vurgusu varken حناح عليه ifadesinin ibâha ifade ettiğini söylemek ise zordur. Bunun gibi sebab-i nüzul dikkate alınmadığında el-Bakara sûresi 2/115. âyetinde⁶⁸ geçen فأينما تولوا فثم وجه الله ifadesinden nereye dönülürse dönülün namazın geçerli olacağına dair bir anlamın çıkarılması da mümkün gözükmemektedir. Namazın şartları ve kiblenin yönü Hz. Peygamber'in uygulamaları ile sabittir. Bu âyetin Hz. Peygamber bineğinde iken kıldığı nafil nazla ilgili olduğuna dair aktarılan rivâyet⁶⁹ âyetteki yönelme

⁶⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 144-145.

⁶⁶ Şihabüddin es-Seyyid Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 2: 25.

⁶⁷ Örn. bk. Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvi, Muhyiddin Dib Mutu (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1: 390.

⁶⁸ "Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."

⁶⁹ Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 22.

ifadesini takyit etmekte ve yapılacak muhtemel tevillerden birisini teşkil etmektedir.⁷⁰

Yukarıda yer verdiğimiz örnekler bize sebeb-i nüzul rivâyetlerinin mücmel ifadelerin açığa kavuşturulmasında, mübhem ifadelerin belirlenmesinde ve işkâllerin giderilmesinde tefsire önemli ölçüde katkı sunduğunu göstermektedir. Bazen siyak, lügat gibi diğer karînelere birleşen bu rivâyetlerin mananın tayininde ya da tahsisinde belirleyici olduğu da söylenebilir. Ne var ki bu rivâyetlerin bilgisinden bir şekilde yoksun olmak sebeb-i husûsîliğini dikkate alanlar için bile âyeti başlı başına anlamsız kılmamakta, âyetten hüküm istinbâtını imkânsız bir duruma sokmamaktadır. Ancak âyetin sebeb-i nüzulünü bilmemenin âyeti anlamada bir güçlük oluşturacağı ve tevil ihtimallerini daraltacağı ifade edilmelidir.

4. SEBEP ÜZERİNDEN GENİŞLEYEN MANANIN KAPSAMI

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin bir kısmında âyetin kendisi hakkında indiği zikredilen kişiler veya gruplar geçmekte iken bir kısmında da âyetin inmesine sebep teşkil eden olaylar yer almaktadır. Bazen ise aynı rivâyette her iki unsura da rastlanabilmektedir. Âyetin manasının veya hükmünün sebeb-i nüzulde geçen belirli şahıslarla/olaylarla sınırlı olmadığını, bu noktada usûlcüler arasındaki ihtilafın yöntem farklılığından kaynaklandığını belirtmiştik. Bununla birlikte, sebeb-i nüzulü bulunan âyetler detaylı bir şekilde incelendiğinde, -bazı durumlarda- lafzın umumu üzerinden ulaşılan mananın kapsamının sebeb-i nüzul üzerinden genişleyen mananın kapsamından farklı olabileceği; kıyas ile genişleyen mananın, lafzın umumunun taşıyabileceğinden daha sınırlı bir anlam içeriğine sahip olabileceği görülmektedir. Esasen yukarıda yer verdiğimiz âyetlerden birçoğu bu hususu temellendirmemizi mümkün kılan örnekler içermektedir. el-Bakara sûresi 2/195. âyet de bu örneklerden biridir. Bu âyetin sebeb-i nüzulü olarak aktarılan meşhur rivâyet Ebû Eyyûb el-Ensârî'den gelmektedir. Aktarıldığına göre Emeviler devrinde İslâm ordusu Abdurrahman b. Velid kumandasında İstanbul'a savaşılmaya gitmişti. Ebû Eyyûb da onların içindeydi. Savaş esnasında Rumlardan büyük bir kuvvet birliği öne çıkmış, Müslümanlar da birlik düzenine geçmişlerdi. Müslümanlardan bir adam kendisini düşman kuvvetlerinin arasına attı. İnsanlar da "Sübhânallah kendi eliyle kendisini tehlikeye atıyor" dediler. Bunun üzerine Ebû Eyyûb "Ey insanlar! Siz bu âyeti böyle

⁷⁰ Âyetten çıkarılan diğer anlamlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 17-19.

yorumluyorsunuz. Ancak bu âyet, biz Ensar hakkında inmiştir. Allah dinini üstün kılıp Müslümanlar çoğalınca biz de mallarımızla ilgilensek ve kaybettiklerimizi yeniden kazanmaya uğraşsak dedik. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.” demektedir.⁷¹

Âyet başlı başına ele alıp incelendiğinde “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) nehyinin iki ucunda, Allah yolunda infak (وأنفقوا في سبيل الله) ve ihsan (وأحسنوا) emirlerinin durduğu görülmektedir. İnsanın kendi eliyle kendisini tehlikeye atması, meşrû bir amacı olmaksızın kendisine ve topluma zarar vermesi, onları yok olmaya sürüklemesidir.⁷² Bu nehyin Allah yolunda infakı da içine alması düşünülebilir. Çünkü Allah yolunda infaktan geri durmak kişiyi ahirette büyük bir pişmanlığa sürükleyecek, (el-Münâfikûn 63/10) toplumun ekonomik düzenini sarsacak, sonuçta zengin-ile fakir arasındaki iletişim, sevgi-saygı bağları zayıflayacak, varlık seviyeleri arasındaki farklar açılacak ve suçlar artacaktır. Allah yolunda infakın insanı tehlikeden koruyan harcamalar olduğu düşünüldüğünde infak-tehlike ilişkisi çerçevesinde başka anlamların düşünülmesi de mümkündür. Bu durumda Allah rızasına uygun olmayan harcamaların tehlike boyutları veya Allah rızasına uygun olan yerlerde harcamamanın (bu husustaki cimriliğin) kötü sonuçları bu âyetin anlamları arasında yer alacaktır.

Sûrenin 190. âyetinden itibaren Allah yolunda savaşmanın emredildiği; dolayısıyla bu âyetin savaştan bahseden âyetlerden hemen sonra geldiği görülmektedir. Bağlam dikkate alındığında, 195. âyetin savaşa hazırlık yapılmasının gereğinden ve cihada hazırlıksız kalkışmanın insanın kendisini kendi eliyle tehlikeye atması demek olacağından bahsettiği düşünülebilir. Nitekim savaş emri savaşın gereklerini de kapsamaktadır. Düşmanın daha fazla hazırlık yapma ihtimaline karşın orduyu teçhiz etmek ise bir zorunluluktur. Bu amaca binaen gelen infak emri, sadece muhataplara değil bütün Müslümanlara yapılmış bir emirdir. Bu emir

⁷¹ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 206-211; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 60; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1: 375. Âyetin sebab-i nüzulü bağlamında zikredilenler yukarıda verdiğimiz rivâyetten ibaret değildir. İbn Abbas ve Huzeyfe'den gelen rivâyetlere göre insanların kendi elleri ile kendilerini tehlikeye atması Allah yolunda infakı terk etmek, Zeyd b. Eslem'den gelen rivâyete göre cihada veya yola azıksız çıkıp zayıflık sebebi ile ölmek, Berâ bin Azîb'den gelen rivâyete göre büyük günah işleyip Allah'ın bağışlamasından ümit kesmek, Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre ise düşmana zarar vermeyecek bir şekilde savaşa kalkışmaktır. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 253.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 214.

uygulanmadığında karşılaşılabilecek fiili tablo da toplumsal boyutları olan bir zarardır. Bu ihtarlar Müslümanların zafer noktasında sadece Allah'ın yardımına güvenip gevşeklik gösterme ihtimallerini ortadan kaldırmaktadır. Bir önceki âyette gelen "Bilin ki, muhakkak Allah takva sahibi kimselerle birlikte dir." va'di ise Müslümanların üzerinden savaşa hazırlık yapma mesuliyetini düşürmemektedir.⁷³

Ebû Eyyûb el-Ensârî, yukarıda verdiğimiz rivâyette insanın kendisini tehlikeye atmasının cihadı terk edip kendi malı-mülkü ile işgal etmesi olduğunu ve âyetin bu hususta indiğini bildirmiştir.⁷⁴ Sebebin husûsiliği dikkate alınır, anlam sebeb-i nüzulden anlaşılan manaya hasredilirse âyetin kıyas yolu ile malın yanında aile, çocuklar, arkadaşlar, eğlence gibi şeylerle meşgul olup cihadın yanında Müslümanları ilgilendiren işler, dış siyaset, kamusal ve idari sorumluluklardan geri durmanın kişiyi tehlikeye atacağını ifade ettiği söylenebilir. Şayet lafızların umumu dikkate alınır ise o taktirde âyetin bağlamının ifade ettiği savaş ve infaka dair diğer hususlar ile lafızların ifade ettiği çok daha genel anlamların bu âyet çerçevesinde ele alınması mümkündür.

Savaş hazırlıklarına maddî katkı sağlamamanın kötü sonuçları, sınırını aşan ve ölçüsüz harcamaların malı tüketeceği, bunun da hem kişisel boyutta hem de savaş halinde söz konusu olan ihtiyaçları karşılamada zorluğa sebep olacağı gibi hususlar infak bağlamında ele alınacak manalara örnek teşkil etmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte düşman karşısında hezimetin kesin olduğu şart ve durumlarda, silahsız bir şekilde ölüme atılmanın meşruiyeti ve sonuçları⁷⁶ ile malı; içki, uyuşturucu, sigara gibi ekonomiye ve sağlığa zararlı olan maddelere harcıyıp kişinin kendini helake sürüklemesi de yine bu âyetin umum manası çerçevesinde ele alınmalıdır.⁷⁷

Neticede sebeb-i nüzul âyetin anlaşılmasına önemli derecede katkı sunarken, sebeb bilgisinden yoksun olmak anlamayı güçleştirmekte ancak

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 212.

⁷⁴ Ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.đğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2: 40.

⁷⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 116.

⁷⁶ İlgili görüşler için bk. Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 318-319; Ebubekir Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Kahire: İsa el-Babî el Halebî, ts.), 1: 116; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 363-364.

⁷⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Müsaid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, *el-Muharrar fi ulûmi'l-Kur'an* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lumât el-Kur'âniyye, 2008), 140.

âyeti hükümsüz kılmamaktadır. Sebeb-i nüzule göre belirlenen anlamın kıyas yolu ile genişletildiği bazı durumlarda ise âyetin ibâresi veya bağlamı dikkate alınarak anlaşılabilen manaların tamamına ulaşamadığı belirtilmelidir. Çünkü sebeb-i nüzulün tahsis ettiği varsayıldığında kıyas yolu ile çıkarılacak anlamlar âm lafızların ifade ettiği anlamlar yanında sınırlı kalabilmektedir.

SONUÇ

Sebeb-i nüzul, hadis, hadis usûlü, fıkıh usûlü ve tefsir ilimlerinin farklı cihetlerden ele aldığı bir konudur. Bir âyetin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları karşılayan bu konunun teorik bağlamı fıkıh usûlünde incelenmektedir. Fıkıh usûlü ilminde bu konu ile ilgili yapılan tartışmaların, kayıtlandırıcı bir unsur olmaksızın mutlak ifadelerle gelen ve sebeb-i nüzulü bulunan bir âyetin, lafızlarının umum manaları ile mi yoksa sebeb-i nüzulün husûsî manası ile mi anlaşılacağı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla -klasik literatür açısından- tefsir ilminin, mutlak lafızlarla inip sebeb-i nüzulü bulunmayan veya literal olarak kayıtlandırıcı unsurlar barındıran ayetlerin anlamlarını dış bağlam ile daraltması mümkün gözükmemektedir.

Başlangıçta, hitap ifadeleri veya muhatap siga ve zamirlerin kullanıldığı âyetlerin -sebeb-i nüzul rivâyetlerinden önce- âyetin lafızları ile ilk muhataplara hitap ettiği görülmektedir. Bu hitabın dolaylı muhataplara geçişi dinde zarûri olarak bilinen bir gerçeklikle olur. Bir âyetin herhangi bir topluluğa hitap ettiğini belirten sebeb-i nüzul bilgisinden yoksun olmak hitabü'l-müvâcehe çerçevesinde ele alınan ayetlerdeki hitabın yönünü değiştirmemektedir.

Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin âyetin anlaşılmasına farklı düzeylerde katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetlere bazen mücmel bir ifadenin beyan edilmesinde, bazen mübhem bir ifadenin açığa kavuşturulmasında, bazen hasr şüphesinin kaldırılmasında bazen de işkâlin giderilmesinde başvurulmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, sebeb-i nüzulün bütün bu durumlarda âyetin anlaşılmasında katkı sunan bir argüman olduğudur. Nitekim, mücmel ifadelerin beyan edilmesinde, hasr şüphesinin ve işkâlin giderilmesinde tek dayanak sebeb-i nüzul değildir. Özellikle hasr şüphesinin ve işkâlin bulunduğu durumlarda âyetin nasıl anlaşılacağı zaten diğer delillerle sabittir. Böyle durumlarda sebeb-i nüzulün işlevi zâhire göre anlaşılmayan âyetin anlaşılmasına katkı sunmaktır. Sebeb-i

nüzul bilgisinin diğer karfneler ile birleştiği durumlarda sebebi nüzulün muhassıs addedilmesinde ise bir beis yoktur.

Mücmel ifadeler, mübhem kullanımlar, hasır ve işkâl durumlarında sebebi nüzulün bilinmemesi âyet üzerindeki yorum ihtimallerini daraltmakta, anlaşılma güçlüklerine sebep olmakta ancak âyetin bütünüyle anlamsız ve hüküm istinbâtına uygun olmayan bir şekilde kalmasına sebep olmamaktadır. Aksine bazı durumlarda sebebi nüzul üzerinden genişleyen mananın anlamı daraltacağı bile söylenebilir. Çünkü sebebi nüzul çerçevesinde belirlenen mananın kıyas yolu ile genişletildiği durumlarda, genişleyen mananın sadece lafızların muhtemel olduğu bütün manalar değil aynı zamanda bağlamın belirlediği manaları da her zaman içermediği görülmektedir.

Şu halde, tefsirde sebebi nüzul tek düze değerlendirilmemeli, bu rivayetlerin âyetlerin anlaşılmasına sundukları katkı noktasında çeşitlilik arz ettikleri unutulmamalıdır. Modern dönemde tefsirde ortaya çıkan yeni anlama metotlarının bütünüyle tarihsel bilgileri Kur'ân'ın anlaşılmasında belirleyici kabul etmeleri ve "Kur'ân'ın hitap olduğu" vurgusu üzerinden nüzul dönemi bilgilerini Kur'ân'ın mahiyetine dahil etmeleri, klasik literatürdeki bu çok yönlü ve bütüncül bakış açısını göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda söz konusu metotların işlevselliğini ve meşruiyetini tespit etmenin klasik literatürün içselleştirilmesi ile mümkün olacağını söylemek yerindedir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İslamî, ts.
- Ali Mansur, Atiyye. *Eseru ihtilâfi'l-ulemâ fi tahsîsi'l-umûm bi sebebi vürûdihî*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001.
- Âlûsî, Şihabüddin es-Seyyid Muhammed. *Râhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Muhyissünne Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Mervan Sivar. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1992.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *min Ravâi'i'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Casim en-Neşmî. 3 cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, 1994.
- Ebü Hayyan, Ebu Muhammed b. Yusuf el-Endülûsî. *el-Bahru'l-muhîd*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- Ebüssuud, Ebüssuud b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyel-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmet Ata. 5 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîs, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam v.dğr. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddin, *Füsûlü'l-Bedâi' fi usûli's-şerâi'*. Thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ mim ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Medine: y.y., ts.
- Güler, İlhamî. Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı = A Theological Contribution from the Qur'anic Perspective to Fazlur Rahman's Method of Qur'anic Interpretation. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991): 92-99.
- Haffâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Hâşite's-Şihâb ale tefsiri'l-Beydâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyet'r-Râdî, ale tefsiri'l-Beydâvî*. 8 cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Kahire: İsa el-Babî el Halebî, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunis: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Cevzî, Ebü'l-ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1984.
- İbn Kesir, İmâdüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azîm*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fi usûli't-tefsir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Kara, Ömer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine değil Lafzın Umumiliğinedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *el-Akdül'manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*. Thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mısır: Dârü'l-Ketbî, 1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü Mustafa el Bâz, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkihi'l-füsûl*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmet. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasî'l-Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Tlk. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

- Neseî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedevî, Muhyiddin Dib Mutu. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefatihü'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- San'anî, Muhammed b. İsmail Emir. *Usûlü'l-fikh: İcabetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*. Thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyagi, Hasan Muhammed Makbulî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsiri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 2003.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir. *Lübabü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Thk. Halid Abdülfettah Şibl. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşadü'l-fühûl ilâ tahkiki'l hak min ilmi'l-usûl*. Thk. Ebu Hafs Sami b el-Arabî el-Eşerî. 2 cilt. Riyad: Dârü'l-Fadîle, 2000.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Tayyar, Müsaid b. Süleyman b. Nasır. *el-Muharrar fî ulûmi'l-Kur'ân*, Cidde: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Malumat el-Kur'âniyye, 2008.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemal Zağlul. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Thk. Safvan Adnan Davudî. 2 cilt. Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1415.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf*. Tsh. Muhammed Abdüselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 cilt. Kuveyt: Darü's-Safve, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3 cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2001.

MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERÎÂ İLE İLGİLİ ESERLERDE ZARÛRİYYÂTIN TERTİBİ SORUNU

Mustafa Türkan

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Denizli, Turkey
mturkan@pau.edu.tr
orcid.org/0000-0002-8908-3230

Öz

Şer'î-amelî hükümlerin her birinin bir takım dünyevî ve uhrevî gayeleri bulunmaktadır. Söz konusu maksadlar önem derecesi açısından zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kısımlarından oluşur. Zarûriyyâta yönelik hükümlerin din, nefis, nesil, akıl ve malı korumayı hedeflediği hususunda kanaatler belirtilmiş olmakla birlikte; bu maksadların kendi içerisinde tertibinin bulunup bulunmadığı hususu literatürde net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Konuyla ilgili eser veren usulcülerin birçoğu zarûrî hükümler arasında teâruz bulunması halinde hangisinin tercih edileceğine değinmemiştir. Gazâlî, Âmidî, Şâtîbî, İbn Hümâm gibi bazı usulcüler ise konuyu tartışmış ve din maksadının diğer maksatlara takdim edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Yine bu âlimler, kimler olduğunu zikretmeden dünyevî hükümlerin uhrevî hükümlere tercih edilmesi gerektiğini belirten bir gruptan bahsetmişler ve onların gerekçelerini de zikretmişlerdir. Son tahlilde konuyla ilgili eserler ve örnekler incelendiğinde dini korumayı hedefleyen hükümlerin diğer hükümlere tercih edilmesi gerektiği, dünyevî hükümlerin de kendi aralarında nefis, nesil, akıl ve mal sıralamasına göre olması gerektiği kanaatinin hâkim olduğunu belirtmemiz mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Makâsîdü'ş-şerîa, Zarûriyyât, Hâciyyât, Tahsîniyyât.

Arrangement Of Dharûriyyât In The Works Concerning Maksîdides-Sheria

Abstract

In the works related to maqâsîdu's-shariya in the classical fiqh literature, it has been generally accepted that the provisions of God have purposes interested in the life of world and hereafter for the human beings. These maqasid, in terms of importance, are composed of parts of dharûriyyât, hâciyyât and tahsiniyyât. Despite the belief in the fact that the provisions for dharûriyyât intended to protect religion, nafs, generation, mind and property, these maqâsîds are not clearly organized within themselves. Many of the practitioners who wrote book related to the subject did not mention which one would be preferred if there were discrepancies between the compulsory provisions. The practitioners such as Gazali, Âmidî, Şâtîbî, Ibn Humâm discussed the subject and stated that the purpose of religion should be presented to other purposes. Again, these scholars have mentioned a group that said that the secular provisions should be preferred to the provisions interseted in hereafter and they also cited their reasons. Finally, it is possible to say that when examining the works and examples related to the subject, the provisions aiming to protect the religion should be preferred to the other provisions and worldly judgments must be in accordance with the ordering, nafs, generation, mind and property.

Key Words: Fıkh, Fıkh Methodology, Maqâsid Shariya, Dharûriyyât, Hâciyyât, Tahsîniyyât.

GİRİŞ

Fıkıh geleneğinde, şer'î-amelî hükümlerin her birinin bir takım dünyevî ve uhrevî gayelerinin olduğu genel itibarıyla kabul edilmiştir. Literatürde söz konusu hükümlerin gayeleri makâsıdu'ş-şerîa terkihiyle ifade edilir. Bu noktada Şârî'in hükümlerin teşriindeki gayesi, kullar için (dünyevî ve/veya uhrevî) bir maslahat/fayda sağlamak ya da bir mefsetet/zararı defetmek şeklinde formüle edilebilir.

Usul âlimleri hükümlerin ana gayelerini çeşitli açılardan gruplandırır. Çalışma konumuza ilişkin olarak gereklilik bakımından makâsıdu'ş-şerîa; zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât isimleriyle üçlü şekilde taksim edilir.¹ Şeriatın amaçlarının bu şekilde sınıflandırılmasına öncülük eden usulcü Cüveynî (ö. 478/1085)'dir.² O, *el-Burhan* adlı fıkıh usûlü eserinde şer'î amaçları beş grupta toplar. Birincisi manası anlaşılabilen zarûrî olan asıllardır. İkincisi genel ihtiyaçlarla ilgili olup zarûret derecesine ulaşmayan asıllardır. Üçüncüsü zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp övülen şeyleri elde etmeye ya da onlara aykırı şeyleri defetmeye matuf asıllardır. Dördüncüsü zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp menduplara hasredilmiş asıllardır. Beşincisi şeriatla çok nadir bulunan, açık bir illeti olmayan zarûret, ihtiyaç ve övülmüş şeylerin kapsamına da dâhil edilemeyen asıllardır.³ Makasıdu'ş-şerîanın taksimine yönelik Cüveynî'nin yaptığı bu ilk temel yaklaşımın ardından konuyu daha sistemli bir şekilde ele alan Cüveynî'nin talebesi Gazâlî (ö. 505/1111)'dir. Gazâlî, makâsıdla ilgili hocasının yaptığı beşli ayrımı dördüncüyü üçüncü kapsamında değerlendirmek ve beşinciye kaldırmak suretiyle üçe indirmiştir.⁴ Gazâlî'nin

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, (Medine: y.y., ts), 2: 481; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Thk. Tâhâ Câbir el-Aivânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5: 159, 458; Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Thk. Abdu'r-Râzık Afîfî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts), 3: 274-275; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman, (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 2: 17.

² Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdu'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 424.

³ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza, (Beyrut: y.y., 1997), 2: 79-80.

⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 481.

yaptığı söz konusu zarûriyyât-hâciyyât-tahsiniyyât şeklindeki üçlü ayırım bu konuyla ilgilenen sonraki usulcüler tarafından da benimsenmiş ve Gazâlî'yi takip eden çalışmalar bu taksim üzerinden şekillenmiştir. Şimdi kısaca söz konusu maksadlarla ilgili bilgi verip asıl konumuz olan zarûriyyâtın tertibine geçeceğiz.

Zarûriyyât: Toplumun varlığı ve düzeni için vazgeçilmez en üst düzeydeki maslahatlardır. Yani din ve dünya işlerinin ikamesi kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Zarûriyyât kapsamındaki maslahatların yok olması dünyada kargaşa ve fesadın yayılmasına, ahirette ise hüsrana ve cennet nimetlerinden mahrûmiyete sebep olur. Zarûriyyât-ı hamse, makâsîd-ı hamse gibi adlarla anılan söz konusu maslahatlar; din, nefis, nesil, akıl ve malın muhafazasına yönelik hükümlerden oluşur.⁵ Buna göre Allah Teâlâ, şeriatın ikamesi için kendisine ve bildirdiklerine iman edilmesini emretmiş, bazı ibadetleri farz kılmış ve dine saldırı niteliği taşıyan eylemleri yasaklamıştır. Hayatın varlığını sağlamak için evliliği meşru kılmış ve bedene ve beden bütünlüğüne yönelik saldırıları yasaklamıştır. Aklı ve düşünme yetisini geliştirmek için teşviklerde bulunmuş ve sarhoşluk verici içeceklerin kullanımını yasaklamıştır. İnsan neslinin karışmasına sebebiyet veren zina fiilini ve zinaya götüren yolları yasaklamıştır. Yine malın meşru yönden kazanılmasını emretmiş; bu doğrultudaki helal kazanç prensibinden ötürü haksız kazanç yollarına meşruiyet tanımamıştır.⁶

Literatürde zarûriyyâtı beş sayısıyla sınırlandıranlar olduğu gibi ırz, hürriyet, eşitlik vb. maslahatlar ilave ederek sayıyı artıran usulcüler de bulunmaktadır.⁷ Bununla birlikte âlimler, yaşadıkları zamanın yükselen değerlerini göz önünde bulundurarak zarûrî makâsîdın sayısını artırmış olsalar da son tahlilde bunları beş maksadın korunması kapsamında değerlendirmek mümkündür.⁸

Hâciyyât: Zarûret derecesinde olmamakla birlikte ferdi ve içtimai hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan; genişliğin sağlanması için gerekli olan maslahatlardır. Bunlar gözetilmediği zaman çoğunlukla insanlar sıkıntı ve meşakkate maruz kalırlar. Hasta ve engellilere tanınan

⁵ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 17-18; Boynukalın, "Makâsîdü's-Şerîa", 27: 424.

⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 82.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud el-Yûbî, *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslamiyye ve alâkatuhê bi'l-edilleti's-Şer'iyye*, (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1998), 180 vd; İzzüddîn İbn Züğaybe, *el-Makâsîdu'l-âmme li's-Şer'iyyeti'l-İslamiyye*, (Kahire: Dâru's-Safve, 1996), 161 vd.

⁸ Boynukalın, "Makâsîdü's-Şerîa", 27: 425.

ruhsatlar, selem ve istisna akitleri, diyetin âkileye ödettirilmesi gibi hükümler hâciyyât kapsamında değerlendirilmiştir.⁹

Tahsîniyyât: Zarûret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakla birlikte iyi ahlakın geliştirilmesi, görgü kurallarına uyulması gibi yollarla sağlanan, hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren maslahatlardır. Necasetin izalesi ve taharetle ilgili hükümler, yeme-içme adabıyla ilgili hükümler, mükâtebe sözleşmesi vb. hükümler tahsîniyyâttan sayılmıştır. Bunların yok olması zarûriyyât ve hâciyyâtın ihmaline neden olmaz.¹⁰

Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât için asıldır. Yani zarûrî olan bir şey ihlale uğrarsa hâcî ve tahsînî de ihlale uğrar. Hâcî ve tahsînînin ihlali zarûrînin ihmaline neden olmaz. Bununla birlikte tahsînî hükümlerin kesin olarak ihlali hâcîye zarar verebileceği gibi, hâcî hükümlerin mutlak surette ihlali zarûriye bir şekilde zarar verir. Binaenaleyh zarûrînin muhafazası için hâcî ve tahsînîye de önem verilmesi gerekir.¹¹ Hükümler arasında teâruz halinde hâcî olanlar tahsînî olanlara, zarûrî olanlar da diğer ikisine tercih edilebilecek niteliktedir.¹² Söz konusu sınıflandırmadan zarûrî hükümlerin farz, diğerlerinin vacip ya da mendupluğu gibi bir sonuca gidilmesi kanaatimizce hatalı bir çıkarımdır. Zira hâciyyât ve tahsîniyyâta yönelik hükümler arasında farzlar bulunduğu gibi zarûriyyâta dair hükümlerde (nikâh gibi) mübahlar bulunmaktadır.

Buraya kadar anlattığımız makâsîd teorisiyle ilgili bilgilerde genel bir kabul bulunmakla birlikte, zarûrî makâsîde dâhil hükümlerin tertibiyle ilgili ulema arasında ortak bir tavır geliştirilememiştir. Yani aşağıda görüleceği üzere konuyla ilgili eser telif eden usulcüler zarûriyyâtı birbirinden farklı sıralamayla sunmuşlardır. Söz konusu durumun sebebi zarûriyyâttan sayılan maslahatların birbirine denk olduğu ön kabulüyle olabileceği gibi aralarında teâruzun düşünülmemeyeceği ihtimaline de dayanabilir. Biz bu çalışmamızda zarûriyyâtın tertibinde sabit bir hiyerarşi gözetilmemesini bir problem olarak ele alıp, konuyla ilgili farklı yaklaşımları ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların sebeplerini belirlemeye gayret göstereceğiz. Bu çalışmadaki temel hedefimiz konuyla ilgili eser telif eden tüm usulcülerin sıralamalarını¹³ vermek olmadığı için konuyla ilgili ön plana

⁹ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 21-22; Boynukalın, "Makâsîdü'ş-Şerîa", 27: 425.

¹⁰ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 22-23; Boynukalın, "Makâsîdü'ş-Şerîa", 27: 425.

¹¹ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 31.

¹² İbn Züğaybe, *Makâsîdu'l-âmmе*, 226 vd.

¹³ Ali Pekcan İslam Hukukunda Gaye Problemi isimli eserinde zarûriyyâtın hiyerarşisiyle ilgili usulcülerin belirttikleri listeye yer vermiş ve ayrıca konuyu tablo halinde sunmuştur. Bk. Ali

çıkan eserlerin tertibini vermekle yetineceğiz.

1. ZARÛRİYYÂTIN TERTİBİ

Makâsıdu'ş-şerîanın kuvvet derecesi bakımından ilk sırasında yer alan zarûrî maksadların içerisine din, nefis, nesil, akıl ve malın muhafazasının girdiği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Makâsıd konusunda öncü kabul edilen Cüveynî, şer'î makâsıdı zikrettiği halde¹⁴ bunların en önemlisi kabul edilen zarûrî beş unsura (din, nefis, nesil, akıl ve mal) eserinde açıkça temas etmediği için onun zarûriyyâtle ilgili bir tertip gözetip gözetmediği hususunda bilgi sahibi değiliz. Buna göre zarûrî beş maksada eserlerinde ilk defa yer veren usulcü Gazâlî'dir.

Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl*'de şer'î kıyasın rükünlerinden olan illetin tespitine yönelik münasebet konusunu işlediği kısımda makâsıdu'ş-şerîaya temas etmiş ve makâsıdı dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre bunların her biri de kendi içinde elde etme (tahsîl) ve devam ettirmeye (ibkâ) yönelik hükümler bakımından iki kısımdan oluşur. Tahsîle yönelik hükümler menfaatleri celbetmeye, ibkâyâ yönelik hükümler ise zararları defetmeye matuftur. Makâsıdı (ister tahsîl nevinden ister ibkâ nevinden olsun) barındırmayan bir vasıf, münasib bir vasıf olarak kabul edilemez.¹⁵ Bir şeyin şer'î kıyas için münasip bir vasıf olarak kabul edilebilmesi için şeriatın makâsıdına dâhil olması gerekir. Nefsin, aklın, neslin, malın korunması ise şeriatın makâsıddır. Bu sebeple şeriat nefisleri ve ruhları korumak için kısıtı meşru kılmıştır. Yine aklın ibkâsı için hamrın içilmesini yasaklamıştır. Nesillerin korunması şeriatın maksadlarındandır. Evlilik bağına dikkate almadan nefsin şehvetine göre hareket edilmesi ise nesillerin karışmasına neden olur. Bundan ötürü zina fiili yasaklanmıştır. Yine şeriat malın korunmasını maksad edinmiştir. Bu sebeple başkasının hakkına tecavüzü yasaklamış, haksız yere alınan malların tazminini gerekli

Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 291-296. Biz bu çalışmamızda zarûriyyâtın tertibiyle ilgili usulcüler arasında ihtilaf olduğunu ortaya koyabilmek için belirli eserlerin hiyerarşisini vermekle yetindik. Ayrıca çalışmada maksadlar birçok defa tekrar edildiği için müelliflerin benimsediği tertibin karışmaması adına tespit ettiğimiz hiyerarşi tercihlerini *italik yazı* tipiyle verdik. Çalışmadaki asıl hedefimiz müelliflerin tertibinin belli bir usul dâhilinde mi yoksa rastgele mi yapıldığını belirleyebilmek ve şayet maksadlar arasında teâruz yaşanırsa hangi maksadın tercih edileceğiyle ilgili gerekçeleri ortaya koymaya çalışmaktır.

¹⁴ Cüveynî, *Burhân*, 2: 79-80

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl fi beyâni'ş-şebih ve'l-muhîl ve mesâlik-i't-talîl*, (Bağdat: y.y., 1971), 159.

görmüş ve hırsızları el kesmeyle cezalandırmıştır.¹⁶ Binaenaleyh nefsin, aklın, neslin ve malın muhafazası için teşrî kılınan hükümler dünyevî makâsıda yöneliktir. Aynı zamanda bunlarla dinî maksadlar da gözetilir. Kur'an-ı Kerim'de namazın fuhşiyattan ve münkerden koruduğu bildirildiği için, fuhşiyattan el çektiren her şeyin dinî makâsıda yönelik olduğu gibi dünyevî maksadları da sağladığını söylemek mümkündür.¹⁷

Gazâlî, şeriatın zarûrî makâsıdını *Mustasfâ* isimli kitabında dünyevî-uhrevî ayırımına gitmeksizin yaratılmışların dininin, nefsinin, aklının, neslinin ve malının muhafazası şeklinde sıralamıştır. Bu beş temel ilkeyi korumayı içeren her şey maslahat olduğu gibi bunların ihlaline yönelik şeyler de mefselettir ve söz konusu ihlallerin giderilmesi maslahattır.¹⁸ Görüldüğü üzere Gazâlî, şeriatın gözetmiş olduğu makâsıdı ele aldığı her iki eserinde de nefis, akıl, nesil ve malı aynı sıralamayla zikreder. Dinin korunmasıyla ilgili ise *Şifau'l-galil*'de dinin muhafazasını, uhrevî maksad olarak belirten Gazâlî; onun aynı zamanda dünyaya da taalluk ettiğini bildirir. *Mustasfâ* adlı eserinde ise dünyevî-uhrevî ayırımına gitmeksizin ilk sıraya dinin korunmasını almış, diğerlerinde ise daha önce zikrettiği sıraya riayet etmiştir. Binaenaleyh konuyla ilgili örneklandırma yaparken dahi dini başa almak suretiyle konuyu açıklaması¹⁹, onun makâsıdu's-şerîanın tertibinde bilinçli bir sıralamayı gözettiği izlenimini vermektedir.

Gazâlî, *Mustasfâ*'da yaptığı tartışmada makâsıdın kendi içinde çatışması durumunda hangisinin esas alınması gerektiğiyle ilgili açıklamalara da yer verir. Bu hususta onun kanaati, küllî bir maksadla cüz'î bir maksad çatışırsa küllînin tercih edilmesi gerekir. Sözelimi kâfirler savaşta esir Müslümanları kendilerine siper edinseler, Müslümanlara zarar vermemek için kâfirlerle savaşılmazsa daha büyük bir mefselet ortaya çıkabilir. Çünkü kâfirler bu sayede Müslümanların beldesine saldırıp tüm Müslümanlara zarar verebilir. Fakat kâfirlerle savaşılrsa bu sefer de suçsuz kişilerin öldürülmesine göz yumulmuş olur. Gazâlî, zarûrî makâsıdın (din-nefis) çatıştığı böyle bir durumda esir Müslümanların her iki durumda da öldürüleceği gerçeğini gerekçe göstererek kâfirlerle savaşılmasının şeriatın

¹⁶ Gazâlî, *Şifâu'l-galil*, 160.

¹⁷ Gazâlî, *Şifâu'l-galil*, 161.

¹⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 482.

¹⁹ Gazâlî, *Mustasfâ*'da konuyla ilgili örnek verirken sırasıyla, önce kâfirin öldürülmesi ve bidat çıkaran ve bidate davet eden kişinin cezalandırılması misalini vermiştir. Daha sonra ise kısas, içki içme cezası, zina cezası, gasp ve hırsızlık suçlarının cezalarından bahsetmiştir. Bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 482.

makâsîdına daha uygun olabileceğini belirtir.²⁰ Fakat bir geminin batma tehlikesi karşısında kura ile içlerinden birini denize atıp diğerlerinin kurtulmasına imkân sağlamak, şeriâtın makâsîdına uygun değildir. Zira bu örnekte gözetilmek istenen maksad küllî değildir. Çünkü gemidekiler Müslümanların tamamını temsil etmemektedir.²¹ Birinci misalde birkaç esir Müslüman feda edilerek İslam beldesinin ve Müslümanların çoğunluğunun kurtuluşu sağlanmaktadır ki burada küllî maksad için cüz'î maksadın terki söz konusudur. Ama ikinci örnekte birkaç kişinin hayatını korumak adına bir kişinin hayatının son bulmasına göz yumulamayacağı anlatılmaktadır. Zira cüz'î bir maksadı sağlamak için aynı derecedeki cüz'î bir maksad göz ardı edilmez.

Gazâlî, eserinin ilerleyen kısımlarında ikrah sebebiyle küfür kelimesinin söylenmesinin, şarap içmenin, başkasının malını yemenin, namazı ve orucu terk etmenin (küllî maksad ile cüz'î maksad teâruz ettiğinden) kesin olarak mübah olacağını söyler. Çünkü o, nefsin korunmasının sağlanmasını bunlardan daha önemli görür.²² Buna mukabil Gazâlî, ikrah sebebiyle zina etmeyi caiz görmez. Çünkü ikisinden de gelecek mefsedet aynı düzeydedir.²³

Tüm bu zikrettiklerimizden hareketle Gazâlî'nin makâsîdı küllî ve cüz'î şeklinde ikiye ayırdığını, küllî için cüz'înin terkedilmesinin caizliğini benimsediğini söylememiz mümkündür. Ayrıca aynı düzeydeki maksadlar (küllî ile küllî ya da cüz'î ile cüz'î) arasında birinin esas alınarak diğerinin ötelenmesi şeklinde bir tercihte bulunulması ona göre uygun değildir. Zarûrî makâsîdın tertibinde ise üç farklı sıralama göze çarpmaktadır. Birincisi dinin, nefsin, aklın, neslin, malın muhafazası.²⁴ İkincisi ilk sırada nefis olmak üzere dinin²⁵, aklın, neslin ve malın korunması.²⁶ Üçüncüsü din ve nefsi²⁷ ilk sıraya alan daha sonra ise aklın, neslin ve malın geldiği yaklaşımdır.²⁸

Gazâlî'nin bu sıralamasının, makâsîdı küllî/cüz'î şeklinde

²⁰ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 487-488.

²¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 489.

²² Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 503, 505.

²³ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 504.

²⁴ Krş: Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 482.

²⁵ Bu tertipte din maksadının cüz'î, nefsi koruma maksadının küllî olduğuna dikkat edilmelidir.

²⁶ Krş: Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 503, 505.

²⁷ Bu tertipte din veya nefisten hangisi küllî ise o ön sıradadır.

²⁸ Krş: Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 504.

sınıflandırmasının bir sonucu olduğunu söylememiz mümkündür. Buna göre küllî maksadlar arasındaki tertip, din, nefis, akıl, nesil ve mal şeklindedir. Fakat dünyevî maksadlar küllîlerin sıralamasında daha sonra gelse de, küllî ile cüz'ünün karşı karşıya gelmesi durumunda küllî olan dünyevî maksadlar cüz'î uhrevî maksadların önüne geçebilmektedir. Nitekim o, hayatın korunması için küfür kelimesinin söylenmesinin mübah olduğunu belirtmiştir. Ama nefsin muhafazası için zina fiiline müsaade etmemiştir. Kanaatimizce Gazâlî'nin aslında küfür ile zina karşılaştırıldığında küfür daha büyük bir mefsetet olduğu halde nefsin korunması adına ona izin vermesi, zinaya ise müsaade etmemesi; konuyla ilgili nassların (en-Nahl 16/106) varlığına ve küfür sözünde kalp ile tasdik olmamasına karşın zinada fiili bir durumun bulunmasına bağlıdır. Son tahlilde Gazâlî'nin eserlerinden edindiğimiz kanaat küllî maksadlar arasında *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde bir tertip söz konusudur.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de münasebet konusunu işlerken; -şer'î hükümleri hikmet ve maslahatlarla ta'lil edenlere göre- münasib vasfın, "*elde etme (tahsîl) ve devam ettirme (ibkâ) bakımından insan (fitratın) a uygun olan şey*" şeklinde tarif edilebileceğini söyler. Tahsîl ile menfaatlerin celbi, ibkâ ile zararların def'i kastedilir. Hikmet ve maslahatlarla şer'î hükümlerin ta'lilini reddedenler ise münasib vasfı "*insanların âdetlerine uygun (mülaim) olan şeyler*" şeklinde tarif ederler.²⁹

Râzî, münasib vasfı hakiki ve iknai olarak ikiye ayırmış; hakiki münasibin ise dünyaya ve ahirete taalluk eden maslahatlardan oluştuğunu belirtmiştir. Dünyaya taalluk eden maslahatlar, zarûrî, hâcî ve ne zarûrî ne hâcî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.³⁰ Çalışmamızın konusunu teşkil eden zarûrî makâsıd beş temel değerden oluşmaktadır. Râzî'nin vermiş olduğu birinci tertibe göre bunlar, *nefis, mal, neseb, din* ve *akıl*ın muhafazasından oluşmaktadır.³¹ Râzî, eserinin ilerleyen bölümlerinde zarûriyyâtın tertibine yönelik başka bir sıralamayı esas alır. Buna göre şeriatın korumayı hedeflediği zarûrî makâsıd, sırasıyla *nefis, akıl, din, mal* ve *neseb*den oluşmaktadır.³² Görüldüğü üzere Râzî, eserinde iki farklı sıralamada bulunmuş ve sadece ikisinde de nesebi ilk sıraya almıştır. Bu durum da Râzî'nin zarûriyyâtın sıralanmasında herhangi bir hiyerarşiyi

²⁹ Râzî, *Mahsûl*, 5: 157-158.

³⁰ Râzî, *Mahsûl*, 5: 159.

³¹ Râzî, *Mahsûl*, 5: 160.

³² Râzî, *Mahsûl*, 5: 458.

gözetmediği izlenimi vermektedir. Nitekim eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu temel değerlerin kendi aralarında çatışması durumunda hangisinin tercih edileceğine dair bir beyanda da bulunmamıştır. Sadece makâsîda yönelik delillerin derecesine göre tercihte bulunulabileceğinden bahsetmiştir.³³

Âmidî (ö. 631/1233) *İhkâm* adlı fıkıh usûlü eserinde hiçbir millet ve şeriataın gözetmekten hâli olamayacağı beş temel makâsîddan bahsetmiş ve bunları din, nefis, akıl, nesil ve mal sırasıyla zikretmiştir. Söz konusu beş maksad zarûrî makâsîddandır ve münasib vasıfların en üstünüdür.³⁴ Âmidî, illet olabilecek birden fazla vasfın aynı anda bulunması halinde hangisinin tercih edileceği meselesini tartışırken zarûriyyâtın tertibine değinmiştir. Buna göre dinin korunması maksadı ile zarûriyyâtın olan diğer maksadlar aynı anda bulunursa din tercih edilir. Çünkü dinin aslının korunması, maksadının ve semeresinin korunmasından evladır. Nefsin, aklın, neslin ve malın korunması sonuç itibariyle dinin korumayı hedeflediği makâsîda dâhil olduğu için öncelikle korunması gereken dinin aslıdır. Nitekim Allah Teâla "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât 51/56) buyurarak dinin aslının korunmasının daha önemli olduğuna işaret etmiştir.³⁵

Âmidî, bu meseleyi tartışarak nefsin korunması amacını dinin korunmasına üstün görenlerin görüşlerine katılmaz ve onların getirdikleri örneklere kendi penceresinden cevaplar verir. Âmidî'nin naklettiğine göre nefsin muhafazasını dine önceleyenlerin gerekçesi şöyledir: Dinin korunması Allah hakkı, diğer makâsîd ise kul haklarındandır. İnsan hakları sıkıntı ve meşakkat üzerine kurulduğu için Allah hakkına tercih edilir. Allah hakları kolaylık ve genişlik üzerine kurulmuştur; dolayısıyla Allah Teâla'nın hakkının kaybolmasıyla zarara uğraması/uğratılması söz konusu değildir. Binaenaleyh kaybolduğunda zarara uğranılması mümkün olmayan bir hakkı korumak yerine kaybolduğunda zarara uğranılan hakkı korumak evladır.

Bu görüşün sahipleri birtakım delillerle görüşlerinin kendilerince isabetli oluşunu ispatlamaya çalışmışlardır. Sözgelimi bir kişi irtidat edip aynı zamanda kasıtlı olarak (amden) birisini öldürse (yani iki farklı gerekçeyle ölüm cezasını hak etse) kasıtlı katlinden dolayı kendisine kısas

³³ Râzî, *Mahsûl*, 5: 459 vd.

³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3: 274.

³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275.

cezası uygulanır. Bu örnekte nefsin korunması dinin korunmasına öncelenmiş ve hayata son verme suçunun cezası tatbik edilmiştir. Yine seferi kişilere namazın kasrı ve orucun kazaya bırakılması, hastaya da namazı oturarak kılması, orucunu te'hir etmesi hususunda müsaade edilmiştir. Boğulmakta olan birinin kurtarılması için namazın terkedilmesine izin verilmiştir. Söz konusu görüşün sahipleri bütün bu örneklerden hareketle seriatta, nefsin korunmasının dinin korunmasına tercih edildiği sonucuna ulaşmışlardır. Hatta bu görüşün sahipleri basit bir malın korunması amacına bağlı olarak cuma namazının ve cemaatle namazın terkedilebileceğini söyleyerek ve yine zimmilerin hayatlarını bağışlayarak malın korunmasının da dinin muhafazasına tercih edildiğini belirtmişlerdir.³⁶

Âmidî, karşı görüş sahiplerinin nefsin dine tercihi sadedindeki gerekçelerini zikrettikten sonra onlara cevaplar vererek zarûrî makâsıdın ilk sırasında dinin geldiğini ispatlamaya çalışır. Buna göre bir takım hükümlere bakarak nefsin korunması kul hakkı kapsamında değerlendirilebileceği gibi diğer bazı hükümler açısından Allah hakkı kapsamındadır. Birbiriyle bağlantılı haklardan birinin öncelenmesi diğerini ihmal anlamına gelmez. Sözelimi nefsin öldürülmesi ya da ölümüne yol açacak durumlara sokulması haram kılınmıştır. Amden katl suçunun cezası olan kısasta kul hakkı bulunduğu gibi Allah hakkı da bulunmaktadır. Haklardan birinin diğerine takdim edilmesi geride bırakılan hakkın ihmali anlamına gelmemektedir.³⁷

Âmidî, eserinde muhaliflerinin verdikleri misalleri de cevaplar. Hasta ve yolcuya bazı hükümlerde hafifletmeye gidilmesi, nefsin muhafazasının dinin aslına takdim edilmesi değil, ancak dinin fûrûuna öncelenmesidir. Bir şeyin fûrûunun ise o şeyin aslı olmadığı açıktır. Ayrıca söz konusu ruhsatlarda örneğin seferdeki iki rekât namaz hizada dört rekât yerine, hastayken oturularak kılınan namaz sağlıklıyken ayakta kılınan namaz yerine geçmektedir. Yani dinin korunması maksadında herhangi bir değişme yoktur. Yine bir engel nedeniyle eda edilemeyen ibadetlerde mutlak anlamda bir terk bulunmayıp, onların daha sonra kaza edilmesi mümkündür. Dolayısıyla nefsin korunmasının dinin korunmasına takdimi şeklinde sunulan örnekler bizzat dinin aslına değil fûruuna yöneliktir. Ayrıca zimmilerin hayat haklarının temin edilmesi, Âmidî'ye göre nefsin takdimi manasında algılanamaz. Çünkü bu durum onların İslam dininin

³⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275.

³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275-276.

mehâsinini daha kolay bulmalarına; dolayısıyla irşad olmalarına zemin hazırlar. Sonuç itibarıyla zimmlere hayat hakkı tanınması dinin korunmasına yönelik bir hükümdür. Nefsin ya da malın dine tercih edilmesi manasında algılanabilecek tüm örnekler, dinin aslına değil fûrûna yönelik tahfiplerdir. Son tahlilde dinin aslı her durumda diğer zarûriyyâta öncelenir.³⁸

Âmidî, din dışındaki diğer zarûrî makâsîd arasında teâruz bulunması halinde hangisinin tercih edileceğiyle ilgili de tercihte bulunur. Buna göre nefsin korunması ilkesi din dışındaki diğer makâsîda takdim edilir. Neseb, mal ve aklın korunmasına yönelik hükümler bizzat bu üç maksadın aynını korumak için değil nefsi korumak içindir. Çünkü nefsin korunması asıl olup diğer üç maksat ona tabidir. Tabi olunanın ise tabi olanlara üstünlüğü izahtan varestedir.³⁹ Yine nesebin korunması ilkesi akıl ve malı korumaktan daha önceliklidir. Çünkü nesebin korunması sonuç itibarıyla nefsin korunmasına râcidir. Aklı koruma amacı ise malı koruma amacına takdim edilmelidir. Çünkü akıl, teklifin dayanağı ve ibadetler için bizzat gerekli bir unsurdur.⁴⁰

Sonuç itibarıyla Âmidî'ye göre zarûriyyât; *din, nefis, neseb, akıl* ve *mal* hiyerarşisine göre sıralanmalıdır. Yani bunlar arasında çatışma olması durumunda sıralamaya göre bir önceki kendisinden sonraki maksadlara tercih edilmelidir.

İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) şer'î hükümlerin maksadının ya maslahatın celbi ya da mefsetetin def'inden oluştuğunu bildirir. Bunlar da muamelattaki hükümler gibi ya dünyevîdir ya da itaatın vücûbiyeti ve isyanın haramlığında olduğu gibi uhrevîdir. Onun nitelemesine göre makâsîd, zarûrî ve hâcî olmak üzere iki kısımdan oluşur ve bunların tekmlil eden tamamlayıcı unsurları bulunmaktadır. Zarûrî makâsîd ise *din, nefis, akıl, nesil* ve *malın* korunmasına yönelik hükümlerden oluşmaktadır.⁴¹

Karâfî (ö. 684/1285) *Şerhu tenkîhi'l-fusûl* adlı eserinde kıyas bahsini işlerken illeti belirlemeye yönelik delâlet şekillerinden birinin münasebet konusu olduğunu belirtmiş ve münasib vasfın ya maslahatları elde etmeyi ya da mefsetetleri engellemeyi kapsadığını söylemiştir. Buna göre münasib vasıflar, zarûrî, hâcî ve tetimmât kısımlarından oluşur. Aralarında teâruz

³⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4: 276.

³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4: 276.

⁴⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4: 277.

⁴¹ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus el-Ma'rûf bî'bnî'l-Hâcib, *Müntehel vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 182.

bulunması halinde bir önceki bir sonrakine tercih edilir. Şeriatın zarûrî makâsıdı *nefislerin, dinlerin, neseblerin, akılların ve malların* muhafazasından oluşur. Karâfî'nin belirttiğine göre bazıları tarafından altıncı bir zarûrî maksad daha ilave edilmiştir ki o da ırzların muhafazasıdır.⁴² Karâfî, *el-fürûk* adlı eserinde de zarûriyyâtın; insanları kanlarının, mallarının, nesillerinin (el-bud'u) ve ırzlarının zayı olmaktan muhafazasına götürdüğünü zikretmiş ve burada din ve akıldan bahsetmemiştir.⁴³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karâfî, zarûriyyâtın kendi içinde çatışması durumunda hangisinin tercih edileceğiyle ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. Bu sebeple yukarıda zikrettiğimiz sıralamayı gelişigüzel mi yoksa bir usul çerçevesinde mi yaptığıyla ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) makâsıdı menfaatin celbi ve zararın def'i şeklinde tarif eder.⁴⁴ Tûfî, maslahatın mu'teber, mülga ve lehine ya da aleyhine delil bulunmayan şekilde üç kısımdan oluştuğunu, üçüncü kısmın kendi içinde tahsînî, hâcî ve zarûriye ayrıldığını belirtir.⁴⁵ Zarûrî makâsıdı *din, akıl, nefis, neseb, ırs ve malın* muhafazasından oluşmaktadır.⁴⁶ Tûfî, eserinin ilerleyen kısımlarında zarûriyyâttan yine bahsetmiş ve aynı tertibi vermiş ve fakat nesli zikretmemiştir.⁴⁷ Tûfî, *el-Kavâidu's-suğrâ* isimli eserinde zarûriyyâttan ayrıntılı bir şekilde bahsettiğini belirtmiş olmasına rağmen, eserin matbusu elimizde bulunmadığı için onun zarûriyyâtın tertibini hangi gerekçeleri gözeterek yaptığıyla ilgili malumata sahip değiliz.

Makâsıdü'ş-şerîa konusunu sistematik bir şekilde inceleyen Şâtibî (ö. 790/1388) şer'î teklifin kullar hakkında zarûrî, hâcî ve tahsînî makâsıdı içerdiğini bildirir ve bu konuyu ayrıntılı bir şekilde inceler. Zarûrî hükümlerin dünya ve ahirete yönelik gerçekleştirmeyi hedeflediği gayeleri vardır. Şeriatın zarûrî makâsıdı kaybedildiği takdirde dünyevî işler yolunda gitmediği gibi bu durum fesada, kargaşaya ve hayatın yok olmasına sebep

⁴² Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, (b.y.: Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyye, 1973) 391.

⁴³ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-Fürûk (Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk)*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4: 34.

⁴⁴ Ebu'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu muhtasarı'r-ravza*, Thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3: 204.

⁴⁵ Tûfî'nin burada zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtı mürsel maslahat kabîlinden gördüğüne dikkat edilmelidir. Bkz: Tûfî, *Şerhu muhtasar*, 3: 205-206.

⁴⁶ Tûfî, *Şerhu muhtasar*, 3: 209.

⁴⁷ Tûfî, *Şerhu muhtasar*, 3: 216.

olur. Ayrıca ahirette kurtuluşun yitirilmesine ve apaçık bir hüsrana neden olur. Zarûriyyâtı korumak için onun rûkûnlerini ikame etmek ve onu ihlal edecek şeyleri ortadan kaldırmak gerekir.⁴⁸ Şâtîbî'nin betimlemesine göre varlık kazandırma açısından (vücut); iman, namaz, zekât gibi temel kulluk vazifeleri dinin muhafazasına yöneliktir. Yeme-içme gibi âdetler nefsi ve akli korumaya yöneliktir. Yine malların karşılıklı ya da karşılıksız temliki gibi zarûret derecesindeki muameleler nesil ve malı korumak içindir. Kıyas, diyet, had, tazmin gibi suçlar için öngörülen cezalar ise yok olmasına (adem) imkân vermeme açısından beş temel maksadı korumaya râcidir. Buna göre zarûrî makâsîd; *dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın* korunmasından ibarettir.⁴⁹

Şâtîbî, zarûrî makâsîdın kendi içinde çatışması durumunda hangisinin esas alınması gerektiğiyle ilgili tartışır. Ona göre malın zayi edilerek nefsin korunması ya da nefsin yok olmasına rağmen malın korunması gibi bir durum ortaya çıkarsa malın ziyânı göze alınarak nefsin kurtarılması yoluna gidilmelidir. Eğer nefsin korunması ile dinin korunması arasında kalınırsa insanın ölmesi pahasına dinin muhafazasının esas alınması gerekir. Şeriatta kâfirlerle cihad edilmesi ve mürtedin öldürülmesi hükümleri bu ilkeden hareketle ortaya konulmuştur.⁵⁰ Şâtîbî'nin bu yaptığı açıklamalardan hareketle verdiği sıralamanın kendi içinde bir hiyerarşi barındırdığını anlamaktayız. Buna göre bir önceki maksada yönelik hüküm kendinden sonra gelen maksada dair hükümlerle çelişirse öncekinin tercih edilmesi gerekir.

İbn Hümâm (ö. 861/1457) *et-Tahrîr* adlı eserine makâsîdûş-şerîanın zarûriyyâtının hâciyyâta, ve zarûriyyâttan biri olan dinin muhafazasının diğer dört maksada tercih edileceğini söyler. Yine ona göre zarûriyyâtın tamamlayıcısı olan hükümler hâciyyâta tercih edilir. Onun sıralamasına göre zarûriyyât; *din, nefis, neseb, akıl ve malın* muhafazasından oluşmaktadır. İbn Hümâm, isim vermeden bazılarının malın korunmasını dine takdim ettiklerinden bahsetmiş ve onların şu gerekçeye dayandıklarını bildirmiştir: "*Cuma ve cemaat (malın muhafazası için terk edilir. Ebu Yusuf'a göre bir dirhemden dolayı (namaz yarda) kesilebilir. Kıyas (ile cezalandırma) riddet (sonucu) katle takdim edilir.*"⁵¹

İbn Emîri Hâc (ö. 879/1474) hocası İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr*'ine

⁴⁸ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 17-18, 32-33.

⁴⁹ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 18-20.

⁵⁰ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2: 64.

⁵¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî eş-Şehîr bi-İbn Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, (Mısır: y.y., 1351), 484.

yaptığı *et-Takrîr ve't-tahbîr* isimli şerhte hocasının görüşünden ayrılarak malın muhafazasını ve hatta nefis, neseb ve aklı dine üstün görenlerin görüşlerinin daha güzel olduğunu iddia eder. Çünkü din dışındaki dört hüküm kul haklarıyla ilgili olup darlık ve sıkıntı üzerine bina edilmiştir. Hâlbuki dinin muhafazasına dair hükümler Allah hakkı olup kolaylık ve müsamaha üzerine kurulmuştur. Din dışındaki diğer dört maksadın zayi olmasıyla kullar sıkıntıya düşerken, dinin korunmasına yönelik hükümlerin ortadan kalkmasıyla Allah Teâla'nın zarar görmesi mümkün değildir. İbn Emîri Hâc bu açıklamaları yapmış olmakla birlikte zarûriyyatın tertibine yönelik açık bir beyanda bulunmamıştır.⁵²

Konuyla ilgili eser veren çağdaş müelliflerden İbn Âşûr, zarûriyyâtı ümmetin tümünün ya da fertlerinin zarûrî bir şekilde ihtiyaç duyduğu ve çiğnenmesiyle düzenin sağlanamayacağı maslahatlar şeklinde tanımlar.⁵³ İbn Âşûr, eserinde zarûriyyâtı, *dinin, nefsin, aklın, malın ve nesebin* korunması tertibiyle işler. İbn Âşûr, söz konusu maksadların kendi içerisinde teâruzu durumunda hangisinin esas alınması gerektiğiyle ilgili bir tercihte bulunmaz.⁵⁴ O, ırzın korunmasının zarûrî maksadlardan ziyade hâciyyâtтан sayılmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

Makâsîdü's-şerîadan zarûriyyâtın tertibiyle ilgili şimdiye kadar aktardığımız bilgilerden hareketle; usulcüler arasında hiyerarşiyle ilgili birliktelikten söz edemesek de çoğunun dinin korunması maksadını en başa aldıklarını görmekteyiz. Bununla birlikte sıralama yapan usulcülerin bir kısmı konuyla ilgili gerekçelerini belirtse de çoğu usulcü sadece sıralamayı vermiştir. Bu sebeple görüşlerini temellendirmeyen müelliflerin tertiplerinin rastgele mi yoksa bilinçli olarak mı yapıldığını tespit edememekteyiz.

Şimdi de görüşlerini gerekçelendiren usulcülerin eserlerinden hareketle hiyerarşiyle ilgili ihtilafın sebeplerini ayrıca ele almaya çalışacağız.

2. ZARÛRÎ -DÜNYEVÎ VE UHREVÎ- MAKSADLARIN TEÂRUZU

Makâsîd teorisiyle ilgili yapılan çalışmalarda korunması gerekli beş maksadın hiyerarşisiyle ilgili farklı kanaatler mevcuttur. Bunların arasında bir meselede teâruz bulunması halinde ilk planda hangisinin tercih

⁵² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî el-Ma'rûf bi-İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3, 231.

⁵³ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999) 139.

⁵⁴ İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 140-142.

⁵⁵ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 143.

edileceğiyle alakalı da değerlendirme farklılıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda dünyevî ve uhrevî maksadlar arasında teâruz bulunması halinde tercih edilecek maksadla ilgili genel itibarla iki yaklaşım ön plana çıkmıştır. Dünyevî maksadlardan usulcülerin kastettiği; nefsin, neslin, aklın ve malın korunması ilkeleridir. Uhrevî maksadlardan ise dinin korunması kastedilir. Birinci değerlendirmeye göre dinin korunması diğer zarûrî maksadlara tercih edilir. Bu görüş usulcülerin çoğunluğuna aittir.⁵⁶ İkinci yaklaşıma göre ise teâruz halinde, din maksadı dışındaki diğer dört maksadın tercih edilmesi gerekir.⁵⁷

2.1. Uhrevî Maksadların Korunmasını Önceleyenler ve Delilleri

Dinin korunmasının diğer dört maksada tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler kendi görüşlerinin daha isabetli olduğunu belirtmek üzere bir takım deliller öne sürmüşlerdir. Buna göre;

a. Dinin korunması ilkesi şeriatın ilk hedefidir. Zira Allah Teâlâ Kur’an’da “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) buyurmaktadır. Dolayısıyla yaratılışın gayesi Allah’a kulluk etmektir. Bu açıdan bakılınca İslam ve diğer şeriatlar dinin korunması ilkesini ön planda tutmuşlardır. Şeriatın koruduğu diğer zarûrî maksadlar dinin korunması amacına hizmet etmektedir. Bundan ötürü Allah yolunda cihad prensibi nefsin ve diğer maksadların önüne geçmiştir.

b. Hz. Peygamber (s.a.s.) sahabeden bir kadının babası yerine haccedip edemeyeceği سوالini cevaplarırken “Allah’a karşı olan borç ödenmeye daha layıktır”⁵⁸ buyurmuştur. Binaenaleyh dinin korunmasına yönelik hükümler Allah hakkı kapsamında ve diğer dört maksadın korunmasına yönelik hükümler kul hakkı kapsamında değerlendirildiği için hadis-i şerifin delaletiyle din maksadının diğer maksadlara tercih edilmesi gerekir.⁵⁹

Dinin muhafazasının dünyevî maksadlara tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler istisnai bazı durumlarda dünyevî maksadların takdim edilebileceğini belirtirler. Sözelimi nefsi korumaya yönelik küllî bir maksadla dinin muhafazasına dair cüz’î bir maksadın teâruzu halinde küllî

⁵⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 487-488; Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; İbnü’l-Hâcib, *Münthe’l-vusul*, 182; Tûfî, *Şerhu muhtasar*, 3: 209; Şâtübî, *Muvafakât*, 2: 64; İbn Hümâm, *Tahrîr*, 484.

⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; Râzî, *Mahsûl*, 5: 160, 458; İbn Emîri Hâc, *Tahrîr*, 3: 231.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir, (b.y.: Dâru Tavgîn-Necâh, ts), “İ’tisâm”, 12.

⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; Yûbî, *Makâsîdu’ş-Şerîa*, 305-307; İbn Züğaybe, *Makâsîdü’l-âmm*, 237.

maksad tercih edilir.⁶⁰ Hastanın, ihtiyarın, hamile ve emzikli kadının Ramazan ayında iftar yapmasına müsaade edilmesi bu ilkedendir. Zikrettiğimiz örneklerde nefsin korunmasına ilişkin küllî bir maksad, dinin cüz'iyâtına tercih edilmiştir. Dolayısıyla engellerinden ötürü bazı kimselere ramazan ayında oruç tutmamalarına izin verilmesi dinin aslını ihmal eden bir durum değildir.⁶¹ İkrâh altındaki kişinin kalbi iman ile dolu olmak kaydıyla küfür kelimesini söylemesini de bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Mükrehin canını kurtarmak için küfür kelimesini söylemesine ruhsat verilmiş fakat mükrihin istediğini ifade etmeyip sonunda öldürülmesi durumunda sevap kazanacağı belirtilmiştir.⁶² Yine aklıktan ölmek üzere olan kişinin haram olan bir şeyi yemesine ruhsat tanınmış⁶³, hatta yemeyip ölmesi durumunda haram işlemiş olacağını belirtenler olmuştur.⁶⁴ Bu iki örnekten hareketle dinin aslına yönelik bir tehdit durumunda nefsi koruma maksadının en fazla din maksadıyla eşit düzeyde algılanabileceği, buna mukabil nefsi korumaya yönelik küllî maksadın dinin cüz'iyâtına takdim edileceği söylenebilir.

Din maksadının diğer maksadlara tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler, kendilerine muhalif bir isim ya da mezhep zikredilmemesini de görüşlerinin isabetliliğiyle ilgili icma'ya yakın bir ittifak bulunduğu şeklinde yorumlamışlardır. Zira dünyevî maksadların dine tercih edilmesiyle ilgili görüşleri zikreden Âmidî ve İbn Hümâm gibi âlimler söz konusu görüşü herhangi bir âlime ya da mezhebe atfetmemişlerdir.⁶⁵

Uhrevî maksadları dünyevî olanlara takdim edenler “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.” (et-Tevbe 9/41). Ayrıca “Ey iman edenler! Sizi elem dolu azaptan kurtaracak bir ticaret size göstereyim mi? Allah’a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.” (es-Saff 61/10-11) gibi ayetlerin delâletiyle din maksadının dünyevî maksadlara tercih edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira usulcülerin ittifakıyla nefsin korunması maksadı diğer

⁶⁰ Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 489; İbn Züğaybe, *Makâsıdu'l-âmmeh*, 237.

⁶¹ İbn Züğaybe, *Makâsıdu'l-âmmeh*, 237.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş, (Kahire: Dârul-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10: 188.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 227.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 232.

⁶⁵ Bkz: *Âmidî, İhkâm*, 4: 275-276; İbn Hümâm, *Tahrîr*, 484.

dünyevî maksatlara tercih edilir. Yukarıdaki ayetlerin işaretiyle din maksadı nefsin korunmasının önüne geçirildiği için dinin korunması ilkesinin dünyevî maksadlara tercih edilmesi gerektiği ilkesi zorunlu olarak ön plana çıkmaktadır.⁶⁶

2.2. Dünyevî Maksadların Korunmasını Önceleyenler ve Delilleri

Nefis, nesil, akıl ve malın korunması maksadlarının dinin muhafazasına tercih edileceğini söyleyenler; dört maksadın kul hakkı diğerinin de Allah hakkı olmasını⁶⁷ nazara vermişler ve kul haklarının Allah hakkına tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁸ Bu görüşün kimler tarafından dillendirildiği açık olmamakla birlikte İbn Emîri Hâc, birden fazla kişi tarafından savunulan söz konusu fikrin daha güzel olduğunu belirtir.⁶⁹ Bu gruptakilerin de görüşlerinin doğruluğuyla ilgili gerekçeleri vardır. Buna göre;

a. Allah hakları kolaylık ve rıza prensibi üzerine teşrî kılınmıştır. Kul hakları ise darlık ve sıkıntı üzerine kaimdir. Allah Teâlâ hakkının zayi olmasıyla zarara uğramazken; insan bu durumda sıkıntı yaşayabilir. Zayi olduğunda sahibinin zarara uğradığı hakların diğer haklara (Allah hakkı) tercih edilmesi evladır.⁷⁰

b. Şeriatta birçok haklar hususunda kul haklarının Allah haklarına tercih edildiği müsellemidir. Sözgelimi bir kişi aynı zamanda hem amden katli sonucu kısas cezasına ve hem de riddet sonucu ölüm cezasına mahkûm edilse, kul hakkına riayet edilerek kısasen cezalandırılır. Yolcuların dört rekâtli namazları iki rekât olarak teşrî kılınmıştır ve oruçlarını kazaya bırakmalarına izin verilmiştir. Hastaların namaz ve oruçlarında tahfife gidilmiştir. Boğulan birini kurtarmak için namazın terkine izin verilmiştir. Yine basit bir malın korunması için cuma namazının ve namazın cemaatle kılınmasının terkine müsaade edilmiştir. Zimmilere Müslümanlar arasında yaşama hakkı tanınarak hayatları ve malları korunmuştur. Tüm bu sayılan hükümlerde diğer dört maksadla alakalı haklar din maksadına tercih

⁶⁶ Yûbî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 311-312.

⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; İbn Emîri Hâc, *Takrîr*, 3: 231.

⁶⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmî Açısından Makâsîd İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1, (Bahar 2002): 42-43. Yazar bu makalesinde canı korumayı başa almak suretiyle din, akıl, nesil, mal sıralamasının uygunluğunu ispatlamaya çalışmıştır.

⁶⁹ İbn Emîri Hâc, *وقَدْ كَانَ الْأَحْسَنُ تَقْدِيمَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى النَّبِيِّ* ifadesiyle İbn Hümâm'ın görüşüne muhalefet etmiştir. Bk. İbn Emîri Hâc, *Takrîr*, 3: 231.

⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; İbn Emîri Hâc, *Takrîr*, 3: 231; Yûbî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 307.

edilmiştir.⁷¹

3. ZARÛRÎ DÜNYEVÎ MAKSADLARIN KENDİ ARALARINDA TEÂRUZU

Usulcüler dünyevî maksadlar arasında teâruz bulunması halinde nefsin korunması maksadının nesil, akıl ve mala takdim edilmesi gerektiği hususunda ittifak sağlamıştır. Zira yukarıda zikrettiğimiz tertiplerde de Necmeddin et-Tûfî dışındaki tüm usulcüler nefsi diğer dünyevî maksatların önüne geçirmişlerdir.⁷² Tûfî'nin ise yaptığı sıralamanın hangi kriterler gözetilerek yapıldığını tespit edemediğimizden kanaatimizce bu hususta bir ittifaktan söz edebiliriz.

Usulcüler neseb ile akıl maksadları arasında teâruz yaşanması halinde hangisinin takdim edileceğiyle ilgili ihtilaf etmişlerdir. Âmidî, Karâfî ve Şâtübî gibi usulcüler nesebi aklın önüne geçirmişlerdir.⁷³ Necmeddin et-Tûfî ise zarûriyyâtın tertibini yaparken akli nesebe takdim etmiştir.⁷⁴ Birinci görüşe göre nesebin muhafazası sonuç itibarıyla nefsin korunmasına râcidir. Nefis ise ittifakla diğer tüm dünyevî maksatlardan önce geldiği için nesebin akla tercih edilmesi daha uygun görünmektedir.⁷⁵ Tûfî ise eserinde maksadlar arasındaki teâruza değinmese de muhtemelen aklın yok olmasıyla nefsin de neslin de fazla bir ehemmiyetinin kalmayacağını düşünerek akli diğer dünyevî maksatlara takdim etmiş olabilir.

SONUÇ

Fıkıh geleneğinde her bir şer'î-amelî hükmün korumayı hedeflediği bir takım maksadlarının olduğu genel olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte söz konusu maksadların tespit edilebilir olup olmaması hususu hükümlerin ta'lîliyle ilgili bir husus olup literatürde ayrıca tartışılmıştır.

Makâsidü'ş-şerîa ile ilgili eserler incelendiğinde hükümlerin maksadları, bu konuda söz söyleyenlerin ekseriyetinin ortak kanaatiyle zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçlü taksime tâbi tutulur.

⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; Yûbî, *Makâsidü'ş-şerîa*, 308.

⁷² Gazâlî, *Şifau'l-galîl*, 160; a.mlf., *Mustasfâ*, 2: 503 vd; Râzî, *Mahsûl*, 5: 160; Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; İbnü'l-Hâcib, *Münthe'1-vusûl*, 182; Karâfî, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, 391; Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, 3: 209.

⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 4: 275; Karâfî, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, 391; Şâtübî, *Muvafakât*, 2: 18-20. Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, 3: 209

⁷⁴ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, 3: 209.

⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4: 277.

Zarûriyyât da din, nefis, nesil, akıl ve malın muhafazasından oluştuğu kabul edilmiş olmakla birlikte zarûriyyâtın kendi içinde bir hiyerarşi barındırıp barındırmadığı, şayet barındırıyorsa hangi gerekçelere dayandırıldığı hususunda net ortak ifadeler bulmamız mümkün görünmemektedir. Zira verilen sıralamalarda çoğu usulcü gerekçelendirmede dahi bulunmamıştır. Bunula birlikte Gazâlî, Âmidî, Şâtîbî ve İbn Hümâm gibi bazı usulcüler zaruriyyâtın sıralamasını bir tertip gözeterek vermiş ve görüşlerini savunan açıklamalarda bulunmuşlardır. Binaenaleyh söz konusu usulcülerin eserlerini ve fıkıh literatüründe meşakkatli durumlardaki hafifletmeye yönelik hükümleri incelediğimizde dinin korunması ilkesinin diğer maksatlara tercih edilmesi gerektiği kanaatine ulaşmamız mümkün görünmektedir. Zira ikrah sonucu kutsal değerlerini inkâr zorlanan bir Müslümanın kalbi imanla dolu olmak şartıyla yalnızca dili ile inkâr sözünü söylemesinin mübah olduğunun birçok fakih tarafından dillendirilmesi fakat ikraha katlanıp inkâr etmediğinde katlanacağı zulmün onun için sevap olacağı yönündeki kanaatler dinin aslının korunmasının diğer tüm maksatlara tercih edildiği yönünde önemli bir hüccettir.

Açlıktan ölmek durumunda kalan kişinin domuz eti, leş gibi normal zamanlarda yenilmesi haram olan şeyleri yemesinin vacip görülmesi ve hatta yemeyip ölmesi halinde günahkâr olacağı ifade edilmesi örneğine baktığımızda ise Gazâlî'nin yaptığı küllî/cüz'î ayırımının meseleyi çözdüğünü görmekteyiz. Zira ikrah altındaki kişinin inkâr sözünü söylemesi mübah, zor durumda kalan kişinin ise haram olanları yemesi vacip şeklinde değerlendirilmektedir. Yani küllî iki maksad teâruz ettiğinde -ki ikrah örneğinde din ile nefis- biri diğerinin tamamen önüne geçirilmemekte; ama küllî ile cüz'î maksadlar arasındaki teâruz durumunda küllî maksad takdim edilmektedir.

Zarûriyyâtın tertibinde akıl maksadına son sıralarda yer verilmesi, aklın önemsenmediği gibi bir itiraza muhatap olabilir. Yine konuya bu açıdan yaklaşarak akıl korunmadan hayatın da dinin de bir öneminin kalmayacağı şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Fakat kanaatimizce tertiplerde aklın son sıralarda yer alması, söz konusu maksada değer verilmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira zarûriyyâta yönelik verilen örnekleri incelediğimizde dini, nefsi ve nesli muhafazayı barındıran hükümlerden amaçlanan maslahat ya da bu hükümler yerine getirildiğinde giderilmeye çalışılan mefsetet ile aklı zayıflatan sarhoşluk verici içki içilmesi durumunda ortaya çıkacak mefsetet karşılaştırıldığında önce zikredilenlerin daha önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani şirk günahıyla

ya da adam öldürme suçundan ötürü ortaya çıkan günah ile içki içme suçundan kaynaklanan günah arasında mukayese yapıldığında öncekilerin daha büyük günah olduğu ortadadır. Literatüre baktığımızda şirke uygulanan veya amden katle uygulanan dünyevî ceza ile içki içme suçuna öngörülen ceza arasındaki derece farkı da ilgili maksadların önceliğini ortaya çıkarmaktadır. Binaenaleyh sıralamada aklın son sıralarda yer alması konuyla ilgili serdedilen hükümlerdeki önem derecesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ilgili tertip sonucu aklın önemsenmediği gibi bir sonuca gidilmesi kanaatimizce uygun değildir.

Çalışmamız boyunca konuyla ilgili söz söyleyenlerin belirttikleri hiyerarşiden hareketle din maksadının zarûriyyâtın ilk sırasına konulduğu daha sonra sırasıyla nefis, nesil, akıl ve mal maksadlarının geldiği hususunda çoğunluğun temayülünün olduğunu belirtmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdu'r-Râzık Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü's-Şerâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavgın-Necâh, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 79-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şifâu'l-galîl fi beyâni's-şebêh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*. Bağdat: y.y., 1971.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Zühêyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: y.y., ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. Trc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- İbn Emîri Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Müntehel vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: y.y., 1351.
- İbn Zügaybe, İzzüddîn. *el-Makâsîdu'l-âmme li's-şer'iyeti'l-İslamiyye*. Kahire: Dâru's-Safve, 1996.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî. *Şerhu tenkihî'l-fusûl*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Şeriketü't-Tibâati'l-Fenniyye, 1973.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî. *el-Furûk (Envârü'l-*

- burûk fi envâi'l-furûk*). 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Tâhâ Câbir el-Aivânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman, Mukaddime ve 6 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu muhtasarî'r-ravza*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/1 (Bahar 2002): 25-52.
- Yübî, Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ud. *Makâsîdu's-şerîati'l-İslamiyye ve alâkatuhê bi'l-edilleti's-şer'iyye*. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1998.

النص القرآني بين السياق التاريخي والمكاني وبين العموم المطلق والشمول الكامل

Qays Abdullah Mohammed

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ass. Prof., Hitit University, Divinity Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Çorum, Turkey

goldmanasd69@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-2099-5132

الْغُلَامَةُ

يُدرُسُ الباحثُ في هذا المقال بعض الآيات المكيّة التي نزلت تعالج وَضْعاً مُعَيَّناً قبل الهجرة، وأيضاً آيات نزلت لسبب مُعَيَّن: ثُمَّ اسْتَنْبَطَ الرسولُ (ص) والصَّحَابَةُ والتابعون والعلماء من عُمومها وإطلاقها معاني وأحكاماً شُرِعَتْ بعد ذلك بعد الهجرة، ولا علاقة لها بسبب النزول؛ لِيُثَبَّتَ بذلك عُموم النصوص الشرعية وتجردّها عن كُلِّ ما يُقَيِّدُ دلالات ألفاظها على المعاني المختلفة التي تُصَدِّقُ الواقع في كُلِّ وقت - بالطبع ما لم تُخالف نصّاً آخر أو إجماعاً - . فالقرآن الكريم كلامُ الله المعجز، المحدودُ بعبارة المطلق بمعانيه، الذي يوافقُ ويطبّقُ ويصدّقُ كُلَّ حَقِيقَةٍ في كُلِّ زمان ومكان، بنفسِ النُصوصِ التي نزلت في مكة والمدينة على الرسول (ص) وارتقتْ بِواقِعِهما وحلّتْ مشاكلهما....

والمكيُّ والمدنيُّ، وأسبابُ النزولِ، والمتعلقاتُ التاريخيةُ ليستْ مُقَيِّداتٍ في التفسير: بل هي عواملٌ لإثراء التفسير وإعطائه بُعْداً وَعُمُقاً أكثرَ وأكْبَرَ.

وهذا يُؤكِّدُ أَنَّ آياتِ الأحكامِ لا يمكنُ تخديدها بعددِ مُعَيَّنٍ فكلُّ آياتِ القرآنِ يُمكنُ أَنْ تكونَ مُعَيَّناً وَمَصْدَراً للتشريع. الاصطلاحات: العموم، التجرّد، سياق الزمان والمكان، المكي والمدني، أسباب النزول، الإعجاز الغيبي.

Tarihsel ve Mekânsal Bağlam ile Genellik ve Kapsamlılık Arasında Kur'an Metni

Öz

Bu makalede araştırmacı, hicretten önce inen ve bazı belirgin sorunlara çözüm sunan Mekkî ayetler ile belirli bir sebep-i nüzul çerçevesinde inen ayetleri konu edinmektedir. Ancak hicretten sonraki süreçte Hz. Peygamber (sav), Sahabe, tabiûn ve alimler bu ayetlerin kapsayıcı ifadelerinden yola çıkarak genel ve kapsayıcı manalar ve hükümler çıkarmışlardır. Ancak sonradan çıkarılan bu hükümlerin nüzul sebebi ile ilgisi bulunmamaktadır. Yazarın amacı, şer'i nasların kapsayıcı olduğunu ispatlamak ve bu nasları, -başka bir nassa veya icmaya aykırı olmadan- her dönemde vakiya uygun düşecek şekilde lafızlarının farklı anlamlara delaletini sınırlandıracak her şeyden soyutlamaktır. Kur'an Allah'ın mu'cizevi kelimadır. Kur'an'ın ifadeleri sınırlı olsa da Mekk'e'de ya da Medine'de peygambere (sav) inerek her iki toplumun gerçekliğine uygun bir şekilde sorunlarını çözen nasların ifade ettiği manalar, tüm zamanlar ve mekânlardaki olaylara ve olgulara mutabakat arz edici ve kapsayıcıdır. Mekkî ve Medenî ayetler, Nüzul sebepleri ve diğer tarihsel veriler, tefsiri sınırlandıran hususlar olmayıp bilakis tefsiri geliştiren ve ona geniş ve derin boyutlar kazandıran faktörlerdir. Bu durum ahkâm ayetlerinin belirli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını da göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an her bir ayetinin hukuki bir hükme kaynaklık etmesi mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Umûm, Anlamı Soyutlama, Tarihsel ve Mekânsal Bağlam, Mekkî ve Medenî, Nüzul Sebepleri, Gaybî İ'câz.

The Qur'an Between Historical-Spatial Context and Generality- Extensity

Abstract

In this article, author studies the Mekkah verses which provide solutions to some distinct problems and the verses which revealed for various specific occasions. The Prophet Muhammad, the companions of him, the successors of the companions and Muslim scholars adjudge based on those verses. But those verdicts have nothing to do with the verse's occasions of revelation. The aim of article is to demonstrate the inclusiveness of canon laws and to isolate them –without contradiction with each other- from being corresponded with the issues at any time. The Quran is the miracle words of Allah. Despite the fact that the expressions of the Qur'an are limited, due to fact that the Mekkah and Medinah verses provide solutions in accordance with the conditions of Mekkah and Medinah society, the meanings of them are valid for all times. The occasions of revelation of Mekkah and Medinah verses do not restrict the interpretation but they are the factors which develop the interpretation and bring them broad and deep dimensions. This point shows that the judicial verses could not be restricted with specific number. Hence each verses of Qur'an can be a resource of a judgement.

Keywords: General, Purification of Meaning, Historical and Spatial Context, Mekkah and Medinah, the Occasions of Revelation, the Unseen Miraculousness.

القرآن العظيم كما وصفه الله تعالى: "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ". (المائدة 5/ 15، 16)، "يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ". (يونس 57/ 10).

وقد أنزله الله للناس كل الناس فهو دستور حياتهم في كل عصرٍ ووصيرٍ؛ قال تعالى: "واوحى إليّ هذا القرآن لئنذركم به ومن بلغ". (الأنعام 6/ 19)، وقال: "يَأْتِيهَا النَّاسُ إِلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا". (الأعراف 7/ 158)، وقال: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا". (سبأ 34/ 28). وقال: "تَبَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانِ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا". (الفرقان 1/ 25). وجاء في الحديث المشهور، أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: «وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»¹

وعموم الشريعة لكل الناس من القطعيات الكلية في الدين.² ولما كان هو المنهج، كان لازماً أن يُحيطَ بحلِّ كلِّ مشاكلهم العقائدية والفكرية والأخلاقية والتشريعية المتجددة بصورة شافية كافية؛ ولا يتأتى هذا ما لم يكن حاوياً المعاني اللازمة لهذه الحلول. ولذلك جاء القرآن الكريم عاماً مجرداً كلياً لا يختصُّ بشخصٍ أو حالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ أو غير ذلك، وجاءت تلك الأحكام الكلية مستوعبة كلِّ الظروف والأحوال والطاقت، وكلِّما أحسنَ الفقيه وتمكَّن من تنزيل تلك الأحكام الكلية المجردة على الوقائع والأفضية، أدرك سعة القرآن وكماله وعظمته.

والعموم القرآني أصلٌ معتبرٌ ثابتٌ متفقٌ عليه في التفسير، فقد ثبت عن النبي (ص) لما سُئِلَ عن الحُمْرِ - كيفَ أداءٍ حقِّها - فقال: «لَمْ يُزَلْ عَلَيَّ فِيهَا شَيْءٌ إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ الْجَامِعَةُ الْفَادَةُ: "فَمَنْ يَعْمَلْ

¹ البخاري، الجامع الصحيح، "التيمم"، 335: مسلم، المسند الصحيح، "المساجد ومواضع الصلاة"، 521.

² يُنظَرُ الجصاص، الفصول في الأصول، الطبعة. 2. (الكوت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994). 2: 151؛ الشاطبي، الموافقات، (بيروت، دار المعرفة)، 3: 242.

مِثْقَالُ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ." (الزلزلة 99/8).³، قال النووي (ت. 676/1277) في شرح هذا الحديث: "الجامعة: أي العامَّة المتناولَةُ لكلِّ خيرٍ ومعروفٍ؛ وفيه إشارةٌ إلى التَّمَسُّكِ بِالْعُمُومِ"⁴. وما ثبت أيضاً من احتجاجِ عَمْرٍو بِنِ الْعَاصِ (رض) لما أُكْرِهَ عَلَيْهِ تَرْكُ الْعُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ، وَالْعُدُولُ إِلَى التَّيْمِمِ مَعَ شِدَّةِ الْبَرْدِ. فَقَالَ سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ." (النساء 4/29). فَضَحَكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَأَقْرَهَ وَلَمْ يُقَلِّ شَيْئاً⁵... فَقَدْ اسْتَدَلَّ الصَّحَابَةُ بِعُمُومِ آيَاتِهِ⁶، وَقَدْ خَصَّصَ ابْنُ عَاشُورٍ (ت. 1393/1973) الْمَقْدِمَةَ التَّاسِعَةَ: فِي أَنَّ الْمَعَانِي الَّتِي تَحْتَمِلُهَا جُمْلَةُ الْقُرْآنِ تَعْتَبَرُ مُرَادَةً بِهَا.⁷

سبب اختيار الموضوع:

أولاً: الإشارة إلى تجريد نصوص القرآن عن سياق الحَالِ والزمانِ والمكانِ، وَجَعْلِهِ فِي أَقْصَى غَايَاتِ الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ.⁸

ثانياً: الرُّدُّ عَلَى الْمَلْحَدِينَ فِي آيَاتِ اللَّهِ الْقَائِلِينَ بِ"تَارِيخِيَةِ الْقُرْآنِ".

ثالثاً: تبيينُ إعجازِ القرآنِ فِي الْقُدْرَةِ الْبَدِيعَةِ الْهَائِلَةِ عَلَى الْجَمْعِ بَيْنَ سِيَاقِ الْقُرْآنِ التَّارِيخِيِّ وَبَيْنَ التَّغْمِيمِ وَالشُّمُولِ وَالتَّجْرِيدِ، وَاتِّسَاعِ أَلْفَاظِهِ لِلْمَعَانِي الْكَثِيرَةِ وَالْمُسْتَجِدَّةِ .

تفسير الكلمات الواردة في العنوان:

النَّصَّ الْقُرْآنِي: أَلْفَاظُ الْقُرْآنِ وَعِبَارَاتُهُ وَآيَاتُهُ وَسُوْرُهُ .

الْعُمُومُ وَالشُّمُولُ: أَقْصَدُ بِالْعُمُومِ مَا هُوَ أَعْمٌ مِنْ "الْعَامِ" عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ، وَأَعْمٌ مِنْ قَاعِدَةِ "الْعَبْرَةِ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ"، وَأَعْمٌ مِنْ "عُمُومِ الْمَجَازِ"، وَأَعْمٌ مِنْ حَمَلِ "الْمُشْتَرَكِ" عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ...⁹، وَأَقْصَدُ بِالشُّمُولِ: أَنَّهُ يُغَطِّي مَنَاحِيَ الْحَيَاةِ كُلِّهَا: الْعَقَائِدِيَّةَ وَالْأَخْلَاقِيَّةَ وَالْاجْتِمَاعِيَّةَ وَالْاِقْتِصَادِيَّةَ وَالسِّيَاسِيَّةَ لِلْفَرْدِ وَالْمَجْتَمَعِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

السِّيَاقُ التَّارِيخِيُّ وَالْمَكَانِيُّ: الْمَقْصُودُ هُنَا هُوَ زَمَانٌ وَمَكَانٌ نَزَلَ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ وَسَبَبُهُ، أَوْ هُوَ تَوَالِي الْأَحْدَاثِ ذَاتِ الْعَلَاقَةِ الَّتِي صَاحَبَتْ الْأَدَاءَ اللَّغَوِيَّ. وَهُوَ مَا يَسْمِيهِ عِلْمَاؤُنَا السَّابِقُونَ بِ"الْقُرَائِنِ"¹⁰.

وسندرس في هذا البحث بعض الآيات المكية التي نزلت تعالُجُ وَضَعًا مُعَيَّنًا قَبْلَ الْهَجْرَةِ، وَأَيْضًا آيَاتٍ نَزَلَتْ لِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ؛ ثُمَّ اسْتَنْبَطَ الرَّسُولُ (ص) وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَالْعُلَمَاءُ مِنْ عُمُومِهَا وَإِطْلَاقِهَا مَعَانِيَّ وَحَقَائِقَ وَأَحْكَامًا شُرِعَتْ بَعْدَ ذَلِكَ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، وَلَا عِلَاقَةَ لَهَا بِسَبَبِ النُّزُولِ؛ لِثُبُوتِ

³ البخاري، الجامع الصحيح، "تفسير القرآن"، 362.

⁴ النووي، شرح صحيح مسلم، الطبعة 2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972)، 7: 67.

⁵ البخاري، الجامع الصحيح، "التيمم"، 6: 1، 77: أبو داود، السنن، "الطهارة"، 125.

⁶ يُنظَرُ الْمُرَادَوِيُّ، التَّحْبِيرُ شَرْحُ التَّحْبِيرِ، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، 5: 2330؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، (دار الكتاب العربي، 1999)، 1: 292؛

محمود السبكي، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1935)، 3: 187.

⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 1: 93.

⁸ القولُ بعُمُومِ القرآنِ وتجرده عن السِّيَاقِ التَّارِيخِيِّ لَا يُقْصَدُ بِهِ أَنَّ عِلْمَ الْمَكِّيِّ وَالْمَدِينِيِّ وَأَسْبَابَ النُّزُولِ لَيْسَ لَهَا فَاوَدَةٌ؛ بَلْ فَاوَدَتُهَا عَظِيمَةٌ وَمِهْمَةٌ لِلْغَايَةِ أَشَارَ لَهَا الْعُلَمَاءُ؛ وَلَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ ذِكْرِهَا.

⁹ المرادوي، التحرير شرح التحرير، 2: 696، 5: 2313، 2401؛ الهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، 1: 745، 2: 1235.

¹⁰ تمام حسان، قرينة السياق، (مصر: مطبعة عبيد للكتاب، 1993)، 375؛ محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، 1:

ابن منظور، لسان العرب، (لبنان: دار صادر)، 10: 166.

بذلك عموم النصوص الشرعية وتجردها عن كل ما يقيد دلالات ألفاظها على المعاني المختلفة التي تُصدّق الواقع في كل وقت - بالطبع ما لم تُخالف نصّاً آخر أو إجماعاً¹¹.

وتفاسيرُ السلف المختلفة للعبارة الواحدة إنما هي من قبيل تفسير العام بذكر فردٍ من أفرادِهِ، فلا تُخصّصه، لأنّ قصرَ اللفظ العام على معنى خاص، بلا مُخصّصٍ معتبرٍ تحجيراً لواسعٍ. وتوسيعُ دائرة اللفظ ليُعمّم معاني كثيرة أليقّ بالتزويل؛ ففيهِ من إثرائه بتوارد المعاني الكثيرة على مبادئه ما يَظْهَرُ فيه وجهٌ من وجوه إعجازه البلاغي¹².

وقد ثبت أنّ بعض الآيات كانت تُصدّق على وقائع تحدثت بعد نزولها أو قبله فيُستشهد ويحتجُّ بها على هذه الوقائع، فيَظنُّ مَنْ سمعها حينئذٍ مِنَ الصحابة ولم يكن سمعها من قبل أنّها نزلت في تلك الواقعة، وليس كذلك. وكثيراً ما كان يقول الصحابة: إنّ آية كذا نزلت في كذا، وهو يريد أنّها نزلت في إثبات هذا الأمر أو حكمه أو دالّة عليه، فيظنُّ الراوي عنه أنّها نزلت بسببهِ، والصحابي لا يريد ذلك، والتحقيق أنّ هذا يُعدُّ من التفسير لا من الحديث المُستند وسبب النزول.

ولمّا كان وجودُ آياتٍ مدنية في سورة مكية، أو آياتٍ مكية في سورة مدنية خلافَ الأصل، فالمختارُ عدم قبول القول به إلّا إذا ثبت برواية صحيحة السند صريحة المتن سالمة من المعارضة والاحتمال¹³.

والآن لنبدأ بالإشارة إلى بعض هذه الآيات؛ مَوْضِع الدراسة:

الآية الأولى: "ألا أنهم يتنون صدورهم ليستخفوا منه إلا حين يستعشون ثيابهم يعلم ما يسرون..." (هود / 5).

هذه الآية الكريمة من سورة هود لا خلاف بين المفسرين في أنّها مكية، فسورة هود مكية كلّها في قول ابن عباس (رض) (ت. 68 / 687) والحسن وعكرمة (ت. 105 / 723) ومُجاهد (ت. 104 / 722) وقتادة (ت. 118 / 737)¹⁴. وقيل: مكية إلّا الآيات 12 و 17 و 114 فمدنية¹⁵.

ومعنى قوله تعالى: "يتنون صدورهم" أي: يُلَوِّنُها وَيُعْطِفُونها، والمعنى يَطْوُون ما فيها وَيَسْتَرُونه ويخفونه، أو المعنى: يَتُونُها عن الحقِّ وَيُنْحَرِفُون عنه مُغْرِضِينَ، فدلالة الآية إمّا الاستخفاء عن الله أو الإعراض.

¹¹ قال ابن عاشور: "معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي... وإنك لتمر بالآية الواحدة فتأملها وتدبرها فتتهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي، وقد تتكاثر عليك فلا تلك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك." ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1: 96، 97.

¹² يُنظَرُ المرادوي، التحرير شرح التحرير، 6: 2724؛ ابو زعة، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، الطبعة: 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 330.

¹³ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1990)، 7: 237؛ ويُنظَرُ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1: 31؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1996)، 1: 116؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الطبعة 3 (مصر: دار الوفاء، 2005)، 13: 339.

¹⁴ مقال، التفسير، (بيروت: دار إحياء التراث، 2003)، 2: 255؛ ابن قتيبة، غريب القرآن، 175: السمرقندي، بحر العلوم، 2/ص 137؛ الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الطبعة 1 (بيروت: دار إحياء التراث، 2002)، 5: 156؛ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، الطبعة 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2002)، 2: 355؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الطبعة 1 (بيروت: دار إحياء التراث، 1998)، 3: 127.

¹⁵ الخازن، ليلاب التأويل في معاني التنزيل، الطبعة 1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1995)، 2: 470؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 2: 377؛ ويُنظَرُ السمعاني، تفسير السمعاني، الطبعة 1 (الرياض: دار الوطن، 1997)، 2: 411؛ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الطبعة 2 (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2: 507.

وقوله تعالى: "لِيَسْتَخَفُّوا مِنْهُ". أي: من الله، وهو الأرجح والأوفق للسّياق، وقيل: من الرسول (ص). وقوله: "يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ". أي: يستترون بها ويتغشونها.¹⁶ وفي معناها وسبب نزولها خمسة أقوال:¹⁷

أحدها: أنّ طائفة من المشركين قالوا إذا أغلقنا أبوابنا، وارخينا ستورنا، واستغشينا ثيابنا، وثنيينا صدورنا، على عداوة محمد (ص) والمكر به كيف يعلم بنا؟ فأخبر الله عمّا كتموا، ذكره الرّجّاج (ت). 923/311.¹⁸

والثاني: أنها نزلت في قوم من الكفار كانوا لشدة عداوتهم رسول الله (ص) إذا سمعوا منه القرآن والدعوة حتوا صدورهم، وتكسوا رؤوسهم، وتغشوا ثيابهم لكي لا يسمعون شيئاً من القرآن والهدى، وهذا كقوله تعالى عن نوح: "وَأَنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا". (نوح 7/71). ذكره ابن الأنباري (ت. 940/328).¹⁹ والثالث: أنها نزلت في الأخنس بن شريق²⁰، كان يجالس النبي (ص) ويظهر له أمراً حسناً، وكان حسن المنظر، وكان حسن الحديث، إلا أنه كان يضمر في قلبه خلاف ما يظهر، فانزل الله في أمره هذه الآية، رواه أبو صالح عن ابن عباس (رض).²¹

والرابع: أنها نزلت في بعض المنافقين، كان إذا مر برسول الله (ص)، ثنى صدره وطاقا راسه وغطى وجهه لتلا يراه رسول الله (ص) لكيلا يسمع القرآن والذكر. قاله عبد الله بن شداد (ت. 700/81)،²² أو أنها نزلت في المنافقين الذين كانوا يخفون كفرهم وكيدهم بالإسلام والرسول ويظنون أنّ الله لا يعلم بهم. والخامس: أنها نزلت في ناس كانوا لا يأتون النساء ولا الغائط، إلا وقد تغشوا بثيابهم وأمالوا صدورهم، استحياء كراهة أن يفضوا بفروجهم إلى السماء؛ فنزلت فيهم هذه الآية تمدحهم، أخرجه البخاري (ت. 870/256) عن ابن عباس (رض) وهو قول ثاب له.²³

وأنت ترى أنّ القول الأوّل والثاني يوافقان السّياق اللفظي والتاريخي للآية الكريمة؛ حيث كان المشركون في مكة يُعادون النبي ويكيدون له، ويظنون ظنّ السوء بالله أنّه تعالى لا يعلم بكيدهم وشدة إغراضهم عن الله ورسوله وعن القرآن المجيد. وكذا القول الثالث إنّ كان المقصود حال الأخنس في مكة، وإن كان مستبعداً لأنّ المشركين يَوْمئذٍ لم يكونوا مُصانعين للنبي (ص).

¹⁶ يُنظر ابن قتيبة، غريب القرآن، 175: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 3: 128.

¹⁷ الواحدي، التفسير البسيط، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010)، 11: 349؛ فما بعده؛ الماوردى، التكت والعيون، (بيروت: دار الكُتب العلمية)، 2: 458؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 2: 357؛ البغوي، التفسير، الطبعة 4 (السعودية: دار طيبة، 1997)، 4: 160؛ الخازن، ليلاب التأويل، 2: 472؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة 2 (القاهرة: دار الكُتب المصرية، 1964)، 9: 5؛ خالد المزني، المحرر في أسباب نزول القرآن، الطبعة 1 (السعودية: دار ابن الجوزي، 2006)، 2: 619-623.

¹⁸ الرّجّاج، معاني القرآن وإعراجه، الطبعة 1 (بيروت: عالم الكُتب، 1988)، 3: 38؛ خالد المزني، المحرر في أسباب نزول القرآن، 2: 620.

¹⁹ السيوطي، ليلاب النقول، (بيروت: دار الكُتب العلمية)، 115.

²⁰ الأخنس بن شريق الثقفي، حليف بني زهرة. اسمه أي: قيل أنه أسلم في المدينة فكان من المؤلف، وشهد حنيناً، ومات في أول خلافة عمر. وانكر الكثير إسلامه. يُنظر ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (بيروت: دار الجيل، 1992)، 1: 192؛ ابن الأثير، أسد الغابة، (بيروت: دار الفكر، 1989)، 1: 60.

²¹ الواحدي، أسباب النزول، الطبعة 2 (السعودية: دار الإصلاح، 1992)، 265.

²² مجاهد، التفسير، (مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989)، 384.

²³ البخاري، الجامع الصحيح، "تفسير القرآن"، 164. يُنظر بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 18:

289: البرماوي، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، (سوريا: دار النوادر، 2012)، 12: 186.

أما القول الرابع فيخالف السياق التاريخي للآية لأن السورة مكية، والنفاق إنما كان بالمدينة²⁴، وليس معهودا الحديث عن المنافقين في العهد المكي، فكيف تكون أحداث المدينة سبباً لنزول الآيات المكية؟

وقد وجّه المفسرون هذا القول على أوْجِه:

- (1): أن هذا من باب الإخبار عن الغيب وهو من جملة المعجزات.²⁵
- (2): أن المقصود بالمنافقين: كفّار قريش، لا المنافقين من أهل المدينة. لأن السورة مكية، وهذا بعيد، وقد قال الألوسي (ت. 1854/1270): ليس المراد بالنفاق ظاهره بل ما كان يصدّر من بعض المشركين الذين كان لهم مداراة تشبه النفاق²⁶
- (3): أن هذا من باب عموم النص؛ فيدخل فيه كل ما يدخل تحته بخصّ النّظر عن زمانه ومكانه. وأما القول الخامس: فهذا السبب المروي عن ابن عباس (رض) لا ينسجم مع سياق الآيات؛ فالآية تتحدث عن هؤلاء حديث ذمّ وقدح، بينما المذكورون في الحديث لبسوا أهلاً للذمّ بل أهلاً للثناء والمدح. ولذلك لم يذكر هذا القول كثير من المفسرين مثل مكّي بن أبي طالب (ت. 1045/437) والسّمعيّ (ت. 1096/489) والبيضاويّ (ت. 1286/685) والزّمخشريّ (ت. 1143/538) والشوكانيّ (ت. 1834/1250) لأنه بعيد عن السياق.

قال ابن عاشور بعد ذكر السبب: " وهذا التفسير لا يناسب موقع الآية ولا اتّساق الضّمائر. فلعلّ مراد ابن عباس أنّ الآية تنطبق على صنيع هؤلاء وليس فعلهم هو سبب نزولها"²⁷. يعني أن الآية تنطبق على كلّ ما يدخل تحته من المعاني على اختلاف الأعصار والأعمار؛ فهي من باب عموم النصّ. فانظر كيف حمل ابن عباس (رض) الآية على معنيين بعيدين تماما عن بعضهما؛ أحدهما في المؤمنين، والآخر في الكفار؛ أحدهما في المدح، والآخر في الذمّ. وما ذلك إلا أخذاً بعموم الألفاظ وشمولها وتجريدها عن كلّ ما يعيق إطلاقها.

الآية الثانية: "إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ." (يس 36/12).

هذه الآية الثانية عشرة من سورة يس، وهي كلها مكية في قول الجميع.²⁸ وفي معنى "آثارهم" عند أهل التأويل قولان: الأول: هو ما سنّوا من سنّة من خير أو شر؛ فاقْتُدِي بهم من بعد موتهم، على ما دُكِر في الخبر الثابت: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَاجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»²⁹.

²⁴ يُنظَر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 3: 128؛ اطفيش، التفسير، 4: 168؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 11: 322.

²⁵ البروسوي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر)، 4: 94؛ الألوسي، روح المعاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 6: 196.

²⁶ الألوسي، روح المعاني، 6: 196؛ ويُنظَر مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، 5: 3346.

²⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 11: 322.

²⁸ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، الطبعة 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 8: 502؛ مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، الطبعة 1 (الأمارات: جامعة الشارقة، 2008)، 9: 5997؛ السمعاني، التفسير، 4: 365؛ الماودي، النكت والعيون، 5: 5؛ الفيروزيادي، تنوير المقباس، 369؛ القرطبي، الجامع

لأحكام القرآن، 15: 1.

²⁹ مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، "الزكاة"، 20.

والقول الثاني وهو قول مجاهد وجماعة: أنّ معنى "وَأَنزَلْنَاهُمْ": حُطَّاهُمْ التي حَطَّوْهَا في الخير والشر³⁰، قال قتادة: "لو كان الله مُعْظِلاً شَيْئاً من شأنك يا ابن آدم لأَغْفَلَ هذه الأَنزَالَ الَّتِي تَعْفُوها الرِّيح"³¹، واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس (رض) وأبي سعيد الخُدْرِي (رض) قالا: "كَانَتْ بَنُو سَلِيمَةَ فِي نَاجِيَةِ الْمَدِينَةِ فَرَادُوا النُّفْلَةَ إِلَى قُرْبِ الْمَسْجِدِ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: "إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ". فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِنَّ آثَارَكُمْ تُكْتُبُ فَلَا تُنْتَقِلُوا»؛ فلم ينتقلوا"³².

فاستدلَّ (ص) بِآيَةِ سُورَةِ "يس" الَّتِي نَزَلَتْ فِي مَكَّةَ، فِي هَذَا الْمَوْقِفِ الْحَادِثِ بَعْدَ بِنَاءِ الْمَسْجِدِ النَّبَوِيِّ إِشَارَةً مِنْهُ (ص) إِلَى إِعْمَالِ عُمومِ آيَاتِ وَشُمُولِهَا.

وَاعْتَرَضَ عَلَى كَوْنِ هَذَا سَبَباً لِنَزُولِ الْآيَةِ؛ إِذْ الْآيَةُ مَكِّيَّةٌ، وَالْحَادِثَةُ مَدِينِيَّةٌ، وَلِلْعُلَمَاءِ فِي تَوْجِيهِهِ أَقْوَالٌ:

- (1): أنّ هذا وهمٌ من الراوي. وهذا اتهامٌ بلا دليل؛ فالحديثٌ صحيحٌ. قال ابنُ عاشور: "وتوهمَ راوي الحديث أنّ هذه الآية نزلت في ذلك، وسياق الآية يخالفه، ومكيّتها تُنافيه"³³، وإنّما قال أنّ السياق يُخالفُه لأنّ سياق الآية عن الموتى؛ لقوله: "نُحْيِي الْمَوْتَى". بينما الحديث في الأحياء - بني سَلِيمَةَ -.
- (2): أنّ هذا من بابِ عمومِ النّصّ وشموله؛ قال ابنُ عطية (ت. 542 / 1148): "هذه السورة مكية باجماع، إلا أنّ فرقةً قالت: إنّ قوله، "وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ" نزلت في بني سلمة ... وعلى هذا فالآية مدنيّة، وليس الأمر كذلك، وإنّما نزلت الآية بمكة ولكنّه احتجّ بها عليهم في المدينة ووافقها قولُ النَّبِيِّ (ص) في المعنى، فمن هنا قال مَنْ قال: إنّها نزلت في بني سلمة"³⁴، وقال الشوكاني: "الاعتبار بعموم الآية لا بخصوص سببها، وعمومها يقتضي كُتُبَ جميع آثار الخير والشر"³⁵. فقولهم: إنّها في بني سَلِيمَةَ، من التفسير بالمثال. وهذا هو الرأي الصحيح .
- (3): أنّ الآية مدنيّة دون السورة، كما ذكر ابن عطية أنفاً؛ وهو قولٌ يخالف الاتفاق بلا حجةٍ، فَيَرَدُ، قال ابن كثير: "وفيه غرابةٌ من حيث ذكر نزول هذه الآية، والسورة يكملها مكية"³⁶، وكذا قال أبو حيان (ت. 745 / 1344): "هذه السورة مكية، إلا أنّ فرقةً زعمت أنّ قوله: وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا، وَأَنزَلْنَاهُمْ، نزلت في بني سلمة ... وليس زعماً صحيحاً"³⁷.

³⁰ البخاري، الجامع الصحيح، "الأذان"، 33.

³¹ يحيى بن سلام، التفسير، الطبعة 1 (بيروت: دار الكُتُب العلمية، 2004)، 2: 803؛ الطبري، جامع البيان، الطبعة 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 499: 499؛ ابن أبي حاتم، التفسير، الطبعة 3 (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999)، 10: 3190؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8: 507.

³² الترمذي، السنن، (بيروت: دار إحياء التراث)، 1975، أبواب تفسير القرآن، باب: وَوَيْنُ سُورَةِ يس، 3226، 5: 363؛ مصرحاً بأنه سبب النزول؛ البخاري، الجامع الصحيح، "الأذان"، 33؛ وقد أشار البخاري أن قصة بني سلمة كانت سبب نزول هذه الآية؛ فقال بعد أن ذكر الرواية: وَقَالَ مُجَاهِدٌ فِي قَوْلِهِ: "وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ"، قَالَ: «حُطَّاهُمْ».

³³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 22: 356.

³⁴ ابن عطية، المحرر الوجيز الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الطبعة 1 (بيروت: دار الكُتُب العلمية)، 4: 445.

³⁵ الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1994)، 4: 415.

³⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6: 503.

³⁷ أبو حيان، البحر المحیط في التفسير، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 9: 47؛ وانظر الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، الطبعة 1 (بيروت: دار الكُتُب العلمية، 2004)، 3: 418.

الآية الثالثة: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى." (الأعلى 87 / 14، 15).

سورة الأعلى مكية³⁸ ونقل الإجماع ابن الجوزي (ت. 597 / 1201)³⁹، وحكى النقاش عن الضحاك أنها مدنية، وذلك ضعيف، وإنما دعا إليه قول من قال: إن ذكر صلاة العيد فيها⁴⁰. وهو مردود بما أخرجه البخاري⁴¹ عن البراء بن عازب (رض) قال: "أول من قدم علينا من أصحاب النبي (ص) مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ (رض) وابن أم مكتوم (رض) فجعلنا يُقرئنا القرآن ثم جاء عمارة وبلال وسعد ثم جاء عمر بن الخطاب (رض) في عشرين ثم جاء النبي (ص) فما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء فرحهم به فما جاء حتى قرأت: "سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى." في سور مثلها"⁴²...
ولنبيين أولا التفاسير الواردة لقوله عز وجل: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى."⁴³

في تفسير قوله تعالى: "تَزَكَّى." أقوال:

الأول: من أتى بما تزكوه نفسه تخلياً من العقائد والأخلاق السيئات وتخلياً بالصالحات، وهو قول ابن عباس (رض) والحسن وقتادة وعكرمة. وهذا القول يوافق مكيتها، ويتناسب مع زمان ومكان نزولها.

الثاني: قد أفلح من أدى زكاة ماله، وهو قول قتادة.

الثالث: من أدى زكاة الفطر، وهو قول أبي العالية (ت. 93 / 712).

قوله تعالى: "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ." فيه سبعة أوجه: أحدها: أن يوحد الله، قاله ابن عباس (رض).

الثاني: أن يدعو ويرغب إليه. الثالث: أن يستغفره ويتوب إليه.

الرابع: أن يذكره بقلبه عند صلاته فيخاف عقابه ويرجو ثوابه، لبتما استيفائه لها وخشوعه فيها.

الخامس: أن يذكر اسم ربه بلسانه عند إحرامه بصلاته، لأنها لا تنعقد إلا بذكره: أي كبر تكبيرة الافتتاح. وبه يُختج على وجوب تكبيرة الإحرام، وعلى أنها ليست من الصلاة لأن الصلاة معطوفة عليها، وعلى أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه عز وجل.

السادس: أن يفتتح كل سورة بـ "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ." السابع: هي تكبيرات العيد.

وفي قوله "فصلَّى." أقوال:

أحدها: الصلوات الخمس، قاله ابن عباس (رض). الثاني: صلاة العيد، قاله أبو سعيد الخدري (رض).

الثالث: هو أن يُتطوع بصلاة بعد زكاة. الرابع: يحتمل أن يكون أريد به أنواع العبادات، لا الصلاة المعروفة وحدها؛ لأن الصلاة اسم للدعاء والثناء ولأنواع من الكرامات..

³⁸ مكي ابن أبي طالب، البداية إلى بلوغ النهاية، 12: 8203؛ السمعاني، التفسير، 6: 206؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، الطبعة 1 (بيروت: دار الكُتب العلمية)، 20: 272؛ العز بن عبدالسلام، التفسير، الطبعة 1 (بيروت: دار ابن حزم، 1996)، 3: 442؛ ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، الطبعة 1 (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2002)، 5: 120؛ السمرقندي، بحر العلوم، 3: 570؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 10: 182؛ الزمخشري، الكشاف، 4: 737؛ الخازن، لباب التأويل، 4: 417؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5: 305؛ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، الطبعة 1 (دمشق: دار النوادر، 2008)، 23: 521.

³⁹ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 431.

⁴⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 2: 539.

⁴¹ البخاري، الجامع الصحيح، "تفسير القرآن"، 349.

⁴² يُنظر ابن عطية، المحرر الوجيز، 5: 468؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8: 370؛ ابن حجر، الاستيعاب في بيان الأسباب، (السعودية: دار ابن الجوزي، 2005)، 3: 508؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1: 52.

⁴³ يُنظر كل هذه التأويلات في الماورد، التكت والعيون، 6: 255، 256؛ الواحدي، التفسير البسيط، 23: 445-449؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 10: 185؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 432، 433؛ الزمخشري، الكشاف، 4: 740، 741؛ مساعد الطيار، تفسير جزء عم، الطبعة 8 (السعودية: دار ابن الجوزي، 2010)، 124.

وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ (ص) "أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ يَوْمَ الْفِطْرِ، قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ صَلَاةَ الْعِيدِ، وَيَتَلُو هَذِهِ الْآيَةَ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى"⁴⁴؛ فاستدل (ص) بهذه الآية المكية في المدينة المنورة؛ إعمالاً منه (ص) لإطلاق الآية، وتَجْرِيداً لها عن الزَّمانِ والمكانِ. والقولُ بأنَّ معنى الآية: هو زكاةُ الفطرِ وصلاةُ العيدِ هو قولُ ابنِ عمر (رض)، وعكرمة، وأبي العالية، وابنِ سيرين (ت. 110/729).

وقد رد بعض المفسرين هذا التفسير بسبب أن السورة مكية؛ فقد قال ابن الجوزي: "القولُ قولُ ابنِ عباس (رض) في الآيتين - أي الصَّلواتُ الخمسُ -، فإنَّ هذه السورة مكية بلا خلاف، ولم يكن بمكة زكاة، ولا عيد"⁴⁵. وقال أبو إسحاق الثعلبي (ت. 875/1470): "ولا أدري ما وجه هذا التأويل، لأنَّ هذه السورة مكية بالإجماع ولم يكن بمكة عيد، ولا زكاة فطر⁴⁶ وللعلماء في توجيه هذا الإشكال أقوال؛ منها:

- (1): أن هذا من باب الإخبار عن المستقبل وهو من جملة المعجزات.⁴⁷
- (2): أن النزول سابق على الحكم، قال البغوي (ت. 510/1117): "يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم كما قال: "وَأَنْتَ جَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ" فالسورة مكية، وظهر أثر الحَلِّ يوم الفتح حتى قال (ص): "أَجَلْتُ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ" وكذلك نزل بمكة: "سَمَّيْزَمَ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ". (القَمَرُ 54/45) قال عمر بن الخطاب: كُنْتُ لَا أَدْرِي أَيُّ جَمْعٍ يَهْزَمُ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ رَأَيْتُ النَّبِيَّ (ص) يَتَّبِعُ، فِي الدَّرَجِ وَيَقُولُ: سَمَّيْزَمَ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ"⁴⁸.
- (3): أن هذا من باب عموم النص؛ فإنَّ الظاهر من الخطاب العموم، وما ذكر من تفسيرات فإنها أمثلة لأعمال تزكي المسلم، ويظهر من روايات من فسَّر "التزكي" بزكاة المال، أو زكاة الفطر، أنه استشهد بهذه الآيات، لا أنه أراد أنها هي المعنى دون غيرها؛ لأنَّ السورة مكية، وزكاة الفطر إنما كانت في المدينة، وكذا يُحمل على ما بعدها من الذكر والصلاة إتماماً على العموم، قال الطبري (ت. 310/923): «والصواب من القول في ذلك أن يقال: وذكر الله فوحَّده، ودعا إليه ورغب؛ لأنَّ كل ذلك من ذكر الله، ولم يخصَّص الله تعالى من ذكره نوعاً دون نوع»⁴⁹... ويسبب هذا العموم فقد استنبط الفقهاء من الآية هذه الأحكام الكثيرة: من وجوب تكبير الافتتاح، وعلى أنها ليست من الصلاة لأنَّ الصلاة معطوفة عليها، وعلى أن الافتتاح جائز بكل اسم من أسمائه عزَّ وجلَّ، وأن يُفتتح كلُّ سورة بـ"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"، ووجوب الصلوات الخمس، ومشروعية تكبيرات العيد، ومشروعية زكاة الفطر ثم صلاة العيد، وأن يتطوع بصلاة بعد زكاة، وأن يستغفره ويتوب إليه، وأن يدعو ويرغب إليه ... وهذا هو القولُ الفصلُ في كلِّ هذه المسائل، وهو لا يعارضُ القولين السابقين بل إنَّ هذا العموم للنصوص الذي يجعل القرآن مليئاً بالأحكام المتجددة هو من أكبر معجزات القرآن الحكيم.

⁴⁴ ابن خزيمة، الصحيح، (بيروت: المكتب الإسلامي)، "الزكاة"، 132: البزار، البحر الزخار، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 8/ص 313: البيهقي، السنن الكبرى، الطبعة 3 (بيروت: الكتب العلمية، 2003)، "الزكاة، جماع أبواب زكاة الفطر. للتعليق على هذه الرواية يُنظر ابن القيسراني، ذخيرة الحفاظ، (السعودية: دار السلف، 1996)، 3: 1671.

⁴⁵ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 433.

⁴⁶ الثعلبي، الكشف والبيان، 10: 185.

⁴⁷ الواحدي، التفسير البسيط، 23: 447؛ الخازن، لباب التأويل، 4: 418.

⁴⁸ البغوي، التفسير، 8: 402؛ ويُنظر الرازي، مفاتيح الغيب، الطبعة 3 (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 31: 136؛ الخازن، لباب التأويل، 4: 418؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار المعرفة، 1971)، 1: 32.

⁴⁹ الطبري، جامع البيان، 24: 375.

الآية الرابعة: "وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ." (البلد 90 / 2)

هذه الآية الكريمة من سورة البلد مكية كلها بإجماعهم؛ كما ذكر ابن الجوزي، والزَمخشرِي، والقرطبي (ت. 671 / 1273)، والشوكاني⁵⁰، واقتصر على مكيّتها معظمُ المفسرين، وقال قوم هي مدينة⁵¹، لأنّ الكلام عن فتح مكة - وهو في المدينة المنورة - وهذا قول ضعيف يخالف الإجماع ولا دليل عليه⁵² وقوله تعالى: "وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ." فإنّ في المقصود منه أقوال⁵³:

أحدها: أي: حلال لك أن تقاتل في هذا البلد، ولم يحل لأحد قبلك، وقد ثبت أنّ النبي (ص) قال: «حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ فَلَمْ تَحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي، أَحَلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ، لَا يُخْتَلَى خَلَاؤها وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا يُنْفَرُ صَبْدُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ لُقْطَتُهَا إِلَّا لِطَبِيبٍ»⁵⁴ قاله ابن عباس (رض) ومجاهد. والقول الثاني: أي: استحلوا منك ما حرّمه الله من الأذى، وإيصال المَكْرُوهِ إليك مع اعتقادهم حرمة الحرم، قاله توبخاً للمشركين، ذكره الفَقَالَ (ت. 365 / 976). والقول الثالث: أي: وانت نازل بهذا البلد، وهو إشارة إلى زيادة حرمة وشرف للبلد لمكان النبي (ص) فيه.

والقول الرابع: أي وانت غير مرتكب في هذا البلد ما يحزّم عليك ارتكابه تعظيماً منك لهذا البيت، لا للمشركين الذين يرتكبون فيه الكفر بالله، وتكذيب الرسل.

والقول الخامس: أنه تعالى لما أقسم بهذا البلد ذلك على غاية فضّل هذا البلد، ثمّ قال: وَأَنْتَ جِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ أَي وانت من حِلِّ وسكان هذه البلدة المعظمة المكرمة، وأهل هذا البلد يعرفون أصلك ونسبك وطهارتك وبرأتك طول عمرك من الأفعال القبيحة، وهذا هو المراد بقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ." (الْجُمُعَةِ 62 / 2). وَقَالَ: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ." (التَّوْبَةِ 12 / 128). فيكون الغرض شرح منصب رسول الله (ص) بكونه من هذا البلد.

وللجمع بين كون السورة مكية، وبين ذكرها لأحداث في المدينة المنورة، فإنّ المفسرين قالوا: هو من باب سبق النزول على الحكم كما أشار البغوي سابقاً وكما ذكر كثير من العلماء⁵⁵، وقال آخرون هو من باب الإخبار عن الغيب والتبشير بالمستقبل، قال ابن عجيبة (ت. 1224 / 1809): "فإن قلت: السورة مكية، وفتح مكة كان سنة ثمان من الهجرة؟ قلت: هو وعدٌ بالفتح وبشارة⁵⁶، وقال الزمخشرِي: "وكفالك دليلاً قاطعاً على أنّه للاستقبال... أنّ السورة بالاتفاق مكية، وأين الهجرة عن وقت نزولها، فما بال الفتح؟"⁵⁷ وهذا كلّ صحيح معتبر، لكن الأصح والأشمل مع ما سبق: هو أنّ هذا

⁵⁰ يُنظر ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 446؛ الزمخشري، الكشاف، 4: 753؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 20: 59؛ الشوكاني، فتح القدير، 5: 538؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30: 345.

⁵¹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 5: 483؛ أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 10: 479.

⁵² ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، الطبعة 1 (بيروت: دار الأرقم، 1996)، 2: 483.

⁵³ تنظر هذه الأقوال في السمعاتي، التفسير، 6: 225؛ الواحدي، التفسير البسيط، 24: 8؛ الماوردِي، النكت والعيون، 6: 274؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 31: 165.

⁵⁴ البخاري، الجامع الصحيح، "الجنائز"، 75.

⁵⁵ يُنظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1: 33؛ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 21: 404.

⁵⁶ ابن عجيبة، البحر المديد، 7: 304؛ ويُنظر ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، 2: 483؛ الجرجاني، درج الدرر في تفسير آي والسور، (عمان: دار الفكر، 2010)، 4: 1729.

⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، 4: 754؛ وانظر الرازي، مفاتيح الغيب، 31: 165.

مِنْ بَابِ عَمُومِ النَّصِّ؛ وَبِسَبَبِ هَذَا الْعُمُومِ ذُكِرَتْ تَفْسِيرَاتٌ خَمْسَةٌ لِهَذِهِ الْآيَةِ؛ وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ مِنَ الْمَعَانِي، وَمِمَّا تَحْتَمِلُهُ أَلْفَاظُهُ.

الآيَةُ الْخَامِسَةُ: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ." (الكوثر 108 / 2). "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي." (الأنعام 6 / 162).

سورة الكوثر مكية، وهو قول الجمهور الأعظم⁵⁸، وقيل: مدنيّة، قاله الحسن، وعكرمة.⁵⁹ وفي تفسير قوله تعالى "فَصَلِّ" أقاويل:⁶⁰

أحدها: الصلاة المكتوبة مطلقاً. والثاني: صلاة الصبح بمزلفةً، قاله مجاهد وعطاء (ت. 732 / 114). الثالث: صلاة العيد، قاله عطاء. والرابع: معناه اشكرك ربك؛ فالصلاة بمعناها اللغويّ، قاله عكرمة.

وقوله تعالى "وانحَرْ" فيه ستة تأويلات:

أحدها: وانحر هديك أو أضحتك، قاله عكرمة ومجاهد وقتادة وابن جبير (ت. 714 / 95). الثاني: وانحر أي: وسل، قاله الضحاك (ت. 723 / 105). الثالث: معناه أن يَضَعَ اليمينَ على الشمال عند نحره في الصلاة، قاله عليّ وابن عباس (رض). الرابع: أن يرفع يديه في التكبير، رواه عليّ. الخامس: أنه أراد واستقبل القبلة في الصلاة بنحرك. السادس: اجعل كلَّ ذبحك مطلقاً لله.

قال الشنقيطيّ (ت. 1393 / 1973): "لَا يَخْفَى أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدِ دَاخِلَةٌ فِي عُمُومِ "فَصَلِّ لِرَبِّكَ"، وَأَنَّ الْأُضْحِيَّةَ دَاخِلَةٌ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ: "وَانْحَرْ."⁶¹

فانظر كيف حمل السلف الآية على كلّ المعاني التي يتحملها اللفظ بغض النظر عن مكان وزمانٍ ومتعلقات النص؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ؛ لِإِحَاطَةِ عِلْمِهِ بِسَبْحَانِهِ بِالْمَاضِي وَالْحَالِ وَالِاسْتِقْبَالِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ ... وَقَدْ اسْتَنْبَطَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ كَلِمَةِ وَاحِدَةٍ - "وَانْحَرْ" - أَرْبَعَةَ أَحْكَامٍ فِقْهِيَّةٍ: وَهِيَ وَضَعُ الْيَمِينِ عَلَى الشَّمَالِ فِي الصَّلَاةِ، وَرَفْعُ الْيَدَيْنِ فِي التَّكْبِيرِ، وَاسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ، وَالذَّبْحُ. وَجَعَلُوا هَذِهِ الْآيَةَ "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" دَلِيلًا لِأَعْمَالِ يَوْمِ النَّحْرِ، فَتَقَدَّمَ الصَّلَاةُ عَلَى الذَّبْحِ، وَلِذَلِكَ شُرِعَ التَّكْبِيرُ بِصَلَاةِ الْعِيدِ لِيَتَفَرَّغَ النَّاسُ لِذَبْحِ أُضْحِيَّاتِهِمْ فَتُصَلَّى بَعْدَ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ قَبْلَ رُؤُوحِ، فَهَذَا الِاسْتِدْلَالُ فِي مَقَابِلِ الِاسْتِدْلَالِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى". عَلَى أَعْمَالِ يَوْمِ الْفِطْرِ، فَهِيَ عَلَى الضَّدِّ، فَتَقَدَّمَ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّلَاةِ، وَلِذَلِكَ شُرِعَ تَأْخِيرُ صَلَاةِ الْعِيدِ فَتُصَلَّى بَعْدَ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ قَبْلَ رُؤُوحِ لِيَتِمَّكَنَ النَّاسُ مِنْ آدَاءِ زَكَوَاتِهِمْ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَذَلِكَ وَقْتَهَا.

واعترض بعض أهل العلم بأن هاتين الآيتين مكتبتان، ولم يكن ثمَّ صيامٍ وحجٍّ، فهما ممّا فُرضَ في العهد المدني، وأجيب بأنه من حمل المتأخر على المتقدم، على قول من جوز تقدّم نزول الآيات على أسبأها، وهذا خلاف الأصل، فلا يُعدّلُ إليه، بل الأولى حمل الآية على عمومها، فهي تعمُّ كلّ أجناس الصلاة والزكاة والذبح، فتشملها بعموم معناها.

وحمل الآيات على العموم هو الأصل، لِقَرِينَةِ عُمُومِ التَّشْرِيْعِ، فَلَا يُعَدَّلُ عَنْهُ لِلتَّخْصِيصِ إِلَّا بِدَلِيلٍ، فَالْأَوَّلَى فِي حَقِّ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ: إِثْرَاءُ مَعْنَاهُ بِتَوْسِيْعِ دَائِرَةِ الِاسْتِدْلَالِ بِهِ إِذَا وَرَدَ الدَّلِيلُ الْمُخْصَصُ.⁶²

⁵⁸ يُنظَرُ مَكِّيَ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ، الْهَدْيَةُ إِلَى بُلُوغِ النِّهَايَةِ، 12: 8467؛ ابْنُ زَمَيْنٍ، تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ، 5: 167؛ السَّمْعَانِيُّ، التَّفْسِيرُ، 6: 290؛ السَّمْرَقَنْدِيُّ، بَحْرُ الْعُلُومِ، 3: 627؛ الثَّعْلَبِيُّ، الْكَشْفُ وَالْبَيَانُ، 10: 307؛ الزَّمْخَشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 4: 806.

⁵⁹ ابْنُ الْجَوْزِيِّ، زَادَ الْمَسِيرَ، 4: 497؛ الْعَزِيزُ عَبْدُ السَّلَامِ، التَّفْسِيرُ، 3: 496؛ الْخَازَنُ، لِبَابِ التَّأْوِيلِ، 4: 480.

⁶⁰ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، التَّفْسِيرُ، (بِيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، 1999)، 3: 466-467؛ الْمَاتَرِيْدِيُّ، تَأْوِيلَاتُ أَهْلِ السَّنَةِ، 10: 627-629؛ مَكِّيَ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ، الْهَدْيَةُ

إِلَى بُلُوغِ النِّهَايَةِ، 12: 8470-8469؛ ابْنُ الْجَوْزِيِّ، زَادَ الْمَسِيرَ، 4: 498؛ الْمَاوَرِدِيُّ، النُّكْتُ وَالْعِيُونُ، 6: 355.

⁶¹ الشَّنْقِيْطِيُّ، أَضْوَاءُ الْبَيَانِ فِي إِضْحَاحِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ، (بِيْرُوت: دَارُ الْفِكْرِ، 1995)، 5: 198.

ومثله قوله تعالى: "إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". وهذه الآية اتفق العلماء وأجمعوا على مكيتها⁶³ وفي قوله: (وَنُسُكِي) أقوالٌ للعلماء: فقال بعضهم: ديني؛ قال الحسن.

وقيل: عبادتي، والنسك: اسم كلِّ عبادة؛ وعلى ذلك يسمَّى كلُّ عابد ناسكا قاله الزجاج. وقيل: ذبيحتي لله في الحجِّ والعمرة وغيره. قاله ابن عباس (رض)، وسعيد بن جبير، ومجاهد. وقيل: الحجُّ. قاله مقاتل بن حيان (ت. قبل 150 / قبل 767)⁶⁴ قال رشيد رضا (ت. 1354 / 1935): "وَأَنْحَزُ." ذبائح نسكك له وحده، فهو كقوله تعالى: "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ." وهذا يدل على أنه سيكون له الغلب على المشركين، الذي يتم بفتح مكة وبوجهه ونسكه مع أتباعه - وقد كان - ونحر (ص) في حجة الوداع مائة ناقة، فهذه بشارة خاصة بعد تلك البشارة العامة، وكلاهما من أنباء الغيب."⁶⁵

الآية السادسة: "فاذا فرغت فأنصب." (الشرح 7/94).

سورة الشرح كلها مكية بالاتفاق⁶⁶. وفي معنى الآية سبعة أقوال:⁶⁷ أحدها: فاذا فرغت من فرضك، فانصب في التنقل، أو فانصب في قيام الليل، قاله ابن مسعود (رض). والثاني: فاذا فرغت من الصلاة، فانصب في الدعاء، قاله ابن عباس (رض). والضحاك، ومقاتل. والثالث: فاذا فرغت من جهاد عدوك، فانصب في العبادة، قاله الحسن وقادة. والرابع: فاذا فرغت من شغل دنياك، فانصب في عبادة ربك، قاله مجاهد. والخامس: فاذا فرغت من التشهد فادعُ لدنياك وأخرتك، قاله الشعبي (ت. 721 / 103) والزهرى (ت. 742 / 124).

والسادس: إذا صحَّ بدنك فاجعل صحتك نصيباً في العبادة، ذكره علي بن أبي طلحة (ت. 760 / 143). السابع: فاذا فرغت من إبلاغ الرسالة فانصب لجهاد عدوك. واعترض ابن عطية على القول الثالث - قول الحسن - وكذا الماتريدي (ت. 944 / 333) حيث قال: "لكن هذا بعيد؛ لأنه نزل ذلك بمكة، ولم يكن أمرٌ بالغزو والجهاد بمكة، إلا أن يكون أمرٌ بالجهاد بمكة في أوقات تأتيه في المستقبل؛ فيكون الحكم لازماً عليه في تلك الأوقات، لا في حال ورود الأمر"⁶⁸، وقال

⁶² يُنظر البيهقي، نظم الدرر، 21: 404؛ السعدي، فتح الرحيم، الطبعة 3 (السعودية: دار ابن الجوزي)، 120: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 24: 222. شبكة الفصحى alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=59662

⁶³ مكي ابن أبي طالب، الهداية، 3: 1955؛ السمعي، التفسير، 2: 85؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 7: 121.

⁶⁴ يُنظر ابن أبي حاتم، التفسير، 5: 1434؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 4: 339؛ الماوردي، التكت والعيون، 2: 195؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 2: 98؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2: 311؛

⁶⁵ رشيد رضا، تفسير المنار، 1: 190.

⁶⁶ الفيروزآبادي، تنوير المقباس، 514؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 10: 564؛ مكي ابن أبي طالب، الهداية، 12: 8331؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30: 407.

⁶⁷ يُنظر الطبري، جامع البيان، 24: 496؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 462؛ الماوردي، التكت والعيون، 6: 299.

⁶⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز، 5: 497؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 10: 567، 568. ويُنظر اطفيش، التفسير، 12: 460؛ مقاتل بن سليمان، التفسير، 4: 742.

الألوسي: "السورة مكية والأمر بالجهاد بعد الهجرة ولعلهُ يقول بمدنيتها أو مدينة هذه الآية أو أنها ممّا تأخّر حكمه عن نزوله كآيات أخرى"⁶⁹ وفي الحقيقة فإنّ هذه الأقوال المختلفة - وخصوصاً الثالث والسابع - وغيرها ممّا تحتمله دلالة النصّ، إنّما هي على سبيل التمثيل لعموم معنى الآية الكريمة، وليس للتخصيص... ومثله قوله تعالى: "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا." (الشرح 94 / 6). حيث فسّرها السمرقندي (ت. 375 / 985) فقال: "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ وَهُوَ إِخْرَاجُ أَهْلِ مَكَّةِ النَّبِيِّ (ص)، يُسْرًا وَهُوَ دَخُولُهُ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةِ، مَعَ عَشْرَةِ آلَافٍ رَجُلٍ فِي عِزِّ وَشَرَفٍ"⁷⁰؛ فأخراج المسلمين من مكة أخذ الأعسار الداخلة في الآية، كما إنّ الفتح هو أحد الأيسار.

الآية السابعة: قوله تعالى "أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ." (السجدة 32 / 18).

سورة السجدة مكية بإجماعهم. وقال الكلبي (ت. 146 / 763): فيها ثلاث آيات مدنيّة، أولها قوله تعالى: "أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا." وقال مقاتل (ت. 150 / 767): فيها آية مدنيّة، وهي: "تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ."⁷¹ وهذه الآية نزلت في شأن عليّ (رض)، والوليد بن عقبة: كان بينهما كلام وتنازع، حتى قال له عليّ: "إِنَّكَ فَاسِقٌ وَأَنَا مُؤْمِنٌ"، فنزلت الآية فيهم،⁷² وقيل: إنّهُ نزلت في أبيه: عقبة بن أبي معيط⁷³، لكن الآية عامة في جميع المؤمنين والفاسيقين، يُخبر أن ليس بينهم استواء.

قال ابن العربي (ت. 543 / 1148) مُفسِّراً هذه الآية: "في هذا القول نفى المساواة بين المؤمن والكافر، وبهذا مُنِعَ القصاص بينهما؛ إذ من شروط وجود القصاص المساواة بين القاتل والمقتول، وبذلك احتجّ علمائنا على أبي حنيفة في قتلته المسلم بالذميّ. وقال: أراد نفى المساواة هاهنا في الآخرة في الثواب، وفي الدنيا في العدالة، ونحن حملناه على عمومهم؛ وهو أصحُّ؛ إذ لا دليل يخصّه"⁷⁴ ومثّل الآية السابقة: قوله تعالى: "لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ." (الحشر 59 / 20)⁷⁵؛ حيث قال ابن العربي: "تعلق بعض علمائنا بظاهر هذه الآية في نفي المساواة بين المؤمن والكافر في القصاص لأجل عموم نفي المساواة. وقد تقدم بيان ذلك في سورة السجدة، وحققنا في أصول الفقه اختلاف العلماء في التعلق بمثل هذا العموم؛ لأنه لم يخرج مخرج التعميم. والدليل عليه ما عقب الآية به من قوله: "أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ." يعني وأصحاب النار

⁶⁹ الألوسي، روح المعاني، 15: 392.

⁷⁰ السمرقندي، بحر العلوم، 3: 594.

⁷¹ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8: 326؛ مقاتل بن سليمان، التفسير، 3: 447؛ السمعاني، التفسير، 4: 241؛ مكي، الهداية، 9: 5743؛ الماوردی، التكت والعيون، 4: 352؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 3: 437؛ والكلبي متروك غير موثوق، الذهبي، سير أعلام النبلاء، الطبعة 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 248: 6.

⁷² ابن عساکر، تاريخ دمشق، (بيروت: دار الفكر، 1995)، 63: 235؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8: 339؛ الواحدي، أسباب النزول، 349: السيوطي، لباب النقول، 155. قال الذهبي: إسناده قويٌّ؛ يُنظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3: 415.

⁷³ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 63: 235.

⁷⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، الطبعة 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 3: 535، ويُنظر ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 18: 609.

⁷⁵ هذه الآية الكريمة مدنيّة. جاءت في سياق غزوة بني النضير وما تحلّلها من فعل اليهود والمنافقين، وكذا من إظهار المهاجرين والأنصار... ثم استدلك بها العلماء على هذه المسائل إعمالاً لعمومها... ومِنَ إعمال الآيات المدنية في غير سياقها التاريخي: استدلال الشافعيّ على حُجِّيَّة الإجماع وتخريم حُرْفِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا." النساء 4 / 115 مع أنّ سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مُشَاقَّةً خاصَّةً وإتباع غير سبيل خاصّ ولكن الشافعيّ جعل حُجِّيَّة الإجماع من كمال الآية. يُنظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1: 96.

هم الهالكون: ففي هذا القدر انتفت التسوية. ومنهم من قال: خصوص آخرها لا يمنع من عموم أولها⁷⁶.

فتأمل كيف استنبط العلماء هذا الحكم، بعيدا عن سياق الآية اللفظي والتاريخي وأسباب نزولها؛ إعمالا لعمومها وشمولها.

الآية الثامنة: "وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ". (الحجر 15 / 89، 90).

سورة الحجر مكية كلها من غير خلاف⁷⁷ وفي معنى "المقتسمين" من قوله تعالى: "كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ". سبعة أقاويل:⁷⁸ أحدها: أنهم أهل الكتاب اقتسموا القرآن فجعلوه أعضاء أي أجزاء فأمنوا ببعض منها وكفروا ببعض، قاله ابن عباس (رض).

الثاني: أنهم أهل الكتاب اقتسموا القرآن استهزاء به، فقال بعضهم: هذه السورة لي، وهذه السورة لك، فسُئِمُوا مقتسمين، قاله عكرمة. وقال السدي هم الأسود بن عبد المطلب والأسود بن عبد يغوث والوليد والعاصي والحريث بن قيس ذكروا القرآن فمن قائل البعوض لي ومن قائل النمل لي وقائل الذباب لي وقائل العنكبوت لي استهزاء.

الثالث: أنهم أهل الكتاب اقتسموا كتبهم، فأمن بعضهم ببعضها، وأمن آخرون منهم بما كفر به غيرهم وكفروا بما آمن به غيرهم، فسماهم الله تعالى: مقتسمين، قاله مجاهد.

الرابع: أنهم قوم صالح تقاسموا على قتله، فسُئِمُوا مقتسمين، كما قال تعالى: "قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ". (النمل 27 / 49). قاله ابن زيد (ت. 182 / 798).

الخامس: أنهم قوم من كفار قريش اقتسموا طرق مكة ليتلقوا الواردين إليها من القبائل فينقروهم عن رسول الله (ص)، قاله الفراء (ت. 207 / 822).

السادس: أنهم قوم من كفار قريش قسّموا كتاب الله، فجعلوا بعضه شعرا وبعضه كهانة وبعضه أساطير الأولين، قاله قتادة.

السابع: أنهم قوم أفسّموا أيما تحالفوا عليها بتكذيب الأنبياء وايدائهم. قاله الأخفش (ت. 215 / 830) فتأمل كيف حمل المفسرون الآية على هذه المعاني المتنوعة والمختلفة وذلك لأن كلمات الآية تتحملها؛ وقد صححها الطبري⁷⁹ كلها، وجعلها أمثلة لمعنى الآية، وقال إن الآية تشملها بعمومها. وقد حمل كثير من المفسرين ومنهم الزمخشري: قوله تعالى: "وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ". على اليهود، أي: وأنذر قريشاً مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين وهو ما جرى على قريظة والنضير من العذاب والتكال في المدينة - والآية مكية -، حيث جعل المتوقع بمنزلة الواقع، وهو من الإعجاز، لأنه إخبار بما سيكون وقد كان.⁸⁰ ، وهذا من الأخذ بعموم الآية وإطلاقها .

⁷⁶ ابن العربي، أحكام القرآن، 4: 223.

⁷⁷ ابن أبي زنين، تفسير القرآن العزيز، 2: 379؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 2: 522؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 6: 419؛ السمعاني، التفسير، 3: 128؛

مكي ابن أبي طالب، الهداية، 6: 3857.

⁷⁸ الماوردي، التكت والعيون، 3: 172؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 2: 544؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 19: 162؛ أبو حيان، البحر المحيط، 6: 496.

⁷⁹ الطبري، امع البيان، 17: 145.

⁸⁰ الزمخشري، الكشاف، 2: 589. يُنظر أبو حيان، البحر المحيط، 6: 495؛ الطبري، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، (2013)، 9: 63؛ شهاب الدين الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، (بيروت: دار صادر)، 5: 306؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 11: 490؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم،

الآية التاسعة: "وَلْيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ". (المدثر 74 / 31).

المدثر سورة مكية⁸¹ نزلت في السنة الأولى من البعثة، حكي الاتفاق على ذلك ابن الجوزي وابن عطية والقرطبي والثعالبي والشوكاني⁸²، ولم يذكرها السيوطي (ت. 1505/911) في السور التي بعضها مدني⁸³ وفي تفسير قوله تعالى: "وَلْيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ". أقوال⁸⁴: أحدها: أنه النفاق، ذكره الأكثرون. والثاني: أنه الشك، قاله مقاتل، وزعم أنهم يهود أهل المدينة. والثالث: أنه الخلاف، قاله الحسين بن الفضل (ت. 895 / 282). والرابع: أنه الاضطراب وضعف الإيمان، قاله ابن عطية. وقد اعترض كثير من المفسرين على تفسير الآية بالمنافقين؛ فقالوا⁸⁵: كيف ذكر الذين في قلوبهم مرض وهم المنافقون، والسورة مكية، ولم يكن بمكة نفاق، وإنما نجّم بالمدينة؟ وأجابوا أنّ: معناه وليقول المنافقون الذين سيظهرون في مستقبل الزمان بالمدينة بعد الهجرة والكافرون بمكة: "ماذا أراد الله بهذا مثلاً"، وليس في ذلك إلا إخبار بما سيكون كسائر الأخبار بالغيوب وهو من إعجاز القرآن.

والصحيح أنّ "المرض" كلمة عامة يدخل فيها النفاق والشك والارتياب والخلاف والشقاق ... فإنّ "مرض القلب مطلقاً؛ على الكافر وعلى من اعترضته شبهة وعلى من بينهما"⁸⁶، فهذه التفسير المذكورة كلها صحيحة داخله تحت هذا العموم.

مثال ما خالف فيه الدليل العموم: الآية العاشرة: قوله تعالى: "تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى". (الحشر 95 / 14).

ومثال ما خالف فيه الدليل العموم ما جاء في تفسير قوله تعالى: "تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى". التي نزلت بخصوص حادثة بني النضير؛ حيث حاول اليهود قتل الرسول (ص) مما تسبب في محاصرة النبي لليهود وإجلالهم من المدينة، ووقوف المنافقين مع اليهود مُناصرين؛ كما ذكره الله: "الْم تَرَى إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ". (الحشر 95 / 11). ففضّح الله تعالى هؤلاء المنافقين بأنهم كاذبون وأن قلوبهم وقلوب اليهود شتى متفرقة متباعدة، وإن كنت تراهم في الظاهر مؤتلفين متوآدين.⁸⁷

(بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 5: 90؛ النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، 4: 235؛ الألوسي، روح المعاني، 7: 323؛ عبد الرحيم الطرهوني،

منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، 1: 398؛ الشنقيطي، أضواء البيان، 2: 319.

⁸¹ الفيروزآبادي، تنوير المقباس، 491: مكيّ ابن ابي طالب، الهداية، 12: 7813؛ ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، 5: 54؛ تفسير الثعلبي، الكشف والبيان، 10: 67؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 30: 696.

⁸² ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 358؛ الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الطبعة 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 5: 509؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 19: 59؛ الشوكاني، فتح القدير، 5: 388؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 29: 291؛ ج 29: 293.

⁸³ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1: 39؛ فما بعدها.

⁸⁴ مقاتل بن سليمان، التفسير، 4: 498؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 364؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 5: 396.

⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، 4: 652؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 30: 712؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5: 262؛ الخازن، لياب التأويل، 4: 366؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 19: 524.

⁸⁶ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1: 39؛ فما بعدها.

⁸⁷ البخاري، الجامع الصحيح، "تفسير القرآن"، 6: 147؛ المهقي، دلائل النبوة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 3: 181؛ ابن أبي حاتم، التفسير، 10: 3347؛ الطبري، امع البيان، 23: 292؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 9: 596؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 4: 261.

وذكر ابنُ العربي في تأويلِ هذه الآيةِ الكريمةِ بعضَ استنباطات العلماءِ من عمومها فقال: "تعلَّقَ بعضُ علمائنا من هذه الآيةِ في منعِ صلاةِ المُفترضِ خلفَ المنفل: حسبما بيَّناه في مسائلِ الخلاف؛ لأنهم مُجمِعونَ على صورةِ التكبيرِ والأفعالِ وهم مختلفونَ في النيةِ. وقد ذمَّ اللهُ ذلكَ فَيُشمَلُهم هذا اللفظُ وبنائُهُ هذا الظاهرُ. وهذا كانَ يَكُونُ حسناً بَيِّدَ أَنَّهُ يقطعُ به اتفاقُ الأمةِ على جوازِ صلاةِ المنفلِ خلفَ المُفترضِ، والصورةُ في اختلافِ النيةِ واتفاقِ الفعلِ، والقولُ فيهما واحدٌ، فإذا خَرَجَتْ هذه الصورةُ عن عمومِ الآيةِ تبيَّنَ أَنَّها مَخصوصَةٌ في الطاعاتِ وَأَنَّها مَحمولَةٌ على ما كانَ من اختلافِ المنافقينَ في الأذيةِ للدينِ ومُعاداةِ الرسول(ص)"⁸⁸.

الخاتمة:

في الختام؛ فقد وضحَ لنا من خلالِ هذا البحثِ الصغيرِ الأمورَ التالية:

- (1): القرآن الكريمُ كلامُ اللهِ المعجزُ، المحدودُ بعباراته المطلقِ بمعانيه، الذي يوافقُ ويطابقُ ويُصدقُ كلَّ حقيقةٍ في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، بنفسِ النصوصِ التي نزلتْ في مكة والمدينةِ على الرسول (ص) وارتقتْ بواقعِهما وحلَّتْ مشاكلَهما... فهو قادرُ اليومِ بنفسِ القوةِ والصدقِ والعدلِ أنْ يُخرِجَ الناسَ كلَّهمِ ممَّا يُعانونه من الظلمِ والظبيقِ والأذى.
- (2): التفاسيرُ المختلفةُ والمتنوعةُ للآياتِ، هي كلها معانيٌ صحيحةٌ للنصوصِ، بشرطين: الأول: أن لا تُخالِفَ نصّاً آخرَ أو إجماعاً، والثاني: أن تلتزمَ بشروطِ التفسيرِ والمفسرِ التي اتَّفَقَ عليها العلماءُ.
- (3): الأصلُ في نصوصِ القرآنِ العمومِ والشمولِ والإطلاقِ .
- (4): المكي والمدنيُّ، وأسبابُ النزولِ، والمتعلقاتُ التاريخيةُ ليستْ مُقيدَاتٍ في التفسيرِ؛ بل هي عواملُ لإثراءِ التفسيرِ وإعطائه بُعداً وعمقاً أكثرَ وأكبرَ.
- (5): آياتُ الأحكامِ لا يمكنُ تحديدها بعددٍ مُعينٍ فكلُّ آياتِ القرآنِ يُمكنُ أن تكونَ مَعِيناً وَمَصْدراً للتشريعِ؛ قال ابن العربي: "وقد عدَّ العلماءُ آياتِ كتابِ اللهِ الأحكاميةِ فوجدوها حَمْسِمائةِ آيةٍ وقد يزيدُ عليها بِحَسَبِ تبحرِ الناظرِ وسعةِ علمه"⁸⁹... وقال الطوفي (ت. 1316 / 716): "أما الكتابُ: فالواجبُ عليه - على المُجتهدِ - أن يعرفَ منه ما يتعلقُ بالأحكامِ، وهو قدرُ خمسمائةِ آيةٍ، كما قال الغزاليُّ (ت. 1111/505) وغيرُهُ، والصحيحُ أنَّ هذا التقديرَ غيرُ مُعْتَبَرٍ، وإنَّ مقدارَ أدلةِ الأحكامِ في ذلكَ غيرُ مُنْحصَرٍ، فإنَّ أحكامَ الشَّرْعِ كما تُستنبطُ مِنَ الأوامرِ والنَّوَاهِي: كذلك تُستنبطُ مِنَ الأَقْصَاصِ والمواعظِ ونحوها"⁹⁰... وقال الأُسْنَوِي (ت. 1370 / 772): "والاقتصارُ على بعضِ القرآنِ مشكلاً؛ لأنَّ تمييزَ آياتِ الأحكامِ من غيرها متوقفٌ على معرفةِ الجميعِ بالضرورةِ، وتقليدِ الغيرِ في ذلكَ ممتنعٌ؛ لأنَّ المُجتهدينَ متفاوتونَ في استنباطِ الأحكامِ مِنَ الآياتِ. لا جرمَ أنَّ القيروانيَّ (ت. 996 / 386) في "المُسْتَوْعِب" نقلَ عن الشافعيِّ (ت. 820 / 204) أَنَّهُ يَشْتَرِطُ حَفْظَ جَمِيعِ الْقُرْآنِ"⁹¹.
- (6): توجيهُ بعضِ العلماءِ للرواياتِ المأثورةِ عن السلفِ، التي تُؤَوِّلُ الآياتِ المكيةِ بأحداثٍ في المدينةِ، بأنَّها مِنْ بابِ الإخبارِ عن المستقبلِ، أو أَنَّ النزولَ سابقٌ على الحكمِ، لا يخالفُ عُمومها وإطلاقها.

⁸⁸ ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 4، 223.

⁸⁹ ابن العربي، المحصول، (دار البيارق، عمان، 1420 هـ - 1999)، 135.

⁹⁰ الطوفي، شرح مختصر الروضة، الطبعة 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 3: 577.

⁹¹ الأُسْنَوِي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 398.

المصادر

- ابن أبي حاتم، التفسير السعديّة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999.
- ابن أبي زهين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق. حسين بن عكاشة، الطبعة 1، القاهرة: الفاروق الحديثة، 2002.
- ابن الأثير، أسد الغابة، بيروت: دار الفكر، 1989.
- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: دار الكتاب العربي، 2002.
- ابن العربي، أحكام القرآن، الطبعة 3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن العربي، المحصول، عمان: دار البيارق، 1999.
- ابن القيسراني، ذخيرة الحفاظ، تحقيق. د. عبد الرحمن الفريواني، الرياض: دار السلف، 1996.
- ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق، 2008.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الطبعة 3، مصر: دار الوفاء، 2005.
- ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق. عبدالله الخالدي، بيروت: دار الأرقم، 1996.
- ابن حجر، الاستيعاب في بيان الأسباب، تحقيق. سليم الهلالي ومحمد بن موسى، السعودية: دار ابن الجوزي، 2005.
- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الجيل، 1992.
- ابن خزيمة، الصحيح، د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتبة الإسلامي، "بدون تاريخ".
- ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، بيروت: دار الكُتب العلمية، "بدون تاريخ".
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، د.حسن عباس زكي، بيروت: دار الكُتب العلمية، 2002.
- ابن عساکر، تاريخ دمشق، تحقيق. عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر، 1995.
- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار الكُتب العلمية، 2002.
- ابن قتيبة، غريب القرآن، تحقيق. سعيد اللحام، "بدون تاريخ".
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكُتب العلمية، "بدون تاريخ".
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، "بدون تاريخ".
- ابو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، "بدون تاريخ".
- أبو حيان، البحر المحييط في التفسير، بيروت: دار الفكر، "بدون تاريخ".
- ابو داود، السنن، بيروت: المكتبة العصرية، "بدون تاريخ".
- ابو زرعة، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الأسنوي، نهاية السؤل شرح مناهج الوصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- اطفيش، تفسير اطفيش، "بدون تاريخ".
- الألوسي، روح المعاني، بيروت: دار الكُتب العلمية، 1995.
- الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- البخاري، الجامع الصحيح، بيروت: دار طوق النجاة، 2002.
- بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، "بدون تاريخ".
- البرماوي، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، سوريا: دار النوادر، 2012.
- اليزار، البحر الزخار، الطبعة 1، السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البروسوي، روح البيان، بيروت: دار الفكر، "بدون تاريخ".
- البيهقي، التفسير، تحقيق. محمد النمر وعثمان جمعة وسليمان الحرش، الطبعة 1، السعودية: دار طيبة، 1997.
- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، "بدون تاريخ".
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، 1998.
- البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق. د. عبد المعطي قلعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- الترمذي، السنن، بيروت: دار إحياء التراث، 1975.
- تمام حسان، قرينة السبائك، مصر: مطبعة عيبر للكتاب، 1993.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق. علي دحروج، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

- الثعالي، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي 1998.
- الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الجرجاني، *درج الدرر في تفسير آي والسور*. الأردن: دار الفكر، 2010.
- الخصاص، *الفصول في الأصول*. الطبعة 2. الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، 1994.
- الغازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الكُتُب العلمية، 1995.
- خالد المزني، *المحرر في أسباب نزول القرآن*. السعودية: دار ابن الجوزي، 2006
- الذهبي، *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة 3. بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985.
- الرازي، *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.
- الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*. بيروت: عالم الكُتُب، 1988.
- الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*. بيروت: دار المعرفة، 1971.
- الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.
- السعدي، *فتح الرحيم الملك العالم*. الطبعة 3. السعودية: دار ابن الجوزي. "بدون تاريخ". السمرقندي، *بحر العلوم*. "بدون تاريخ".
- السمعاني، *تفسير السمعاني*. السعودية: دار الوطن، 1997.
- السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*. بيروت: دار الفكر، 1996.
- السيوطي، *لباب النقول*. بيروت: دار الكتب العلمية، "بدون تاريخ".
- الشاطبي، *الموافقات*. بيروت: دار المعرفة، "بدون تاريخ".
- الشنقيطي، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الفكر، 1995.
- شهاب الدين الخفاجي، *عناية القاضى وكفاية الرضى*. بيروت: دار صادر، "بدون تاريخ".
- الشوكاني، *فتح القدير*. دمشق: دار ابن كثير، 1994.
- الشوكاني، *إرشاد الفحول*. تحقيق: أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتاب العربي، 1999.
- الطبري . *جامع البيان*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- الطوفي، *شرح مختصر الروضة*، المحقق: عبدالله بن عبد المحسن التركي. الطبعة 1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- الطبي، *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*. تحقيق: إياد الفوج، الطبعة 1، 2013 .
- عبد الرحيم الطرهوني، *منار الهدى في بيان الوقف والابتداء*. القاهرة: دار الحديث، 2008.
- عبد الرزاق، *التفسير*. تحقيق: د. محمود عبده، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- العز بن عبدالسلام، *التفسير*. بيروت: دار ابن حزم، 1996.
- الفيروزبادي، *تنوير المقباس من تفسير ابن عباس*. بيروت: دار الكتب العلمية، "بدون تاريخ".
- القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار الكُتُب المصرية، 1964.
- الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*. بيروت: دار الكُتُب العلمية، "بدون تاريخ".
- الماوردي، *التكت والعيون*. بيروت: دار الكُتُب العلمية، "بدون تاريخ".
- مجاهد، *التفسير*. تحقيق: محمد عبدالسلام، مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989.
- محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*. مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1990.
- محمد سالم صالح، *أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية*. "بدون تاريخ"، محمود السبكي، *المهل العذب المورود شرح سنن أبي داود*. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1935.
- المرداوي، *التحبير شرح التحرير*. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.
- مساعدة الطيار، *تفسير جزء عم*، الطبعة 8. السعودية: دار ابن الجوزي، 2010.
- مسلم بن الحجاج، *المسند الصحيح*. بيروت: دار إحياء التراث، "بدون تاريخ".
- مقاتل، *التفسير*. بيروت: دار إحياء التراث، 2003.
- مكي بن أبي طالب، *الهداية الى بلوغ النهاية*. الإمارات: جامعة الشارقة، 2008 .
- النووي، *شرح صحيح مسلم*، الطبعة 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972.
- الواحدى، *التفسير البسيط*، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010.
- الواحدى، *أسباب النزول*. تحقيق عصام الحميدان، الطبعة 2. السعودية: دار الإصلاح، 1992.
- يحيى بن سلام، *التفسير*. تحقيق: د. هند شلي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

مواقع الإنترنت:

شبكة الفصيح <https://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=59662>

AHKÂMIN MAHİYET AÇISINDAN DEĞİŞMESİNİN İMKÂNI

Yusuf Eşit

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı

Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Muş, Turkey

yusufesit11@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9694-0878

Öz

Ahkâmın değişmesi genel olarak kabul edilmekte ve İslâm hukukunun dinamik yapısının önemli bir göstergesi olarak sunulmaktadır. Söz konusu bu tavrın yanlışlığını göstermek amacıyla hükmün değişiminin anlamı üzerine çalışmalar yapılmıştır. Hâlbuki daha önce yapılması gereken hükmün mahiyet itibarıyla değişime uygun olup olmadığının tespit edilmesidir. Biz de bu çalışmamızda usûlde tanımlandığı şekliyle hükmün mahiyet itibarıyla değişime uygunluğunu ele aldık. Konuyla alakalı tespit ettiğimiz Şâtıbî'nin yaklaşımını fıkıh kaynaklarında hükmün değişimi anlamına gelebilecek şekilde; tamamlanmadan bozulan nafilenin kazasının hükmü, ez-zarurat tubîhu'l-mahzûrât kaidesi ve devletin buyruğuyla bağlayıcılığı artan emir ve nehiy içerikli hükümler çerçevesinde ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hüküm, Değişim, Usûl.

Suitability of Changing A Judgment In Terms Of Structure

Abstract

Changing a judgement is generally accepted and presented as an important indicator of the dynamic structure of Islamic law, it could sometimes be applied to all judgments without any limitation. In order to reveal the wrongness of this attitude, studies on what changing a judgement means have been done. However, what should be done first is to check the suitability of changing a judgement in terms of structure. In this study, we discussed the suitability a judgment for being changed as defined in the methodology. We dealt with Shattibin's approach which we considered relevant to the subject. We tried to test this approach in the context of "the judgement of performing later the nafilin invalidated before completion", "principle of ez-zarurat tubîhu'l-mahzûrât " and " judgements with orders and prohibitions getting obligatory upon state provision " in a way which can mean changing a judgment in fiqh sources.

Keywords: Islamic Law, Judgment, Change, Usul.

GİRİŞ

Ahkâmın değişmesi, hükmün başkalaşması şeklinde anlaşılacağı gibi hükmün tebdili şeklinde de anlaşılabilir.¹ Esasında iki anlam arasında sonuç

¹ Hükümün değişmesinin anlamına dair bk. İbrahim Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014): 20.

itbarıyla bir fark bulunmamaktadır. Öyle ki her iki durumda da eskinin yerine yeni bir hüküm geçmektedir. Ancak birinci söylem olan ahkâmın dönüşmesi bir şeyin kendi yapısındaki bir farklılaşmayı ifade eder. Ahkâmın tebdili ise iki ayrı hükmün yer değiştirmesi anlamındadır. Tebdil, birbirinden ayrı iki tarafın varlığını gerektirir. Bu iki taraftan biri yerini diğerine bırakır veya biri diğerinin yerine geçer. Tebdilin cereyan etmesi için de aynı olgu üzerinde yer değiştirme işleminin gerçekleşmesi gerekmektedir. Aksi halde farklı durumlara farklı hükümlerin ilişmesi tebdil anlamı taşımaz. Aynı olgu üzerinde mahiyet olarak hükmün dönüşmesinin yeni bir form alması yönüyle tebdil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hükmün dönüşümden sonra aldığı form, artık eski form değildir. Dolayısıyla hakiki bir değişimden bahsedebilmemiz için değişimin aynı olgu üzerinde cereyan etmesine bağlıdır. Aksi halde farklı olgulara farklı hükümlerin terettüp etmesi değişim anlamı taşımaz.

Çalışmamız kat'î ve zannî ayırımını merkeze alan veya hükümleri nassa dayalı ve ictihâda dayalı hükümler şeklindeki bir ayırımla² ele alan bir çalışma değildir. Kat'î ve zannî şeklindeki ayırım sübut ve delâlet açısından nasların ifade ettiği bilgi değeri yönüyle yapılan bir ayırımdır.³ Sübutun kat'îliği ve zannîliği nassın Peygamber'den sadır olmasına ilişkin bilgi hakkındadır. Nasların sübutu müctehitten bağımsız bir şekilde gerçekleşmektedir. Daha açık bir ifade ile müctehid nasları önünde hazır bulunmaktadır. Nasların delâletinin kat'îliği ve zannîliği ise naslarının delâlet ettiği mananın ifade ettiği bilgi hakkındadır. Nasların delâleti müctehidin anlam çabasının alanında bulunmaktadır. Delâletin kat'îliği nassın ifade ettiği mananın üzerinde tartışmaya mahal bırakmayacak derecede açık, kesin ve değişmez olduğunu ifade eder. Söz konusu değişmezlik anlamın sâbit ve bilinirliği ile alakalıdır. Delâletin zannîliği ise müctehidin naslardan istinbât ettiği bilginin değerini ifade eder. Zannî bilginin değeri kesin ve değişmez (sâbit) değildir. Dolayısıyla müctehitten müctehide farklılaşabilmektedir. Söz konusu farklılık müctehidin delille ilgili olarak sübjektif yargılarda bulunabilmesine imkân tanır. Dolayısıyla zannîlik müctehide bakan yönüyle onun faaliyeti kapsamında değerlendirilebilir.

² Ahmed *Tağayyürü'l-Fetvâ* adlı çalışmasını hükümleri kur'ân ve sünnete dayalı olan ile ictihâda dayalı olan hükümler ayırımı üzerinden yapmaktadır. Ahmed Muhammed Lütfi Ahmed, "Tağayyürü'l-Fetvâ fi'l-Ahkâmi's-Şer'iyye Mücebâtuhu ve Devâbiuhu", *Mecelletü's-Şer'i'a ve'l-Kânûn* 28/60 (2014): 469-517.

³ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî, *el-Muwâfakât*, thk. Ebû Ubeyde, 1. Baskı (Kahire: Dâru İbni 'Afân, 1997), 1:110.

Bundan ötürü ictihâd ile ulaşılan zannî bilginin şer'îliği tartışma konusu olmuştur. Teorik olarak kat'î olan hüküm değişmez kabul edilmekle birlikte hangi verilerin bu kapsamda değerlendirileceği üzerinde tam bir konsensüsün sağlandığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla bizim çalışmamız usûl kaynaklarında müctehidin faaliyetinden bağımız bir şekilde tanımlanan hükmün mahiyet itibariyle değişime açıklığının imkânını konu alan bir çalışmadır.

Çalışmada öncelikle usûl kaynaklarında tanımlandığı şekliyle hüküm ele alınacak ve onun değişim imkânı bu çerçevede işlenecektir. Hükmün değişmesi meselesiyle ilintili olarak Şâtî'nin (ö. 790/1388) fiillerin cüz ve kül açılarından farklı hükümler alacağı şeklindeki yaklaşımı ele alınacaktır. Akabinde ortaya konan teori, fıkın furû' kısmında yer alan hükmün değişmesine örnek olarak zikredilebilecek üç örnekle test edilecektir.

1. ŞER'Î HÜKMÜN KAYNAĞI VE DEĞİŞME İMKÂNI

Hükmün şer' ile tavsifi esasında kaynağını belirtmektedir. Nitekim şer'î olmayan, diğer bir değişle kaynağı şer' olmayan hükümler de bulunmaktadır. Usûlcüler bu ayırımı dikkat çekmek adına genel olarak şer'î kaydını tanımlarında da zikretmişlerdir. Hüküm, fukahâ usûlünde "*şâri'in kulların fiillerine yönelik hitabının eseri ve bu hitab ile ortaya çıkan şey*"⁴ şeklinde tanımlanırken mütekellimûn usûlünde "*şâri'in kulların fiillerine yönelik hitabı*"⁵ olarak tanımlanmaktadır. Her iki yaklaşımda, hüküm ile kast edilen şey farklı gibi görünse de esasında farklılık lafzîdir. Mütekellimûn usûlcülerinde hüküm hitabın kendisi iken fukahâ usûlcülerinin yaklaşımında hüküm bu hitabın iliştiği şey yani mükellefin fiilidir. Fukahâ usûlünde hüküm medlul iken mütekellimûn usûlünde hüküm dâlldır. Dâll olmadan medlûlün, medlûl olmadan dâllin işlevi olmayacağına göre sonuç itibariyle iki yaklaşım arasındaki bu farkın pratik bir sonucu da olmayacaktır. Bu farklılığın yanında her iki yaklaşımda da hükmün kaynağı hâkim/şâri' zikredilmektedir. Nasıl ki bir iletişimde gönderici, alıcı ve mesaj/ileti varsa şâri' ile muhatapları arasındaki iletişimde de bu üç unsur

⁴ Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li halli şavâmizi't-Tenkîh* (Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvih'iyle beraber) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), I: 22-23.

⁵ "أَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنِ خِطَابِ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ" Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 45.

bulunmaktadır. Her iki yaklaşımda hükmün kaynağı, yani hâkim olarak şâri' belirtilmiş ve şer'îlik kaydı şâri'in hitabına bağlanmıştır. ⁶ Dolayısıyla hüküm mahiyet itibarıyla şer'îdir. Bunun yanında her bir hükmün kendi özsel yapıları gereği kendilerine has özellikleri de bulunmaktadır. Örneğin vacip/farz, yapılması kesin ve bağlayıcı olarak talep edilen, terkinde cezanın, işlenmesinde sevabın terettüp ettiği bir hükümdür. Namaz kılma bu anlamda namaz kılmayı emreden şâri' olması ve bu emre uyanın sevab alacağı; uymamanın cezayı hak etmesi namazın vâcib olması ile ilgili özelliklerdir. Dolayısıyla namaz kılmanın bu özelliklerine aykırı bir şekilde örneğin kılmayana cezanın gerekmeyeceği şeklinde bir tasarruf genel olarak hükmün, özel olarak vacibin mahiyetine aykırı bir tasarruftur.

Şer'den sadır olan hükmün şer'î olarak niteleneceği esasında Mu'tezilî⁷ ve Sünnî alimlerce kabul edilen bir husustur. Asıl tartışma hükmün dini bildirimden önceki varlığıyla alakalıdır.⁸ Dini bildirimden önce *el-mahkûm-u aleyh* olan insanın davranışlarına dünyevî ve uhrevî mesuliyetin yani övgü ve yerginin taalluk edip etmeyeceğidir. Bu ise eşyada hüsün ve kubhun varlığı ile bunun bilinebilirliği probleminde dayanmaktadır.

Mu'tezile, fiilleri iyi/hasen ve kötü/kabîh olarak ikiye ayırır.⁹ Onlara göre bunlar ya aklî zaruret yoluyla ya nazarî-istidlâlî bir yolla ya da dinî bildirimle bilinebilir.¹⁰ Bu görüşe göre iyi ve kötü, sem'in vurudundan önce zarûrî ve nazarî olarak bilinebilir. Güzellik ve kötülüğün aklî oluşu, güzellik ve kötülüğün eşyanın mahiyetine ait olup onun zatî niteliğini teşkil ettiği anlamına gelir.¹¹ Eşyada güzellik ve kötülüğün varlığı düşüncesi aynı zamanda objektif ve değişmez bir hükmün varlığını da gerektirir.¹² Bu

⁶ İbn Mesud, Şer'îliği Şâri'nin hitabına bağlamakta hitabın olmaması durumunda şer'îliğin idrak edilmeyeceğini söylemektedir. (وَالْمَرْعُومَةُ مَا لَا تُدْرِكُ لَوْلَا حِطَابُ الشَّارِعِ) *et-Tavdîh*, I: 26.

⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, hükmün şer'îliğini "ya aslın hükmünün şeriat tarafından nakledilmesi ya da aslın hükmünün şeriat tarafından bırakılması/terkedilmesi ile anlaşılan şey" olarak açıklar. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h.1403), I: 5.

⁸ Husun ve kubuh tartışmaları için ayrıca bk. Davut Eşit, *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 92-96.

⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 315.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 45.

¹¹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XIX:61.

¹² Çelebi konuyla alakalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hüsün ve kubhun aklîliğini benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu

yaklaşım akli olarak bilinen hükümlerin ve bunlara uygun olarak gelme durumunda olan şer'î hükümlerin de esasında değişmez bir özelliğe sahip olduğu sonucuna götürür.

Bu yaklaşımın Mu'tezilî usûlcüler nezdinde genel geçer bir kabule mazhar olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) göre hükmün şer'îliğinin anlamı şeriatın, aslın hükmünü ya nakletmesi ya da bu hükmü nakletmeyi bırakmasıdır.¹³ Onun bu yaklaşımı aslın bir hükmünün olduğunu ve şeriatın da ya bu hükmü aynen onayladığı ya da ona aykırı bir hüküm vaz ettiği anlamındadır. Bu ifadelerde kapsamı tam olarak belirtilmemişse de şeriatın aslın hükmünü onaylamayabileceği ifade edilmektedir.

Kâdî 'Abdülcebâr (ö. 415/1025) da, fiillere mutlak olarak iyi veya kötü denemeyeceğini, bir fiilin kayda bağlı olarak iyi veya kötü olduğuna karar verilebileceğini söyler. Ona göre örneğin salt ayağa kalkmanın iyi veya kötü olduğuna karar vermek yerine bir maksada yönelik ve kötü yönlerden hali olması kaydıyla ayağa kalkmanın iyi olduğuna karar verilebilir.¹⁴ Kâdî 'Abdülcebâr, fiillerin tabi oldukları vecihlere göre iyi veya kötü olduklarını, bir fiilin bir vecihle iyi başka bir vecihle kötü olabileceğini söyler.¹⁵ Bu ifadelerden onun, fiillerde mutlak anlamda değişmez bir iyilik ve kötülüğün olmadığı, fiillerin bulunduğu duruma göre farklı hükümler alacağı görüşünde olduğunu anlıyoruz. Akıl genel olarak yararın vucubunu, zararın kötü olduğunu bize bildirir. Ancak muayyen olarak “*şu fiilin iyi veya kötü*” olduğunu aklın bilme imkânımızın olmadığı hususlarda, Allâh bu tür fiillerin hükmünü bize iletmek için resuller gönderir.¹⁶ Kâdî Abdülcebâr bu yaklaşımı ile esasında akli, nakle önceleyen ve Rasullerin gönderilişini pratikte işlevsizleştiren yaklaşımları geçersiz kılıp akıl-nakil arasında bir denge kurmak istemekte ve nakil lehine ona işlev kazandırmak istemektedir.

değerlerin ait bulunduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu görüşleriyle Mu'tezile âlimleri değerleri izâflikten kurtarmış olurlar. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir.” Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, XIX: 61.

¹³ “إِن قِيلَ قَبْلَ مَا مَعَى قَوْلِكُمْ فِي الْأَحْكَامِ إِذَا شَرَعِيَّةٌ قِيلَ مَعَى ذَلِكَ أَنَّهَا مُسْتَفَادَةٌ إِذَا بَنِيَتْ الشَّرِيعَةَ لَهَا عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ وَإِنَّمَا بِمَسَاكِ الشَّرِيعَةِ عَنْ نَقْلِهَا عَنْ حُكْمِ الْأَصْلِ”, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I: 5.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 566.

¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 564.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 564.

Onun yaklaşımında şer'î hüküm yukarıda zikrettiğimiz anlayışa göre nispeten işlerlik kazanmıştır.

Kâdî 'Abdülcebâr, fiillerin vecihlere göre farklı hüküm alacağı şeklindeki görüşünü, Peygamberin fonksiyonu üzerinden şer'î hükme değer atfetmek için kullanmaktadır. Onun fiillerde değişmez hükümlerin varlığından ziyade fiillerin durumlarına göre farklı hükümler alabileceğini ve bunu aklen bilme imkanımız olmadığına Peygamber vasıtasıyla Allâh'ın bunu bildirdiği şeklindeki görüşü iki önemli kabul içermektedir.

1. Fiiller için her zaman genel-geçer değişmez hüküm yoktur. Fiil değişen duruma göre farklı hüküm alabilir.
2. Akıl fiillerin değişen durumlara göre alacağı hükümleri her zaman bilemez. Dolayısıyla biz bu hükümlerin bilgisi için şer'/sem'e muhtacız.

Şer'in iyi veya kötü gördüğü bir fiilin sürekli kötü veya iyi kalıp kalmayacağı sorusunun cevabını Kâdî Abdülcebâr'ın nübüvvet ve fiillerin vecihleri yaklaşımından yola çıkarak net bir şekilde tespit etmek zor olsa da şu yorumu yapabiliriz: Fiillerin iyi ve kötülüğüne dair bilgi, ya akılla ya da şer' ile bilinir. Akıl ile bilinen bilgi değişmez olduğuna göre aklın iyiliğine veya kötülüğüne karar verdiği fiilin hükmü de değişmez. Aklın hükmünü bilme karşısında yetersiz olduğu fiiller için şer' devreye girmekte ve bu bilgiyi bize vermektedir. Dolayısıyla dini bildirimle hükmünü bildiğimiz fiillerin hükmü ancak yeni bir dini bildirimle bilinebilir.

Eş'arî usûlcülerine göre ise eşyada hüsün ve kubuh bulunmamaktadır. Bir fiili hasen yapan şer' tarafından emredilmiş, kabih yapan ise şer' tarafından kötülenmiş olmasıdır. Başka bir ifade ile bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmış değildir. Dolayısıyla sem'den önce akılla bilinebilecek hasen bir fiil ile kabih bir fiil yoktur. Maturidî usûlcüleri, Eş'arîlere göre dinî bildirimden önce akla nispeten rol yüklemekle beraber, hükmün kaynağı olarak şâr'i göstermede Eş'arîlerle aynı noktada buluşmaktadırlar. Diğer bir anlatımla işlendiğinde mükellefe ahirette övgü ve yergiye sebep olacak hükmün kaynağı şâr'îdir.

Şer'îlik, hükmün kaynağını göstermeye yapılan vurgudur. Bu, aynı zamanda şer'î hükümdeki tasarrufun ancak şâr'i'e ait olduğu anlamına gelir. Şâr'i'nin hükümdeki tasarrufu usûl kaynaklarında genel olarak "beyân" özel olarak "nesih" kavramıyla açıklanmıştır. Cemaleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) neshi bir fiile taalluk eden hükmün başka bir hitabla kaldırılması

şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷ Bu tanımda nesih ile ilgili iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi hükmün fiile olan taallukunun kaldırılması, ikincisi ise söz konusu kaldırma işinin ancak hitab ile mümkün olmasıdır. Usûlcülerin farklı nesih tanımı¹⁸ olsa da tanımlar arasındaki ortak husus "hitabtır". Nesih ister daha önce konmuş olan hükmün süresinin bittiği anlamda alınsın, isterse de daha önce konulmuş olan hükmün daha sonra kalktığı anlamında alınsın her iki durumda da hitaba ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer bir anlatımla hükmün zaman olarak geçerliliğine karar veren Şârî'dir ve ancak onun buyurmasıyla bir hükmün geçerliliği veya geçersizliği anlaşılır. Bir fiile ilişkin hükmün ister dönüşüm ister tebdil anlamında farklılaşmasını iddia etmek nesih anlamına geleceğinden dini bildirim olmaksızın bir değişimden bahsetmek söz konusu olmayacaktır.

Mâlikî usûlcü Şâtıbî (ö. 790/1388), Kâdî 'Abdülcebbâr gibi farklı açılardan fiillerin farklı hüküm alabileceğini ileri sürer. Şâtıbî mubâh konusunu işlerken hükümler arası geçişkenlikten bahsetmektedir. Mubâh, mendûp, mekrûh, vacip ve harâm fiillerin farklı açılardan (cüz-kül ve sebep oldukları sonuçlar açısından) farklı hüküm kapsamına girdiğini ve girdiği hükmü aldığını iddia eder. O, mubâhın mükellef tarafından işlenmesi ve terkinin şârî' katında aynı olduğunu; işlenme ve terkten birinin bile ağır basması durumunda fiilin mubâh olmaktan çıkacağını söyler.¹⁹ Şâtıbî böyle bir fiilin ya hakikaten mubâh olmadığını ya da mubâh olmakla beraber harici bir unsur sebebiyle mubâh olmaktan çıktığını belirtir.²⁰ O, mubâhı zarurî, hâcî ve tekmiî bir asla hizmet eden ile bunlara hizmet etmeyen olmak üzere iki kategoriye ayırır.²¹ Bir fiil mubâh olmakla birlikte sebep olduğu sonuç açısından başka bir maslahata ve mefsemete sebep veya engel olabilmektedir. Bu durumda bu tür bir fiil sonuç olduğu şeyin hükmünü alır. Ayrıca Şâtıbî mubâhın kül olarak ve cüz olarak ayrı hükümlere tabi olduğunu söyler. Bir fiil cüz olarak ele alındığında mubâh, kül olarak ele

¹⁷ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhü'l-Varakât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 170.

¹⁸ Gazzâlî neshi şöyle tanımlar: "zaman olarak daha sonra gelen hükmün daha önce gelen hükmün kalktığına delalet eden hitaptır ki bu hitap olmasaydı önceki hitapla sabit olan hüküm devam ediyor olacaktı". Onun fukahâdan aktardığı tanım da şöyledir: "ibadetin müdetini veya inkitâ'ını gösteren hitaptır". *el-Mustasfâ*, 86.

¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 171.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 203.

²¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 203.

alındığında ayrı hüküm alabilir.²² Bu bağlamda Şâtîbî mubâhı hizmet ettiği fiillere göre dördümlü bir tasnife tabi tutar:²³

1. İşlenmesi talep edilen bir şeye hizmet eden mubâh
2. Terki talep edilen bir şeye hizmet eden mubâh
3. Kendisi gibi başka bir mubâha hizmet eden mubâh
4. Yukarıdakilerin kapsamına girmeyen mubâh

Her dört kapsamda mubâhlar cüz olarak ele alındıklarında mubâhtırlar. Diğer bir anlatımla kendileri açısından ele alındıklarında mubâhtırlar. Çünkü mubâh, sırf terk etme ve işlemenin talep edilmediği ve ne terke ne de işlemeye sevap veya günahın yazılmadığı bir hükümdür.²⁴ Şâtîbî örnek olarak güzel bir elbise giymenin hükmünü zikreder. Şârî'nin nazarında muayyen bir elbisenin giyilip giyilmemesi açısından bir fark yoktur. Sırf bu güzel elbisenin giyilip giyilmemesi açısından hüküm mubâhtır. Ancak giyinmenin avret yerini örtmesi, sıcak ve soğuktan koruması gibi açılardan yaklaşıldığında mesele, talep edilen fiil kapsamına girmektedir. Şâtîbî, bu harici hususların ne muayyen bu elbiseye ne de muayyen bu vakte bağlı olduğunu söyler.²⁵ Yani söz konusu bu harici unsurlar küllîdirler. Dolayısıyla Şâtîbî bu hususların müstakil hükümler olduğunu, kapsamına giren fiillere taalluk ettiğini, cüz olarak ele alınan mubâh bir fiilin bu kapsama girdiğinde bu hükmü aldığı söylemeye çalışmaktadır.

Mubâh bir fiil salt kendi mahiyeti açısından ele alındığında şârî' tarafından talep edilen bir şey değilken harici unsurlar olarak nitelediği başka hususlar söz konusu olduğunda fiilin hükmü harici unsurların hükmüne göre farklılaşmaktadır. Dolayısıyla bir fiil cüz olarak mubâh iken küll olarak ele alındığında ayrı bir hüküm alabilir. Yani bir fiil cüz iken ayrı bir hükme, küll iken ayrı bir hükme tabi olabilir. Yukarıda zikrettiğimiz avret yerinin örtülmesi, soğuk ve sıcaktan korunma ve güzel görünme ayrı bir hüküm, belirli bir elbisenin giyilmesi ise ayrı bir hükümdür. Aynı şekilde güzel yiyecek yemek cüz olarak mubâh iken, bunun tamamen terk edilmesi veya aşırı bir şekilde tüketilmesi küllî olup ayrı hükme tabidir. Yemeği

²² Cüz ile kast ettiği mubah bir fiile örnek olarak muayyen bir çorbanın içmeyi verebiliriz. Küll ile kast ettiği ise mutlak olarak fiilin kendisidir. Bu durumda yemek yemenin kendisi muayyen bir yemeğe nazaran küllüdür. Bir bireyin tamamen yemeği kesmesi ile muayyen bir yemeği hiç yememesi aynı hükme tabi değildir.

²³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 223-224.

²⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 224-226.

²⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 227.

tamamen terk etmek can sağlığını tehlikeye atması sebebiyle yemek, talep edilen bir fiil, aşırı tüketim ise israf ve yine can sağlığını tehlikeye attığından yasaklanan bir fiildir. Burada emredilen canın korunması, yasaklanan ise israf olup cüz'î olan güzel bir yemek yemekten bağımsız olarak var olan hükümlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus esasında hükmün değişmediğidir. Değişme ya fiilde gerçekleşmekte ve fiil başka bir forma bürünmektedir; ya da ayrı bir hüküm gerektiren fiile tabi harici bir unsur bulunmaktadır. Bu durumda iki farklı fiil ve iki ayrı hüküm söz konusudur. Fiilin ilk haline ait hüküm, o haldeki fiil için varlığını devam ettirmekte; fiilin aldığı bu yeni haline ait hüküm de bu yeni hal için varlığını devam ettirmektedir. Ortada değişen, rafa kaldırılan ve iptal edilen bir hüküm yoktur.

Şâtübî, hükmü mubâh olan fillerin cüz'î ve küllî hallerine göre farklı hüküm alacakları şeklindeki yaklaşımını teklifi hükümlerin hepsine uygular. Bir fiil cüz olarak mubâh iken, kül olarak mendûp, vâcip, mekrûh veya harâm olabilir.²⁶ Yiyecek, içecek, giyecek ve binek gibi temiz olup emredilen ve yasaklanan kapsamda olmayan şeyler cüz olarak mubâhtırlar. Kişinin gücü yerinde olduğu vakitlerde bunları terk etmesi veya işlemesi caizdir.²⁷ Yukarıda sayılan temiz nimetlerin güzel olanlarının tamamen terkedilmesi ise Şer'in mendûp görmesine aykırıdır.²⁸ Nimetlerden güzel olanlarının tercihi mendûptur. Nitekim güzel görünme Hz. Peygamber tarafından talep edilen bir husustur.²⁹ Örneğin belirli güzel bir yiyecek mubâh iken, bu yemekten bağımsız olarak nimetin güzel olanını tercih etmek ise mendûp olup güzel olanı tamamen terk etmek ise mekrûhtur. Aynı şekilde bağ bahçede dinlenme, kuş sesi dinleme, mubâh oyunlar oynayarak eğlenme cüz olarak ele alındıklarında mubâhtırlar. Ancak sürekli hale geldiğinde mekrûha dönüşümler ve bunu yapanlar kıt akıllılıkla, bu tür mubâh fiillerde israfa kaçmakla ve güzel davranmamakla itham edilirler.³⁰

²⁶ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 206.

²⁷ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 206.

²⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 207. Şâtübî güzel nimetlerden faydalanmanın mendubiyetine dair Hz. Peygamber'den şu hadisleri aktarır: "Allah size nimetini artırıp genişlik verdiği zaman, siz de kendinize genişlik gösterin", "Şüphesiz ki Allah, verdiği nimetin eserini kulunun üzerinde görmeyi ister". *el-Muvâfakât*, 1: 207.

²⁹ "Yâ Rasûlallah! Kişi elbisesinin güzel olmasını, ayakkabısının güzel olmasını sever, bu da kibir kapsamına girer mi?" şeklinde soran birisine Hz. Peygamber, "şüphesiz ki, Allah güzeldir, güzelliği sever." demiştir. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 207. Hadis için bk.

³⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

Cüz olarak ele alındığında mubâh olan yemek yeme, evlenme ve ticari sözleşmeler³¹ küll olarak ele alındığında zarurî olan hususların gerçekleşmesini sağlamalarından ötürü vâciptirler.³² Bunlar canın, neslin ve toplum hayatının idamesi için gerekli olduklarından bütün insanların bunları terk etmesi yaşam için zarurî olanın terki anlamına gelmektedir. Küllî olarak ele alındıklarında bu filler vâciptir.³³ Söz konusu bu fillerin bazı kimselerce tercihi veya terki ile helâl olan yiyeceklerden bir kısmının terk edilip bazısının tercih edilmesi ise mubâhtır.³⁴ Her iki durumda ne insanların tamamı bir bütün olarak mubâh filleri terk etmekte ne de yiyecekler tamamen terk edilmektedir.

Şâtibî mubâh olup harâma dönüşen fiile somut herhangi bir örnek zikretmemiştir. O, Gazzâlî'nin "mubâh bir fiilin devamlı işlenmesi onu küçük günaha, küçük günaha devam da onu büyük günaha dönüştürür" şeklindeki açıklamasına yer verir.³⁵ Böylece Şâtibî teorik olarak mubâh bir fiilin büyük günaha dönüşebildiğini kabul eder. Bir fiilin aldığı formlara göre hükmünü tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz.³⁶

	Mubâh	Mendûb	Vâcib/farz	Mekrûh	Harâm
Helal yiyeceğin tercihi	X				
Yeme içmenin kendisi (hayatta kalmak için)			x		
Güzel yiyecek, içecek		X			
Güzel yiyeceği tamamen terk				x	

³¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 208. Eş-Şirâzî de nikaha ihtiyaç duymayan kimse için nikahın mekruh, ihtiyaç duyan kimse için müstâhâb olduğunu söyler. *Et-Tenbîh fi'l-fıkhi's-Şâfi'i*, thk. Merkezü'l-Hedemât ve'l-Ebhâs es-Sekâfiyye (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983),157. Şirâzî'nin bu yaklaşımında nikahın farklılaşan hükmü farklılaşan kişiler sebebiyledir.

³²Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

³³ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

³⁴ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 208-209.

³⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 209.

³⁶ Tablo Şâtibî'nin zikrettiği örneklerden oluşturulmuştur. Ancak Onun harâma dönüşen mubâha somut örnek vermemesi sebebiyle harâm kısmındaki örnek bizim tercihimizdir. Tabloda hükmün farklılaşmasına sebep olan unsurlar italik olarak verilmiştir.

Yiyeceği terk	tamamen					x
------------------	---------	--	--	--	--	---

Şâtibî, mendûp bir filin de küllî açıdan ele alındığında vâcip olduğunu söyler.³⁷ Ezan okumak, cemâatle namaz kılmak, bayram namazlarını kılmak, tasaddukta bulunmak ve nikâh gibi filler cüz itibarıyla mendûbturlar. Ancak bunların her biri tümünden terk edildiğinde terk edenin adaletini zedeler. Ezanı toptan terk eden şehir halkıyla savaşılabılır olması, sürekli cemaat namazlarına katılmayanın şehadetinin kabul edilmemesi,³⁸ mendûb olan bir fiilin küllî olarak ele alındığında cüz'î olandan farklı bir hükme tabi olduğunu gösterir. Şâtibî bunun sebebi olarak dînen mendûb olan bu şeylerin daimî olarak toptan terkedilmesinin dine olumsuz yöndeki etkisine bağlar. Söz konusu mendûbların ara sıra terkedilmelerinin ise dinin kendisinde tesiri olmadığından terk edilmelerinde bir mahzûr bulunmamaktadır.³⁹

Şâtibî, cüz olarak vâcip olanın kül olarak ta vâcip olmasını evleviyetle kabul eder. Ancak o cüz olarak bir vâcibin terki ile kül olarak bir vâcibin terkinin aynı hükmü gerektirmediğini söyler. Bir öğle namazını kılmayan ile hiç namaz kılmayan kimse büyük günah işlemiş ve Allah affetmedikçe cezayı hak etmiştir. Bunlara nispetle hiç namaz kılmayanın cezayı hak etmesi ise daha önceliklidir. O bu görüşünü Hz. Peygamber'in üç defa cuma namazına katılmayanın kalbinin mühürleneceğine dair rivayetine dayandırır. Cuma namazına bir kere bile özürsüz katılmamak günah iken kalbin mühürlenmesi ancak üçten sonra olmaktadır. Fukahâ da buna istinaden özürsüz cumayı üç defa terk edenin şehadetinin kabul olmayacağına hükmetmişlerdir.⁴⁰ Dolayısıyla bir vacibin bir kere terki ile daha fazla veya sürekli terki sonuç olarak farklı hükümlere tabidir.⁴¹ Şâtibî'nin bu durumda farklı hükme tabi olmak ile kast ettiği, sonuç olarak farklı cezalara tabi olacağıdır. Bağlayıcılık açısından farzın ve harâmın üstünde bir hüküm yoktur. Haliyle bu tür hükümlerin cüz olarak ifa edilmeleri ile kül olarak ifa edilmeleri sevap-günah ve ceza açılarından farklılık gösterecektir. Şâtibî, Hanefilerin kast ettiği manada yani farz

³⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 211.

³⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 211.

³⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 212.

⁴⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 214.

⁴¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1: 213-214.

olmayan anlamda kullanıldığında vacibin, cüz'î olarak vâcip, küllî olarak farz olduğunu söyler.⁴² Bu durumda bir alt mertebede olan vâcip bir fiil, kül olarak ele alındığında farz kuvvetine yükselmektedir.

Harâmlar da aynı şekilde cüz olarak ele alınmaları ile kül olarak ele alınmaları bakımından farklı sonuçlar verirler. Harâmlar, "bir şekilde" işlenmeleri halinde aynı mertebelerde sayılırlar. Ancak devamlı olarak işlenmeleri durumunda benzer sonuçlar doğurmaz. Özürsüz söylenen yalan (bir kere), küçük günah olup süreklilik arz etmesi onu büyük günah mertebesine çıkarır.⁴³ Yine bir lokma yemek çalmak ile nisabın dörtte birini çalmak el kesme cezasını gerektirme açısından eşdeğer değildir.⁴⁴

Şâtıbî'ye göre fiileri cüz olarak ele aldığımızda, yani kendi deyimiyile harici unsurlardan bağımsız salt bir fiil olarak ele aldığımızdaki hükmü ile bu fiilin sonradan aldığı vasıflar ile alacağı hüküm aynı değildir. Fiil, ister sonradan aldığı vasıflar nedeniyle başka bir fiile dönüşsün, isterse fiilden bağımsız olarak ona ilişen harici bir unsur nedeniyle değişikliğe uğrasın, her iki durumda da fiilin aldığı yeni hal ilk halinden farklıdır. Dolayısıyla Şâtıbî'ye göre hükümlerin değişmesinin sebebi fiillerin değişmesidir. Fiiller, dönüştüğü yeni halin veya kapsamı altına girdiği harici unsurun hükmünü almaktadır. Aynı kalan fiil için hükmün değişmesi söz konusu değildir. El-Muvâfakât'ın muhakkiki Dıraz, Şâtıbî'nin bu yaklaşımı hakkında şu cümleleri sarf eder: "Âdetlerin değişmesi halinde hükümlerin değişmesinden maksat, aslî hitâbta meydana gelen bir değişiklik anlamında değildir. Çünkü şer' ebedi olarak konmuştur."⁴⁵ Özdemir de Şâtıbî'nin yaklaşımı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hükümde değişim diye ifade edilen hususun gerçek anlamda bir değişim olmadığı, aksine sebeplerin farklılığından kaynaklanan bir farklılık olduğu, şer'atın ebedî olmak üzere vaz' edildiği, dolayısıyla hükümlerin sabit olduğu ve değişimin hükümlerde değil, bu hükümlere sebep teşkil eden fiilî durumlarda cereyan ettiği görülür."⁴⁶

Şâtıbî'nin fiillerin cüz ve kül olarak ele alındıklarında farklı hüküm alacakları şeklindeki yaklaşımı ile Kâdî 'Abdülcebâr'ın fiillerin farklı vecihlere göre farklı hüküm alacağı şeklindeki yaklaşımı arasında benzerlik olmakla beraber farklılık da bulunmaktadır. İki yaklaşım arasındaki ortak

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 215.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 215.

⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 216.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Mukaddime: 8; 48.

⁴⁶ Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 30.

nokta fillerin farklı durumlara göre farklı hüküm alabileceğinin kabul edilmesidir. Ancak Şâtıbî'nin ele aldığı mevzu hakkında şer'î hükümlerin vaz edildiği fiillerdir. Her ne kadar filler değişse de değişime göre konmuş hükümler bulunmaktadır. Kâdî 'Abdülcebâr ise hükmü konmuş fillerden bahsetmeyip onların hükmünün tespitiyle ilgilenmektedir. Yani Kâdî 'Abdülcebâr'da değişik vecihlere göre hükmü konmuş fiil mevzu bahis değildir.

2. AHKÂMIN DEĞİŞİMİNE KONU OLABİLECEK ÖRNEKLER

Fıkıh literatüründe hükmün değişimine dair ileri sürülebilecek birçok görüş bulunmaktadır. Örneğin Karâfî'nin (ö. 684/1285) “Adetlere dayanan hükümlerin, adetlerin değişmesine rağmen devam etmesi icmâ'a aykırıdır...Adet değiştiğinde hüküm yeni adetin gerektirdiğine göre değişir.”⁴⁷ şeklindeki ifadesi bu görüşlerden biridir. Karâfî'nin “yeni adetin gerektirdiği” şeklindeki sözü esasında değişimin adetlerde olduğu ve yeni adetin farklı bir hüküm gerektirdiğini ifade etmesi yönüyle Şâtıbî'nin yukarıda aktardığımız yaklaşımıyla da uyumludur. Bâvâ, Karâfî'nin yukarıdaki açıklaması ve diğer ulemanın benzer ifadelerine yer verdikten sonra hükmün değişmesine yönelik fukahânın ifadelerinin usûl sistematığı içerisinde *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alındığında çözülebileceğini belirtir. O, usûlcüler nezdinde ictihâdın *tahrîcû'l-menât*, *tenkîhü'l-menât* ve *tahkîkû'l-menât* şeklinde üç aşamasının olduğunu söyler. Ona göre hükmün zamana ve mekâna göre değişmesine dair teorik olarak fukahâdan nakledilen görüşler ictihâdın *tahkîkû'l-menât* kısmıyla ilgilidir.⁴⁸ Bâvâ, değişen şeyin hükmün menatı olduğunu belirtir. Hükmün tahakkukunun kendisine bağlandığı menat (illet) değişince doğal olarak hüküm de değişecektir.⁴⁹ Örneğin fakirlik zekâtın verileceği sınıflar içerisinde bir menâttır. Bunun muayyen fertlerde varlığı araştırıldığında fakir olan kimselere zekâtın verilebileceğine hükmedilirken, eskiden fakir olduğu için zekât verilen kimselere menatın (fakirliğin) yokluğundan ötürü zekât verilmeyeceği sonucuna varılacaktır. Burada “fakirlere zekât verilir” hükmü değişmemekte, fakirlik vasfını

⁴⁷ “أن إجراء الأحكام التي مُدركها العوائد مع تعغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يُتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تعغير العادة” , Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995), 218.

⁴⁸ Maruf Adem Bâvâ, “Kaidetü tağyiri'l-fetâvâ ve'l-ahkâm bi tağyiri'z-zamân ve'l-mekân ve tatbîkâtüha'l-mu'asira”, *Mecleetü Külliyyeti'ş-Şeri'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 29 (2011), 12.

⁴⁹ Bâvâ, “Kaidetü tağyiri'l-fetâvâ”, 12.

yitiren şahıslara uygulanan hüküm değişmektedir. Fakir olmak ile fakirlikten çıkmak ayrı durumlar olup farklı hüküm gerektirmektedir.

Konuyu Bâvâ gibi *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alan Özdemir de hükmün değişiminden değil farklılaşmasından bahsedebileceğini; dolayısıyla konunun hükmün değişimi yerine, olguda değişimi konu edinen *tahkîkû'l-menât* kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Özdemir, Mecelle'nin 39. maddesi olan "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz." ilkesinin örfe dayalı hükümleri kapsadığını; dolayısıyla bu kuralda dile getirilen değişimden maksadın, zamandan zamana, mekândan mekâna, bölgeden bölgeye, yöreden yöreye, meslekten mesleğe değişiklik arz eden örf ve âdetlerden kaynaklanan vaki durumlarda meydana gelen değişim olduğunu söylemektedir.⁵¹

Gerek usûl gerek fûru' kaynaklarında hükmün değişimi anlamına gelebilecek yukarıda aktardığımız teorik ifadeler yanında fûru eserlerinde yer alan kimi fikhî görüşler de hükmün değişimi kapsamında zikredilebilir. Diğer bir anlatımla fıkıh eserlerinde yer alan kimi görüş ve kaideler aynı fiil üzerinde hükmün değişimine örnek olarak zikredilebilir: "Başlanmış ve tamamlanmadan bozulmuş nafilenin kazasının vâcip olduğu" görüşü, "zaruretlerin harâmları mubâh kıldığı" kaidesi ve "devlet buyruğunun hükümlerdeki bağlayıcılığı artırdığına" hükmü bu bağlamda ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız örneklerde esasında yeni fiile taalluk eden yeni bir hüküm bulunmakta ve bu yeni hüküm ya fiilin aldığı yeni formdan (ibadete başlama) ya da harici unsurdan (zaruret, devlet) kaynaklanmaktadır. Aslında yeni hüküm ya yeni forma bürünen yeni fiilin ya da harici unsurun hükmüdür.

2.1. Tamamlanmadan Bozulan Nafilenin Kazasının Vûcubiyyeti

Tamamlanmadan bozulan nafile bir ibadetin kazasının hükmü, fukahânın üzerinde ihtilaf ettiği bir husustur. Bu hususta a. Kazasının vâcip olduğu, b. özürsüz terk edildiğinde kazasının vâcip olduğu ve c. her hâlükârda kazasının vâcip olmadığı şeklinde üç farklı görüş oluşmuştur. İlk etapta nafile olan bir ibadet tamamlanmadığı için kazasının vâcip olması, aynı fiil için hükmün değişmesine örnek olarak zikredilebilir. Meselenin anlaşılması için başlanmış fakat tamamlanmamış nafilenin kazasının gerektiği görüşünde olanların meseleye yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

⁵⁰ Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 31.

⁵¹ Özdemir, "Ahkâmın değişmesine farklı bir yaklaşım", 31.

İmâm Mâlik (ö. 179/795) bu konuda gelen farklı rivayetleri⁵² cem ederek yaptığı değerlendirmede, bozulan nafileyi “özürlü” ve “özürsüz” olmak üzere iki kategoride ele alır. O, herhangi bir özür söz konusu olması halinde kazanın gerekmediği, özürsüz bozulan nafilenin ise kazasının gerektiği sonucuna varmıştır.⁵³ İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ise nafile oruç ve nafile namaza başlayanın başladığı nafileyi tamamlamasını; özürlü veya özürsüz bozmasına bakmaksızın sonradan tam bir şekilde yerine getirmesini güzel bulduğunu söyler. Bununla birlikte kişinin o nafileyi (oruç ve namazı) yerine getirmesinin/kaza etmesinin vâcip olmadığını da ifade eder. Gerekçe olarak vâcip ve nafilenin bağlayıcılık açısından kuvvetlerinin farklılığını gösterir. Nafile ve vâcibin farklılığı ibadete başlarken, ibadet ederken ve nihayetinde de devam eder.⁵⁴ O, kendi görüşünü destekleyen nakli delillere⁵⁵ geçmeden önce hükümlerin mahiyetleri gereği değişime uğramayacağı görüşünden hareket eder. Vâcip ve nafile, mükellef açısından başlangıç itibarıyla ne ifade ediyorsa sonuç itibarıyla de onu ifade eder. Vâcip vâcip olma, nafile de nafile olma özelliğini korur. Dolayısıyla mükellef açısından yerine getirme zorunluluğunun olmadığı ve terkinin ceza gerektirmediği nafile ibadetin bu özellikleri her daim aynıdır. Yani nafile bir ibadete başlamadan önceki özellikler, başladıktan sonra tamamlanmadan bozulan durumlar için de varlığını sürdürmektedir. Şâfiî'nin temel hareket

⁵² Rivayetlerden biri şudur: Peygamber (s.a.s) Efendimiz'in zevceleri Hz. Hafsa ile Hz. Ayşe'nin, oruçlu iken kendilerine hediye olarak getirilen bir yiyeceği yiyerek oruçlarını bozdukları ve Peygamber Efendimiz'in onlara, “Yerine bir gün kaza ediniz.” diğeri ise Ümmü Hânî'nin şu rivayetidir: “Mekke'nin fethi sırasında bir ara Hz. Fatma gelip Rasûlullah'ın (s.a.s) sol yanına oturdu. Ben de sağ yanında idim. Hizmetçi kız içinde içecek bulunan bir kap getirip Rasûlullah'a (s.a.s) verdi. Rasûlullah (s.a.s) alıp içtikten sonra bana verdi. Ben de içtim ve 'Ya Rasûlallah, oruçlu idim, orucumu bozdum.' dedim. Rasûlullah (s.a.s) bana 'Sen bir orucun kazasını mı tutmuştun?' diye sordu. 'Hayır', dedim. Rasûlullah (s.a.s), 'Orucun tataovu' olduğu için sana bir şey lâzım gelmez' dedi”. İbn Rüşd, İmâm Mâlik'in ikinci rivayeti unutmaya hamlettiğini bundan ötürü Peygamber (s.a.s) ondan kaza etmesini istemediği şeklinde yorumlamış olabileceğini ifade eder. Ebû'l-Velîd Muhamed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004), 2: 74-75.

⁵³ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fihki mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3: 468; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 75.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 1: 326; 2: 112.

⁵⁵ Hz. Ayşe'nin “Rasûlullah (s.a.s) yanına geldi. Ona: Sana bir yemek sakladım, dedim. Rasûlullah (s.a.s) 'Ben oruç tutmak istemişim. Fakat getir (de yiyeyim)' dedi” şeklindeki rivayeti onlardan bir tanesidir. Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 326.

noktasının şâri'in bir fiil için koyduğu hükmün sürekliliği/değişmezliği olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefi mezhebinde bozulan nafilenin kazası vâciptir. Haskefi (ö. 1088/1677) kendi iltizamıyla/gerektirmesiyle kişiye vâcip olan şeyleri biri sözlü diğeri fiili olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan sözlü olanı adak, fiilî olanı ise başlanılan nafilerdir.⁵⁶ Haskefi başlanılan bir nafilenin kendi fiili ile olsun veya olmasın, şer'î bir özürden ötürü olsun veya olmasın bozulması halinde kazasının vâcip olduğunu; "Amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed, 47/33) ayeti gereği şer'î bir özür olmadan bozmanın ise harâm olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ İbn Abidin'in, Münye Şerhi'nin yazarından aktardığına göre adamakla lazım gelen ve sıhhat konusunda başı sonuna bağlı olan ibadetlere başlamanın, bu ibadetleri tamamlanmasına ve bozulması halinde kazasının gerekliliğine sebep olduğu görüşüne sahip olanlar Ebu Bekr, İbn Abbas, Hasan Basrî, Mekhul İbrahim en-Nehaî, Hanefiler ve İmam Malik'tir.⁵⁸

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) vâcip olmayan şeyi teberruda bulunmadığı sürece kişiye vâcip olmadığını; ancak başlanılan nafilenin ibadet (kurbet) olmasından ötürü nafilenin edasını tamamlayarak ibadetini koruması gerektiğini belirtir.⁵⁹ O, kendi görüşünü yukarıda aktardığımız ayete dayandırarak başlanılan bir ameli iptal etmekten kaçınmanın farz olduğunu söyler. Serahsî'ye göre nasıl ki verilen sözde durmak ve adanılan şeyi yerine getirmek farz ise başlanılan ibadeti tamamlamak da farzdır. O, bu durumdaki kişiyi adakta bulunan kimseye benzetmektedir. Nafile ibadete başlayan kimse adakta bulunan kimse gibi ibadeti tamamlama yükümlülüğünü üstlenmiş olmaktadır. Her iki durumda da kişi başlayarak ibadeti bitirmeyi kendisine vâcip kılmaktadır. Kişi adak adayarak ve nafile bir ibadete başlayarak adağı ve nafile ibadeti üzerine vâcip kılmaktadır. Söz konusu vucubiyet vâcip olan ibadetler ile eşdeğer kesinlik ve bağlayıcılık ifade eder. Dolayısıyla kişi başlayıp tamamlamadığı nafileyi farzlarında olduğu gibi yerine getirmediği zaman kaza etmesi gerekmektedir.⁶⁰ Serahsî

⁵⁶ Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (Reddü'l-Muhtâr ile beraber) (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 2: 31.

⁵⁷ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 2: 31.

⁵⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 2: 29.

⁵⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 3: 69.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 69.

Hanefilerin konuyla alakalı ilkesini şöyle açıklar: “Başlandıktan sonra mükellefin özürsüz olarak orucu bozması mubâh değildir. Mükellef orucu bozmakla suç işlemiştir ve kazası gerekir.”⁶¹ Dolayısıyla sonraki hüküm bir tür ceza ve ilk baştaki fiilden farklı olan ibadeti tamamlamama fiiline ilişkindir.

Hanefiler meseleyi “Amellerinizi boşa çıkarmayın.” (Muhammed, 47/33) ayetine dayandırmakta ve başlanılan ibadetlerin tamamlanması gerektiğine hükmetmektedirler. Bununla beraber bir ibadete başlama onu tamamlayacağına dair bir iradedir ki bu adağa benzemektedir. Adakta olduğu gibi bu konuda da mükellef kendi iradesiyle kendisini sorumluluk altına almaktadır. Onu sorumluluk altına sokan kendi iradesi; o hususta sorumluluk olduğuna karar veren ise Şâri’dir. Mükellefler adakta olduğu gibi kendilerini bu şekilde yükümlülükler altına koyabilmektedirler.

Hanefilerin görüşlerini şu şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz:

1. Başlanmış bir ibadetin bitmesini Şârî istemektedir. Bu istek ayrı bir hükümdür.
2. Mükellef adakta olduğu gibi kendi iradesiyle kendisini bu hükmün altına sokabilmektedir.
3. Başlanmış nafilenin bozulması suç kapsamındadır ve cezası kaza etmektir.

Tamamlanmadan bozulan nafilenin kazasının vûcubiyeti nafileyi içeren emirden bağımsız başka bir emirle (Muhammed, 47/33) sabit olmuştur. Bunun yanında aynı fiil için değişen bir hüküm bulunmaktadır. Nafile kendisine başlamayan tüm mükellefler için nafile olma özelliğini korumaktadır. Nafileye başlayan için ise nafile artık tamamlanması gereken bir ibadettir. Buradaki farklı hüküm (vûcubiyet) değişen kişiye/duruma (nafileye başlayana) göredir. Dolayısıyla farklı bir durum ve farklı bir hüküm söz konusudur. Bu yeni duruma taalluk eden başka bir hüküm bulunmaktadır. Kişi nafile ibadetin yapılmasını isteyen emre değil, onun tamamlanmasını isteyen diğer bir emrin muhatabı konumundadır. Burada aynı durum için değişen bir hükümden bahsedemeyiz. Dolayısıyla Hanefiler de esasında aynı fiil için değişen bir hükümden bahsetmemektedirler. Nafile nafile olma özelliği korumakta vacibe dönüşmemektedir.

3.2. ez-Zarurat Tubîhu’l-Mahzûrât Kaidesi

“ez-Zaruratu Tubîhu’l-Mahzûrât” bir fıkıh kaidesi olup zaruret halinde normal zamanlarda harâm olan hükümlerin mubâh olduğunu ifade

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 69.

etmektedir. Mana itibariyle bu kaide ayet ve hadislerde mevcut olup ilk dönem fukahası tarafından işlenmiştir. Bu kaidenin “İhtiyar halinde (normal zamanda) caiz olmayan şey ızdırar halinde caiz olur.”⁶², “Harâmlar ancak zarurette mubâh olur.”⁶³ “Usûlde zaruretler harâmı mubâh alana çeker.”⁶⁴ şeklinde farklı ifade biçimleri de bulunmaktadır.

Kaidenin mesnedini teşkil eden naslara geçmeden önce bu kaidenin ifade ettiği anlamı izah etmek istiyoruz. Mezkur kaide “zaruret”, “ibaha” ve “mahzur” kelimelerinden oluşmaktadır. Zaruret kelimesi sözlükte “ihtiyaç, aşırı sıkıntı” anlamına gelmektedir.⁶⁵ Fukahânın üzerinde uzlaştığı bir zaruret tanımı⁶⁶ bulunmamakla beraber onların tanımlarından yola çıkarak şöyle bir tanım yapılabilir: “yasağın çiğnenmemesiyle kişinin yok olma korkusunu ifade eden durum”. Bir diğer kavram olan mahzur kelimesi harâm,⁶⁷ ibaha ise mubâh kılma anlamındadır.

Zaruret durumuna ilişkin hüküm için şu ayetler örnek olarak zikredilebilir: “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan

⁶² Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi masâlih'il-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1991), 1: 87.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-müvaki'in*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 3: 30.

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'ad fi hedyi hayri'l-ibâd*, 27. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5: 25.

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü's-Sadr, h. 1414), 4: 48; İbrahim Mustafa; Ahmed ez-Ziyât v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, (b.y.: Dârü'd-Da'va, ts.), 1: 538.

⁶⁶ Hanefi fakihî Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs'ın (ö. 370/981) tanımı şu şekildedir: “Zaruret kişinin yemeği terk etmesiyle bazı uzuvlarının veya canın zarar göreceği korkusudur”. *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1405), 60. Malîkî fakihî Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî'nin (ö. 1201/1786) tanımı şöyledir “canın yok olma veya ciddi sıkıntıdan korunmasıdır.” *Hâşiyetü's-Sâvî ala's-Şerhi's-Sağîr* (b.y.: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2: 183. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi'î'nin tanımı şöyledir: mükellefin yasaklanamı yapmadığı takdirde yok olacak veya yok olma tehlikesine varan durumdur”. *El-Eşbâh ve'n-nezâir* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 85. Hanbelî fakihî Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî'nin (ö. 885/1480) tanımı ise şu şekildedir: “ızdırar sadece yok olma korkusudur”. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, 2. Baskı (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 10: 369.

⁶⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Mahzûru “terkine sevabın, işlenmesine cezanın iliştiği şeydir” şeklinde tanımlar. *el-Varakât* (Mahallî'nin şerhü'l-Varakât'ıyla birlikte) (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2004), 5.

başkası adına kesileni harâm kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur.” (el-Bakara 1/173), “Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilenler, -canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size harâm kılındı; bunlar fasıklıktır.... Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir.” (el-Maide 5/3) “Üzerine Allah’ın adı anılıp kesilenden yememenize sebep ne? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığınız dışında, harâm kıldığı şeyleri size açıklamıştır.” (el-En’am 6/119), Allah (c.c) bu ayetlerde yenmesi harâm olanları saydıktan sonra zaruret durumuna ilişkin muradını da beyan etmektedir. Cessâs da bu ayetleri zikrettikten sonra Allah’ın ayetlerdeki mubâhı zaruret durumlarına iliştiirdiğini,⁶⁸ zaruret durumlarına bu ayetler gereği mubâhlığın taalluk ettiğini belirtmektedir.⁶⁹

Aslında bu kaide zarurî durumlarda yasak olan şeylerin mubâh olduğunu ifade etmek için getirilmiştir. Zaruretlerin harâmları mubâhlaştırması şeklinde ifade edilmesi ise aklî mecaz kapsamındadır. Aklî mecaz fiilin fail dışında ilintili başka bir şeye nispet edilmesidir. Burada da harâmları helal kılan Allah olup bunu zarurete bağlamıştır. Zaruretin kendisi bir durum olup hüküm koyma ve hükmü değiştirme gibi bir yetkisi söz konusu değildir. Bununla beraber kendisi hükme konu olmuş ve ona dair hüküm vaz edilmiştir. Söz konusu bu hükmün adı ruhsattır. Beydâvî (ö. 685/1286) ruhsatı, “*Hükümün delilin hilafına bir özürden ötürü sabit olması*” olarak tanımlar. Örnek olarak ızdırar halinde meyte etini yeme, yolcunun oruç tutmaması ve namazı kısaltmasını zikreder.⁷⁰

Kaidenin konumuzu asıl ilgilendiren yanı hükmün değişmesidir. Harâm olan şeyler zaruretler söz konusu olduğunda mubâha dönüşmektedirler. Dolayısıyla aynı şey için değişen hükümden bahsedilebilir. Aslında burada aynı durum için hükmün değişim ve dönüşümünden bahsedemeyiz. Yukarıda Beydâvî’den de alıntıladığımız gibi zaruret başlı başına bir durum olup kendisine taalluk eden müstakil bir

⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, 156.

⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, 160.

⁷⁰ Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-ousûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beirut: Dâru İbn Hazm 2008/1429), 58.

hüküm bulunmaktadır. Zaruret durumunun meydana gelmesi ile mubâh devreye girmekte; mubâhlık sadece zaruret halini yaşayan kimse ile ilgili ve zaruret miktarınca geçerlidir. Bu husus “Zaruretle kendi miktarınca takdir olunur.” şeklinde kaideleştirilmiştir.⁷¹ Asıl olan hüküm ise zaruret hali olmayan diğer mükellefler için varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla asıl hüküm (azimet) ile zaruret durumuna ilişkin hüküm (ruhsat) müstakil birer hüküm olup birbirinden farklı olan durumlar için konmuştur. Örneğin gücü, kudreti ve alternatif yiyeceği olan kimse için meyte yemek harâmıdır.

3.3. Devlet Buyruğuyla Bağlayıcılığı Artan Hükümler

Devlet başkanı olarak isimlendirilen imam, halife veya onların naiblerinin emirlerine uymak “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de (itaat edin).” (en-Nisa 4/59) ayeti gereği vacip/farz görülmüştür.⁷² Devlet başkanının şer’ e uygun olan⁷³ veya aykırı olmayan⁷⁴ emirlerinin mükellefler tarafından bağlayıcı olarak görülmesi hükümler açısından bir değişimin oluşmasına sebep olmaktadır. Örneğin Şâfiî fakih Büceyremî’nin (1221/1806) şu ifadeleri buna örnek olarak zikredilebilir: “Devlet başkanının vacibi emretmesi vacibi te’kid, mendubu ve kamu maslahatı içerikli mubâhu emretmesi (onları) vâcip kılmaktadır.”⁷⁵ İbn Abidin’in Hanefi fukahasına attığı şu ifadeler de bu kabildendir: “Emîr; taun ve benzeri bir sebepten ötürü, bir kaç gün oruç tutulmasını emrederse onun emrini yerine getirmek vâcip olur.”; “Şeriatın mubâh gördüğü konularda imama itaat etmek vâciptir.”⁷⁶ Haskefî tütünün hükmü hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra şu ifadeyi kullanır: “eğer veliyü’l-emr yasaklarsa kesinlikle harâm olur”⁷⁷

⁷¹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 84.

⁷² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-Dekâik*, 2. Baskı (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İslâmî, ts.), VII, 53.

⁷³ Haskefî, devlet başkanının emrine ancak şer’ e muvafık olmasıyla uyulabileceğini (أمر السلطان إنما يفيد إذا وافق الشرع وإلا فلا) ifade etmektedir. *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebşâr ve cami’i’l-bihâr*, thk. Abdü’l-mün’im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 473.

⁷⁴ Nevevî itaatin sınırını “ما لم يخالف حكم الشرع” (şer’î hükme muhalif olmayan) ile sınırlandırmaktadır. *Ravdatü’t-talibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Alemi’l-Kütüb, 2003), 7: 267.

⁷⁵ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî el-Mısırî eş-Şâfiî, *Tühfetü’l-habîb ala’l-Hatîb* (Hâşiyetü’l-Büceyrimî ala’l-Hatîb) (b.y.: Dârü’l-Fikir, 1995), 2: 238.

⁷⁶ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü’l-muhtâr ala’d-Dürri’l-muhtâr* (Haskefî’nin Dürri’l-Muhtâr’ıyla beraber) (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1992), 6: 460.

⁷⁷ “وَمَعَ تَحِيٍّ وَإِنِّي الْأَمْرُ عَنْهُ حَرَمٌ قَطْعًا” , Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr*, 678.

Yukarıdaki alıntılarda devlet başkanının emrine uymanın gerekliliği/vucubiyeti, söz konusu emrin iliştigi hükümlerin bireyler nezdinde bağlayıcılığına etkide bulunduğunu göstermektedir. Özellikle mendûp, mubâh ve mekrûh hükümlerinin devlet buyruğuyla bağlayıcılıklarının artması hükümlerin değişmesi anlamına geldiği söylenebilir. Haskefi'nin tütünün devlet tarafından yasaklanması halinde kesinlikle harâm olacağını söylemesi bunun bir ifadesidir.

İmâm Şâfiî *el-Ümm* adlı eserinin farklı yerlerinde sarf ettiği "*Hâkimin helali harâm, harâmı helal kılma yetkisi yoktur*"⁷⁸ mealindeki ifadelerinden devletin hükümlerinin mahiyetini değiştirecek tarzda tasarruf yetkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifade hükmün kaynağının Allah ve Rasûlü olduğu şeklindeki anlayışla uyuşmakta ve hükmün devlet başkanından bağımsız olarak harâm ve helal olarak vaz olduğunu ifade etmektedir. Şâfiî'nin bu ifadesi ile yukarıda alıntıladığımız fukahânın ifadeleri arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Şâfiî devlet başkanının hükmün mahiyetini değiştiremeyeceğini, hüküm olarak helalin helal, harâmın helal olarak sabit olduğunu ifade etmek istemektedir.

Fukahânın ifadeleri ise devlet başkanına itaati emreden hükmün uygulanmasına yönelik ifadelerdir. Allah Kur'ânda *ulu'l-emre*/devlet başkanına itaati emretmektedir.⁷⁹ Bu başlı başına bir hükümdür. Allah, bu hüküm ile onun taalluk ettiği diğer fiillerin hükümlerinin bağlayıcılığının artacağını buyurmuştur. Örneğin devlet başkanının emriyle mubâhın mükellefler için bağlayıcılığı mubâh hükmün kendisindeki bir değişim ve dönüşümden değil, devlet başkanına uymanın gerekliliğini emreden ayetten kaynaklanmaktadır. Yani mubâh hükme yönelik devlet buyruğuna uymanın gerekliliği söz konusu emre uyma ile ilintilidir. Devlet başkanının emrine rağmen mubâh, hüküm olarak özelliğini korumaktadır. Bağlayıcılık ise mükellef açısından olup harici bir unsurdan, müstakil bir hükümden kaynaklanmaktadır.

Bu konuda da değişimin durumda/filde olduğunu söyleyebiliriz. Biri normal diğeri devlet buyruğu olan iki farklı durum bulunmaktadır. Zaruret ve devlet buyruğu harici bir unsur olup yeni ve farklı birer durumdur. Dolayısıyla bu farklı duruma ilişen Şârî'nin hükümleri devreye girmektedir. Devletin buyurması, buyurmadığı normal zamanlara göre yeni

⁷⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 91; 7: 269, 487, 493.

⁷⁹ "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin." Nisâ 4/59

bir durumdur. Ve bu yeni durum, gerektirdiği hükmü devreye sokar. Dolayısıyla aynı durum için farklı hükümlerin olduğu veya hükümlerin değiştiğinden bahsedemeyiz.

SONUÇ

Mecelle'deki "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" kaidesinde öne çıkan "hükümlerin tagayyürü" ifadesi, anlam ve imkanına bakılmaksızın kimileri tarafından hükümlerin işlevsizleştirilmesi, hatta rafa kaldırılması anlamında kullanılmaktadır. Hükümlerin tagayyürü ile hükmün dönüşümü ve tebdili kastedilebilir. Hükmün dönüşümü kendiliğinden bir değişimi barındırdığından Şârî'i dikkate almayan bir terkiptir. Hükmün tagayyürü ile hükmün tebdilinin kastedilmesi ise aynı fiil üzerinde cereyan etmesi ile söz konusu olur. Ancak bu anlamda bir değişim hükmün mahiyetine aykırıdır. Hüküm, Şârî'in hitabı veya bu hitabın sonucu olarak tanımlanınca vazolunmuş hükümde tasarruf; yani bir fiil hakkında konmuş hükmün başka bir hükümle tebdili ancak şârî'nin tasarrufunda olan bir yetkidir. Bu anlamdaki tebdil usûlde nesih olarak isimlendirilmiştir.

Fıkıh literatüründe yer alan ve hükmün değişimine dair ileri sürülebilecek örnekler iyice irdelendiğinde aynı durum/fiil için değişen ve farklılaşan hükümler olmadığı görülecektir. Harici bir unsurun devreye girmesiyle yeni bir hal alan durum/fiil, yeni haliyle eski halinin gerektirdiği hükümden farklı bir hükmü gerektirmektedir. Bozulan nafilenin kazasının vâcip olduğunu iddia eden Hanefiler söz konusu görüşlerini yeni bir hal alan nafileyi tamamlamamayı nafilenin kendisinden bağımsız olarak ele almaktadırlar. Bu yeni hal ise "Amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed, 47/33) ayetinin kapsamına girmekte ve onun gerektirdiği hükmü almaktadır. Dolayısıyla nafileye başlamak ile başlayıp bitirmek veya bozmak birbirinden ayrı fiiller olup ayrı hükümler gerektirmektedir. Hanefilere göre vacibe dönüşen bir nafile söz konusu değildir. Aynı şekilde zaruret durumunda helale dönüşen harâm ile devlet buyruğu ile bağlayıcılığı artan hükümlerde de mükellef açısından yeni bir durum söz konudur. Biri zaruret diğeri devlet buyruğu olan bu harici unsurlar beraberinde kendilerine ilişkin hükümleri gerektirmektedirler. Zaruret ve devlet buyruğu kendilerine özel hükümleri olan durumlardır. Bu harici unsurlardan bağımsız normal durumlar da kendi varlıkları ve asli hallerini sürdürmekte ve onlara dair hüküm devam etmektedir. Dolayısıyla ne nesih, ne bir hükmün rafa kaldırılması ne de nasların işlevsizleştirilmesi anlamında bir hüküm değişimi söz konusu değildir. Aksi hükmün mahiyetine aykırıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Muhammed Lütfi. "Tağayyürü'l-Fetvâ fi'l-ahkâmî's-şer'îyye mücebatuhu ve devâbituhu". *Meceletü's-Şeri'a ve'l-Kânûn* 28/60 (2014): 469-517. <https://doi.org/10.12816/0009304>.
- Bâvâ, Maruf Adem. "Kaidetu tağyiri'l-fetvâ ve'l-ahkâm bi tağyiri'z-zamân ve'l-mekân ve tatbikâtüha'l-mu'asıra". *Meceletü Külliyyeti's-Şeri'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 29/29, (2011): 577-636.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed*. Thk. Halil mîs. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403.
- Eşit, Davut. *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. *Hâşiyetü's-Sâvî ala's-Şerhi's-Sağır*, 4 cilt. y.y: Dârü'l-Me'arif, t.y.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru İbn Hazm 2008/1429.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî eş-Şâfiî. *Tühfetü'l-habîb ala'l-hatîb* (Hâşiyetü'l-Büceyrimî ala'l-Hatîb). 4 cilt. b.y.: Dârü'l-Fikir, 1415/1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1405.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri. *el-Varakât*. Mahhalî'nin Şerhü'l-Varakât'ıyla birlikte. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2004.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkı. *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvirî'l-ebşâr ve cami'i'l-bihâr*. Thk. Abdü'l-mün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Şerhü'l-Varakât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 2. Baskı. 12 cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatü't-talibîn*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed. Özel Baskı, 8 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. B.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâî. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû Ubeyde. 7 cilt. Kahire: Dâru İbni 'Afân, 1417/1997.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî. *et-Tenbîh fi'l-ıkhî's-Şâfi'î*. Thk. Merkezü'l-Hedemât ve'l-Ebhâs es-Sekâfiyye. B.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürü'l-muhtâr* (Reddü'l-muhtâr ile beraber). 2. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı. *Reddül-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr* (Haskefî'nin Dürri'l-muhtâr'ıyla beraber). 2. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-müvaki'în*. Thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *Zâdü'l-Me'ad fı Hedyi Hayri'l-'İbâd*. 27. baskı. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 cilt. Beyrut: Darü's-Sadr, h. 1414.
- İbn Mesud, Sadrü's-Şerî'a Ubeydullah. *et-Tavdîh li halli ğavâmiz-i Tenkîh* (Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvih'ıyla beraber). 2 cilt. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 2. Baskı. B.y.: Dârü'l- Kütübi'l-İslâmî, ts..
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid*. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İzz B. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkı. *Kavâ'idü'l-ahkâm fı masâlihi'l-enâm*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usulü'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fı fıkhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Thk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mustafa, İbrahim; Ahmed ez-ziyât v.dğr.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 cilt. Mısır: Dârü'd-Da'va, ts..
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014): 19-42. <https://doi.org/10.15371/MUIFD.2014478291>.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN TÜRK DİN MÛSİKİSİ ALANINDA DERSE GİREN KADIN ÖĞRETİM ELEMANLARI HAKKINDAKİ TUTUMLARI (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)¹

Sema Dinç

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı
Lec., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Turkish Religious Music

Çorum, Turkey

semadinc@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4945-644X

Öz

Çalışmamızda, İlahiyat Fakülteleri'nde Türk Din Mûsikîsi alanında derse giren kadın öğretim elemanlarının öğrencilerin nezdinde dersin seçilmesi cihetindeki rolü başta olmak üzere, bu dersin kadın veya erkek öğretim elemanı tarafından veriliyor olması ile ilgili görüşleri, kadın öğretim elemanının İlahiyat Fakültesi mezunu olup olmamasının Türk Din Mûsikîsi dersinin seçilmesindeki etkisi gibi birtakım konu başlıkları ele alınacaktır. Bu alanda çalışan kadın öğretim elemanı sayısının ülkemizdeki tüm İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakülteleri'nde 5 kişiden ibaret olması ve bu öğretim elemanlarından yalnızca 3'ünün derse girebilecek unvana sahip olması, bu çalışmayı yapmamızda önemli bir etken olmuştur. Bu araştırmada, Türk Din Mûsikî Anabilim Dalı'nda bir kadın ve bir erkek öğretim elemanının bulunduğu Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki belli sayıda öğrenci üzerinde bir anket çalışması yapılmış ve bunun sonuçları çalışmamızın konu başlıkları bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, İlahiyat Fakültesi, Kadın Öğretim Elemanları, Dinî Mûsikî Eğitmenliği, Nitel Anket Çalışması.

The Attitudes of Theology Faculty Students on the Female Academic Staff Lecturing on Turkish Religious Music

Abstract

In this paper, whether the Religious Music courses given by female academicians has an effect on course selection of students, opinions of students on classes thought by female and/or male academicians, and possible influence of whether Religious Music academicians are graduates of a Faculty of Theology or not on the course selection of students are going to be analysed. The main factor that encouraged us to conduct this study is the fact that the number of female academicians working in this field at Theology and Islamic Sciences Faculties are five, and only three of them have the responsibility of teaching classes. In this paper, a questionnaire will be performed with some students of Hitit University that employ one female and one male academician in the Turkish Religious Music Department and responses to the questionnaire will be analysed.

¹ 4-5 Mayıs 2018 tarihinde Karabük Üniversitesi'nde düzenlenmiş olan II. Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı Koordinasyon toplantısında sözlü bildiri olarak sunulan metnin genişletilmiş hâlidir.

Keywords: Turkish Religious Music, Faculty of Theology, Female Academicians, Teaching of Religious Music, Qualitative Survey Research.

GİRİŞ

Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri’nin kuruluşundan bu yana Türk Din Mûsikîsi Dersleri, ilk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde, 1968-1969 öğretim yılında Türk İslâm Sanatları kürsüsüne bağlı olarak işlenmiştir. 1973 yılında bağımsız bir anabilim dalı olarak Türk Din Mûsikîsi dersleri verilmeye başlanmıştır. Sonraki yıllarda ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi başta olmak üzere kuruluş yılı itibarıyla köklü sayılabilecek diğer üniversitelerin ilahiyat fakültelerinde gerek anabilim dalı olarak gerekse İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü’ne bağlı olarak Türk Din Mûsikîsi alanında dersler verilmeye devam etmiştir.

Türk Din Mûsikîsi dersi İlahiyat Fakültesi müfredatları gereği bazen seçmeli ders, bazen de zorunlu ders olmuştur. Bu sebeple ilahiyat fakültesi mezunlarının bir kısmı zorunlu ders olması vesilesiyle bu alanla tanışabilmişken diğerleri seçmeli ders olması hasebiyle alana uzak kalabilmişlerdir. Özel ilgisi ve yeteneği olan öğrenciler, Türk Din Mûsikîsi alanındaki seçmeli derslerden istifade etmiş fakat derse ilgisi olmayan ya da kredi sorunu dolayısıyla dersi alamayan birçok öğrencinin bu alanı tanımadan mezun oldukları gözlenmiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mezun olduklarında seçeceği meslekler bazında düşünüldüğünde, gerek Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında imam-hatiplik, müezzin-kayyımluk, vaizlik-vaizelik, Kur’an kursu öğreticiliği, müftülük gibi kadrolarda çalışacak olmaları, gerekse Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı meslek dersleri öğretmenliği ve din kültürü ahlâk bilgisi öğretmenliği görevleri sebebiyle sosyal yaşamda aktif vazife yapacak olmalarından dolayı bu öğrencilerin Câmî Mûsikîsi ve Tekke Mûsikîsi formlarının her birinden istifade etmesi gereği önem arz etmektedir.² Bununla beraber İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyım kadrolarında görev yapacak öğrenciler için Câmî Mûsikîsi formunu teorik ve pratik olarak

² Özkan Apaydın, “İmam-Hatip Liselerimde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dinî Mûsikî Dersine Karşı Yeterlilikleri”, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, (2018): 3, Muhammet Sevinç, “İmam Hatip Liseleri Dinî Mûsikî Dersi Öğretim Programı Üzerine Bir Değerlendirme”, Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (3-4 Kasım- Amasya): 519.

bilmek elzemdir.³ Toplumun, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden ve mezunlarından beklentilerini de göz önüne alırsak, tüm ilahiyat mezunlarının uygulama yapabilme hasletine sahip olamasa da teorik anlamda bu alanın ıstılahlarına ve temel bilgisine sahip olması beklenmektedir. Tüm bu sebepler bir araya getirildiğinde Türk Din Mûsikîsi alanındaki derslerin özellikle son yıllarda bazı İlahiyat Fakültesi müfredatlarına zorunlu olarak konulması mezunların meslekî ihtiyaçlarının giderilebilmesi adına ortaya konmuş doğru bir uygulama olduğu söylenebilir.

Türk Din Mûsikîsi alanı, yalnızca teoriye dayanan ilimler gibi olmayıp çoğu zaman icrâ gerektiren, pratik yönü kuvvetli ve etkili bir sanat alanıdır.⁴ Bu dersler, İlahiyat Fakülteleri kurulduğundan bu güne, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü çatısı altındaki Türk Din Mûsikîsi anabilim dalının mevcut öğretim elemanları tarafından verilmiştir. Ayrıca Türk Din Mûsikîsi anabilim dalında öğretim elemanı bulunmaması sebebiyle farklı anabilim dalı öğretim elemanları tarafından da ders verme ihtiyacı karşılanabilmiştir. Bu durum, müfredatın işlenmesi ve uygulama alanının gerçekleştirilmesi noktasında bir takım yetmezliklere yol açmıştır. Günümüzde Türk Din Mûsikîsi anabilim dallarının akademik olarak güçlendirilmesine çalışılmakta fakat bu alanda hâlihazırda Türkiye’de elli sekiz öğretim elemanı görev yapmaktadır. 12 Mayıs 2017 tarihi esas alınarak Prof. Dr. Safa YEPREM tarafından yapılan bir araştırmaya göre; İlahiyat Fakülteleri’nde Türk Din Mûsikîsi anabilim dalında görev yapan öğretim elemanlarının, lisans mezuniyetlerinin dağılım tablosundaki verilere bakıldığında büyük çoğunluğunun İlahiyat Fakültesi mezunu olduğu görülmektedir.⁵ Bunun yanı sıra konservatuvar, ilahiyat fakültesi ve konservatuvar, güzel sanatlar fakültesi, eğitim fakültesi, sosyoloji gibi alanlarda lisansını tamamlayan akademisyenler de mevcuttur. Bu konuda tespit edilen bir diğer husus, Türk Din Mûsikîsi alanında görev yapan

³ Hasan Timur, “Din Eğitimi ve Hizmetlerinin Yürütülmesinde Müezzinlik Kurumunun Statüsü ve Fonksiyonları”, *YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri Bildiri Kitabı* (13 Mayıs 2012- İstanbul): 251.

⁴ Hasan Arslan, “Müzik Terapi Ve Dini Müzik (İlâhiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Sınırlı Bir Uygulama)”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16 (2015): 121-122.

⁵ M. Safa Yeprem, “İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme, Okuma Ve Yazma Çalışmaları”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsikî Sempozyumu Bildiri Kitabı (Amasya Ekim 03-04 2017)*, ed. Şuayip Özdemir, Ayşegül Gün, (Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu, Aralık 2017): 400.

akademisyenlerin çoğunluğunun erkek olmasıdır. Mevcut durumda Türk Din Mûsikîsi alanında çalışan kadın öğretim elemanı sayısı bu çalışmanın yapıldığı tarih itibarıyla 5'tir. Bu öğretim elemanları içerisinde derse girebilecek kadro unvanına sahip kişi sayısı 3'tür.

Bahsedilen durum bazı ilahiyat fakültesi öğrencileri için sorun teşkil etmiş ve çeşitli olumsuz tepkilere yol açabilmiştir. Toplumun ve öğrencilerin bir kısmının "Mûsikî" ilmine İslâm Hukuku kaideleri açısından olumlu bakmamaları sonucu, bu ders ve dersi veren öğretim elemanları zaman zaman birtakım zorluklar ve problemlerle karşılaşmıştır. Mûsikî ve kadın sesinin haram olması gibi hükümlerin varlığı sebebiyle⁶ bu dersi veren kadın öğretim elemanları, erkek öğretim elemanlarına nispeten daha fazla tepkisel tutumlarla karşılaşmaktadır. Biz de bu tecrübî bilgiye dayanarak böyle bir araştırma yapmayı gerekli gördük. Bunun üzerine, ilk olarak Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri evreni bağlamında, nitel veri toplama tekniği ile araştırmamızı gerçekleştirerek, "kadın" Türk Din Mûsikîsi öğretim elemanlarının yaşadıkları problemlerin kaynağını tespit etmeye çalıştık. Bununla beraber, Türk Din Mûsikîsi alanındaki seçmeli dersler hakkında öğrenci tutumlarını da araştırmamız çerçevesine dâhil ettik. Aynı zamanda, probleme köken teşkil edebilecek İslâmî hükümler noktasında da öğrenci tutumlarının altında yatan nedenleri sorgulayarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu konuda bakış açılarını ve tercihlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

1. YÖNTEM

Araştırmanın bu bölümünde çalışma grubu, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve verilerin analizine yer verilmektedir. Veri toplama araçları başlığında gerekli detaylarına değinileceği üzere, nitel veri toplama teknikleri kullanılan bu araştırmada, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Nitel araştırmaların temelde amacı, ürünlerden ya da çıktılardan daha çok süreçtir. Dolayısıyla nitel araştırmalarda önemli olan anlamların ne ifade ettiği'dir. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, sahip olduğu belli düzeydeki standartlığı, esnekliği, yazmaya ve doldurmaya dayalı testler ve anketlerdeki sınırlılığı ortadan kaldırması sebebiyle, belirli bir

⁶ Mehmet Tıraşçı, "İslâm'da Mûsikî", *Türk Din Mûsikîsi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 15-17. Bayram Akdoğan, *Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı Müzik Âletleri Ve Müzisyenler* (Ankara: 2017): 78-97. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999): 44-50.

konuda derinlemesine bilgi edinmeye yardımcı olması dolayısıyla araştırmacılar tarafından sıklıkla tercih edilmektedir.⁷

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin araştırmacıya sunduğu en önemli kolaylık, görüşmenin önceden hazırlanmış görüşme protokolüne bağlı olarak sürdürülmesi nedeniyle daha sistematik ve karşılaştırılabilir bilgi sunmasıdır.⁸ Bu haliyle bahsi geçen görüşme tekniği eğitim bilimi çalışmalarına daha uygun bir araştırma biçimidir ve bu araştırmada öncelikli yöntem olarak tercih edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada olgu bilim deseni kullanılmıştır. Farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanılması olgu bilim (fenemenoloji) deseni olarak adlandırılmaktadır.⁹

1. 1. Çalışma Grubu

Örnekleme seçimi eğitim bilim çalışmalarında en önemli adımlardan bir tanesidir. Bu çalışmada seçilen örnekleme ise, amaçsal örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik örneklemesidir. Maksimum çeşitlilik örneklemesindeki amaç, görece olarak küçük bir örnekleme oluşturmak ve bu örnekleme çalışılan probleme taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede yansıtmaktır.¹⁰ Bu amaçla maksimum çeşitlilik, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki her öğrenim düzeyinden sağlanmaya çalışılmıştır. Toplamda nitel çalışma yapılan öğrenci sayısı 42'dir. 1. Sınıf düzeyinde kadın ve erkek altışar öğrenci, 2. , 3. ve 4. sınıf düzeyinde kadın ve erkek beşer öğrenci ile çalışma grubu oluşturulmuştur. 1. sınıf düzeyinde altışar öğrenci seçilmesindeki farklılığın temel amacı, çalışmamızın içeriği itibarıyla bu sınıf düzeyinin daha önemli olmasıyla alakalıdır. Kadın öğretim elemanının Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 Öğretim yılı güz dönemi itibarıyla Türk Din Müsikisi dersine girmeye başlaması itibarıyla bu öğretim elemanından ders alabilen öğrenci düzeyi 1.sınıflardır. Dolayısıyla bu düzeyde daha fazla sayıda öğrencinin örnekleme olarak alınması, çalışmamızın amaca hizmet etmesi bakımından önem arz etmektedir.

⁷ Abbas Türnüklü, "Eğitim Bilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24 (2000): 547.

⁸ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008): 283.

⁹ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 72. Nail Yıldırım, "Okul Müdürlerinin Motivasyonları Üzerine Nitel Bir İnceleme", *AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, (2011): 75.

¹⁰ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 108.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Demografik Özellikleri

	YAŞ	CİNSİYET	SINIF DÜZEYİ	DOĞUM YERİ
K-1	21	Erkek	1. Sınıf	Ankara
K-2	22	Erkek	1. Sınıf	Çorum
K-3	21	Erkek	1. Sınıf	Çorum
K-4	23	Erkek	1. Sınıf	Amasya
K-5	21	Erkek	1. Sınıf	Çorum
K-6	20	Erkek	1. Sınıf	Gümüşhane
K-7	19	Kadın	1. Sınıf	Çorum
K-8	21	Kadın	1. Sınıf	Karaman
K-9	20	Kadın	1. Sınıf	Çorum
K-10	19	Kadın	1. Sınıf	Samsun
K-11	21	Kadın	1. Sınıf	Niğde
K-12	20	Kadın	1. Sınıf	Çorum
K-13	21	Erkek	2. Sınıf	Amasya
K-14	21	Erkek	2. Sınıf	Rize
K-15	21	Erkek	2. Sınıf	Çorum
K-16	21	Erkek	2. Sınıf	Kırşehir
K-17	20	Erkek	2. Sınıf	Antalya
K-18	21	Kadın	2. Sınıf	Çorum
K-19	21	Kadın	2. Sınıf	Ankara
K-20	22	Kadın	2. Sınıf	Samsun
K-21	20	Kadın	2. Sınıf	Ankara
K-22	20	Kadın	2. Sınıf	Tokat
K-23	21	Erkek	3. Sınıf	Sinop
K-24	21	Erkek	3. Sınıf	Kayseri
K-25	21	Erkek	3. Sınıf	Gaziantep
K-26	23	Erkek	3. Sınıf	Amasya
K-27	23	Erkek	3. Sınıf	Çorum
K-28	23	Kadın	3. Sınıf	Ankara
K-29	21	Kadın	3. Sınıf	Konya
K-30	22	Kadın	3. Sınıf	Kayseri
K-31	23	Kadın	3. Sınıf	Samsun
K-32	22	Kadın	3. Sınıf	Erzurum
K-33	23	Erkek	4. Sınıf	Şanlıurfa

K-34	24	Erkek	4. Sınıf	Kayseri
K-35	21	Erkek	4. Sınıf	Çorum
K-36	23	Erkek	4. Sınıf	Niğde
K-37	24	Erkek	4. Sınıf	Trabzon
K-38	40	Kadın	4. sınıf	Çorum
K-39	24	Kadın	4. sınıf	Tokat
K-40	34	Kadın	4. sınıf	Çorum
K-41	32	Kadın	4. sınıf	Çorum
K-42	25	Kadın	4. sınıf	Ankara

Tablo 2. Görüşme Yapılan Öğrencilerin Yaş Ortalamaları

Sınıf	Cinsiyet	Yaş Ortalaması
1. Sınıf	Kadınlar	20
1. Sınıf	Erkekler	21,3
2. Sınıf	Kadınlar	20,8
2.Sınıf	Erkekler	20,8
3.Sınıf	Kadınlar	21,8
3.Sınıf	Erkekler	22,2
4.Sınıf	Kadınlar	31
4.Sınıf	Erkekler	23

Görüşme yapılan öğrencilerin yaş ortalamalarındaki farklılık, sınıf düzeyinde ortaya çıkan birbirinden farklı verilerin dolaylı sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. 4. Sınıf kadınlarının yaş ortalamasının diğer sınıf düzeylerine oranla yüksek olması, görüşme yapılan 3 öğrencinin Dikey Geçiş Sınavı sonucunda İlahiyat Fakültesi'nde okumaya hak kazanması dolayısıyladır. Bu durumun ortaya çıkan veri analizinde maksimum çeşitlilik ilkesine uygunluk bağlamında önemli katkı sunduğu görülmektedir.

1. 2. Veri Toplama Araçları

Araştırmamızda veri toplama aracı olarak nitel görüşme tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.¹¹ Bu formun içeriği, araştırmacının konusu bağlamında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden Türk

¹¹ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2005): 35-38.

Din Mûsikîsi dersini alan öğrencilere uygun olarak tasarlanmıştır. Soruların muğlak olmaması ve tarafsız hazırlanması ilkelerinin dikkate alınmasının yanı sıra, öğrencinin İlahiyat alanına hâkimiyeti göz önüne alınarak sınıf farklılıkları bazında sorularda az sayıda kelime ve ya ifade değişikliklerine yer verilmiştir. Örneğin; Seçmeli Derslerle ilgili sorularda 1. ve 2. sınıf öğrencilerine varsayımsal sorular yöneltilirken 3. ve 4. sınıf öğrencilerine seçilen ders hakkında ve ya seçilebilecek dersler üzerinden uygun sorular yöneltilmiştir. Görüşme formunda yer alan bazı sorular şöyledir:

1. Hangi tür müzikleri dinlersiniz?
2. Dinlediğiniz sanatçının cinsiyeti sizin için önemli midir? Daha çok kadın sanatçı mı dinlersiniz veya erkek sanatçı mı dinlersiniz?
 - Bu seçiminizin dînî yaşantınızla bir ilgisi olduğunu düşünüyor musunuz?
3. 1. Sınıfta Türk Din Mûsikîsi dersini zorunlu olarak aldınız. Bu ders sizin için ne ifade etti?
 - Sizce İlahiyat Fakültesi öğrencileri için gerekli mi?
 - Bu dersin İlahiyat sahasına katkı sağladığını düşünüyor musunuz?
4. Türk Din Mûsikîsi Nazariyatı Dersine giren öğretim elemanının cinsiyeti sizin için bir şey ifade ediyor muydu?
5. Mûsikînin İslâm Hukuku'na göre hükmü hakkında ne düşünüyorsunuz?
6. Sizce mûsikîyi icrâ etme bakımından hükmü kadın ve erkek için değişiklik gösterir mi?
 - Gösterir ise neden?
 - Göstermez ise neden?
7. Seçmeli ders olarak Türk Din Mûsikîsi alanında herhangi bir ders aldınız mı?
 - 1. ve 2. Sınıf öğrencisi ise; ileriki yarıyıllarda Dînî Mûsikî alanında ders almayı tercih eder misiniz?
 - Soruya "Evet" cevabı geldi ise; Seçtiğiniz bu seçmeli dersin öğretim elemanının kadın olması ders seçiminizi etkiler mi? Hangi yönde etkiler?

Seçeceğiniz dersin karma eğitim şeklinde veriliyor olması dersi seçme konusundaki tutumunuzu hangi yönde etkiler?

- Soruya “Hayır” cevabı geldi ise;
Bu seçmeli dersi seçmeme nedeninizi öğrenebilir miyim?
İslâm Hukuku’na göre hükmü sebebiyle mi?
Sizin cinsiyetiniz ile bir ilgisi var mı?
İlginiz olmadığını mı düşünüyorsunuz?

Araştırmacı tarafından geliştirilen görüşme sorularının hazırlanmasında; soruların kolaylıkla anlaşılması ve çok boyutlu olmaması, yanıtlayıcıyı ses tonu, jest ve mimikler kullanılarak yönlendirici olmaması gibi ilkelere dikkat edilmiştir.¹² Hazırlanan görüşme formunun çalışmamızın amacına ne derece hizmet ettiği, soruların anlaşılabilirliği ve anketin uygulanabilirliğini kontrol etmek amacıyla Eğitim Bilimleri sahasında çalışan uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Uzmanların yönlendirme ve önerileri doğrultusunda nitel görüşme formu düzenlenmiş ve uygulanmıştır.

Uygulama esnasında görüşmelerin süresi uzun tutulmaya çalışılarak iç geçerlilik ilkesi sağlanmaya gayret edilmiş olmakla beraber, araştırma sonucunda bulgular ile iç tutarlılık ve soruların amaca uygunluğu test edilmiştir.¹³ Görüşme esnasında araştırmacı gerekli gördüğü anda ek sorular ve ayrıntılı bilgi almayı sağlayacak başka bilgiler de vermiştir. Bunun sonucunda görüşmeciden ayrıntılı bilgi talep etmiştir. Görüşme esnasında öğrencilerden gelen bazı önemli ve aktarılması elzem görülen yanıtlar, alıntılama yapılmak suretiyle çalışmaya eklenmiştir. Böylece araştırmanın inandırıcı olma özelliği desteklenmiştir. Araştırmamızın dış geçerliliği, yöntem ana başlığı altında; çalışma grubu, veri toplama araçları, verilerin analizi gibi alt başlıklarla açıklanarak sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanında, araştırmanın ve görüşmelerin yapım süreçleri de detaylarıyla çalışmaya eklenmiştir.

Araştırmanın iç geçerliliği, görüşmecilerin verdiği yanıtlar esas alınarak tespit edilen bulguların araştırmacının yorum yapmadan doğrudan aktarım yapması suretiyle temin edilmiştir. Dış geçerliliğini korumak için ise, görüşmenin gerçekleştiği sosyal ortam, görüşme yapılan öğrencilerin

¹² Kürşat Yılmaz- Yahya Altınkurt, “Göreve Yeni Başlayan Özel Dershane Öğretmenlerinin Kurumlarındaki Çalışma Koşullarına İlişkin Görüşleri”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11, (2011): 635-650.

¹³ Kasım Yıldırım, “Nitel Araştırmalarda Niteliği Artırma”, *İlköğretim Online* 9 (2010): 83.

tanımlanması gibi veriler aktarılmıştır. Ayrıca görüşmenin kayıtları, görüşme sürecinde alınan bilgiler de araştırmacı tarafından saklanmıştır.¹⁴

1. 3. Verilerin Toplanması

Verilerin elde edilmesine ilişkin hazırlanan görüşme formunun öğrenciye uygulanabilmesi için ve bu esnada kendilerini rahat ifade edebilmelerini sağlamak amacıyla İlahiyat Fakültesi'ndeki müzik odası seçilmiştir. Görüşme esnasında araştırmacı ve görüşmeci dışında kimse bulunmaması görüşmeyi daha güvenilir hale getirmiştir. Böylece görüşmecinin kendi düşüncelerini hiçbir faktörden etkilenmeksizin ifade etmesi sağlanmıştır.

Görüşme esnasında not tutma ve ses kayıt cihazı ile veri saklama teknikleri kullanılmıştır. Görüşmenin tarihi ve saati görüşmeciye bırakılmış olup randevu verdikleri vakitler içerisinde görüşme gerçekleştirilmiştir. Böylece görüşmecinin kendini hazır hissettiği bir anda görüşmenin yapılması sağlanmıştır.

Görüşme esnasında yapılan ses kayıtları mümkün olan en kısa sürede yazıya dökülmüştür. Tüm görüşmecilerden elde edilen kayıtlar toplamda 42 sayfada bir araya getirilmiştir. Yazıya dökülen bilgilerin doğruluğu bir başka uzman görüşüne başvurularak sağlanmıştır. Konu bağlamında incelenecek tüm problemlere uygun olarak elde edilen veriler işlenmiştir. Bulguların tespitinde zaman zaman direk alıntılara yer verilmek suretiyle konu bazlı yorumlar yapılmıştır.

1. 4. Verilerin Analizi

Araştırmamızda verilerinin çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analiz teknikleri kullanılmıştır.¹⁵ Betimsel analiz; elde edilen verilerin daha önceden belirlenen problemlere göre özetlenip yorumlandığı, görüşülen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla sık sık doğrudan alıntılarının kullanıldığı ve elde edilen sonuçların neden sonuç ilişkileri çerçevesinde yorumlandığı analiz tekniğidir.¹⁶ Betimsel analiz tekniği üç etkinlik basamağı (verilerin azaltılması, verilerin sunumu, sonuç çıkarma ve doğrulama) çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.¹⁷ Verilerin

¹⁴Esen Altunay- Gülşin Oral- Münevver Yalçınkaya, "Eğitim Kurumlarında Mobbing Uygulamalarına İlişkin Nitel Bir Araştırma", *Sakarya University Journal of Education* 4/1 (2014): 66.

¹⁵ Murat Özdemir, "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2010): 335.

¹⁶ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 228.

¹⁷ Türnüklü, "Eğitim Bilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Araştırma Tekniği: Görüşme", 553.

sunumunda, alıntı seçimi için çarpıcılık (farklı görüş), açıklayıcılık (probleme uygunluk), çeşitlilik ve uç örnekler ölçütleri dikkate alınmıştır.¹⁸

Kayıtların deşİfresi esnasında görüşüne başvurulmuş İlahiyat Fakültesi öğrencilerine birer kod numarası verilerek (K1,K2...) açıklamalar yapılmıştır. Bununla beraber katılımcıların demografik özelliklerini gösteren bir tablo oluşturulmuştur. Görüşme tekniği ile elde edilen veriler yüzde olarak gösterilerek sayısallaştırılmıştır. İfadelerdeki öğelerden benzer olanlar gruplara ayrılmış ve gruba uygun olarak konu başlığı (ana problem-alt problem) belirlenmiştir. Formlardan elde edilen veriler ilk olarak yazıya aktarılarak birkaç kez okunmuş ve buna yönelik kodlamalar oluşturulmuştur. Bu sürecin ardından kodlar bir araya getirilerek, araştırma bulgularının kapsamını oluşturacak problemler belirlenmek suretiyle betimsel ve içerik analizleri tespit edilmiştir.

Tablo 2. Verilerin Analizi Sonucu Ortaya Çıkan Ana Problemler ve Alt Problemler

1) Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Seçme Nedenleri Hakkındaki Görüşleri

2) Müziğe Karşı Duyulan Sevgi Hakkındaki Görüşler

2.1) Müziği Sevenlerin Dinledikleri Müzik Türleri Hakkındaki Görüşleri

2.2) Müziği Sevenlerin Dinledikleri Sanatçıların Cinsiyeti Hususunda Tercihleri Hakkındaki Görüşleri

2.3) Müziği Sevmeyenlerin, Sevmeme Nedenleri Hakkındaki Görüşleri

3) Türk Din MüsİKİSİ Dersi Hakkındaki Görüşler

3.1) Öğrencilerin Türk Din MüsİKİSİ Dersinden Beklentileri, Kazanımları Ve Ders Hakkındaki Tutumlarının Değişmesi Hakkındaki Görüşleri

3.2) Türk Din MüsİKİSİ Dersinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Gerekliliği Hakkındaki Görüşler

3.3) Türk Din MüsİKİSİ Dersinin İlahiyat Alanına Katkısı Hakkındaki Görüşler

4) 1. Sınıfta Zorunlu Olan Türk Din MüsİKİSİ Dersine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Hakkındaki Görüşler

4.1) Derslerine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Kadın Olan Öğrencilerin Görüşleri

¹⁸ Gülsen Ünver- Nilay T. Bümen- Makbule Başbay, "Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Derslerine Öğretim Elemanı Bakışı: Ege Üniversitesi Örneği", *Eğitim ve Bilim Dergisi* 155 (2010): 66.

4.2) Derslerine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Erkek Olan Öğrencilerin Görüşleri

5) Mûsikî Konusunun İslâm Hukuku'na Göre Hükmü Konusundaki Görüşler

6) Kadın Sesinin İslâm Hukuku'na Göre Hükmü Konusundaki Görüşler

6.1) Kadın Sesini Haram Kabul Eden Öğrencilerin Bu Konu Hakkındaki Görüşleri

6.2) Kadın Sesini Helal Kabul Eden Öğrencilerin Bu Konu Hakkındaki Görüşleri

6.3) Kadın Sesi Konusundaki Hüküm Konusunda Kararsız Olan Öğrencilerin Görüşleri

7) Türk Din Mûsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Dersin Seçilmesi Konusundaki Görüşler

7.1) Kız Öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Derslerin Tercih Edilmesi Konusundaki Görüşleri

7.2) Erkek Öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Derslerin Tercih Edilmesi Konusundaki Görüşleri

8) Öğrencilerin Nitel Araştırma Formu Soruları Kapsamındaki Konularla İlgili Ek Görüşleri

2. BULGULAR

Bu çalışmada katılımcı olarak yer alan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kişisel bilgileri, gizlilik esasına dayanılarak saklı tutulmuştur. Her bir öğrenciye katılımcı sıfatı doğrultusunda "K" harfi sembol olarak verilmiş ve "K1- K2- K3" gibi kodlar atanmak suretiyle numaralandırılmıştır. Çalışmamızın bu bölümünde görüşme formu sorularına verilen yanıtlar doğrultusunda gruplandırmalar yapılarak tespit edilen problemler ele alınacaktır. Bununla beraber bu ana problemlere ait alt problemleri oluşturan verilere yer verilecektir.

2. 1. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Seçme Nedenleri Hakkındaki Görüşleri

Öğrencilerin, üniversite tercihlerini yaparken mevcut birçok etken ışığında üniversite ve bölüm seçtikleri bilinmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri de Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni tercih ederken birçok faktörü göz önüne almışlardır. Çalışmanın bu bölümünde öğrencilerin tercih nedenlerine yer verip memnuniyet durumları hakkındaki veriler paylaşılacaktır. Bu bulgular, çalışmamızın amacı doğrultusunda öğrencilerin

dînî yaşantılarındaki hassasiyetlerini yaşama noktasında bilinçli bir tercih yapıp yapmadıklarını ortaya koyarken buna bağlı olarak, herhangi bir sebeple yaptıkları üniversite tercihlerinden memnuniyet durumlarını ortaya koymuştur.

Öğrencilerin Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni tercih etme nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

- İlahiyat Fakültesi'nin akademik kadrosunun kalitesi (K1, K2, K4, K11, K16, K18, K19, K20, K21, K24, K27, K28, K32, K35, K36, K37)
 - Öğrencinin memleketine yakınlığı (K3, K12, K15, K26, K32, K38, K40, K41)
 - Öğrencinin ailevî sorunlarına bağlı nedenler (K5, K6, K22, K23, K42)
 - Üniversiteye Yerleşme Puanının Yeterliliği (K7, K8, K9, K10, K13, K14, K17, K25, K29, K30, K31, K33, K39)
- ("K" kodlanmış öğrenci sembolü)

Yukarıdaki tercih nedenlerine bakıldığında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin % 38'inin akademik kadroyu araştırdığı ve meslekî anlamda bilinçli bir seçim yaptığı görülürken, %19'unun memleketine yakınlığı, % 30,9'unun sınav puan zorunluluğu ve %11,9'unun da birtakım ailevî nedenlere bağlı olarak tercih yaptığı tespit edilmiştir. Bu tercihlerini bize aktaran, tercih nedenini akademik kadro olarak bildiren öğrencilerimizden biri bu tercihinin sebebini şu cümleyle ifade etmiştir: " Bazı sapkın düşünceli hocaların yerlerine geçmek düşüncesiyle bu ilahiyat fakültesine bilinçli olarak geldim." (K2) Akademik kadronun kalitesi tercihinin bildiren öğrencilerin yalnızca biri olumsuz kanaat bildirmiştir. Diğer öğrenciler kadronun yüksek kalitesinden dolayı tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.

Tablo 3. Öğrencilerin Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Memnuniyet Durumları

Sınıf Düzeyi	Memnun f	Yüzde	Memnun Değil- f	Yüzde	Kararsız f	Yüzde
1. Sınıf	7	%58	4	%33,3	1	%8,3
2. Sınıf	8	%80	2	%20	-	-
3. Sınıf	8	%80	2	%20	-	-
4. Sınıf	9	%90	1	%10	-	-
Toplam	32	%76,19	9	%21,42	1	%2,3

(f: Belirtilen fikirdeki kişi sayısı)

Tercihleri sonucu Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yerleşen öğrencilerin memnuniyet durumlarına bakıldığında üniversiteye yeni başlayan 1.sınıf öğrencilerinin diğer sınıf düzeylerine oranla daha memnuniyetsiz oldukları ve bu durumu şu cümlelerle ifade ettikleri görülmektedir. “Sünneti, peygamberi ve mucizeleri dinden çıkarmaya çalışıyorlar.” (K4), “Bazı hocalar farklı olma çabasıyla dini anlatıyorlar. Sahabeye dil uzatıyorlar.” (K5), “İlahiyat hocalarının pek çoğunda maneviyat bulamadım.” (K6), “Üniversitenin daha özgür bir ortam olduğunu düşünüyordum ama yanılmışım.” (K12), “Fakültemizde gereksiz bir baskı var, fikirlerimizi özgürce ifade edemiyoruz.” (K32)

2. 2. Müziğe Karşı Duyulan Sevgi Hakkındaki Görüşler

Her insanda çocukluktan itibaren gelişen bir müziksel-ritmik zekâ söz konusudur. Doğum öncesinden itibaren başlayıp bebeklikte ve büyüme sürecinde özellikle okul öncesi çağda bu müziksel-ritmik zekâ gelişim gösterir. Bununla beraber ailenin özel ilgisi çocuğun bu zekâ türünün gelişimini desteklemektedir. Böyle bir süreçte gelişmeye devam eden insan, enstrümanlara, çeşitli seslere, müzik eserlerine ilgi göstermeye ve sevmeye başlar.¹⁹ Fakat bunun aksine çeşitli nedenlere bağlı olarak müziği sevmediğini söyleyenler de görülmektedir. Biz bu bölümde katılımcılarımızın müziğe olan sevgilerine, hangi tür müzikleri dinlediklerine ve dinledikleri sanatçıların cinsiyetinin dînî tercihleri ile alakasına dair verileri aktarmaya çalışacağız.

Eldeki verilere bakıldığında 42 kişi üzerinde yapılan araştırma sonucunda 41 katılımcının müziği sevdiği, yalnızca 1 kişinin müziği sevmediği tespitine ulaşılmıştır. Bu da gösteriyor ki evrenin % 97,6'sı müziği sevmekte, %2,3'ü müziği sevmemektedir.

2. 2. a. Müziği Sevenlerin Dinledikleri Müzik Türleri Hakkındaki Görüşleri

Bu alt başlığı oluşturma nedenimiz, dînî müziğe karşı duyulan ilginin İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasındaki yaygınlık ölçeğini tespit etmektir. Bu tespit, asıl amacımız olan öğretim sürecinin tercihi için önem arz etmektedir. Diğer başlıklarda yer vereceğimiz bulgulara bakıldığında dînî müziğin tercih ediliyor olması, Türk Din Mûsikîsi dersinin seçimini ve öğretim elemanı tercihini etkilemektedir.

Tablo 4. Katılımcıların dinledikleri müzik türleri

¹⁹ Akdoğan, Bayram. “Çocuklarda erken dönemde müzik ve sanatsal yeteneklerin tespiti ve geliştirilmesi üzerine.” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013): 10-11.

Dinlenen Müzik Türü	f	Yüzdesi
Kulağa Hoş Gelen Her Tür Müzik	9 (K1, K4, K14, K26, K29, K32, K34, K35, K39)	%21,4
Türk Halk Müziği	7 (K9, K13, K16, K17, K27, K33, K36)	%16,6
Türk Sanat Müziği	2 (K38, K40)	%4,7
Dînî Müzik	8 (K5, K6, K7, K10, K11, K21, K30, K31)	%19
Enstrümantal Müzik	3 (K2, K8, K25)	%7,1
Yabancı Müzik	1 (K18)	%2,3
Türk Müziği (Öğrencilerin bu ifadeyle kastettiği müzik türü, Türkçe olan tüm müzik türleridir.)	12 (K3, K12, K15, K19, K20, K22, K23, K24, K28, K37, K41, K42)	%28,5

(f: Belirtilen türü dinleyen kişi sayısı, “K” kodlanmış öğrenci sembolü)

Tabloda görüldüğü üzere “kulağa hoş gelen müzik” diye ifade edilen müzik türü dışında en çok dinlenen müzik türü “dînî müzik” tir. Katılımcıların bu tercihlerinin sebeplerine bakıldığında, genel olarak dînî hassasiyetlerinin bu seçimi etkilediği sonucuna varılmaktadır. Diğer müzik türlerini dinleyen öğrencilerin ifade ettiği diğer bir husus ise, dinlenen müziğin güftesi ile alakalıdır. Güftenin içeriğinde dînî olgulara zarar verecek ifadeler, ahlâkî olmayan ve şehvî duyguları harekete geçirecek bir içerik mevcut ise, o müzik katılımcıların tamamı tarafından kabul görmeyen bir müziktir ve dinlenilmesi sakınca içermektedir. Ayrıca yabancı müzik dinleyen kişi sayısının düşük olması da güfteyi anlamama kaygısı dolayısıyla ortaya çıkan bir sonuçtur.

2. 2. b. Müziği Sevenlerin Dinledikleri Sanatçıların Cinsiyeti Hususunda Tercihleri Hakkındaki Görüşleri

Katılımcıların 30’u dinledikleri müziği seslendiren sanatçının cinsiyetinin önemli olmadığını, 12’si ise dînî hassasiyetler dolayısıyla kadın sanatçı dinlemediklerini söylemişlerdir. Sanatçının kalitesi, kişinin zevkine uygun bir ses tonu ve seslendirme bu 30 katılımcı için öncelikli olarak önemsenmesi gerektiği belirtilen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca güftesinde herhangi bir olumsuz ifade ve üst başlıkta saydığımız güfte ile alakalı sebepler olmadığı takdirde cinsiyet ayrımı yapılmadığı görülmektedir. Bir katılımcı, kadın sesini sevmemesi ve erkek okuyucuları

daha yetenekli bulması dolayısıyla erkek dinlediğini (K20-Kız) ifade ederken, diğer bir katılımcı özel olarak dinlediği kadın sanatçıların olduğunu (K34-Erkek) söylemektedir. Bir diğeri ise, “Söz konusu sanatsa cinsiyet fark etmez.” (K16-Erkek) diyebilmektedir.

Dînî hassasiyetleri dolayısıyla kadın dinlemeyen 12 kişinin içerisinde kız öğrenciler de mevcuttur. Bazı kız öğrenciler, “Kendi cinsim olduğu için ben dinliyorum ama erkek olsam kadın sesi dinlemezdim.” ifadelerini kullanmaktadır (K7, K30). Kadın sesi dinlemeyi dînî hassasiyetleri dolayısıyla tercih etmeyen bir erkek öğrenci ise, “Kadın sesinin dinlenmemesi gerektiğini düşünüyorum ama maalesef dinliyorum ve bu benim iç dünyamda bir çelişki yaşamama sebebiyet veriyor.” demektedir (K33).

2. 2. c. Müziği Sevmeyenlerin, Sevmeme Nedenleri Hakkındaki Görüşleri

Müziği sevmediğini dile getiren öğrenci sayısı 1’dir. Bu öğrenci 1.sınıf düzeyinde olup erkektir (K6). Müziği sevmeme nedeni fiziksel ya da biyolojik sebeplere bağlı olmaksızın tamamen dînî kaygılarla oluşan bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Müziği sevmemesinin sebeplerini kendisi şöyle ifade etmektedir: “Eğer bir müzik türü dinleyeceksem bu ancak ‘Dînî Müzik’ olur. Bunun dışında Kur’ân’ı Kerîm dışında hiçbir şey dinlemem. Bunun sebebi de müziğin ve kadın sesinin haram olmasıdır. Edebe riâyet etmek gerekir.” Görüldüğü üzere K6 kendisini, “müziğin ve kadın sesinin İslâmî hükümlerine uymak zorunda hissetmesi” sebebiyle müzik dinlemeyi sevmediğini söylemektedir.

2. 3. Türk Din Mûsikîsi Dersi Hakkındaki Görüşler

Bu ana problem altında işlenecek alt başlıklar; öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Dersinden beklentileri, kazanımları ve ders hakkında önceki tutum ve yargılarının dersi aldıktan sonra değişmesi hakkındaki görüşleri ve bu dersin İlahiyat Fakültesi öğrencilerine ve bu sahaya gerekliliği konularıdır. Öğrencilerin bu ana başlığı içeren sorulara karşı verdikleri yanıtlar, Türk Din Mûsikîsi dersinin gerekliliği, işleniş metotları, müfredat eksiklikleri gibi bilgiler vermektedir. Bunun sonucunda elde ettiğimiz bulgular, bundan sonraki süreçlerde alan bazında dikkate alınması gereken fikirler olarak değerlendirilmektedir.

Türk Din Mûsikîsi dersi Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 1. sınıf güz döneminde 2 kredi ve 2 ders saati olarak öğretim yapılan bir derstir. Türkiye’deki birçok fakültede de yenilenen müfredat programları dolayısıyla aynı şekilde verilmektedir. Bu sebeple 1. sınıf düzeyinde olan tüm öğrenciler bu derse girmiş sayılmaktadır. Katılımcı olan her bir öğrencimize öncelikle bu dersi alıp almadıklarını sormuş ve hepsinden

olumlu yanıt almış bulunmaktayız. Olumlu yanıt vermeyen öğrenciler evreni oluşturamayacağından Hazırlık Sınıfı düzeyindeki hiçbir öğrenci ile görüşme gerçekleştirilmemiştir.

2. 3. a. Öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Dersinden Beklentileri, Kazanımları ve Ders Hakkındaki Tutumlarının Değişmesi Hakkındaki Görüşleri

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki evrenimizi oluşturan katılımcı grubumuzdan Türk Din Mûsikîsi Dersi hakkındaki beklentileri, bu dersten elde ettikleri kazanımları ve bu dersle ilgili yargıları sorulmuş olup, aşağıda maddelerle ifade ettiğimiz yanıtlar alınmıştır.

Türk Din Mûsikîsi Dersinden beklentiler:

- Dersin daha fazla uygulama içermesi (K2, K11, K12, K17, K20, K21, K24, K37)
- Ders saati sayısının artırılması (K2, K4, K16, K27)
- Müfredatının yenilenmesi ve değişmesi (K37, K40)

Yukarıda beklentilerini ifade eden öğrenciler, dersin içerik itibariyle nazarı bilgisinin yanında pratiğe dönük de işlenmesi gerektiğini özellikle ifade etmektedirler. Bu dersin haftada 2 ders saati olmasını yeterli görmeyip özellikle câmi mûsikîsi formlarının uygulamaya dökülmesi konusunda beklenti içinde olduklarını söylemektedirler. Bu konuda bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır: *"Müfredatı zayıf. Hoca ve müfredat sorunları var. Derste câmi mûsikîsi öğretilmeli ve icrâ yaptırılmalıdır."* (K37).

Türk Din Mûsikîsi Dersinden elde edilen kazanımlar:

- Müziğin dînî hükmünün öğrenilmesi (K3, K6, K8, K10, K25, K35)
- Müzik ile ilgili kavramların öğrenilmesi (K19, K26, K34, K38, K41)
- Kur'ân Tilâveti yapabilmek için katkı sağlaması (K1)
- Yetenekli olanların fayda elde etmesi (K15)

Bu bulgulara ilaveten dersten çok keyif aldığını (K8, K19, K28, K29, K31, K42), kendisi için terapi ve tecrübe olduğunu söyleyen katılımcı öğrenciler de mevcuttur (K5, K40). Bu dersin kendisine çok katkı sağladığını ve faydalı bir ders olduğunu söyleyen çok sayıda öğrencinin yanı sıra (K1, K3, K4, K7, K10, K18, K26, K28, K29), dersin katkısının az olduğunu (K9) veya ilgisi olmaması sebebiyle katkısının hiç olmadığını ifade eden öğrenciler de vardır (K20, K21, K30, K32, K33, K36). Ayrıca öğrencinin farklı fakültelerden yatay geçiş yapması ve bu dersi geldiği fakülteadaki alan dışı bir öğretim elemanından almış olması sebebiyle bu dersin kendisine

herhangi bir katkı sunmadığını söyleyen katılımcı sayısı da azımsanmayacak düzeydedir (K13, K14, K23, K39). Dersin kendisine katkı sağladığını söyleyen bir katılımcı bu durumu şöyle ifade etmektedir: *“Bu derse girmeden Türk Din Mûsikîsi dersini çok basite almıştım ama ne kadar faydalı ve gerekli olduğunu daha sonra anladım.”* (K22)

Katılımcıların bazısının dile getirdiği dikkat çekici bir husus da henüz dersi almamış ve bu alanla tanışmamış bazı öğrencilerin ders hakkında ön yargılarının olmasıdır. Çalışmamızın bu bölümünde daha önce dersi almayan öğrencilerin kendilerine sorulan sonda sorular (açıklayıcılığı artıran, cevap almayı kolaylaştıran alternatif sorular) sonucunda bu ön yargıların daha çok müziğin dînî hükmünün haram olması ile alakalı olması bulgularına ulaşılmıştır. Dersin içeriği itibarıyla dönemin ilk haftalarında öğretilen “Kur’an’da Mûsikî, Hadislerde Mûsikî ve Mezheplere Göre Mûsikî” konularının işlenmesi ile birlikte bu önyargıların değiştiğini birkaç katılımcı şu sözlerle ifade etmektedir: *“Mûsikînin dînî hükmünü öğrendim ve müziğe karşı bakış açım değişti. Bu dersi almadan evvel hiç müzik dinlemezken artık seçici de olsam müzik dinleyebiliyorum.”* (K8) *“Keyifli bir ders oldu. Karma bir ders olduğunu gören arkadaşlar önce hayli önyargılıydı. Sonra herkesin tamamen eğitim amacıyla bu derste icrâ yaptığını gördükten sonra derse katılımları arttı ve severek ders işlediler.”* (K42)

2. 3. b. Türk Din Mûsikîsi Dersinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Gerekliliği Hakkındaki Görüşler

Katılımcılardan %90,4’ü (f:38) İlahiyat Fakültesi öğrencileri için bu dersi gerekli görürken, %9,5’i (f:4) bu dersin bu fakülte öğrencileri için gerekli olmadığını düşünmektedir. Bunların nedenleri katılımcılar tarafından dile getirilirken en fazla söylenen madde her ilmin öğrenilmesi gerekliliği olmuştur(f:9). Sonrasında sırasıyla, meslekî gelişim (f:4), tebliğ faaliyetleri (f:3), alan bilgisine katkı (f:3), kişiye tasavvufî derinlik kazandırma (f:2), ince ruh sahibi olabilme (f:2), Kur’ân tilâveti ve hafızlık konusunda gelişim (f:2) ve kişilere ufuk açıcı olma vasfını kazandırma (f:1) konusunda dersin önemi gibi maddeler dile getirilmiştir. Diğer katılımcılar ise yalnızca gerekli olduğunu bildirmek suretiyle neden bildirmeksizin soruyu yanıtlamışlardır (f:12).

Bu maddeler ışığında fikrini beyan eden katılımcılardan birkaçı şu ifadelerle fikrini desteklemiştir: *“Mûsikî en çok ilahiyat fakültesi öğrencileri için gereklidir. Müzik dengeleyici bir unsurdur. Güftelerin sırrına ermek için bile ilahiyat fakültesi öğrencileri için elzemdır.”* (K13). *“%100 gerekli bir derstir. İlahiyat jenerasyonuna en çok gereken şey ince ruhtur ve ancak mûsikî bunu*

sağlayabilir.” (K17). “Öğretmen olacak olan mezunların öğrenciyi etkilemesi için müsikî bilmesi gereklidir.” (K28). “Dinî programlarda insanları etkilemek için bir ilâhî okumak, diğer tebliğ yöntemlerinden daha etkili oluyor.” (K30)

2. 3. c. Türk Din Müsikîsi Dersinin İlahiyat Alanına Katkısı Hakkındaki Görüşler

Bu alt problemde ise Türk Din Müsikîsi Dersinin ilahiyat alanına katkısı konusundaki bulgulara yer verilecektir. Katılımcıların %80,9’u (f:34) alana katkı sağladığını ifade ederken, %11,9’u (f:5) alana herhangi bir katkısı olmadığını söylemektedir. Bunun yanı sıra %7,4’ü (f:3) bu konuda kararsız olduklarından bahsetmişlerdir.

Öğrencilere bu dersin ilahiyat alanına hangi yönlerden katkı sağladığı sorulduğunda dile getirilen maddeleri sayısal çokluğu itibariyle şöyle sıralamak mümkündür; meslekî fayda (f:6), Kur’ân tilâveti ve hafızlık konusunda gelişim (f:4), ilgi ve yeteneği olanlar için gelişim imkânı sunma (f:3), tebliğ faaliyetleri (f:3), kişilere ufuk açıcı olma vasfını kazandırma (f:3), her ilmin öğrenilmesi gerekliliği olmuştur(f:2) ince ruh sahibi olabilme (f:2), Kur’ân tilâveti ve hafızlık konusunda gelişim (f:2), alan bilgisine katkı (f:1), kişiye tasavvufî derinlik kazandırma (f:1), hitabet ve ses kullanma becerisi geliştirme (f:1). Tüm bu maddelere ilaveten öğretim elemanının kalitesinin alana katkı sunma konusunda etkisini dile getiren katılımcı olmuştur (K16). Aynı zamanda Temel İslâmî Bilimler bölümü dersleri kadar katkı sağlamadığı fakat yine de gerekli olduğu fikrini belirten katılımcı da mevcuttur (K10).

Yukarıda belirtilen maddeler ışığında birkaç öğrenci şunları söylemiştir: “İlahiyat alanında duygulara hitap eden dersler olmalı.” (K31), “İlahiyat öğrencileri yalnızca İslâmî ilimlerle meşgul edilirse dar kafalı insanlar yetişir.” (K34). “Müsikî, manasını anlayana tebliğ faaliyetidir. Ben Ahmet Hatipoğlu hocanın Zikr-i Dâim²⁰ eserini dinleyip Müslüman olan insanlar gördüm.” (K37), “İlahiyat alanı hayatın her sahasını kapsar. Müzik de hayatın doğal bir parçası olduğundan ilahiyat alanında çok gereklidir. Ayrıca dinimizin kutsal kitabının müzikal yönü de olduğundan bu alanın ilahiyat kapsamında olma zorunluluğu vardır.” (K39)

2. 4. Sınıfta Zorunlu Olan Türk Din Müsikîsi Dersine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Hakkındaki Görüşler

Çalışmamızın bu bölümünde, konu başlığımızın en temel araştırma problemlerinden birine değinmiş olacağız. Konuya giriş yapmadan evvel

²⁰ Öğrencinin belirttiği eser beste ve güfte itibariyle Hâfız Fatih Koca’ya aittir.

burada ifade edilmesi gereken hususlardan biri, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan kadın öğretim elemanının 2017-2018 eğitim öğretim yılı itibarıyla Türk Din Mûsikîsi dersine girmeye başlamış olmasıdır. Bu sebeple dersine kadın öğretim elemanı giren öğrenci sayısı düşüktür. Fakat bununla beraber, amaca hizmet etmesi bakımından 42 katılımcıdan her sınıf düzeyinde 10'ar öğrenci seçilmişken dersine kadın öğretim elemanı da girebilen 1. Sınıf düzeyinden 12 öğrenci²¹ evrene dâhil edilmiştir.

Tablo 5: Öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Derslerine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyetine Göre Ayrımı

Öğretim Elemanının Cinsiyeti	F	Yüzdesi
Kadın	8 (K2,K3,K4,K5,K8,K9,K10,K12)	%19
Erkek	34 (Diğerleri)	%80,9

(f: Belirtilen öğretim elemanından ders alan kişi sayısı)

Kişi sayısı itibarıyla 8 katılımcının kadın öğretim elemanı tercih etme nedenleri arasında dînî hassasiyet, akademik başarı, kadını destekleme ve çekingenlik gibi nedenler bulunmaktadır. Alt problemlerimizde bu konuları göz önüne alarak kadın öğretim elemanı tercihinde bulunan öğrencilerin seçimleri hakkındaki bulgulara yer vereceğiz.

2. 4. a. Derslerine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Kadın Olan Öğrencilerin Görüşleri

Bu başlık altında ele alacağımız evren K2, K3, K4, K5, K8, K9, K10, K12 öğrencilerinden oluşmaktadır ve her biri 1. Sınıf düzeyinde eğitim görmektedir. Bu katılımcılara Türk Din Mûsikîsi Derslerine giren öğretim elemanının cinsiyeti konusunda fikirleri sorulduğunda alınan yanıtlar büyük oranda benzerlik göstermektedir. K3, K4, K5, K8 ve K9 öğrencileri, öğretim elemanının cinsiyeti hakkında, eğitim kalitesi anlamında pedagojik beceriyi önceliklediklerini, dolayısıyla cinsiyet faktörünün dersi seçmede etkili olmadığını söylemektedirler. K12 kişisi kadınların sosyal hayattaki varlığını desteklemek amacıyla kadın seçtiğini, K10 kişisi de çekingen bir yapısı olması dolayısıyla kadın olmasını tercih ettiğini ifade etmektedir. K12 bu konuda şu cümleleri söylemektedir: “İlahiyat Fakültelerinde ilk kez ilahiyat

²¹ 1. Sınıf düzeyinde ders alan öğrencilerin 8 tanesinin (toplam sayının %19'unun) kadın öğretim elemanından ders alması ve araştırmacının da kendi hocaları olması yönüyle objektif olamamaları ihtimaline dayalı olarak geçerlilik düşüktür.

kökenli bir kadın dînî müsîkî hocası var. Bu çok güzel bir şey. Ben teknik anlamda da kadınların geri plana atılmasını doğru bulmuyorum. Bu yüzden kadın seçtim."

2. 4. b. Derslerine Giren Öğretim Elemanının Cinsiyeti Erkek Olan Öğrencilerin Görüşleri

Türk Din Müsîkîsi dersine erkek öğretim elemanı giren öğrencilere bu tercihlerinin sebebi sorulduğunda alınan yanıtlarla ortaya çıkan bulgular şöyledir: 'öğretim elemanının cinsiyeti hakkında, eğitim kalitesi anlamında pedagojik beceriyi öncelediklerini, dolayısıyla cinsiyet faktörünün dersi seçmede etkili olmadığını' söyleyen öğrenci sayısı 22'dir. Bununla beraber tamamı kız öğrenci olmakla beraber öğretim elemanı 'kadın olsa daha iyi olur' beyanında bulunan öğrenci sayısı 6'dır. 'Kesinlikle kadın olmasını isterdim ama erkek öğretim elemanından almak zorunda kaldım' diyen öğrenci sayısı 4, 'erkek olsa daha iyi olurdu' diyen öğrenci sayısı 2'dir ve bu öğrencilerin ikisi de erkek öğrencidir. Son olarak 'kesinlikle erkek olması gerekir' diyen öğrenci sayısı ise 1'dir.

Yukarıda görüldüğü üzere akademik başarıyı önemseyen öğrenciler sayıca daha fazladır. Kadın öğretim elemanı seçiminde bulunan öğrencilerin bir kısmı, karakter olarak çekingenlik özelliklerini ifade ederek bu seçimi yaptıklarını vurgulamıştır. Erkek olmasını tercih eden öğrenciler arasında dînî hassasiyetlerinden dolayı seçim yapanlar olduğu gibi, yine çekingenlik gibi nedenlerle erkek seçtiğini söyleyen öğrenci bulunmaktadır. Bununla beraber K17 öğrencisi, "*Erkek öğretim elemanından almak zorunda kaldım ama kadınların toplumda yer edinmesini çok önemseydiğimden kadın öğretim elemanından ders almayı daha çok isterdim.*" cümlesini sarf etmiştir.

2. 5. Katılımcıların, Müsîkî Konusunun İslâm Hukuku'na Göre Hükmü Konusundaki Görüşleri

Müsîkî ilmi konusunda İslâm Dünyasında çeşitli deliller öne sürülerek birtakım hükümler ortaya konulmuştur. Bunun sonucunda müsîkiye helâl, haram, mekruh ve mübah hükümleri verilebilmiştir. Çalışma grubumuz olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerine bu konu sorulmuş ve alınan yanıtlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6. Müsîkî İlmi İle İlgili Hükümlerin Öğrenciler Tarafından Tercihi

Müsîkî Konusunda Edilen Hüküm	İlmi Kabul	Öğrenciler	f
Helâl		K8,K12,K13,K14,K17,K20,K23,K24,K26, K27,K28,K30,K32,K34,K36,K39,K41,K42	18

Haram	K1,K2	2
İcrâ Şekline ve Yerine Göre Helâl ve Haram Hükümü Verilebilir	K5,K6,K7,K9,K10,K11,K16, K19,K21,K25,K29,K35,K37,K38	14
Mekruh	K3,K33	2
Kararsız	K4,K15,K18,K22,K31,K40	6

(f: Belirtilen hükümü kabul eden kişi sayısı)

Yukarıdaki tabloda ortaya çıkan somut verilere göre; mûsikî ilminin helâl kabul edenlerin sayısı diğer hükümlere nispeten fazladır. Bu konuda görüş bildiren bir öğrenci: *“Haram olmadığını düşünüyorum. Haram diyebilmek için bir takım katı tutumlu insanlar için hadis uydurmak zor bir şey değil.”* (K17) demiştir. Bir başka katılımcı da: *“Peygamber zamanında müzik yapıldığını ve Efendimiz ‘in buna teşvik ettiğini araştırmalarım neticesinde biliyorum. Bu yüzden mezhep imamlarının görüşlerini doğru bulmuyor ve hadislerin yanlış yorumlandığını düşünüyorum.”* (K42) Mûsikîyi haram kabul eden öğrenciler bu tercihlerini açıklarken mezhep imamlarının görüşlerinin kendileri için bağlayıcı olduğunu söylemektedirler. Aynı zamanda mûsikînin haram olduğunu düşünen bir öğrenci: *“Daha fazla müzik dinlediğimde daha fazla dünyaya meylediyorum. Müzik malayani işlerden benim için.”* (K7) ifadelerini kullanmıştır. Mûsikînin icrâ edildiği yere göre hükmünün değiştiğini söyleyen 14 kişi de genel olarak mûsikî ilmini bir araç olarak görmekte ve kişiyi iyiye sevk etmesi ve harama yönlendirmesi bakımından hükmünün değişebileceği fikrini savunmaktadırlar. K37 bu konuda: *“Mûsikînin caiz görülmediği âyet ve hadislerin yanlış yorumlandığını düşünüyorum. Boş vakit olarak geçirilmeyen, hayatı ve ibadetleri engellemeyecek müzik haram değildir. Orta yolda gidildiğinde bir mahsur yoktur.”* diyebilmiştir.

2. 6. Katılımcıların, Kadın Sesinin İslâm Hukuku’na Göre Hükümü Konusundaki Görüşleri

İslâmî hükümler anlamında ihtilafa düşülen bir diğer konu da kadın sesinin helâllığı-haramlığı meselesidir. Bu konuda da öğrencilere yönelttiğimiz sorular neticesinde aldığımız cevaplar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 7. Kadın Sesinin Hükümü Konusundaki Tercihler

Kadın Sesinin Hükümü	Öğrenciler	f
Helâl	K12, K13, K14, K20, K23, K25, K26, K28, K34, K36,	14

	K37, K38, K39, K40, K42	
Haram	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K15, K16, K18, K19, K21, K22, K27, K29, K30, K31, K32, K33, K35, K41	25
Kararsız	K17, K24	2

(f: Belirtilen hükmü kabul eden kişi sayısı)

2. 6. a. Kadın Sesini Haram Kabul Eden Öğrencilerin Bu Konu Hakkındaki Görüşleri

Kadın sesinin haram olduğunu söyleyen 25 öğrencinin öne sürdüğü sebepler şöyle sıralanabilir:

- Kadınların Kur'ân okuması konusunda bile bir takım uyarılar söz konusu olduğu için,
- Kadın sesi erkekler nazarında şehvî duygulara yol açtığı için,
- Geleneğe haram hükmü verildiği için,
- Bozuk zihniyetli insanlara karşı tedbirli olunması gerektiği için,
- Kadınların zinetlerini koruması konusunda âyet olduğu için,
- Kadın sesi erkek sesine göre daha zarif ve etkileyici olduğu için haramdır.

Bu görüşleri öne süren öğrenciler, kadınların erkeklerin yanında değil sadece kadınların yanında seslerini kullanabileceklerini ve asla sahne sanatçısı olmamaları gerektiğini vurgulamışlardır. Sahnede olmanın da kadın için harama sevk eden bir faktör olduğu çoğu öğrenci tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca bu konuda K6 şu ifadeleri kullanmıştır: “Bir erkek veya bir kadın birbirinden etkilenebilir ama erkeğin okuduğu ezandan kadın etkileniyor diye erkek ezan okumayı terk edemez. Kadınların sesini müzikal anlamda kullanmak zorunda olduğu bir alan yok.”; “Kadının Kur'an okumasını bile caiz bulmuyorum” cümlesini kullanan bir kız öğrenci de olmuştur (K11). Bir başka kız öğrenci de “Aslında bana kadın sesinin haram olduğu hükmü garip geliyor ama yine de ben okumam.” (K19) söylemlerini iletmiştir.

Kadın sesinin haram olduğu fikrini benimseyen bazı erkek öğrenciler, aslında ‘bu hükmü mantiken doğru bulmadıklarını ama kendilerinin fetva yetkisi olmadığından bu görüşü benimsemek zorunda kaldıklarını’ da ifade etmişlerdir. Ayrıca haram hükmünü benimseyen bazı kız öğrencilerden ‘bu hükmü yanlış buluyorum ama kabul ediyorum’ diyen fakat tamamen

psikolojik olarak çekingenlik duygusu yüzünden sesini kullanmadığını bildirenler de tespit edilmiştir.

2. 6. b. Kadın Sesini Helal Kabul Eden Öğrencilerin Bu Konu Hakkındaki Görüşleri

Kadın sesinin helal olduğu düşüncesini kabul eden öğrenciler, helal olması noktasında bir takım şartların sağlanması gerekliliğini öne sürmüşlerdir. Bu gereklilikler; kadınların yalnızca kadınlara karşı müzikal bir okuma gerçekleştirebilmesi, yalnızca ders kapsamında sesini kullanabilmesi, Kur'ân'ı nağme yapmaksızın düz bir okuyuşla tilâvet etmesi, fitratına uygun en sade şekilde sesini kullanması, bedensel olarak icrâ şeklinin uygun olması, ahlâkî anlamda iyiliğe sevk eden içerikte eser seslendirmesi, sanat olarak yapması yani beğenilme arzusu taşımaması şeklinde sıralanabilmektedir. Bu şartlar kimi katılımcı için bir arada bulunması gereken şartlar olsa da bazısı için yalnızca bir şartın sağlanması gerekli olabilmektedir. 'Ders dışında sesini kullanamaz' diyen öğrenci başka hiçbir koşulda helal olamaz görüşünü savunurken, 'ahlâkî anlamda iyiliğe sevk etmesini yeterli gören' ve bu kapsamda tüm icrâları serbest kabul eden katılımcı da bulunmaktadır.

Kadın sesinin helal olması konusunda birkaç katılımcının fikirlerini aktaracak olursak; *"Erkeklerin her yaptığına helal, kadınların her yaptığına haram diyorlar. Bunun kesinlikle zihniyet meselesi olduğunu düşünüyorum."* (K28), *"İslâm ahlâkî bireye bazı konularda kısıtlama getirmiştir fakat bu konu kısıtlanacak bir konu değildir. Erkek egemen bir zihniyetle bakıldığında kısıtlanacak çok şey olabilir. Dolayısıyla kadın sesi haram değildir."* (K34), *"Allah sesi yaratmış. Eğer kadının sesi haram olsaydı ona konuşması için başka bir vesile verirdi. Kadının metalaştığı noktada harama düşülebilir fakat kadın sesi genel olarak haram değildir."* (K37), *"Kadının sesinin erkeği cezbetmesi görüşünün artık değiştiğini düşünüyorum. Ben artık başörtülü kadınların şarkı okumasını da yadırgamıyorum. Kendim de okuyabilirim ama çekingenlikten dolayı zorlanıyorum yoksa sakınca görmüyorum."* (K42) şeklinde örneklendirme yapabilmek mümkündür.

2. 6. c. Kadın Sesi Konusundaki Hüküm Konusunda Kararsız Olan Öğrencilerin Görüşleri

Bir katılımcı kadın sesinin haram olduğu düşüncesine sahip olduğunu aktarmaktadır. Fakat bu düşüncesini söyledikten sonra aktardığı ifadelere bakıldığında bu konuda belirli bir tutum sergilediği görülmektedir. Dolayısıyla bu öğrencinin görüşü kararsızlık kategorisinde ele alınmıştır. Katılımcının kendi ifadeleri şöyledir: *"Kadın sesi haramdır fakat eğer kadın sesi etkileyici bir ses ise. Kadının sesinden etkilenmek de ne derece mümkündür bunu"*

anlayamıyorum. Kadın meta olarak kendini ön plana çıkarmıyorsa haram denilebilir mi bilemiyorum.” (K24) Bu ifadelerde bir çelişki söz konusu olduğundan katılımcının kararsız olduğu kanaatine ulaşılmış ve bu alt problem içerisine dâhil edilmiştir.

2. 7. Türk Din Müsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Dersin Seçilmesi Konusundaki Görüşler

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşturulan çalışma grubumuzdaki öğrenciler 4 sınıf düzeyinden de seçilmeleri sebebiyle henüz seçmeli dersleri seçme hakkı elde edememiş öğrenciler de bu gruba dâhil edilmiştir. Ancak henüz seçmeli ders alamayan öğrencilere varsayımsal soru olarak ilettiğimiz ‘Türk Din Müsikîsi alanına ait seçmeli dersleri seçer misiniz?’ sorusu, seçmeli ders alabilen öğrencilere iletilen soruya mukabildir. Böylece 4sınıf düzeyinden de bu konuda fikir alışverişi yapma imkânı sağlanmış olmaktadır. Katılımcılara sorulan “Türk Din Müsikîsi alanında herhangi bir seçmeli ders aldınız mı/almak ister miydiniz? Sorusuna verilen yanıtlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. Öğrencilerin Türk Din Müsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Dersler Konusundaki Tercihleri

Öğrenci Tercihleri	f	Yüzdesi
Dersi seçmek isterim	17	%40
Dersi seçmek istemem	1	%2,3
Yeteneğim olsaydı seçmek isterdim	15	%35,7
Öğretim elemanını kaliteli bulursam seçerim	1	%2,3
Kararsızım	1	%2,3
Dersi seçtim	4	%9,5
Dersi seçmedim	3	%7,1

(f: Belirtilen tercihi kabul eden kişi sayısı)

Tablodaki verilere bakıldığında ‘Ders seçmedim.’ görüşünü bildiren öğrenci grubu 4. Sınıf düzeyi olup, öğretim yılı itibariyle dersi alma ihtimali olmayan kişilerdir.

2. 7. a. Kız Öğrencilerin Türk Din Müsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Derslerin Tercih Edilmesi Konusundaki Görüşleri

Evreni oluşturan 42 öğrencinin 21’i kız öğrencidir. Kız öğrencilerin Türk Din Müsikîsi alanındaki seçmeli dersleri seçme konusundaki görüşleri şu şekildedir:

- Bu dersleri herhangi bir koşul olmadan seçebilirim. (K12, K22, K28, K38, K40)
- Dersi veren öğretim elemanının niteliğine göre seçim yaparım. (K39, K42)
- Sadece kadın öğretim elemanı ve kız öğrenciler olursa seçerim. (K7, K9, K11, K18, K19, K21, K29, K31)
- Öğretim elemanının cinsiyeti fark etmez ama karma eğitim olursa seçmem. (K32)
- Çekingen bir yapım olduğu için öğretim elemanının kadın olmasını isterim. (K10, K20, K30)
- Ders olarak gördüğüm için öğretim elemanı kadın olsa daha iyi olur ama erkek olmasında da sakınca görmem. (K8, K41)

Bu görüşleri bildiren kız öğrencilerin çoğu yalnızca kadın öğretim elemanı ve kız öğrencilerden oluşan bir ders olduğunda seçeceğini bildirmiştir. Bu veriler, kız öğrencilerin dînî yaşamlarında dikkatli davranmak ve hassas olmak konusunda tercih ettikleri bir durum olarak belirmektedir. Aynı zamanda bu görüşü bildiren katılımcı öğrenciler, tablo 7’de belirtildiği üzere kadın sesinin haram olduğu fikrini savunan öğrenciler olarak karşımıza çıkmaktadır.

‘Dersi bayan akademisyen olursa seçerim’ görüşünde olan K11, bu tercihini şu cümlelerle temellendirmektedir: *“Kur’ân derslerinde erkek öğretim elemanı olması makuldür. Çünkü kadınlar kıraat alanında yetkin değildirler. Dolayısıyla Kur’ân derslerinde mecburen erkek hocaya okuyorum. Fakat Dînî Mûsikî dersinde kadın hoca ve kız öğrenciler olmazsa icrâ yapamam.”* . ‘Dersi seçtim’ diyen bir başka öğrenci K28 ise: *“İlahiyatlarda erkek-kadın ayrımı çok yapılıyor. Ben ilk defa aldığım bu seçmeli derste cinsiyet ayrımının kalktığını gördüm. Erkek arkadaşlarla dostça ikili ilişkiler kurabileceğimizi fark ettim. Bu da beni rahatlattı.”* ifadelerini kullanmıştır. ‘Çekingen bir yapım olduğu için öğretim elemanının kadın olmasını isterim’ terciğini bildiren K30 şu sözlerle bu durumu açıklamıştır: *“Ders karma olarak işlenseydi dersi seçmezdim. Dînî hükmü de etkili ancak daha çok fakültemizdeki algı beni çekingen olmaya zorladığı için seçmezdim. Bu baskıyı hissetmeseydim derste icrâ yapabilirdim.”*

2. 7. b. Erkek Öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi Alanında Mevcut Olan Seçmeli Derslerin Tercih Edilmesi Konusundaki Görüşleri

Evreni temsil eden 42 öğrenciden erkek olan 21 öğrencinin de Türk Din Mûsikîsi alanı seçmeli derslerinin seçilmesi konusundaki görüşleri şu şekildedir;

- Bu dersleri herhangi bir koşul olmadan seçebilirim. (K4, K14, K16, K23, K25)
- Dersi veren öğretim elemanının niteliğine göre seçim yaparım. (K13, K17, K24, K27, K34, K37)
- Sadece erkek öğretim elemanı ve erkek öğrenciler olursa seçerim. (K5, K6)
- Öğretim elemanının cinsiyeti fark etmez ama karma eğitim olursa seçmem. (K1, K3)
- Çekingen bir yapım olduğu için öğretim elemanının erkek olmasını isterim. (K2, K35, K36)

Erkek öğrencilerin dersi seçmek konusundaki fikirlerine bakıldığında, öğretim elemanının akademik yeterliliği tercihinin daha ön planda olduğu görülmektedir. Bunun dışında belirgin olarak ifade ettikleri ve göze çarpan farklı bir durum söz konusu değildir.

‘Dersi veren öğretim elemanının niteliğine göre seçim yaparım’ görüşünü bildiren K13, bu konuda şunları söylemiştir: “*Dersin karma olması seçimimi etkilemez. Bayanlarda o özgüveni göremiyorum. Keşke seslerini kullanabilseler.*” . Yine aynı kategoride fikir beyan eden K24 şöyle bir söylem ortaya koymuştur: “*Bayan arkadaşlardan, bir bayan hocanın bu dersi açacağını duymuştum ve sırf bu cinsiyet ayırımına tepki göstermek için bu dersi seçtim ama maalesef ders açılmadı.*” Bir başka katılımcı olan K34 bu konudaki düşüncesini şu cümlelerde dile getirmiştir: “*İnsanlar, birbirleriyle yaşama ahlâkını edinmelidir. Cinsiyet farklılıkları sosyal ortamdaki hal-hareket ve iletişim becerilerini öğrenmeleri bakımından deneyimlenmesi gereken önemli bir konudur. Bu yüzden ders karma olmalıdır.*”

2. 8. Öğrencilerin Nitel Araştırma Formu Soruları Kapsamındaki Konularla İlgili Ek Görüşleri

Öğrencilere tüm ana problemler hakkında sorulan soruların sonucunda eklemek istedikleri herhangi bir konu olup olmadığını sorduk. Bunun üzerine 11 katılımcı öğrenci çeşitli konularda fikir beyanında bulunmuşlardır. Bu konu başlıkları ve öğrenci görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

- Genel anlamda sanat, özel anlamda müzikle alakalı görüş bildiren iki öğrenci olmuştur. Bu iki katılımcıdan K42 “*Müziğe bakış bizim fakültemizde iki farklı görüş şeklindedir. İki uçlarda fikirleri olanlar var. MüsİKİNİN helal olduğunu kabul etmeyenler çoğunlukta. Fakat müzik bana çok fayda sağlıyor. O yüzden müziksiz olamaz diyorum.*” ifadelerini

kullanmıştır. K34 ise “Müzikten vazgeçemem ve müziksiz hayat olmaz.” cümleleriyle hissiyatını dile getirmektedir.

- Dînî Mûsikînin gerekliliği konusunda görüşünü ifade eden K14: “Dînî müzik insana gönül ferahlığı sağlıyor. İyi icrâ edilen dînî müzik insan ruhu için çok gerekli.” demiştir.

- Cinsiyet ayrımı yapılması konusunda K11 şöyle söylemiştir: “Kadının kısıtlanması hiç doğru değil ve kadın her ortamda olmalı ama meşru dairede.”. Aynı zamanda K12: “Kadınların normal hayatta geri plana atılmasından rahatsızım. Nereye kadar geri planda kalacağız? İnsanlar her konuda rahat olurken mûsikî konusundaki katı tutumları bana garip geliyor. Samimi bulmuyorum.” demiştir. Bir başka katılımcı K24 bu konuda: “Genel olarak cinsiyet ayrımına karşıyım. Kadınların da maruz bırakıldığı bu bakış açısından kurtulmaları gerektiğine inanıyorum.” şeklinde görüş bildirmiştir. K39 ise: “Türkiye’de dindar kadınların da rahatlıkla müzikal anlamda bir şeyler yapabildiğini isterdim. Bu sahada gelişmemiz gerektiğini düşünüyorum.” demiştir. “Sanat söz konusuysa kişilerin cinsiyete takılmaması gerekir. Ruhun inceliği bunu gerektirir.” ifadelerini K16 dile getirmiştir.

- İlahiyat Fakültelerinde müziğe karşı bakış açıları başlığı altında K13: “Müziğin herkesin hayatında olması gerektiğine inanıyorum. Türk geleneklerine bakıldığında gündüz iş akşam müzik yapılır. Ben sazla okula geldiğimde böyle ilahiyatçı mı olur?’ diyorlar. Ben bunun üzerine müziğe daha da inatla sarılıyorum. Bu fikirleri aşabilmek içinse herkesin müzikle uğraşması gerekir.” görüşünü bildirirken K37 ise: “İlahiyat camiasında Türk Din Mûsikîsi alanında bayan hocaların olması bana umut veriyor. İlahiyatlarda artık bayan öğrenciler daha fazla. Bunun bayan arkadaşlar için kolaylık ve zenginlik olduğunu düşünüyorum. Bildiğim ve tanıdığım kadarıyla, Türkiye’deki Dînî Mûsikî hocalarının fikrî anlamdaki tutumları dolayısıyla bayan hocaların zorluk yaşayacağını düşünüyorum. Akademisyenlerin düşünce kalıplarının bu fikre uygun olduğunu düşünmüyorum. Fakat zamanla bunun aşılabileceğine inanıyorum. Umuyorum ki bu gibi katı düşünceler zamanla değişir.” görüşünü bildirmiştir.

- Son olarak öğrencilerin Türk Din Mûsikîsi alanı için önerileri başlığında fikir beyan eden K20, şunları söylemiştir: “Bu derste insanlar yeteneğini fark etmeli. Özellikle ilahiyat fakülteleri öğrencileri müzik konusunda baskı altında yetiştirildiği için kendi yeteneklerinin farkında

değiller ve icrâ yapmaktan çekiniyorlar. Bu ders yetenekli arkadaşların bu imkânı bulduğu bir ders olmalı.”

SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmamızın temel problemi, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Türk Din Müsikîsi alanında derse giren kadın öğretim elemanına karşı tutumlarını ölçmek düşüncesine dayanmaktadır. Bu amaçla nitel araştırma tekniklerinden yarı yapılandırılmış yöntem kullanılmak suretiyle, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan bir evren belirlenmiştir. Çeşitli sınıflardan maksimum çeşitlilik yöntemiyle seçilen 42 katılımcı öğrenciye birebir görüşme ile yönelttiğimiz yaklaşık 15 soru neticesinde 7 ana problem ve bu ana problemlere bağlı 13 alt problem tespit edilmiştir. Her bir ana problem asıl amaca dair fikir vermesi anlamında önem arz etmektedir. Örneğin; öğrencilerin cinsiyetine bağlı olarak tercih ettikleri sanatçı değişebilmektedir. Kadın sanatçı dinlemeyen bir erkek öğrenci, kadın sesini haram kabul ettiğinden dolayı kadın öğretim elemanının dersini seçmemektedir. Bu gibi bağlantıları tespit etmek amacıyla oluşturulan ilk ana problemlerin, asıl araştırma konusu için bir altyapı niteliğinde olduğu söylenebilir. Burada ifade edilmesi önem arz eden bir mesele de var ki, anketimize katılan öğrencilerin çoğunun müsikînin hükmüne dair bilgi düzeyleri yüzeysel ve yetersiz görünmektedir. Bundan dolayı sorulara verdikleri yanıtlar İslâm Dînî hükümleri açısından bağlayıcı ve geçerli değildir.

İlk ana problem sonucunda öğrencilerin Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni seçme nedenleri ve memnuniyet durumları veri olarak tespit edilmiştir. Ortaya çıkan veriler ışığında görülmüştür ki; öğrencilerin büyük bir çoğunluğu bu bölümü akademik kadro araştırması neticesindeki beğenileri ile seçmişlerdir. Bir kısmı puan zorunluluğu bir kısmı memlekete olan yakınlık ve küçük bir kısmı da ailevî nedenlere dayalı olarak tercihte bulunmuştur. Tüm bu tercihleri sonucunda akademik kadro araştırmasıyla gelen öğrencilerin çoğunun memnun olduğu fakat özellikle 1.sınıf öğrencilerinin memnuniyet duymadığı gözlemlenmiştir. Dikey geçiş ile fakülteye giren öğrenci memnuniyeti de diğer nedenlere bağlı olarak fakültede bulunan öğrencilere nazaran yüksektir. Bu da gösteriyor ki; 1. Sınıftan 4.sınıfa kadar geçen süre içinde öğrencinin akademik dünyayı algılaması ve üniversite ortamını tanınması konularında değişiklikler olabilmektedir. Bu konunun ana problemimiz için sunduğu katkı, 1. Sınıftaki öğrencilerin, kadın öğretim elemanlarına karşı olan katı

tutumlarının diğer sınıf düzeylerinde olmadığını görmek ve 2., 3. ve 4. sınıflara gelindiğinde bu zihnî dönüşümün sağlandığını fark etmiş olmaktadır.

Diğer ana problemimiz ilahiyat öğrencilerinin dinledikleri müzik türü ve dinledikleri sanatçının cinsiyeti hakkındaki görüşleri ile oluşmuştur. Elde edilen bulgulara göre, ilahiyat öğrencilerinin 1/5'i dînî hassasiyetlerinden ötürü dînî müzik dinlemektedir. Diğer öğrenciler ise tüm müzik türleri için geçerli olacak şekilde güftelerinin İslâm'a aykırı olmaması koşuluyla dinlediklerini söylemektedirler. Görülüyor ki; kişilerin dînî yaşantıları dinledikleri müzik türü konusundaki zevklerini ikinci plana atıp, önceliği dînî kurallara uyarlamayı öngörmektedir. Bu da ilahiyat öğrencilerinin kendi iradeleriyle müzik tercihinde bulunamadıklarını ve birçoğunun dinlediği müzik türünden dolayı kendilerini ibadet ahlâkı içinde hissetmiş olduklarını göstermektedir. Dindarlık düzeylerine göre dinlenen müzik türünün değişmesi de ayrı bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi ifadeleriyle dînî hassasiyetleri sonucu bu tercihlerde bulduklarını söylemeleri ve günaha girme endişesi taşıdıkları için kendilerini bu baskı altında hissetmektedirler.

Kadın sanatçı dinleme konusundaki verilerde ciddi anlamda bir katı tutum söz konusu değildir. Evrenin 1/3'ünü oluşturan kadın sanatçı dinlememe tercihinde olan öğrenciler, dînî hassasiyetlerinin gereği olarak bunu yaptıklarını ifade etmişlerdir. Aralarında kadın sanatçı dinlenmemesi gerektiğini bildiği halde dinleyen ve bundan dolayı vicdan azabı çeken öğrenci dahi mevcuttur. Bu durum gösteriyor ki; tabii olan kadın sesi insanın fitratına aykırı bir şey olmadığından insanların geneli, dinlemek noktasında çekince duymamaktadır. Bu ilahiyat fakültesi öğrencileri için de söz konusu olabilmektedir.

Müziği sevmediğini söyleyen bir öğrenci, bu durumu dindarlığı ile açıklamıştı. Bu da gösteriyor ki; dînî anlamda kabul görülmüş, benimsenmiş ve hayata aktarılmış ritüeller, mûsikî gibi bir ilmin sevilme nedeni olabilmektedir. Bu da ana problemimizle yakından ilişkili bir konudur.

Bir başka ana problemimiz olan Türk Din Mûsikîsi Dersinden elde edilen kazanımlar, beklentiler konusudur. Öğrencilerin neredeyse tamamı bu dersten kazanım elde ettiklerini ve ders saatinin artırılmasını istediklerini ifade etmektedirler. Katkısı olmadığını söyleyen öğrencilerin bir kısmı kendi ilgisizliğini öne sürerken diğerleri dindarlığından dolayı dersi önemsemediğini bildirmiştir. Ön yargı taşıyan ve ders müfredatı gereği mûsikînin hükmü hakkında bilgi edinen öğrencilerin kendi ifadeleriyle huzurlu ve keyifli bir ders süreci geçirdikleri tespit edilmiştir. Hatta bu

öğrenciler, ileriki dönemlerde müzikle bizzat ilgilenmeye başlamışlar ve bu alanın seçmeli derslerini seçmeye eğilim göstermişlerdir.

Öğrencilerin %90'ı bu derslerin İlahiyat öğrencileri için gerekli olduğunu ve %80'i İlahiyat alanına gerekliliğini bildirirken çeşitli yargılarla bu kabullerini desteklemişlerdir. Türk Din Müsikîsi alanı konusunda oluşan bu olumlu yargı, 1.sınıf düzeyinde henüz görülememektedir. Bu da gösteriyor ki; öğrencilerin herhangi bir dersi tanımaları için o dersi almış olmaları ve bu alandan elde ettiği ilmî faydayı hayatlarında kullanacakları yerleri keşfetmiş olmaları gerekmektedir. Dînî kabullerini bir kenara bırakarak bu derslerde uygulama yapan öğrenciler, gerek staj dönemlerinde gerekse toplum içinde birtakım meslekî taleplerle karşılaştıklarında, pragmatik düşünüp fikirlerini değiştirebilmişlerdir. Buna bağlı olarak meslekî hayatlarını ya da şahsî zevklerini baz alarak alanın seçmeli derslerinden istifade edebilmişlerdir. Seçtikleri dersin öğretim elemanı da bunun sonucunda yalnızca akademik başarı kriteriyle belirlenmiş, cinsiyet ayrımı ortadan kalkmıştır.

1.sınıfta görülmüş olan zorunlu Türk Din Müsikîsi Nazariyatı dersinin, öğretim elemanının cinsiyeti konusunda tercihte bulunulması bir diğer ana problemimizdir. Ortaya çıkan bulgular gösteriyor ki, öğrencilerin çoğu akademisyenin pedagojik başarısını önemsemekte ve dînî hassasiyetlerini geri planda tutabilmektedir. Tercihlerini tamamıyla dindarlık sebebiyle cinsiyet ayrımı gözeterek yapanlar da mevcuttur. Aynı zamanda ilim öğrenme gerekçesiyle cinsiyeti önemsemediğini ifade edenler de vardır. Burada ortaya çıkan bir diğer sonuç; öğrencilerin dînî yaşantıları gereği yaptıkları tercihi akademik yaşamlarında rasyonel bir bakış açısıyla farklılaştırabilmiş olmalarıdır.

Bir sonraki ana problem altında incelenen Müsikî bahsinin hükmü konusundaki, öğrencilerin pek çoğunun helâl görüşünü benimsemeleri, Türk Din Müsikîsi derslerinde öğretilen bilgilerin etkili olduğunun kanıtı gibidir. Nitekim katılımcılardan daha önce haram görüşünde olup bilgi edindikten sonra fikri değişen birçok öğrenci tespit edilmiştir. Bu sebeple dersin müfredatında bulunan müsikî hakkındaki hükümler bahsinin ciddiyetle öğrencilere aktarılması elzem görünmektedir.

Müsikî ilmi hakkındaki olumlu görüşler yanında kadın sesi konusundaki görüşlerin çoğu olumsuzu dönüktür. Kadın sesinin haram olduğunu düşünenler evrenin neredeyse %60'ını oluşturmaktadır. Bu durumun nedenlerine bakıldığında; toplumsal baskının, gelenekçi bakış açısının ve yanlış bilgi birikiminin izlerini görmekteyiz. Dolayısıyla

yukarıdaki veriler ışığında kadın sesi ve kadın figürünün metalaştırılması olgusunun toplum ve özeldede ilahiyat fakültesi öğrencileri nezdinde yeniden gündeme alınması gerekli görülmektedir.

Araştırmamızın asıl sebebi olan ana problemimize bakıldığında, öğrencilerin %75'inin Türk Din Mûsikîsi seçmeli derslerini seçmek konusundaki isteklilikleri elde edilen önemli ve dikkat çekici bir bulgudur. Bu sonuç, ilahiyat fakültesi öğrencileri için 'ilim öğrenildikçe zihniyet değişiklikleri yaşanabilir' olgusunun bize yansımaları olarak yorumlanabilir.

Türk Din Mûsikîsi alanındaki seçmeli derslerin seçiminde kadın öğretim elemanı faktörü ile ilgili yöneltilen soruya gelen yanıtlar, yukarıdaki bulgular ve sonuçlar itibariyle beklenen şekilde olmuştur. Bu durumu izah edecek olursak, öğrencilerden kadın sesini haram kabul edenler bu dersi kadın öğretim elemanından ve karma eğitim ile kesinlikle almayacaklarını ifade ederken, helal kabul eden az bir öğrenci ise akademik yeterliliği öncelemiştir.

Buradan ulaşılabilecek genel sonuç ve öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- İlahiyat Fakültesi öğrencileri 1.sınıf düzeyinden 4.sınıf düzeyine ulaşıncaya kadar dînî tercihleri konusunda çeşitli zihnî dönüşümler yaşayabilmişlerdir.
- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mûsikî ve kadın sesi konusunda dînî bilgi yetersizlikleri mevcuttur.
- Bu öğrencilerin, insan fitratında var olan müzik olgusundan, meşru ölçülere riayet etmek suretiyle uzak kalmadıkları görülmüştür.
- Yine cinsiyet faktörünü göz önüne alarak, hüküm konusunda katı tutumları olan öğrenciler de meşru dairede mûsikî icrâlarından ve mûsikî dinlemekten geri durmamışlardır.
- Çeşitli toplumsal baskılar ve gelenekçi yaklaşımlar öğrencilerin mûsikîye bakış açılarını olumsuz anlamda etkilemiş ve bu durum kendi içlerinde çelişki ve iç huzursuzluklar yaşamalarına yol açabilmiştir.
- Bazı öğrencilerin mûsikîye ilgilerinin aşırılık denilebilecek düzeyde yüksek olması, bazılarının da dindarlık izahıyla tamamen mûsikîden uzak durmaları, ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında iki ucu temsil eden bir evren olduğunu bize göstermiştir.
- Türk Din Mûsikîsi ders saati yetersizliği bu araştırma sonucunda da beliren bir olgu olmuştur.

Öneriler:

- Türk Din Müsikîsi ders saatlerinin arttırılması üzerinde çalışılabilir,
- Bu derslerin içerik itibarıyla mezun öğrencilerin meslekî ihtiyaçlarına göre yeniden gözden geçirilmesi denemeleri yapılabilir,
- Dînî hassasiyetleri olan öğrenciler göz önüne alınarak öğretim elemanı kadın ve erkek olabilen fakültelerde karma eğitim yeniden ele alınabilir,
- Çekingenlik duygusu göz önüne alınarak yine cinsiyet temelli seçmeli derslerin oluşturulması sağlanabilir veya bu düşünce tartışılabilir.
- Derslerde müsikî ve kadın sesi hakkındaki hükümler konularında daha aktif bilgi verilmesi sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Bayram. "Çocuklarda erken dönemde müzik ve sanatsal yeteneklerin tespiti ve geliştirilmesi üzerine.". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013): 1-22.
- Akdoğan, Bayram. *Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı Müzik Âletleri Ve Müzisyenler*. Ankara, 2017.
- Altunay, Esen- Gülşin Oral- Münevver Yalçinkaya. "Eğitim Kurumlarında Mobbing Uygulamalarına İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Sakarya University Journal of Education* 4/1 (2014): 62-80.
- Apaydın, Özkan. "İmam-Hatip Liselerinde Görevli Müzik Öğretmenlerinin Dînî Müsikî Dersine Karşı Yeterlilikleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2018): 1-14.
- Arslan, Hasan. "Müzik Terapi Ve Dini Müzik (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerinde Sınırlı Bir Uygulama)", *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16, (2015): 103-127.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2005.
- Özdemir, Murat. "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2010): 323-343.
- Sevinç, Muhammet. "İmam Hatip Liseleri Dînî Müsikî Dersi Öğretim Programı Üzerine Bir Değerlendirme", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dînî Müsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (3-4 Kasım- Amasya): 519-528.
- Timur, Hasan. "Din Eğitimi ve Hizmetlerinin Yürütülmesinde Müezzinlik Kurumunun Statüsü ve Fonksiyonları", *YECDER III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri Bildiri Kitabı* (13 Mayıs 2012- İstanbul): 248-257. İstanbul: Pelikan Basım, 2013.
- Turabi, Ahmet Hakkı- Yeprem, Safa- Arslan, Fazlı- Akpınar, Hüseyin- Çakır, Ahmet-Harmancı, Ayşe Başak- Özden, Erhan- Tıraşçı, Mehmet- Sezikli, Ubeydullah- Kanık, Muhammed Zinnur- Karabaşoğlu, Cemal- Demirci, Mustafa- Öncel, Mehmet- Koca

- Fatih- Benlioğlu, Selman- Doğan, Can. *Türk Din Müsikişi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Türnüklü, Abbas. "Eğitim Bilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24 (2000): 543-555.
- Uludağ, Süleyman. *İşlâm Açısından Müsiki ve Semâ'*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Ünver, Gülsen- Nilay T. Bümen- Makbule Başbay. "Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Derslerine Öğretim Elemanı Bakışı: Ege Üniversitesi Örneği". *Eğitim ve Bilim Dergisi* 155 (2010): 63-77.
- Yıldırım, Ali-Hasan şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Kasım. "Nitel Araştırmalarda Niteliği Artırma". *İlköğretim Online* 9 (2010): 79-92.
- Yıldırım, Nail. "Okul Müdürlerinin Motivasyonları Üzerine Nitel Bir İnceleme". *AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2011): 71-85
- Yılmaz, Kürşat- Yahya Altınkurt. "Göreve Yeni Başlayan Özel Dershane Öğretmenlerinin Kurumlarındaki Çalışma Koşullarına İlişkin Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11 (2011): 635-650.
- Yeprem, M. Safa. "İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme, Okuma Ve Yazma Çalışmaları". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu Bildiri Kitabı (Amasya, Ekim 03-04 2017)*. Ed. şuayip Özdemir, Ayşegül Gün. 399-409. Ankara: Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu, 2017.

SEYYİD MUHAMMED ALİ RIZÂ'NIN MEVLİD'İ*

Duygu Kayalık Şahin

Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı
Res. Asst., Bartın University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature
Bartın, Turkey
dkayalik@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9619-633X

Öz

Sözlüklerde, “doğum yeri” ve “doğum zamanı” anlamlarına gelen mevlid kelimesi, ıstılahî mânâda Hz. Muhammed’in doğduğu zamanı ve mekânı ifade etmektedir. Edebî bir terim olarak mevlid, Hz. Muhammed’in doğumunu, doğumunda meydana gelen mucizeleri, hayatını, fizikî-ahlakî özelliklerini ve vefatını anlatan, genellikle manzûm olarak kaleme alınan eserlerdir. Önceleri siyer türünün bir bölümü olarak yazılan mevlid, zamanla müstakil bir tür mahiyeti kazanmıştır. Özellikle Süleymân Çelebi’nin *Mevlid*’inin çok sevilmesiyle birlikte, çok sayıda mevlid kaleme alınmıştır. Yazılan bu mevlidlerden biri de çalışmamızda ele aldığımız 20.yy şairlerinden Seyyid Muhammed Ali Rıza’ya aittir. Bu Mevlid’in, bilinen yegâne yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Koleksiyonu 7161/1 numarada kayıtlıdır.

Çalışmamızda, mevlid türüne dair bazı bilgiler verildikten sonra “Mevlûd-i Seydî” başlıklı mevlid metni, şekil bakımından incelenmiş muhteva bakımından değerlendirilmiştir. Müellif, eldeki bilgilerle tanıtılmış, son olarak mezkûr nüshanın transkripsiyonlu metni hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hz. Muhammed, Mevlid, Seyyid Muhammed Ali Rızâ, Mevlid-i Seydî.

Seyyid Muhammed Ali Rızâ and His Mevlid

Abstract

In the dictionaries, the word “mevlid” means “place and time of birth” which refers to the place and time where Prophet Muhammad was born particularly. As a literary term mevlid is a piece written about the birth, the miracles that took place in the birth, the life, the physical-moral qualities, and the decease of Prophet Muhammad. In the beginning mevlid was written as a part of the “siyer (life of Prophet Muhammad) literature” which gained an independent meaning over time. Especially with esteem of Süleyman Çelebi’s Mevlid, many mevlid texts were written. One of these writings which was written by Seyyid Muhammad Ali Rıza, amongst the 20th century poets was discussed in our work. The only known manuscript of this Mevlid is recorded in Suleymaniye Library, Manuscript Donations Collection No. 7161/1. In our study, after giving some information about mevlid, the mevlid text entitled “Mevlûd-i Seydî” was examined in terms of form and evaluated in terms of content. The author was introduced with the available information, and finally, transcript of the mentioned copy was prepared.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mevlid, Seyyid Muhammed Ali Rızâ, Mevlid-i Seydî, Prophet Muhammad.

* Bu makale, Erciyes Üniversitesi’nde 31 Ocak- 3 Şubat 2018 tarihleri arasında düzenlenen “Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi”nde sözlü olarak sunulan ve basılmayan “Seyyid Muhammed Ali Rızâ’nın Mevlid’i” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

GİRİŞ

Arapça مَوْلِدْ kökünden türeyen mevlid kelimesi masdar, ism-i zamân ve ism-i mekân olarak “doğma”, “doğum zamanı” ve “doğum yeri” anlamlarına gelmektedir.¹ Zaman geçtikçe ıstılâhî bir anlam kazanan “mevlid” kelimesi Peygamber Efendimiz’in doğduğu zamanı ve yeri ifade etmeye başlamıştır. Edebî bir terim olarak Peygamber Efendimiz’in kısaca hayatını, mûcizelerini, vefâtını ve bilhassa doğumunu anlatan ve ekseriyetle manzûm olarak kaleme alınan eserler için kullanılmaktadır.² “Bir kimsenin, bilhassa Hz. Muhammed’in doğum günü vesilesiyle anma merasimi de zamanla “mevlid” olarak anılmaya başlanmıştır.³ Türkçede ise “mevlid”, bilhassa Süleyman Çelebi’nin kaleme aldığı *Vesîletü’n-Necât* adlı eser için kullanılmıştır.⁴ Mevlidlerin hemen hepsi Ehl-i Sünnet inancı doğrultusunda kaleme alınmış, yer yer âyet ve hadislerden iktibaslarla, telmihlerle desteklenmiş, birtakım iddiaların aksine çoğunda bid’at denilebilecek fikirlere yer verilmemiştir.⁵

Bugün itibarıyla tespit edilen 122⁶ mevlid şairinin yanı sıra her geçen gün edebiyat tarihlerinde yer almayan mevlid metinleri ve şairleri gün ışığına çıkmaktadır.⁷ Mevlid literatüründe yer almayan mevlidlerden biri de çalışmamızda ele aldığımız XX. yy şairlerinden Seyyid Muhammed Ali Rıza’ya aittir. Çalışmamızda mevlid metninde yer alan bilgilerden hareketle

¹ Mevlid kelimesinin kökeni ve kelime anlamı için bk. el-Mevârid, *Arapça-Türkçe Lûgat*, Haz. Mevlüt Sarı, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1984), 1682; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 1433; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1641; Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebir*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 639; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007), 636; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2011), 2: 2074.

² Hasan Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007): 323.

³ M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 20.

⁴ Köksal, *Mevlid-Nâme*, 20.

⁵ Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, 325.

⁶ Mevlidler üzerine son zamanda kapsamlı bir çalışma yapan M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme* adlı çalışmasında bilinen mevlidler (78 adet) ve ilgili literatürde bulunmayan mevlidler (44 adet) hakkında bilgi vermiştir. (Toplamında şu an için bilinen mevlid sayısı 122’dir) Köksal, *Mevlid-Nâme*, 53-78.

⁷ Çalışmamızın amacı, mevlid türü hakkında bilgi vermekten ziyade bir mevlid metninin neşredilmesi olduğundan mevlid türü hakkındaki bilgiler sınırlı tutulmuştur.

eserin Seyyid Muhammed Ali Rızâ'ya aidiyeti ve şairin kimliği hakkında bilgiler verilecektir. Daha sonra Seyyid Muhammed Ali Rızâ'nın *Mevlid'i* şekil, dil, üslûp ve muhtevâ yönlerinden tanıtılıp Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât'ı* ile mukâyesesi yapılacaktır. Bu mevlidin önemi, mevlid üzerine yapılan literatür çalışmalarında⁸ şimdiye kadar yer almamış olmasıdır.

1. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN MÜELLİFİ

Mevlûd-i Seydî'nin bulunduğu yazmanın zahriyesinde sonradan eklendiğini düşündüğümüz mensûr mukaddimenin başında *Mevlûd-i Seydî* başlığı yer almaktadır. *Mevlid'*in manzûm bölümünde ise mukaddimenin başlığını neredeyse tekrar edecek bir şekilde "*Hazâ Mevlûd-i Seydî*" başlığı bulunmaktadır. "Seydî'nin Mevlid'i" anlamına gelen bu başlıkların dışında metnin iki beytinde "*Seydî*" mahlası;

Ne haddîndir seniñ ey Seydî gedâ

Medh idersin anı medh itmiş Hudâ (98)

Kim bu Seydî anı meddâh olamaz

Cevher-i kenzine miftâh olamaz (177)

bir beytinde de "*Seyyid Rızâ Muhammed Alî*" şeklinde yer alan ifade,

Faķır Seyyid Rızâ Muḥammed 'Alî

Yüzi qara bu gedâ boşdır eli (397)

mevlidin Seydî'ye aidiyetini kuvvetlendirmektedir.

11^a da sonradan eklendiğini düşündüğümüz "*Turuķ-ı 'aliyye-i Kâdiriden me'zûn Gâzi' ayıntâb vilâyetinden e'imme-i silk-i qurrâdan İmâm Şeyḫ Seyyid Muḥammed 'Alî Rızâ esrâr-ı Raḥmetu'llâh 'aleyhi'l-bârî ḥaķiriñ dâd-ı Haķla meydâna getürdiği âşâr-ı feyz medârlarıdır. 1342*" ifadesi de müellifin isminin "*Seyyid Muhammed Alî Rızâ*" olduğunu kesinleştirmektedir. Bu bilgiye göre, Seydî'nin Gaziantep ilinden Kâdirî tarikatına mensup bir imam olduğunu söyleyebiliriz.

Yazma eserde, *Mevlid* metninden sonra bulunan ilahi ve iki gazelde *Seydî* mahlası yer almaktadır:

⁸ Mevlid üzerine yapılan önemli çalışmalar için bk. Ahmet Ateş, *Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât- Mevlid*, (Ankara: TDK. Yay., 1954); Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi*, 6/1 (1974): 31-62; Neclâ Pekolcay, *Mevlid*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997; Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), 323-332; M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011); Bilal Kemikli- Mehmet Akkuş (Editörler), *Mevlid Külliyyatı* (3 Cilt), (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016)

*Vir imdi Seydî'ye bâde
 Kātma āba virgil sāde
 Olupdur yāre üftāde
 Bula vuşlat likā her ān (İ/ 10)⁹*

*Seydî'yem mürşidüm seyyidü'l-pirān
 Görmege ben anı ħalvete geldim (G1/ 6)*

*Seydî'yem Şeyh Muştafānî bendesî
 Cān virüp cānānı bulmağa geldim (G2/8)*

Bu manzûmelerde yer alan Seydî mahlası da eserin Seydî'ye aid olduğunu göstermektedir.

Mevlid metnine dahil etmediğimiz bu manzûmelerde Seydî'nin kimliğine dair birtakım bilgiler bulunmaktadır. Seydî, Şeyh Osmân Dedeye himmete geldiğini, şeyhinin mezarının Urfa'da olduğunu dile getirmiştir:

*Şeyh 'Osmân Dedeye himmete geldim
 Hâlimi 'arzı ben hâcete geldim (G1/1)*

Urfadır şeyhimîñ merkad-ı pâki

Yüzümü sürmege devlete geldim (G1/4)

Seydî'nin Kâdirî tarikatına bağlı olduğu bilgisi ile yukarıdaki beyitlerde yer alan “Şeyh Osman Dede” ve “Urfa” kelimelerini birlikte ele aldığımızda kaynaklarda birtakım bilgilere ulaşmaktayız. Silsilesinin eş-şeyh Abdurrahman-ı Hâlis-i Tâlabânî'den eş-şeyh es-Seyyid Abdülkâdir Geylânî'ye uzanan Dede Osman Avni Baba¹⁰, 1883 tarihinde vefat etmiştir.¹¹ Dede Osman Avnî Hazretlerinin Urfa'da bulunan haziresinde kendisi, babası ve dedesi yan yana defnedilmişlerdir.¹²

Seydî, *Mevlid*'inin sonunda yer alan gazelinde Şeyh Mustafa Baba'nın mürşid-i kâmil bir zât olduğunu, kendisinin de onun bir kölesi olduğunu ifade etmiştir:

⁹ Parantez içinde, nüshada mevlid metninin ardında yer alan ilahinin kısaltması “İ”, birinci gazelin kısaltması “G1” ve ikinci gazelin kısaltması da “G2” şeklinde gösterilmiş ardından mahlasın geçtiği dörtlüğün ve beytin numarası verilmiştir.

¹⁰ Osman Avni Baba'nın silsilesi hakkında detyalı bilgi için bk. Kamil Özgür, *Kadiri Yolu*, (İstanbul: Özgür Vakfı Yayınları, 2015), 15-19.

¹¹ Dede Osman Avni Baba, erişim: 12 Şubat 2018,

<http://mustafaduzleme.blogspot.com.tr/2015/05/es-seyh-es-seyyid-dede-osman-avni.html>

¹² Gül Güler, “Urfa Dede Avni Haziresindeki Tarihi Mezartaşları”, *Sufi Araştırmaları*, 9 (2012): 64.

Mürşid-i kâmil Şeyh Muştafâ Baba

Mâsivâdan aña yunmağa geldim (G2/2)

Seydîyem Şeyh Muştafânî bendesî

Cân virüp cânânı bulmağa geldim (G2/8)

Şeyh Mustafa Baba da kaynaklarda Şeyh Osman Baba'nın halifesi şeklinde yer almaktadır. Gül Güler'in verdiği bilgilere göre Şeyh Osman Baba'nın haziresinde yer alan mezar taşlarından biri de Şeyh Mustafa Baba'ya aittir.¹³ Antepli Mustafa diye bilinen Şeyh Mustafa Baba, 1921 yılında vefat etmiştir. Onun vasıtası ile Dede Osman Avni'nin yolu Antep'te intişar etmiştir.¹⁴

Yaptığımız alan çalışmalarında, Seydî'nin Osman Avni Baba ve Mustafa Baba'yla ilişkisini ortaya çıkaracak bir bilgiye henüz ulaşamadık. Elimizdeki bilgilerden hareketle, müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz ve şimdiye kadar tek nüshasına rastlayabildiğimiz nüshada yer alan "Seyyid Muhammed Ali Rızâ" ismine ve "Seydî" mahlasına biyografik kaynaklarda rastlayamadık. Kaynaklarda yer alan Seydî mahlaslı şairlerin yaşadıkları yüzyıl, bahsi geçen mevlidin istinsah tarihine paralel olmadığı için bu şairlerin, mevlid müellifi Seydî olmadıklarına kanaat getirdik. Bu sebeple şair hakkındaki bilgiler şu an için sadece yazma eserdeki kısa notlardan ve mısra aralarına serpiştirilmiş bilgilerden ibarettir. Var olan bu bilgilerden hareketle yapılacak yeni çalışmalarla Seyyid Muhammed Ali Rızâ'nın şahsiyeti hakkında yeni bilgilerin bulunacağını ümit etmekteyiz.

2. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN YAZMA NÜSHASI

Mevlûd-i Seydî'nin şimdiye kadar tek nüshasına ulaşılabilmektedir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu 7161/1 numarada kayıtlıdır. Eser, 169 varaktan oluşan bir yazmanın 1^a-10^b varakları arasında yer almaktadır. Yazmada aynı müellife ait olduğunu düşündüğümüz 3 manzûm eser daha bulunmaktadır.¹⁵ Bu eserlerden ilki *Gencü'l-Esrâr* başlıklı manzûmedir. Yazma eserin, 11^a- 41^a varakları arasında yer alan ve çeşitli nazım şekilleri ve vezinler kullanılarak kaleme alınan bu eser yaklaşık 1350 beyitten oluşan dinî muhtevalı bir eserdir. İkinci eser, "*Behiştü'l-Hâzinîn*" başlıklı, Peygamber Efendimiz'in hayatını anlatan yaklaşık 5000 beyitlik bir manzûmedir. 42^a-158^b varakları arasında bulunmaktadır. Üçüncü eser ise "*Hakikatü'l-Envâr*" başlıklı 159^b-168^a varakları arasında bulunan yaklaşık 400

¹³ Gül Güler, a.g.m., 70.

¹⁴ Halisiyye tarikatı, erişim: 12 Şubat 2018, <http://www.halisiyye.com/>

¹⁵ Bu eserler, tarafımızca çalışılmaktadır.

beyitten oluşan ve zekat, namaz gibi bölümleri bulunan dinî muhtevâlî bir manzûmedir.

Yazma üzerinde Arap rakamları ve günümüz rakamlarıyla olmak üzere iki farklı şekilde sayfa numaralandırması bulunmaktadır. Müellif, yazmada bulunan dört eserin her birini kendi içerisinde Arap rakamlarıyla numaralandırmıştır. *Mevlûd-i Seydî*, Arap rakamlarına göre 17 sayfadan, Türkçe rakamlara göre 10 varaktan oluşmaktadır. Her sayfadaki satır sayısı sabit olmamakla birlikte bir sayfada ortalama 25 satır bulunmaktadır. Her sayfada, cetvelli çift sütun bulunmaktadır. Vasıta beyitleri iç içe geçen çizgilerle belirtilmiştir. Kâğıt kaplı mukavva ciltli çizgili sarı kâğıtlı bir defter içinde yer alan eser, harekeli nesihle yazılmıştır. Siyah mürekkep harici bir mürekkep kullanılmamıştır.

3. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN İSTİNSAH TARİHİ

Mevlûd-i Seydî'de birbiriyle mutâbık iki istinsah tarihi geçmektedir. İlk tarih mukaddime de yer almaktadır: “*Eş-şehrü 'ş-şevvâli'l-mükerrem hamse 'aşerâ fî yevmi'l-işneyn es-senete şâni' erba'îne selâşe mi'e elf.*” (Mukaddime, *Zahriye Kaydı*) Bu ifadeye göre eserin yazıldığı tarih, 15 Şevval 1342 (20 Mayıs 1924) pazartesi günüdür.

İkinci istinsah kaydı, metnin sonunda “Temmet 1342 (1924)” ifadesiyle belirtilmiştir:

Ve 'alâ 'ibâdu'llâhi'ş-şâlihîn

Ve'l-hamduli'llâhi Rabbi'l-'âlemîn (399)

Temmet 1342 (vr. 9^b)

4. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN İSİMLENDİRİLMESİ

Esere müellif tarafından özel bir isim verilmemiştir. Mukaddime “*Mevlûd-i Seydî*” başlığıyla, manzûm metin de “*Hazâ Mevlûd-i Seydî*”¹⁶ başlığıyla başlamaktadır. Bu sebeple eserin adını “*Mevlûd-i Seydî*” olarak kabul etmek gerekir.

5. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN SEBEB-İ TE'LİFİ

Seydî, *Mevlûd-i Seydî*'de sebep-i te'lîf'e özel bir başlık yahut özel bir isimlendirme vermemiştir. *Mevlûd-i Seydî*'nin na't, tevhid, mi'râc gibi diğer kısımlarında olduğu gibi bu bölüm de ancak muhtevâdan hareketle belirlenebilmektedir. *Mevlûd-i Seydî*'nin 54-67. beyitleri arasında *Seydî*, gece

¹⁶ Mevlidlerin birçoğunda “mevlûd/mevlûd” imlası bulunmaktadır. “Yeni doğan çocuk” anlamına gelen bu kullanımın galat olduğu kabul edilmiştir. Neclâ Pekolcay, *Mevlid*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 19.

gündüz gönlünde Hz. Peygamber'in sevgisinin olduğunu, Hz. Peygamber'in hasretiyle kederlenip sıkıntılara boğulduğunu, devamlı ağladığından gözyaşlarının sele dönüştüğünü söyler. Birdenbire, Hz. Peygamber'in onun gönül yarasına devâ bahşettiğinden dolayı var olan birçok mevlide rağmen kendisinin de bir mevlid yazmaya karar verdiğini ifade eder. Cihânda çok fazla mevlid olmasına rağmen, eğer Allah yardım ederse kendisinin de "ol Şâh'ın" mevlidini söyleyeceğini ve O'nun mevlidini dinleyen kişilerin sonsuz zevke erişeceklerini belirtir. Mevlid yazmanın ona da nasib olmasından dolayı Hz. Peygamber'in şefaatine nail olabilmeyi arzuladığını ve mevlidini okuyanların onu hayırla yâd etmelerini istediğini vurgulamıştır:

Leyl ü nehâr nûr u şevk-i Muştafâ
Devr iderdî gönülüm içre pür şafâ (56)
Eşk-i çeşmim cûş idüp seylân idi
Dîdelerim 'aşkıla giryân idi (57)
Şöyle ğam-ğîn hasretiyle rûz u şeb
Gözüm nem-ğîn çekdiğim renc u ta' b (58)
Nâgehânî ol Muhammed Muştafâ
Zahm-ı fu'âdına çün urdı devâ (59)
Bende koydum işbu yüzde bir mişâl
Hoş ağıdam çeşme-i sâr-ı zülâl (60)
Nüş idenler ol zülâl-i Aşmedî
Vallah olup bula zevk-ı sermedî (61)
Söyleyem ol şâhîñ mevlûdın 'ayân
Ger 'inâyet kılar ise Müste'ân (62)
Gerçi çokdur bu cihânda mevlûdî
Velî kimi sükker kimi bâl dadı (63)
Dinilmişdir nice evşâf-ı Habîb
Hamdüli'llâh bize de oldu naşîb (64)
Bunu elde vesîle kıldum hemîn
Tâ şefâ'at kıla fahrü'l-mürselîn (65)

6. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN VEZNİ VE BEYİT SAYISI

Mevlûd-i Seydî, çoğu mevlid metinlerinde de kullanılan "fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün" kalıbındaki aruz vezniyle yazılmıştır. Metnin sadece 34., 190. ve 397. beyitlerinin ilk mısralarında "mefâ'ilün/mefâ'ilün/fe'ülün" vezni kullanılmıştır:

Ne bir Sübhândır ol Hallâk-ı 'âlem

Ne bir sultândır ol Rezzâk-ı ‘âlem (34)
Buyurdu Hâk habîbim Muştafâdır
Enbiyâlar şâhi bahr-i vefâdır(190)
Faķır Seyyid Rızâ Muḥammed ‘Alî
Yüzi qara bu gedâ boşdır eli (397)

Metinde vezni bozuk mısraların sayısı oldukça azdır, ancak metnin genelinde imâle ve zihâf yapmak gerekmektedir. Aşağıda örneğini kalın harflerle gösterdiğimiz beyitlerde imâle veya zihâf yapmak gerekmektedir:

Hikmetiñle yaradıldı kün fekân
Saña kulluķ itmekdedir ins ü cân (3)
Kim ki seni birleyüp ikrâr ider
Her dü ‘âlem dînini i‘mâr ider (4)
Ķatûida *birdir seniñ bây u gedâ*
Ķapuñda *olmaz senin rişvet ribâ (12)*

Mevlid metni elimizdeki nüshaya göre başlığın altında yer alan 1 kıta ve 401 beyitten meydana gelmektedir. Mevlid, beyit sayısına göre “kısa mevlidler”¹⁷ grubunda yer almaktadır.

7. MEVLÛD-İ SEYDÎ’NİN ŞEKİL VE YAPI ÖZELLİKLERİ

Mevlûd-i Seydî, zahriye kaydında bulunan mensûr bir girişten sonra, başlığın altında bulunan 1 kıta ve 42-54. beyitler arasında yer alan bir gazelin dışında mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Mevlid metninin devamında 1 ilahi 2 gazel bulunmaktadır. Ancak biz bu manzûmeleri mevlid metninin dışında olduğu için metne dâhil etmedik.

Mevlidlerin genelinde, hemen her faslın bitiminde içinde Hz. Peygamber’e salâtın da bulunduğu kimisinde nakarat hâlinde, kimisinde kısmen farklılaşan tekrar beyitleri bulunmaktadır.¹⁸ Bu beyitler, *Mevlûd-i Seydî*’de yer almaktadır. Seydî, *Mevlid*’ini başlıklarla bölümlere ayırmamış, bölümler arası geçişi; cennete, doğru yola, ferâha ulaşmak isteyen bir kişinin Hz. Peygamber’e salât vermesi gerektiğini belirttiği vasıta beyitlerle yapmıştır. Vasıta beyitleri, birbirinden farklı şekilde yazılmıştır. Metinde böyle 15 farklı vasıta beyti yer almaktadır. Vasıta beyitlerden 11’i “İster isen” ifadesiyle başlamaktadır. Bazı vasıta beyitleri şunlardır:

¹⁷ Mesnevî tarzında yazılan mevlidler beyit sayısına göre “kısa mevlidler” “orta uzunlukta mevlidler” ve “uzun mevlidler” şeklinde gruplandırılabilir. 500 beyite kadar olanlar “kısa mevlidler”, 500-1000 beyit arasında olanlar “orta uzunlukta mevlidler” ve beyit sayısı 1000’den fazla olanlar da “uzun mevlidler” şeklinde değerlendirilebilir. Bk. Köksal, *Mevlid-nâme*, 26.

¹⁸ Aksoy, “Eski Türk Edebiyatında Mevlidler”, 325.

İster isen bâğ-ı Firdevsde mekân
Vir şalavât bulasın emn ü emân (53)
Olmağ isterseñ Habîbe sevgülü
Vir şalavât tâ olasın baht[u]lu (246)
Ta'zîmle kıl Habîbe ihtirâm
Söyleyelim eş-şalât u ve's-selâm (282)
Ümmet isen vir aña dâ'im şalât
Her dü 'âlem bulasın bâkî hayât (303)
İster isen bâğ-ı huld içre maqâm
Söyleyelim eş-şalât u ve's-selâm (327)

8. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN DİL VE ANLATIM ÖZELLİKLERİ

Metin genelinde Arapça ve Farsça kelimelere çok az yer veren Seydî, sâde ve anlaşılır bir dil hâkimiyetine sahiptir. Açık ve akıcı bir dille yazılmış olan eserde, anlam kapalılığı bulunmamaktadır:

Kim ki seni bilmeyüp inkâr ider
Tamu içre câyını ol nâr ider (5)
Ümmetim didi saña çün Muşafâ
İşbu yolda virmelidir baş u cân (41)

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Seydî'nin dili, halk için yazılan eserlerde de görülen öğretici ve açık bir dildir.

Harekeli nesihle yazılan *Mevlûd-i Seydî*'de, yanlış harekelendirme ve yazım hataları bulunmaktadır. Bu hataların çoğunun kelimenin vezne uygun düşmesi için yapıldığı kanaatindeyiz. *Mevlûd-i Seydî*'de çok fazla imâle ve zihâf bulunmaktadır. Öyle ki imâle ve zihâf bulunmayan beyit sayısı çok azdır. Hatta vâsita beyitinde bile hem imâle hem zihâf yer almaktadır:

İster isen her dü 'âlemdede necât
Rûh-i pâk-i Muşafâya vir şalât (16)

Aşağıdaki beyitlerin her birinde hem imâle hem zihâf yapmak gerekmektedir:

Birdir hem zâtın şifâtın ber-kemâl
Şâni'-i 'âlemsiñ ey Celle Celâl (7)
Hikmet-i Yezdânı kimse añlamaz
'Ârif olan Hakkâ karşı söylemez (35)
Gerçi çokdur bu cihânda mevlûdı
Velî kimi sükker kimi bal dadı (61)
Az uyurdı giccede ol şâh-ı dîn

Fâ'îk idi her seherde ol emîn (118)

Söyleyene bülbül-i gülzâr-ı Hâk

Zâhir olsun maḥfîden esrâr-ı Hâk (181)

Fakîr Seyyid Rızâ Muhammed 'Alî¹⁹

Yüzi kara bu gedâ boşdır eli (397)

Mevlûd-i Seydî de genellikle yarım ve tam kâfiye kullanılmıştır. Kâfiyelerin bazıları farklı dillerdeki kelime ve eklerin seçimiyle oluşturulmuştur:

Ḳahrîna gerdüş ola gökde melek

Câhda berdar olup qalur bi-dilek (9)

Ser-te-ser bu maḥlûkâtı var ider

Kimini hâr kimini gülzâr ider (18)

Gerçi çokdur bu cihânda mevlûdî

Velî kimi sükker kimi bal dadı (61)

Arpa ununu eletmez idi hem

Ḥamd iderek yir idi ol muḥterem (113)

Ḥâzır oldı meclis-i iḥvân-ı dîn

Cân u dilden söyle şâhiḥ mevlûdîn (182)

Metin genelinde iç ahengi sağlayan asonans ve aliterasyon gibi edebî sanatlara başvurulmuştur. Seydî'nin ahenk unsurlarına yer vermesi sanatındaki üslubunu ortaya çıkarmaktadır. Seydî, *Mevlid*'inde sâde ve anlaşılır bir dil kullanmasına rağmen, rediflerle süslü bir kâfiye örgüsü kaleme almıştır. Genellikle kâfiyeye uygun beyitlerle yazılmış olan *Mevlûd-i Seydî* nin sadece 40. beytinde kâfiyenin uygulanmadığı görülmektedir:

İşbu varlık mülkini yoğ eylegil

Cân göziñ aç ḥ'âb-ı gâfletten uyan (40)

Metnin yeknesâklığını kırmak için kâfiyeler ve cinasların yanında teşbih, istiare, iktibas, iade, kalb, iştikak gibi çeşitli söz sanatlarına da başvurmuştur. Bu sanatlardan en fazla yinelenen ve göze çarpanlardan biri de anaför adını alan, kelime ve kelime grubu yinelemeleridir. Seydi metnin 19-33. beyitleri arasında "kimi/kimisi/kimisine" kelimelerini; 155-172. beyitleri arasında "gelmeseydi" kelimesini; 267-273. beyitleri arasında "bu gelen/ bu gelendir" kelimerini; 281-287. beyitleri arasında "merhabâ" kelimesini tekrarlayarak metinde mûsikîyi sağlamıştır:

Bu gelendir her dü 'âlem serveri

Bu gelendir ol Ḥudâniñ mazharı (269)

¹⁹ Bu mısranın vezni "mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün" olmuştur.

Bu gelen her dü cihân şultânıdır

Bu gelen rahm-ı keremler kânıdır (270)

Bu gelendir enbiyâlar hâtemi

Bu gelendir ins ü cânîñ eñhamı (271)

Bu gelendir nâsihu'l-edyân-ı dîn

Bu gelendir rahmeten li'l-'âlemîn (272)

Bu gelendir ezher-i nûr-ı İlâh

Bu gelendir her dü 'âlem pâdişâh (273)

Bu gelendir halkına nâz iden

Bu gelendir ümmete i'zâz iden (274)

Bu gelendir göklere tayrân olan

Bu gelendir cânlara cânân olan (275)

“Vü” bağlacı metnin genelinde “s” ile gösterilmemiş hareke ile gösterimi sağlanmıştır. Türkçe bir kelimenin olumsuzu kimi yerde Türkçe kelimenin önüne Farsça olumsuzluk eki getirilerek oluşturulmuştur:

Qahrîña gerdüş ola gökde melek

*Câhda berdâr olup qalır **bî-dilek** (9)*

Seydî, *Mevlûd-i Seydî*'de ayet ve hadis iktibaslarına yer vermiştir:

*Hikmetiñle yaradıldı **kün fekân**²⁰*

Saña qulluq itmekdedir ins [ü] cân (3)

*Hil'atidir anîñ **Levlâke Levlâk**²¹*

Hâq katında sevgilidir 'âlîşân (48)

***Qâbe kavseyr**²²de maqâm-ı halveti*

Gelmedi server ve gelmez hem çünân (49)

Bil anîñ meddâhıdır hattâ kadîr

***Sûre-i Leyl**²³ zülfine oldu beşîr (102)*

²⁰ Kün fekân: Ol (dedi) ve oluverdi, “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.” (Bakara 2/117); “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.” (Nahl 16/40). (Diğerleri için bk. Âl-i İmrân 3/47, 59, En'âm 6/73, Meryem 19/35, Yâsin 36/82, Mü'min 40/68.)

²¹ “Sen olmasaydın, sen olmasaydın , (felekleri yaratmazdım). Bu sözün, uydurma hadis olduğu bildirilmiştir (Albanî, Silsile, 1: 7; Aclunî, Keşfü'l-hafâ, 2: 164). Ancak Aclunî, “Hadis olmasa bile anlamı doğrudur.” iddiasındadır. Aliyyü'l-Kânî'de Aclunî'ye katılmaktadır. bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler Ansiklopedik Sözlük*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 456.

²² İki yay arası kadar... (Necm 53/9)

²³ Kur'an'ın 92. Suresi olan Leyl suresi, adını ilk ayetinde “geceye yemin”le başladığı için Şems kelimesinden almıştır. Mekke'de ve A'lâ Sûresi'nden sonra nâzil olmuştur. Tamamı yirmi bir

Mazhar-ı Hağ'dır o fahrü'l-mürselîn
*Tâc-ı 'âlem rahmeten li'l-'âlemîn*²⁴
 Yoğ-iken 'âlem-i eşyâdan nişân
 Yoğ-idi mülk ü melekût *kün fekân*²⁵ (136)
Gelmeseydi 'âleme ol muhterem
*Söylemezdi Mûsâya Hağ lâ-cerem*²⁶ (165)
 Didî geldi altı mâhda bir nidâ
*Ebşirü*²⁷ yâ Âmine nürü'l-Hüdâ (221)
 İrdi *Ka'be-kavseyne*²⁸ tıtdı maqâm
*Üdnü minnî*²⁹ aña geldi kelâm (371)

9. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN MUHTEVÂSİ

Mevlidler genellikle tevhid, münâcât ve na't ile (bazılarında ashâb-ı kirâma, çehâr-yâr-ı güzîne medhiye ile) başlamakta, kâinatın zuhur kaynağı olan nûr-ı Muhammedî'den bahsedilerek Hz. Peygamber'in doğumuna geçilmekte, onun mi'râcı, hastaları iyi etmesi gibi diğer mûcizelerinin anlatılmasının ardından vefatı konusuna yer verilmekte, en sonunda Resûl-i Ekrem ve ashâbı başta olmak üzere eseri yazan, okuyan ve dinleyenler için bir dua ile sona ermektedir.³⁰

Sonradan ilave edildiğini düşündüğümüz mensûr mukaddimede, Hz. Peygamber'i öven Seydî, O'nun velâdetini, bazı evsâf ve ahlâkını, bazı mu'cizelerini ve mi'râcını musannif-i fakîrin ihvân-ı dine bir yadigarı olarak

âyet olup mushafta doksan ikinci, inişte dokuzuncu sûredir. bk. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli*, (İstanbul: Hayat Yayınları, 2012), 650.

²⁴ Âlemlere rahmet olarak... (Enbiyâ 21/107).

²⁵ O'nun işi bir şeyi(n olmasını) istedi mi ona, sadece "ol!" demektir, hemen olur. (Yâsîn 36/82).

²⁶ "Elbette âhirette en çok ziyana uğrayanlar onlardır." âyetinden iktibas yapılmıştır. (Hûd 11/22). (Diğer ayetler için bk. Nahl 16/23; Nahl 16/62; Nahl 16/109; Mu'min 40/43)

²⁷ Rabbimiz Allah'tır deyip sonra doğru olanların üzerine melekler iner: "Korkmayın, üzülmeyin, size söz verilen cennetle **sevinin!**"(derler) âyetinden iktibas edilmiştir. (Fussilet 41/30)

²⁸ "(Muhammed ile arasındaki mesafe) iki yay uzunluğu kadar yahut daha az kaldı. (Necm 53/9).

²⁹ Üdnü, denâ (yaklaştı) kelimesinin emridir. Üdnü minnî, bana yaklaş anlamına gelir. Hz. Peygamber'in Mi'râc'da Ulu Allah'a yaklaşması, aralarındaki mesafenin iki yay kadar, hattâ ondan daha az kalması konusu, değişik bir ifâdeyle işlenmektedir. Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler Ansiklopedik Sözlük*, 456.

³⁰ Aksoy, "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", 325.

anlatmıştır. En sonunda da istinsah tarihinin 15 Şevval 1342 Pazartesi günü [20 Mayıs 1924] olduğunu yazmıştır. Mensûr girişten sonra gelen “Hazâ Mevlûd-i Seydî” başlığı altında 1 kıtalık bir girişten sonra “Hazâ Mevlûdu'n-Nebiyi Salla'llâhû Te'âlâ 'Aleyhi ve Sellem” başlığı bulunur. Akabinde, İslâmî geleneğe uygun olarak besmele, tevhid, münâcât, na't ve sebab-i te'lîf yazılmıştır.

1-16. beyitler arasında Allah'ı zikrederek söze başlayan Seydî, Allah inancının mâhiyetinden ve Allah'ın birliğinden bahsetmektedir. Şair aynı zamanda bu bölümde Allah'ın bazı selbî ve sübûtî sıfatlarını da zikretmektedir.

17-37. beyitler arasında Allah'ın kâinâtı yaratmasıyla birlikte her şeyin kayıt altına alındığını, mahlukâtın yaratılmasıyla kimine bolluk bereket, kimine fakirlik ve zorluk kılındığı belirtilir. Bu ikilem için Allah'ın hikmetinden sual olunmayacağı, ârif olan kişilerin Hakk'a karşı olmadığı dile getirilir. Bu bölümde de Allah'ın birliği üzerinde durularak bazı selbî ve sübûtî sıfatları zikredilmiştir.

38-67. beyitler arasında okuyucunun kendisini can kulağıyla dinlemesini söyleyen Seydî, Hz. Peygamber'in bu cihâna gelmeseydi hiçbir şeyin yaratılmayacağını vurguladıktan sonra Hz. Peygamber'e övgülerini sunmuş ve bu mevlidi yazmasının sebebinin dile getirmiştir. Mevlidini okuyanlar için Allah'a dua etmiş kendisi için de okuyanlardan dua istemiştir.

68-104. beyitler arasında Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri yani hilyesi anlatılmıştır.

105-127. beyitler arasında Hz. Peygamber'in ahlâkî özelliklerinden bahsedilir.

128-180. beyitler arasında “Dinle imdi Mustafâ'nun hilkatın” mısrasıyla Hz. Peygamber'in nurunun ve âlemin yaratılmasına dikkat çeken Seydî, âlemde hiçbir şeyden bir nişan yokken sadece Allah'ın olduğunu ve O'nun kudretiyle nûr-ı Muhammedî'nin yaratıldığını; o nûr yaratılmazsa âlemde de hiçbir şeyin yaratılmayacağını; Hz. Muhammed'i ne kadar anlatırsa anlatsın asla yeterli gelmeyeceğini, O'nu asıl övenin Allah olduğunu dile getirilir.

181-210. beyitler arasında Allah'ın Hz. Âdem'i yaratması; Hz. Peygamber'in nûrunun Hz. Âdem'e sonra sırasıyla Hz. Havva'ya, Hz. Şit'e, Hz. Nuh'a, Hz. İsmail'e, Abdulmuttalib'e ve nihayet Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a kadar intikali ele alınır. Burada ayrıca Hz. Peygamber'in anne ve babasının evliliğine de yer verilir.

211-225. beyitler arasında Hz. Peygamber'in ana rahmine düşüşü; 226-245. beyitler arasında Hz. Âmine'nin hamileliği ve dokuz ayın tamamlanışı; 246-282. beyitler arasında Hz. Peygamber'in dünyaya gelişi; 283-289. beyitler arasında merhaba bahri; 290-327. beyitler arasında Hz. Peygamber'in doğumu sırasında gerçekleşen güzellikler ve mucizevî olaylardan bahsedilir. Hz. Âmine'nin tüm bunlara şahitliği anlatılır.

328-401. beyitleri arasında mi'rac hadisesi hakkında teferruatlı bilgi verilmiştir. Sonrasında hem kendisi hem diğer mü'minler için Allah'tan af dileyen Seydî, mevlidi okuyana, dinleyene ve yazana dua etmiştir.

10. MEVLÛD-İ SEYDÎ'NİN VESÎLETÜ'N-NECÂT İLE MUKÂYESESİ

Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ı çok sevilmiş, kendisinden sonra yazılan mevlid metinlerine de örnek teşkil etmiştir. Kimi mevlid metinleri şekil ve muhtevâ açısından Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ı ile benzerlik gösterirken kimileri de tamamen farklı kaleme alınmışlardır. Seydî de *Mevlûd-i Seydî*'yi yazarken *Vesîletü'n-Necât*'ı birçok yönden örnek almıştır. Seydî'nin Süleyman Çelebi ile benzerliği veya farklılığını şekil özellikleri, dil ve muhtevâ bakımından incelemek mümkündür.

a. Şekil Bakımından Mukâyesesi

Vesîletü'n-Necât, mesnevî nazım şekliyle aruzun *fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün* vezniyle yazılmıştır. *Mevlûd-i Seydî* de aruzun *fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün* vezniyle mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Nazım şekli ve vezni birbirinin benzeri olmasına rağmen beyit sayısında farklılık bulunmaktadır. *Vesîletü'n-Necât* bazı ihtilâflarla birlikte yaklaşık 700 beyitten oluşurken *Mevlûd-i Seydî* elimizdeki nüshaya göre 401 beyitten oluşmaktadır.

Vesîletü'n-Necât'ta konu başlıklarının sayısı 16'dır ve bölümler içerisinde "fasıl" başlıklı alt bölümler bulunmaktadır. *Mevlûd-i Seydî* ise başlıklarla bölümlere ayrılmamış, bölümler arası geçiş vasıta beyitlerle sağlanmıştır. *Vesîletü'n-Necât*'ta bölümleri ve bazen de fasılları birbirinden ayıran vasıta beyti eser boyunca küçük ifade farklılıklarıyla,

Ger dilersiz bulasız oddan necât

Işk ile derd ile cydün es-salât

şeklinde tekrar etmektedir. *Mevlûd-i Seydî*'de ise birbirinden farklı 15 vasıta beyti bulunmaktadır.

b. Dil ve Üslûp Bakımından Mukâyesesi

Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-Necât*'ta eserin geniş halk kitleleri tarafından rahatlıkla okunabilmesini sağlayacak bir duruluk ve sadelikle metnini kurmayı tercih etmiştir. Bu yüzden *Vesîletü'n-Necât*'ta sanat kaygısından

uzak, samimiyetin ağır bastığı beyitlerin eserin neredeyse tamamına yayıldığını ve bunların her birinin sehl-i mümtenî örneği gösterilmeye aday olabileceğini söylemek gerekir.³¹ Benzer şekilde Seydî de Arapça ve Farsçadan büyük çoğunlukla uzak durmuş, Arapça ve Farsça tamlamalardan kaçınarak sade ve duru bir dille metni kaleme almıştır.

Süleyman Çelebi, Miraç hadisesini sade bir dille şu beyitlerle tasvir etmiştir:

*Can kulağın ger tutarisen bana
Mustafâ mîrâcını eydem sana (359)³²
Bir gece isneyn gecesinde Resûl
Ümmühânî evine kıldı nüzûl (366)
Orda iken nâgihân O yüzü ak
Cebraîl Cennet'ten erdirdi Burak (367)
Dur beri gel yâ Muhammed tez dedi
Ki Seni Hak Hazretine ündedi (368)*

Seydî de miraç hadisesini Süleymân Çelebi gibi açık ve akıcı bir üslûpla şu şekilde tasvir etmiştir:

*Nâle kıl itgil nevâ ey 'andelîb
Nice kıldı mi'râcını ol Hâbîb (328)
Mu' cizâtınî biri mi'râcıdır
Her dü 'âlem cümlemin ser-tâcıdır (329)
Gönlî maḥzûn Ümmühânî evine
Geldi yatdı pes hemân döşegine (331)
Pes buyurdı Cebre'île Müste'an
Yüri vargıl cennet içre tîz-revân (332)*

Her iki eserde de kâfiye çeşitlerinden tam ve yarım kâfiye sıkça kullanılmış, rediflere fazlaca yer verilmiştir. Her iki şair de iç ahenge önem verdiğini anansons, aliterasyon gibi sanatlara başvurarak belli etmişlerdir. Bu sayede her iki mevlidede mûsikî yakalanmıştır.

c. Muhtevâ Bakımından Mukâyesesi

Süleyman Çelebi ve Seydî'nin mevlidlerinde benzer konular işlenmiştir, ancak Süleyman Çelebi'de yer alan "Vefât Bölümü" Seydî'de yer almamış Seydî, mi'rac hâdisesini anlattıktan sonra dua ederek eserini tamamlamıştır. *Vesîletü'n-Necât'*ta tafsilatlı anlatılan kimi konular *Mevlûd-i Seydî'*de kısa

³¹ Yılmaz Top, "Ayasofya Hatîbi Hamdullâh Hamdî (Ö. H.983/1575?)'nin Mevlûdü'n-Nebî'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 19 (2017): 383.

³² Pekolcay, *Mevlid*, 106.

tutulmuş yahut hiç yer verilmemiştir. Bunun sebebi olarak her iki mevlid metninin beyit sayılarının birbirine denk olmamasını söyleyebiliriz.

Vesîletü'n-Necât'ın kimi nüshalarında metnin sonuna eklenmiş hikâyeler bulunmaktadır. *Mevlûd-i Seydî*'de de mevlid metninden sonra Seydî mahlasıyla yazılmış 1 ilahi ve "geldim" redifli 2 gazel yer almaktadır.

Mevlûd-i Seydî ile *Vesîletü'n-Necât* arasında ma'nen benzerliğin dışında konuların ifade edilişi, betimlenişi gibi yönlerden bir benzerlik bulunmamaktadır. Bu da Seydî'nin Süleyman Çelebi'den farklı bir tarzda mevlid metni yazdığını göstermektedir.

Sonuç olarak ulaşabildiğimiz tek nüshadan hareketle 401 beyitten oluşan ve böylesine akıcı bir dil ve sehl-i mümtenînin güzel bir yansıması olan mevlid metninin ilim dünyasına tanıtılmasının, edebiyat tarihinde ve mevlid literatüründe bir boşluğu doldurmuş olacağının kanaatindeyiz. XX. yy'da aruz vezniyle ve mesnevî nazım şekliyle vezinden kaynaklı olmayan kusurları göz ardı ettiğimizde minimum hatayla kaleme alınmış mevlid metninin tanıtılmasının bu bakımdan çok önemli olduğunu düşünmekteyiz. Yapılacak yeni çalışmalarla Seyyid Muhammed Ali Rızâ'nın kimliği hakkında yeni bilgilere ulaşabilmeyi umut etmekteyiz.

METİN³³

Mevlûd³⁴-i Seydî

Hâzâ

Mevlûd-i Şerîf

³³ Metnin numaralandırılmasında, müellifin tercih ettiği şekil olan her sayfanın numaralandırılmasını baz aldık. Metinde geçen âyet ve hadisler eğik karakterde gösterilmiştir. Ayrıca ayet ve hadislerin anlamları dipnotta verilmiştir. Ayetlerin meallerinin verilmesinde kaynak olarak Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâlî*' i kullanılmıştır. Vezin hatası olan mısralara dipnotta işaret edilmiştir. Metinde, tarafımızca yapılan müdahaleler dipnotta belirtilmiş, ekleme varsa eklenen kısım köşeli parantez içerisinde [] belirtilmiştir. Şairin mahlasının geçtiği yerler de kalın karakterle belirginleştirilmiştir. Metinde çok fazla zihaf ve imale olduğundan, metnin transkripsiyonunda zihaf ve imale yapılacak kısımlar gösterilmemiştir. Sadece vezin değişimleri ve bozuklukları dipnotta gösterilmiştir. Vezin gereği yapılan ses türemeleri de köşeli parantez içerisinde [] gösterilmiştir. Metnin anlamını bozan hareketlendirmedeki yanlışlıklar da dipnotta önce düzelttiğimiz hali yazılmış iki noktadan (:) sonra metindeki hareketli şekli yazıldıktan sonra nüshadaki yazılışı olduğunu vurgulamak için "N" ifadesiyle gösterilmiştir. Metinde okunamayan yerler üç nokta (...) ile gösterilmiştir. Metinde cümlelerin anlamına uyduramadığımız kelimelere soru işareti (?) konulmuştur.

³⁴ Hz. Muhammed'in doğum yeri/ veya/ zamanı anlamında "mevlid" gibi "mevlûd" kelimesinin de kullanılabileceğini, nitekim bunun pek çok örnekle görüldüğünü ve her iki kullanımının da doğru olduğunu söylemek gerekir. Köksal, *Mevlid-Nâme*, 21.

Bâhir saâ'dât ve ekmelü'l-mevcûdât ve ef'âlü't-tahîyyât ve menba'ü'l-mu'cizât u medînetü'l-'ilm ve'l-ḥilm ve'l-kemâlât ve kân-ı mürüvvet ve ma'denü'l-luṭf ve'l-kerâmât es'adü'l-enbiyâ ve senedü'l-aşfiyâ nûru'l-verâ-yı bedrü'd-dücâ şâhib-i “*ḳābe ḳavseyni ev ednâ*”³⁵ seyyidinâ Ḥazret-i Muḥammedüni'l-Muştafâ şalla'llâhu Te'âlâ 'aleyhi ve sellem efendimiziñ velâdetini ve ba'zı evşâf u aḥlâkıñı ve ba'zen mu'cizelerini ve muḥtaşaran mi'râcını şâmil u ḥavî olup muşannif-i faḳîriñ iḥvân-ı dîne yâd-gârdır. eş-şehru'ş-şevvâlü'l-mükerrem ḥamse 'aşerâ fî yevmi'l-işneyn es-senete şânî erba'ine şelâse mi'e elf.

1

Hâzâ**Mevlûd-i Seydî**

Bi'smi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm

1. Ey Ḥudâ'dan genc-i 'irfân isteyen

Mevlûd-i ol server-i Sulṭâna gel

Her dü 'âlem derde dermân isteyen

Mevlûd-i ol mazhar-ı Raḥmân'a gel

Hâzâ Mevlûdu'n-Nebiyi Şalla'llâhu Te'âlâ 'Āleyhi ve Sellem

³⁵ “(Muhammed ile arasındaki mesafe) iki yay uzunluğu kadar yahut daha az kaldı. (Necm 53/9).

1. Ey Hüdâvend-i Raḥîm u Girdigâr
Kudretiñle oldu ‘âlem âşikâr
2. Ketm-i ‘ademden yaratdım ‘âlemi
Yer ü göği berr ü bahri âdemi
3. Hikmetiñle yaradıldı *kün fekân*³⁶
Saña kulluğ itmekdedir ins [ü] cân³⁷
4. Kim ki seni birleyüp ikrâr ider
Her dü ‘âlem dînini i‘mâr ider
5. Kim ki seni bilmeyüp inkâr ider
Tamu içre câyını ol nâr ider
6. Seni taşdığ itmede olduğ şebât
Nisbet olmaz saña şey’-i kâ’inât
7. Birdir hem zâtın şifâtın ber-kemâl
Şâni‘-i ‘âlemsiñ ey Celle Celâl
8. Bî-şümâr ‘âlemleriñ Hâllâkısın
Cümle yaradılmışın Rezzâkısın
9. Çahrına ger düş ola gökde melek
Câhda berdâr olup çalır bî-dilek³⁸
10. Luḫfına ger uğraya seng-i siyâh
Yüz sürerler dökülür cümle günâh
11. Birdir hükümünde seniñ mür ile şâh
12. Çatında birdir seniñ bây [u] gedâ
Çapında olmaz senin rişvet ribâ
13. Kimse maḥrûm gitmez aşlâ çapuñdan
Cümle maḥlûğ diler ‘atâ çapuñdan
14. Çün kulların işleri ‘işyân olur
Lîk şâhın luḫf-ile iḥsân olur
15. Biz denînin tuḫfesi küfrân olur
Sen Ğanî’niñ raḥmeti ğufrân olur
16. İster iseñ her dü ‘âlemdede necât
Rûḫ-i pâk-i Muştafâ’ya vir şalât
- 2
17. Çün yaratdı kâ’inâtı ol İlâh
Her işiñ kaydını gördi pâdişâh
18. Ser-te-ser bu maḥlûğâtı var ider
Kimini ḫâr kimini gülzâr ider
19. Kimisin yâr kimisin ağıyâr ider
Her dü ‘âlem kimisin serdâr ider
20. Kudretiyle cümle kulu kıldı var
Kimisiniñ rızkı vâsi‘ kimi çâr
21. Kimisine virdi ‘izz ü devleti
Kimisine virdi her dem zilleti
22. Kimisi bulmuş sa‘âdet izini
Kimisiniñ kör itmiş çalb gözini
23. Kimi kemḫâ dîbâlara bürinür
Kimi ‘uryân yerden yere sürinür
24. Kimisine virdi ‘ilm ü hikmeti
Kimisine yazdı derd-i firçati
25. Kimisini nâ’il eyler şafâya
Kimisini tâ ebed çor cefâya

³⁶ Kün fekân: Ol (dedi) ve oluverdi, “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.” (Bakara 2/117); “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.” (Nahl 16/40). (Diğerleri için bk. Âl-i İmrân 3/47, 59, En‘âm 6/73, Meryem 19/35, Yâsin 36/82, Mû‘min 40/68.)

³⁷ Vezin bozuktur.

³⁸ Vezin bozuktur.

26. Kimine fazlıyla virir cenneti
Kimine 'adliyle kılar zahmeti
27. Kimin dergâhından merdûd eyledi
Her dü 'âlem sürdi ma'rûd eyledi
28. Kimisini kıldı dâreynde halîl
Kimisini eyledi her dem melîl
29. Kimisinini câyıdır nûr u na'îm
Kimisinini zâviyesidir cahîm
30. Kimisinini kıldı râhat bâşını
Kimisinini aqıdır göz yâşını
31. Kimisini kimine kıldı nöker
Leyl ü nehâr hizmet-i kahrın çeker
32. Kimisiyle söyleşüpdür bî-mecâz
Kimisine söyledi 'arş üzere râz
33. Kimisini kıldı vâşıl-likâyâ
Oldı râzî koydı milk-i beğâyâ
34. Ne bir Sübhândır ol Hâllâk-ı³⁹ 'âlem
Ne bir sultândır ol Rezzâk-ı 'âlem⁴⁰
35. Hikmet-i Yezdâni kimse anlamaz
'Ârif olan Hâk' 'a karşı söylemez
36. Çün Eḥaddır otağı yok mişlî yok
Hem toğurmaz toğmadı hiç nesli yok
37. İster iseñ her dü 'âlemde merâm
Ol Hâbîb 'e kıl şalât ile selâm
38. Söylegil ey dost bâğında bâğbân
Hemçü bülbül vaqt-i seḥer kıl figân
39. Eyle nâle bu gülîstân şolmadan
40. İşbu varlık mülkini yoğ eylegil
Cân göziñ aç h'âb-ı⁴¹ ḡafletten uyan
- 3
41. Ümmetim didi saña çün Muştâfâ
İşbu yolda virmelidir baş u cân
42. Diñle bu kez beni ey ihvân-ı dîn
Hürşîd-veş mevlûdın kılam 'ayân
43. İşbu deryâ içre ḡavvâs olayım
Diñle kimdir seyyid-i fâhr-i cihân
44. Dürr ü cevher kenzini fetḥ ideyim
Tâ bilinsün nûr-ı⁴² Ḥayy u Müste'ân
45. Bir muṭayyeb büyi şaçam her yaña
Şemmenler pîr iken olsun civân
46. Cân kulağın aç söze âğâz idem
Tûṭî⁴³ bülbül açmaya aşla deḥân⁴⁴
47. Gelmeseydi bu cihâna Muştâfâ
Gelmez idi kamû ḥayvân ins ü cân
48. Hîl' atidir anıñ *Levlâke Levlâk*⁴⁵
Hâk katında sevgilidir 'alışân

⁴¹ h'âb-ı: h'âb u N

⁴² Nûr-ı: nûr u N

⁴³ Tûṭî: Tûṭî-yi N

⁴⁴ deḥân: dihân N

⁴⁵ "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, (felekleri yaratmazdım). Bu sözün, uydurma hadis olduğu bildirilmiştir (Albanî, Silsile, 1: 7; Aclunî, Keşfü'l-hafâ, 2: 164). Ancak Aclunî, "Hadis olmasa bile anlamı doğrudur." İddiasındadır. Aliyyü'l-Kârî'de Aclunî'ye katılmaktadır. (Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler Ansiklopedik Sözlük*, 456)

³⁹ Hâllâk-ı: Hâllâk u N

⁴⁰ Vezin deḡişmiştir. Bu beyitin vezni "mefâ'ilün/mefâ'ilün/fe'ülün" olmuştur.

49. *Ḳābe kavseyn*⁴⁶de maḳām-ı ḥalveti
Gelmedi server ü gelmez hem çünân
50. Çün anıdır ḥavz-ı Kevşer tâc Burâḳ
Kim anıdır ‘izz ü rif’ at bî-gümân
51. Maḳām-ı⁴⁷ Maḥmûd anıñ ḥamd-i livâ
Cümlemize oldu ol şâh sâyebân
52. Maḳdemiyle oldu eşref kâ’inât
Nûra döndi bu zemîn u âsumân
53. *İster iseñ bâğ-ı Firdevsde mekân*
Vir şalavât bulasıñ emn ü emân
54. Leyl ü nehâr nûr u şevḳ-i Muştafâ
Devr iderdi gönlüm içre pür şafâ
55. Eşḳ-i çeşmim cüş idüp seylân idi
Dîdelerim ‘aşḳıla giryân idi
56. Şöyle ḡam-gîn ḥasretiyle rûz u şeb
Gözüm nemgîn çekdiğim renc u ta’ab
57. Nâgehânî ol Muḥammed Muştafâ
Zahm-ı fu’âdına çün urdı devâ
58. Ben de koydum işbu yüzde bir mişâl
Ḥoş aḳıdam çeşme-i sâr-ı zülâl
59. Nüş idenler ol zülâl-i Aḥmedî
Vâlih olup bula zevḳ-i sermedî
60. Söyleyem ol şâhıñ mevlûdın ‘ayân
Ger ‘inâyet kılar ise Müste’ân
61. Gerçi çoḳdur bu cihânda mevlûdı
Velî kimi sükker kimi bal dadı
62. Dinilmişdir nice evşâf-ı Ḥabîb
Ḥamdüli’llâh bize de oldu naşîb

63. Bunı elde vesîle kıldum hemîn
Tâ şefâ’at kıla faḫrû’l-mürselîn
64. Yıldı bir kez ḥayr ile yâd olayım
Çün ḥarabem belki âbâd olayım
- 4
65. Kim ki bizi Fâtîḫayla şâd ide
Ol ḳulu Ḥaḳ ṭamudan âzâd ide
66. Yâ İlâhî rahmetiñ vir anlara
Aşl-ı fer’im ceddîm hem mü’minlere
67. *İster iseñ nâr-ı dūzâḥdan necâṭ*
Vir şalâtı bula cânıñ ṭayyibât

Rızâen-lillâhî’l-fâtîḫati ma’a’s-şalavât⁴⁸

68. Söylegil ey bâğ-i vaḫdet bülbülü
Ḥâra hem-râh idüp şoldurma güli
69. Ṭuṭî-i şîrin zebânından nükât
Nâle ḳıl kim işiden bula ḥayât
70. Aç dehânî âḡâz idüp şac gülâb
Cân iline pervâz idüp aç nikâb
71. Söyle derd-i şevḳ ile sen mevlûdı
Söz içinde eyle aña cân fidî
72. Nicedir evşâfını eyle beyân
Ḥurrem olsun güş iden pîr [ü] cevân
73. Dü cihânıñ serveridir Muştafâ
Enbiyâniñ mehteridir Muştafâ
74. Anıdır bâğ-ı şer’-i bülbülân
Leyl ü nehâr ḳurbân olsun aña cân

⁴⁶ İki yay arası kadar... (Necm 53/9)

⁴⁷ Maḳām-ı: Maḳām u N

⁴⁸ Vasıta beyitinden sonra, müellif Allah rızası için salat u selam ile birlikte “Fatiha” okunmasını istemiştir.

75. Hâk-i pâyi gözler için tütüiyâ
Kim çekerse çeşmine kuhl-i cilâ
76. Çünkü hâk-i na' lina ' arş-ı ' ulâ
Kıldı fahrî buldı şân-ı istivâ
77. Göğdesi nûr şekli yere düşmedi
Cismine bit pire sînek üşmedi
78. Rûy-i pâki buğda renklü hemçü gül
Serviden â' lâ boyı hem mu' tedil
79. Sürmelidir gözleri çün âfitâb
Dehân içre dendâmı dürr ü hoş-âb
80. Dili faşîh sözleri cânâ gîdâ
Güş idenler cânı eylerdi fedâ
81. Zülfi siyâh şanasın şeb-i deycür
Çeşm-i siyâh şanasın oldu mahmûr
82. Şaçına kılsa eşer bād-i latîf
Müşk-i ezfer yayılırdı hoş nazîf
83. Kaşları yay kirpigi tîr-i kazâ
Postı geniş alnı açık pür-şafâ
84. Hüd dehânın vaşf idemez bu lisân
Başı üzre ağ bulutdı sâyebân
85. Teni sîmîn lebi yâkût-ı hamrâ
Beli ince kendisi hûb dil-ârâ
86. Büy u hüsni cânlar için kût idi
Hâdleri gül ya kızıl yâkût idi
87. Cebhesi ağ nûr u rûşen hemçü mâh
Çerâğ lâzım degildi olduca şâh
88. Gün yüzünden utanırdı âfitâb
Görse yüzün mât olurdu mâhitâb
89. Lihyesi siyâh kıvrırcık berç urur
Hem mübarek boynı südden ağ durur
90. Yüzi gülec şîrîn idi ' âlîşân
Kim var idi şağ talusında nişân
91. Çün nübüvvet mühri idi nûr-i pāk
Berç ururdu fevk-ı ' arşa tâb-nāk
92. Hüsni içinde Yûsuf-ı Ken'ân idi
Ol ağ idi bu şîrîn hûbân idi
93. Nîm tebessümde yüzi hândân ider
Gamlu görse gam gidüp ferhân ider
94. Ne melek beñzer buna ne hüd havâr
Niceler ' aşk-ile oldu bî-çarâr
95. Şûret-i Âdem velî sultân idi
Tenlere cân cânlara cânân idi
96. Pāk-dâmen pākîze şâhib-kemâl
Aña beñzer kande var şâhib-cemâl
97. Merhîm? lufti kerâmet kânı ol
Cümle yaradılmışın sultâmı ol
98. Ne haddîndir seniñ ey **Seydî** gedâ
Medh idersin anı medh itmiş Hüdâ
99. Diñle kim ol cevhere şarrâf olur
Nûr u pāk-i Aħmedî vaşşâf olur
100. Şaydı ' ankâ meskeni eflāk olur
Hem vücudı mäsivâdan pāk olur
101. Çün anıñ sîretine irmek muhâl
Kim irişmez hey 'etine kıl u kâl
102. Bil anıñ meddâhıdır Hayy ü Kadîr
Sûre-i Leyl⁴⁹ zülfine oldu beşîr

⁴⁹ Kur'an'ın 92. Suresi olan Leyl suresi, adını ilk ayetinde "geceye yemin"le başladığı için Şems kelimesinden almıştır. Mekke'de ve A'lâ Sûresi'nden sonra nâzil

103. Pes seniñ ümmetligiñ devlet yeter
Sünnetini kıldıgıñ ‘izzet yeter
104. *İster iseñ Muştafâ’ya kurbeti
Vir şalavât bul anıñla devleti*
105. Söylegil ey âşinâ-yı Zü’l-celâl
Lebleriñden dökile dürr ü maqâl
106. Hemçü bülbül söyle vir câna hayât
Şaçıla müşk ü ‘anber kand ü nebât
107. Söylegil ahlâk-ı pāk-i Muştafâ
Sözlerinden hasteler bulur şifâ
108. Şehâdır her işleri leyl ü nehâr
Kendüzine itmez idi iftihâr
109. Hıyar idi hep iştiğali rüz u şeb
Rızık için çekmez idi renc ü ta‘ab
110. Gün olurdu yimez idi hiç ta‘âm
İşleri tâ‘at idi anıñ müdâm
111. Da‘vet itse ger anı bāy u faķır
Gider idi der-‘aķab pes ol münir
112. Yatmadı hergiz firâş üzre kadim
Gezmez idi hem vuzūsuz ol selim
- 6**
113. Arpa ununu eletmez idi hem
Hamd iderek yir idi ol muhterem
114. Her faķire eyler idi ülfeti
İtmez idi kimseye hiç küdreti
115. Ululanup geymedi atlaş kabâ
Tevâzu‘dan geyer idi pes ‘abâ
116. Şıla-i rahm ider idi ol emin
Fikr-i uhrâ çekmedi dünyâ ğamın
117. Haste halin şorar idi ‘âdeti
Şeyh u şâba eyler idi şefkati
118. Az uyurdu gicede ol şâh-ı dîn
Fâ‘iķ idi her şeherde ol emin
119. Kaķıyup kimseye aslâ urmadı
Meclis-i şarib-i hamrda turmadı
120. Faķr ile faķri kılar ol bahtiyâr
Sîm ü zerri itmedi ol ihtiyâr
121. Şıgar idi her yetimi Muştafâ
İder idi hâtırın hurrem şafâ
122. Şadr-ı pâki tâhir idi sivâdan
Kaķbi tâhir idi nefis ü hevâdan
123. Hıllıkuna yoķdur nihâyet bî-gümân
Şabr-ı hilmi ber-kemâldir ey civân
124. İşbu hıllık sende gel eyle nazâr
Var mıdır sende birisi vir haber
125. Nice ümmet olduñ ol sultâna sen
Nice sünnet kıldıñ ol cânâna sen
126. Bâri cânadan söylegil aña şalât
Her dü‘âlem bula cânın tayyibât
127. *İrmek isterseñ Cenâb u Servere
Vir şalavât ol ulu Peyğambere*
128. Söylegil ey ‘andelib-i gül‘izâr
Hoş müzeyyen oldu işbu mürĝ-i zâr
129. Çün açıldı bu gülüstân gülleri
Kaķarib oldu uşda cânân illeri
130. Sen de gel ol yâre hemrâh olasıñ
Her dü‘âlem yoķsa gümrâh olasıñ

olmuştur. Tamamı yirmi bir âyet olup mushafta doksan ikinci, inişte dokuzuncu sûredir. bk. Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli*, 650.

131. Şîve ile kıl beyân ol serveri
Ol durur çün enbiyâlar bihteri
132. Mazhar-ı Hâk' dır o fahrü'l-mürselîn
Tâc-ı 'âlem *rahmeten li'l-'âlemîn*⁵⁰
133. Ey derûn-i menba' -i irfân olan
Cezbe-i Rabbânî'den sekrân olan
134. Diñle imdi Muştafâ'nıñ hilkatın
Kıl temâşâ kâdr-i bâlâ hil' atın
135. Deryâ-yı cûd u kerem baħr [ü] vefâ
Aħmed-i Maħmûd Muħammed
Muştafâ
- 7
136. Yoğ-iken 'âlem-i eşyâdan nişân
Yoğ-idi mülk ü melekût *kün fekâr*⁵¹
137. Yoğ-idi bu taħtgâh-ı nüh felek
Vaħşî tayrı yoğ-idi ins ü melek
138. Ol yüce Yezdân-ı 'âlem vâridi
Yalıñızca ol Ğanî Cebbâr idi
139. Pes diledi ol Kerîm u Girdigâr
Birligini göstere ol âşikâr
140. Kudretiyle nûruna kıldı nişân
Nûr-ı Aħmed hâlk olundu bî-gümân
141. Maħz-i nûrundan yaratdı serveri
Hemçü hürşîd şu' le virdi enveri
142. Ağ incüden pes yaratdı bir hicâb
Kıldı zâhir ol nûrı anda Çalab
143. Hem yaratdı bir dıraħtı ol Şabûr
- Hemçü tâvus kındı aña pes o nûr
144. Hâk'ı tesbîh eyledi çok mâh u⁵² sâl
Luţf-ı 'izzet kıldı aña Zû'l-celâl
145. Soñra ol nûr kıldı mir'âte naħar
Gördi kendüzin müzeyyen hûb-ter
146. Pes utanup eyledi beş kez sücûd
Aña hitâb itdi ol Hıyyü Vedûd
147. Beş sücûduñ ümmetiñe beş namâz
Añı bulan bulırsadıñ 'izz ü nâz
148. Pes yine kıldı tecellî Kibriyâ
Nûr-ı⁵³ Aħmed eyledi Hâk'dan hayâ
149. Derledi ol-dem Muħammed Muştafâ
Hâlk olundu çâr-i yâr-i bâ-şafâ
150. 'Arş u⁵⁴ kürsî bu zemîn u âsumân
Beyt-i ma' mûr levh-i kâlem ins ü
cân
151. Berr u baħr u encüm u şems u kamer
Hem melekler cümle 'âlem ser-te-
ser
152. Muştafâ'nıñ buldı nûrundan hayât
Çün anıñla buldı zînet kâ'inât
153. Kâ'inâtn mübtedâsıdır o şâh
Enbiyâlar reh-nümâsıdır o mâh
154. Anıladıñ mı kim imiş bu Muştafâ
Bâ'is-i hâlk oldı ol genc-i vefâ
155. Gel imdi gör anıñ 'âlî himmetin
Gel imdi gör anıñ 'izz ü rif' atın

⁵⁰ Âlemlere rahmet olarak... (Enbiyâ, 21/107).

⁵¹ O'nun işi bir şeyi(n olmasını) istedi mi ona, sadece "ol!" demektir, hemen oluverir. (Yâsîn 36/82).

⁵² mâh u: mâh-ı N

⁵³ Nûr-ı: Nûr u N

⁵⁴ 'Arş u: 'Arş-ı N

156. Mebde-i kevneyndir ol fahr-i cihân
Yine anıñla kemâl buldı zamân
157. Cümle eşyâdan muqaddem oldu var
Gelmeseydi olmaz idi rûzigâr
158. Gelmeseydi ol Muhammed ‘âleme
‘İlm ü esmâ gelmez idi Âdem’e
159. Fahr-i ‘âlem bu cihâna gelmese
‘İzz ü rif’at gelmez idi İdrîs’e
160. Gelmeseydi Server-i her dü cihân
ĠarĠ olurdu şuya Nûh-ı keştî-bân
- 8**
161. Gelmeseydi ger o fahr-i kâ’inât
Bulmaz idi ol Ġalîl oddan necât
162. Gelmeseydi mazhar-ı maĠbûb-ı ĠaĠ
Keser idi İsmâ‘il’i ol pıcaĠ
163. Gelmeseydi kâ’inâta Muştafâ
Bulmaz idi Yûsuf zindândan rehâ
164. Gelmeseydi ‘âleme ol mehrûbân
Derdin Eyyûb gitmez idi bî-gümân
165. Gelmeseydi ‘âleme ol muĠterem
Söylemezdi Mûsâ’ya ĠaĠ *lâ-cerem*⁵⁵
166. Gelmeseydi ‘âleme ol baĠr-i nûr
Dâvûd için inzâl olmazdı Zebûr
167. Olmasaydı o deryâ-yı merĠamet
Virilmezdi Süleymân’a salĠanat
168. Gelmeseydi pâdişah-ı kâ’inât
169. Gelmeseydi dertlü kullar münisî
ĠarĠ iderdi bahre balıĠ Yûnus’ı
170. Gelmeseydi ‘âleme ol mehr ü mâh
‘İsâ için göklere olmazdı râh
171. Başmasa rûy-ı zemîne ol kâdem
Put içinde Ġalurdı Beytû’l-Ġarem
172. Gelmeseydi ger o şadr-ı kâ’inât
Bitmez idi yerde eşcâr u nebât
173. Gelmeseydi ‘âleme Ġayru’l-beşer
YaĠmaz idi yere göklerden maĠar
174. Gelmeseydi ger o tıfl-ı nâzenîn
Cehl-i zûlmetde Ġalurdı bu zemîn
175. Şalmasaydı üstümüze sayesin
Kim bulurdu cennetiñ ser mâyesin
176. Ger ne deñlü söylesem yokdur mecâl
Çün anıñ meddâĠıdır ol Zü’l-celâl
177. Kim bu **Seydî** anı meddâĠ olamaz
Cevher-i kenzine miftâĠ olamaz
178. Tâ meger ‘avni ola anıñ Celîl
TevfîĠ u ilhâmını ide delîl
179. Ġıl aña sen ittibâ‘ı bul necât
Söyleyelim cân u dilden eş-şalât
180. *İster iseñ her dü ‘âlem devleti
Vir şalavât bula cânıñ râĠatı*
181. Söyleyene bülbül-i gülzâr-ı ĠaĠ
Zâhir olsun maĠfiden esrâr-ı ĠaĠ
182. Ġâzır oldu meclis-i ihvân-ı dîn
Cân u dilden söyle şâhuñ mevlûdin
183. Dilber-i ra’nâ bigi ‘âşıklara

⁵⁵ “**Elbette** âhirette en çok ziyana uğrayanlar onlardır.” Ayetinden iktibas yapılmıştır. (Hûd 11/22) (diğer ayetler için bk. Nahl 16/23; Nahl 16/62; Nahl 16/109; Mu‘min 40/43)

- Şadır olsun sözleriñ şadıqlara
184. Çün yaratdı yer ü gögi ol İlâh
Pes diledi ol Kerîm u Pâdişâh
- 9
185. Tamâm oldı kaşr u evvân-ı serîr
İşbu dîvân içre lâzım bir emîr
186. Pes yaratdı Âdem'i ol Girdigâr
Luţf u ' izzet kıldı aña bî-şumâr
187. Ekrem itdi cümlesinden Âdem'i
Âdem ile eşref itdi ' âlemi
188. Muştafâ'niñ nûrını ol dem İlâh
Cebhe-i Âdem'de kodı hemçü mâh
189. Didi Âdem kimdir bu nûr yâ Qadîr
Turdı cebhem üzre bu bedr-i münîr
190. Buyurdı Haq habîbim Muştafâ'dır⁵⁶
Enbiyâlar şâhı baħr-i ⁵⁷vefâdir
191. Anıñ için düzmişem bu ' âlemi
Anıñ için virmişem sen Âdem'i
192. Anıñ için akdı çeşme cüy u câh
Her dü ' âlem içre oldur pâdişâh
193. Olmasaydı olmaz idi dü cihân
Sen daħı hem olmaz idiñ bî-gümân
194. Turdı Âdem'de o nûr çok mâh u sâl
Ba' dehu Havvâ'ya itdi intikâl
195. Göçdi Havvâ'dan da nûr-ı Kibriyâ
Vardı Şît'e vir alında ziyâ⁵⁸
196. Buldı soñra İdrîs ü Nûh u Hâlîl
Ba' de İsmâ' il'e oldı müntakîl
197. Şulb ü şulbden çünki nûr-ı⁵⁹ Muştafâ
Kime varsa buldı şihhatle şafâ
198. Kime sâye şalsa eylerdi tahûr
İtmez idi nehy-i Haq anda zuhûr
199. Aşlâb u tâhirden ol nûr-ı⁶⁰ Habîb
Kırık yedide buldı ' Abdu'l-muţtalib
200. Vardı ' Abdu'llâha nûr-ı⁶¹ Muştafâ
Cebhesinde virdi rûşenle şafâ
201. Oldı Mekke'niñ içinde iştihâr
Kim ki görse olur idi bî-çarâr
202. Medîne'niñ ol zamânda serveri
Veheb idi seyidi hem rehberi
203. Vâr idi bir duħter-i şâhib-cemâl
Pâk-dâmen pâkîze şâhib-kemâl
204. Tıtdı ' Abdu'llâh'ı oldı bî-çarâr
Kıpdı göñli ağladı ol zâr u zâr
205. Ol Habîb'in gelmesin bilmişdi ol
Hem yoluna cân u baş koymuşdı ol
206. Didi yarın varam ' Abdu'llâh'a ben
İşbu duħteri virem ol şâha ben
207. Geldi Mekke'ye hemân ol baħt[u]lu
Kâbin itdi harem içre ol ulu
208. Ol Âmine kim begâyet hûb idi
Ol ' aş[ı]rda lâ-naẓîr maħbûb idi
209. Oldı zifâf ol iki hürşîd-veş

⁵⁶ Beytin ilk mısrasında vezin "mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün" olmuştur.

⁵⁷ baħr-i: baħr ü N

⁵⁸ Vezin bozuktur.

⁵⁹ nûr-ı: nûr u N

⁶⁰ nûr-ı :nûr u N

⁶¹ nûr-ı: nûr u N

- Rakşa girdi hayretinden ‘arş u⁶² ferş
210. *İster iseñ nâr-ı düzâhdan necât
Söyleyelim şâh-ı dîne eş-şalât*
- 10**
211. Çün irişdi gülşen-i bâğ-ı Hâbîb
Gülşeninde nâle kııl ey ‘andelîb
212. Hoş açıldı zanbağ u⁶³ sünbül şüşâm
Nergisi hem lâleler buldu merâm
213. Sende gel kon gülşen-i hatm-i güle
Kuru feryâd yaraşur mı bülbüle
214. Sen haķîkat bülbülisin ey civân
Bülbül olan itmelidür terk-i cân
215. Söz içinde dökesin kând-i nebât
Ehl-i dîniñ mürdesi bulsun hayât
216. Kıl beyân ol Muştafâ’niñ mevlüdün
İşideler şeyh u şâb ihvân-ı dîn
217. Anası rahmine düşdi Muştafâ
Ol yıl içre hasteler buldı şifâ
218. Artdı ni‘ met yeryüzünde bî-şümâr
Rûy-ı zemîn oldu cümle sebze-zâr
219. Çün Âmine Hâtûn ol kim mâh-rû
Rûy-i pâki oldu gündün baht[u]lu
220. Artdı nûruñ pertevi leyl ü nehâr
Söylenürdi Mekke içre ol nigâr
221. Didi geldi altı mâhda bir nidâ
Ebsirü⁶⁴ yâ Âmine nürü’l-Hüdâ⁶⁵
222. Didi hem düşler görirem ben yaķîn
Gelür idi enbiyâ vü mürselîn
223. Her birisi vaşf iderdi Aħmed’i
Dirler idi budur ‘âlem seyyidi
224. Çok belürdi nice esrâr-ı ‘acîb
Çünkü şâhın gelmesi oldu qarîb
225. *İster iseñ saħn-ı Firdevs’den maķâm
Söyleyelim eş-şalât u ve’s-selâm*
226. Başlayam yine söze âgâz idem
Çün hümâ-veş seyr idüp pervâz idem
227. İşbu baħriñ içre ğavvâş olayım
Çün tıalayım dürr ü havvâş bulayım
228. ‘Andelîb olam girem gülşâna ben
Her şehirde başlayam efgâna ben
229. Baħr-i ‘ummânam taşup cüş
eyleyem
Mevc uram tağlarını hoş söyleyem
230. Mürġ-i dil tırmaz hemân pervâz ider
Söylediği sözleri hem râz ider
231. Maķşadım gül vaşlıdır bir bülbülem
Kimse almaz büyümi ne bir güilem
232. Çün Âmine Hâtûn ol hayrû’n-nisâ
Didi melekler gelür şubh u mesâ
233. Muştafâ’yı muştulardı rûz u şeb
Dirler idi toğisar şâh-ı ‘Arab
234. Baht[u]lu olduñ cihânda baht[u]lu

⁶² ‘arş u: ‘arş-ı N

⁶³ zanbağ u: zanbağ-ı N

⁶⁴ Rabbimiz Allah’tır deyip sonra doğru olanların üzerine melekler iner: “Korkmayın, üzülmeysin, size söz verilen

cennetle **sevinin!**” (derler) mealindeki âyet-i kerimeden iktibas edilmiştir. (Fussilet 41/30).

⁶⁵ nürü’l-Hüdâ: nürü’l-Hüdây N

- Kim yakında geliser ol mâh-rû
- 11**
235. Çünkü tokuz mâha oldu iḥtitâm
Toğacaktır 'âleme faḥrû'l-enâm
236. Hem Rebi' ü'l-evvel idi çün o mâh
On ikinci gice içre toğa şâh
237. Şeb-i işneyn oldu toğa Muştafâ
Ta' zîme geldi melekler hoş şafâ
238. Âmine karşıasına şâf oldılar
Her biri Aḥmed'i vaşşâf oldılar
239. Düşdi cihân içre zevk-ı gülğule
'Âleme çün Aḥmed-i Muḥtâr gele
240. Behişt içre irdi Rıdvân'a haber
Bu şeb içre toğisar ḥayrû'l-beşer
241. Kıl müzeyyen cenneti çün irdi şâh
Yaḥîn kaldı tülû' ider hemçü mâh
242. Hem melekler mâlike virdi haber
Bu gice kapa cahîmi ser-te-ser
243. 'Âlemiñ şâhı Muḥammed irdi çün
Göklerin mâhı Muḥammed irdi çün
244. Hem müzeyyen oldu 'arş-ı nüh felek
Teşrîfine ḥâzır oldu her melek
245. Oldı tebşîr buldı zînet kâ'inât
Muntazırdır sâfilât u 'âliyât
246. *Olmağ isterseñ Ḥabîb'e sevgülü
Vir şalavât tâ olasin baḥt[u]lu*
247. Söyleyene gülşen-i dîn bülbülü
İrdi bahâr açıldı bağlar güli
248. Büy-ı atyeb töldi bu rüy-ı zemîn
Şem idenler çekmeye dünyâ ğamın
249. Çün Ḥabîbîñ gelmesi oldu qarîb
Söndi âteş-gede ol nâr-i mehîb
250. Batdı sâveh bahri oldu nâ-bedîd
Tard olundu cümle şeytân-ı merîd
251. Geldi sancağ u 'alemler âşikâr
Cümle putlar düşdi yere ḥor u zâr
252. Çok 'alâmetler belürdi bî-hisâb
Gelmeden ol şâh-ı Ā'câm u⁶⁶ 'Arab
253. Enbiyâ ervâhı geldi fevc u fevc
Şanki deryâdir coşup ururdi mevc
254. Pes Âmine Ḥâṭûn eydür ol zamân
Geldi bir kimse baña leyli-nihân
255. Didi toğar bu şeb içre Muştafâ
Maḥdemiyle bulisar 'âlem şafâ
256. Çâkeridir cümle melek pes hemîn
Aña ḥâdim olısar Rûḥu'l-emîn
257. Maḥdemine muntazır Kerrübîyân
Teşrîfine geldi hep rûḥâniyân
258. İklîm ü küfre gelüp ola nazîr
Sâye şala 'âleme ol zü'l-beşîr
- 12**
259. İsm-i pakiñi Muḥammed kıoyasın
Emr-i Ḥaḳ'dır işbu söze uyasın
260. Gitti ol pes geldi yine çok melek
Beyne's-semâ döşediler bir döşek
261. Hem getürdiler melekler üç 'âlem
Birisini dikediler fevka'l-ḥarem
262. Mağribe hem dikediler anıñ birin
Hem birisi Maşriqadır ey emîn

⁶⁶ 'Ācām u: 'Ācām-i N

263. Dağı çok geldi hürîler bî-şumâr
Nûr-i pâki birbirine muştular
264. Çün Âmine Hâtûn ol hayrû'n-nisâ
Didi geldi üç hâtûn kim zî-hayâ
265. Boyı uzun yüzi gökçek mâh-rû
Selâm virüp girdi anlar içeru
266. Biri Havvâ ol birisi Âsiye
Hem birisi Meryem idi meh-liqâ
267. İki yanımda oturdı ikisi
Hem bilmeden tutdı anıñ birisi
268. Didiler müjde saña ey meh-liqâ
Kim geliser senden ol hayrû'l-verâ
269. Bu gelendir her dü 'âlem serveri
Bu gelendir ol Hudâ'nıñ mazharı
270. Bu gelen her dü cihân şultânıdır
Bu gelen rahm-ı keremler kânıdır
271. Bu gelendir enbiyâlar hâtemi
Bu gelendir ins ü⁶⁷ cāniñ eñyāmı
272. Bu gelendir nāsıhu'l-edyan-ı dīn
Bu gelendir *rahmeten li'l-'âlemīn*⁶⁸
273. Bu gelendir ezher-i nûr-ı İlâh
Bu gelendir her dü 'âlem pâdişâh
274. Bu gelendir hâliqına nâz iden⁶⁹
Bu gelendir ümmete i'zâz iden
275. Bu gelendir göklere tayrân olan
Bu gelendir cānlara cānân olan

276. Baht[u]lu olduñ sen ey 'ālî neseb
Toğar senden mazhar-ı ümmü'l-
kitâb
277. Böyle deyüp oğşadılar belimi
Pes harâret aldı anda dilimi
278. Görmedim hamlımda aşlâ zaħmeti
Virdiler bir kâse ile şerbeti
279. İçdim anı rāhat oldu cism [ü] cān
Geldi bir kuş ağ kıanatlı ol zamân
280. Arkamı şıgâdı kuvvetle o kuş
Nûra döndi pes vücudum oldu hoş
281. Toğdı ol demde Resûl-i Kibriyâ
Kâ'inâta virdi nûr ile ziyâ
282. *Ta'zîmle kıl Hâbib'e ihtirâm*
Söyleyelim eş-şalât u ve's-selâm

13

283. Toğdığı dem kıldı 'âlemler nidâ
Didi cümle yâ Hâbibî merhabâ
284. Merhabâ yâ 'ilm ü 'irfân merhabâ
Merhabâ yâ nûr-ı⁷⁰ Yezdân merhabâ
285. Merhabâ ey fahr-i 'âlem merhabâ
Merhabâ ey sadr-i 'âlem merhabâ
286. Merhabâ ey şâh-ı 'âlem merhabâ
Merhabâ ey mâh-ı 'âlem merhabâ
287. Merhabâ ey derdlü kıllar merħemi
Merhabâ ey yal[ı]nızlar hem-demi
288. Merhabâ ey ma'den-i luğf-ı hayâ
Merhabâ ey menba'-ı 'izz ü vefâ
289. Mağdemiñle nûra döndi kâ'inât
Merhabâ sensin şefi'u'l-araşât

⁶⁷ İns ü: ins-i N

⁶⁸ Âlemlere rahmet olarak... (Enbiyâ
21/107).

⁶⁹ İlk mısranın vezni bozuktur.

⁷⁰ nûr-ı: nûr u N

290. Baħr-i küfre Ƨalmıř iken bu zemîn
Oldı sâlim ey Şefi'ü'l-müzniğîn
291. Sâye Őaldıñ üstümüze ey Őehâ
Buldı 'âlem cehl-i zulmetden rehâ
292. *İster iseñ cennet ü dârü's-selâm
Vir Şalâtı bulasın anda merâm*
293. Çünki Ƨođdı ol Resül-i pāk-i zât
Bâğ-ı 'Adn'e döndü ol dem kâ'ınât
294. Çün Āmine Ĥâtün eydür ol zamân
Görmedim ben oğlımı olmuş nihân
295. Geldi gördüm bir köŐede Muştafâ
Almı tâbân rüŐen olmuş pür-şafâ
296. Ka' beye karşı Ƨurup eyler sücüd
Dir idi ey Hayy ü Ėayyüm u Vedüd
297. Luřf ile baña bağışla ümmeti
Anlara rüzî kılasın cenneti
298. Dilerem senden İlähî ümmetim
Ümmetim olmazsa olmaz râhatım
299. Gör anıñ sen himmet-i 'ulyâsını
ƧođdıĖı dem zıkr ider Mevlâ'sını
300. Ümmetiçün yalvarır sultân-ı dîn
Ĥâlîķına nâz ider ol ĥân-ı dîn
301. Ümmetiysen sen de işle sünneti
Tâ bulasın her dü 'âlem 'izzeti
302. Ger anıñ sen işler iseñ sünnetin
Bulasın Őoñ demde İmân ĥil'atin
303. *Ümmet iseñ vir aña dâ'im Şalât
Her dü 'âlem bulasın bâķî ĥayât*
304. Söyle yine bülbül-i gülzâr-ı dîn
305. ƧođdıĖı dem ol Őeh-i âĥir zamân
Secde kıldı Ka' be ol dem bî-gümân
306. Ĥoř feřâĥat dil ile virdi selâm
Tekbîr itdi Őavt-ile zî-İĥtirâm
307. Didi Ƨođdı bu Şeb içre Muştafâ
Ėam-gîn iken buldı 'âlemler şafâ
308. Bâĥıl oldu cümle putlar bî-gümân
Ƨâhir ider beni putdan ol civân
309. Ümmetiyle kılısar beni tavâf
Kılısar hem bende namâz şâf u şaf
310. Oldı Ėam-ĥâr cümleten a' dâ-yı dîn
Tâ kıyâmet çekeler âh u enîn
311. Dâye oldu ƧođdıĖı dem pes hemîn
İki ĥâtün pāk-dâmen ĥüb u zîn
312. Çün buyurdu faħr-i 'âlem ol Ĥabîb
Erba' ine sinni olduğda ħarîb
313. Varrır idi Ėâr-ı Ĥirâ'ya müdâm
Ĥaķķ'a tâ'at eyler idi Őubĥ u şâm
314. Gâĥî niyâz eyler idi gâĥî nâz
Enbiyâlar serveri ol Ėenc-i râz
315. Çünki irdi kırķ yaşına şâh-ı dîn
Gelür idi aña Cibril-i emîn
316. İndi Ėur'ân indi Burĥân ser-te-ser
Da' vete başladı ol ĥayrû'l-beşer
317. Zâhir itdi Ėünde nice mu' cizât
Gösterirdü [ĥalka]? dürlü beyyinât
318. Parmağından ağdı cüy-ı kevşeri
İçdi ařĥâb ol zülâl-i ezheri
319. Virir idi şaşlar ağaclar selâm
Ger işâret kılsa söyledir kelâm

320. Arkasından daḥi ol görür idi
Hem dirāḥta gel dise gelür idi
321. Toğmadıysa hūrşide toğmaz idi
Hiç bir nesne emrini şımaz idi
322. Parmağıyla iki şakḳ oldu kâmer
Büy-ı zülfi cāna kıllardı eşer
323. Dikdi ḥurmā bezrini ol māh-ı veş
Bitdi ol-dem meyvesi çün tâze yaş
324. Ağzı yarı dertlere dermān idi
Cümle derde ol ṭabīb Lokmān idi
325. Mu‘ cizātın ḥaddi yoḳdur bī-ḥisāb
Vaşfına kādir deḡil biñ cild kitāb
326. Gökde yıldız şayılır mı bī-şümār
İşle anıñ sünnetin leyl ü nehār
327. *İster iseñ bāḡ-ı ḥuld içre maḳām
Söyleyelim eş-şalāt u ve’s-selām*
- 15**
328. Nāle kıl itgil nevā ey ‘ andelīb
Nice kıldı mi‘ rācını ol Ḥabīb
329. Mu‘ cizātınıñ biri mi‘ rācıdır
Her dü ‘ ālem cümleñin ser-tācıdır
330. Çünkü bir gün Ka‘be içre Muştafā
Bü Cehil’den gördi çoḳ cevr ü cefā
331. Göñli maḥzūn Ümmühānī evine
Geldi yatdı pes hemān döşegine
332. Pes buyurdı Cebre’īle Müste‘ ān
Yüri vargil cennet içre tīz-revān
333. Bir Burāḳ al bir tāc u⁷¹ ḥulle kemer
Muştafā’ya var anı virgil ḥaber
334. Dile seni ‘ arşa oḳur Girdigār
Anları key ol Burāḳ’a ol süvār
335. Tā gele ol ‘ arşımı seyrān ide
Nüh felekde ser-te-ser devrān ide
336. Vardı cennet içre Cibrīl-i emīn
Tīz getürdi Muştafā’ya pes hemīn
337. Söyledi yā Muştafā eyle yaraḳ
Da‘ vet itdi seni çün ‘ arşına Ḥaḳ
338. Ṭur gidelim da‘ vet-i Raḥmān durur
Bu şeb içre göklere ṭayrān durur
339. Muntazırdır maḳdemiñe nüh felek
Rüy-ı pākiñ görmege eyler dīlek
340. Kalkdı andan şevkile ol Muştafā
Zemzem içre güldi ol-dem bā-şafā
341. Tāze kıldı pes vuzū’yı ol civān
Kıldı namāz Cebre’īle pes hemān
342. Urdı tācın geydi ḥulle-i kemer
Pes Burāḳ’a bindi eyledi sefer
343. Cebre’īl yanınca bile gitdiler
Bir dem içre çünki Kuds’e yetdiler
344. Karşu geldi cümle rūḥ-ı enbiyā
Kıldı ta‘zīm aña cümle zī-ḥayā
345. Enbiyā ervāḥına virdi selām
Muştafā’ya kıldı anlar iḥtirām
346. Kāmet itdi Cebre’īl ol-dem hemīn
İmām oldu *Raḥmeten li’l-‘ālemīn*⁷²
347. Ḥuzū’ ile kıldı Aḳşā’da namāz

⁷¹ tāc u: tāc-ı N

⁷² Âlemlere rahmet olarak... (Enbiyâ 21/107).

348. Vedâ' idüp çıkdı taşra Muştafâ
Bilesince Cebre'îl ol bâ-şafâ
349. Gördi eflâke kûrulmuş nerdübân
Nûru tölmuş tâ zemîn ü âsumân
350. Besmeleyle başdı aña hoş kadem
Vardı göge ol Resûl-i muhterem
351. Ser-te-ser eflâki devrân eyledi
Cennet ile nârı seyrân eyledi
352. Sidre'ye vardı hemân ol mâh-rû
Gördi bir ağacdır amma key ulu
- 16**
353. Kaldı anda Cebre'îl ile Burâk
Didi baña Sidre olupdur turağ
354. Bundan öte geçmege yok baña yol
Ger geçsem yanaram ben yâ Resûl
355. Didi Ahmed bundan öte n'ideyim
Kim garîbem yolu bilmem gideyim
356. Didi aña Cebre'îl ey gül' izâr
Yer ü gögi 'arşı Kürsî her ne vâ
357. Cümlesi bilür seni kılur kıyâm
Şanma kim garîb olasın ey hümâm
358. Söyleşürken geldi Refref bâ-selâm
Bindi aña gitdi ol hayru'l-enâm
359. *İster iseñ cennet içre ni' meti
Vir şalavât bula cânîü râhatı*
360. Çünkü Refref geldi bindi Muştafâ
'Azm-i dîdâr eyledi ol bâ-şafâ
361. Karşu geldi hep melekler bî-şümâr
Didi cümle merhabâ ey bahtiyâr
362. Senden öñdin kimse bura gelmedi
Kimse aşlâ böyle rif' at bulmadı
363. Çün sezâdır şânîña yâ Muştafâ
Yürü var kim saña lâyıq bu şafâ
364. Bu ne devlet bu ne ' izzet yâ Hâbîb
Bu şeb içre oldu saña bu naşîb
365. Yürü var şohbet-i Raḥman kıl bugün
Yürü var ' izzet-i⁷³ Yezdân bul bugün
366. Pes o dem Kürsî'yi cevlan eyledi
Ḳudret-i Yezdânı seyrân eyledi
367. Geçdi andan başdı çün ' arşa kadem
Raḳşa girdi ' arş-ı â' lâ dem-be-dem
368. Hâk-i na' line çekerdi iştiyâk
Cüş idüp geldi hurûşa nüh tabâk
369. Urdı cevlan kıldı devrân ser-te-ser
' Arşı seyrân eyledi ol mu' teber
370. Ayağı altında kaldı nüh felek
Ne ins ü cin kaldı anda ne melek
371. İrdi *ka'be kavseyne*⁷⁴ tıtdı maḳâm
*Üdnü Minnî'den*⁷⁵ aña geldi kelâm

⁷³ 'izzet-i: ' izzet ü N

⁷⁴ "(Muhammed ile arasındaki mesafe) iki yay uzunluğu kadar yahut daha az kaldı. (Necm 53/9).

⁷⁵ Üdnü, denâ (yaklaştı) kelimesinin emridir. Üdnü minnî, bana yaklaştı anlamına gelir. Hz. Peygamber'in Mi'râc'da Ulu Allah'a yaklaşması, aralarındaki mesafenin iki yay kadar, hattâ ondan daha az kalması konusu, değişik bir ifâdeyle işlenmektedir. Yılmaz, (felekleri yaratmazdım). Bu sözün, uydurma hadis olduğu bildirilmiştir (Albanî, Silsile, 1: 7; Aclunî, Keşfü'l-hafâ, 2: 164). Ancak

372. Bir nidâ irdi Ḥabîbim gel berü
Gel ki müştâkıım saña ey mâh-rû

373. Da' vet itdim seni 'arşa yâ Ḥabîb
Seni kıldım cümle dertlere tabîb

374. Enbiyâlar serverisin ser-firâz
Gel ki bu gice seniñdir 'izz ü nâz

375. Pes taḥiyât kıldı anda Muştafâ
Gıtdi varlık yoğ olup buldı şafâ

17

376. Ref' -i ḥicâb oldu gıtdi aradan
Zâhir oldu yer ü gögi yaradan

377. Gıtdi keşret buldı vaḥdet ol civân
Gıtdi 'aqlı oldu ḥayrân bi-gümân

378. Çün tecellî eyledi Perverdigâr
Gördi ma' şükımı Aḥmed âşikâr

379. Nitekim cennetde göre ümmeti
Bula anda 'izz ü devlet sermedî

380. Söylenildi anda toksân biñ kelâm
Muştafâya pes didi ol lâ-niyâm

381. İste benden her murâdıñ vireyim
Tâ ki maşşûda seni irgöreym

382. Didi ol dem ol Ḥabîb-i⁷⁶ pāk-zât
İsterem ben ümmetime tayyibât

383. Ḥazretiñden anlara iḥsân ola
Her dü 'âlem işleri âsân ola

384. Didi yâ Ḥabîbim kılsunlar namâz
Dâ'im olsunlar namâza kış u yaz

385. Namâz ile olur baña kıl olan
Namâz ile bulur baña yol bulan

386. Anlar içün raḥmeti irgöreym
Anlara yarın cinânım vireyim

387. Andan efdal yokdurur baña 'amel
Anı kılanlara gösterem cemâl

388. Emr olındı didi ol dem Muştafâ
Döndüm andan yire indim hoş şafâ

389. İssı buldum döşegimi ben hemîñ
İki sâ' at içre bu sır ey emîñ

390. Şubḥa irdim [söyledim] aşḥâba ben
Çâr-ı yâr-i şâdıku'l-aḥbâba ben

391. Cümle taşdıq eyleyüp şâd oldılar
Çayğulardan küllî azâd oldılar

392. Bir uğurdan biz daḥi cândan müdâm
Söyleyelim eş-şalât u ve's-selâm

393. Yâ İlahî Muştafâ'nıñ ḥürmeti
Cümle mü'minlere eyle raḥmeti

394. Ebû Bekir 'Ömer 'Osmân ḥürmeti
Hem 'Alî o şîr-i⁷⁷ Yezdân ḥürmeti

395. Ḥasan Ḥüseyn sitti Zehrâ ḥürmeti
Cümlemize eyle 'afv-ı raḥmeti

396. Hem bu kuluñ ğarîk-i baḥr-i ḥaṭâ
Ḥazretiñden umar ya'ni ol 'aṭâ

397. Faķîr Seyyid Rızâ Muḥammed 'Alî⁷⁸

Aclunî, "Hadis olmasa bile anlamı doğrudur." İddiasındadır. Aliyyü'l-Kârî'de Aclunî'ye katılmaktadır. (Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler Ansiklopedik Sözlük*, 456.

⁷⁶ Ḥabîb-i: Ḥabîb-i N

⁷⁷ Şîr-i: şîr ü N

⁷⁸ Bu mısranın vezni "mefâ'ilün/mefâ'ilün/fe'ülün" olmuştur.

- Yüzi qara bu gedâ boşdır eli
398. Aña dağı eyle rahmet ey Hüdâ
Vir rızâñı kılma Ađmed'den cüdâ
399. Cümlemize rüzî eyle cennetin
Şoyma bizden kâmil ĩmân ĩl'atin
400. Ve şalli yâ rabbi 'alâ cemi' u'l-
enbiyâ ve'l-mürselĭn
Ve 'alâ melâ'iketi'l-muqarribĭn⁷⁹
401. Ve 'alâ 'ibâdullâhi'ş-şâlihĭn
Ve'l-ĥamduli'llâhi Rabbi'l-'âlemĭn
Temmet 1342

⁷⁹ Vezne uymamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahterî, Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebir*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007): 323-332.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli*, İstanbul: Hayat Yayınları, 2012.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- "Dede Osman Avni". Erişim: 12 Şubat 2018. <http://mustafaduzleme.blogspot.com.tr/2015/05/es-seyh-es-seyyid-dede-osman-avni.html>.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007.
- "Halisiye Kolu". Erişim: 12 Şubat 2018. <http://www.halisiye.com/>.
- el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügat*, Mevlüt Sarı, İstanbul: Bahar Yayınları, 1984.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-Nâme*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Pekolcay, Neclâ. *Mevlid*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Seyyid Muhammed Ali Rıza. *Mevlûd-i Seydî*, Yazma Bağışlar, 7161/1: 1a -10b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Top, Yılmaz. "Ayasofya Hatîbi Hamdullâh Hamdî (Ö. H. 983/1575?)'nin Mevlûdü'n-Nebî'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 19 (2017): 345-432.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

W. MONTGOMERY WATT'IN KUR'AN'A YAKLAŞIMINA GENEL BİR BAKIŞ*

Ersin Kabakcı

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Asst., Hitit University, Divinity Faculty, Tafsir Department
Çorum, Turkey
ersinkabakci@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0913-8087

Öz

Bu çalışmamızda, 20. yüzyılın önde gelen Batılı İslam araştırmacılarından W. Montgomery Watt'ın (ö. 2006) Kur'an'a yaklaşımı, yöntem ve zihniyet analizi perspektifinden ele alınmaktadır. Dönemin Kur'an araştırmalarında hâkim bir etkiye sahip olan tarihsel-eleştirel yöntemlerin, Watt üzerindeki tesirleri ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Watt'ın; Kur'an kelimesinin anlamı, Kur'an'ın metinleşme süreci, âyetlerin kronolojik tertibinin imkânı, Kur'an'ın üslûp özellikleri ve vahyin mahiyeti konularını incelerken, bir 'tarihsel metin' analizi yaptığı saptanmaktadır. Diğer yandan Watt'ın 'diyalog-merkezli' bir tasavvura sahip olduğu, çalışmalarında Müslüman-Hristiyan diyalogunu öne çıkardığı, bu durumun yazarın hem üslûbuna hem de yöntemine etki ettiği gerçeği, kendi ifadelerinden hareketle tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Araştırmaları, Batı Literatürü, Watt, Yöntem, Diyalog.

A General Overview of W. Montgomery Watt's Approach to the Qur'an

Abstract

In this study, we scrutinized the approach to the Qur'an of one of the leading Western Islamic scholars of the 20th century, W. Montgomery Watt (d. 2006) from the perspective of method and mentality analysis. We illustrated that the historical-critical methods, having a dominant effect on the Qur'anic studies of that period, also influenced Watt's evaluations on the Qur'an. In this context, we detected that Watt applied historical-critical methods to such subjects as the meaning of the Qur'an, the textualization process of the Qur'an, the probability to establish the chronological order of the verses, the style of the Qur'an and the nature of the revelation. On the other hand, we put the fact that Watt had a dialogue centered approach to the Qur'an, highlighting the Muslim-Christian dialogue. We revealed that this concern not only affected his style but also the methods he applied.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Studies, Western Literature, Watt, Method, Dialogue.

GİRİŞ

1909 doğumlu İskoç araştırmacı W. Montgomery Watt, yaklaşık bir asırlık hayatının yarısından fazlasını İslam araştırmalarına ayırmıştır. Çocukluk ve gençlik yıllarını kilise faaliyetleriyle geçirmiş, ilerleyen süreçte bir süre

* Bu makale, *W. Montgomery Watt'ın Vahiy ve Kur'an Algısı* (2013) adlı yüksek lisans tez çalışmamızın ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

papaz yardımcısı ve papaz olarak görev yapmıştır. Edinburgh Üniversitesinde *Free Will and Predestination in Early Islam* (1944) isimli doktora çalışmasını tamamlamıştır. Arapça okutmanlığı, Arap ve İslam Araştırmaları Kürsüsü başkanlığı, Toronto ve Georgetown üniversitelerinde misafir hocalık, İngiliz Oryantalistler Derneği başkanlığı gibi görevler üstlenmiştir. 2006 yılında Edinburgh'te ölen Watt, ölümünden önce kitaplarının tamamını Edinburgh Üniversitesi kütüphanesine bağışlamıştır.¹

Watt; Kur'an, İslam mezhepler tarihi, İslam tarihi, tasavvuf, İslam ve Hristiyanlık gibi çeşitli alanlarda eserlere imza atmıştır.² Makalemiz özelinde öne çıkan çalışmalarının başında, hocası Richard Bell'in (ö. 1952) *Introduction to the Qur'an* (1953) adlı çalışmasını revize ettiği *Bell's Introduction to the Qur'an* (1970) gelmektedir. Vahiy kavramına ilişkin tespitlerinde ise *Islamic Revelation in the Modern World*'den (1969) istifade edilmiştir. Bunlara ilâveten Watt'ın Kur'an'a ve 'diyalog' bahsine dair değerlendirmelerinin bulunduğu *Muhammad at Mecca* (1953), *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (1991) ve bu bağlamlarda öne çıkan diğer bazı eserlerine başvurulmuştur.

Türkiye'de Kelâm, Mezhepler Tarihi, Felsefe ve Din Bilimleri gibi alanlarda Watt'a yönelik yüksek lisans tezleri mevcuttur.³ Hakkında muhtelif makaleler bulunan Watt'ın, doğrudan Kur'an'a yaklaşımını etraflıca konu edinen müstakil bir çalışmanın olmayışı, bu makalenin

¹ Tahsin Görgün, "Watt, W. Montgomery", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 149-152. Watt'ın yaşamına ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. The University of Edinburgh, "W. Montgomery Watt: the man and the scholar", erişim: 08.11.2018, https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor_carole_hillenbrand.pdf.

² Öne çıkan eserlerinden bazıları şunlardır: *Muhammad at Mecca* (1953), *Muhammad at Medina* (1956), *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey* (1962), *Al-Ghazali: the Muslim Intellectual* (1963), *Truth in Religions: A Sociological and Psychological Approach* (1963), *Muhammad: Prophet and Statesman* (1964), *Islamic Revelation in the Modern World* (1969), *Bell's Introduction to the Qur'an* (1970), *The Influence of Islam on Medieval Europe: Islamic Surveys* (1972), *The Formative Period of Islamic Thought* (1973), *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue* (1983), *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an* (1988), *Islamic Fundamentalism and Modernity* (1989), *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (1991), *A History of Islamic Spain* (1992).

³ Recep Ertugay, *William Montgomery Watt'ın İslam'ın İman Esaslarına Bakışı ve Değerlendirmeler* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008); Fatma Çiftçi, *Bir Mezhepler Tarihçisi Olarak W. Montgomery Watt* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2006); Tuncay İmamoğlu, *W. Montgomery Watt'ta Dînî Düşünce* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996); Mustafa Alıcı, *W. Montgomery Watt'da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995).

önemini ortaya koymaktadır.⁴ Zira günümüz Kur'an araştırmalarında adı ön planda olmamakla birlikte gerek yarım asrı aşkın bir süre İslam üzerine incelemelerde bulunmuş olması, gerekse de Türkiye'de en çok tanınan Batılı İslam araştırmacıları arasında bulunması gibi nedenlerin, Watt'ın Kur'an anlayışına ilişkin yapılacak analizi değerli kıldığı kanaatindeyiz.

20. yüzyıl kutsal metin araştırmalarında *tarihsel eleştirel metotların* (historical-critical methods) etkili olduğu belirtilmelidir. Özellikle Rönesans dönemiyle birlikte klasik antikite kaynaklarına geri dönüş şeklinde ortaya çıkan ilginin, müteakip süreçte Kitab-ı Mukaddes metinlerine yöneldiği belirtilmektedir.⁵ Bu yöntemle; kutsal metinlerin en otantik formlarına ulaşılması ve metindeki yazılı kanıtların yorumlanması (textual criticism), metnin kaynaklarının tespit edilmesi (source criticism), metinleşme öncesi sözlü hitap formlarının incelenmesi (form criticism) ve metinleşme sürecinin araştırılması (redaction criticism) amaçlanmıştır.⁶ Kitab-ı Mukaddes metinlerinin analizinde istihdam edilen⁷ bu yöntemlerin 20. yüzyıl Kur'an araştırmalarına da taşındığı saptanabilir.⁸

20. yüzyıl kutsal metin araştırmalarında uygulanan tarihsel-eleştirel metotlarda Aydınlanma döneminin zihin yapısı hâkimdir. Dolayısıyla bu metotları benimseyen araştırmacılar; tarafsızlık, bilimsellik, nesnellik, anti-doğüstüculük (anti-supernaturalism) gibi unsurlar temelinde kutsal metinlere yaklaşmışlardır. Bu durum, ilgili metotların geleneksel dînî telakkilerle doğası gereği "gerilimler" yaşamasına yol açmıştır.⁹ Tarihsel eleştirinin; vahiy, mucize, melek, gelecekte haber verme gibi kavramlar ile "problem" yaşadığının altı çizilmelidir.

⁴ Bunlar arasında Watt'ın hayatı, eserleri, Kur'an'ın kökeni tartışmalarına yaklaşımı gibi konuları ihtiva eden özlü bir çalışma için bkz. Bilal Gökür, "Batılı Müsteşriklerin Kur'an Vahiyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER, 2018), 711-716.

⁵ David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (New York, London: Continuum, 2012), 34; Krentz, Edgar, *The Historical Critical Method*, (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 8.

⁶ Necmettin Gökür, *The Application of Critical Theories to the Study of the Qur'an-with a Particular Focus on Qur'anic Studies in Turkey between 1980-2002* (Doktora Tezi, The University of Manchester, 2004), 56. Tarihsel eleştirel metotlar hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Law, *The Historical-Critical Method*, 81-215; John Barton, "Historical-Critical Approaches", ed. John Barton, *The Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: University Press, 1998), 9-21.

⁷ Gökür, *The Application of Critical Theories to the Study of the Qur'an*, 56.

⁸ Gökür, *The Application of Critical Theories to the Study of the Qur'an*, 69-109; Necmettin Gökür, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: the Application of Literary Criticism" *Uslu İslam Araştırmaları*, 3/ 2005, 67-90.

⁹ Barton, John, "Historical-Critical Approaches", 13.

Bahsi geçen saptamalardan hareketle makalenin ilk varsayımı; Watt'ın Kur'an metnini 20. yüzyıl Batılı araştırmalarda ön planda olan tarihsel-eleştirel yöntemler temelinde analiz ettiği'dir. Bu saptamayı yapmak amacıyla araştırmacının Kur'an'a yaklaşımı, tarihsel-eleştirel metotlar ekseninde bir yöntem analizine tabi tutulacaktır.

İkinci varsayımımız da şudur: 'Diyalogcu' bir anlayışa sahip olması nedeniyle Watt, benimsediği yöntemi Kur'an metnine özgürce uygulama noktasında zorluklar yaşamış olmalıdır. Zira kısaca değinildiği üzere tarihsel-eleştirel yöntemler, teolojik ve doğaüstü kabullerle kavgalı bir içeriğe sahip olup, kutsal metinleri herhangi bir metin (any text) gibi analiz etmektedir. İşbu çalışma, zihinsel arka plandaki Müslümanlarla 'diyalog' kaygısının, Watt'ın başvurduğu yöntemi Kur'an metnine rahatlıkla uygulayabilmesine imkân tanımadığını, bir zihniyet analizi çerçevesinde ortaya koymaya çalışacaktır.

Makale, bahsi geçen saptamaları 'Watt'ın 'Kur'an kelimesi üzerine yönelik değerlendirmeleri', 'Kur'an'ın metinleşme süreci', 'âyetlerin kronolojik tertibinin imkânı', 'Kur'an'ın üslûp özellikleri', 'vahyin keyfiyeti' ve 'diyalog' olmak üzere altı başlık altında gerçekleştirmeye çalışıp bir sonuca bağlamayı hedeflemektedir.

1. KUR'AN KELİMESİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Watt, *karae* ve *Kur'ân* kelimelerinin Hıristiyanlık kanalıyla Arabistan'a giren dînî kelimelerden olduğunu belirtir. Ona göre *karae* fiili, 'okumak' (to read) ya da 'kutsal metinleri huşu ile ezbere okumak' (to recite solemnly) anlamlarına gelirken, *Kur'an*; 'okumak' ya da 'kutsal kitap dersi' anlamlarında Süryanice *keryana*'dan türetilmiştir.¹⁰ Watt'a göre *Kur'an* kelimesi her ne kadar okumak (to read) anlamına gelmekteyse de bu anlamı ancak vahyin sonraki süreçlerinde kazanmış, ilk dönemlerde bu kelime daha ziyade 'ezberden okumak' (to recite) anlamında kullanılmıştır. Nitekim sözlü kültürün büyük ölçüde hâkim olduğu Mekke toplumunda âyetlerin yazıya geçirilmesi işlemi, en fazla hatırlatma işlevi gören yazılı unsurlar aracılığıyla kaydedilmesi şeklinde gerçekleşmiş olmalıdır. Vahiilerin sistemli olarak yazıya geçirilmesine yönelik asıl işlemlerin, nicelik ve nitelik itibarıyla kapalılıklar barındırmakla birlikte, ancak Medine'de gerçekleşmiş olduğu düşünülebilir.¹¹ Watt'a göre, *sûre* kelimesinin de Süryanice 'yazı',

¹⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 1960), 46-47.

¹¹ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 135-136.

'kutsal kitap metni', 'kutsal kitaplar' anlamına gelen *surta*'dan türetilmiş olması en güçlü olasılıktır.¹²

Kur'an kelimesinin daha ziyade 'ezberden okumak' (to recite) anlamına geldiğini belirten Watt, Bell'in Bedir savaşına kadar olan dönem ve sonraki dönem şeklinde yaptığı *Kur'an Dönemi-Kitap Dönemi* ayırımına atıfta bulunmaktadır.¹³ Hz. Muhammed'in ilerleyen dönemlerde amacının vahyi insanlara duyurmaktan çok kitap yazmaya doğru evrildiğini, nitekim Kur'an'a kronolojik olarak bakıldığında zamanla *Kur'an* yerine *Kitap* kelimesinin daha sık kullanılmaya başlandığını paylaşmaktadır. İlâveten Watt'a göre, Kur'an'da inanmayanlara karşı bir meydan okuma olarak ifade edilen *bir benzerini getirin*, ya da *on sûre getirin* gibi ifadeler, henüz Hz. Muhammed döneminde sûre formlarının oluşmaya başladığına delalet etmektedir.¹⁴

Burada Watt'ın *sûre* kelimesine yönelik etimolojik değerlendirmeleri ile onun Mekke döneminde yazının en fazla hatırlatıcı bir işleve sahip olmuş olabileceği¹⁵, ancak Medine'de yazılı kayıtların başlamış olabileceği¹⁶ yönündeki kanaati arasında bir tenakuz ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, onun Süryanice köken attığı *sûre* kelimesinin anlamları (yazı, kutsal kitap metni, kutsal kitaplar) 'yazılı' bir forma işaret etmektedir. Oysa *benzeri bir sûre getirin* ya da *on sûre getirin* ifadeleri Mekki sûrelerde de geçmektedir.¹⁷ Hâl böyle olunca Mekke döneminde 'yazılı' sûre formlarının teşekkül etmeye başladığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Watt'ın konu bağlamındaki değerlendirmelerine bir bütün olarak bakıldığında, ifadeler arasındaki çelişkiler, onun şu düşüncede olduğu sonucuna varılarak aşılabilir kanaatindeyiz: *Sûreler* Mekke döneminde bir taraftan sözlü formda hafızalarda teşekkül etmekteyken, aynı zamanda basit hatırlatıcı formlar düzeyinde bile olsa 'müstakil' bir şekilde *yazıyla* da kaydedilmiş olabilir.

Watt, Ankebût 29/48 âyetinde geçen, وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوْنَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ifadesinde geçen *telâ* fiilinin hem "kitap okumak" (to read), hem de "bir şeyi ezberden okumak" (to recite) anlamına geldiğini paylaşmaktadır. Ona göre nüzûl dönemi itibariyle bakıldığı vakit burada kastedilenin ikincisi olduğu

¹² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 58.

¹³ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 138. Ayrıca bkz. Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953), 128-136.

¹⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 90.

¹⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 135-136.

¹⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 37-38.

¹⁷ bkz. Yunus 10/38, Hûd 11/13.

kabul edilmelidir. Meşhur hadiste yer alan, Cebrail'in kendisine "oku" emrine karşılık cevaben Hz. Peygamber'in *mâ aqrau* ifadesi, hem *ben oku(ya)mam* hem de *ne okuyayım* anlamlarını muhtevi olup burada ikinci anlam daha makul görünmektedir.¹⁸ Ayrıca Zühri'nin rivayetine atıfla hadisin farklı versiyonlarının da bulunduğunu ifade eden Watt, *mâ ene bi-kârin* (Ben okuyan ya da ezberden okuyan biri değilim) şeklinde bir versiyonun da bulunduğunu paylaşmaktadır.¹⁹ Watt, Hz. Muhammed'in okuma bildiği iddiasından hareketle Kur'an'a 'kaynak' arayışında olduğunu da iddia etmemektedir. Nitekim ona göre Hz. Muhammed'in ortalama bir Mekkeli tüccar kadar okuma-yazma bildiği muhtemel olsa da ne kendisi Kitab-ı Mukaddes okumuş ne de ona okunmuştur.²⁰

Watt'ın *Kur'an* kelimesine ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında onun, Richard Bell'in çizgisini devam ettirdiği saptanabilir.²¹ Diğer yandan *Kur'an* kelimesinin kökenine yönelik bu türden tespitlerin Bell²² dâhil başka isimler tarafından da yapılmış olduğuna dikkat çekilmelidir. Gerek Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı çalışmasında²³, gerek Nöldeke,²⁴ Schwally, Wellhausen ve Horovitz gibi araştırmacıların ifadelerinde yahut daha güncel çalışmalarda *Kur'an* kelimesinin Süryanice veya İbranice muhtemel kökenlerine dair değerlendirmeler ya da atıflar bulunmaktadır.²⁵ Dolayısıyla Watt'ın bu noktadaki tespitlerinin Batı literatüründe süregelen etimolojik tahlillerin paylaşılmasından ibaret

¹⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 34.

¹⁹ Watt, *Muhammad at Mecca*, 40-46. İlgili rivayet için bkz. Buhari, "Bed'ü'l-Vahiy", 3.

²⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 35. Watt, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini savunur; zira ona göre *ümmî* kelimesi "okuma-yazması olmayan" anlamına gelmeyip İbranice *ummot ha-olam* (dünya halkları) ibaresinden türetilmiştir. Bu bağlamda Arapçadaki kullanımı itibarıyla bu kelimeyi "yerli" olarak çevirmek mümkündür. Dolayısıyla *ümmî* kelimesi Watt'a göre Müslümanlar tarafından yanlış yorumlanmıştır. Burada Hz. Muhammed'in bizzat kendi toplumunun içinden çıktığına dair bir vurgu söz konusudur. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 33-34. *Ümmî* kelimesine ilişkin İslam ve Batı literatüründeki tartışmalar için bkz. Sebastian Günther, "Ummî", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden, Boston: Brill, 2006) 5: 399-402; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 69.

²¹ krs. Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, 128-136.

²² Bell, *Introduction to the Qur'an*, 129.

²³ Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 233, 234.

²⁴ T. Nöldeke v. dğr. *The History of the Qur'an*, ed. ve trc. Wolfgang H. Behn (Leiden, Boston: Brill, 2013), 27, 209.

²⁵ F. Buhl, "Kur'an", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6: 995; Angelika Neuwirth, "Form and Structure", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden, Boston: Brill, 2002) 2: 253; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 33.

olduğu söylenebilir.²⁶ Diğer yandan onun Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'in içeriği hakkında malumat sahibi olmadığına inandığını belirtmesi, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki bazı tematik benzerliklerden hareketle, Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'ten veya Yahudi ve Hristiyanlardan 'aldığı' yönündeki oryantalist iddiaları²⁷ kabul etmediğini göstermesi bakımından kayda değerdir.

2. KUR'AN'IN METİNLEŞME SÜRECİ

Watt, Kur'an'ın Hz. Muhammed döneminde yazılıp yazılmadığına ilişkin kesin bir tercih yapmamaktadır. Ona göre tarihsel verilere bakıldığı vakit sözlü kültürün egemen olduğu bir toplumda Kur'an vahiylerinin belki senelerce hafızalarda tutulması da ihtimal dâhilindedir, vahiylerin önemli bir kısmının Hz. Muhammed zamanında belli bir formda yazıya geçirilmiş olması da.²⁸

Watt, Arabistan'da o dönemlerde yazının bilinmekte olduğunu savunmaktadır. Mekke'nin bir ticaret şehri olduğu bilindiğine göre oraya da yazı girmiş olmalıdır. Kur'an'ın birtakım âyetlerinde 'hesapların yazıldığına, meleklerin insanların amellerini yazdığına, her şeyin bir kitaba kaydedildiğine, borçların yazılı olarak kaydedilmesi gerektiğine' vs. ilişkin

²⁶ Kur'an'a farklı dillerden kelimelerin dâhil olup olmadığı tartışmalarının tefsir literatürüne erken dönemlerden itibaren girdiği görülmektedir. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'a farklı dillerden kelimelerin dâhil olduğu iddialarından hareketle, bir kelimenin kökenine ilişkin net bir tespit yapıp yapılamayacağı meselesini değerlendirmektedir. Ona göre belli bir dönemde farklı dillerde kullanılmakta olan bir kelime, tek bir dile nispet edilebileceği gibi, her ikisine de nispeti imkân dâhilindedir; zira bir kelimenin bir dilde kullanılması, başka bir dilde tedavülde olmadığına delil değildir. Bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l Beyân an Te'vîl-i Âyi'l Kur'an* thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, t.y., 13-20. Ne var ki, tefsir literatüründe 'Kur'an', 'sûre' gibi temel kavramların etimolojik kökenine ilişkin tartışmalar bulunmamaktadır. Batı literatüründe tartışmanın özellikle bu tür temel kavramlar üzerinden yürütülmesinin, Kur'an'a kaynak arayışlarına yönelik bir bağlama taalluk ettiğinin altı çizilmelidir.

²⁷ Abraham Geiger (ö. 1874), Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Ch. C. Torrey (ö. 1956), Julian Obermann (ö. 1956) Kur'an'da Yahudi etkisinden; Julius Wellhausen (ö. 1918), Tor Andrae (ö. 1947), Richard Bell (ö. 1952) ise Hristiyanlık etkisinden bahseden araştırmacılar arasındadır. Bilal Gökür, *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from Willian Muir to William M. Watt*, (Doktora Tezi, The University of Manchester, 2002), 17-18; Bilal Gökür, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, 3/7 (2005): 29-31.

²⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 30. Kur'an'ın metinleşme tarihine yönelik İslam literatüründe var olan anlatıların uzlaştırılabilir olmadığını ima eden Watt'ın bu yaklaşımının, çağdaş dönem bazı Müslüman Kur'an ve tefsir araştırmacıları tarafından da paylaşıldığı belirtilmelidir. Bu noktada bir mukayese imkânı sunması bakımından bkz. Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 9 vd.

ticaret tasvirleri de bu varsayımı güçlendirmektedir.²⁹ Watt, Hz. Muhammed döneminde vahiylerin daha ziyade hafızalarda tutulmakla birlikte bir kısmının Mekke döneminde yazıya geçirilmesinin muhtemel olduğunu; ancak Medine döneminde yazıya aktarılan vahiy malzemesinde artış olabileceğini düşünmektedir.³⁰

Sonuçta Watt'a göre Hz. Muhammed vahiylerin ezberlenmesi ve belirli sûre formlarında bir araya getirilmesi noktasında inisiyatif almışsa da³¹, o vefat ettiğinde mevcut yazılı malzemenin vahiylerin ne kadarını kapsadığı, bunların nasıl bir formda yazıldığı gibi noktaların tarihsel veriler ışığında net olarak tespit edilmesi mümkün görünmemektedir.³² Watt, ilâveten, insanoğlunun hata yapmaya elverişli yapısı nedeniyle vahiylerin toplanması sırasında birtakım sıkıntıların yaşanmış olabileceğini, meselenin kutsal bir bağlamının olmasının bu gerçeği değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre modern teknolojik gelişmelere rağmen kitap baskılarında karşılaşılan hatalar bu hususu teyit eder niteliktedir. Buna rağmen Watt'a göre Kur'an'da meydana gelmiş olması muhtemel hiçbir değişiklik, vahyin hakikatine yahut iletmek istediği ana mesaja etki edecek bir mahiyeti haiz olamaz.³³

Hz Ebubekir döneminde bir derlemenin yapıldığından bahseden meşhur rivayete³⁴ ilişkin Watt, 'bu rivayet muhtemelen sahih değil.' diyerek rivayete mesafeli yaklaşmakta ve bu kapsamda bazı çekincelerini ortaya koymaktadır. Ona göre rivayette zikredilen, vahiylerin hayvanların kürek kemikleri, hurma yaprakları gibi malzemelere yazıldığı iddiası pek makul görünmemektedir; zira zaman zaman bu tür malzemelerden faydalanılmış olsa da, Mekke'de *papirüsün* kullanılmış olmaması için hiçbir neden yoktur. Ayrıca bu iddia, Hz. Muhammed zamanında vahiylerin tamamen düzensiz vaziyette dolaşan malzemelerde tutulduğunu ima etmektedir ki bu da Watt'a göre mümkün değildir. Rivayete yönelik diğer bir eleştiri de, Hz. Ebubekir döneminde olduğu söylenen 'resmî' nüshanın, yine resmî

²⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 31-32. İlgili âyetlerden örnekler için bkz. Tevbe 9/121, Kaf 50/17, Kehf 18/49, Bakara 2/282 vd.

³⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 37-38.

³¹ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 89, 90.

³² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 37-39.

³³ W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 113.

³⁴ Vahiylerin Hz. Ebubekir zamanında toplanmasına ilişkin anlatının detayları için bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 45-46; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 70-72.

olarak muhafaza edilmesi gerekirken, bunun bir süre Hz. Ömer'in kızı Hafsa'nın evinde saklanmış olduğu iddiasıdır.

Neticede Hz. Ebubekir döneminde Kur'an'ın tam olarak toplandığı yönündeki rivayetin kendi açısından açmazlarını dikkate alan Watt, ilk halife döneminde Kur'an'ı bir araya getirme işleminin yapılmadığı kanaatine varmaktadır. Ona göre Hz. Ebubekir dönemine atfedilen Kur'an'ın toplanması rivayetinin Hz. Osman'ı sevmeyenler tarafından sonradan uydurulmuş olması muhtemeldir.³⁵

Watt, Hz. Osman döneminde Kur'an'ın toplatılmasına yönelik rivayeti³⁶ de eleştirel olarak analiz etmektedir. Ona göre problemlerden birisi rivayetlerde Hafsa'nın yanında olduğu söylenen nüshanın bu süreçteki işlevi ile ilgili farklılıklar bulunmasıdır.³⁷ Kaldı ki Hafsa'nın elinde bir nüsha var idiye bile buna resmî bir hüviyet atfedilemeyeceği gibi, Osman dönemindeki süreçte bunun başvuru ana kaynak olduğu söylenemez.³⁸

Watt son tahlilde Hz. Muhammed'in vefatından önceki dönemde Kur'an'ın durumuna ilişkin kapalılıkların olduğunu belirtmekle birlikte, Hz. Osman döneminde toplanan Kur'an'ın, bugün tedavüldeki Kur'an olduğuna kesin olarak inandığını ifade etmektedir. Ona göre metne neyin dâhil edilip metinden neyin çıkartılacağına, sûrelerin sayısına, tertibine ve metnin harekesiz iskeletine Osman dönemindeki komisyon karar vermiş olup, komisyonun mükemmel bir iş çıkardığı teslim edilmelidir.³⁹

Watt'ın konu bağlamındaki değerlendirmelerinde gözden kaçırılmaması gereken husus, Osman dönemi öncesine ilişkin metnin 'otantikliği' bağlamında açık ve kesin cümleler serdetmekten imtina ettiği. Watt, bir yandan metnin son şeklini almadan önce revizyonlar geçirmiş olabileceğini belirterek 'tarihsel-eleştirel' bir tespit yaparken, diğer yandan bu durumu Müslümanlarca da makul karşılanabilecek bir tarzda sunma gayretinden vazgeçmemektedir.⁴⁰

³⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 41-42.

³⁶ Rivayet için bkz. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 41-42. Krş. Hamidullah, *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, 46-48.

³⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 43.

³⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 43.

³⁹ "Whatever may have been the form of the Qur'an previously, it is certain that the book still in our hands is essentially the 'Utmanic Qur'an.'" Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 44.

⁴⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 87, 93.

3. ÂYETLERİN KRONOLOJİK TERTİBİNİN İMKÂNI

Tefsir literatüründe âyetlerin kronolojisini tespit etmek için faydalanılan ilimlerin başlıcaları; *esbâbu'n-nüzûl*, *Mekkî-Medenî* ve *nâsîh-mensûh*'tur.⁴¹ Watt, bahsi geçen ilimler ışığında âyetlerin kronolojik tertibine yönelik Müslümanların çabalarının değersiz addedilemeyeceğini, bu konuda yapılacak hiçbir yeni çalışmanın bu verilerden müstağni kalamayacağını ifade etmektedir.⁴²

Batılı kronoloji arayışlarına gelince, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle Nöldeke'nin Kur'an tarihi hakkındaki doktora çalışması *Geschichte des Korans* (1860) başta olmak üzere müteakip dönemde Kur'an'ın kronolojik tertibine yönelik ciddi bir literatür oluşmuştur. Watt, çağdaş dönem kronoloji arayışlarının tarihsel ve edebî eleştiri yöntemlerinden hareket ettiğini belirtmektedir. Bu kapsamda ortaya konulan çalışmalarda bir taraftan tefsir ve siyer literatürü verileri hesaba katılırken, diğer taraftan Kur'an'ın üslûp özelliklerinden de kronoloji tespiti noktasında faydalanılmaktadır.⁴³ W. Muir, T. Nöldeke, J. M. Rodwell, W. Muir, H. Hirschfeld, R. Bell gibi araştırmacılar, Kur'an'ın üslûp özelliklerini kronolojik tertibe ilişkin çalışmalarında istihdam edenler arasındadır.⁴⁴

Watt, Nöldeke'nin kronoloji önerilerini mercek altına almaktadır. Nöldeke, Mekkî sûreleri üç döneme ayırmakta, Medenî sûreleri ise tek dönem olarak değerlendirmektedir. Nöldeke'ye göre ilk dönem Mekkî sûreler genellikle kısadır. Bu sûrelerde âyetler de kısa olup, ritmik bir dile ve bolca sembole sahiptir. Pasajlar genellikle yemin gruplarıyla başlar. İkinci dönem Mekkî sûreler, ilk dönemin coşkusundan üçüncü dönemin sadeliğine bir geçiş dönemini kapsar. Tabiattan ve tarihten örneklerle temel öğreti desteklenir. Pasajlar genellikle 'de ki' (kul) emri ile başlar. Allah'tan bahsedilirken sıklıkla *rahmân* sıfatı kullanılır. Üçüncü dönem Mekkî sûrelere gelince burada peygamber kıssalarının sıklığında -içerikteki küçük farklılıklarla beraber- artış gözlenir.⁴⁵ Medenî sûrelerde ise konu bağlamında önemli farklılıklar görülür; üslûp ise bir önceki döneme göre fazla farklılık

⁴¹ İlgili ilimler hakkında geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'ân* (Beirut, Lübnan: Dâru'l Fikr, 2005), 8-25; 40-49, 325-335.

⁴² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 108-109.

⁴³ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 109.

⁴⁴ Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 133, 140, 147,151, 169, 179.

⁴⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 110. Nöldeke'nin Mekkî sûrelere ilişkin detaylı değerlendirmeleri hakkında bkz. T. Nöldeke v. dğr. *The History of the Qur'an*, 55-134.

arz etmez. Toplumsal düzenlemeleri içeren, insanlara doğrudan hitap eden âyetler yoğunlaşır. O dönemde yaşanan bazı olaylara atıflar yapılır.⁴⁶

Watt, Nöldeke'nin kronolojileştirme kriterlerinde üslûba fazla önem verildiğini iddia eder ve bu durumu eleştirir. Ona göre belirli dönemlerde belirli üslûp değişikliklerinin ortaya çıkması ihtimal dâhilindeyse de, değişikliğin tek bir yönde devam ettiğini, üslûpta bir dalgalanma olmadığını varsaymak doğru değildir. *Rahmân* isminin belirli dönemlerde özel isim olarak kullanıldığı iddiası da tartışmalıdır. Nöldeke kronolojisinin esas zayıf tarafı, onun çoğu zaman sûreleri *bütünler* (unities) olarak ele almasıdır.⁴⁷ Nitekim Nöldeke, farklı tarihlere ait pasajların aynı sûrede bulunmasını nadiren kabul etmektedir. Yine de Watt, Nöldeke'nin sûreleri bir bütün olarak kabul etmesini eleştirse de, sûreler içindeki farklı dönemlere ait pasajların kronolojik tertibini tespit etmenin zorluğunu kabul etmektedir. Hatta ona göre Hz. Muhammed döneminde âyetlerin revizyona tabi tutulduğu tezi kabul edildiği takdirde, iş iyice karmaşık bir hâl almaktadır.⁴⁸

Watt, Nöldeke ve Bell'in kronoloji önerilerinden hareketle ilk dönem Mekke sûrelerinin özelliklerini tespit etmeye çalışır. Ona göre Hz. Muhammed'e karşı bir muhalefet ortaya çıkmasından öncesine ait ilk dönem pasajlarında; Allah'ın kudreti, ihsanı, Allah'ın hesap gününün hâkimi oluşu vurgulanır. İyi ve kötüler için cennet ve cehennem hazırlanır, insanın acizliğini fark etmesi ve Allah'a kulluk etmesi gerektiği tezi işlenir. Hz. Muhammed'in gerçekleri insanlara duyurmakla özel olarak görevlendirildiği ifade edilir.⁴⁹

Muhalefetin ortaya çıkmasıyla birlikte inanmayanlara ve günahkârlara yönelik ifadelerde değişiklikler meydana gelir. İnkârcıların Allah tarafından cezalandırılacağı tehdidi, 'helâk kıssaları' ile desteklenir. Diğer taraftan hesap günü, cennet ve cehennem tasvirleri detaylandırılır. Bu

⁴⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 111. Nöldeke'nin Medenî sûrelere ilişkin detaylı değerlendirmeleri hakkında bkz. Nöldeke v. dğr. *The History of the Qur'an*, 135-188.

⁴⁷ Mustansir Mir, sûrelerin *bütün* olarak analiz edilmesi gerektiği iddiasından hareketle 20. Yüzyıl Kur'an tefsirinde sûreleri bütün olarak analiz eden bir literatürün teşekkül ettiğini ve bu yaklaşımın Batılı akademik çevrelerde de makes bulduğunu belirtmektedir. Mustansir Mir, "The Sura as Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis", *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R. Hawting, Abdul Kader A. Shareef (New York: Routledge, 1993), 220-221.

⁴⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 111.

⁴⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 116.

dönemde hesap günü ile ilgili olarak meleklerden ilk kez bahsedilir. *Rahmân* ismi tanıtılır ve *töve*, *mağfiret*, *kefaret*, *rıdvan* gibi terimlere rastlanır.⁵⁰

Hicretle birlikte Medine’de Müslümanlar Yahudilerle yakın ilişki içine girerler. Bu bağlamda Hz. İbrahim’den bahseden âyetler göze çarpar. Kur’an’da, önceki dönemlere ait vahiylerin tasdik edilmesini emreden âyetler, ya son dönem Mekkî ya da erken dönem Medenî olmalıdır. Medenî âyetlerin delillerinden kabul edilen diğer ifadeler şunlardır: *Nebi* kelimesi ve İbraniceden türetilmiş çoğu kelime, Hz. İbrahim’den peygamber olarak bahsedilen âyetler, onun İsmail ile olan ilişkisinden söz eden âyetler, *hanif* ve *millet-i İbrahim* ibareleri, *İslam* tabiri, savaştan bahseden âyetler, *fesad* geçen âyetler, peygambere itaati emreden âyetler, *Allah ve Resûlü*, *bu dünyada rezillik*, *kuffâr*, *ellezîne zalemû*, *muhâcirûn* ve *ensâr*, *ellezîne fi kulûbihim marad* ve *münâfikûn* geçen âyetler.⁵¹

Neticede Watt’ın, muhtemel kronoloji arayışlarına yönelik değerlendirmelerinde tefsir, hadis ve siyer literatürüne ait kaynakları istihdam ettiği görülmektedir. Ayrıca tarihsel-eleştirel yöntemlerden de istifade ettiği, tarihsel verileri kritik etmek sûretiyle tespitlerini güçlendirmeye çalıştığı saptanabilir. İlâveten Watt’ın kronoloji arayışında kendilerinden en çok istifade ettiği iki isimden ilkinin Richard Bell (ö. 1952), ikincisinin de -her ne kadar eleştirel yaklaşıp da- Theodor Nöldeke (ö. 1930) olduğu görülmektedir.

Kronoloji arayışlarında tarihsel verilerin yanı sıra, Watt’ın tarihsel sürece paralel üslûp özelliklerinin de izini sürmüş olduğunun altı çizilmelidir. Selefleri açısından kronoloji arayışlarında önemli bir unsur olan Kur’an metninin üslûp özellikleri kriterini kendisinin de önemseydiği görülen Watt’ın, konu bağlamında ortaya koyduğu tespitleri paylaşmak, Kur’an’ın kronolojik tertibini saptamak amacıyla tarihsel unsurların yanı sıra, edebî unsurlara da başvurulduğunu göstermesi bakımından yerinde olacaktır.

4. KUR’AN’IN ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ

Batı literatüründe Kur’an metninin yapısı, özellikle son dönemlerde Kur’an araştırmalarının önemli konuları arasında yer almakta, bu bağlamda Kur’an’ın “edebî yapıları” (literary structures) analiz edilmektedir. Bu tür bir araştırma alanının oluşmasında son dönemlerde Kur’an’ın metin bütünlüğüne yönelik araştırmaların hız kazanması rol oynamaktadır. Ancak

⁵⁰ Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an*, 117-118.

⁵¹ Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an*, 118-120.

özellikle Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans* (1860) ile başlatılabilecek ve Watt'ın *Bell's Introduction to the Qur'an* (1970) çalışmasını da içine alan zaman dilimi içinde ortaya çıkan araştırmalarda, üslûp arayışlarında rol oynayan başat etkenin, Kur'an'ın kronolojik tertibini tesis etmek olduğu saptanabilir.

Bu bağlamda Watt da Kur'an'ın üslûp özelliklerini analiz etmekte, hatta bu konuyu *Bell's Introduction to the Qur'an* adlı çalışmasında müstakil bir başlık olarak ele almaktadır. Onun bu başlık altında konu ettiği hususlardan ilki *kafiyeler ve dizeler/kıtalar*dır. Bu bağlamda Kur'an'da Arap şiirinden farklı bir yapının olduğunu, daha ziyade *secî* ile karşılaşıldığını belirtir ve Mekkî ve Medenî çeşitli âyetlerden örnekler üzerinde durur. Watt, âyetlerin sonlarındaki kafiyeyle hareketle sûrelerin pasaj birimlerini tespit etmenin büyük ölçüde mümkün olduğunu, bunun ise Kur'an'ın parçalı yapısı dikkate alındığında metnin doğru anlaşılabilmesi için önemli bir aşama olduğunu savunur.⁵² Daha açık bir ifadeyle, en azından aynı kafiyeyle sahip olan pasajlar, bir bütün olarak kabul edilmek suretiyle analiz edilebilir. Bununla birlikte aynı üslûp özelliklerine sahip pasajların farklı dönemlerde de bulunabildiği gerçeği, üslûp temelli bir kronolojilendirmenin yanıltıcı olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.⁵³

Çeşitli didaktik formlar altında Watt, *de ki* ifadesinin kullanılış biçimleri hakkında Kur'an'dan örnekler sunmakta; ancak bu kullanımların âyetlerin nüzûl dönemlerine dair kesin bilgi sunmaktan uzak olduğunu eklemektedir.⁵⁴ Üslûp özellikleri nedeniyle çağdaşları tarafından *kâhin* sözü olarak nitelendirilen Kur'an'ın bu ithamı reddetmesini de değerlendiren Watt, 'Kur'an'ın büyük bir kısmının' kâhin sözlerine benzemediğini kabul etmektedir. Diğer yandan Sâmi halkları arasında doğaüstü bir bilginin kafiye gibi alışılmadık sözlü hitap formlarıyla aktarılması şeklinde köklü bir geleneğin varlığına atıfta bulunan Watt⁵⁵, Kur'an'ın maruz kaldığı ithamları anlamlandırmaya çalışır.

Yeminler ve -dığı zaman (izâ ile başlayan) *pasajları* bahsinde Watt bu kalıpların etkileyici bir üslûp özelliğine sahip olduğunu teslim etmektedir. Yeminlerin vahyin ilerleyen süreçlerinde azaldığı ve Medenî sûrelerde kaybolduğu şeklindeki değerlendirmeleri ise⁵⁶ araştırmacının kronoloji

⁵² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 75.

⁵³ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 111-112.

⁵⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 76.

⁵⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 77.

⁵⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 79.

meselesini sürekli olarak gündeminde tuttuğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Kur'an'da özellikle kıyamet sahnelerini içeren *canlı sahnelerin* bulunduğu malûmdur. Watt'a göre cennet ve cehenneme dair canlı tasvirlerin amacı, muhatapların vicdanlarında bir etki yaratmaktır. Tiyatral sahnelerde zaman zaman metnin içerdiği sözlü hitap formlarından kaynaklanan zorluklar bulunmaktadır. Olay örgüsünde kopuklukların bulunması, hitap eden kişinin aniden değişmesi bunlardan sadece birkaçıdır. Yine de Watt, bu tür âyetlerin etkileyiciliğinden bir şey kaybetmediğini savunmaktadır. Kıssaların ve mesellerin de insanların ibret yahut örnek almaları bağlamında kullanıldığını ifade eden Watt, bu tür anlatılarda zaman zaman araya verilmek istenen ana mesaja dair bir kesitin dâhil edildiğini, sonrasında anlatıya kalınan yerden devam edildiğini gösteren bir örnek olarak Yusuf sûresine işaret eder.⁵⁷

Kur'an'da önemli miktarda *benzetmelere* ve *mecazlara* rastlanır. İnsanların hakikate gözlerini kapatmaları nedeniyle 'sağır', 'dilsiz' ve 'kör' olarak itham edilmeleri⁵⁸, kalplerin mühürlenmesi⁵⁹ gibi normalde manevî bir durumun maddi unsurlarla anlatılmasına değinilir. Ayrıca, benzetme ve mecazların kullanımında *dalle*, *nüzûl* gibi bedevî hayatta bilinen kelimelerden istifade edilmesine dikkat çekilir. Watt, ticarî hayata ilişkin kelimelerin de dinî bağlamda istihdam edilmesine vurgu yapar.⁶⁰

Kur'an'ın dili üzerindeki değerlendirmelerine gelince Watt, İslam literatüründe Kur'an'ın dilinin bütünüyle Arapça olduğu ve tüm kelimelerin Arapça kökene sahip olduğu iddiasının teolojik bir kaygıdan ileri geldiğini belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın kendisini 'Arapça bir hitap' olarak tanıtmaması, bütün kelimelerinin Arapça kökene sahip olmasını gerektirmez. Ticaretle uğraşan Arapların dillerine süreç içerisinde farklı dillerden kelimelerin girmiş olmasının gayet doğal olduğunun altını çizen Watt, bu bağlamda Kur'an'a diğer dillerden dâhil olan kelimeler meselesini işleyen Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı çalışmasına dikkat çeker.⁶¹

Watt'ın Kur'an'ın üslûp özelliklerini değerlendirirken, üslûp değişiklikleri ile 'revizyon' arasında kurduğu irtibat da kayda değerdir. Ona

⁵⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 80-81.

⁵⁸ Bakara 2/18.

⁵⁹ Bakara 2/7.

⁶⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 81-82.

⁶¹ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 74-85.

göre ani kafiye değişiklikleri, homojen bir pasajın içine farklı bir konunun dâhil edilmesi, âyetlerin uzunluğundaki ani değişiklikler, farklı tarihlere ait pasajların yan yana gelmesi gibi hususlar, metinde revizyona gidildiğinin delillerindedir.⁶² Watt'a göre belirli pasajların bir araya getirilerek sûrelerin oluşturulması esnasında da belli revizyonlara gidilmiş olmalıdır. Hâşiyeler, müphem kelimelerin açıklanması gibi hususları da bu bağlamda örnekleyen Watt, revizyon olarak adlandırdığı husus ile tefsir literatüründeki 'nesh' arasında bir irtibat kurmak suretiyle meseleyi Müslümanlar açısından da 'makulleştirmeye' çalışır.⁶³ Watt, Kur'an'ın son derlemesi esnasında vahiylerin en küçük bir biriminin dâhi metne dâhil edilmesinin arzulandığını; ama son tahlilde bunun yapılamamış olabileceğini ifade etmektedir. Bu durum, ona göre, Osman Mushafı'ndaki bazı 'pürüzlerin' nedenini açıklayabilir.⁶⁴ Bahsi geçen tespitler, Kur'an metnini tarihsel-eleştirel yöntemlerle analiz eden araştırmacıların, Kur'an'ın bir metin bütünlüğüne sahip olmadığı, metinde belirli 'eksiklikler' yahut 'fazlalıklar' bulunabileceği tezinin, burada Watt üzerinden tekrarı sadedinde değerlendirilmelidir.

5. VAHYİN KEYFİYETİ

Vahiy kelimesi sözlükte, 'hızlı gösterilen işaret' manasına gelmektedir.⁶⁵ Kur'an, 'vahiyler toplamı' olup mahiyetini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Literatürde vahyin çeşitli geliş şekillerinden bahsedilmektedir.⁶⁶ Buna karşın Batılı gayrimüslim araştırmacılar tarafından Kur'an'ın 'kaynağı/kaynakları' bağlamında çeşitli hipotezler ortaya atılmıştır.

Vahiy meselesinin temelde inanca taalluk eden bir boyutunun olması nedeniyle sosyal bilimlerin sıradan bir konusu olarak işlenebileceği iddiası tartışmalı olsa gerektir. Çağdaş Batı literatüründe kutsal metinlerin 'seküler' bir perspektifle incelemeye tabi tutulması, Kur'an'ın kaynağına yönelik de yine seküler arayışların içine girilmesinde etkili olmuş görünmektedir. Bu ise, kutsal metnin vahye atfettiği 'aşkın' mahiyeti görmezden gelme gibi bir 'sorunsal' içermektedir.

Vahiy kelimesi İngilizcede çoğu zaman 'revelation' (açma, ortaya çıkarma) bazen de 'inspiration' (ilham) yahut 'suggestion' (telkin)

⁶² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 93.

⁶³ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 87.

⁶⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 107.

⁶⁵ Râğıb el-İsfehânî, "v-h-y", *Müfredâtu elfâzi'l Kur'an* (Dımeşk: Dâru'l Kalem, 2002), 858.

⁶⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 48-50.

terimleriyle karşılanmaktadır.⁶⁷ Watt, vahiy kelimesinin Kur'an'daki kullanımının 'bir tür hızlı telkin' (some quick suggestion) ya da 'ilham' (inspiration) yoluyla meydana gelen bir düşünce bildirişimi' olarak anlaşılabilirliğini belirtmektedir.⁶⁸ Diğer yandan Watt'ın *revelation* terimini de kullandığı, hatta bir çalışmasının adının *Islamic Revelation in the Modern World* olduğu da hatırlanmalıdır. Bu çalışmasında Watt, vahiyle ilgili tüm alt başlıklarda *revelation* terimini tercih etmektedir.⁶⁹

Doğrusu bu kavramların hangi dinde hangi anlamları muhtevî olduğu meselesi önem arz etmektedir.⁷⁰ Zira Hristiyan bir araştırmacı olan Watt'ın şu ifadeleri, onun vahiy anlamlandırma biçimini ortaya koyar niteliktedir:

*Kur'an'ın, kendi üslûbuyla Yahudi ve Hristiyanlar tarafından da benimsenmiş olan İbrahim dininin bütün temel doğrularını ortaya koyduğu söylenebilir. Ben bunun tek mantıklı açıklamasının Muhammed'in de Eski Ahit peygamberleri gibi Allah'tan ilham (inspired by) alması olduğunu düşünüyorum.*⁷¹

Watt'ın Hz. Muhammed ile Eski Ahit peygamberlerinin 'aldıkları' şeyi 'ilham' olarak tanımlayıp aynı kategoride değerlendirmesi önemlidir. Zira Yahudilikte ilham, yalnızca peygamberlerle sınırlı bir olgu değildir.⁷² Hristiyanlıkta ise *vahiy*, Hz. İsa'nın şahsında tecelli etmişken, *ilham*; 'Tanrı'nın mesajını kutsal ruh aracılığıyla Kitab-ı Mukaddes yazarları da dâhil olmak üzere dilediği insanlara bildirmesi'⁷³ şeklinde tanımlanmaktadır. Dikkat edilirse, *ilham* kelimesinin anlam alanı, hem Hristiyanlıkta hem de Yahudilikte peygamberlerin dışındaki insanları da kapsamaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in '*ilham* almış olabileceğine inanmak'

⁶⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 20-22.

⁶⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 21.

⁶⁹ Çalışma için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969).

⁷⁰ Söz gelimi ilham (inspiration) teriminin İslam ve diğer dinlerdeki anlam alanı için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 98-100; Mustafa Sinanoğlu, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 100-101.

⁷¹ W. Montgomery Watt, *Companion to the Qur'an* (Oxford: Oneworld Publications, 1967, 1994), 4.

⁷² Çıkış 31/3, 35/1; Sayılar 11/17, 24/2. Konu hakkında bkz. R. J. Zwi-Geoffrey Wigoder, "Inspiration", *The Oxford Dictionary of Jewish Religion* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1997), 352-353.

⁷³ Sinanoğlu, "İlham", 101.

meselesinin, terimin diğer dinlerdeki tanımları da dikkate alınarak değerlendirilmesinin daha isabetli sonuçlar ortaya koyacağı kanaatindeyiz.

Watt'ın İslam vahyine dair tanımlamalarında bir netlik olmadığı da dikkat çekmektedir. Söz gelimi o, *Modern Dünyada İslam Vahyi* adlı çalışmasında 'Kur'an'ın bir anlamda ilâhi bir inisiyatifin ürünü, dolayısıyla da onun vahiy olduğunu'⁷⁴ ifade ederken *revelation* terimini kullanmaktadır. 'Bir anlamda' ifadesi ise, hangi kavramla ifade edilirse edilsin, son tahlilde vahyin mahiyetinin ve 'kaynağının' belirsizliğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Buradan devam edecek olursak, Watt, Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesine yönelik 'modern' bir izah getirme sadedinde, Carl Gustav Jung'un (ö. 1961) *kolektif bilinçaltı* kavramını ortaya atar. Buna göre Tanrı, insanın bilinçaltı tecrübesine dayanır ve kişi Tanrı'yı psikolojik bir gerçeklik olarak kendi içinde hisseder.⁷⁵ Watt, Hz. Muhammed'in vahiy aldığına dair iddiasında samimi olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu sözler (vahiyler) Hz. Muhammed'e bilinçaltından gelmektedir. Bu noktada Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın 'vahiylerini', Jung'un *kolektif bilinçaltı* olarak tanımladığı tecrübeden sadır olan 'içerikler' olarak görmek mümkün görünmektedir.⁷⁶ Bu bağlamda Watt, Hz. Muhammed'e bildirilen vahiylerin ona bilinçaltı kanalıyla geldiğini iddia etmenin, mesajların ilahiliğini reddetmek anlamına gelmediğini savunmaktadır. Ona göre Allah, mesajını (melekler gibi) yaratılmış varlıklar aracılığıyla iletebileceği gibi, bireysel yahut kolektif bilinçaltı yoluyla da bunu yapabilir.⁷⁷

Watt, sonuçta Jung'un *kolektif bilinçaltı* kavramından hareketle vahye modern bir açıklama getirme çabalarının nihai bir açıklama biçimi olarak görülemeyeceğini teslim etmektedir. Bununla birlikte vahyin bu bağlamda tartışılabilir bir mahiyet arz etmesinin yadsınmaması gereken bir husus olduğunu savunur.⁷⁸

Sonuç olarak Batı literatüründe Kur'an'ın kaynağı ya da kaynaklarına yönelik tartışmaların içeriğine bakıldığında bir kısmının son derece pejoratif ve akademik değerden yoksun iddiaları kapsadığı görülür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şahsına yönelik ithamları burada tekrar

⁷⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, 8.

⁷⁵ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 15.

⁷⁶ Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, 108-110. Ayrıca bkz. Gökçır, *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an*, 85-88.

⁷⁷ W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 68.

⁷⁸ Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, 110, 113.

hatırlatmaya lüzum görmüyoruz. Diğer taraftan Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'i bilenlerden birtakım sözleri 'aldığı/ezberlediği/yazdığı' iddialarının gündeme taşındığı da bilinmektedir. Watt'ın, Kur'an 'vahyinin' kaynağını bunlardan farklı bir şekilde daha modern ve kendince 'uzlaştırıcı' bir yöntemle ve akademik bir üslûpla ele alması, onu bu noktada diğerlerinden ayıran önemli bir özellik olarak görülebilir.

6. DİYALOG

"Watt'ın Kur'an ve vahiy anlayışına dair bir yazıda 'diyalog' gibi bir başlığın yeri ne olabilir?" şeklinde akıllara gelebilecek soruya, bir karşı soru ile cevap aramaya başlamak mümkün olabilir: "Yazarın, çeşitli alanlara dair çalışmalarının önemli bir kısmında⁷⁹ 'diyalog' bahsine yer açmasının nedeni ne olabilir?"

Bu bağlamda öncelikle 'diyalog' kavramına dair kısa bir bahis açmak yerinde olur. 'Dinsel çoğulculuk' (religious pluralism) ya da 'dinler arası diyalog' (interfaith dialogue) gibi terimler özellikle son yarım asırdır Hristiyan bakış açısıyla kaleme alınan literatürde önemli bir gündem maddesi olarak kabul edilmekte, bu bağlamda dikkat çekici çalışmalara rastlanılmaktadır. Bu terimler; dünya dinlerinin esasen özü itibarıyla aynı mesajı içerdiğini, bu bağlamda bir dinin öteki üzerinde ne 'dışlayıcı' (exclusivist) ne de 'kapsayıcı' (inclusivist) olması gerektiğini, dinlerin aynı mesajı içerdikleri düşüncesinden hareketle birbiriyle 'diyalog temelli', 'çoğulcu' bir dil geliştirmeleri gerektiği düşüncesini ihtiva etmektedir.⁸⁰

Dinsel çoğulculuğun belki en önemli ismi olan John Hick'in, *İnançların Gökkuşağı* isimli çalışmasının Ek: 1 kısmına attığı başlık, dinsel çoğulculuk ya da dinler arası diyalog düşüncesinin gayesine dair ipucu verir niteliktedir: "Öyle Görünüyor ki Hepimiz Aynı Tanrıya İbadet Ediyoruz."⁸¹

Bahsi geçen başlığı Watt'tan yapacağımız şu alıntı ile beraber okumak yerinde olacaktır:

Dinlerin gelecekte herhangi bir karışıma gireceğini öngörmekte hiçbir problem yoktur; yeter ki çeşitli dünya dinleri, birbirini, doruğunda sisler içinde görünmez Tanrı'nın oturduğu, bulutlarla kaplı dağın

⁷⁹ Örneğin bkz. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, xi; *Dinlerde Hakikat*, 207-213; *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, 225-228; *Islamic Revelation in the Modern World*, 117-126.

⁸⁰ Dinsel çoğulculuk düşüncesinin mimarlarından olarak kabul edilen John Hick'in bir eserini Türkçeye kazandıran Mahmut Aydın'ın, eserin sunuş bölümünde bu meseleye ilişkin özet mahiyetinde paylaştığı bilgiler için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 7-31.

⁸¹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 177.

*aynı tirmanıcıları olarak kabul ederken, ilk adım karşılıklı birbirini tanımak olsun.*⁸²

Watt'ın, 'diyalog' düşüncesine özel önem atfettiği onun çalışmalarında net bir biçimde görülür. Esasen onun yukarıda alıntılanmış olduğumuz çalışması da doğrudan diyalog ile ilgilidir.⁸³

Bununla birlikte Watt, konusu 'diyalog' olmayan çalışmalarında da bu noktaya değinmeden geçmemektedir. Söz gelimi bu makalede en çok atıfta bulunulan *Bell's Introduction to the Qur'an* adlı çalışmasının hemen giriş kısmında serdettiği sözlere bir göz atalım:

*Yirminci yüzyılın ikinci yarısının özelliklerinden birisi de, farklı dinlerin müntesipleri arasındaki ilişkide gözlenen artıştır. Bunun sonucu olarak artık bir Batılı araştırmacının, 19. yüzyılda yaptığı gibi Asya dinleri hakkında ahkâm kesme hakkı yoktur. Bu dinlerin müntesipleri artık Batılı araştırmacı ile aynı entelektüel ortamı teneffüs etmektedir ve şayet Batılı araştırmacı onların dinlerini bir din olarak takdir etmezse buna tepki göstereceklerdir... Farklı dinler arasındaki bu yeni ilişki için 'diyalog' terimi kullanılmaktadır. Terimin muğlaklığına rağmen söz konusu Kur'an olduğunda bu terim, Kur'an'ı bir kutsal kitap olarak görmek, ona ve inananlarına karşı, o inanç paylaşılmasa bile, saygılı bir tutum sergilemeyi ifade etmektedir.*⁸⁴

Watt'ın bu ifadelerinden, onun Müslümanlara ve Müslümanların kutsallarına dikkat etmeyi salık vermesinin arka planında 'diyalog' düşüncesinin bulunduğu rahatlıkla fark edilebilir. Ancak bizce mesele, yalnızca bir üslûp önerisi olmaktan öte, Kur'an'ı *okuma biçimine* de etki eden bir mahiyeti haizdir. Örneğin Watt'ın, *vahyin mahiyetine* dair düşüncelerine bakıldığında İslam'ın vahiy kavramını diğer dinlerin *ilham* kavramıyla uzlaştırılabilir bir mahiyette sunmaya çalıştığı görülmektedir. Yahut da Watt'ın *revelation* terimine, 'Kur'an'a ve Müslümanlara rağmen' bir tanım getirdiği, Jung'dan hareketle anlaşılır kılmaya çalıştığı vahiy olgusunu Müslümanların da 'kabul etmeleri gerektiğini' tavsiye ettiği hatırlanmalıdır.⁸⁵ Watt'ın çalışmamız içinde ele alınan diğer konulara dair düşüncelerini de belki bu bağlamda tekrar okumak yerinde olacaktır.

⁸² Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, 228.

⁸³ Watt'ın *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık* adıyla Türkçeye çevrilen çalışmanın orijinal adı: *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue* (1983) olmasına rağmen, hem çeviri kitabın başlığında, hem de iç kapakta kitabın orijinal adının yazıldığı yerde 'A Contribution to Dialogue' (Diyaloga Katkı) ifadesi yer almamaktadır.

⁸⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, xi.

⁸⁵ Watt, *Muhammad's Mecca*, 68.

Watt'ın Kur'an ve vahiy üzerine yaptığı analizlerin akademik olmaktan bütünüyle uzak olduğunu iddia etmek haksızlık olur. Diğer taraftan onun, *Bell's Introduction to the Qur'an* adlı çalışmasının Türkçe tercümesinde tespit ettiğimiz *Gözden Geçirilmiş Baskıya Önsöz*'deki şu ifadeleri, Kur'an analizinde sürdürmeye çalıştığı akademik çizgiye paralel bir 'teolojik' kaygının sürekli var olduğunu göstermesi bakımından yeterli olsa gerektir:

Yüzyılın son çeyreğinde Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında giderek artan ilişkiler sayesinde Hristiyan âlimin Müslüman okuyuculara keyfi saldırılarda bulunmak yerine, görüşlerini mümkün olduğu kadar onlarca da kabul edilebilecek bir şekilde sunması zorunlu hale gelmişti. Nezaket ve olaylara yukarıdan bakma gereği, Kur'an'dan Hz. Muhammed'in zihninin eseri olarak söz etmememizi gerektirmektedir... Bu nedenledir ki ben Hz. Muhammed'in Kur'an'ın yazarı olduğunu ima eden tüm ifadeleri (onun 'kaynaklarından' ya da üzerindeki 'etkilerden' söz edenler dâhil) değiştirdim ya da yok ettim...⁸⁶

Diyalog kaygısının Watt'ın empatik üslûbunun ötesine geçip yöntemine de etki ettiğinin belirgin birkaç örneğini paylaşmak faydalı olur. Örneğin Bell'in *Introduction to the Qur'an* adlı kitabındaki 'The Historical Situation and Muhammad' adlı bölümün ilk cümlesinde vahiy olgusunu ifade etmek için kullanılan 'produce' fiili, Watt tarafından *Bell's Introduction to the Qur'an* adlı çalışmada 'reveal' ile değiştirilmiştir.⁸⁷ Başka bir örnek vermek gerekirse, Bell'in çalışmasındaki 'The Origin of the Qur'an' adlı ikinci bölüm, Watt tarafından 'The History of the Text' şeklinde 'revize' edilmiştir. Aynı şekilde Bell'in "Contents and Sources of the Qur'an" adlı sekizinci bölümü, Watt'ın çalışmasında yer almamaktadır. Oysa daha önce de işaret edildiği gibi, tarihsel eleştirel metotlar, metinlerin 'kaynağına' (source) ve 'kökenine' (origin) ilişkin araştırmalar yapar. Bu itibarla Bell'in bahsi geçen konuları analizine dâhil etmesinin, tenkite açıksa bile tercih ettiği yöntem açısından anlaşılır olduğu belirtilmelidir.

Benzer şekilde, Watt'ın bir çalışmasının hemen giriş kısmında, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Hristiyanlar ile günümüz

⁸⁶ W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 12. Watt'ın bu eserinin orijinal ismi *Bell's Introduction to the Qur'an* olduğu için, eserden bahsettiğimiz yerlerde onu *Bell'in Kur'an'a Girişi* şeklinde çevirmeyi uygun bulduk.

⁸⁷ "The Qur'an was produced in the early part of the seventh century A.D." Bell, *Introduction to the Qur'an*, 2; "The Qur'an was 'revealed' in the early part of the seventh century..." Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 1.

Hristiyanlarının durumunun çok farklı olduğunu ifade etmesi⁸⁸, onun âyetlerin 'tarihselliğine' yaptığı vurguyu ortaya koyar. Ancak âyetlerin tarihselliği meselesini, Müslüman-Hristiyan ilişkisi bağlamında örneklemesi, onun yöntemine etki eden teolojik çerçeveyi açıklıkla özetler niteliktedir.

Watt'ın bu tür müdahalelerinin arkasında yatan kaygının 'Müslüman-Hristiyan diyalogu' olduğu gerçeği onun şu cümlelerinde ifadesini bulur:

Hristiyanlık ve İslam arasındaki teolojik ihtilaflarda tarafsız kalmaya çalışılmıştır. Söz gelimi Kur'an'ın Allah kelâmı olup olmadığına karar vermekten kaçınmak için Kur'an'a atıfta bulunurken 'Tanrı diyor' ya da 'Muhammed diyor' ifadelerini kullanmaktan kaçındım ve yalnızca 'Kur'an diyor' dedim.⁸⁹

SONUÇ

Montgomery Watt'ın Kur'an'a yaklaşımını konu edinen bu çalışma sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır:

İlk olarak, Watt, tarihsel-eleştirel yöntemler temelinde Kur'an'ı 'tarih-merkezli' bir bağlamda incelemekte, metni kendi tarihinden hareketle analiz etmektedir. *Kur'an* ve *sûre* kelimelerine ilişkin etimolojik tahliller, âyet ve *sûre* yapılarına ilişkin tarihsel ve edebî değerlendirmeler, Kur'an'ın metinleşme sürecine ilişkin İslam literatürü verilerinin eleştirel bir analizle yorumlanması, tarihsel ve metin-içi unsurlardan hareketle Kur'an'ın kronolojik tertibinin imkânının aranması, gerek metinleşme süreci gerekse metin yapısına yönelik çözümlenelerde metinleşme öncesi sözlü hitap döneminin hesaba katılması, Kur'an metninin derlenmesi sürecine ilişkin dönemsel unsurları dikkate alan bir okuma yapılması gibi tespitler, tarihsel eleştiri yönteminin izlerini gösteren belirgin örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkincisi, Watt'ın Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e yönelik klasik oryantalistik üslûbu terk ettiği, çalışmalarında gayrimüslimlerin Kur'an araştırmalarında Müslümanları incitici bir dilden imtina etmesi gerektiğinin altını çizdiği, kendisinin de bu konuya azami dikkat ettiği saptanmıştır. Kur'an'ın 'yazarından' ya da 'harici kaynaklarından' bahsetmediği, Hz. Muhammed'in vahiy aldığı iddiasında samimi olduğunu açıkça beyan ettiği

⁸⁸ W. Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perception and Misperceptions*, (Oxon: Routledge, 2014), 1.

⁸⁹ Watt, *Muhammad at Mecca*, x. Bu tür tespitler için bkz. Gökıkr, *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an*, 83-84.

görülmüştür. Tarihsel-eleştirel yöntemlerin nesnellik, bilimsellik gibi iddialarının Watt'ın anlayıcı ve akademik bir üslûp benimsemesine katkı sağladığı fark edilmiş; bununla birlikte bizzat kendi ifadelerinden hareketle ortaya koyduğumuz 'diyalog' kaygısının, üslûp hassasiyetindeki en önemli unsuru teşkil ettiği belirginleştirilmiştir.

Üçüncüsü, Watt'ın 'diyalog' merkezli bir tasavvura sahip oluşunun, yalnızca üslûbuna değil, başvurduğu yöneme ve ulaştığı sonuçlara da etki ettiği saptanmıştır. Tarihsel eleştirel yöntemlerin mottosu denilebilecek *ad fontes* (kaynaklara dönüş) iddiasından hareketle, bir tarihsel metin olarak analiz edilen Kur'an'ın 'kaynağının/kaynaklarının' ve 'kökeninin' araştırılması beklenirken, Watt'ın diyalog-temelli perspektifi nedeniyle bu temel konunun ikinci plana atıldığı görülmüştür. Aynı şekilde Hz. Muhammed döneminde vahiylerin birtakım ekleme ve çıkarmalara maruz kalmış olabileceği tezinin, seküler bir perspektiften ziyade, Kur'an'ın nesh teorisi ve tedricî bir yöntem izlemesi gibi vurgularla Müslümanlar tarafından da kabul edilmesi beklenen bir tarzda ortaya konulduğu tespit edilmiştir. Aydınlanmacı düşüncenin rasyonalist ve pozitivist bilim anlayışının etkisinde teşekkül eden tarihsel eleştiri yönteminden istifade etmesine rağmen Watt'ın, 'vahiy' olgusunu görmezden gelmek yerine ona Müslümanların da kabul etmelerini umduğu bir izah getirme gayretinde olduğu açıkça ortaya konulmuştur.

Bu tespitlerin bütününden hareketle, ideolojik yahut teolojik kaygıların akademik bir faaliyeti belli ölçüde akamete uğratabileceği gerçeği Watt örneğinde somutlaştırılmıştır.

Son tahlilde Batı literatüründe Kur'an'a yönelik yaklaşımlar günümüzde çeşitliliğini ve dinamikliğini korumaktadır. 21. yüzyıla ayak basmış olan Watt'a dair bu makale, Türkiye'de Batı merkezli Kur'an araştırmalarına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Kur'an araştırmalarının müstakil bir alan halini aldığı ve artık Müslüman araştırmacıların da sahanın aktif bir öznesi olmaya başladığı son dönem Batılı çalışmaların daha çok ilgiyi hak ettiği muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa. *W.Montgomery Watt'da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Barton, John. "Historical-Critical Approaches". Ed. John Barton. *The Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: University Press, 1998.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.
- Buhl, F. "Kur'an". *İslam Ansiklopedisi*. 6: 995-1012. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çiftçi, Fatma. *Bir Mezhepler Tarihiçisi Olarak W. Montgomery Watt*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2006.
- Ertugay, Recep. *William Montgomery Watt'ın İslam'ın İman Esaslarına Bakışı ve Değerlendirmeler*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008.
- Gökkır, Bilal. "Batılı Müsteşriklerin Kur'an Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı". *Vahiy ve Peygamberlik*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: KURAMER, 2018, 711-716.
- Gökkır, Bilal. "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası bir Yaklaşım". *Bilimname*, 3/7 (2005): 29-40.
- Gökkır, Bilal. *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from William Muir to William M. Watt*. Doktora Tezi, The University of Manchester, 2002.
- Gökkır, Necmettin. *The Application of Critical Theories to the Study of the Qur'an-with a Particular Focus on Qur'anic Studies in Turkey between 1980-2002*. Doktora Tezi, The University of Manchester, 2004.
- Gökkır, Necmettin. "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism". *Usul İslam Araştırmaları*, 3/ 2005, 67-90.
- Görgün, Tahsin. "Watt, W. Montgomery", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Günther, Sebastian. "Ummî". *Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. 5: 399-402. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ânı Kerîm Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşluğu: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*. Çev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İsfehâni, Râgıb. "v-h-y", *Müfredâtü elfâzi'l Kur'an*. Dimeşk: Dârü'l Kalem, 2002.
- İmamoğlu, Tuncay. *W. Montgomery Watt'ta Dinî Düşünce*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Jung, Carl Gustave. *Din ve Psikoloji*, Çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Law, David R. *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*. New York, London: Continuum, 2012.
- Mir, Mustansir. "The Sura as Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis". *Approaches to the Qur'an*. Ed. G. R. Hawting, Abdul Kader A. Shareef. New York: Routledge, 1993.
- Neuwirth, Angelika, "Form and Structure". *Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. 2: 245-266. Leiden, Boston: Brill, 2002.
- Nöldeke, T. v. dgr. *The History of the Qur'an*. Ed. ve trc. Wolfgang H. Behn Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Öztürk, Mustafa- Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- es-Suyûfî, Celaleddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'ân*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l Fikr, 2005.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l Beyân an Te'vîl-i Âyi'l Kur'an*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, t.y.
- The University of Edinburgh. "W. Montgomery Watt: the man and the scholar". Erişim: 08.11.2018. https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor_carole_hillenbrand.pdf.
- Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Watt, W. Montgomery. *Companion to the Qur'an*. Oxford: Oneworld Publications, 1967, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim-Christian Encounters: Perception and Misperceptions*. Oxon: Routledge, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 98-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zwi, R. J.- Wigoder, Geoffrey. "Inspiration". *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1997.

İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ (2010) HEDEFLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Süleyman Gümüş

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Asst., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Istanbul, Turkey
suleymangumus@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-2202-5121

Öz

Türkiye’de Program Geliştirme çalışmaları yakın bir tarihte başlamıştır. Bu yöndeki çalışmalardaki gelişimin en önemli aşamasının dersler ve konular listesi anlamında kullanılan “müfredat programı” anlayışından “öğretim programı” anlayışına geçişin olduğunu söylemek mümkündür. Yakın zamanda yaşanan eğitimdeki paradigma değişimlerinden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi de etkilenmiş ve ilköğretim programı 2000 yılında geliştirilmiş 2006 ve 2010 yılında bazı değişikliklerle yeniden kabul edilerek uygulanmaya devam etmiştir. Yeni programda göze çarpan en önemli gelişme ise Yapılandırmacılığın temel eğitimbilimsel yaklaşım olarak benimsenmesidir. Biz bu çalışmada, söz konusu programın hedefleri açısından bir analiz ve değerlendirme çabası içerisinde bulunmaya çalıştık.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Eğitim, Öğretim, Öğretim Programı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, Hedef.

An Evaluation on Purposes of Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum

Abstract

Curriculum Development actions in Turkey had begun recently. It is possible to say that the most important phase in these actions is applying “curriculum” by abandoning “syllabus” that means lessons and subjects lists. Religious Culture and Moral Knowledge was influenced from the changing of paradigms in education as well and primary school curriculum was developed in 2000 and it has been applying since 2010 with some changing. The most important development in new curriculum is adopting Constructivist Approach as educational approach. In this article, we tried to analyse and evaluate the curriculum with regard to purposes of it.

Key Words: Religious Education, Education, Teaching, Curriculum, Curriculum of Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge, Purpose.

GİRİŞ

Eğitim, insanların hem içinde yaşadıkları hem de onu değişen şartlara göre yeniden şekillendirdikleri bir süreç olması bakımından, özne ve nesnenin sürekli yer değiştirdiği dinamik bir faaliyetler bütünüdür. Bir yandan insan eliyle planlanıp şekillendirilirken, diğer yandan da eğitimin biçimlendirmesi ile insan, hayatı diğer bir deyişle tarihi inşa etmekte, bugünü ve geleceği anlamlandırmaktadır. Eğitimin önemli bir diğer özelliği de iktidar, toplum

ve bireyle organik ilişki içerisinde olmasıdır. Geçmişe bakıldığında, medreselerin açılması ile başlayan iktidar- eğitim birlikteliği, modern zamanlarda devletin yeni bir forma sahip olmasıyla daha da karmaşıklaşarak devam etmiştir. Öyle ki bu çok boyutlu ilişki, geçmişteki anlayış ve uygulamalarla karşılaştırma yapma imkânını zorlaştırmaktadır.

Eğitim aynı zamanda bir kültürleme faaliyetidir. Bu çabalar, belirli bir zaman ve mekânda dünyaya gelen bireyleri geçmiş ve gelecek arasında, toplumsal özelliklere uygun olarak şimdiki zamanla bütünleştirmeye yöneliktir. Böylelikle bireyler, toplumsal sistemin bir parçası olarak gelenek zinciriyle geçmişe bağlanmakta, ürettikleri ve potansiyelleri ile de geleceği inşa edecek planlar hazırlamakta, mefkûreler ile gelecekle bütünleşmektedir. Bu özelliklerinden dolayı eğitim, kaotik olarak dünyaya gelen insanı topluma rapt ederek sosyal düzen ve türdeşliği sağlamakta; doğuştan getirdiği güç ve yeteneklerine uygun olarak sosyalleştirmekte; bütün olarak bakıldığında insanı insan yapan özellikleri ona kazandırmaktadır.

Öğrenmeyi kılavuzlama işi olarak öğretim ise, gelişigüzel değil profesyonel bir uğraştır. Bu nedenle, alanlarında uzman kişilerin görev alması ve her bir basamağında aynı bilinçle hareket edilmesi gerekmektedir. Öğrenmenin kılavuzlanması, yani öğretimin bir plana uygun olarak icra edilmesi sürecinde en büyük görevlerden biri Program Geliştirme Bilimine düşmektedir. Program Geliştirme, öğretimin bilimsel olarak yapılabilmesi için gerekli ilke, yöntem, teknik ve stratejileri sağlamaktadır; Milli eğitimin uzak ve genel hedeflerine uygun olarak özel hedeflerin hazırlanmasına ve programın öğelerinin ihtiyaçları karşılayacak şekilde yapılandırılmasına rehberlik etmektedir. Bu nedenle öğretimin en önemli basamaklarından birisi, kuşkusuz öğretim programlarının hazırlanmasıdır. Çünkü öğretim programları, okullardaki eğitime bir çerçeve kazandırmakta, eğitim alt öğelerini sistemli parçalar haline getirmekte; denetlenebilir ve geliştirilebilir olmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda, ülkede başat olan eğitim felsefesi, buna bağlı olarak oluşturulan uzak ve genel hedefler, öğretim programları vasıtasıyla eğitime yansıtılabilmektedir. Öğretim programları olmadan, Milli eğitim dağınık, gelişigüzel, işlevsiz ve sistemsiz olma riskiyle karşıyadır. Kaliteden ve toplam kalite yönetiminden yoksundur ve sürdürülebilir olmaktan uzaktır.¹ Bütün bu sebeplerden dolayı, öğretim programları

¹ Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 5-6.

tasarlanırken Program Geliştirme disiplinin verileri azami şekilde dikkate alınmalıdır.

Din kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programının, bütün öğretim programları gibi bireyin, toplumun, doğanın ve dersin ihtiyaçlarına göre hazırlanması gerekmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, her ne kadar kelimenin geleneksel anlamıyla dindarlığın oluşmasını başat amaç olarak belirlememişse de din ile ilgili bir eğitimi öngörmektedir. Dolayısıyla dinin geleneksel kurumsallaşmasıyla bir koşutluğun var olması gerekmektedir. Diğer taraftan en genel anlamıyla ve içeriğiyle bilinçli bir dindarlığı inşa etme hedefi de bulunmaktadır. Söz konusu bu genel anlam, programlarda açık bir şekilde belirtildiği gibi, sorunsalları eleştirel bir şekilde ele almayı, problemlerin çözümünde edindiği bilgi ve becerileri aktif olarak kullanmayı, kişiliğini inşa etmede ve gündelik hayatını yaşamda, dini bilgi, tutum ve becerileri içselleştirerek onlardan yararlanmayı kapsamaktadır. Programın güncel eğitimbilimsel bakış açısına uygun olan bu ilgileri, zorunlu olarak onun geleneksel olanın dışında başka bazı özellikleri de haiz olmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda dersin öğretimi için bilimsel veriler ışığında, evrensel ilkelere uygun, ülkenin kültürel yapısına hizmet edecek bir öğretim program geliştirilmelidir. Küresel düzeyde olduğu gibi eğitim alanında da meydana gelen değişimler, tasarlanan programlarla öğretime yansıtılmalıdır. Ezberci eğitimin yerine, anlamaya dayalı, bireyin karşılaştığı problemlere ışık tutabilecek, hayatını anlamlandırmasına yardımcı olabilecek şekilde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimini sağlayacak program hayata geçirilmiş olmalıdır ya da başka bir deyişle işe koşulan program, bu özelliklere sahip olmalıdır. Program Geliştirmenin temel mantığına göre alışılmadığında, geliştirilen programlar, tespit edilmesi nispeten kolay olan sistematik hataların yanında, belirlenmesi ve düzeltilmesi oldukça zor olan tesadüfi hataları içerisinde barındıracaktır. Ayrıca bireyin, toplumun, doğanın ve dersin ihtiyaçları gerçekçi bir şekilde belirlenemeyecektir.

Bu bağlamda öncelikle konu ile ilgili temel kavramlar, hedeflerin tespit edileme süreçleri ve yapıları açılacak, daha sonra 2006 yılında geliştirilen ve 2010 yılında gözden geçirilerek uygulanmaya devam edilen öğretim programının hedefleri analiz edilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. ÖĞRETİM PROGRAMINDA HEDEFLERİN BELİRLENMESİ

Kelime olarak program, belirli şartlar ve düzene göre yapılması öngörülen işlemlerin bütünü manasına gelmektedir.² Eğitim programı, genel olarak “okulun öğreteceği şey” anlamına gelmekte iken daha dar olarak “muayyen öğrenciler için muayyen bir zamanda uygulanacak olan spesifik eğitsel faaliyetler” olarak tanımlanabilir.³ Milli eğitimin ve kurumun amaçlarını gerçekleştirmeye matuf olan tüm faaliyetleri kapsamaktadır. Söz konusu faaliyetler, “öğretme süreçlerini olduğu gibi, eğitsel kol faaliyetleri, özel gün ve haftaların kutlanması, rehberlik hizmetleri, sağlık hizmetleri, özel kurslar, gezi-gözlem incelemeleri, sanatsal ve kültürel aktiviteleri” de içermektedir.⁴ Öğrencinin toplumsal, duygusal ve bedensel gereksinimlerini de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁵ “Eğitim programı sadece okutulan konu ya da derslerle ilgili bir açıklama ya da belge olmayıp aynı zamanda ne okutulması gerektiğiyle ilgili bir buyruk olmak durumundadır. Başka bir deyişle, onun bir yandan olanla bir yandan olması gerekenle ilgili boyutu vardır. Özellikle normatif boyutu söz konusu olduğunda eğitim programının eğitim amaçlarıyla yakından ilişkilidir. Nasıl bir insan yetiştirilmesi, bireylere ne öğretilmesi gerektiği ve söz konusu eğitim ve öğretimin ne şekilde gerçekleştirileceğiyle ilgili ilkelerden çıkar.”⁶ Eğitim programı hem öğretim programları için bir temel oluşturur hem de eğitime bir çerçeve kazandırır. Yani öğretim programları, eğitim programında yer alan felsefe, ilke ve yaklaşımlara göre tasarlanır.

Öğretim Programı ise, uzak hedefler, genel hedefler ve dersin özel hedeflerinden oluşan hedefler, içerik, eğitim durumları ve sınav durumları olmak üzere dört temel bölümün muayyen bir şekilde yer aldığı programdır ve eğitim programının yansıttığı ufuk içerisinde bilgilerin kategoriler içerisinde ve planlı bir şekilde öğrencilerce kazanılmasına yöneliktir.⁷

* Eğitim programı ve öğretim programı sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Kaynaklarda yer alan tanımlar, işlem ve kaplamalarına uygun olarak eğitim programı ve öğretim programı başlıkları ile ilişkilendirilmiştir.

² Şükrü Halûk Akalın v. dğr., “Program”, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1826.

³ Elliot W. Eisner, *The Educational Imagination on the Design and Avaluation of School Programs*, (New York: The Macmillan Co., 1985), 39.

⁴ Birol Vural, *Eğitim Öğretimde Planlama-Ölçme ve Stratejiler*, (İstanbul: Hayat Yayınları, 2006), 107-108.

⁵ Hıfzı Doğan, *Eğitimde Program ve Öğretim Tasarımı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997), 77.

⁶ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 182.

⁷ Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, (İstanbul: Alkim Yayınları, 1999), 9.

Vizyondaki ilkeleri, öğrenenlerin eğitsel yaşantılarına taşıyacak bir tasarım veya temel bir örgütlemedir.⁸

1.1. Hedef/Kazanım

Hedef, genel olarak varılmak istenen nokta olarak tanımlanabilir.⁹ Eğitimde, öğrencilere kazandırılmak ve onlarda gözlemlenmek istenen davranış, bilgi, bereci, değer, tutum ve hatta kişilik tipolojileri olabilir.¹⁰ Bir öğretim programında hedefler, uzak, genel ve dersin özel hedefleri olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Temelde eğitim-öğretim sürecinde öğrenciye kazandırılacak tutum, bilgi ve becerilere işaret ederler.

Eğitim süreçlerinin biçimlendirmeyi ve oluşturmayı amaçladığı vatandaş tipine göndermede bulunan uzak hedefler, eğitim sisteminin tüm kurum ve kuruluşlarıyla ulaşmak istediği ve geliştirmeyi amaçladığı nitelikleri de belirtmektedir.¹¹ Uzak hedefler, iktidarın genel eğilimi ve aynı zamanda toplumun idealleri ile doğrudan ilişkilidir. ‘Çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak’ birçok alanda olduğu gibi eğitim alanındaki en önemli uzak hedeflerden biridir.¹²

Uzak hedeflerinin eğitsel faaliyetlere yansması ile oluşturulan genel hedefler, bir taraftan somutlaştırmaya yardımcı olurken diğer taraftan eğitim felsefesini temsil eder. 1739 sayılı Türk Milli Eğitim Temel Kanunu’nda belirtilen amaçlar, Türk Milli Eğitimi’nin genel amaçlarını oluştururlar. Uzak hedefleri daha anlamlı hale getirmek, hedeflerin anlaşılabilirlik ve uygulanabilirlik düzeylerini artırmak için yazılmaktadır. Genel hedefler, uzak hedeflere göre daha ayrıntılı olarak ifade edilir. Genel hedefler okulun işlevlerini de genel hatlarıyla tespit etmektedir: “uzak hedefleri daha anlamlı hale getirmek, hedeflerin anlaşılabilirlik ve uygulanabilirlik düzeylerini artırmak için yazılır. Genel hedefler, uzak hedeflere göre daha ayrıntılı olarak ifade edilir. Genel hedefler okulun işlevlerini de yansıtır.”¹³

Kazanımlar/ özel hedefler, her bir ders için tespit edilen ve öğrencilerce kazanılması beklenen hedeflerdir. Özel hedefler, uzak ve genel

⁸Jon Wiles - Joseph Bondi, *Curriculum Development*, (Ohio: Merril Publishing Company, 1989), 3.

⁹ Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 23.

¹⁰ Seval Fer, *Öğretim Tasarımı*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 123.

¹¹ Hasan Yılmaz, Ali Murat Sünbül, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*, (Konya: Mikro Yayıncılık, 2000), 53.

¹² Aytekin Şişman - Ahmet Eskicumalı, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2003), 21.

¹³Yılmaz - Sünbül, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*, 53-54.

hedeflere göre biçimlendirilmektedirler. “Öğrencilerin hangi kapsamı, ne derece yeterlilikte öğrenmesi gerektiğini ve öğrenme gerçekleştiğinde hangi davranışı gösterebileceğini açıkça gösterir.”¹⁴

1.2. İhtiyaç Saptama

Hem öğretimin hem de öğrencilerin nitelikleri ve özellikleri saptanarak öğretime hangi şekilde ihtiyaç duyulduğuna karar verilebilmektedir. Öğretim, belirli şartlar tarafından koşullandığından dolayı, hem söz konusu şartlar hem de öğrenci/bireyler hakkında birtakım bilgilerin toplanması ve bu bilgilerin işlenerek karara varılması gerekmektedir. “İhtiyaç belirleme, hedef grubun karşılaştığı problemlerin tanımlanmasını içerdiği gibi, herhangi bir ders, iş, görev için öğrenenin sahip olduğu ile olması gereken bilgi, beceri, tutum arasındaki farkın belirlenmesi ile ilgilidir. Bunun yanı sıra öğrenenin ilgileri, ihtiyaçları, istekleri, düşünceleri türünden bireysel farklılıkları belirlenir.”¹⁵ Hedeflerin oluşturulabilmesi için birtakım yaklaşım ve teknikler benimsenmekte ve kullanılmaktadır.

1.3. İhtiyaç Saptama Yaklaşımları

Programın ilk ögesini oluşturan hedefler, ihtiyaç saptama yaklaşımlarına göre belirlenmektedir. Kazanımlar belirlenirken bu yaklaşımların biri ya da birkaçı benimsenir. Hiçbir yaklaşım, tek başına yeterli değildir ve okul veya ders türlerine göre, odağa alınan yaklaşımlar değişmektedir. Başlıca yaklaşımlar şu şekilde sıralanabilir: i) Farklar yaklaşımı: bu yaklaşımda ihtiyaç, öğrencinin sahip olduğu, bilgi, tutum ve yeterlikler ile sahip olması gerektiği durum arasındaki fark göz önünde bulunularak tespit edilir. Mevcut durum ve olması gerekenler arasındaki farktan hareket edilerek hedefler belirlenir ve öğretim etkinliğinin başında yapılan seviye tespit sınavları kullanılır.¹⁶ ii) Demokratik yaklaşımda, bazı referans gruplarının çoğunluğu tarafından istenilen değerlerin ve değişikliklerin incelenmesiyle ihtiyaçlar ortaya konur. Çok sayıda paydaş araştırma sürecine katılmaktadır. Eğitim sürecine dâhil olacak olan bütün grupların (öğrenci, öğretmen, müdür, veli vb.) ihtiyaç belirleme sürecinde aktif olmaları bu yaklaşımın önemli bir avantajıdır.¹⁷ iii) Analitik yaklaşım, ulusal ve uluslararası düzeydeki konjonktür ve bu konjonktüre bağlı değişim ve gelişmeler dikkatle incelenir. Gelecekte meydana gelme ihtimali olan durumlardan

¹⁴ Nurettin Fidan - Münire Erden, *Eğitime Giriş*, (Ankara: Alkım Yayınları, 1998), 8.

¹⁵ Fer, *Öğretim Tasarımı*, 123-124.

¹⁶ Burhan Akpınar, *Eğitim Programları ve Öğretim*, (Ankara: Data Yayınları, 2011), 6.

¹⁷ Mürüvvet Bilen, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2002), 7.

yola çıkılarak eğitsel ihtiyaçlar belirlenir.¹⁸ iv) Betimsel yaklaşım, ihtiyaçları karşılayan belirli eğitimsel yaşantılardan yoksunluk halleri ile ortaya çıkan durumun incelenmesidir.¹⁹ Herhangi bir hedefin yokluğunun neden olduğu dezavantaj ve varlığının beraberinde getirdiği avantaj göz önünde bulundurulur.

İhtiyaç saptama yaklaşımlarının yanı sıra, program geliştirme sürecinde kullanılan birtakım teknikler de bulunmaktadır. Bunlar, ihtiyaçların sistemli, düzenli ve kontrol edilebilir olmaları için önemli bir yere sahiptir. İhtiyaç saptama teknikleri, benimsenen ihtiyaç saptama yaklaşımlarına bağlı olarak işe koşulan araçlardır. Program geliştirme aşamalarında kullanılan ihtiyaç saptama teknikleri şunlardır: i) Delphi (Anket Geliştirme) Tekniği, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra oluşturulmuştur. Konu üzerinde uzman olan kişilere, konu ile ilgili anketlerin gönderilmesi ile görüş ve düşüncelerine başvurulmaktadır. Hâlihazırdaki durum değil gelecekte olması muhtemel olan durumlar göz önünde bulundurulur. Önceliklerin saptanması, bunlara bağlı olarak amaçların belirlenmesi ve geleceğe yönelik projeksiyonlar üzerinde durulur.²⁰ ii) Progel (Dacum) Tekniğinde “bir mesleğin beceri profili çıkarılır. Profil, meslek içinde yeterlilik olarak birleştirilmiş davranış ya da becerilerin her birinin bağımsız olarak tanımlanmasını sağlar. Bu davranışlar öğrencilerin anlayabileceği şekilde ifade edilir.”²¹ iii) Gözlem Tekniği, bireylerin tek tek ya da grup halinde davranışları gözlemlenmesi ve elde edilen bulguların kaydedilmesidir. Zira bireyler duygu ve düşüncelerini ifade etmek istemeyebilirler ve bunu tam olarak yapamayabilirler. Bu nedenle, doğal davranış süreci içerisindeki eylemleri gözlemlenerek bilgi elde edilir. “Böylece gözlemci, öğretim sürecindeki bireyleri, grupları, olayları doğrudan izler ve kaydeder.”²² iv) Meslek (İş) Analiz Tekniğinde meslekler, sıralı ve ayrıntılı olarak işlem basamaklarına ayrılırlar. Meslek (İş) Analizi süreci, “işin/mesleğin belirlenmesi, iş/mesleğe ilişkin kaynakların gözden geçirilmesi, iş ve işlem basamaklarının taslak listesinin hazırlanması, iş ve işlem basamaklarının taslak listesinin gözden geçirilmesi, araştırmada kullanılacak aracın geliştirilmesi, iş/meslekte çalışanların belirlenmesi, örneklem planı geliştirme ve tasarım analizi yapma, aracı uygulama,

¹⁸ Bilen, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, 7.

¹⁹ Bilen, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, 7.

²⁰ Demirel, *Kuramdan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*, 86-87.

²¹ Demirel, *Kuramdan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*, 90.

²² Fer, *Öğretim Tasarımı*, 135.

bilgileri inceleme/değerlendirme, iş envanteri çıkarma/değerlendirme, yapılan çalışmalarını rapor halinde düzenleme ve program geliştirme için kullanma basamaklarından” meydana gelir.²³

Program geliştirme sürecinde hedefler tespit edildikten sonra, onların yatay ve dikey düzlemde sınıflandırılması gerekmektedir. Bir hedef/kazanım, genel olarak bilişsel, duyuşsal ve psikomotor bütün alanlarla ilişkili olmakla birlikte, ilişkili olduğu baskın alan göz önünde bulundurularak kategorize edilirler.²⁴ Hedef, daha çok anlama, problem çözme gibi zihin aktivitelerini içeriyorsa bilişsel; değer, tutum, ilgi gösterme gibi duygularla ilgili ise duyuşsal; zihin-kas koordinasyonunu içeriyorsa psikomotor/devinişsel alanda kabul edilir. Fakat bir hedefin bütün alanlarla ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Sınıflamada yapılan, hedefin hangi alanda daha baskın olduğunun belirlenmesidir.

Bilişsel alan, daha çok düşünme ile ilgili olan ve eylemlerin zihinsel boyutunun ön plan çıktığı alandır.²⁵ Bilişsel alanda bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme olmak üzere altı basamak bulunmaktadır.²⁶ En basitinden en karmaşığına doğru bir sıralamanın olduğu bilişsel alan taksonomilerinde en çok Bloom tarafından yapılan sınıflandırma kullanılmaktadır.²⁷ Bilgi (hatırlama) basamağında birey, daha önce karşılaşmış olduğu ifadeleri ve olgu ve nesnelere özelliklerini ezberden tekrar edebilir. “Anlamını ve mantığını bilerek tanıma, söyleme ve ezberden söyleme vardır. Anlamını ve mantığını bilmeden söyleme, tanıma davranışı söz konusu değildir.”²⁸ Kavrama basamağında birey, hatırlama basamağındaki öğrendiklerini anlamlarıyla özümser.²⁹ Kavrama, “muhtevaya sadık kalarak biçimi değiştirebilmek, özetleyerek açıklamak ve öncüllere dayanarak bir sonraki adımı tahmin etmektir.”³⁰ Uygulama, teorik ve soyut bir özelliğe sahip öğrenmelerin somut durumlarda kullanılmasıdır;³¹ “durumlar arasında ilişki kurma, öğrenilenleri yeni bir

²³ Demirel, *Kurandan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*, 98.

²⁴ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 33.

²⁵ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 50.

²⁶ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, (Ankara: Meteksan Yayınları, 1993), 64.

²⁷ Şeref Tan - Alaattin Erdoğan, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2004), 18.

²⁸ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 52.

²⁹ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 67.

³⁰ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 65.

³¹ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 65.

durumda kullanma, problem çözebilme basamağıdır.”³² Analiz, çeşitli parçalardan oluşan bilgilerin daha alt birimlere ayrılması, her bir birimin birbirleriyle ve bütünlü olan ilişkisinin özümsemesidir.³³ Sentez, farklı ifade, görüş ve yapıların özgün bir biçimde bir araya getirilmedi; “yani yeni bir plan, strateji, tasarım ve kuramsal model oluşturma sentez basamağını oluşturmaktadır.”³⁴ Değerlendirme, sınıflandırmanın en tepesinde yer alan bu basamakta birey entelektüel yeteneklerini bütüncül bir şekilde kullanarak zihnin yöneldiği nesneyi çeşitli açılardan değerlendirebilir. Yeterlilik ve yetersizlikle ilgili bir karara varabilir.³⁵

Duyuşsal alan, bireyin ilgi ve tutumları ile ilgili alandır ve güdülenme ile ilişkilidir. Güdülenme, bilişsel ve psikomotor öğrenmeler için bir ön koşul olduğu için oldukça önemlidir.³⁶ Alma, farkında olma, tepkide bulunma, değer verme, örgütlenme, değer/kişilik haline getirme basamaklarından oluşur. Alma basamağında birey olguları, nesnelere vs fark ederken farkında olma basamağında, seçici ve kontrollü bir şekilde dikkatini yöneltir.³⁷ Tepkide bulunma, bireyin istekli bir şekilde ilgisini yansıttığı, eylemleri düzenli bir şekilde yapma alışkanlığını kazandığı basamaktır; “çalışmalara belirtilen zamanda gelme, sosyal yardım kolu etkinlikleri için zaman ayırma, grup çalışmalarına isteyerek katılma” gibi hedefler, duyuşsal alanın tepkide bulunma basamağındadır.³⁸ Değer verme, yüksek düzeyde motive olma durumunu yansıtır ve bireyin adanmışlığını ifade eder; “kabul etme, onaylama, tercih etme değer verme basamağına ait hedef davranışlardır.”³⁹ Örgütlenme, tutarlı bir değerler sistemi inşa etmeye göndermede bulunur. Bu basamakta birey, tutumları ile oldukça uyumlu bir hayat yaşamaya gayret gösterir.⁴⁰ Değer/kişilik haline getirme basamağında ilgi ve tutumlar bireyin karakterini yansıtır ve dünyayı anlamlandırma biçimini oluştururlar; “doğaya zarar verenlere her zaman karşı çıkma,

³² Demirel, *Kuramdan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*, 113.

³³Gürcan Ültanır, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirmede Kuram ve Teknikler*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 73.

³⁴ Ültanır, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirmede Kuram ve Teknikler*, 74.

³⁵ Ültanır, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirmede Kuram ve Teknikler*, 75.

³⁶ Ergin Erginer, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2000), 15.

³⁷ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 91.

³⁸ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 95-96.

³⁹ Fer, *Öğretim Tasarımı*, 118.

⁴⁰ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 99.

insanlarla hiçbir zaman alay etmeme gibi davranışlar duyuşsal alanın değer haline getirme basamağına aittir.”⁴¹

Psikomotor alan, duyuşsal ve bilişsel alandaki öğrenmelere paralel olarak edinilmiş olan bilgi ve becerilerin vücudun tamamı ya da bir kısmının kullanılarak davranışlara dönüştürüldüğü alandır;⁴² “zihin-kas koordinasyonunun kullanımı ile açıklanan bu alanda bireyin zihin kullanımıyla beden kullanımını bütünleştirmesi beklenmektedir ve davranışsal anlamda bedensel olarak yapılan tüm davranışlar, bu alanla açıklanmaktadır.”⁴³ Uyarılma, kılavuz denetiminde yapma, beceri haline getirme, duruma uydurma ve yaratma olmak üzere beş basamaktan oluşur. Uyarılma basamağında birey, dikkatini yapılan ve tekrar edilecek olan eyleme yöneltirken kılavuz denetiminde yapma basamağında, bir rehber denetim ve gözetiminde söz konusu eylemi taklit eder.⁴⁴ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde öğrencinin abdest almayı izlemesi uyarılma, davranışı gördüğü şekilde yapması ise kılavuz denetiminde yapmasına örnek olarak verilebilir. Beceri haline getirme basamağında “birey, davranışları kendi başına, hiç kimseden yardım almadan, o davranışın gerektirdiği nitelikte ve belirtilen sürede yapar.”⁴⁵ Duruma uydurma, “bireyin motor becerilerini yeni durumlara uydurabilme yeteneğini ifade eder. Birey karşılaştığı yeni durum karşısında uygun davranabilme ve motor becerilerini sergileme kapasitesidir. Ayarlama, düzeltme, dönüştürme gibi fiiller, devinişsel alanın duruma uydurma basamağını oluştururlar.”⁴⁶ Yaratma basamağında birey, bilişsel ve devinişsel alanın sentez ve kişilik haline getirme basamakları ile eşgüdümlü olarak orijinal bir şekilde yeniden yapabilmesi demektir.⁴⁷

2. İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ PROGRAMINDA HEDEFLER

İDKAB programında içinde yaşadığımız dönemde hızla değişen ve gelişen bilim ve teknolojinin eğitimin bütününe etkilemekte olduğu

⁴¹ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 101.

⁴² Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 102.

⁴³ Erginer, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, 15.

⁴⁴ Çiğdem Şahin Taşkın, Yasemin Çelik Şen, “Yeni İlköğretim Programının Getirdiği Değişiklikler: Sınıf Öğretmenlerinin Düşünceleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2010): 121.

⁴⁵ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 108.

⁴⁶ Şahin – Çelik, “Yeni İlköğretim Programının Getirdiği Değişiklikler: Sınıf Öğretmenlerinin Düşünceleri” 122.

⁴⁷ Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, 114.

vurgulanmakta ve paradigma değişikliklerinin olduğu bir dönemde eğitimin de köklü değişiklikler geçirmekte olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda çağdaş bir eğitim faaliyetinde öğrencilerden, “anlama, sıralama, sınıflandırma, sorgulama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme, bilgiyi araştırma, yorumlama ve zihinde yapılandırma, kendini ifade etme, iletişim kurma, işbirliği yapma, tartışma gibi üst düzey zihinsel becerileri kazanmaları” beklendiği ifade edilmektedir. Buna paralel olarak da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden de bu becerilerin kazandırılması beklenmektedir.⁴⁹

Geliştirilen programla öncelikle öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmaları, öğrenme-öğretme sürecinde öğretim programı vasıtasıyla kazanmaları hedeflenen bilgi, beceri, tutum, değer, kavram ve öğrenci merkezli yaklaşımlarla bir arada yaşama bilincine ulaşmaları hedeflendiği belirtilmiştir.⁵⁰

Din öğretiminde, öncelikli olarak insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana, kültürel mirasa saygı olan bir eğitim anlayışının ortaya konması amaçlandığı; böyle bir anlayışta olan öğrencilerin, insanın ne olduğu üzerinde düşünen, insanın varlık şartlarını tanımaya, anlamaya çalışan bireyler olacakları vurgulanmış ve insanı geçmişi ve geleceği, umutları ve korkuları, inançları, değer yargıları ve tutumları ile bir bütün olarak yeniden keşfetmeye olanak sağlayacağı belirtilmiştir.⁵¹ Düşünceye saygının, “benim doğrularımın olduğu gibi başkalarının da doğruları vardır.” anlayışı ile yakından ilişkili olduğu, düşünceleri “tek doğru ve pek çok yanlış” seviyesine indirgemenin ahlaki bir zafiyet olduğu ifade edilmiştir. İnanç ve kabullerin örtülü veya açık kişilikten, yetiştirilme biçiminden, tarihten ve kültürden kaynaklı pek çok dayanaklarının olduğu bilincinin; doğrunun ve yanlışın ortaya çıkabilmesi için karşı düşüncelere tahammül ederek eleştirilere olgunlukla karşılık verilmesinin düşünceye saygının önemli bir yönü olduğu şeklinde açıklanmıştır.⁵²

⁴⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu”. Erişim: 1 Ocak 2017, <http://ttkb.meb.gov.tr/program2.aspx?islem=1&kno=22, 2>.

⁴⁹ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 2.

⁵⁰ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 11.

⁵¹ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 3.

⁵² İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 4.

Ayrıca, insanın kişiliği ve bağımsızlığı temel bir değer olarak kabul edilmiş, insanın gelişmesini kısıtlayan her tutumun insan hürriyetine aykırı olduğunun altı çizilmiş⁵³; insanoğlunun modern zamanlarda bilim ve teknoloji alanında gösterdiği gelişmeyi ahlaki olgunlukta insanlar yetiştirme konusunda gösteremediğinden hareketle, vicdan ile barışık olma, zihin huzuru, ruh zenginliğinin her zamankinden daha fazla ihtiyaç hissettiği, bu sebeple ahlaki olana saygı istenmekte ve beklenmekte; tarihi birikime bakabilmenin, geçmişe ait bilginin günümüz açısından yerini, değerini ve fonksiyonunu tahlil ve tespit ederek geçmişten devralınan kültürel mirasın geliştirilerek yeni nesle aktarılması, bunu Allah'la, kendileriyle ve diğer insanlarla olan iletişimlerini düzenlemelerinde bir yardım vasıtası olarak sunulduğu ifade edilmektedir.⁵⁴

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı hazırlanırken biyolojik, sosyal, kültürel ve ahlaki yönleriyle bir bütün olarak düşünülen insan, eğitimin hem öznesi hem de nesnesi olarak ele alınmıştır. Programda öğrenciyi, öğrenme ve bilgi üretme süreçlerinde etkin kılan program geliştirme yaklaşımları ve din kültürü alanının bilimsel kriterleri olmak üzere iki temel husus gözetilmiştir.⁵⁵

2.1. Eğitimsel Yaklaşım

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Özellikle programda benimsenen başat yaklaşımlardan olan yapılandırmacılıkta, *"daha önceki öğrenmeleri etkin bir şekilde transfer edebilme, öğrencilerin gelişim seviyelerini göz önünde bulundurma, etkili iletişim kurma, anlamlandırma, öğrenmeleri etkili bir şekilde uygulayabilme ve düşünme süreçlerini ve sonuçları değerlendirme önemli kavramlar."* olduğu vurgulanmıştır.⁵⁶ Programda, kavramdan hareketle konuların öğrenci zihninde oluşturulduğu varsayımını gözeterek yapılandırmacılık nedeniyle kavramlara da özel bir önem verilmiştir. Benimsenen kavramsal yaklaşımla, öğrencilerin soyut deneyimlerinden, sezgilerinden dini ve ahlaki anlam oluşturmalarına ve soyutlama

⁵³ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 4.

⁵⁴ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 4.

⁵⁵ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 8-9.

⁵⁶ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 9.

yapabilmelerine yardımcı olmak amaçlandığı ifade edilmiştir.⁵⁷ Bu programda, öğrencilerin etkinlikler yoluyla değerler kazanması da esas alınmaktadır. Yine programda ders içi, diğer derslerle ve ara disiplinlerle ilişkilendirme yapılarak öğrencinin, bilgisel gerçeği bir bütün olarak algılaması ve değerlendirmesi hedeflenmiştir.⁵⁸ Yapılandırmacı yaklaşım, salt eğitimsel değil ama aynı zamanda felsefi bir yaklaşım olduğundan dolayı, kendisine özgü bir bilgi teorisi de sunmaktadır. Buna rağmen, bu yaklaşım ile DKAB dersi arasında ilişki belirgin bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir ve bu durum programın doğası ile soru işaretlerinin oluşmasına neden olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁹

2.2. Dinbilimsel Yaklaşım

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı geliştirilmesi aşamasında, *“başta İslam dini olmak üzere dinlerin öğretilmesinde birincil kaynaklardan yararlanıldığı, bu kaynaklarda mevcut olmayan verilerden uzak durulduğu; bu bağlamda, İslam dini ile ilgili olarak Kur’an ve Sünnet ekseni ve herhangi bir mezhebin bakış açısına bağlı kalınmaksızın “kök değerlerin” öne çıkarıldığı, bu bakış açısına uymayan diğer veriler/materyallerin programın dışında tutulduğu mezheplerüstü bir yaklaşım benimsendiği”* ifade edilmiştir.⁶⁰

3. İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ PROGRAMINDA HEDEFLER

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı hedefler, Türk Milli Eğitiminin amaçları, genel amaçlar, kazanımlar, öğrencilere kazandırılacak temel beceriler dört başlık altında toplanmış görünmektedir. Türk Milli Eğitiminin amaçları ve genel amaçların, genel hedefler; kazanımların ve öğrencilere kazandırılacak temel becerilerin dersin özel kazanımlarına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Uzak hedeflere ise programda yer verilmemiştir.

3.1. Genel Hedefler

Genel hedefler, uzak hedefleri daha anlamlı hale getirmek, hedeflerin anlaşılabilirlik ve uygulanabilirlik düzeylerini artırmak için yazıldığı daha önce zikredilmişti. Programda genel hedefler uzak hedeflere değinilmeden

⁵⁷ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 9.

⁵⁸ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 9.

⁵⁹ Mahmut Zengin, “Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi”, Haz. Mustafa Köylü, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular* içinde, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012). 114.

⁶⁰ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 10.

yazılmıştır. Bu nedenle genel hedeflerin hangi uzak hedefleri anlaşılabilir ve uygulanabilir hale getireceği sorusu cevapsız kalmıştır. Uzak hedeflerin belirtilmemesinin, ülkenin siyaset ve eğitim felsefelerinin genel ve özel hedeflere yansıtılması aşamasında bir problem oluşturduğu söylenebilir.

739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'na göre Türk Millî Eğitiminin genel amaçları:

Türk milletinin bütün fertlerini;

1. Atatürk inkılap ve ilkelerine ve Anayasa'da ifadesini bulan Atatürk Milliyetçiliği'ne bağlı; Türk Milleti'nin millî, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan; insan haklarına ve Anayasa'nın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış hâline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek;

2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;

3. İlgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek, gerekli bilgi, beceri, davranış ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak;

Böylece, bir yandan Türk vatandaşlarının ve Türk toplumunun refah ve mutluluğunu artırmak; öte yandan millî birlik ve bütünlük içinde iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmayı desteklemek ve hızlandırmak ve nihayet Türk milletini çağdaş uygarlığın yapıcı, seçkin bir ortağı yapmaktır.⁶¹

Programın genel amaçlarına bireysel, ahlaki, kültürel ve toplumsal açıdan alt başlıklarına ayırarak ve değerlere daha açık vurgular yaparak verilmiştir. Söz konusu program, ahlaki genel amaçlar arasında öğrencilerin *“Ahlaki değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olmalarını; öğrenilen ahlakî değerleri içselleştirmelerini”*⁶² zikredilmiştir. Evrensel amaçlar arasında ise öğrencilerin *“Evrensel değerlere kendi dinî bilgi ve bilinçleriyle katılmalarının”* ve *“evrensel insani*

⁶¹ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 1.

⁶² İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 12.

değerlerin İslam'ın insani değerleri ile örtüştüğü bilincine ulaşmalarının amaçlandığı"⁶³ belirtilmektedir. Bu durum bize programların amaçlar açısından küreselleşen dünyanın kaçınılmaz sonucu olan evrensel değerler olgusu ile yerel değerler arasında bir denge gözetildiğini göstermektedir.⁶⁴

Türk Milli Eğitimi'nin genel amaçları demokrasi ile uyuşmakla birlikte bu amaçlara yeni İDKAB programında benimsenmiş olan yaklaşımlarla nasıl ulaşılabileceği açık bir şekilde açıklanmamıştır. Örneğin, geleneksel toplumda büyük önem verilen aile, milli birlik ve bütünlük gibi kavramların, yeni programdaki anlayışın göndermede bulunduğu ferdiyetçilik gibi kavramlarla uzlaştırılması gerekmektedir ve fakat bu durumla ilgili herhangi bir veri paylaşılmamıştır.

3.2. Öğrencilere Kazandırılacak Temel Beceriler

Öğrencilerce kazandırılması beklenen temel becerilerle ilgili olarak, *"derslerden bağımsız olarak formüle edilmelerine rağmen yine de derslerle ilişkili olarak belirli bir eğitim kademesindeki bütün disiplinlerden öğrencilere kazandırılması beklenen ortak hedefler; genel hedeflerin programa daha sağlıklı yansıtılması ve öğrencilerin hayatla ilişki kurmasını sağlamak amacıyla"* yer verildiği ifade edilmiştir⁶⁵. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programıyla ulaşılması beklenen temel beceriler şu şekilde yer almıştır:

1. Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanma becerisi,
2. Eleştirel düşünme becerisi,
3. İletişim ve empati becerisi,
4. Problem çözme becerisi,
5. Araştırma becerisi,
6. Bilgi teknolojilerini kullanma becerisi,
7. Değişim ve sürekliliği algılama becerisi,
8. Mekân, zaman ve kronolojiyi algılama becerisi,
9. Sosyal katılım becerisi,
10. Kur'an-ı Kerim mealini kullanma becerisi.⁶⁶
 1. Kur'an-ı Kerim mealini kullanmanın önemini değerlendirme,
Kur'an-ı Kerim'den herhangi bir ayetin mealinin nasıl bulunacağını araştırma,

⁶³ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 12.

⁶⁴ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (Haziran 2011): 33.

⁶⁵ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 20.

⁶⁶ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 20.

2. Kur'an-ı Kerim'deki ayet mealleri arasında ilişki kurma,
3. Tematik olarak bir konuyu araştırma,
4. Kavram, şahıs vb. belirleme olarak belirtilmiştir.⁶⁷

Yukarıda da görüldüğü gibi, birincil kaynak olması bakımından Kur'an-ı Kerim'e temel berilerin tespit edilme sürecinde özel önem verilmiş ve Kur'an-ı Kerim meali ile ilgili beceriler detaylandırılmıştır.

3.3. Kazanımlar (Dersin Özel Kazanımları)

Kazanımlar, yukarıda da bahsedildiği gibi her bir ders için öğrenciler tarafından içselleştirilmesi beklenen ve belli kurallara göre formüle edilen ifadelerdir. Programda, *“öğrenme süreci içerisinde planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar sayesinde, öğrencilerin kazanması kararlaştırılan bilgi, değer, beceri ve tutumlardır.”*⁶⁸ şeklinde tanımlanması öğrenen merkezli olduğuna yönelik ifadeler göz önünde bulundurulduğunda oldukça ilginç görünmektedir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının dört temel ögesinin birincisi olan kazanımların belirlenmesi sürecinde kavram, değer ve becerilerin dikkate alındığı belirtilmiştir.⁶⁹ Fakat bilindiği gibi kazanımlar belirlenirken söz konusu kavramlar değil, toplumsal gerçek, konu alanı, birey ve doğa dikkate alınır. Kazanımların eğitim durumları ile ilişkili olduğu yani kenetlilik ve güvenilirlik (hedeflerin birbirlerini destekler ve mantıksal açıdan tutarlı olmaları) ilkeleri göz önünde bulundurulduğu belirtilmiş fakat diğer ilkelerden bahsedilmemiştir. Öğrenci davranışına dönük olma, genellik ve sınırlılık, açık seçiklik, binişik değil bitişik olma gibi ilkeler kazanımların belirlenmesinde dikkate alınması gereken ilkeler olmasına rağmen bu ilkelerle ilgili olarak bilgi verilmemiştir.

Kazanımların belirlenmesinde hangi ihtiyaç saptama teknik (delphi, progel, meslek analiz, gözlem) ve yaklaşımlarının (farklar, demokratik, analitik, betimsel) belirlendiğinden bahsedilmemiştir. Kazanımların belirlenme sürecinde program geliştirme ilkelerine uyulmadığı görülmektedir. Programın kazanımlar ögesinin objektiflik, güvenilirlik ve geçerlik özelliği bu durumdan olumsuz etkilenmiştir.

Kazanımlar konusundaki en belirgin değişiklikler (2006 yılında hazırlanan programda yer alan kazanımlar büyük oranda 2010 yılındaki güncelleştirmede yerini korumuştur.) Alevilik ile ilgili kazanımların programda yer almasıyla

⁶⁷ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 21.

⁶⁸ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 18.

⁶⁹ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 18-19.

ortaya çıkmıştır. 2 kazanım Alevilikle ilgilidir. Ara disiplinlere ait kazanımlar ve Atatürkçülük ile ilgili kazanımlar da dersin özel kazanımları ile ilişkilendirilerek programda yer almıştır.⁷⁰

Dersin özel hedef/ kazanımları dördüncü sınıftan sekizinci sınıfa kadar ünite/öğrenme alanlarına göre belirtilmiş; 4. Sınıflar için 44, 5. Sınıflar için 47, 6. Sınıflar için 47, 7. Sınıflar için 50, 8. Sınıflar için 44, toplamda 232 kazanım belirlenmiştir. Bu kazanımların neler olduğu, hangi üniteye ne kadar kazanım olduğu, kazanımlar, etkinlik örnekleri ve açıklamalar tablosunda⁷¹ açıklanmış fakat kazanımların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımlar olarak sınıflaması yapılmamıştır.

Programda yer alan kazanımları incelediğimiz zaman 232 kazanımın % 66'sı bilişsel, % 27'si duyuşsal, % 7'si psikomotor/ devinişsel alandan oluşmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, din ile ilgili bir ders olması sebebiyle bilişsel alanın yanında duyuşsal ve psikomotor alanın da önemli olduğu bir derstir. Programda yer alan kazanımların dersin özelliklerine uygun bir şekilde oluşturulmadığı görülmektedir. Çünkü Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, dini tutum kazanma ile ilgili olduğundan duyuşsal alan kazanımlarının yeterli düzeyde bulunması gerekmektedir.⁷² Programda kazanımların belirlenmesi sürecinde herhangi bir herhangi bir yaklaşım ve tekniğin kullanılmaması böyle bir sonucun ortaya çıkmasında şüphesiz en büyük etkidir.

4. Sınıflar için belirlenen 44 kazanımın 26'sı bilişsel alana ait kazanımdır. Bilişsel alan kazanımlarının 4 tanesi hatırlama, 18 tanesi kavrama, 4 tanesi ise analiz basamağındadır. Duyuşsal alana ait 15 kazanımın 8 kazanımı alma, 1 kazanımı tepkide bulunma, 6 kazanımı değer verme basamağındadır. Psikomotor alan kapsamındaki 3 kazanım beceri haline getirme basamağına aittir.

5. Sınıflara ait 47 kazanımın 28 tanesi bilişsel, 14 tanesi duyuşsal, 5 tanesi ise psikomotor alana ait kazanımlardır. Bilişsel alana ait kazanımların 8 tanesi hatırlama, 18 tanesi kavrama, 1 tanesi analiz, 1 tanesi ise sentez basamağındadır. Duyuşsal alana ait 14 kazanımın 9 tanesi alma, 1 tanesi tepkide bulunma, 4 tanesi ise değer haline getirme basamağına aittir. Psikomotor alana ait 5 kazanımın tamamı beceri haline getirme basamağına girmektedir.

⁷⁰ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 70.

⁷¹ İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 34.

⁷² İlköğretim DKAB Öğretim Programı, 11.

6. Sınıflara ait 47 kazanımdan 34 kazanım bilişsel, 8 kazanım duyuşsal, geriye kalan 5 kazanım ise psikomotor alana girmektedir. Bilişsel alana ait kazanımlardan 10 kazanım hatırlama, 17 kazanım kavrama, 5 kazanım analiz, 1 kazanım sentez ve 1 kazanım da değerlendirme basamağındadır. Duyuşsal alana ait 8 kazanımdan 4 kazanım alma, 1 kazanım tepkide bulunma ve 3 kazanım ise değer verme basamağına aittir. Psikomotor alana ait kazanımlar beceri haline getirme basamağındadır.

7. Sınıflara ait 50 kazanımın 35 tanesi bilişsel, 13 tanesi duyuşsal, 2 tanesi ise psikomotor alana ilişkindir. 35 kazanımdan oluşan bilişsel alanın 6 kazanımı hatırlama, 24 kazanımı kavrama, 3 kazanımı analiz, 1 kazanımı sentez, 1 kazanımı değerlendirme basamağındadır. 13 kazanımdan oluşan duyuşsal alanın 9 kazanımı alma, 3 kazanımı tepkide bulunma, 1 kazanımı değer verme basamağındadır. Psikomotor alana ilişkin 2 kazanım beceri haline getirme basamağındadır.

8. Sınıflara ait 44 kazanımın 31 kazanımını bilişsel, 12 kazanımını duyuşsal, 1 kazanımını ise psikomotor kazanımlar oluşturmaktadır. Bilişsel alana ait 31 kazanımın 6 kazanımı hatırlama, 15 kazanımı kavrama, 9 kazanımı analiz, 1 kazanımı ise sentez basamağındadır. Duyuşsal alanı oluşturan 12 kazanımın 6 kazanımı alma, 3 kazanımı tepkide bulunma, 2 kazanımı değer verme, 1 tanesi kişilik haline getirme basamağındadır. Psikomotor alana ait 1 kazanım beceri haline getirme basamağındadır.

Tablo 1: Bilişsel Alan Kazanımlarının Sınıflara Göre Dağılımı

	4. sınıf	5. sınıf	6. sınıf	7. sınıf	8. sınıf	Toplam	%
Hatırlama	4	8	10	6	6	34	22
Kavrama	18	18	17	24	15	92	60
Uygulama	-	-	-	-	-	-	0
Analiz	4	1	5	3	9	22	14
Sentez	-	1	1	1	-	3	2
Değerlendirme	-	-	1	1	1	3	2

Kazanımlar	4. sınıf	5. sınıf	6. sınıf	7. sınıf	8. sınıf	Toplam	%
Alma	8	9	4	9	6	36	57
Tepkide Bulunma	1	1	1	3	3	9	14
Değer Verme	6	5	3	1	2	17	27

Örgütlenme	-	-	-	-	-	-	0
Değer Haline Getirme	-	-	-	-	1	1	1-2

Tablo 2: Duyuşsal Alan Kazanımlarının Sınıflara Göre Dağılımı

Kazanımlar	4. sınıf	5. sınıf	6. sınıf	7. sınıf	8. sınıf	Toplam	%
Uyarılma	-	-	-	-	-	0	0
Kılavuz Denetiminde Yapma	-	-	-	-	-	0	0
Beceri Haline Getirme	3	5	5	2	1	16	100
Duruma Uydurma	-	-	-	-	-	0	0
Yaratma	-	-	-	-	-	0	0

Tablo 3: Psikomotor Alan Kazanımlarının Sınıflara Göre Dağılımı

Kazanımların büyük bir kısmı (yaklaşık % 87) ilk üç basamağa ait kazanımlardan oluşturmaktadır. Kazanımlar bu şekilde, programda bahsedilen genel hedefler, programın vizyonu ve temel yaklaşımlarla çelişmektedir. Söz konusu kazanımları elde etmek için etkili strateji, yöntem ve teknikleri kullanmaya gerek bulunmamaktadır.

4. Sınıf'ın 'Dinî ifadelerin günlük konuşmalarımızda nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder.', 5. Sınıf, 'Gazilerimize saygı duyarak gereken değeri vermenin ve şehitlerimizi rahmet ve minnet duygusu ile anmanın bilincinde olur.', 'Hz. Muhammed'in diğer insanlardan ayıran en önemli özelliğini açıklar', 6. Sınıf 'Namazın, kişinin duygu dünyası, davranışları, temizlik bilinci ve zamanı iyi kullanma alışkanlığı üzerindeki etkisini açıklar.', 'Hz. Muhammed'in sosyal barışa ve eğitim-öğretime yönelik faaliyet ve düzenlemelerini örneklerle açıklar.', 7. Sınıf, 'Taassubun anlamını ve zararlarını açıklar; 'Doğru bilginin kişiyi taassuba düşmekten korumadaki önemini fark eder.', 'Kumar, alkollü içki ve uyuşturucunun bireysel ve toplumsal zararlarını örneklerle açıklar.', 8. Sınıf, 'Paylaşma ve yardımlaşma ibadeti olarak zekât ve sadakanın kimler tarafından, kimlere, nelerden, nasıl verileceğini açıklar.', 'Kurban ibadetinin anlamını, sosyal dayanışma ve yardımlaşma açısından önemini açıklar.' şeklinde ifade edilen kazanımlar genellik ve sınırlılık, binişik değil bitişik olma ilkesine, 8. Sınıf, 'Din anlayışındaki yorumların vukufu olabileceğinin farkında olur.' şeklindeki

kazanım yazan ve okuyanlar için açık, net ve anlaşılır olmadığı için açıklık ve seçiklik ilkesine uymamaktadır.

4. Sınıf "Sübhâneke duasını ezbere okur ve anlamını söyler.", "Fâtiha suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Kevser suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", 5. Sınıf "İhlâs suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Rabbena dualarını ezbere okur ve anlamını söyler.", "Salavat dualarını ezbere okur ve anlamını söyler.", "Fil suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Tahiyyat duasını ezbere okur ve anlamını söyler.", 6. Sınıf "Asr suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Nasr Suresi'ni ezbere okur ve anlamını söyler.", "Kureyş suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Felâk suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", 7. Sınıf "Nâs Suresini ezbere okur ve anlamını söyler.", "Mâûn suresini ezbere okur ve anlamını söyler", 8. Sınıf "Ayete'l-Kürsi'yi ezbere okur ve anlamını söyler." şeklindeki kazanımlar psikomotor ve bilişsel alan kazanımlarını birlikte ihtiva etmektedir ve tek bir öğrenme ürününe yönelik olmadığı için genellik ve sınırlılık ilkelerine uymamaktadır.

4. Sınıf 'Sorunlarını aile bireyleri ile birlikte çözer', 5. Sınıf kazanımlarından 'Vatan ve milletine karşı kendisine düşen görevi yerine getirir', 'Bayrağa ve ulusal marşa saygı göstermenin nedenlerini açıklayarak Bayrağımıza ve İstiklal Marşı'mıza saygı gösterir.', 'Toplumdaki engellilere sevgi ile bakar ve onların sorunlarına çözüm önerileri geliştirir' şeklindeki kazanımların duyuşsal alana mı yoksa bilişsel alana mı girdiği net değildir.

6. Sınıfa ait 'Bütün peygamberlere gelen vahiylerin ortak yönlerini fark eder.' şeklindeki kazanımın bilişsel mi yoksa duyuşsal mı alana girdiği net değildir. 'Mucize kavramının ne anlama geldiğini açıklayarak bunun peygamberlere ait bir özellik olduğunun farkında olur.' şeklindeki kazanım biniştir ve hem genellik ve sınırlılık hem de bitişiklik ilkesine uymamaktadır. Tek bir kazanım hatırlama ve kavrama basaklarından ikisini de haizdir. 'Vakit, cuma, teravih, bayram ve cenaze namazlarının ne zaman ve nasıl kılındığını bilir.' şeklindeki kazanım hem bilişsel hem de psikomotor alanı kapsamaktadır ve genellik ve sınırlılık ilkesine uymamaktadır.

7. Sınıf kazanımlarından, 'Orucu tanımlayarak niçin oruç tutulduğunu açıklar.' şeklindeki kazanım bitişiklik, genellik ve sınırlılık ilkesine uymamaktadır ve biniştir. 'Allah'ın adil, merhametli ve affedici olması ile ahiret inancı arasındaki ilişkiyi fark eder.' şeklindeki kazanımın hangi alana ait olduğu net değildir.

8. Sınıf kazanımlarından 'Evrendeki fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasaları fark eder.' şeklindeki kazanımın bilişsel mi yoksa duyuşsal alana mı ait

olduğu net değildir. 'Din anlayışındaki yorum farklılıklarını fark eder.', 'Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder.' şeklindeki kazanımların hangi alana ait oldukları net değildir. 'Dinlerin ve İslam'ın evrensel öğütlerine örnekler vererek bunların insanlık için önemini fark eder.' şeklindeki kazanımın hangi alana girdiği net değildir ve hedefin kapsamı, başka bir hedefin kapsamına girdiği için bitişiklik, genellik ve sınırlılık ilkelerine uygun değildir, bitişiktir.

Kazanımlar genel olarak öğrenci davranışına dönüklük, ekonomik olma bakımından ulaşılabilirlik, bitişiklik, kenetlilik, tutarlık ve bütünlük, genellik ve sınırlılık, açıklık ve seçiklik ilkelerine uygundur. Hazırbulunuşluk bakımından ulaşılabilir olma konusunda ise özellikle 4. Sınıf kazanımları ile ilgili olarak bilgi yoktur.

Öğrencilere kazandırılması hedeflenen temel beceriler, yapılandırmacı yaklaşıma, işbirlikli öğrenme gibi yaklaşımlara, Türk Milli Eğitimi'nin uzak ve genel hedeflerine uygundur.

SONUÇ

Şüphesiz, 2000 yılından itibaren tasarlanan programlar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin daha bilimsel ve verimli işlenmesi için önemli bir adımı oluşturmuştur. Bununla birlikte program geliştirme çabaları, değerlendirme-geliştirme döngüsü nedeniyle asla nihayete ermeyeceğinden, özel bir öneme sahiptir. Çalışmamızda mevcut İDKAB programının hedeflerinin program geliştirme ilke, yöntem ve tekniklerine göre bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Buna göre programın hedefleri ile ilgili olarak şu sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir:

İhtiyaç saptama süreci ile ilgili veri paylaşılmamış, ihtiyaç saptamada işe koşulan teknik ve benimsenen yaklaşımlardan bahsedilmemiştir. Fakat bilindiği gibi kazanımlar ihtiyaç saptama işleminden sonra belirlenir ve düzenlenirler. Bu durumda kazanımların hangi yaklaşım, yöntem ve tekniğin kullanılarak tespit edildiği sorusu cevapsız kalmıştır.

Programda yer alan 232 kazanımın % 66'sı bilişsel, % 27'si duyuşsal, % 7'si psikomotor/ devinişsel alandan oluşmaktadır. Diğer taraftan da kazanımların büyük bir kısmı -204 kazanım- (% 87) bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanın ilk üç basamağına aittir. Bu nedenle de kazanımların doğası, genel hedefleri ve temel becerileri elde etmeye elverişli değildir ve programın vizyonu ile uyuşmamaktadır. Kazanımların bir kısmı doğru ifade edilmemiştir ve sahip olması gerekli olan bazı özellikleri haiz değildir. Kazanımların bu yapısal durumu, programın temel yaklaşımı olan

Yapılandırmacılıkla, kavramlara yaptığı vurgu nedeniyle uyuyor görünmekle beraber, yaparak ve yaşayarak öğrenmenin asıl olması ilkesiyle de çelişmektedir. Zira din eğitiminin amacı, kavram ve ilkelerin hatırlama ya da kavrama düzeyinde öğrenilmesi değil, gündelik hayatın doğrudan veya dolaylı olarak biçimlendirilmesidir. Kavramsal düzeydeki din eğitimi, bir tür din okuryazarlığına evrileceğinden, programın temel belirleyicilerinden konunun (dinin) yaşama aktarılmasını istediği davranış örüntülerinin göz ardı edilmesi tehlikesini ortaya çıkaracaktır. Programda temel kavramların doğru öğretilmesi, hurafeler gibi dinin aslıyla uyuşmayan ya da yanlış anlaşılabilen kavram ve fikirlerin düzeltilmesine katkı sağlayacaktır; diğer taraftan, dini genel kültür seviyesine indirme riskini de beraberinde getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Halûk v. dğr. "Program". *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Akpınar, Burhan. *Eğitim Programları ve Öğretim*. Ankara: Data Yayınları, 2011.
- Bilen, Mürüvvet. *Plandan Uygulanmaya Öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Demirel, Özcan. *Kurandan Uygulanmaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Doğan, Hıfzı. *Eğitimde Program ve Öğretim Tasarımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997.
- Eisner, Elliot W. *The Educational Imagination on the Design and Avaluation of School Programs*. New York: The Macmillan Co., 1985.
- Erginer, Ergin. *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1993.
- Fer, Seval. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire, *Eğitime Giriş*. Ankara: Alkım Yayınları, 1998.
- Milli Eğitim Bakanlığı, "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu". Erişim: 1 Ocak 2017. <http://ttkb.meb.gov.tr/program2.aspx?islem=1&kno=22>.
- Kaymakcan, Recep - Hasan Meydan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/21 (Haziran 2011): 27-51.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1999.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2010.
- Şişman, Aytekin - Eskipıncalı, Ahmet. *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2003.
- Tan, Şeref - Alaattin, Erdoğan. *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2004.

SÜNNİ POLİTİK TARİH YAZIMINDA KARMA TÎ İSMÂİLÎLERİNİN HETERODOKSLUĞU

Yusuf Ötenkaya

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ
Tarihi Anabilim Dalı

Res. Asst., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Letters, Department of Medieval
History

Zonguldak, Turkey

yusufotenkaya@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6721-4888

Öz

Abbâsîler, 3./9. yüzyılın başlarından itibaren Sünnî paradigmanın temellerini atarak, ona kavramsal açıdan yeni bir veçhe kazandırmıştır. Bu açıdan Sünnet kavramında da bir dizi değişiklikler olmuştur. Nitekim Abbâsîler dönemine kadar Sünnet, kısaca Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini kastederken, 3./9.yy'dan itibaren ise bambaşka bir mânâya evrilerek, ortodoksluğa (doğru öğreti) delâlet etmeye başlamıştır. Elbette ki bu durum, Ehl-i Sünnet'den olmayanların "tekfir" edilmesine yol açmıştır. Biz bu çalışmada Ehl-i Sünnet'in politik anlamda nasıl ortaya çıktığını, kendinden olmayanları (İsmâilizm) tecrit etmek sûretiyle nasıl bir öğreti kurmaya çalıştığını anlatmaya çalışacağız. Bu anlamda Ehl-i Sünnet'in kanon hâline getirdiği tarihsel eserlerin ve kullandıkları argümanların, nasıl tekfir araçları hâline dönüştüğünü somut örneklerle göstermeye çalışacağız. Söz gelimi din ile ilgili meseleleri politikleştiren ulemanın, 5./11.yy'dan itibaren hâkimiyet dairelerini genişletme kaygısıyla İsmâîlîleri nasıl tekfir ettikleri bilinmektedir. Bu durum ise meselenin bağlamdan koparılıp farklı alanlara kaymasına, esas vaziyetin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bizim buradaki esas amacımız İsmâîlîlerin tekfir edilmesinden çok bunun altında yatan dinamikleri, perde arkasında kalan yönleri vuzûha kavuşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, Tarih Yazımı, Ortodoksluk, Heterodoksluk, İsmâîlizm, Karmatîler.

Heterodoxy of Qarmatian Ismâîlîs in Sunni Political Historiography

Abstract

The Abbâsids, starting from the beginning of the 9th century, gave the Sunni paradigm a new direction in terms of concept. In this respect there has been a series of changes in the concept of Sunnah. Indeed, until the time of the Abbâsids, Sunnah implied the words and acts of the Prophet, while from the 3th/9th century a different meaning evolved and began to portray orthodoxy (correct doctrine). This, of course, has led to the "infidel" of the non-Ahl-i Sunnah. In this study, we will try to explain how the Ahl-i Sunnah has emerged in political terms and how to try to establish a doctrine in order to isolate those (Ismâilism) who are not self. In this sense, we will try to demonstrate with concrete examples how the historical works and the arguments that the Ahl al-Sunnah has made into canon become transformed into infidel tools. For example, it is known that how the ulama who politicized the issues related to religion, declared the Ismâîlîs as infidel in order to widen their domains from the 5th/11th century. This situation causes the issue to be separated from the context, shifted to different areas and the

main situation is overlooked. Therefore, our main aim here is to explain the reasons, dynamics behind the curtain, rather than the unfaithing of the İsmâilîs.

Keywords: Ortaçağ Tarihi, Historiography, Orthodoxy, Heterodoxy, İsmâilîsm, Qarmatians.

GİRİŞ

Hıristiyanlarda olduğu gibi İslâm mezhepleri tarihinde heterodoksluğu doğrudan tanımlayan herhangi bir kavram bulunmamaktadır. İslâm düşüncesinde heterodoksluk, “ortodoks”¹ (doğru öğreti/mutedillik) olmamayı ya da aşırı uç noktada yer almayı ifade eden bir kavramdır. Bu anlamda düşünüldüğünde İslâm mezhepleri tarihinde özellikle 2./8.yy’dan sonra “zındık”, “mülhid” gibi kavramlarla heterodokslar tespit edilmeye başlanmış, 3./9.yy’dan sonra Ehl-i Hadis’in yaptığı yoğun çalışmalar sayesinde kurumsal anlamda Sünni ortodoksinin sınırları belirlenmiştir. Belirlenen sınırların dışında kalan gruplar zındık, mülhid ya da kâfir olarak nitelendirilmiştir.² J. Brown’a göre toplumlar belli dönemlerde “kanon”

¹ Hıristiyanlığın erken döneminde monoteist anlamda bir inanış biçimi yaygın olup Tanrı’nın ebedî-ezeli olduğuna inanılıyor, âlemin yaratıcısı olması noktasında O’nun tek olduğu kabul ediliyordu. Ancak bununla birlikte onlar, Hz. İsa ile kutsal ruha da ilâhlık iddiasında bulunuyorlardı. Bir müddet sonra Hıristiyanlar, üç ayrı varlıkta tek Tanrı’ya inandıklarını belirttiler. Bir diğer ifadeyle baba, oğul, kutsal ruh ayrı Tanrılar olup tek bir ilâh anlamına geliyordu. Ancak burada ciddi bir çelişki bulunuyor gibi durmaktadır. Bir tarafta mutlak anlamda Tanrı’nın birliğinden söz ediliyor, diğer taraftan da bu birliğin üç ayrı ilâhta var olduğu dile getiriliyordu. İskenderiye’li Origen (ö.254) bu teoriyi sistematize hâle getirmeye çalışanlar arasındaydı. Ancak onun kurmaya çalıştığı sistem, Arian ekolünün oluşmasına zemin hazırladı. Arianizm, teslis tartışmalarının neticesinde ortaya çıkmıştı. Burada tartışılan en önemli mesele, İsa’nın Tanrı gibi ilâh olup olmadığı ve onun Tanrı’yla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuydu. Arius, (ö.336) yapmış olduğu teolojik tartışmalar neticesinde, İsa’nın ilâhlığı ve kulluğu hususunda ortodoksluğu (orta yolu) bulmuştur. Baba’nın (Tanrı) mutlak anlamda ilâhlığını vurgulayıp Oğul (İsa) ile kutsal ruhun Tanrı’ya bağımlı ve O’na nispetle ikincil olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak Arius’un ürettiği teori sayesinde ortodoksluk anlayışı doğru öğreti/mutedillik anlamında ortaya çıkmıştır. Bkz. Bilal Baş, “Ortdoxy of Origen of Alexandria’s Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 94-100; Richard Hanson, “The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century AD”, *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 143; Rowan Williams, *Arius: Heresy And Tradition* (London: Eardman Publishing, 1987), 140; Basil Studer, *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*, trc. Batthias Westerhoff (Collegeville: Minnesota Publishing 1993), 81; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford: Oxford University Publishing, 1966), 83.

² Baber Johansen, “Dissent And Uncertainty in the Process of Legal Norm Construction in Muslim Sünni Law”, *Law And Tradition in Classical Islamic Thought*, ed. M. Cook (New York: Pagrave Macmillan, 2013), 130.

oluşturmak yoluyla otoriter olup, insanları bu doğrultuda kendi düşüncelerine göre daha rahat kontrol altında tutmak isteyebilirler. Böylelikle belli tarz eserleri popülerleştirmek (kanon) sûretiyle, o toplumda kimlerin içeride, (ortodoks) kimlerin dışarıda (heterodoks) olduklarının tespit edilmesinin yanında ortak bir gelenek oluşturulabilir.³ J. Brown'un ifadesinden yola çıkarak bu çerçevede, biz de Sünni geleneğin ortaya attığı doğru öğretiyi anlayışı ekseninde meseleye yaklaşıp, hangi grup ya da oluşumların hangi gayelerle veya hangi ihtiyaçlar neticesinde "tekfir" edildiğini ele alacağız.

Abbâsîler, 3./9.yy'ın ilk çeyreğinden itibaren çeşitli siyasi ve dinî bir dizi problemlerle karşı karşıya kalmış ve buna kendince çözümler üretmeye çalışmıştır. Söz gelimi Mu'tezile ilk defa devlet tarafından benimsenip insanlara tebliğ edildiğinde yeni bir ortodoksi oluşturmak dışında bir şey amaçlanmamıştır.⁴ Yine 4./10.yy'ın başlarından itibaren özellikle de İsmâîlîlerin ciddi anlamda tehlikeli olmasından sonra fıkıh usûlü çalışmalarının yanı sıra bir önceki yüzyılda üretilen hadislerden de ciddi anlamda istifade edilerek yeni bir ortodoksi (Ehl-i Sünnet) meydana getirilmiştir. Burada tartışılan ve kanonize (otoritize) edilen en önemli mesele, imamet/hilafet tartışmaları ekseninde Sünnet ve İcmâ'nın sahihliği ya da muteberliği idi. İcmâ'nın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli gelişme politik hadiselerdir. Nitekim B. Sarıkaya'ya göre 3./9. yüzyılın sonlarına kadar imamet ve ilgili meselelerden herhangi biri hakkında icmânın gerçekleştiğini ifade eden bir kayıt yoktur. Bununla birlikte, Eş'arî'nin (ö.324/935-936) imametle ilgili meselelerde icmâ delilini olgunlaşmış bir biçimde kullanması, belirtilen yöndeki fikirlerin en azından 3./9. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri gittiğini göstermektedir. Şia karşısında ana kütleyi temsil eden Ehl-i Sünnet bilincinin teorileşmesiyle birlikte, meşruiyet kaygısı, hem tarihi uygulamayı hem de onun devamı olan mevcut durumu hukukileştirme/meşrulaştırma zorunluluğunu ortaya çıkarmış olmalıdır.⁵ Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, politik ihtiyaçlar neticesinde Şia'nın belirlenmiş imam nazariyesine karşılık Sünni halife/imam nazariyesi,

³ Jonathan A.C. Brown, *Canonization of Al-Bukhari and Muslim The Formation And Function of The Sunni Hadith Canon* (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2006), 49.

⁴ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (London: Routledge Publishing, 1965), 59-60.

⁵ Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delâlet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017): 323; Wael B. Hallaq, *The Origins And Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 51.

fıkıh/hukuk çerçevesinde teminat altına alınmak sûretiyle, bu görevin Şia'daki gibi belirlenmiş bir imam soyundan devam etmesine nispetle şûrâ tarafından seçilmiş halife liderliğinde devam etmesine karar verilerek bu anlayış meşru hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bu verilerden yola çıkarak biz bu çalışmada erken İslâm döneminde muğlak kalan imamet/hilafet düşüncesinin, Karmâtî-Fâtımî gibi oluşumların alternatif olarak ortaya çıkmaları neticesinde Abbâsîler marifetiyle Sünnî İslâm fıkına dâhil edilip hukukîleştirilmeye çalışıldığını iddia edeceğiz.

Bu çalışmada İsmâîlîlerin politik faaliyetlerinin ya da dinsel doktrinlerinin neler olduklarını anlatmaktan çok, Karmafîler özelinde onların nasıl tekfir edildiklerine odaklanıp, hangi eylemleri ya da inanışları nedeniyle saf dışı edilmeye çalışıldıklarını ele alırken, bu hususta tarafgir bir tutum içerisinde yer alıp meseleye dinî ya da ideolojik açıdan yaklaşmayacağız. Dolayısıyla salt siyasi ve dinî olaylar muvâcehesinden meseleyi analiz etmeye çalışacağız. Çalışmamızın ilk bölümünde Sünnî politik teorinin oluşumu üzerinde durup, Sünnî geleneğin bu meseleye nasıl yaklaştığını ele almak sûretiyle, onların dinî anlamda nasıl bir “tekfir” yöntemi ve anlayışı ortaya koyduklarını ifade etmeye çalışacağız. İkinci bölümde ise 3./9.yy'ın sonları ile 4./10.yy'ın ilk çeyreği aralığında, İsmâîlîlerin kökeni hususunda politik anlamda üretilen bir dizi yanlışlara odaklanmanın yanı sıra onların tarihsel gelişimini dikkate alıp, siyasi olaylar neticesinde İsmâîlîlerin (Karmâtî) nasıl mühlidlikle eş tutulur hâle getirildiğini dönemin tarihsel verileri ışığında ortaya koymaya çalışacağız. Üçüncü ve son bölümde ise geliştirdikleri dinî doktrinlerinin neler olduğunu, entelektüel anlamda hangi meseleler üzerinde durduklarını, hangi hususlarda yanlış anlaşıldıklarını, onların esasında mühlid olmayıp, son derece yüksek bir din ve kültür seviyesine hâiz olduklarını, kullanacağımız argümanlar doğrultusunda delillendirmeye çalışacağız.

1. SÜNNİ POLİTİK TEORİNİN OLUŞUMU, TEKFİR USÛLÜ VE ANLAYIŞI

Sünnî ulema geliştirdikleri ortodoksluğa dayanarak dinin doğru yorumunda bir dizi yenilikler geliştirmek sûretiyle kendinden olmayanı tecrit etmeye, dışlamaya, ötekileştirmeye başlamıştır. Bu anlayışın en önemli kaidesini “nec'at/kurtuluş teorisi” oluşturmaktadır. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber, ümmetinden pek çoğunun sapacağını, delâlete düşeceğini, kurtuluşa erecek olanın ise yalnızca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet'i ise “benim bugün yaptığımı yapan, yapmadığımı

yapmayan” şeklinde “amel” anlamında tarif etmiştir.⁶ Hz. Peygamber’in vefatından sonra süreç içerisinde sünnet kavramı ortodoksluğu (doğru öğreti) ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Söz gelimi Basra’lı muhaddis İbn Sîrîn’e (ö.110/729) göre ümmet, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Dolayısıyla buradaki sünnet kelimesi, şahısların nereye ait olduklarını, neseplerinin ne olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Bu anlamda sünnet; itidalli olmayı, orta yolda bulunmayı çağrıştırırken, bid’at ise sapkınlığı ifade eder olmuştur.⁷ Sünnet ve Sünniliğin en önemli alâmeti, dinî doktrinlerin yorumlanmasında ortaya çıkıyordu. Söz gelimi Yahyâ b. Maîn, (233/848) Abdülaziz b. Mâcişûn’un (ö.164/780) Ehl-i Sünnet grubuna nasıl dâhil olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: “Abdülaziz b. Mâcişûn kader ve kelâm konusunda görüşlerini terk ettikten sonra Sünniliği kabul etti”. Buradan hareketle kader konusunda insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunmak, kelâm konusunda da mahlûk-muhdes anlayışını savunmak, Sünnilik dışında yer alan bir durumdu. İmam Şâfi’î’ye (ö.204/820) göre ise Sünnet, Kur’an’dan sonra kabul edilebilecek en önemli kaynak olarak değerlendirilmiş; Kur’an’da içinden çıkılmayan mevzular olduğunda doğrudan Sünnet’e müracaat edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁸ Bu cümleden anlaşıldığı üzere, 9.yy’a gelindiğinde Sünnet kavramı mahza Hz. Peygamber’in söz ve eylemleri yanında itikatta itidalli olmak ve içinden çıkılmayan mevzularda müracaat kaynağı olmak anlamına gelmişti. Elbette bu durum ilerleyen süreçte Sünniliğin diğer itikatlara nazaran en doğru itikat/inanç olarak algılanmasına zemin hazırlayacaktır.

Sünni paradigmanın geliştirdiği ikinci önemli kaide olarak, imam/halifenin vasîliği meselesini bir başka husus olarak ele alacağız. Yaygın kanaate göre imam ya da halifenin tayininde herhangi bir nass olmadığından seçim işi şûrâya ve onun ortak icmâsına bırakılmıştır. Nitekim ilk halife olarak Ebû Bekir’e (ö.13/634) bey’at edildikten sonra Ali b. Ebû Tâlib, (ö.40/661) Ömer b. Hattâb’a (ö.23/644) hitaben, “bu işte bizim bir hakkımız yok muydu” dediğinde, İbn Hattâb; “ne yapalım ümmet/cumhur

⁶ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 43-45.

⁷ Farouk Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London: I.B. Tauris, 2001), 36; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 1994), 10:525-526; D. W. Brown, “Sunna”, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden:Brill, 1997), 9:879-880.

⁸ John A. Nawas, “The Appellation Şâhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be”, *Islamic Law and Society* 23 (2016): 20.

sende değil, Ebû Bekir'de icmâ etti" diyerek, bu anlayışı doğrulamaya, tasdik etmeye çalışmıştır.⁹ Yine Abbâsî halifesi Müttakilillah'ın (ö.357/968) halife seçilmesinde yapılan tartışmalar sonucunda, bu işte (hilâfet) vesayetin olmadığı, akıl ve ilim yönüyle adaylardan hangisi iyiyse onun seçilmesi gerektiğine karar verilmiştir.¹⁰ İmanın seçilmesindeki ilk husus olarak onun "Kureyş"ten olması gerektiği belirtiliyordu. Nesep ile ilgili olarak Resulullah şöyle demiştir: "Kureyş'i öne geçirin. Onlar mağrurlanmadıkça onların önüne geçmeyin". İkinci şart ise din hükümleriyle tecehhüz etmiş olması, ganimetleri paylaşabilmesi, cihadı yerine getirmesi, Allah'ın hudutları ile hareket etme vasıflarına hâiz olmasını gerektiriyordu. Üçüncüsü ise din ve muamelatında "âdil" olmasıydı. Dördüncüsü imanın ilim hususunda iktifâ etmesi gerekmekteydi. İlim noktasında şayet bir imam kusurluysa onun varlığı ile yokluğunun bir olduğu düşünülüyordu. Bu nedenle de imanın ilim sahibi olması gerekmekteydi. Beşincisi onun cesur olmasıydı. Çünkü insanların işlerinin başında "cihat" gelir. İmanın korkak olması müşriklerle cihat etmesine mâni olur. Böyle birinin imam olması faydadan çok zarar getirir.¹¹ Bu şartları yerine getiren ve ümmetin icmâsiyle seçilen imam ya da halifeye itaat etmek zorunludur. Bu hususta İbn Abdirabbih (ö.328/940) şöyle söylemektedir: "İmam/halife işlerin kontrolörü, seriâtın tanzim edicisidir. Din ve dünya işlerinin kendisinde temerküz ettiği kutuptur. Onun gölgesi tüm kulları kapsamaktadır. Zalimlere engel olup, korkmuş ve sinmiş olanları da emniyet altına alır. Ona itaat edilmesi raiyye üzerine vâciptir. Çünkü Allahu Teâla ulû'l-emr'e itaat etmeyi buyurmuştur. Ebû Hureyre'den (ö.58/678) aktarılan bir hadiste ise Allah'ın insanlardan üç şey istediğini ve bunun da O'na kulluk etmek, O'nun ipine sınımsız sarılıp tefrikaya düşmemek ve de son olarak Allah'ın vâlilerine karşı samimi olmak olduğu belirtilmiştir".¹² Buradan anlaşıldığı üzere Sünni paradigma, İsmâîlîlerin (Karmatî) öne sürdüğü gibi imamette vesayet/vasîlik anlayışına karşı çıkıp, bunun karar mercii olarak şûrâyı görmüştür. Daha sonrasında

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Numân İbnü'l-Muallim el-Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid* (Beyrut: 1413/1992), 8:43; Talip Türcan, "Şûra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2010), 39: 231.

¹⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teakübü'l-himem*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 5:233.

¹¹ Şihâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fi fünûnü'l-edeb*, thk. Dr. Ali Mülhim, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 6:7.

¹² Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endülüsi, *el-'İkdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kamihe (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983), 1:9-10.

ise imama ya da halifeye hangi şartlarda bey'at edileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Abdirabbih'in verdiği bilgiye göre imam/halifeye "kâfir" olmadığı müddetçe itaat edilmelidir. Bunun haricinde imam/halife zâlim de olsa ona itaatin mecburi olduğu görülmektedir.¹³ Nitekim Abbâsî halifesi Muktedirbillah, (ö.320/932) 317/929-930 yılında kendisine karşı Nezûk'ün başlattığı isyanda onlara hitaben şöyle diyordu: "Bana itaat eden Allah'a itaat eder. Bana isyan eden Allah'a isyan eder."¹⁴ Böylelikle ne olursa olsun kendisine itaat edilmesinin zorunlu olduğunu, kendisine karşı gelinmesi hâlinde dinden çıkmanın ya da küfre düşmenin kaçınılmaz olduğunu imâ ediyordu. Yine Mâverdi'nin (ö.450/1058) verdiği bilgiye göre ulû'l-emr'e itaat etmek farzdır. O, Ebû Hureyre'den aktardığı bir hadiste, fâcirin fücûruyla yönettiği bir toplumda dahi insanların ona [halife] itaat etmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵ Ulû'l-emr ve her defasında halifeye biat edilmesi gerektiği vurgusu 4./10.yy'ın politik hadiselerinde kendini göstermektedir. Bilindiği üzere bu dönemde artan Şîi Büveyhî baskısı Abbâsî halifelerini köşeye sıkıştırmış, siyasi anlamda tamamen pasifize etmişti. Bu duruma karşılık Abbâsîlerin de halifenin otoritesini diri tutmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁶ Diğer taraftan halifeye her durumda itaat edilmesi gerektiği şeklindeki söylevin, daha sonra özellikle de Moğolların 1258'de Bağdâd'ı istila etmeleri neticesinde geçersiz kılındığı görülmektedir. Bu evrede fâkihlerden bazıları Müslüman ancak zâlim hükümdara karşılık, kâfir fakat âdil bir hükümdarın daha evlâ olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁷

İslâm siyasi tarihinde 3-6./9-12. yüzyıl göz önüne alındığında İsmâîlî çatısı altında Karmatîler ile Nizârîler doğrudan, Fâtımîler ise isim vermeksizin dolaylı bir şekilde heterodoks olarak görülüp tekfir edilmiştir. Esasında onların tekfir edilmesi, oluşturulmaya çalışılan Sünni paradigma çerçevesinde düşünülmelidir. Fâtımîler tarafından Kahire'de el-Ezher'in kurulmasının ardından, Ehl-i Sünnet'in, hâkim oldukları bölgelerde Nizamiye medreseleri kurdukları bilinmektedir. Ehl-i Sünnet taraftarlarının

¹³ İbn Abdirabbih, *el-'İkdû'l-ferid*,1:10-12; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 28-29.

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Maarif bi-Mısır, 1415/1994), 11:264.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî (Kahire: Mektebetü Daru İbn Kuteybe, 1410/1989), 4.

¹⁶ en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fi fûnûnü'l-edeb*, 6:224.

¹⁷ Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm* (Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1411/1990) 9-12.

5./11.yy'dan itibaren Selçuklular aracılığıyla hâkimiyet alanını genişlettikleri görülmektedir. Bu hususta Abdülkahir el-Bağdâdî, (ö.429/1037-1038) Cüveynî, (ö.478/1085) Nizâmü'l-mülk, (ö.485/1092) Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö.596/1200) son derece mühim katkıları bulunmaktadır. Nitekim el-Bağdâdî'ye göre Bâtınîliğin temellerini atan Cafer-i Sâdık'ın mevlâsı Meymun b. Deysân (Kaddâh) isminde aslen Yahudî olan biriydi. O ve kendisine tâbi olanlarla beraber pek çok bölge ve nahiyede davete insanları çektiler. Daha sonra kendilerine Râfızî-Gulat ve Hulûlîlerin girmesiyle birlikte kendisinin İsmâil b. Cafer-i Sâdık'ın neslinden olduğunu iddia etti. Onun Bâtınîliğe olan davetine Hamdân b. Eş'as (Karmat) katılarak onun emir ve direktiflerine göre hareket etmeye başladı. Netice itibariyle onların İslâm'a verdikleri zarar, Yahudîlerin, Hıristiyanların, Mecûsîlerin hatta Dehrîlerinkinden daha büyüktür.¹⁸ Bağdâdî gibi Cüveynî'nin de bir taraftan kelâm tartışmaları noktasında Mu'tezile'ye cevaplar verdiğini, diğer taraftan da İsmâilîlerin "sapkın" olduklarını belirttiğini görüyoruz: "Sapkın olan fırkaya gelince onlar yaratma noktasında kulun eşsiz olduğuna inanmaktadırlar. İşte bunlar bu görüşleri nedeniyle Rablerine karşı fâsîd ve müzahim (rekabetçi) olmuşlardır. Neticede de delâletleri sebebiyle mutsuz olmuşlardır."¹⁹ Nizamü'l-mülk ise *Siyasetnâme*'sinde şöyle söylemektedir: "Bu insanlardan daha dinsiz, daha sapkın ve daha alçağı görülmemiştir. Onların en önemli amacı bu dini yıkmaktır. Sözlerinde onlar, Müslüman gibi hareket ediyorlar ancak gerçekte kâfirdirler."²⁰ Gazzâlî'nin de İsmâilîleri ayırım yapmaksızın tekfir ettiğini görüyoruz. Nitekim o bu hususta şöyle söylemektedir: "İsmâilîler her şeyi bâtınî anlamda yorumlayarak şeriatı âtl hâle getirmeleri sebebiyle küfre düşmüşlerdir. Mesela onlara göre cenabetin anlamı; sırrı henüz hak etmeyen, bu hususta yeterince kemâle ermemiş birine ifşa etmek demekken, guslün anlamı ise, kişinin sırrı açmasından dolayı ahdini yenilemesidir. Oruç; sırrı tutmak, temizlenme; imama biat

¹⁸ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2014), 219-220; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 287; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2011) 141-142.

¹⁹ Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-islâmîyye*, thk. Muhammed Zahid El-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Eseyiyeti li't-Turas, 1413/1992), 50.

²⁰ Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, trc. Mehmet Taha Ayar (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2018), 67; Abdullah Özkan, "Al-Ghazâlî and Rasâ'il Ikhwân Al-Şafâ': Their Influence on His Thought" (Doktora Tezi, University of California, 2016), 112.

etmek dışında her mezhepten kendini arındırmak anlamına gelmektedir. Haramlar; kötü insanlar anlamındadır ve bizleri onlardan uzaklaştırmak mânâsındadır. İbadetler ise iyi ve hayırlılar anlamındadır ve böylelikle onlara tâbi olmamız emredilir.”²¹ F. Mitha, Gazzâlî üzerine yaptığı incelemeleri neticesinde Bâtınîler hakkında onun şöyle bir anlayışa sahip olduğunu belirtmiştir: “Bâtınîyye, hakikâtin (mutlak doğru) zıt anlamını ifade etmektedir. İkinci olarak Bâtınîler, dualist (seneviyye) ve filozofların doktrinleri arasında gidip gelen bir anlayışa tâbi olmuşlardır. Dinin asıllarından (fundamental) koştuklarını ve yukarıda bahsettiğimiz anlayışlara bağlandıklarını belirtmiştir.”²² İbnü'l-Cevzî'nin ise çalışmalarından birini Karmatîler ismiyle neşrettiği görülmektedir. Bu eserinde Karmatîler'le ilgili şöyle söylemektedir: “Karmatîler, İslâm düşüncesi açısından çeşitli tehlikeleri olan bir oluşumdur. Her şeyden evvel bu hareketin yıkıcı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Tanzimî bir hareket kisvesi altında çalışıp, Âl-i Bey't'e sıklıkla yönelmeleriyle avâmı kandırmayı, onları yoldan çıkarmayı amaçlamışlardır. Bu fikri gerçekleştirebilmek için İsmâîlîler'le kol kola girmişlerdir.”²³ Bir başka yerde ise onların ictimâî açıdan mülhîd mezheplerle ilişkilerinin olduğunu, Mazdek gibilerle alakalarının olduğunu belirtmiştir. Bilinmektedir ki, Mazdek; kadınların ve her türlü taşınmaz varlıkların ortak kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Onlar da tıpkı Mazdek gibi düşünmektedirler. Onların bu husustaki düşüncesine göre, mal ve kadınlar noktasında insanların aralarında ihtilaflar yaşanıyordu. Bunun önüne geçebilmek için her şey gibi mal ve kadınların da ortak kullanılması gerektiğini savunuyorlardı.²⁴ Nitekim bu hususta Makrizî (ö.845/1442) şöyle söylemektedir: “Onlardan hiç birinin hususî silahı ya da kılıcı dışında şahsına ait mülkü bulunmuyordu. Gece olduğunda karışık bir şekilde kadınlı erkekli ilişki yaşıyorlardı. Bu onlar arasındaki sevgi/kardeşlik ve ülfetin göstergesiydi.”²⁵

²¹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Fedaihi'l-bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye, 1385/1964), 55-56.

²² Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis*, 33.

²³ İmam Ebû'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *el-Karâmîta*, thk. Muhammed Sabbâğ (Şam: El-Mektebü'l-İslâmî, 1386/1965), 12-13.

²⁴ el-Cevzî, *el-Karâmîta*, 19.

²⁵ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttiâzü'l-hunefa bi-âhbâri'l-eimmeti'l-fâtumîyyin el-hulefâ*, thk.Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Daru'l-Kavmiyye, 1390/1971), 1:157.

Modern dönem İsmâîlî araştırmacılarından A. Bedevî'nin düşüncesine göre onlar küfr ehlidir. Nitekim onlar Muhammed b. İsmâil b. Cafer-i Sâdık'ın son peygamber (nebi) olduğunu söylediler. Muhammed b. İsmâil'in şuan cennette olduğunu, yeryüzüne Mehdi olarak geleceğini ve bozulmuş olan düzeni tekrardan kuracağını belirttiler. Bunun yanında dünyanın on iki adadan meydana geldiğini ve her adada imamın temsilcisi bir hüccetin olduğunu dile getirdiler. Allah'ın farz kıldığı ve Peygamber'in Sünnet'inde buyurduğu her şeyin zâhiri ve bâtını bulunmaktadır. Kitap ve Sünnet aracılığıyla Allah'ın buyurduğu şeyler zâhirken, onun mânâları bâtında yer almaktadır. Kurtuluşun sadece bâtında yer aldığına inanırlar.²⁶ S. Zekkar'a göre ise Bâtınîler, İslâm'la, Kur'an okumakla, namaz kılmakla, oruç tutmakla ve hacca gitmekle örtündüler. Ehl-i Bey'te ait olduklarını söyleyip tüm işlerini gizlilik içerisinde sürdürdüler. İnsanları hakiki İslâm'dan uzaklaştırıp gaflet ve cehl içerisinde bıraktılar.²⁷ M. S. Takkuş'a göre ise Karmatîler, İslâm'la uzaktan yakından ilişkisi olmayan hulül, tenasuh, imamların masumluğuna ve vasîliğine dayanan prensipleri benimsemeleri nedeniyle küfr ehliendirler.²⁸ Karmatîlerin toplumsal/ictimâî hayatı hakkında geniş bilgi veren A. Ekinci'ye göre ise onlar tutuculuk, kültürel açıdan gerilik, hoşgörüsüzlük ve dışlayıcılık gibi hasletleriyle ön plana çıkmışlardır.²⁹ A. Avcu'ya göre ise Karmatîler, 318/930 yılında Bağdâd'ı işgal etmek için çıktıkları bu en büyük seferlerini, ekonomik etkenlerden ziyade İslâm şeriatını ortadan kaldırmak ve Mehdî'nin zuhûrunu kolaylaştırmak için yapmışlardır."³⁰ Bu pasajdan anlaşıldığı üzere, bazı modern İsmâîlî araştırmacılar bağlamında Karmatî İsmâîlîlerinin nasıl algılandığını ele almaya çalıştık. Ancak onların yaptığı değerlendirmeler tarihsel olsa da sağlıklı bir şekilde değerlendirilip etraflıca analiz edilmekten uzak kalmıştır. Dolayısıyla da ele aldıkları politik hadiseleri duygusal olarak vaz edip, olayların ardında yatan gereksinimleri,

²⁶ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1406/1997), 838.

²⁷ Süheyl Zekkar, *el-Câmi' fi ahbâri'l-karâmîta* (Dımaşk: et-Tekvin li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2007), 147.

²⁸ Muhammed Süheyl Takkûş, *Tarihu'd-devleti'l-abbâsiyye* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2009), 184.

²⁹ Abdullah Ekinci, "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâîlî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları", *Belleten* 69/255 (2005): 512.

³⁰ Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010): 218; Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 269.

söz gelimi onların esasında neden tekfir edildiklerini ya da bunun altında yatan dinamikleri ıskalamışlardır. Bu denle de biz bir sonraki bölümde öncelikle İsmâîlîlerin kökeni hakkında bilgi verip, onların küffâr ehliyle nasıl ilişkilendirilmeye çalışıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Hemen ardından tarihsel gelişimleri ve politik faaliyetleri ekseninde meseleye nüfûz edip, dönemin kaynakları ışığında birtakım incelemelerde bulunarak hangi eylemleri nedeniyle tekfir edildiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

2. İSMÂİLÎLERİN (KARMATÎ) KÖKENİ, TARİHSEL GELİŞİMİ VE POLİTİK FAALİYETLERİ

Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere Karmatîlerin kökeni aslen Mecûsî ya da Yahudî olan Meymun el-Kaddâh'ın dâîlerinden Hüseyin el-Ehvâzî'ye dayandırılıyordu. Diğer taraftan Fâtımîlerin kökeni olarak ise doğrudan Meymun'un kendisi gösteriliyordu. Bu düşüncenin karşısında yer alan M. Galib, B. Lewis ve Takkûş'un yaptığı çalışmalar son derece önemlidir. Abbâsîlerin, politik gerekçelerle, kuruldukları andan itibaren sürekli Ali b. Ebû Tâlib ailesine karşı karalamalar yaptıklarından bahsetmiştir. Fâtımî imamlarının soy itibarıyla Meymun el-Kaddâh'a dayandığını, onun da son derece aşırı (gulat) bir mezhebe (Senevîyye) tâbi olduğunu belirtmiştir. Yine devamında Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdi ya da Muhammed el-Mehdi'nin asıl adının Said b. Hüseyin olduğunu, onun da soyunun Said b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Meymun el-Kaddâh b. Deysân es-Senevî el-Ehvâzî olduğunu, asıllarının ise Mecûsîliğe dayandığını belirtmiştir. Ancak Abbâsîlerin ürettiği bu karalamalar, kadim İsmâîlî müelliflerince kabul edilmemektedir. Onlara göre Muhammed el-Mehdi'nin soyu, Muhammed b. İsmâîl'e dayanmaktadır. Nitekim İbnü'l-Esir, (ö.630/1233) Vezir Ali b. İsa bahsinde belirttiği üzere, İsmâîlî olmakla suçlanıp tutuklanan kişi, imamlarının soy itibarıyla Muhammed b. İsmâîl'e dayandığını söylemiştir. Bu da İsmâîlîlere karşı ciddi bir karalama kampanyasının olduğunu göstermektedir.³¹

Hüseyin el-Ehvâzî'nin ölümünden sonra İsmâîlîler'le ilgili iki olay anlatılmaktadır. Birincisine göre Hüseyin el-Ehvâzî'den sonra davetin başına Abdullah el-Mehdi (Ubeydullah) gelmiş ve daveti doğrudan kendi adına yürüttüğünü söylemesi üzerine iki taraf arasında ilk defa fikir ayrılıkları meydana gelmişti. Böylece 275/888-889 senesinde Hamdân, iki

³¹ Mustafa Galib, *Tarihu'd-daveti'l-ismâîlîyye* (Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1385/1965), 166-168; Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism* (London: Cambridge W. Heffer and Sons, 1940), 76; Takkûş, *Tarihu'd-devleti'l-abbâsîyye*, 181.

büyük dâisi (Ebû'l-Fevâris ve Ebu Hâtim el-Borânî) ile kendi devleti için birtakım teşebbüslerde bulunarak insanları sadece kendi devleti için davet etmeye başlamıştı.³² Daha yaygın olarak kabul edilen ikinci düşünceye göreyse, Hüseyin el-Ehvâzî'nin ölümünden sonra Hamdân b. Eş'as (Karmat), İsmâilî hareketinde onun yerini almıştı. Zikreveyh b. Mikreveyh es-Selmânî, Celendî er-Râzî, İkrime el-Babilî ve İshak es-Severânî ona tâbi olanlar arasındaydı. Hamdân, dâîlerini Kûfe Sevâd³³'ına gönderdi. Davetçilerinin başında ise en önemli yardımcısı ve aynı zamanda kayınbiraderi olan Abdân bulunuyordu. Tüm davetçiler ticaretle uğraşıp kendi nasiplerinden pay kazanmak istiyorlardı. Hiç kimseden yardım dahi kabul etmiyorlardı. Teşeyyü (Şiîleşme) ve ilimle hareket edip insanları Hz. Peygamber ailesinden bir imama yani Muhammed b. İsmâil b. Cafer-i Sâdık'a davet ediyorlardı.³⁴ Hamdân Karmat 277/890-891 yılına geldiğinde Kûfe yakınlarında Daru'l-hicre'yi kurmayı başarmıştı. 280/894 yılında ise dava, Doğu Arabistan'a, Bahreyn dolaylarına kadar uzanmıştı. Bu hususta Hamdân'ın tayin ettiği Ebû Said el-Cennâbî'nin ciddi katkısı bulunuyordu. Daha sonra hızla Yemâme ve Ummân'ı da Bahreyn'e bağlayarak geniş bir sahaya yayıldılar.³⁵ İsmâilî hareketleri bu yıllarda öylesine artmıştı ki Abbâsî halifesi Muktedir, 284/897 yılında hareketin daha da büyümesi ve önlenemez bir noktaya erişmesinden korkarak minberlerde Muâviye b. Ebû Sûfyân'a lânet okunmasını emretmişti. Böylelikle toplumu tekrardan ortak bir düşmana karşı tek bir payda ve mefkûrede birleştirebileceğini düşünmüştü. Ancak kendisine yapılan tavsiyeler neticesinde Şiîlerin haklılıklarına daha da inanmasından korkup bu fikrinden vazgeçti.³⁶ Bu cümleden anlaşıldığı üzere Halife Muktedir'in, İsmâilîlerin imamet

³² Arif Tâmir, *Tarihu'l-ismâilîyye ed-davet ve'l-'akide* (London-Kıbrıs: Riadü'l-Rayyes, 1412/1991), 1:153; Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 146-147.

³³ Kûfe Sevâd'ı, kuzeyde Musul, güneyde Abadan ve batıda Kadisiyye'den Hulvan'a kadar uzanan Fırat ile Dicle arasındaki verimli bölgeye verilen addır. Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012), 89. İhsan Arslan, *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Metamorfoz Yayınları, 2014), 214.

³⁴ Makrizî, *İttîâzü'l-hunefa*, 1:155; Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkülü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 85.

³⁵ Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopedia of Iranica* (New York: Columbia University Publishing, 1990), 4:824.

³⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ* (Katar: Darü'l-Menhâc, 1434/2013), 574-575.

hususundaki iddialarındaki haklılıklarından korkarak meselenin üzerine gitmekten başka çarelerinin olmadığını fark ettiği görülmektedir.

Abbâsîlerin 3./9.yy'ın sonlarından itibaren Karmatîlere karşı doğrudan karamalarda bulunup, halkın nezdinde küçük düşürmeye çalıştığı, onların kâfir oldukları şeklindeki şayiaları yaydıkları görülmektedir. Nitekim bu anlatımlardan birisi de İbnü'l-Esir'de bulunmaktadır. Müellif 286/899 yılı olayları hakkında bilgi verirken şöyle söylemektedir:

Ebû Said el-Cennâbî bu yıl Bahreyn'den Katif bölgesine geçerek pek çok kimseyi öldürmüş ve Basra'ya geçeceğini açığa çıkarmıştı. Mu'tazid ise derhal Basra valisi Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Vâsıkî'ye burada bir sur yaptırmasını emretmişti. Ebû Said Bahreyn'de ciddi bir güç kurmuştu. Elçisi Yahyâ b. el-Mehdi aracılığıyla çevre yerlere gidip vergiler topluyordu. İnsanlar mallarının beşte birini (humus) ödüyordu. Arap kabileleri arasında bu şekilde dolaşıp söz gelimi Kaysoğullarından ciddi yardımlar alınmıştı. Kaysoğullarından İbrahim es-Saiğ, Ebû Said'in evinde Yahyâ el-Mehdi de varken, Ebû Said'in kalkıp karısını Yahyâ ile birlikte olmaya teşvik ettiğini, onun kendisinden daha fazla hak ettiğini, çünkü onun "veli" bir insan olduğunu söylediği şeklinde rivayette bulunmuştur.³⁷

Burada görüldüğü üzere politik hadiseler hakkında bilgi verilirken birden İbrahim es-Saiğ adındaki şahsiyetten rivayette bulunma gereği duyulmuştur. Üstelik bu bilgi dönemin tarihçileri arasında yer alan Taberî'de (ö.310/923) bulunmamaktadır. Aynı olayı Taberî şu şekilde anlatır:

Bu yıl Ebû Said el-Cennâbî ismiyle bilinen bir adam Bahreyn'de ortaya çıktı. Bedevilerden pek çok kimseyi saflarına katmıştı. İyice güçlenir güçlenmez öncelikle Katif bölgesi üzerine harekete geçti. Burası Basra'ya yakındı. Oraya düzenlediği saldırıda pek çok insanı katletti. Basra valisi Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Vâsıkî, Halife Muktedir'den yardım istedi. Burada Halife'nin gönderdiği 14 bin dinar ile surlar yapıp şehir berkitilmişti.³⁸

289/901-902 yılında Karmatîler Şam'da ortaya çıktılar. Bu sırada oranın valisi Harun b. Humareveyh b. Ahmed b. Tolun idi. O da Tuğç b. Cuff'u Karmatîler üzerine gönderdi. Aralarında geçen savaşta Tuğç'u çeşitli defalar mağlup ederek bölgeyi iyice tahrip etmişlerdi. Diğer taraftan Irak'da da savaşlar devam ediyordu. Mu'tazid'in gönderdiği Şebel, onları mağlup

³⁷ İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-Arabi, 1433/2012), 6:504-505; Zekkar, *el-Câmi' fi ahbâri'l-karâmîta*, 150.

³⁸ Taberî, *Tarihu't-taberî*, 10:71.

ederek Ebû'l-Fevâris diye bilinen Karmatî komutanını da esir etmişti. Halife'nin karşısına çıkarıldığında ise Mu'tazîd ilk olarak Allah'ın sizin bedeninize gerçekten de hulûl ettiğine mi inanıyorsunuz dediğinde, Ebû'l-Fevâris; "seni ilgilendirmeyen işlere karışma" demişti. Bunun üzerine Mu'tazîd, "peki beni ilgilendiren meselelerde sizin görüşünüz nedir" diye sorunca şöyle dedi: "Resulullah vefat ettiğinde sizin atanız Abbâs hayatta idi. O hilafet iddiasında bulunmadı. Zaten kimse de onu bu makama lâıyk görmedi. Ardından Ebû Bekir vefat edince Ömer'i tayin etti. Ardından Ömer de hilafet işini altı kişilik şûrâya bıraktı. Yine Abbâs'a bu konuda görev vermedi. Bu durum böyle olduğuna göre siz nereden hilafette hak sahibi oldunuz? Bu yetkiyi nereden aldınız?" Bunun üzerine Mu'tazîd hiçbir şey söyleyememiş ve derhal bu adama işkence edilmesini emretmişti.³⁹ Bu tarihî verilerden yola çıkarak meseleyi değerlendirdiğimizde, Karmatîler ismiyle anılan topluluğun politik gerekçelerle tekfir edilip halkın nezdinde itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Nitekim onların imamet noktasında Abbâsîleri tenkit etmeleri, halifelik hususunda meşru bir haklarının olmadığını deklare etmeleri, Abbâsîlerin tepkisini çekmiş ve onların kendileri için ciddi bir tehdit unsuru olduklarını görmüşlerdi. Tabiatıyla da her fırsatta onlar nezdinde birtakım karalamalarda bulunmak durumunda kaldıkları görülmektedir.

Karmatîler ile Abbâsîlerin karşılıklı olarak birbirlerini Müslüman olarak görmediklerini söyleyebiliriz. Her ikisi de birbirlerine karşı sert tavır takınarak, düşmanlık içerisinde, kâfir muamelesi yapmakta olup, her iki taraf da kendilerinin doğru Müslüman olduklarını iddia etmekteydiler. Nitekim Suyûtî, Şâir Sûlî'nin şöyle bir şiirinden bahsederek, dolaylı bir şekilde Karmatîleri tekfir ettiğinden bahsetmektedir:

*Âl-i Abbas! Sizler insanların en önde geleni ve soylususunuz. Allah beşer üzerinde hükümran olmanıza hükmetti. Sizden hükemâ (idareciler) olanlar Allah'ın en nurlu ve en hayırlıdır. Size isyan eden mü'min, kâfir olur. Allah sizlere, size ait olanı muhkem surelerden önce indirdi.*⁴⁰

299/911-912 yılı olayları hakkında bilgi veren İbn Miskeveyh ise Karmatîlerin kendilerini gerçek Müslümanlar olarak gördüklerini şu şekilde anlatmıştır: "Bu yıl Karmatiler Basra kapısına dayandılar. Bu sırada Basra valisi Muhammed b. İshak b. Kundacık idi. Burada Karmatîlere kim

³⁹ Taberî, *Tarihu't-taberî*, 10:86; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 6:521-522.

⁴⁰ Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 583.

oldukları sorulduğunda ‘bizler gerçek Müminleriz’ ifadesini kullandılar”.⁴¹ Diğer taraftan İbnü’l-Esir, 301/913-914 yılında Halife Muktedir’in Ebû Said el-Cennâbî’ye hitaben bir mektup yazdığını, mektubunda onların girdiği yolun doğru olmadığını, İslâm’dan uzak olduklarını ve girdikleri mezhebin “sapkın” olduğunu belirtmektedir.⁴² Ancak burada sapkın olmalarının nedeni hakkında bilgi verilmemektedir. Hangi dinî düşünceleri nedeniyle sapkın oldukları hususunda ciddi anlamda tahkikâtın yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle Abbâsîlerin tekfir anlayışının politik olmaktan öteye gitmediği tespit edilmiştir. Diğer taraftan benzer yöntemi kullanan İsmâîlîlerin de, Abbâsîleri “tekfir” ettiği, onları “Allah”sız göyerek heretikleştirdiği görülmektedir. W. Ivanow’un İsmâîlîler hakkında yapmış olduğu bibliyografik eserinde şöyle bir ifade yer almaktadır: “İsmâîlî geleneğe ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerinin telif edilme amacı, Abbâsî halifesi Me’mun’un (198-218/813-833) Allah’sız politikasına karşı koymak içindi. Allah’sız politikardan kastedilen şey ise Me’mun’un lâik öğretime yönelik teşvikiydi⁴³. Ancak hemen belirtelim ki bu söylem de politik olmaktan öteye gidememiş, delillendirmeler yönüyle eksik kalmıştır.

317/929-930 yılı Karmatîlerin siyasi faaliyetleri açısından dönüm noktası olarak gösterilen, sürekli vurgulanan, aynı olay için farklı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda ise farklı sonuçlar çıkarılabilen hadiselerle doludur. Bu nedenle olayları titizlikle incelemeye çalışarak, her iki tarafın din anlayışlarını dikkate almak sûretiyle sağlıklı bir sonuç elde etmeye çalışacağız. Öncelikle Karmatîler bu yıl Mekke’ye saldırıda bulunarak pek çok kimseyi katletmelerinin yanı sıra bir de beraberlerinde Hacerü’l-esved’i götürmüşlerdi. Bu hususta Taberî şöyle söylemektedir: “Bu yıl Karmatîler Mekke’ye girmiş, pek çok insanı katletmişti. Pek çok mala el koymuştu. Hacerü’l-esved’i bile yerinden söküp götürdüler. Cesetlerin çoğunu zemzem kuyusuna attılar. Diğerleri ise nerede öldüyse orada bırakılmıştı. Ebû Tahir bu katliamlara öncülük ederken şu sözü söyledi: ‘Şayet bu ev, Allah’ımızın eviyse bizim üzerimizden ateş yağardı. Tüm cesetleri zemzem ve Safâ arasında bıraktık. Rabb olarak insanları öldürmek bize yaraşır’ dedi.”⁴⁴Aynı olayı İbn Miskeveyh ise çok kısa ve önemsiz bir şekilde anlatmaktadır. Onun eserinde hadisenin şu şekilde yaşandığı anlatılmıştır: “Hacılar bu sene

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, 5:13-14.

⁴² İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-tarih*, 6:630.

⁴³ Wladimir Ivanow, *Ismaili Literature A Bibliographical Survey* (Tahran: Tahran University Press, 1933), 18.

⁴⁴ Taberî, *Tarihu’t-taberî*, 11:263-264.

Kâbe'ye ulaştıklarında Ebû Tahir onlar üzerine harekete geçti. Pek çok hacıyı katletti. Mekke halkının eşyalarını yağma edip, Hacerü'l-esved'i de beraberinde götürdü. Bu arada kendilerine karşı koymaya çalışan Mekke emiri İbn Mühelleb'i de öldürdüler.⁴⁵ Ancak İbnü'l-Esir ve Suyûtî'nin, olayı siyasi olmaktan çıkarıp "tekfir" aracı hâline dönüştürme ve daha da dramatize etme gibi bir hâlde oldukları görülmektedir. Bu anlayış çerçevesinde İbnü'l-Esir'e göre hadise şu şekilde cereyan etmiştir: "Bu yıl Ebû Tahir el-Karmatî terviye gününde Mekke'de hacılara saldırıp adamlarıyla birlikte mallarını yağmalamış, onları Mescid-i Haram'ın ve hatta Kâbe'nin içinde kılıçtan geçirmişti. Bunun ardından Hacerü'l-esved'i yerinden söküp Hecer'e götürdüler. Öldürdükleri hacıların bir kısmını zemzem kuyusuna atmış, geri kalanları da kefensiz olarak, yıkanmaksızın ve namazları kılınmaksızın Mescid-i Haram'ın avlusuna defnettirmişti. Karmatîlerin bu yaptıkları Abdullah b. Mehdi'nin (Ubeydullah) kulağına gidince Ebû Tahir'in bu yaptıklarını kınamış ve şöyle demişti: 'Bizim şiamızı perişan ettin, bu yaptıklarınla davet ve devletimizin küfür ve ilhâd ismini almasına neden oldun. Eğer malları vermeyip, Hacerü'l-esved'i yerine koymazsan dünya ve ahirette senden uzağım' demişti."⁴⁶ Bu mevzuda Suyûtî ise şöyle söylemektedir: "Bu sene Muktedir, Mekke'ye, Mansur ed-Deylemî'nin sorumluluğunda bir kervan gönderdi. Bunlar Mekke'ye sağsalim ulaştılar. Ancak Terviye günü Allah'ın düşmanı Ebû Tahir Karmat onlara saldırdı ve hacıları Mescidü'l-Haram'da katletti. Cesetleri zemzem kuyusuna attı. Hacerü'l-esved'i demir bir gürzle döverek yerinden söktü. Bu sırada Ebû Tahir; 'Yemin olsun ki Allah, biz; yaratır ve yok ederiz,' dedi."⁴⁷ Kaynakların aynı olayla ilgili bu denli farklı tarif ve anlatımları, olayı siyasi olmaktan çıkarıp, belli düşünce ya da ideolojilerin etkisi altında kalındığını göstermektedir. Bu anlatımları iki madde etrafında incelemenin uygun olacağı kanaatindeyim. Öncelikle Taberî'de geçtiği şekilde "Rabb olarak öldürmek bize yaraşır" ifadesinin Suyûtî'de farklı bir mânâyâ gelecek şekilde anlatıldığını söylememiz gerekmektedir. Her ne olursa olsun, bu sözün genel anlamda Sünni fıkıh anlayışına cevap verir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Hanife'nin (ö.150/767) *Fıkhu'l-Ekber*'inde "öldürülen eceliyle ölür" şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Bu hususta o dönem için son derece ciddi tartışmaların yaşandığını söyleyebiliriz.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5:115.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 6:742.

⁴⁷ Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 593.

Nitekim Mu'tezile âlimleri; kâtilin, yaptığı eylemle maktûlün ömrünü kısalttığını düşünüyorlardı.⁴⁸ Elbette ki bu durum, henüz eceli gelmemiş bir kulu, başkasının öldürmesi sûretiyle, öldürme eyleminin bizzat kulun kendisinde olduğu anlamına geliyordu. İkinci olarak kaynakların hemen hemen müşterek anlatımına göre Karmatîlerin Hacerü'l-esved'i yerinden söktükleri görülmektedir. Peki ama bu eylem onların mülhid, zındık ya da kâfir olduklarının kanıtı mıdır? Hiç kuşkusuz bu anlatım İsmâîlî Karmatîleri'nin nasıl bir Tanrı tasavvuru benimsediklerini görmezden gelmektedir. Nitekim bu hususta A.C. Hunsberger şöyle söylemektedir: "Bu yıl içinde Hacerü'l-esved'i alıp Lahsa'ya [İbnü'l-Esir'de Hecer] getirdiler. Lahsa halkı ahmakça bir düşünceyle, tek başına o taşın insanları Mekke'ye çeken bir tür insan mıknatısı olduğunu sanıyordu."⁴⁹ Buradan anlaşıldığı üzere Karmatîlerin din düşüncelerinin merkezinde rasyonalitenin olduğu görülmektedir. Tabir caizse insanların bu taş yüzünden Kâbe'ye akın akın geldiklerini ve ona haddinden fazla değer verdiklerini düşünüyorlardı. Bu meseleyi Karmatîlerin din düşünceleri ve doktrinleri başlığı etrafında ayrıntılı olarak tartışacağımızdan şimdilik bu kadarıyla iktifâ etmenin yeterli olduğunu düşünüyorum.

3. İSMÂİLÎLERİN (KARMATÎ-FÂTİMÎ) DİNÎ DOKTRİNLERİ

İsmâîlîlerin nasıl bir din düşüncesine hâiz oldukları meselesi, entelektüel bilgi, birikim ve tecrübeleriyle de yakından ilişkili olduğu için bu mevzuyu salt dinî doktrinler ya da akideler başlığı etrafında incelemekten ziyade Neoplatonizm ve Mazdekizm'i de dikkate alarak onların entelektüel ve dinî hayatında nasıl bir etki oluşturduğunu ele alacağız. Özellikle de ilâhiyyât (Tanrı-evren ilişkisi) anlayışlarında Neoplatonizm ve Mazdekizm'in İsmâîlîler üzerinde ciddi tesirinin olduğu bilinmektedir. Bu nedenle öncelikle nasıl bir ilâhiyyât anlayışlarının olduğunu ele alıp, ardından da nübüvvet ve imamet meselesi hakkında nasıl bir epistemoloji takip ettiklerini, hangi kaynak ya da eserlere itibar ettiklerini değerlendirmeye çalışacağız.

İsmâîlîlerin ilâhiyyât anlayışları hususunda Gazzâlî'nin şöyle bir değerlendirme yaptığı görülmektedir: "Onlara göre yaratılanların ilki akıldır. İkincisi ise nefstir. Akıl her türlü fiil ve eylemde tam olup

⁴⁸ İmam Âzam Ebû Hanife en-Numân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber 'aliyü'l-kârî el-hanefî şerhi* (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Kübrâ, 1908), 114-115.

⁴⁹ Alice C. Hunsberger, "Nâsır Hüsrev: Fâtımî Entelektüel", *İslâmda Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 137.

eksiksizdir. İlkine kıyasla ikincisi yani nefis ise nâkîstür. Çünkü nefis, aklın sebeplisidir. Bunun yanında sâbık olanın tâlî olana nispetle varlık ve yoklukla vasıflanamayacağını, O'na karşı herhangi bir sıfatın nispet edilemeyeceğini iddia ederler.”⁵⁰ Ancak Gazzâlî'nin burada metne bağlı kalmadığı, eksik değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu hususta ciddi araştırmaları olan F. Mitha şöyle söylemektedir: “Gazzâlî'nin metinleri naklederken takındığı tavır, kesinlikle metne bağlılık taşımamaktadır. Daha ziyade onları kendisine göre yorumlayıp, bilerek o metinleri yanlış okumakta ya da tahrif etmektedir. İsmâîlî düşüncenin Neoplatonik zeminine odaklanıp onların mantıksal olarak tutarsız ve irrasyonel olduğunu belirtmiştir. Tanrı konusuyla meseleye başlayan Gazzâlî, onları dualist; iki ebedi-ezeli Tanrı savunmakla tenkit etmiştir. Onların sıklıkla kullandığı, sâbık ve tâlî, akıl ve nefis, kalem ve levha gibi ifadeleri bu minvalde değerlendirmiştir. Ancak bu kavramların sıklıkla İsmâîlî yazarlar tarafından nedenselliği ifade etmede kullandıkları birer metafor/mecâz olarak görmekten uzak durmuştur. Dolayısıyla Gazzâlî bu ifadeleri bağlamın dışıyına çıkarmıştır.”⁵¹ İsmâîlî düşüncesinde aklın nasıl bir yeri olduğu hususunda incelemelerde bulunan ve bu meseleye açıklık getiren A. Nanji'ye göre akıl, bir sayı gibi, hiçbir varlığa ait olmayan, aksine her şeyin kendisine ait olduğu varlıktır. Bu sebeple onlardan ayrı ve bağımsızdır. Tüm çoğulluğun sebebidir. Nitekim Hamidüddin Kirmânî, (ö.411/1020) Kur'an'da Allah'a atfolunan her türlü sıfatın ilk akla uyarlanabileceğini söylemiştir. Onun durumu bir ve çok'un sentezi durumundadır. Tanrı'ya nispetle ilk akıl, O'nu takdis etmek için vardır. Bu durum aklın hem mahlûklüğünü hem de Tanrı'dan başkalığını göstermek içindir.⁵² W. Madelung ise Neoplatonik düşüncenin İsmâîlîlere tevârüs ettiğini kabul etmekle birlikte onların bu düşünceleri İslâm'a uyarladıklarını şu sözlerle açıklamıştır: “İsmâîlîler Tanrı'dan gelen tüm isim ve sıfatları kaldırıp, O'nu saf aşkın ve hiçlik olarak tasavvur ettiler. İsmâîlîler bu kavramları Neoplatonik gelenekten aldılar. Onlar aynı zamanda Neoplatonik kozmoloji içerisinde belli karakteristik değişiklikler gerçekleştirdiler. Daha doğrusu bu öğretilerini İslâm'a uyarladılar. Dolayısıyla küllî (evrensel) aklı, Bir'den taşma olarak değil de, Allah'ın emir

⁵⁰ Gazzâlî, *Fedaihü'l-bâtmiyye*, 38-39.

⁵¹ Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis*, 43.

⁵² Azim Nanji, “Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Isma'ili Muslim Thought”, *The Institute of Ismaili Studies* (2008): 4-5.

ve kelimesi yoluyla meydana gelme olarak anladılar. Bu hareket ise ibtîdâ'î (primordial) bir hareket içerisinde olup, yoktan yaratma yoluyla gerçekleşir.⁵³ İsmâîlî anlayışta ibda' ile halk çoğ. hulûk arasında derece farkı bulunmaktadır. Nitekim A. Nanjî'ye göre ibda', Tanrı'nın zamana tâbî olmayan "kün" (ol) emriyle iç içedir. İbda' bu anlamda spesifik bir yaratma demek değildir. Bununla Tanrı ve mahlûk arasında ciddi anlamda ve keskin olarak bir farkın olduğu anlatılmak istenmiştir.⁵⁴ A. Nanjî ile aynı düşüncede olan P. Walker'a göre de Tanrı, mübdi' anlamında anılmalıdır. Çünkü bu kelime, yoktan var etmek demektir. Hâlık kelimesi ise bunu tam olarak ifade etmemektedir. İbda', ebedî ve zamansızdır.⁵⁵ W. Ivanow ise akıldan bahsetmeksizin âlemin yoktan meydana getirildiğini ve sonra tekrar yok olacağını söylemiştir. Âlemin bir muhdisi (Tanrı) olduğunu, O'nun da mutlak bir hakikate sahip olmak zorunda olduğunu belirtmiştir. Tanrı'ya nispetle mahlûk varlıkların, O'nun hakikî niteliklerini, sıfatlarını ve özelliklerini gerçek anlamda anlayamayacaklarını çünkü O'nun aklımızın ve tasavvurumuzun üzerinde olduğunu belirtmiştir. O, vâhid'tir. *vahid la min 'aded* O'nun tabiatı/hüviyeti her türlü değişiklik, (tegayyür) oluşum/bileşim (mürekkeb) ve çokluktan (teaddüd) ötedir. O'nu, insan sadece yaratım şeması altında fitrat (doğuştan) gereği bilebilir.⁵⁶ Şehristânî üzerinde çalışmalarda bulunup özellikle onun Kur'an te'vili hakkında birtakım incelemeler yapan T. Mayer ise bu hususta şöyle söylemektedir: "Akıl, vahdet ve cevher gibi kavramlar şayet insana olduğu gibi Tanrı'ya da atfedilirse bu anlayış Tanrı'nın basit varlık oluşuna karşı çıkmış olup O'nu mürekkeb kılar."⁵⁷

Eski İran, Mazdek din ve kozmolojisiyle yakından alakadar olup İsmâîlî düşüncesinin eski İran öğretilerine dayandığını iddia eden H. Corbin, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.277/890) Tanrı ile birlikte dört ebedi-ezeli varlığın olduğunu iddia ettiğini söylemiştir. Râzî'ye göre bunlar; Tanrı, ruh, madde, boşluk ve zaman'dır. Ancak Râzî'ye göre zaman; mutlak ve sınırlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mutlak zaman, hareket içerisinde ebedî

⁵³ Wilferd Madelung, "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. Sayyed Hossein Nasr (Tahran: Academy of Philosophy, 1977), 55.

⁵⁴ Nanjî, "Transcendence and Distinction", 4.

⁵⁵ Paul Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica* 50 (1974): 80.

⁵⁶ Wladimir Ivanow, *A Creed of the Fatimids* (Bombay: Qayyimah Press, 1936), 25-26.

⁵⁷ Toby Mayer, *Keys To The Arcana Shahrastânî's Esoteric Commentary on the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2009), 3.

olarak vardır ve hiçbir zaman da durmayacaktır. Sınırlı zaman ise gök cisimlerinin hareketine bağlıdır. Onlar ne zaman durursa o da o zaman durur. Sınırlı zaman ve mutlak zaman anlayışı, Mazdekî kozmolojiyle uyum içerisindedir. Bu nedenle belli yönleriyle İsmâîlî düşüncesi, İran düşüncesinin ürünüdür.⁵⁸

İsmâîlîlerin nübüvvet hususundaki düşüncesini ise Gazzâlî şu şekilde tarif etmektedir: “Onların bu husustaki düşünceleri felsefecilerinkine yakındır. Peygamber, Sâbık'dan (Allah) ikincinin (Cibril) aracılığıyla gelen bir şahıstan ibarettir. Küllî nefis ile ittisâl içerisinde olup saf bir kudsî güce hâzîdir. Bu durum bazı zekiyye nefislerde de vardır ki, onlar da gelecekteki olayları rüyalarında görebilirler. Peygamber ise bunları uyanıkken görür. Tıpkı güneş ışınlarının yüzeye inip de insan gözünün pek çok şeyi görmesi gibi, Peygamber de aklî küllîyâtları idrak eder. Onlara göre Cibril, taşan bir akıldan ibaret olup lâtif ya da kesif bir cisimden mürekkep değildir. Kur'an ise onlara göre Cibril aracılığıyla kendisine intikal eden, Faâl Akıl'dan taşan maarifin (öğreti, bilgiler ve kılavuzlar) Hz. Muhammed tarafından tabir edilmesidir. Kur'an'ın inmesi anında mükemmel hâle gelmediğini iddia ettiler. Onun mükemmel hâle gelmesi ancak bâtının açığa çıkmasıyla tezahür edecektir. Tıpkı ana rahmine düşen meninin dokuz ay geçmeden mükemmel hâle gelemeyeceği gibi. Onun da mükemmel olması için Nâtık Resul'den Sâmit Esas'a (İmam) inmesi gerekir.”⁵⁹ A.C. Hunsberger ise Nâsır Hüsrev'in bu hususta şöyle dediğini ifade etmektedir: “Fizikî âlemin dört unsurdan meydana geldiği gibi, aynı şekilde bütün dinî hususlar da Kur'an, şeriat, te'vil ve tevhid'den meydana gelmiştir. Ancak bu unsurlar da birbirlerine bağlıdır. Mesela hava ve su buhar oluşturmak için birleşirler. Ateş ve su ise ılıklik oluşturmak için bir araya gelirler. Nâsır, manevî âlemde de, aynı şekilde iyi şeylerin bir araya geldiğini söyler. Her peygamber kendi parçalarına dayalı olan bir şeriat getirmiştir ve bu parçalar birbirinden ayrılırsa, manevî âlemde bir felaket meydana gelir.”⁶⁰ Buradan anlaşıldığı üzere İsmâîlî düşüncede nebi ya da nübüvvet, toplumsal nizâmın yerli yerinde olması açısından olmazsa olmaz durumdadır. Nitekim W. Ivanow da bu teorimizi desteklemektedir: “Bizim Peygamberimiz [Hz.] Muhammed, diğer peygamberlerden efdaldır. Bunun altı kanıtı vardır: İlk olarak Allah, diğer peygamberlere isimleriyle hitap etmektedir. Ey İbrahim, Ey Nuh

⁵⁸ Henry Corbin, *Cyclical Time Ismaili Gnosis* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1983), 31.

⁵⁹ Gazzâlî, *Fedâihü'l-bâtiniyye*, 41.

⁶⁰ Hunsberger, “Nâsır Hüsrev: Fâtûmî Entelektüel”, 146-147.

şeklinde. Ancak [Hz.] Muhammed'e Ey Peygamber şeklinde hitap etmektedir. İkinci olarak Tanrı onu kendisine en yakın yere (Mi'rac) yükseltmiştir. Üçüncü olarak Allah, diğer peygamberlere sevgi göstermesine rağmen [Hz.] Muhammed'in ailesinden de şerefli olarak bahsetmiştir. Dördüncü olarak Allah, şeriatının son bulmaması ve onun soyundan kıyamet gününe kadar devam etmesi için imamlar buldurmuştur. Beşinci olarak Allah, onu insanların aracısı hâline getirmiştir. Altıncı olarak bütün peygamberlerin mucizeleri kendilerinin ölümüyle bitmesine rağmen [Hz.] Muhammed'in mucizesi olan Kur'an, kıyamete kadar sürecektir."⁶¹

İsmâîlî düşüncenin merkezinde imamet meselesi bulunmaktadır. İmamet, dinin esası anlamına geliyordu. İmam olmaksızın dinin hakikâtine, gerçek mânâsına asla erişilemeyeceği tezi, genel anlamda kabul edilen düstûrları arasındaydı. D. Cortese'nin yaptığı incelemeler neticesinde İsmâîlîlerin imamet anlayışları konusunda şöyle bir neticeye ulaşılmıştır: "Muhakkak ki, imamet dinin kutbu, din ve dünya işlerinin yürütüldüğü esas olup, İmamsız bir dünyanın var olması düşünülemez."⁶² Nitekim Cafer b. Mansur el-Yemen'nin (ö.360/970) *Kitâbü'l-Keşf* isimli eserinde ise şöyle bir ifade yer almaktadır: "Her asırda Allah'ın hücceti olacaktır. Onlardan her birisi mücrimler için düşman kimselerdir. İbrahim Peygamber'in vasîsi İsmâîl'e düşmanlık edenler ile Hz. Muhammed'in vasîsi Ali'ye düşmanlık edenler arasında bir fark yoktur."⁶³ Bu hususta Gazzâlî ise aynen şöyle söylemektedir: "Kabul ettikleri anlayışa göre her asırda imamın olması zorunludur. Yani imamsız bir dönemin olmayacağını kabul etmektedirler. Bahsettikleri imamın masum, hak ile kâim, zâhirlerin te'vilinde kendisine başvurulması gereken bir kişi olarak görmektedirler. Bu işi (imamet) başlatan kişi olarak onu gördüler ve bu işin ondan ve onun soyundan ayrı kalamayacağını iddia ettiler. Nitekim bu işte kesintiye mahal yoktur. Kesintinin olması, hakkın ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. İsmet ve hakaiki açığa çıkarma noktasında imam, nebiye denktir. İmamların emrinde hareket eden dâîlerin, ilimde bâliğ olması zorunludur. Nizârî İsmâîlîleri'nin kırk yedinci imamı olan Şihabeddin Şah el-Hüseynî (ö.1885) ise hüccet/imam hususunda şöyle söylemektedir: "Allah insanlar arasında doğru yolu

⁶¹ Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, 35.

⁶² Delia Cortese, *Arabic Ismaili Manuscripts The Zahid Ali Collection* (London-New York: I.B. Tauris, 2003), 53; Arzina L. Lalani, *Degrees of Excellence A Fatimid Treatise on Leadership in Islam* (London: I.B. Tauris, 2010), 32.

⁶³ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Kitâbü'l-keşf*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1405/1984), 31.

gösteren (sırat-ı müstakim) bir hüccet bıraktı. Siz buna uymazsanız bu sizin hatanızdır. Nitekim Kur'an'da "iyinin ve kötünün yollarını sizlere gösterdik" ifadesi geçmektedir. Siz bunun (hüccet) değerini anlamazsanız Tanrı'nın yüceliğini görmezden gelen, gözlerini kapatan kâfirler olursunuz.⁶⁴ Diğer taraftan Şeyh Müfid, (ö.413/1022) imam hakkında aynen şöyle söylemektedir:

İmamı kabul etmek, İslâm'ın en güçlü farzları arasında yer alır. Bunun üç açıdan delili vardır. Birincisi Kur'andır. İkincisi Hz. Peygamber'den gelen haberdır. Üçüncüsü ise icmâ'dır. Kur'an'da, "ey iman edenler! Allah'a, Resul'üne ve içinizden ulu'l-emr'e itaat ediniz buyurulmaktadır." Habere gelince ki o mütevatirdir. "İçinizden zamanın imamını tanımadan ölenler, câhilîye ölümüyle ölürlür." İcmâ'ya gelince, Ehl-i İslâm'da bir hilaf yoktur ki imamın bilinmesi insanlar üzerinde zorunludur. Bu hususta imamın bilinmesi ile dindeki ferâizlerin bilinmesi arasında bir fark ya da ayırım yoktur. İkisi de bilinmeli, tanınmalı ve kabul edilmelidir.⁶⁵

Şeyh Müfid'in verdiği bilgiye göre İmam'ı kabul etmek zorunludur. Aksi takdirde kişi İslâm'dan çıkmış ya da İslâm'dan hiç nasibini almamış sayılır. Bu durum aynı zamanda kişinin İmam'ı kabul etmesiyle beraber aydınlanmaya uğrayacağına da işaret etmektedir. Nitekim daha önce hakikatin gerçek mânâsına ancak İmam aracılığıyla ulaşılabileceğinden bahsetmiştik. Süleym b. Kays el-Hilâlî'ye (ö.76/695) göre Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Ben insanlara önder olarak Allah tarafından seçildim. Ben elçi ve peygamberlerin en hayırlısıyım. Ali ise vasîlerin en hayırlısıdır. Kızım (Fâtıma) sen cennet ehli kadınlarının efendisisin. Senin oğulların Hasan ve Hüseyin ise Ehl-i cennet gençlerinin efendisidir. Kardeşim Ali ile birlikte on bir imam kıyamete kadar vasîmdir. Onlar hidayet veren mehdidirler. Kardeşimden sonra vasîlerin ilki Hasan, ondan sonra ise Hüseyin'dir."⁶⁶ Yine bir başka yerde Süleym şöyle söyleyerek İmam'a öğretilen ilmin kimsede olmadığını, dolayısıyla ona müracaat edilmesinin zorunlu oluşunu şu şekilde anlatmaktadır: "Benim ardımdan anlattığım ilmin bütünü ondan başkası bilemez. Çünkü Allah bize, ikimizden başkasının bilmediği şeyleri öğretmiştir. Allah bu ilmi meleklerle ve diğer

⁶⁴ Şihabeddin Şah el-Hüseyni, *Risala Dar Hakikati Din*, trc. W. Ivanow (Bombay: A.A.A. Feyzee, 1933), 5-6.

⁶⁵ Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*, 8:28-29.

⁶⁶ Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays* (Beyrut, 1412/1991), 132-133.

peygamberlere de öğretmemiştir. Benden sadece Ali'ye öğretmemi istemiştir.”⁶⁷ A. Amir-Moezzi'ye göre İmam'ın (Vâli) öğretileri ayetin saklı kalan yönlerini açığa çıkarmaktadır. İmam'ın açıklamaları olmadan Hz. Peygamber'in aktardığı ayetler belirsiz kalmakta ve onların en derin seviyelerine ulaşılammaktadır. İlk metinlerden olan *Kitab-ı Süleym b. Kays*'da, Ali b. Ebû Talib'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Allah'a yemin olsun ki, her ayetin tenzili sırasında Allah'ın elçisi bana onları okurdu. Ben de sonra ona onları okurdum. Ben ayetin mânâsının yorumunu (te'vil) biliyorum.”⁶⁸ Yine bir başka yerde Ali b. Ebû Talib'in şöyle dediği anlatılmıştır: “Bize kılavuzluk eden bu nur, Kur'an; geçmişin ve geleceğin bilgisini verir. Sizin acı ve ızdıraplarınızı, gündelik hayattaki her türlü ilişkilerinizi anlatır. Onunla ilgili bilgiler verecek olan ise benim.”⁶⁹ Dinî hususlarda İmam'a itaat zorunlu olduğunu belirten Şihabeddin Şah el-Hüseyni şöyle söylemektedir: “Öncelikle insanların Tanrı hakkında kesin, muhkem tanım ve tarifler yapmaları imkânsızdır. Ancak insanların yaptıkları tanım ve tarifler, O'nun sıfatları aracılığıyla olur. Söz gelimi insanlarda körlük bir kusur olduğu için, Tanrı için "her şeyi görür" derler. Yine insanlarda aptallık bir kusur olduğu için, Allah "her şeyi bilir" derler. Düşüncelerinizden gelerek Allah'a attettiğiniz her şey, sizin tahayyüllerinizdir. Bu hususta doğru yola ancak ta'lim ile erişilir. Bu da sadece İmam aracılığıyla olur. Bu nedenle imamlara itaat etmek vâciptir.”⁷⁰ N. Azamat, Nâsır Hüsrev üzerine yaptığı biyografi çalışmasında İmam'ın hakikate ulaşmada ne denli mühim olduğunu şu şekilde belirtmektedir: “Ona göre insanı hakikate ulaştırın en aydınlık yol ilimdir. İnsan ilim ve hikmetle huzur bulur. Vücut ruhla, ruh ise ilimle yaşar. Allah kâinâtı ilim yoluyla insanların ruhlarını arıtmak ve mükemmelleştirmek için yaratmıştır. Ruhânî âlemi bilmek için maddî-fizikî âlemi bilmesi zorunludur. Fizikî âlem dinî hayat için de zorunludur. Çünkü bu âlem gerçek hikmeti ve bilgiyi öğrenmenin araçlarını elinde bulundurmaktadır. Nâsır, akı, sûfiler gibi aşılması ve bastırılması gereken değil, bilgiyi artırmak ve imanı güçlendirmek için kullanılması gereken bir meleke olarak görür. Ona göre akıl, dine zıt değildir ancak alternatif bir

⁶⁷ Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays*,133.

⁶⁸ Mohammed Ali Amir-Moezzi, “The Tafsîr of Al-Ĥibarî (d. 286/899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esotericism”, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology*, ed. F. Daftary – G. Miskinzoda (London-New York: I.B. Tauris and Cambridge University Press, 2014), 116.

⁶⁹ Amir-Moezzi, “The Tafsîr of Al-Ĥibarî, 117.

⁷⁰ el-Hüseyni, *Risala Dar Hakikati Din*, 11.

hayat tarzını da göstermez. Gerçek bilgi akılla, çalışmakla ve tecrübeyle değil, ilhâm ve Allah'ın kitabına uymakla elde edilir. Bu da ancak peygambere ve imama tâbi olmakla mümkün olur. Ona göre te'vil, Kur'an'ın anlamıdır. Kur'an'ı te'vil etme yetkisi vasî ve esas diye tanımlanan Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara aittir. Gerçek mü'minler zâhirle amel eden, zâhir ve bâtını, te'ville tenzili birleştiren ve Ehl-i Beyt'e tâbi olarak bâtını arayanlardır.⁷¹ A.L. Lalani'nin düşüncesinde ise sıcaklığın diğer unsurların (soğukluk, nemlilik, kuruluk) kaynağı olması gibi İmam da aklî aydınlanmanın kaynağı durumundadır. Yine göksel cisimlerin de tâbi olduğu bir cisim vardır ki, biz buna "felekü'l-eflâk" adını veriyoruz. İmam da tıpkı felekü'l-eflâk gibi diğer insanların metbusu durumundadır. Kâinâtın merkezinde yer alan güneş, yörüngeden biraz olsun sapmış olsaydı tüm âlem yok olur giderdi. Âlem nasıl ki güneşten feyz alıyorsa, insanlar da İmam'dan o şekilde feyz alıp, adeta diğer gezegenler gibi onun yörüngesinde yer alıp hayatiyetlerini sürdürürler.⁷² Yine H. Corbin, Nâsiruddîn Tûsî'den yaptığı iktibâsta, nasıl ki Ay, Dünya'yı Güneş'ten aldığı ışıkla aydınlatıyorsa İmam da Allah'dan aldığı ilhâmle insanları aydınlatır, diyerek İmam'ın zorunluluğundan bahsetmektedir.⁷³

İsmâilî düşüncede kâinâtta bütün düzensizlik ve savaş, Şeytan'ın Adem'e itaat etmemesiyle başlamıştır. Ancak burada Adem figüründen kastedilen İmam'ın fonksiyonel arketipidir. Nitekim Şehristânî'ye göre bütün dinî hatalar bu itaatsizliğe kadar götürülebilir. İblis; mevcut, yaşayan İmam'ı tanımadığı gibi sıradan insanlar da aynısını yapmışlardır. Ancak Şia beklenen bu saklı İmam'ı kabul etmiştir. Allah'ın saf, temiz kulları olan bu hizmetçiler O'nun emrinde hareket etmişlerdir. Onlar Adem'e karşı çıkmanın Tanrı'ya karşı çıkmak olduğunu anlamazlar. Tıpkı bunun gibi İmam'a karşı çıkmak da Tanrı'ya karşı çıkmaktır.⁷⁴ Aynı şekilde A.L. Lalani'ye göre de kişi hikmetten (bâtın) uzaklaşırsa imamet dairesinden uzaklaşmış olur. İmamet dairesinden uzaklaşmak ise inanç dairesinden uzaklaşmak anlamına gelir. İmam hikmetin kendisidir. Hikmet ve iyilik olmaksızın eylemde bulunan kimselerin fiilleri boşunadır.⁷⁵ Süleym el-Hilâlî

⁷¹ Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2006), 32:396; Farhad Daftary, *The Isma'ilis Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 129.

⁷² Lalani, *Degrees of Excellence*, 43-44.

⁷³ Corbin, *Cylical Time*, 123.

⁷⁴ Mayer, *Keys To The Arcana Shahrastâni*, 3-4.

⁷⁵ Lalani, *Degrees of Excellence*, 58.

ise İslâm'daki ilk fitnenin Ebû Bekir'e yapılan bey'at ile başladığını söyleyerek, İmam'a karşı gelindiğinde toplumsal düzenin yıkılacağını, fitnenin hâkim olacağını vurgulamıştır.⁷⁶ Nitekim Şeyh Müfid'in verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber kimin efendisiyse Ali de onun efendisidir. Bu sebepten İmam'a itaat etmek zorunludur. Ona göre Gadir hum'da Hz. Peygamber emr, nehy, siyaset ve tedbir noktasında İmam'a itaat edilmesini şart koşturmuştur.⁷⁷ Diğer taraftan Kummî (ö.307/920) *Tefsir*'inde Hz. Peygamber'in şöyle dediği bilgisi bulunmaktadır: "Ey Ali, seninle savaşacak olan garp ve şark ehli, toptan yok olup, helak olacaktır."⁷⁸ Sonuç olarak ister kabul edelim ister reddedelim, 3./9.yy Şii dünyasında insanlar bu hadiseyi kabul ediyor ve inanıyordu. Aralarından birini imam olarak kabul etmeleri kaçınılmazdı. Zaten kabul etmemeleri durumunda İslâm'dan çıkmış gibi olacaklarını düşünmekteydiler.

SONUÇ

Abbâsîlerin 3./9.yy'ın sonlarından itibaren yavaş yavaş zayıflamaya, toprak kaybetmeye başladığı görülmektedir. Nitekim 334/946 yılından itibaren siyasi olarak Büveyhilere teslim olmaları bunun en bariz göstergesidir. Bahreyn, Umman ve Yemen'de Karmatîler, Mağrib ve Mısır'da Fâtımî halifeliği, Irak ve İran'ın güney bölgelerinde ise Büveyhîler gibi Şii oluşumların hâkimiyet iddialarına karşılık Abbâsîlerin Sünnî paradigma geliştirmek durumunda kaldığı tespit edilmiştir.⁷⁹ Ancak bu şekilde oluşturulmaya çalışılan tarih yazımı, kendinden olmayanın tekfir edilmesine sebep olmuştur. Fâtımîlerin köken itibarıyla Yahudî ya da Mecusîliğe dayandırılmaya çalışılması, Karmatîlerin kurucusu Hamdân Karmat'ı dinî açıdan etkileyenlerin de Senevîyye mensubu kimselerin olduğunun söylenmesi bunun en açık örneklerindedir. Diğer taraftan karşı düşüncenin bazı görüşlerini kasıtlı olarak yanlış anlattılar ya da yanlış anlaşılmaya neden olacak şekilde tavsif ettiler. Söz gelimi Karmatîlerin yapmış oldukları hemen hemen her saldırı neticesinde, onların esas amacının dine zarar vermek, şeriati ortadan kaldırmak olduğunu belirttiler. Ancak şeriati ortadan kaldırmanın İsmâîlî düşüncede kavramsal mânâda ne anlam ifade

⁷⁶ Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays*,142.

⁷⁷ Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*, 8: 28-29.

⁷⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsirü'l-kummî*, thk. Müessesetü İmam Mehdi (Beyrut: Şebeketü'l-Fikr, 1435/2014), 3: 929.

⁷⁹ Abdülmücid Ebû'l-Fetveh el-Bedevî, *Tarihu's-siyasî ve'l-fikrî* (Kahire: Daru'l-Vefa, 1409/1988), 16.

ettiğini görmezden geldiler. Tabiatıyla da bu durum onların “kâfir” olarak anılmasına yetti. Bu şekilde bir tekfir usûlü benimsenmesinin nihaî amacı, söz konusu hizbin (Sünni) egemenlik ve meşruiyet sahasını genişletmekti.

Egemenlik/hâkimiyet kurmanın belki de bir yönü, hiziplerin kendi paradigmalarını oluşturabilmekten geçiyordu. Nitekim hizipler (Şiî-Sünni) hâkimiyet alanlarını genişletmek için daha fazla kanonize edilmiş (otorite) eserlere ihtiyaç duydular. J. Brown’un da belirttiği üzere bu eserlerin te’lif edilip kitlelerce benimsenmesinden sonra, ortak bir kültür havzası oluşmasının yanı sıra, insanlar kendilerinden olanları (ortodoks) ve olmayanları (heterodoks) rahatlıkla ayırt edebildiler. Kanonize eser oluşturma çabası sadece Abbâsîler’de değil, aynı zamanda İsmâîlîler’de de (Karmatîler-Fâtımîler) görülmektedir. Ancak bu durum İsmâîlîler’de apolojik bir hal almıştır. Şöyle ki, Sünniler tıpkı İncil’in dört adetle (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) sınırlandırılması gibi, dört hak mezhep ile ortodoksluğun (doğru öğreti) ölçüsünü tespit ettiklerinde, İsmâîlîler her fırsatta dönemin İmam’ına danışmanın neredeyse farz olduğunu iddia ederek, esas ortodoksluğun İmam’dan gelen öğretilerle (ta’lim) mümkün olacağını iddia ettiler. Nitekim Kummî, Yemenî, Şeyh Müfid, ve Sicistânî gibi âlimlerin her fırsatta Kur’an ayetlerini ya da hadisleri bağlamdan koparıp Ali’nin vasîliği ve masumluğu nispetinde tefsir/te’vil etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu şekilde yapılan apolojik anlatımların politik bir anlayıştan öte olmadığı tespit edilmiştir.

Abbâsîlerin kurduğu, Selçukluların devam ettirdiği Sünni paradigmaya göre icmâ ile işbaşı gelmiş imam ya da halifeye itaat edilmesi zorunludur. İcmânın verdiği karara karşı fikir beyan etmek münasip değildir. Bununla birlikte bu düşüncenin karşısında yer alan İsmâîlî müellifleri ise çoğunluğun (icmâ) her zaman işe yaramayacağını, sahih ve muteber olamayacağını iddia etmişlerdir. Söz gelimi onlara göre çoğunluk, Hasan b. Ali’ye karşılık Muâviye b. Ebû Sûfyan’ın yanında yer almışlardır. Yine Hüseyin b. Ali’nin yanında olmayıp Yezid b. Muâviye’nin yanında yer almışlardır. Yine onlar Resulullah’ın haremîni Harre vakasında helal/mübah hâle getirip ehl-i imanın kanını dökmüşlerdir. Bu türden örnekler kendi düşüncelerinde çoğunluğun (icmâ) her daim doğru olmayacağını kanıtlar niteliktedir. Diğer taraftan Karmatîler, söz konusu halifenin halkın problemleriyle ilgilenemediğini iddia ederek, alternatif bir hayat tarzı öne sürüyorlardı. Bu nedenle Karmatîlerin gerek dinî, gerek politik açıdan tekfir edilmesinin doğru olmadığını düşünmekteyiz. Aslanan insanların ya da tebaanın ihtiyaçlarının karşılanması, kimsenin kimseye

muhtaç bırakılmamasıdır. İnsanların temel ihtiyaçları karşılanmaksızın onlardan itaat beklemek zulümdür. Dolayısıyla böyle bir kimseye itaat edilemez. Nitekim İslâm hukukunda (fıkıh) hüküm bahsinden anlaşıldığı üzere vaz'i hüküm; bir şeyin gerçekleşmesi için başka şeye gereksinim duyulmasıdır. Söz gelimi güneş batmadan akşam namazını eda edemezsiniz. Ramazan ayı gelmeden oruç tutamazsınız. Bâliğ olmadan ibadetlerden sorumlu tutulamazsınız. Tıpkı bunun gibi açlık ve sefalet içerisinde olup itaatten sorumlu tutulamazsınız. İtaatten sorumlu tutulmanız için temel gereksinimlerinizin yerine getiriliyor olması gerekmektedir. Yine İslâm fıkıhında vâcibü'l-aynî ve vâcibü'l-kifaye kavramları bulunmaktadır. Vacibü'l-aynî; kişinin o şeyi yapmaktan başka alternatifinin olmaması anlamına gelmektedir. Şayet o fiili yapmazsa cezaya çarptırılır. O fiili bizzat mükellef yapmak zorundadır. Ondan başkası yapamaz. Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz, namaz kılamaz. Vâcibü'l-kifayede ise eylemi kimin yaptığının bir önemi yoktur. Yeter ki eylem/fiil yerine getirilsin. Şayet bu eylem yapılmadığı takdirde toplum/ümme toptan günahkâr olur. Burada ise en önemli şey ümmetin maslahatının gözetilmesidir. Bu ise yetimlerin doyurulması, ümmetin çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi, açlığın yok edilmesi şeklindedir. Bu anlamda Bahreyn'de Karmatîlerin nasıl bir toplumsal hayat sundukları, insanların ihtiyaçlarını temin etme noktasında neler yaptıkları, nasıl bir toplumsal hayat nizâmı ortaya attıkları iyi bilinmektedir. Bu nedenle onları tekfir etmek son derece yanlış bir tutum olup ideolojik/tafegir olmaktan öte değildir.

KAYNAKÇA

- Aminrazavi, M., "Umm Al-Kitab". *Ismaili Thought in The Classical Age*. ed. Sayyed Hossein Nasr –M. Aminrazavi. 2:1-33. London: I.B. Tauris, 2008.
- Amir-Moezzi, Mohammed Ali. "The Tafsîr of Al-Hîbarî (d. 286/899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esotericism". *The Study of Shi'i Islam: History, Theology*, ed. F. Daftary – G. Miskinzoda. 113-134. London-New York: I.B. Tauris and Cambridge University Press, 2014.
- Andani, Khalil. "The Merits of the Batniyya: Al-Ghazâlî's Appropriation of Isma'ili Cosmology". *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018): 181-229.
- Arslan, İhsan. *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Metamorfoz Yayınları, 2014.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 267-287.
- Avcu, Ali. *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010): 199-246.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsvrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:395-397. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-islâmiyyin*. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyin, 1418/1997.
- Brown, D.W. "Sunna", *Encyclopaedia of Islam*. 9:879-880. Leiden: Brill, 1997,
- Brown, Jonathan A.C. *Canonization of Al-Bukhari and Muslim The Formation And Function of The Sunni Hadith Canon*. Doktora Tezi, Chicago University, 2006.
- Corbin, Henry. *Cylical Time Ismaili Gnosis*. London: The Institute of Ismaili Studies, 1983.
- Cortese, Delia. *Arabic Ismaili Manuscripts The Zahid Ali Collection*. London-New York: I.B. Tauris, 2003.
- Daftary, Farhad. "Carmatians". *Encyclopedia of Iranica*. 4: 823-832. New York: Columbia University Publishing, 1990.
- Daftary, Farhad. *The Isma'ilis Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Daftary, Farhad. "Sectarian an National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times". *History of Civilizations of Central Asia*. edt. M.S. Asimov - C. E. Bosworth. 47-63. London: Unesco Publishing, 1998.
- Ekinci, Abdullah. "Ortaçağ İslâm Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâîlî, Karmatî ve Nizarî Gruplar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016): 163-198.
- Ekinci, Abdullah. "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâîlî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları". *Bellefen* 69/255 (2005): 499-516.
- el-Bedevî, Abdülmücid Ebu'l-Fetveh. *Tarihu's-Siyasî ve'l-Fikrî*. Kahire: Daru'l-vefâ, 1409/1988.
- el-Cüveynî, Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *el-Akidetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-islâmîyyeti*. thk. Muhammed Zahid El-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-eseyiyyeti li't-turas, 1413/1992).
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Fedaihi'l-bâtînîyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-daru'l-kavmiyye, 1385/1964.
- el-Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitab-ı süleym b. kays el-hilâlî*. Beyrut, 1412/1991.
- el-Hüseynî, Şihabeddin Şah. *Risala Dar Hakikati Din*. edt. Wladimir Ivanow. Bombay: A.A.A. Feyzee, 1933.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsirü'l-kummî*, thk. Müessesetü İmam Mehdi. 3 Cilt. Beyrut: Şebeketü'l-fikr, 1435/2014.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî. Kahire: Mektebetü daru ibn kuteybe, 1410/1989.
- el-Ukberî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Numan ibnü'l-Muallim. *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*. 8 Cilt. Beyrut, 1413/1992.
- el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *Ülkeler Kitabı*. trc. Murat Ağan. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012.
- el-Yemen, Cafer b. Mansur. *Kitabü'l-keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Daru'l-endülüs, 1405/1984.
- en-Nüveyrî, Şihâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihayetü'l-ereb fi fünûnü'l-edeb*. thk. Dr. Ali Mühlîm. 33 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Selûmî, Süleyman Abdurrahman. *Usûlü'l-ismâîlîyye*. 2 Cilt. Riyad: Daru'l-fudayl, 1422/2001.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tarihu'l-hulefâ*. Katar: Darü'l-menhâc, 1434/2013.

- Galib, Mustafa. *Tarihu'd-da'veti'l-ismâîliyye*. Beyrut: Daru'l-endülüs, 1385/1965.
- Hunsberger, Alice C. "Nâsır Hüsrev: Fâtûmî Entelektüel". *İslâmda Entelektüel Gelenekler*. edt. Farhad Daftary. 98-123. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ivanow, Wladimir. *A Creed of the Fatimids*. Bombay: Qayyimah Press, 1936.
- Ivanow, Wladimir, *Nasır-ı Khusraw And Ismailism*. Leiden: Brill, 1948.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *el-'İkdü'l-ferid*. thk. Müfid Muhammed Kamihe. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim. *el-Hisbe fi'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbnü'l-Cevzî, İmam Ebû'l-Ferec Abdurrahmanm. *el-Karâmîta*. thk. Muhammed Sabbâğ. Şam: El-Mektebü'l-İslâmî, 1386/1965.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali eş-Şeybânî. *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kitabü'l-arabi, 1433/2012.
- Lalani, Arzina L. *Degrees of Excellence A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*. London: I.B. Tauris, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Ismailism*. London: Cambridge W. Heffer and Sons, 1940.
- Madelung, Wilferd. "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. edt. Sayyed Hossein Nasr. 53-65. Tahrân: Academy of Philosophy, 1977.
- Madelung, Wilferd. "Imamate In Early Ismaili Doctrine". *Shii Studies Review* 2 (2018): 62-155.
- Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *İttiazü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-fâtûmiyyin el-hulefâ*. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-kavmiyye, 1390/1971.
- Mayer, Toby. *Keys To The Arcana Shahrastâni's Esoteric Commentary on the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2009.
- Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve teakübü'l-himem*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and Ismailis A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris, 2001.
- Nanji, Azim. "Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Isma'ili Muslim Thought". *The Institute of Ismaili Studies* (2008): 1-8.
- Nawas, John A. "The Appellation Şâhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be". *Islamic Law and Society* 23 (2016): 1-22.
- Özkan, Abdullah. "Al-Ghazâlî and Rasâ'il Ikhwân Al-Şafâ': Their Influence on His Thought". University of California, 2016.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-maarif bi-Mısır, 1415/1994.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Tarihu'd-devleti'l-abbâsiyye*. Daru'n-nefâis, 1430/2009.
- Tâmîr, Arif. *Tarihu'l-ismâliyye ed-da'vet ve'l-akide*. London-Kıbrıs: Riadü'l-Rayyes, 1991.
- Tan, Muzaffer. *İsmâliyye'nin Teşekkülü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Walker, Paul. "The Ismaili Vocabulary of Creation". *Studia Islamica* 50 (1974): 75-85.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". 10:525-526. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Zekkar, Süheyl. *el-câmi' fi ahbâri'l-karâmîta*. Dimaşk: et-tekvîn li't-tibaa ve'n-neşr, 1428/2007.

DEĞERLER EĞİTİMİ KAVRAMI OLARAK DÜRÜSTLÜK VE DÜRÜSTLÜK ÖLÇEĞİ (DÖ) TÜRKÇE FORMU: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Abdullah Yalnız

Uzman, Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Anabilim
Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü

MS, PhD Student, Sakarya University, Faculty of Education, Department of Educational
Sciences, Department of Guidance and Psychological Counseling.

Sakarya, Turkey

abdullahyalniz@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7132-5433

Yusuf Yılmaz

Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı

Res. Asst., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts
Department.

Çanakkale, Turkey

yilmazyusuf@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2755-9077

Öz

Bu araştırmanın amacı Reysen ve Puryear tarafından geliştirilen Dürüstlük Ölçeğini Türkçe'ye uyarlamaktır. Ülkemizde psikoloji ve değerler eğitimi literatüründe dürüstlüğü ölçmeye yönelik çalışmaların son derece sınırlı olması ve bu ölçeğin bir benzerinin Türkçe'ye uyarlanmamış olması, bu çalışmanın yürütülmesi için motivasyon kaynağı olmuştur. Araştırma Sakarya Üniversitesinde öğrenim gören 313 öğrenci (139 kız ve 174 erkek) örneklemini üzerinde yürütülmüştür. Çalışmada nicel araştırma türlerinden betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini ölçmek için yapılan doğrulayıcı faktör analizinde (DFA) tek boyutlu modelin iyi uyum verdiği ve ölçeğin orijinal faktör yapısı ile Türkçe formun faktör yapısının uyduğu görülmüştür ($\chi^2= 24.50$, $sd= 15$, $RMSEA= .046$, $NFI= .97$, $CFI= .99$, $IFI= .99$, $RFI= .94$, $GFI= .98$, $AGFI= .95$, $SRMR= .037$). DFA sonuçlarına göre ki-kare değerinin serbestlik derecesine bölünmesi ile elde edilen değer χ^2/sd ; $24.50/15=1.63$ olarak bulunmuş, bu değer ikinin altında olduğu için modelin çok iyi bir uyuma sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin madde toplam korelasyon katsayıları kabul edilebilir değerler arasında sıralanmaktadır. Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlık güvenirlik katsayısı .63 olarak hesaplanmıştır ve bu değer, alanyazında yer alan "Cronbach Alfa değeri $0.60 \leq \alpha < 0.80$ ise ölçek oldukça güvenilirdir" şeklindeki yargı ile örtüşmektedir. Bu sonuçlar DÖ'nün Türkçe formunun geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Dürüstlük, Ölçek, Doğrulayıcı Faktör Analizi.

Honesty As A Values Education Concept and Turkish Version of Honesty Scale (HS): The Study of Validity and Reliability

Abstract

The aim of this research is to examine the validity and reliability of the Turkish version of the Honesty Scale. Psychology and values education in our country is extremely limited studies to measure the honesty of literature and the like have not been adapted to Turkish of this scale has been a source of motivation for conducting this study. Participants were 313 undergraduate students (139 were female and 174 were male) from Sakarya University. Descriptive survey method was used in this study. In the results section confirmatory factor analysis demonstrated that this scale yielded one factor, as original form and that the uni-dimensional model was well fit and the original factor structure of the scale coincides with the factor structure of the Turkish form ($\chi^2= 24.50$, $df= 15$, $RMSEA= .046$, $NFI= .97$, $CFI= .99$, $IFI= .99$, $RFI= .94$, $GFI= .98$, $AGFI= .95$, $SRMR= .037$). Corrected item-total correlations ranged among acceptable values. Cronbach alpha internal consistency reliability coefficient of the scale was .63, which agrees with the judgment that the scale is highly reliable when the "Cronbach Alfa value of $0.60 \leq \alpha < 0.80$ " in the text. Thus Honesty Scale can be used as a valid and reliable instrument in education.

Keywords: Religious Education, Values Education, Honesty, Scale, Confirmatory Factor Analysis.

GİRİŞ

1. DEĞERLER EĞİTİMİ

İnsan, önce annesiyle sonra aile fertleriyle ve nihayetinde toplumdaki diğer insanlarla sosyal ilişki kurar. Tarih boyunca insan, bir toplum veya topluluk içinde hayatını devam ettirmiştir. İnsanların bir arada yaşaması, iletişim ve etkileşim içinde olması ortak değerlerin ortaya çıkmasını sağlar. Böylece her toplumun, kendine özgü bir yaşam tarzı ve değerler sistemi oluşur. Toplumlar güçlü olabilmek ve uzun yıllar ayakta kalabilmek için değerler sistemini korumak ve gelecek nesillere aktarmak durumundadır.¹

Oluşturduğu değerlere yeterince sahip çıkmayan ve yeni kuşaklara aktarmayı başaramayan toplumlar, ahlaklı ve erdemli bireyler yetiştirmek ile toplumsal düzenin devamını sağlamak konusunda çeşitli problemler yaşayabilir. Çünkü toplumsal açıdan değerler, adeta bir binayı ayakta tutan ve o binanın tuğlalarını birbirine kenetleyen çimento gibidir.²

Toplumu oluşturan fertler, aynı zamanda ortak değerler ve kültürel öğeler tarafından eğitilir. Bu yönüyle değerler insanlara önemli ve öncelikli olan yaşamsal amaçları ya da tercih edilmesi gereken davranışları kazandırır. Eğitim öğretim yapan kurumlar da bu doğrultuda hareket eder

¹ Yakup Coştu, "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/IX (2009): 117-118.

² Kemal Göz, "Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 86.

ve bireylerin; vatansever, adil, yaratıcı, girişimci, temiz, şefkatli, ahlaklı ve dürüst olması için hazırlanmış programları uygular.³ Bu anlamda toplumsal düzenin devamı ve sosyal refahın temini için, sahip olunan değerlerin korunarak yeni kuşaklara aktarılması son derece önemlidir.

1.1. Değer

Değer kavramı; psikoloji, sosyoloji, teoloji ve felsefe başta olmak üzere sosyal bilimler literatüründe sıkça tartışılan konulardan biridir. Bireysel anlamda değerlendirildiğinde değer, kişinin yaşamsal amacını belirleyen ve hayat yolculuğunda ona rehberlik eden ya da yol gösteren inançlar ile tutumlardır.⁴ İnsan, sahip olduğu değerleri referans olarak çeşitli tutum ve davranışlarda bulunur. Bu doğrultuda değerler; bireyin yaptığı tüm eylemleri, yapmak isteyip de yapamadığı davranışları ve diğer insanların sergilediği yaklaşımları değerlendirmeye yönelik etmenlerin tümüne denir.

Ahlaki bağlamda değer kavramı ele alındığında, bireyin kendini ve diğer insanları tanımlamak ya da değerlendirmek amacıyla kullandığı ölçütlerdir. Değer, toplumu inşa eden yapı taşlarıdır ve toplumun varlığının devam etmesini sağlayan unsurlardan biridir. Aynı zamanda toplum tarafından inşa edilen bir olgudur.⁵

İnsan, yaşam boyu sosyal iletişim kurma ile sosyalleşme ihtiyacı içindedir.⁶ Birey, doğum anından itibaren sosyalleşmeye başlar. İlk olarak annesiyle ilişkisi vardır, ardından ailenin diğer üyeleriyle iletişim kurar.

İlk sosyal çevre olan ailenin ardından kişi, yaşamın ilerleyen dönemlerinde sokak oyunları, okul ortamı ve yaptığı meslek aracılığıyla diğer insanlarla iletişim kurar. Kurduğu tüm bu sosyal etkileşim biçimleri zihinsel ve duygusal repertuarındaki değerler tarafından şekillendirilir ve yaşadığı deneyimler sahip olduğu değerler sistemini etkiler. Bu doğrultuda insan ve benimsemiş olduğu değerleri, içinde yaşadığı sosyal çevreyi şekillendirir ve o çevreyle birlikte şekillenir.⁷

³ Oktay Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 9-10.

⁴ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2010).

⁵ Mehmet Yazıcı, "Değerler ve Sosyal Yapıda Değerlerin Yeri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/24 (2014): 209.

⁶ Paun C., "The Rationality of a Social Animal" *Management Dynamics In The Knowledge Econom* 4/1 (2016): 125-140.

⁷ R. Özkan, "Toplumsal Yapı, Değerler ve Eğitim İlişkisi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/1 (2009): 333-344.

Aynı zamanda bir toplumdaki iyi ve kötü tanımlamalarının şekillenmesi, ideal düşünme ve davranma yollarının belirlenmesi, değerler aracılığıyla oluşturulur. Bu durumda, toplumsal düzenin sağlanması için işleyen sosyal kontrol mekanizmalarının ve pekiştirme unsurlarının değerlere dayanarak oluştuğu değerlendirilebilir.⁸

1.2. Temel Dini ve Toplumsal Değerler

Din, en kapsamlı şekilde “Allah’tan insana doğru uzatılmış kurtuluşa götüren ip” olarak tanımlanabilir. İnsan seçtiği din doğrultusunda kendini ve hayatı anlamlandırmakta, temel değerlerini bu bağlamda şekillendirmektedir. Dini değerlerin ise; dinin hedeflerinin ve değerlerinin alt başlıklarından bazıları olduğu ifade edilmektedir.⁹

Dini ilimlerle uğraşan uzmanların ve eğitimcilerin neredeyse tamamı; gençlerin ahlaki değerlere sahip olması gerektiği konusunda fikir birliği içindedir. Çünkü değerler; darda kalana yardım etme, komşuya pişirdiği yemekten ikram etme, diğer esnafın da kazanabilmesi için müşterisini oraya yönlendirme, parası olmayana da imkânı ölçüsünde ürün verme, kaza yapmış bir sürücüye yardımcı olma gibi davranışların ortaya çıkmasını sağlar.

Bir anlamda maddi karşılığı olmayan ve yalnızca insanların içsel kaynaklarından beslenerek ortaya çıkan ve değerlere sahip olmak sayesinde sergilenen davranışların toplumdaki silinmemesi açısından değerler eğitimi son derece önemlidir.

Aynı zamanda okul ortamında gençlerin, trafikte yetişkinlerin ve sosyal hayatın her aşamasında bireylerin birbirine yönelik merhametsiz, kaba, incitici, yaralayıcı hatta kırıyıcı davranışlar içine girebilmesi; yine değerlerimizin yozlaşmasıyla ilişkili durumlardır. Karşısındaki bireyin de en az kendisi kadar değerli olduğunu göz önünde bulunduran, onun da sevenleri ve yolunu gözleyenleri olduğunu düşünen, ona zarar verme seçeneğini aklından bile geçirmeyen bireyler; güçlü inanca ve içselleştirilmiş değerlere sahip olan kişilerdir. Nitekim toplumsal düzenin korunabilmesi ve sosyal ilişkilerin başarılı bir şekilde yürütülebilmesi; bireylerin fert fert veya toplu olarak insani değerlere bağlılığıyla ilişkilidir.¹⁰

⁸ Ertan Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-239.

⁹ Mustafa Önder-Hüseyin Bulut, “Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi”, *EÜSBED* 1/6 (2013): 15-32.

¹⁰ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 11. baskı (İstanbul: Özgür Yayınları, 2011).

Toplumun mayasını oluşturan değerler, kalıcı olabilmeli ve gelecek kuşaklara aktarılabilmelidir. Toplumsal varlığın sürdürülebilmesi, ancak bu şekilde mümkün olabilir.¹¹ Bu bağlamda dini anlamdaki değerler, bireysel ve toplumsal değerlerle iç içedir. Değerler eğitimi kapsamında yürütülen çalışmalar, dini değerlerle bağlantılı olarak yürütülmelidir. Çünkü dinin amacı bireyin ruhsal bütünlük içinde; anlamlı, mutlu ve davranışsal açıdan tutarlı bir hayat yaşamasıdır. Değerler eğitiminin amacı ise insan yaşamını anlamlı hale getirmek, ruhsal dengeyi korumak, kişiliği güçlendirmek, bireyin ahlak ve karakterini geliştirmektir.¹²

1.3. Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük

Değer; istenilen, gereksinim duyulan, ilgi gösterilen ve uygulamaya (amel etmeye yönelik) dönük güçlü inançlardır. Dürüstlük ise, etimolojik olarak doğruları ve gerçekleri söylemek; samimi, güvenilir ve sadakatli olmak anlamına gelir. Dürüstlük içtenlik, doğruluk, açıklık, netlik gibi kişilik özelliklerine sahip olmayı yansıtmaktadır. Yalan, hile, düzenbazlık gibi olumsuz eylemleri değil; doğruluk, netlik ve gerçekçilik gibi olumlu eylemleri içerir. Dürüstlük; güvenilirlik, içtenlik, kibarlık, tutarlılık, affedicilik ve adalet gibi kavramları da kapsar. Ayrıca dürüst olmak ve dürüstlük, karşımızdaki bireyleri ikna etmek noktasında önemli bir niteliktir.¹³

Değerler eğitimi kapsamında yetişkinlere, çocuklara ve gençlere; onların olumsuz davranışlarını olumlu yöne çevirecek veya var olan olumlu davranışlarını daha da geliştirmelerini sağlayacak bir dizi kavramın benimsetilmesi amaçlanır. Bunlar; saygı, eşitlik, adalet, sorumluluk, hoşgörü, işbirliği, yardımseverlik, paylaşma, vatanseverlik, samimiyet ve dürüstlüktür. Bu yönüyle bir bakıma insan davranışlarını şekillendirmenin ve anlamlandırmanın yolu dürüstlükten geçmektedir.¹⁴

Değerler eğitimi bağlamında dürüstlük, bireye kazandırılması amaçlanan temel kavramlarından birisidir. Kişilerarası ilişkilerde dürüst olmayan davranış ve tutumlar sergilemek, bireylerin kaliteli iletişim

¹¹ Mustafa Güçlü, "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/38 (2015): 720.

¹² Önder-Bulut, "Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi", 20.

¹³ J. I. Gow -W. S. Wilson, "Speaking What Truth to Whom? The Uneasy Relationship Between Practitioner and Academic Knowledge in Public Administration", *Canadian Public Administration* 57/1 (2014): 118-137.

¹⁴ Güçlü, "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar", 721.

kurmalarını engelleyebilmektedir. Dürüst olmayan, karşısındaki bireyin söylediklerini doğru bir şekilde değerlendirmeyen bireyin ilişkileri sağlıklı olur. Böyle bir muhatapla sağlıklı ve yakın ilişki kurmak son derece zordur. Çünkü bir birey, diğer bireyler kendisinin tavırlarını yanlış yorumlarsa veya kötüye yorarsa, onlar gözünde nasıl görüldüğüne dair endişelenir ve kamusal kimliğinin tehdit altında olduğunu algılar.¹⁵ Bu tehdidin büyüklüğü, yani bireyin özgürlüklerinin üzerindeki etki derecesi bireyin tepkisini ortaya çıkarır.¹⁶

Günlük yaşamsal işleyişte; eş, arkadaş, akraba gibi ilişki türlerinde bireyler kimi zaman duygusal yaralanmalar yaşayabilmektedir. Bu durumu yaşayan bireylerde, dürüst olmalarından kaynaklanan bir mağduriyet yaşadıklarına dair inanç gelişebilir. Ancak dürüstlük noktasında toplumun onayı, bireylerin inançlarını biçimlendirebilir.¹⁷ Eğer doğruluk dürüstlük kendine odaklanma eğilimiyle sonuçlanıyorsa, bu durumun özgür düşünmeyle ilişkili olması beklenir.¹⁸ Dürüst olmayan davranışlara muhatap olan, örneğin toplumdaki saygınlığı, kişisel özellikleri ve davranışsal yetenekleri taklit edilen birey; benliğini tehdit altında hissedebilir. Bu durum, bireyin “kamusal kimliğini” tehdit altında hissetmesine yol açabilir. Bu nedenle bireylere, çocukluk dönemi gibi erken bir zamandan itibaren çeşitli hikâyelerin de öğretici yönü kullanılarak dürüstlük değerinin kazandırılması gerekir.¹⁹

Bireysel özelliklerinin ve davranışsal becerilerinin taklit edilmesi sonucunda birey, kamusal kimliğini tehlike altında görür. Kamusal kimliğe yönelik kişilerarası tehditleri betimleyen dört önemli unsur vardır: 1) Kurban, failin davranışının kasıtlı olduğunu algılar, 2) Kurban, ortada yasa dışı bir durum olduğunu fark eder, 3) Kurban, kamusal kimliğindeki

¹⁵ S. Reysen- C. Puryear, “Victims’ Reactions to The Interpersonal Threat to Public Identity Posed by Copycats”, *An International Journal on Personal Relationships* 8/1 (2014): 100.

¹⁶ S. A. Rains-M. M. Turner, “Psychological Reactance And Persuasive Health Communication: A Test And Extension Of The Intertwined Model”, *Human Communication Research* 33 (2007): 241-269.

¹⁷ L. L. M. Lindsey, “Anticipated Guilt As Behavioral Motivation: An Examination Of Appeals To Help Unknown Others Through Bone Marrow Donation”, *Human Communication Research* 31 (2005): 465.

¹⁸ P. J. Kajonius-A. M. Dadermen, “Exploring the Relationship Between Honesty-Humility, the Big Five, and Liberal Values in Swedish Students”, *Europe’s Journal of Psychology* 10/1 (2014): 104-117.

¹⁹ K. Lee-V. Talwar-A. McCarthy-I. Ross-A. Evans-C. Arruda, “Can Classic Moral Stories Promote Honesty In Children?”, *Psychological Science* 25/8 (2014): 1630-1636.

kendine özgü yanlarını, diğer insanlardan ayırt edici özelliklerini tehdit altında hisseder, 4) Fail; kurbanın öznel, benzersiz ve kıymetli özelliklerini teşhir ederek onun özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Kamusal kimliğe yönelik tehditlerde diğerlerinin aksine, (örneğin toplumsal başarısızlık, utanç) tehdit oluşturan tanımlanabilir bir fail vardır. Kurban bu duruma kızar, kaygılanır ve öfkelenir²⁰, tehdit kaynağı olan faille yüzleşmek ister ve faile yönelik olumsuz bir bakış açısına (örneğin onun sahtekâr ve itici olduğunu düşünür) sahiptir.²¹

Değerler eğitimi, toplumun düzenlenmesinde yasaların ve kanunların ulaşamadığı noktalara erişebilmeyi sağlar. Örneğin hırsızlık yasal olarak suçtur ve hırsızlık yapan hukuki yaptırımla karşılaşır. Ancak kimsenin olmadığı ve görmediği bir yerde, düşürülmüş bir cüzdan bulan kişi; eğer onu sahibine vermezse hukuki yaptırımla karşılaşmaz. Çünkü “kimse görmediği için” yasal olarak bir problem yoktur. Bu noktada bireyin sahip olduğu değerler devreye girer. Kendisini herhangi bir insan görmese bile Allah’ın gördüğünü bilen kişi, dünyada olmasa bile ahrette yaptığı her davranışın hesabını vereceğine inanır. Hem manevi sorumluluk gereği hem de kendisine olan saygısı nedeniyle, cezai bir durum ortaya çıkmasa bile bulduğu cüzdanı sahibine ulaştırmak için çabalar. Sahibini bulamasa bile onu devlete teslim etmek gibi yöntemler izler. Böylece hiçbir şekilde kendisi kullanmamış olur. Bu noktada dürüstlük, sorumluluk ve erdemlilik gibi birçok değer, bireyin davranışını biçimlendirmektedir. Bu nedenle Dürüst olmayan davranış biçimlerinden birisi olan taklitçilik; bir kişinin, bir başka bireyin kamusal kimliğindeki kendine özgü niteliklerini ve ayırt edici yanlarını istedik bir şekilde kopyalayıp kendine mal etmesidir.²² Yapılan araştırmalar taklitçiliğin, mağdur bireylerin kamusal kimliği açısından tehdit oluşturduğu görüşünü desteklemiştir. Aynı zamanda taklitçilik, fail açısından kendine zarar verdiği bir davranıştır.²³

Dürüstlüğün, birçok bağlamda önemli bir değer olduğu düşünülmektedir. Politikada, seçmenler genellikle politikacıların

²⁰ J. P. Dillard-L. Shen, “On Thenature of Reactanceandits Role in Persuasive Health Communication”, *Communication Monographs* 72 (2005): 147.

²¹ Reysen-Puryear, “Victims’ Reactions to The İnterpersonal Threat to Public İdentity Posed By Copycats”,101.

²² S. Reysen-M. J. Landau-N. R. Branscombe, “Copycatting As A Threat to Public Identity”, *Basic And Applied Social Psychology* 34 (2012): 226.

²³ O. Castro-J. W. Veerman-W. Koops-J. D. Bosch-H. J. Monshouwer, “Hostile Attribution of Intent and Aggressive Behavior: A Meta-Analysis”, *Child Development* 73/3 (2002): 916-934.

dürüstlüğüne, siyasi tercihlerinden veya rasyonellikten daha fazla önem verir. İşe almada, adayların yalnızca yetenekleri ve becerileri değerlendirilmez, karakterleri de değerlendirilir; muhtemelen bu karakter özelliklerinden birisi de dürüstlüktür.²⁴ Nitekim araştırmalar, öğretmenlerin öğrencilerin taleplerini dürüst bir şekilde ilettiklerinde ve haklı bulduklarında verdikleri tepkilerin yumuşak olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada tepkinin büyüklüğü, durumun meşru olup olmamasına bağlıdır.²⁵

Bu çalışmanın amacı Reysen ve Puryear²⁶ tarafından geliştirilen DÖ'nün Türk üniversite öğrencilerinden oluşan bir örnekleme geçerlik ve güvenilirliğini incelemektir.

Ülkemizde psikoloji ve değerler eğitimi literatüründe dürüstlüğü ölçmeye yönelik çalışmaların son derece sınırlı olması ve bu ölçeğin bir benzerinin Türkçe'ye uyarlanmamış olması, bu çalışmanın yürütülmesi için motivasyon kaynağı olmuştur.

Bu çalışmanın, bundan sonra yapılacak araştırmalar için ve özellikle öğrenciler ile yetişkinlerin dürüstlük düzeyini belirlemeye ilişkin araştırmalara yardımcı olacağı, gelecekteki çalışmalar açısından önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Araştırmanın sınırlılıkları olarak; çalışmanın ölçek maddelerinde yer alan sorularla sınırlı olduğu, katılımcıların verdikleri cevaplarla sınırlı olduğu ve üniversite öğrencileriyle sınırlı olduğu belirtilebilir. Araştırmaya konu olan ölçme aracını tüm katılımcıların doğru bir şekilde doldurdıkları ve toplanan verilerin araştırma evreninin tamamını temsil ettiği varsayılmaktadır.

2. YÖNTEM

Araştırmada nicel yöntem türlerinden betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu modelde çok sayıda elemandan oluşan bir evrenden, evren hakkında genel bir yargıya varmak için evrenin tümü ya da ondan

²⁴ K. Kim- J. Pogach, "Honesty vs. Advocacy", *Journal of Economic Behavior & Organization* 105 (2014): 51.

²⁵ Q. Zhang-D. A. Sapp, "Psychological Reactance And Resistance Intention In The Classroom: Effects Of Perceived Request Politeness And Legitimacy, Relationship Distance, And Teacher Credibility", *Communication Education* 62 (2013): 1-25.

²⁶ Reysen-Puryear, "Victims' Reactions To The İnterpersonal Threat To Public İdentity Posed By Copycats", 101.

alınacak bir grup üzerinde tarama yapılmaktadır.²⁷ Bu tür çalışmalarda gruba herhangi bir şekilde müdahale edilmez, herhangi bir değiştirme etkileme çabası gösterilemez.

2.1. Araştırma Grubu

Ölçeğin Türkçe Formunun geçerlik ve güvenilirlik analizleri, araştırmaya gönüllü olarak katılan 139'u kız ve 134'ü erkek toplam 313 üniversite öğrencisi üzerinde yürütülmüştür. Öğrencilerin 75'i birinci sınıfta, 78'i ikinci sınıfta, 64'ü üçüncü sınıfta ve 96'sı dördüncü sınıfta öğrenim görmektedir.

2.2. Ölçme Araçları

2.2.1. Dürüstlük Ölçeği: Dürüstlük Ölçeği Reysen ve Puryear²⁸ tarafından geliştirilmiş tek boyutlu bir ölçme aracıdır. 8 maddeden oluşan bu ölçek, 7'li likert tipi bir derecelendirmeye (1 Kesinlikle katılmıyorum – 7 Kesinlikle katılıyorum) sahiptir. Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı .89 olarak bulunmuştur.

2.3. İşlem

İlk olarak, ölçeği uyarlamak için elektronik posta aracılığıyla izin alınmıştır. Öncelikle ölçek 4 öğretim üyesi tarafından önce Türkçeye çevrilmiş, daha sonra tekrar İngilizceye çevrilerek, çeviri ile orijinal form arasındaki tutarlılık incelenmiş ve denemelik Türkçe form elde edilmiştir. Daha sonra ölçeğin denemelik Türkçe formu, 5 öğretim üyesi tarafından incelenmiştir. Birden fazla anlam içeren veya açık olmayan ifadeler tespit edilmiştir.

Son aşamada ise Türkçe form eğitim bilimleri anabilim dalında görev yapan 3 öğretim üyesi tarafından tartışılarak düzeltmeler yapılmış ve ölçeğe son şekli verilmiştir.

Dürüstlük Ölçeği'nin iç tutarlılığının incelenmesi amacıyla Cronbach Alfa Analizi ve yapı geçerliğinin incelenmesi amacıyla doğrulayıcı faktör analizi (DFA) uygulanmıştır. Ölçek uyarlama çalışmalarında, ölçek maddelerinin iç tutarlılığını ölçmek gerekir.²⁹ İç tutarlılığı ölçmek için birçok farklı istatistiksel analiz yöntemi olmakla birlikte, özellikle Likert tipi

²⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 20. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009).

²⁸ Reysen-Puryear, "Victims' Reactions To The Interpersonal Threat To Public Identity Posed By Copycats", 101.

²⁹ Necla Öner, *Türkiye'de Kullanılan Psikolojik Testler: Bir Başvuru Kaynağı*, 2. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008).

ölçeklerde en sık kullanılan iç tutarlılık ölçme yöntemi Cronbach Alfa analizidir.

Bu anlamda Dürüstlük Ölçeği'nin güvenilirliği Cronbach alfa iç tutarlılık analiziyle, madde analizi ise düzeltilmiş madde-toplam korelasyon analiziyle incelenmiştir. Geçerlik ve güvenilirlik analizleri için SPSS 20.0 ve LISREL 8.54³⁰ programları kullanılmıştır.

3. BULGULAR

3.1. Madde Analizi ve Güvenirlik

Dürüstlük Ölçeği'nin maddelerinin ayırt etme gücünü belirlemek amacıyla madde analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda, ölçeğin madde toplam korelasyon katsayılarının 1. Madde: .435, 2. Madde: .1, 3. Madde: .404, 4. Madde: .511, 5. Madde: .371, 6. Madde: .134, 7. Madde: .219, 8. Madde: .417 şeklinde sıralandığı görülmüştür.

Toplam madde korelasyon analizi, ölçeğin iç tutarlılığını ölçmek amacıyla yapılır ve bu işlemde ölçek maddeleri ile toplam ölçek puanı arasındaki korelasyon değerlendirilmektedir. Korelasyon analizinde ölçek madde sayısının en az 10 katı kadar verinin değerlendirmeye alınması önerilmektedir.³¹ Çünkü örneklem büyüklüğünün çok az olması durumunda, ölçme gücünün azalabileceği düşünülmekte ve bu nedenle bir güvenilirlik analizinde örneklem büyüklüğünün oldukça önemli bir faktör olduğu değerlendirilmektedir.³² Comrey ve Lee³³ ise tüm çalışmalarda örneklem büyüklüğünün 200 ve üzerinde olması gerektiğini belirterek, 300 ve üzeri katılımcıyı "iyi örneklem" olarak tanımlamaktadır. Bu çalışmada ise katılımcı sayısının 313 olması, iç tutarlılığın belirlenmesi açısından çok iyi bir sayıdır ve literatürle uyumludur.

İç tutarlılığı ölçmek için yapılan madde toplam korelasyon analizinde, korelasyon katsayısının yüksek olması, o maddenin ölçülen teorik yapıya uygun olduğunun göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Madde toplam korelasyon analizi yapıldığında, madde ile toplam ya da madde ile faktör arasındaki korelasyon miktarının negatif olmaması

³⁰ K. G. Joreskog-D. Sorbom, *LISREL 8 Reference Guide* (Lincolnwood IL: Scientific Software International, 1996).

³¹ N. Burns-S. K. Grove, *The Practice of Nursing Research Conduct, Critique and Utilization*, Third Edition (Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1997).

³² Ali Delice, "Nicel Araştırmalarda Örneklem Sorunu", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010): 1969-2018.

³³ A. L. Comrey-H. L. Lee, *A First Course In Factor Analysis* (New Jersey: Erlbaum, 1992).

gerekmektedir. Ayrıca korelasyon katsayılarının alt sınırı farklı kaynaklarda .20; .25; .30 olarak belirtilmektedir.^{34 35}

Bu çalışmada uyarlanan Dürüstlük Ölçeği'nin güvenilirliğini belirlemek için yapılan madde analizi sonrasında, madde toplam korelasyon katsayılarının 1. Madde: .435, 2. Madde: .1, 3. Madde: .404, 4. Madde: .511, 5. Madde: .371, 6. Madde: .134, 7. Madde: .219, 8. Madde: .417 şeklinde sıralandığı görülmüştür. Bu durumda ölçek maddelerinde, literatürle uyumlu olarak korelasyon miktarı negatif olan bir madde bulunmamaktadır. İki ölçek maddesinin korelasyon eşik değerine yakın olduğu ancak önerilen korelasyon katsayı sınırının altında olduğu saptanmış ve diğer maddelerin eşik değerinin çok üzerinde olduğu bulunmuştur. Eşik değerin altında korelasyon gösteren maddeler ölçme aracından çıkarılabilir ancak Özdamar³⁶ bunun yerine getirilmesi gereken kesin bir kural olmadığını belirtmektedir.

Bir maddenin ölçekten çıkarılması için, madde silindiğinde alfa katsayısındaki ve ortalamadaki değişime bakmak gerekir. Bu doğrultuda Dürüstlük Ölçeği'nde 0.20'nin altında madde toplam puan korelasyonuna sahip iki maddenin silinmesinin ölçeğin alfa katsayısında yükselmeye neden olup olmadığı incelenmiş ve alfa katsayısında anlamlı bir artma olmadığı saptanmıştır. Bu maddelerin güvenilirliği değiştirmediği ve ölçeği destekleyen maddeler olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Çimen³⁷ ve Özdamar³⁸ ölçeği destekleyen maddelerin ölçekten çıkarılmaması gerektiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak, bu iki maddenin madde toplam korelasyon puanlarının pozitif yönde olması, silindikleri zaman alfa katsayısında anlamlı bir değişime neden olmamaları, benzer çalışmalarda da aynı şekilde çıkan maddelerin ölçekten silinmediği, bu maddelerin homojenliği

³⁴ Şermin Yalın Sapmaz v.dğr., "DSM-5 Düzey 2 Madde Kullanımı Ölçeğinin Türkçe Formunun Güvenirliği ve Geçerliği", *Bağımlılık Dergisi* 17/3 (2016): 116-122.

³⁵ S. Gözüm-S. Aksayan, "Kültürlerarası Ölçek Uyarlaması İçin Rehber II: Psikometrik Özellikler Ve Kültürlerarası Karşılaştırma", *Hemşirelikte Araştırma Dergisi* 5 (2002): 3-14.

³⁶ Kasım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*, 5. Baskı (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004), 661-673.

³⁷ S. Çimen, *15-18 Yaş Grubu Gençlerde Riskli Sağlık Davranışları Ölçeği'nin Geliştirilmesi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003).

³⁸ Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*.

bozmamaları,³⁹ korelasyon eşik değerine yakın olmaları ve ölçeği destekler nitelikte olmaları nedeniyle ölçekte kalmalarına karar verilmiştir. Bulgular Tablo 1’de sunulmuştur.

Madde No	<i>r_{jx}</i>
1	,435
2	,117
3	,404
4	,511
5	,371
6	,134
7	,219
8	,417

Tablo 1: Dürüstlük Ölçeği Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyon Katsayısı

Dürüstlük Ölçeği’nin Cronbach alfa iç tutarlık güvenilirlik katsayısı .63 olarak hesaplanmıştır. Cronbach Alfa değerinin .40 ile .59 arasında olması ölçeğin “düşük güvenilirlikte” olduğunu, .60 ile .79 arasında olması ise ölçeğin “güvenilir” olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Diğer bir ifadeyle Cronbach Alfa değeri “ $0.60 \leq \alpha < 0.80$ ise ölçek oldukça güvenilir” denilebilir.⁴¹ “Dürüstlük Ölçeği”nin iç tutarlılığını ölçmek için yapılan analizde Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı, ölçeğin tamamı için .63 olarak bulunmuştur.

Bu bulgular, ölçek maddelerinin birbirleriyle yüksek iç tutarlığa sahip olduklarını ve ölçeğin de güvenilirliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Yapı Geçerliği

Dürüstlük Ölçeği’nin yapı geçerliği için ölçeğin orijinal formunda bulunan faktörlerin doğrulanması amacıyla DFA uygulanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği için uygulanan doğrulayıcı faktör analizinde 8 maddeden oluşan ve tek boyutlu olan Dürüstlük Ölçeğinin iyi uyum verdiği görülmüştür ($\chi^2=$

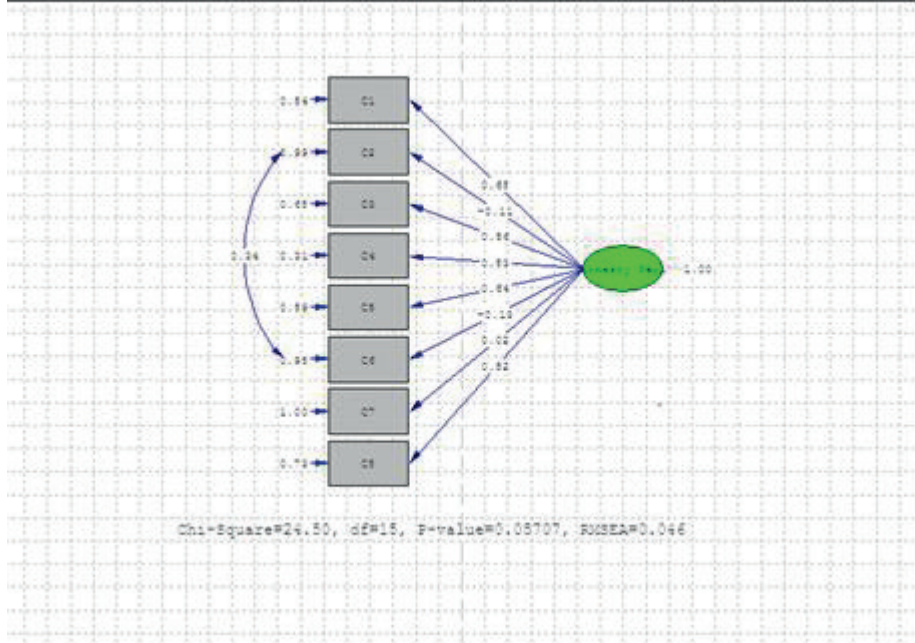
³⁹ A. A. Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Klavuzu*, 2. Baskı (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1997).

⁴⁰ Çimen, *15-18 Yaş Grubu Gençlerde Riskli Sağlık Davranışları Ölçeği’nin Geliştirilmesi*.

⁴¹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014).

24.50, sd= 15, RMSEA= .046, NFI= .97, CFI= .99, IFI= .99, RFI= .94, GFI= .98, AGFI= .95, SRMR= .037).

Doğrulatoryıcı faktör analizine ait faktör yükleri Şekil 1’de sunulmuştur:



Şekil 1: Dürüstlük Ölçeği'ne İlişkin Path Diyagramı ve Faktör Yükleri

Doğrulatoryıcı faktör analizi ile model-veri uyumuna ilişkin hesaplanan istatistiklerden en sık kullanılanları Ki-kare (χ^2), χ^2 /sd, RMSEA, RMR, GFI ve AGFI'dir. Hesaplanan χ^2 /df oranının 5'ten küçük olması, GFI ve AGFI değerlerinin. 90'dan yüksek olması model-veri uyumunu göstermektedir.

Bu çalışmada dürüstlük ölçeği DFA sonuçlarına göre ki-kare değerinin serbestlik derecesine bölünmesi ile elde edilen değer χ^2 /sd; 24.50/15=1.63 olarak bulunmuş, bu değer ikinin altında olduğu için modelin çok iyi bir uyuma sahip olduğu görülmüştür.

Ayrıca SRMR'nin 0.10'dan küçük olması, CFI, NNFI değerlerinin 0.90 veya. 90'ın üstünde olması, AGFI'nin 0.80 veya. 80'in üstünde olması iyi uyumun olduğunu göstermektedir.

4. YORUM VE TARTIŞMA

Bu çalışmada Reysen ve Puryear⁴² tarafından geliştirilen Dürüstlük Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanması ve Türkçe formun geçerlik ve güvenilirliğinin incelenmesi amaçlanmıştır. Dürüstlük ile ilgili alanyazın dikkatle incelendiğinde, yurt içinde bireylerin yalnızca dürüstlük düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilmiş ya da uyarlanmış bir ölçeğe rastlanamamıştır. Bu nedenle yurtdışında geliştirilen bir ölçeğin uyarlanması çalışması yapılmıştır.

Bu amaçla seçilen Dürüstlük Ölçeği, yetişkin bireylerin dürüstlük düzeylerini belirlemede kullanılmaktadır ve özellikle kuramsal bir altyapı ile geliştirilmiş olması ile psikometrik açıdan geçerli ve güvenilir kanıtlar sunması bakımından dürüstlüğü sınamak amacıyla kullanılan ölçme araçlarından birisidir.

Farklı dillerde de geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bu ölçme aracının Türkçe uyarlama çalışmasının, bireylerdeki dürüstlük düzeyini ölçmeye yönelik alan yazının gelişmesine önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Dürüstlük Ölçeği'nin yapı geçerliği DFA ile incelenmiştir. DFA için uyum indeksi sınırları göz önüne alındığında, modelin iyi uyum verdiği ve ölçeğin orijinal faktör yapısının Türkçe formun faktör yapısıyla uyduğu görülmektedir. Dürüstlük Ölçeği'nin Cronbach Alfa iç tutarlılık ve güvenilirlik katsayısı .63 tür ve ölçek "güvenilir"dir. Madde analizi sonucunda ise, ölçeğin madde-toplam korelasyon katsayılarının yüksek veya kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmektedir. Ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla uygulanan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda tek boyutlu dürüstlük modelinin uyum indekslerine bakıldığında iyi uyum verdiği görülmektedir.

Doğrulayıcı faktör analizi ile model-veri uyumuna ilişkin hesaplanan istatistiklerden en sık kullanılanları Ki-kare (χ^2), χ^2/sd , RMSEA, RMR, GFI ve AGFI'dir. Hesaplanan χ^2/df oranının 5'ten küçük olması, GFI ve AGFI değerlerinin .90'dan yüksek olması model-veri uyumunu göstermektedir.

Ölçeğin yapı geçerliği için DFA'da uyum iyiliği istatistiklerinin istenilen düzeyde olması gerekmektedir. Bir modelin kabul edilebilir olması için ki-kare değerinin anlamlı çıkmaması beklenirken, uygulamada genelde

⁴² Reysen-Puryear, "Victims' Reactions To The İnterpersonal Threat To Public İdentity Posed By Copycats", 101.

anlamli çıktığı görölmektedir. Bunun nedeni bu değerin örneklem büyüklüğüne karşı çok duyarlı olmasıdır. Bunun yerine ki-kare değeri serbestlik derecesine bölündüğünde, çıkan değerin iki ya da altında olması modelin iyi bir model olduğunu, beş ya da daha altında olması modelin kabul edilebilir bir uyum iyiliğine sahip olduğunu göstermektedir.⁴³

Bu çalışmada dürüstlük ölçeği DFA sonuçlarına göre ki-kare değerin serbestlik derecesine bölünmesi ile elde edilen değeri x^2/sd ; $24.50/15=1.63$ olarak bulunmuş, bu değeri ikinin altında olduğu için modelin çok iyi bir uyuma sahip olduğu görölmüştür.

Sık kullanılan diğer uyum iyiliği testleri Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA), Standardized Root-mean-Square Residual (SRMR), Comparative Fit Index (CFI), Non-Normed Fit Index (NNFI), Goodness of Fit Index, (GFI), Adjusted Goodness of Fit Index (AGFI)'dir. RMSEA'nın 0.08'e eşit ya da küçük olması (Harrington 2009, Şimşek 2007), 0.10'a eşit ya da küçük olması ise uyumun zayıf olduğunu göstermektedir. Dürüstlük Ölçeği'nin kısa formunda son yapılan DFA'da RMSEA değerin anlamli ve .08'den küçük bulunması (0.056, $p<.05$) iyi bir uyumun olduğunu göstermektedir.⁴⁴

Ayrıca SRMR'nin 0.10'dan küçük olması, CFI, NNFI değeriinin 0.90 veya .90'ın üstünde olması, AGFI'nin 0.80 veya .80'in üstünde olması iyi uyumun olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada Dürüstlük Ölçeği DFA'de elde edilen SRMR, CFI, NNFI, GFI ve AGFI değeriine göre uyumun çok iyi olduğu saptanmıştır.⁴⁵

Dürüstlük Ölçeği'nin geçerlik ve güvenirlik çalışmalarından elde edilen tüm bulgular, bu ölçeğin bireyler açısından dürüstlük düzeyini belirlemek amacıyla yeterli düzeyde geçerlik ve güvenirliğe sahip olduğunu ortaya koymuştur.

SONUÇ

Dürüstlük Ölçeği'nin geçerlik ve güvenirlik çalışmalarından elde edilen bulgular çerçevesinde bazı önerilerde bulunulabilir. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmalarının yürütüldüğü araştırma grubu üniversite

⁴³ D. Harrington, *Confirmatory Factor Analysis* (Newyork: Oxford University Press, 2009).

⁴⁴ H. W. Marsh-D. Hocevar, "A New More Powerful Approach To Multitrait-Multimethod Analyses: Application Of Second-Order Confirmatory Factor Analysis", *Journal of Applied Psychology* 73 (1988): 107-117, 391-410.

⁴⁵ L. T. Hu-P. M. Bentler, "Cut Off Criteria For Fit Indexes In Covariance Structural Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives", *Structural Equation Modeling* 6 (1999), 1-55.

öğrencilerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla ölçeğin farklı örneklemeler üzerinde geçerlik güvenirlik çalışmalarının yapılması yerinde olacaktır.

Ölçeğin dilsel eşdeğerliğinin incelenmesine de ihtiyaç duyulmaktadır. İleride yapılacak çalışmalarda, test tekrar test yöntemiyle ölçeğin güvenilirliğinin belirlenmesi önerilebilir. Bunun yanı sıra ölçeğin uyum geçerliğini belirlemek amacıyla dürüstlük ile diğer ilişkili kavramlar arasındaki bağlantılar; geçerliği ve güvenirliği kanıtlanmış başka ölçekler aracılığıyla incelenebilir.

Dürüstlük ölçeğinin Türkçeye uyarlanmış versiyonunun henüz gelişim aşamasında olduğu ve çok sayıda uygulama yapılarak işlevselliğinin denenmesi gerektiği söylenebilir. İlerleyen dönemlerde yapılacak kültüre uyarlama çalışmaları kapsamında ölçek, farklı katılımcılardan veriler toplanıp test edilerek ölçüm gücü açısından geliştirebilir.

Benzer biçimde ölçeğe alanyazın ve uzman desteği sağlanarak, ölçek biçimsel ve içerik olarak geliştirilebilir. Ayrıca bu araştırmadan elde edilen bulguların Sakarya’da oluşturulan örneklemden elde edilmiş olan verilerle sınırlı olması nedeniyle, Dürüstlük ölçeğinin tüm Türkiye’de standart normlarının belirlenebilmesi amacıyla güvenirlik ve geçerlik çalışmasının yapılması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, Oktay. “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 9-10.
- Burns, N.-Grove, S. K. *The Practice of Nursing Research Conduct, Critique and Utilization*. Third Edition. Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1997.
- Castro, O.-Veerman, J. W.-Koops, W.-Bosch, J. D.-Monshouwer, H. J. “Hostile Attribution of Intent and Aggressive Behavior: A Meta-Analysis”. *Child Development* 73/3 (2002): 916-934.
- Comrey, A. L.-Lee, H. L. *A First Course In Factor Analysis*. New Jersey: Erlbaum, 1992.
- Coştu, Yakup. “Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/IX (2009): 117-118.
- Çimen, S. *15-18 Yaş Grubu Gençlerde Riskli Sağlık Davranışları Ölçeği'nin Geliştirilmesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2003.
- Delice, Ali. “Nicel Araştırmalarda Örneklem Sorunu.” *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/4 (2010): 1969-2018.
- Dillard, J. P.-Shen, L. “On Thenature Of Reactance And Its Role in Persuasive Health Communication. *Communication Monographs* 72 (2005): 144-168.
- Gow, J. I.-Wilson, W. S. “Speaking What Truth To Whom? The Uneasy Relationship Between Practitioner And Academic Knowledge In Public Administration.” *Canadian Public Administration* 57/1 (2014): 118-137.

- Göz, Kemal. "Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 86.
- Gözüm, S.-Aksayan, S. "Kültürlerarası Ölçek Uyarlaması İçin Rehber II: Psikometrik Özellikler Ve Kültürlerarası Karşılaştırma." *Hemşirelikte Araştırma Dergisi* 5 (2002): 3-14.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Güçlü, Mustafa. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (2015): 720-732.
- Harrington, D. *Confirmatory Factor Analysis*. Newyork: Oxford University Press, 2009.
- Hu, L. T.-Bentler, P. M. "Cut Off Criteria For Fit Indexes İn Covariance Structural Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives." *Structural Equation Modeling* 6 (1999): 1-55.
- Joreskog, K. G.-Sorbom, D. *LISREL 8 Reference Guide*. Lincolnwood IL: Scientific Software International, 1996.
- Kajonius, P. J.-Daderman, A. M. "Exploring the Relationship Between Honesty-Humility, the Big Five, and Liberal Values in Swedish Students." *Europe's Journal of Psychology* 10/1 (2014): 104-117.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. 20. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- Kim, K.-Pogach, J. "Honesty vs. Advocacy." *Journal of Economic Behavior & Organization* 105 (2014): 51.
- Lee, K.-Talwar, V.-McCarthy, A.-Ross, I.-Evans, A.-Arruda, C. "Can Classic Moral Stories Promote Honesty İn Children?" *Psychological Science* 25/8 (2014): 1630-1636.
- Lindsey, L. L. M. "Anticipated Guilt As Behavioral Motivation: An Examination Of Appeals To Help Unknown Others Through Bone Marrow Donation." *Human Communication Research* 31 (2005): 453-481.
- Marsh, H. W.-Balla, J. R.-McDonald, R. P. "Goodness of Fit Indexes in Confirmatory Factor Analysis: The Effect Of Sample Size." *Psychological Bulletin* 103 (1988): 391-410.
- Marsh, H. W.-Hocevar, D. "A New More Powerful Approach To Multitrait-Multimethod Analyses: Application Of Second-Order Confirmatory Factor Analysis." *Journal of Applied Psychology* 73 (1988): 107-117.
- Önder, Mustafa-Bulut, Hüseyin. "Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi." *EÜSBED* 1/6 (2013): 15-32.
- Öner, Necla. *Türkiye'de Kullanılan Psikolojik Testler: Bir Başvuru Kaynağı*. 2. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer." *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-239.
- Özdamar, K. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. 5. Baskı. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004.
- Özkan, R. "Toplumsal Yapı, Değerler ve Eğitim İlişkisi." *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/1 (2009): 333-344.
- Paun, C. "The Rationality of a Social Animal." *Management Dynamics In The Knowledge Econom* 4/1 (2016): 125-140.
- Rains, S. A.-Turner, M. M. "Psychological Reactance And Persuasive Health Communication: A Test And Extension Of The Intertwined Model." *Human Communication Research* 33 (2007): 241-269.
- Reysen, S.-Landau, M. J.-Branscombe, N. R. Copycatting As A Threat To Public Identity." *Basic And Applied Social Psychology* 34 (2012): 226-235.

- Reysen, S.-Puryear, C. "Victims' Reactions To The İnterpersonal Threat To Public İdentity Posed By Copycats." *An International Journal on Personal Relationships* 8/1 (2014): 100-114.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Tezbaşaran, A. A. *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Klavuzu*. 2. Baskı. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1997.
- Yalın Sapmaz, Şermin- Sargın, E.-Ergin, C.- Özek Erkanan, H.- Öztürk, M.- Aydemir, Ö. "DSM-5 Düzey 2 Madde Kullanımı Ölçeğinin Türkçe Formunun Güvenirliği Ve Geçerliği." *Bağımlılık Dergisi* 17/3 (2016): 116-122.
- Yazıcı, M. "Değerler ve Sosyal Yapıda Değerlerin Yeri." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/24 (2014): 209-223.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. 11. Baskı. İstanbul: Özgür Yayınları, 2011.
- Zhang, Q.-Sapp, D. A. "Psychological Reactance And Resistance Intention In The Classroom: Effects Of Perceived Request Politeness And Legitimacy, Relationship Distance, And Teacher Credibility." *Communication Education* 62 (2013): 1-25.

EHL-İ SÜNNET KELÂMINDA HABERÎ SIFATLARIN TE'VİLİ MESELESİ

İrfan Eyibil

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Bilim Dalı
Sakarya University, Social Sciences Institute, Department of Kalam
Sakarya, Turkey
irfaneyibil@hotmail.com
orcid. org/0000-0002-4221-1098

Öz

Nasslarda Allah hakkında teşbih ifade eden nitelemeler vardır. Bunlara kelâmî terminolojide haberî sıfatlar denir. Müşebbihe bu nitelemelerin zahirlerinden hareketle teşbihe varırken, selef ise teşbihten uzak durmak için manasını Allah'a havale etmiştir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ise söz konusu nitelemeleri zahirleri üzere değerlendirmemiş tenzih anlayışına uygun bir şekilde te'vil etmişlerdir. Ehl-i Sünnet içinde haberî sıfatların te'vilinin kiminle beraber başladığı tartışmalıdır. İzmirli İsmail Hakkı haberî sıfatları te'vil geleneğinin Cüveynî ile başladığını söylerken; klasik kaynaklarda bunun kişilerden çok halefin genel bir tavrı olduğuna yönelik bilgiler vardır. Çalışmada klasik kelâm eserleri kronolojik olarak incelenerek Ehl-i Sünnet içinde te'vil geleneğinin kimlerle başladığı ve hangi kesimlerce tercih edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tümevarım yöntemiyle ulaşılan veriler, çözümlemeci bir analize tabi tutulmuş ve konu hakkında tutarlı bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ehl-i Sünnet, Haberî Sıfat, Te'vil, Cüveynî, İbn Fûrek.

The Problem of the Allegorical Interpretation of the Khabari Attributes in Orthodox Sunni Theology

Abstract

Within Islamic texts, there are qualifications of God that are apparently anthropomorphic. These qualifications are called khabari attributes. The Mushabbiha reached anthropomorphism from the manifestation of those qualifications while predecessors left their meaning to God to abstain from anthropomorphism. The Jahmiyya, the Mu'tazila and the later orthodox Sunni theologians did not evaluate according to their external meanings but construed them properly to the doctrine of divine exemption. However, it is controversial with whom this interpretation has started within the orthodox Sunni theologians. While Izmirli Ismail Hakki states that it was introduced by Al-Juwayni, classical sources indicate that this was a general approach among successors rather than individual attitude. This study has tried to determine by whom and which fractions within Sunni scholars the tradition of allegorical interpretation was initiated, by chronologically examining the classical Islamic theology literature. In this context, the data obtained by the inductive method was subjected to a deep analysis and consistent result was tried to be reached.

Keywords: Islamic Theology, Orthodox Sunni Theology, Khabari Attributes, Allegorical Interpretation, Al-Juwayni, Ibn Furak.

GİRİŞ

Allah'ın varlık ve birliği hakkındaki delil ve nitelemelere en sağlıklı şekilde O'nun gönderdiği kitap ve elçi aracılığıyla ulaşılabileceği yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçeğin farkında olan hemen tüm Müslüman ekoller nassların Allah hakkındaki nitelemelerinin belirleyici olduğu noktasında birleşmektedirler. Ancak aynı ittifakı ilgili nassların hangi ölçütlere göre değerlendirilmesi gerektiği konusunda görmek mümkün değildir.

Nasslarda *haberî sıfat* kavramıyla ifade edilen “yed/el”, “vech/yüz”, “ayn/göz”, “isbe’/parmak”, “kadem/ayak”, “ityân/gelme”, “mecî’/gelme”, “nüzü’l/inme”, “İstivâ/oturma” gibi Allah’a izafe edilen birçok niteleme vardır. Bu nitelemelerin nasıl anlaşılacağıyla ilgili Müslüman düşüncesinde *teşbih*, *tefvîz* ve *te’vil* şeklinde üç yaklaşım benimsenmiştir. Teşbih yaklaşımı haberî sıfatları zahirleriyle kabul edilip insanbiçimci (antropomorfik) tanrı anlayışını ifade eder. Tefvîz, haberî sıfatların ilahî bir niteliğe sahip olmasına karşın bu nitelemelerin zahirinin kastedilmediğini bilip gerçek manasını Allah’a havale etmeyi ifade eder. Te’vil ise dildeki mecâz istiâre gibi söz sanatlarının nasslarda da geçerli olduğu iddiasıyla haberî sıfatları dilin imkânları çerçevesinde *tenzih* anlayışına uygun manalara hamletmeyi ifade eder.¹

Teşbih anlayışı Müslüman düşüncesinde daha çok Gulât-ı Şîa içerisinde sayılan gruplarda² olmak üzere bazı fırkaların nassları değerlendirmelerinde görülmektedir.³ Tefvîz anlayışı, ehl-i hadîs ve ehl-i re’yi içine alan selef Ehl-i Sünnet düşüncesinin genel tutumudur.⁴ Te’vil ise

¹ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 285; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 102; Haberî sıfatlar konusunda müstakil bir çalışma için bk. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55-99.

² Örneğin Gulât-ı Şîa içerisindeki Beyâniyye ve Muğriyye gibi fırkaların insanbiçimci tanrı tasavvurları tam olarak teşbih anlayışını yansıtmaktadır. Bu görüşler için bk. Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1416/1995), 67, 69-74.

³ Örneğin Kerrâmiyye’nin Allah’ın arş üzerine istivâ etmesine dair yorumları buna örnek gösterilebilir. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1423/2002), 98. Ayrıca bk. Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 55-64.

⁴ Fahrüddîn b. Hüseyin er-Râzî, *Esâsu’t-takdîs fi’l-ilmî’l-ke’lâm* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhu, 1935), 181.

önceleri sadece Mu'tezile'nin benimsediği bir anlayışken⁵ sonraları Ehl-i Sünnet kelimcilerinca da⁶ tercih edilmiştir.⁷

Haberî sıfatların⁸ te'vilinin Ehl-i Sünnet kelâmında kiminle başladığı hakkında gelenekte belli bir isimden daha çok, halef bilginlerinin te'vil yöntemini benimsediği söylenmiştir.⁹ İzmirli İsmâil Hakkı (ö. 1946) ise ısrarla Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085) ismi üzerinde durmuş te'vilin onunla başlayıp Fahrüddîn b. Hüseyin er-Razî ile (ö. 606/1210) kurumsallaştığını iddia etmiştir.¹⁰ İzmirli'den önce haberî sıfatların te'vilinin Cüveynî ile başladığına yönelik bir iddiaya kaynaklarda rastlayamadık. Yalnız Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye (ö. 728/1328) te'vil meselesinde, Cüveynî ve takipçilerini selevin yolundan sapmakla suçlamakla birlikte Cüveynî'nin ömrünün sonlarına doğru selevin yöntemine döndüğüne dair bilgiler vermektedir.¹¹ Ancak İbn Teymiyye Ehl-i Sünnet kelâmında te'vilin Cüveynî ile başladığına dair bir ifade kullanmamıştır. Aksine o Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve kelâmcıların yaptığı te'villerin Cehmiyye te'villerinden alıntı olduğunu söyleyerek Cüveynî öncesi Ehl-i Sünnet kelâmında te'vilin olduğunu ifade etmektedir.¹²

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1: 271.

⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcıları İbn Küllâb el-Basrî, Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî gibi sünni kelâmın öncüleri, Hanefî-Mâtürîdî gelenek ve Eş'arîyye'dir. Her ne kadar muhaddisler ve daha başka gruplar da Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilse de (bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-ıfırak*, thk. Muhammed Fethî en-Nâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/2016), 349-353.) kelâmın Ehl-i Sünnet düşüncesinde yer edinmesinden sonra Ehl-i Sünnet düşüncesinde bir ayrışma olmuştur. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmcıları derken kastettiğimiz, Ehl-i Sünnet bünyesi içerisinde bir yöntem olarak kelâmı benimseyen Ehl-i Sünnet âlimleridir.

⁷ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 181-182; Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 85-99.

⁸ Naslardaki zahiri teşbih ifade eden nitelemeleri sıfat olarak kabul etmeyip te'vil edenler için esasında haberî sıfat ifadesi uygun bir tabir değildir. Ancak Türkçe'de İzmirli'nin de etkisiyle söz konusu nitelemeleri ifade için yaygın bir kullanıma sahip olması nedeniyle bu nitelemeleri sıfat kabul edip etmemekten sarfı nazarla haberî sıfat tabirini çatı bir tabir olarak tercih ettik.

⁹ Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1335/2014), 83-84;

¹⁰ İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 299.

¹¹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *Kitâbu Maqsûlî'l-i'tikâd*, haz. Abdurrahman b. Muhammed (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1412/1991), 17-18, 61, 71, 73.

¹² Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 2: 19.

İzmirli'nin Ehl-i Sünnet kelâmında te'vil sürecini Cüveynî ile başlatmasının etkisiyle olsa gerek Türkiye'de bu noktada genel bir kabul oluşmuştur.¹³ Ancak bu kabulün doğruluğu tartışılabilir. Zira Ehl-i Sünnet kelâmının Mâtürîdiyye ve Eş'arıyye şeklinde iki kolu vardır. Cüveynî Eş'arî bir kelâmcıdır. Bununla birlikte Cüveynî'den önce yaşayan İbn Fûrek ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi eş'arî isimlerle te'vilin kabul gördüğünü belirtmeliyiz. Hatta mezhebin imamı olan Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) dahi te'vili benimsediğine dâir rivayetler vardır.¹⁴ Mâtürîdiyye'de ise te'vilin ilerleyen kısımlarda örnekleriyle ortaya koyacağımız üzere mezhebin imamı sayılan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile başladığı söylenebilir.

Bu noktada Ehl-i Sünnet kelâmında haberî sıfatlar yaklaşımlarının nasıl olduğu ve te'vil sürecinin ne zaman başladığını ortaya koyabilmek için öncelikle bazı kavramların üzerinde durmak gereklidir. Örneğin te'vilin anlamı, çerçevesi ve nelerin te'vilin bilineceği vb. konular bu kapsamda sayılabilir. Kezâ haberî sıfat kavramı ve bu kavram içerisine nelerin dâhil olduğu da böyledir. Bu sebeple te'vil ve haberî sıfat kavramlarını inceleyip sonrasında kronolojik olarak te'vilin kurumsallaştığı döneme kadar ki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının haberî sıfatlara yaklaşımını ele alacağız. Bu şekilde hem haberî sıfatların te'vilinin ne zaman başladığı hem de Ehl-i Sünnet kelâmında farklı ekol ve isimlerin te'vile nasıl yaklaştığı ortaya konmuş olacaktır.

¹³ Türkiye'deki kelâm çalışmalarında büyük katkısı ve etkisi olan Bekir Topaloğlu İzmirli'nin bu iddiasını sürdürmüş haberî sıfatların te'vilini Cüveynî ile başlatmıştır. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 141. Bununla beraber bazı çalışmalarda te'vil sürecinin İbn Fûrek'le başladığı da ifade edilmiştir. Bk. Yusuf Şevkî Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beydâvî* (İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989), 100-105. Ancak hem İzmirli'nin hem de Bekir Topaloğlu'nun te'vil sürecinin Cüveynî ile başladığını ifade etmesi söz konusu kabulü pekiştirmiştir. Sonraki çalışmalar da bu kabulün devam ettiğini görürüz. Örnek olarak bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, 293; Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Nedenleri", *Kelâm Araştırmaları*, 13/1 (2015): 185; Yakup Bıykoğlu, "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Ayetlerin Te'vili Sorunu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016): 370.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Âlemu'l-kitâb, ty.), 297; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1277), 2: 80.

1. TE'VİL

Te'vil, "dönüp varmak ulaşmak" anlamına gelen "e-v-l" kökünden türemiş tef'îl vezninde bir mastardır.¹⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009) te'vili "bir şeyin varacağı durumun açıklanması/tefsiri" şeklinde ifade etmiştir.¹⁶ Bu açıklamaya göre tefsirle te'vil eş anlamlıdır. Ancak te'vilde bir şeyin varacağı sonu açıklama söz konusudur. Tefsirde ise böyle bir şart yoktur. Râğıb el-İsfehânî (ö. V/XI yüzyılın ilk çeyreği) ise "e-v-l" kökünün bir şeyin aslına dönmesi anlamına geldiğini te'vilin ise "bir şeyin gayesi ve maksadı olan şeye -ki bu maksat bir bilgi veya bir fiil olabilir-döndürülmesi" olarak açıklamıştır.¹⁷ Bu açıklamaya göre bir lafzın gayesi olan bir manaya döndürülmesi ya da bir rüyanın kendiyile kastedilen amacı olan gerçekleşecek bir fiile bağlanması te'vil olacaktır.

"E-v-l" fiilinin anlam aralığında "dönme" anlamının baskın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tef'îl vezninde bu kök, döndürme anlamı ifade eder. Bu döndürmenin el-İsfehânî'nin ifade ettiği gibi bir şeyin kendisiyle kastedilen gayesine döndürme veya o sonucu açıklama olduğu ise pek çok nasstaki te'vil kelimesinin kullanımıyla belirginleşmektedir. Örneğin, müteşâbih ayetlerin te'vilinin kim veya kimler tarafından hangi şartlarda bilineceği veya bilinemeyeceğini ifade eden Âl-i İmrân suresi 7. ayetindeki te'vil kelimelerinde, Yusuf suresindeki "te'vil-i ehâdis" (Yusuf 12/6), "te'vil-i rü'ya" (Yusuf 12/100) tabirlerinde ve Kehf suresindeki "sana sabredemediğin şeylerin te'vilini haber vereceğim" (Kehf 18/78) ifadesinde te'vilin bu anlamını görmekteyiz. Ayrıca Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbâs el-Kuraşî (ö.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15 cilt (Beyrut: Daru Sâdır, ty.) "evl" md., 11: 32; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah (Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1970), "evl" md., 38; Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 4 cilt (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), "evl" md., 1: 80; Muhammed Murtaazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 10 cilt (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306-1307), "evl" md., 7: 215.

¹⁶ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 6 cilt (Beyrut: Dâriü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), "e-v-l" md., 4: 1226. Cevherî te'vili açıklarken yine "âle" kelimesini kullandığı için tarifte kısır döngü söz konusudur. Ancak kanaatimizce "âle" kelimesinin dönme manasını baskın olarak gördüğü için bir kapalılık olmayacağını düşünerek "âle" kelimesini tercih etmiştir.

¹⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, "e-v-l" md., 38.

68/688) için “Allah’ım onu dinde fakih kıl ve ona te’vili öğret”¹⁸ şeklindeki duasında da bu anlam söz konusudur.

İstılâhî anlamda te’vili Ebüs’-Seâdât el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî (ö. 606/1210) “lafzın zahirinin vaz edildiği manadan alınıp bir delile muhtaç manaya nakledilmesidir ki bu delil olmasaydı lafız zahirinden nakledilemezdi” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ İbnü’l-Esîr’in bu tanımında sözü, vaz olunduğu manadan başka bir manaya nakletmenin yani te’vîlin bir delile dayanmasının esas olduğu vurgulanmıştır. Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ise te’vilin esasen döndürme anlamında olduğunu şeriatla ise “bir lafzın zahiri manasından kitap ve sünnete aykırı olmayan diğer bir muhtemel manaya nakledilmesi” anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁰

Yukarıda verilen bilgiler ışığında “bir gerekçeden ötürü nassın zahiri anlamından Kur’an ve Sünnet’e aykırı olmayan muhtemel başka bir anlama taşınması” şeklindeki ıstılâhî anlamda nasslardaki kullanıma göre biraz genişleme söz konusu olsa da ıstılâhî anlamın sözlük anlamı ve nasslardaki kullanımla uyumlu olduğu söylenebilir. Bununla beraber te’vilin sadece “işin neticesi, rüyada görülen ve önceden haber verilen olayların gerçekleşmesi” manasına geldiği ıstılâhî kullanımın sözlük manasıyla ve nasslardaki kullanımla uyumlu olmadığı da öne sürülmüştür.²¹ Kanaatimizce nasslardaki bütün te’vil kelimelerini sonuç ve akıbet anlamına hamletmeye çalışmaktansa söz konusu te’vil kelimelerinin bir şeyin gayesine vardırılması ya da varacağı gayenin açıklanması şeklinde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Te’vil kavramıyla tefsir kavramı arasında anlam yakınlığı vardır. *Tefsir* sözlükte açıklama izah etme anlamına gelir.²² İstılâhta ise “ayetin manası ve özelliğini kendisine açık şekilde delalet eden lafızla açıklama, kendisiyle ilgili kıssa ve nüzûl sebebi”²³ şeklinde tarif edilmiştir. Bazılarına göre tefsir ile te’vil eş anlamlıdır. Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî’nin (ö. 103/721) “âlimler Kur’an’ın te’vilini bilirler” sözü yine Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) tefsirinde çokça

¹⁸ Buhârî, “Vudû”, 10; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 138.

¹⁹ Ebüs’-Seâdât el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî, *en-Nihâye*, “evl” md., 1: 80.

²⁰ Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983), “te’vil” md., 50.

²¹ Bkz. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, 40-60; Yusuf Işıcık, “Kur’an’da Temel İki Kavram: Te’vil Ve Müteşâbih”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Bahar 2002): 15-34.

²² Cevherî, *es-Sihâh*, “f-s-r” md., 2: 781; İsfehânî, *el-Müfredât*, “f-s-r” md., 571.

²³ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, “Tefsîr” md., 63.

kullandığı “bu ayette te’vil ehli ihtilaf etmiştir” şeklindeki ifadesi de bunu destekler mahiyettedir. Bazıları ise tefsir ve te’vil arasında fark görmüş tefsiri akla ilk gelen mana, te’vili ise böyle olmayan veya tefsiri rivayetle te’vili de dirayetle açıklama gibi farklı şekillerde ele almıştır.²⁴ Mâtürîdî iki kavramı farklı kabul etmiş, tefsiri Allah’ın muradını kesin olarak tayin etme; te’vili ise muhtemel manalardan birini kesinlik olmaksızın seçme olarak değerlendirmiştir.²⁵

İstılâhî anlamda istikrar kazanmış te’vil kavramının kelâmında ve fıkhıta kullanım alanı geniştir.²⁶ Ancak çalışmanın kapsamı açısından sadece *müteşâbih* kategorisinde değerlendirilen haberî sıfatların te’vili üzerinde durulmuştur.

Müteşâbih kavramı benzeyen ve bu benzeme nedeniyle karışıklık gösteren şey anlamındadır.²⁷ Müteşâbih tanımına göre bu tanımın içine girmeyen ayetler *muhkem* ayetlerdir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) göre müteşâbih, lafzen benzediği şeyden farklı bir anlam ifade etmesi nedeniyle müteşâbihtir.²⁸ Yani müteşâbih kullanımda lafzın ifade ettiği mana benzer kullanımlardan farklı demektir.

Hangi ayetlerin müteşâbih olduğu hakkında pek çok şey söylenmiştir.²⁹ Asıl konumuz olan zahirleri Allah için teşbih ifade eden haberî sıfatların müteşâbih olarak değerlendirilmesi disiplinlerde yaygın bir durumdur. Hatta Ebû Zeyd Abdurrahman Muhammed b. Hasen et-Tûnîsî’ye/İbn Haldûn (808/1406) göre sadece haberî sıfatlar müteşâbihtir.

²⁴ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.), 5-10.

²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v. dğr. (İstanbul: Mizan Yaynevi, 2006), 1: 3-4.

²⁶ Örneğin kelâmında sadece müteşâbih naslar değil, bazı ahiret ahvaline dâir naslar, iman küfür ve tekfirle ilgili naslar, zahirleri peygamberlerin ismet anlayışıyla uyumlu olmayan naslar gibi birçok şey te’vilin konusu olmuştur. Bk. Yavuz, “Te’vil”, 41: 27; Fıkhıta ise âm lafzın tahsîsi ve zahirin terkedilmesi te’vil olarak değerlendirilmiştir. Bk. Yunus Apaydın, “Te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 29-30.

²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, “ş-b-h” md., 373.

²⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fi ulûmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye), 2: 69.

²⁹ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, nşr. Hânî el-Hacc v.dğr. (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, 2004), 3: 199-203; Zerkeşî, *el-Bürhân*, 2: 69-70.

Hurûf-ı mukattaa da dahil diğer ayetlerin te'vili bilinebilir.³⁰ Ayrıca sadece ayetlerdeki bu gibi nitelemeler değil hadislerde ki benzer beyanlar da yine müteşâbih kategorisinde ele alınmıştır.³¹

Müteşâbih ayetlerin te'vilinin bilinip bilinmeyeceği meselesinde Al-i İmrân suresi 7. ayetinde geçen “*ve'r-râsîhûne fi'l-ilm/ilmde derinleşenler*” ifadesinin özel bir yeri vardır. Bu ifadenin yeni bir cümle veya atf mı? Olduğu tartışmalıdır. Yeni bir cümle kabul edilmesi durumunda müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği söylenmiş olur. Bu ise Kur'an'da Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere hiç kimsenin bilemediği nassların olması sonucunu doğurur. Bazıları bu problemlerden kurtulmak için “*ilmde derinleşenler*” ifadesinin atf olduğunu söylemişlerdir ki bu durumda müteşâbih ayetlerin te'vilini Allah'tan başka ilimde derinleşmiş kimselerin de bileceği ortaya çıkar.³²

Râzî ayette (3/7) geçen “*ilmde derinleşenler*” ifadesinin atf olmayıp yeni bir cümle olmasını dil açısından daha sağlıklı bulur. Ona göre bu ifadenin atf olması ayetin akışına da uygun değildir. Zira eğer ilimde derinleşenler müteşâbihlerin te'vilini tafsîlî olarak bilselerdi ayetin devamında “*iman ettik*” demeleri nedeniyle övülmeleri uygun olmazdı. Dolayısıyla ilimde derinleşenler Allah hususunda elde ettikleri bilgilerle bazı ayetlerin zahiri üzere kesin olarak anlaşılmayacağını ve Allah'ın da abes beyanı olamayacağını bileceklerini için manayı tam olarak tayin edemeseler de mana her ne ise onun hak olduğunu inanan kimselerdir. Ancak Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* isimli eserini haberi sıfatların te'viline tahsis etmesi, bu ifadelerinden te'vile karşı olduğunu çıkarmamıza engeldir. Kanaatimizce Râzî bu ifadeleriyle te'vilde kesinlik olamayacağını vurgulamak istemektedir.³³

İbn Fûrek gibi bazı kelâmcular bu ayetin sonundaki “*bunu ancak akıl sahipleri düşünebilir*” ifadesini müteşâbih nasların te'vîli üzerinde zihni bir

³⁰ Ebû Zeyd Abdurrahman Muhammed b. Hasen et-Tûnîsî/İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî (Dârü'l-Beyzâ: Beytül-Fünûn ve'l-ULûm ve'l-Âdâb, 2005), 3: 37-40.

³¹ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 79.

³² Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Kitâbu Müşkili'l-hadîs/Te'vilü müteşâbihî'l-ahbâr*, nşr: Daniel Gimaret (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye bi Dımaşk, 2004), 305.

³³ Fahrüddîn b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr/Mefâtilu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 7: 153-154. Ayrıca bk. Ali Budak, “Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* Adlı Eseri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1): 37-77.

çabaya teşvik olarak görmüşlerdir.³⁴ Dolayısıyla ayet nasıl anlaşılırsa anlaşılırsın muhkemin mukabili olan müteşâbih ayetler üzerinde fitne amacı olmaksızın zihni bir çaba göstermenin hiçbir şekilde engellenmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple olsa gerek ki müteahhir dönem Sünnî kelâm anlayışında te'vil genel olarak kabul görmüştür. Hatta müteşâbih naslar hakkında konuşmayı uygun bulmayan selef âlimlerinin bu tutumları dahi esasında icmâli bir te'vil olarak değerlendirilmiştir.³⁵

2. HABERÎ SIFAT

Nasslarda zahiri üzere anlaşılmaları durumunda teşbih ifade eden Allah'ın eli, yüzü, parmağı vb. şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Buna karşın yine naslarda "hiçbir şeyin Allah'ın benzeri olmadığı" (Şûrâ 42/11) ifade edilmiştir. Kur'an ve Sünnet'teki teşbih düşüncesine olumsuz bakış ve bir kısım aklî deliller Allah'ın hiçbir şeye benzemediği ayetini muhkem, Allah'a aza izafe eden nassları da müteşâbih kabul etmeyi gerektirmiştir.³⁶ Bu şekildeki müteşâbihlerin te'vili de te'vil tartışmalarının temel konularından biri olmuştur.

Allah'a uzuv veya inme ve gelme gibi cismani fiiller nispet eden nassların sıfat olarak isimlendirilmesi muhaddislerce yaygın bir durumdur.³⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî (ö. 311/924) Allah'ın ilmîni nasıl bir sıfat kabul ediyorsa vechini de (yüz) öyle zatî bir sıfat olarak değerlendirmiştir.³⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vechin Allah'ın bir sıfatı olduğunu söylemiş, zât şeklinde tevil edilmesini ise ilhâd olarak görmüştür.³⁹ Bazı kelâmcılar da bu nitelermeler için sıfat tabirini kullanmışlardır.⁴⁰ Ebü'l-Fazl Adudiddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Sa'düddîn

³⁴ İbn Fûrek, *et-Te'vil*, 5.

³⁵ Çelebi, "Sıfat", 37: 105.

³⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, nşr: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 1: 171; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 109-110.

³⁷ Örneğin İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-Rabb azze ve celle* isimli eserinde İbn Mende'nin (395/1005), *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Beyhâkî'nin (ö. 458/1066), *Kitâbü'l-esmâ ve's-sifât*'ında bu durumu net olarak görebiliriz.

³⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-Rabb azze ve celle*, nşr. Muhammed Halil Herâs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 9-10.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, thk. Abdulaziz Sirvân (Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1408/1988), 103.

⁴⁰ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, nşr. Mektebetü'l-İlm li't-Tahkîk (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1437/2016), 298; Ayrıca Abdulkâhîr el-Bağdâdî bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah'a izafe edilen

Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bu nitelemeleri “zâta zâid bir sıfat olduğu noktasında ihtilaf edilmiş sıfatlar” şeklinde ele almışlardır.⁴¹ Bazı kelâmcılar da bu gibi naslar için “müteşâbih haber” ya da “zahiri teşbih ifade eden te'vil edilmesi gereken haber” gibi tabirler kullanmışlardır.⁴²

Bu nokta da haberî sıfat kavramının kim tarafından ortaya konduğu meselesi karşımıza çıkmaktadır. Zira naslardaki söz konusu nitelemeleri sıfat olarak kabul eden muhaddislerin veya kelâmcıların bu sıfatlar için “haberî sıfat” tabirini kullandıklarını görememekteyiz. Metin Yurdagür'e göre ilk defa haberî sıfat tabirini İbn Teymiyye kullanmıştır. Türkçede ise İzmirli İsmâil Hakkı söz konusu tabiri dile getirmiştir.⁴³ Ancak İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) bu nitelemelerin “haberî sıfat” olarak isimlendirildiğini aktarması söz konusu kullanımın çok daha eskilere dayandığını göstermektedir.⁴⁴ Neden böyle bir tabirin kullanıldığıyla ilgili ise diğer sıfatlara akılla da ulaşılabilirken bu sıfatlara ancak haber yoluyla ulaşılması gerekçe gösterilmiştir.⁴⁵

Haberî sıfatlar kapsamına girecek haberler sadece ayetlerde değil hadîslerde de geçmektedir. Dolayısıyla bunların net sayısı ile ilgili bir tespit yapmak zordur. Muhaddislerin haberî sıfat olarak değerlendirdikleri çok fazla niteleme vardır. Ancak kelâmcılar bunlardan sadece bazıları için sıfat ifadesini kullanmışlardır. Örneğin Eş'arî ve Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. b. Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403/1013) yed ve vech gibi haberî sıfatları kabul ederken gazap ve rıza gibi nitelemeleri subûti bir sıfat olan irade sıfatı bağlamında değerlendirmiştir.⁴⁶

“yed”i ayetteki kullanıma nazaran iki sıfat olarak değerlendirirken Kalânî'nin tek sıfat olarak gördüğünü söylemektedir. Bk. Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 131.

⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 297; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2: 80.

⁴² Bkz. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, 79; İbn Fûrek, *et-Te'vîl*, 21.

⁴³ Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 251-252.

⁴⁴ Bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 1: 73.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 73; Mavîl, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, 283.

⁴⁶ Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 107.

3. EHL-İ SÜNNET'TE HABERÎ SIFATLARIN TE'VİLİ

Haberî sıfatlarla ilgili Ehl-i Sünnet düşüncesindeki ilk yaklaşım, te'vil ve teşbih arasındaki tefvîz şeklindedir. Bu bağlamda Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) "İstivâ malumdur. Keyfiyeti meçhuldür. Ondan soru sormak ise bidattır."⁴⁷ şeklindeki beyanı tefvîz tutumunun sembolü bir ifadedir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (ö. 161/778) gibi isimlerle selef ulemâsının tamamının görüşü de bu yöndedir.⁴⁸ Bu genel kabul, kelâmı bir yöntem olarak kabul eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ortaya çıkmasıyla birlikte peyderpey değişmiştir.

Ehl-i Sünnet düşüncesinde haberî sıfatları ilgilendiren iki değişimden bahsedebiliriz. Birincisi Ehl-i Sünnet düşüncesinde kelâmı yöntem olarak benimseyenlerin ortaya çıkması; ikincisi de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının zahiri teşbih ifade eden nasslarda te'vil anlayışını benimsemesidir. Esasında bu iki süreç birbiriyle bağlantılıdır. Zira kelâmın yöntem olarak benimsenmesiyle ortaya çıkan aklilik ve kelâm yöntemini ortaya koyan mu'tezilîlerin te'villerine daha fazla aşına olunması bu sonucu doğurmuştur.

Erken dönemlerden itibaren Mu'tezilî kelâmcıların haberî sıfatlar olarak ifade edilen nassları te'vil ettiklerini bilmekteyiz. Mu'tezilî *tevhîd* prensibi gereği müteşâbih nasların te'vilini vâcib görmüştür.⁴⁹ Onlara göre "ayn/göz" Allah'ın ilmi ve "yed/el" onun nimeti anlamına gelir.⁵⁰ İbn Teymiye'nin "Müslüman düşüncesinde te'vilin, Mu'tezilî Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân'la (ö. 128/745-46) başladığını, Ehl-i Sünnet kelâmcıların te'villerinin ekserisinin kaynağının da bir mu'tezilî olan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) olduğunu" söylemesi de te'vilin kaynağının Mu'tezile olduğunu gösterir.⁵¹

Yukarıdaki bilgiler ışığında haberî sıfatların te'vilinin Müslüman düşüncesinde çok erken bir dönemde Mu'tezile ile başladığı ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da te'vil anlayışında Mu'tezile'den istifade ettikleri söylenebilir. Ancak Mu'tezile'nin te'vile yaklaşımıyla Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşımının aynı olduğunu söyleyemeyiz. Zira Mu'tezile'ye

⁴⁷ Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, 132.

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 74.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 40.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995), 1: 271.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sifât*, 2: 17-20.

göre bu nassları te'vil etmek vâcipken Ehl-i Sünnet kelâmcıları tefvîz tavrını da sahih olarak görmekle birlikte te'vili bir tercih olarak ifade etmişlerdir.

3.1. Sünnî Kelâm Öncülerinin Haberî Sıfatlar Yaklaşımı

Ehl-i sünnet kelâmının hazırlayıcı isimlerinden Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın keyfiyete konu olmayan yed, vech, nefis, gazab ve rıza gibi sıfatlarının olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah'ın "eli kudretidir veya nimetidir; gazabı cezalandırması rızası da sevap vermesidir" demek Allah'ın sıfatlarını iptal etmek anlamına gelir.⁵² Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) Ebû Hanîfe'nin bu sıfatları Allah'a "bilâ keyf/keyfiyetsiz" bir şekilde nispet etmesini icmâlî bir te'vil olarak görmüştür.⁵³ Ancak tafsîlî anlamda daha doğrusu istilâhî anlamda bir te'vilin Ebû Hanîfe'de bulunduğu söylenemez.

Ehl-i sünnet kelâmının ilk temsilcilerinden sayılan Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî (ö. 240/854[?]) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm el-Kâlânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları) gibi isimlerin de haberî sıfatların te'viline yanaşmadıklarını bu nitelemeleri sıfat olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Örneğin Kâlânîsî yed/el sıfatının iki sıfat olmasına karşı çıkmış bununla beraber tek sıfat olduğunu da söylemiştir.⁵⁴ Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) ise Allah hakkındaki "uluvv/üstünelik" nitelemesini te'vil etmemesi⁵⁵ ve kelâmı uğraşmaktan başka selef cümlesinden sayılması bakımından haberî sıfatları te'vil etmediği anlaşılmaktadır.⁵⁶

Bu dönemde haberî sıfatların te'vili açısından bir isim ön plana çıkmaktadır. Bu isim hanefî kelâmcı olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'dir (ö. 266/880). İbnü's-Selcî'nin müteşâbih haberleri te'vil ettiğini hem İbn Fûrek kendisinden yaptığı birçok alıntıyla ortaya koymuş hem de Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) söz konusu haberlerin te'vilinde İbn

⁵² Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ekber", *el-Âlim ve'l-müteallim*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2001), 63.

⁵³ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 186.

⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 130-131.

⁵⁵ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü'l-Kindî; Dârü'l-Fikr, 1402/1982), 346-356.

⁵⁶ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 1: 74; Abdülhalîm Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Ve Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 104-106; Mustafa Yüce, "Hâris El-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları*, 12/2 (2014): 291.

Fûrek'le birlikte onu da anmıştır.⁵⁷ Ancak İbnü's-Selcî'nin Mu'tezilî olarak bilinen Bişr el-Merîsî ile yakınlığı ve hakkında i'tizâl düşüncesini benimsediğine dâir iddiaların olması⁵⁸ Ehl-i Sünnet kelâmında te'vilin onunla başladığını söylememize engel olmaktadır.

Bu belirsizlik nedeniyle İbnü's-Selcî'yi dışarı da tuttuğumuz takdirde Ehl-i Sünnet kelâmına zemin hazırlayan öncülerin haberî sıfatları te'vil etmeyip tefvîz tavrıyla değerlendirdiğini görmekteyiz.

3.2. Eş'arîyye'de Haberî Sıfatların Te'vili

Eş'arî haberî sıfatların te'vilinde selefin yöntemini takip etmiştir. Ona göre Allah'ın göklerin üstündeki arşı üzerine istivâ ettiği söylenebilir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin istivâyı, istila etme ve egemen olma şeklinde değerlendirmesi sorunludur. Eş'arî'ye göre, istivânın manası egemen olma ve istila etme olsaydı, "Allah yere, göğe, otlara ve fertlere de istivâ etti" denilebilirdi. Ayrıca Allah'ın gecenin son üçte birinde nüzûl ettiğini⁵⁹ ve cariyenin "Allah nerededir?" Sorusuna, "göktedir" şeklinde cevap verip, Hz. Peygamber'in de tasvip ettiğini⁶⁰ ifade eden hâdisler de Allah'ın arş üzerine istivâ ettiğini gösterir.⁶¹

Eş'arî'ye göre Allah'ın bir sınır ve keyfiyet olmaksızın yüzü/vech, eli/yed ve gözü/ayn vardır. Zira nasslarda çokça bu nitelermeler geçmiştir. Bu nitelermeler uzuvlar olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde te'vil ederek örneğin "yed nimet ya da kudrettir" de denemez. Bu nitelermeler "Allah kendini nasıl vasfettiyse öyledir" denilerek ele alınmalıdır. Ayrıca ona göre bu ifadeleri mecâza hamletme doğru değildir. Zira Allah'ın kelâmının hükmü, bir delil olmadığı müddetçe zahiri üzere anlaşılmasıdır.⁶²

Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini toplayan İbn Fûrek onun ayette "yedeyn/iki el" ifadesi geçtiği için Allah'ın yed değil "yedeyn" sıfatını kabul ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde istivâyı da kadîm olmayan Allah'ın bir

⁵⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 1: 176.

⁵⁸ Bkz. Cengiz Kallek, "İbnü's-Selcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 203.

⁵⁹ Muvatta, "Kur'an", 30; Buhârî, "Teheccüd", 14; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 168,169.

⁶⁰ Müslim, "Mesâcid", 33; Ebü Dâvûd, "Sâlât", 169, "Eymân", 19; Nesâî, "Siyer", 7.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1400), 48-52.

⁶² Eş'arî, *el-İbâne*, 53-58.

sıfatı olarak gördüğünü ifade etmiştir.⁶³ Yalnız istivâ hakkında kadîm bir sıfat dememesi, istivâyı fiilî sıfat olarak görmesindedir. Zira Eş'arî ve takipçileri Mâtürîdiyye'nin aksine fiilî sıfatları kadîm olarak görmezler.⁶⁴ Bu açıdan Eş'arî istivâyı yed ve vech gibi ezeli bir sıfat olarak görmese de bir sıfat olarak görmektedir ve bütün bu sıfatları teşbihten kaçınıp te'vilden uzak durarak "Allah ne murad etmişse öyledirler" şeklindeki tefvîz tavrıyla Allah'a izafe etmektedir.

Îcî ve Teftâzânî gibi âlimler haberî sıfatların te'vilinde Eş'arî'den iki görüş nakledildiğini bir görüşe göre bu nitelemeleri sıfat kabul ederken diğer görüşe göre te'vil ettiğini aktarmışlar ve doğrusunun da te'vil etmek olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Ancak Eş'arî'den bu noktada bir naklin onun görüşlerini toplayan İbn Fûrek'e gizli kalması yine Bâkılânî gibi büyük bir takipçisinin mezhep kurucusuyla ters düşmesi zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Eş'arî'nin haberî sıfatları te'vile yanaşmama noktasında selefin yolunu takip ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin dahi sıfatı iptal etmek olarak gördüğü rıza ve gazabı te'vil etmesi⁶⁶ Eş'ariyye'de te'vile giden süreçte önemli bir adım sayılabilir. Ayrıca -ilerde geleceği üzere- muasırı olan Mâtürîdî'nin aksine Eş'arî'nin haberî sıfatları te'vile karşı çıkması Mu'tezile'nin içinden çıkıp ehl-i hadîse yaklaşması nedeniyle tepkisel bir tavrın sonucu olarak da düşünülebilir.

Eş'ariyye'nin sistematiğinin kurulmasında önemli katkıları olan Bâkılânî'ye göre Allah'ın ilim ve kudret sıfatı gibi vech/yüz, yedân/iki el ve aynân/iki göz sıfatı vardır. Elin kudret veya nimet şeklinde te'vil edilmesi ise tutarlı değildir. Zira ayette iki el tabiri geçmiştir. El kudret olsa Allah'ın iki kudreti olması gerekir. Yine nimet olması durumunda Hz. Adem'in iki nimetle⁶⁷ yaratılması gerekir. Dolayısıyla iki el ve iki göz Allah'ın zatına ait sıfatlardır.⁶⁸

Bâkılânî söz konusu nitelemelerin uzuv anlamında olup teşbih ifade etmesi itirazını hayy, alîm ve kâdir olarak Allah'ı nitelememiz üzerinde cevaplandırmaktadır. Şöyle ki, bizim bildiğimiz bütün hayy, alîm

⁶³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Müccerredü makâlâtî's-Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 325-326.

⁶⁴ Îcî, *el-Mevâkıf*, 298-299; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2: 80-81.

⁶⁵ Îcî, *el-Mevâkıf*, 297; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 2: 80.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlât*, 45.

⁶⁷ "Seni benim iki elimle yarattığıma secde etmekten ne men etti?" (Sâd 38/75).

⁶⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 295-298.

ve kâdirler aynı zamanda cisimdir. Fakat biz Allah'ın hayy âlim ve kâdir olmasına binâen cisim olduğunu söyleyemeyiz. Aynı şekilde Allah'ın söz konusu sıfatlarının olması da uzuv anlamında değildir.⁶⁹ Görüldüğü üzere Bâkîllânî'nin haberî sıfatların te'viline bakışı Eş'arî'den farklı değildir ve selef ulemasının tavrını devam ettirmektedir. O, gazab, rıza ve hubb(sevme) gibi nitelemeleri te'vil etmesi⁷⁰ nedeniyle seleften te'vil sürecine bir geçiş süreci olarak da görülmüştür.⁷¹ Ancak söz konusu kavramların daha öncesinde Eş'arî tarafından sevap ve azap iradesi olarak te'vil edilmesi⁷² bu görüşe katılmamızı engellemektedir.

Ebû İshâk İsferyânî'nin (ö. 418/1027) haberi sıfatları te'vil edip etmediği hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Ancak *Akîde* kitabında sadece yedi ezeli sıfattan bahsetmesi ve Allah'ın yaratılmışlara benzemediği noktasında tenzih düşüncesine aşırı vurgusu yed ve vech gibi nitelemeleri sıfat kabul etmeyerekten seleftin anlayışından ayrıştığı kanaatini uyandırmaktadır.⁷³ Ancak yine de net bir şey söylemek isabetli olmayabilir.

Eş'ariyye'nin sistematığının kurulmasında bir diğer önemli isim olan İbn Fûrek haberî sıfatları te'vil ederek Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin (ö. 276/889) ve İbnü's-Selcî gibi isimlerin bu hususta söz söylediğini belirtmiştir.⁷⁴ Aynı zamanda aktardığı alıntılardan birçok müfessirin de te'vil kapsamında değerlendirilecek ifadelerinin olduğu da anlaşılmaktadır.⁷⁵ Ancak her ne kadar bidat fırkaları dışında bazı müfessir ve muhaddislerce söz konusu sıfatların belli ölçüde te'vil edilmesi söz konusu ise de İbn Fûrek'in bunu yeterli bulmadığını görmekteyiz. Ona göre

⁶⁹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 298.

⁷⁰ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299.

⁷¹ Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah Âlem İlişkisi*, 108.

⁷² İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlât*, 45.

⁷³ Bk. Ebû İshâk İsferyânî, "el-Akîde", haz. Fadıl Aygün, "Muhammed b. Ca'fer es-Senhâcî'nin Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferyânî' Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 166-171.

⁷⁴ İbn Fûrek, *et-Te'vil*, 7-8. Örneğin İbn Kuteybe "Rüzgâra küfretmeyin o Rahman'ın nefesindedir" hadisindeki nefesi Allah'ın kurtarması/ferac ve yardımı anlamında kinaye olarak değerlendirmiştir. Zira Mekke müşriklerine karşı sıkıntıdan kurtuluşu Allah rüzgarla nasip etmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Küliyyâti'l-Ezheriyye, 1386/1966), 212.

⁷⁵ Örneğin "Yerin tamamı o gün onun avucundadır" (Zümer 39/67) ayetini müfessirlerin Allah'ın onları yok etmeye kudreti olarak te'vil ettiklerini söylemektedir. Bk. İbn Fûrek, *et-Te'vil*, 123.

zahiri teşbih ifade eden naslar hakkında dilimizi tutup konuşmamak çözüm değildir. Zira dil engellense de kalbin o manaları düşünmeye dalması engellenemez. Dolayısıyla şüphe içerisinde kalmayı ilme tercih etmek doğru değildir. Esasında bu noktada zemmedilen te'vil değil, kalbin bu gibi nasslardan teşbihe varan anlam çıkarmasıdır.⁷⁶ İbn Fûrek Kur'an ve Sünnet'te gelen nassların anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle Âl-i İmrân suresi 7. ayette "*ver-râsîhûne fi'l-ilm/ilimde derinleşenler*" ifadesini de atıf olarak değerlendirilebileceğini öne sürerek ilimde derinleşenlerce müteşâbih nasların te'vilinin bilineceğini söylemiştir.⁷⁷

İbn Fûrek selefin te'vile karşı tavrını da yorumlama yoluna gitmiş, esasında onların da kanaatinin te'vil olduğunu hissettirmeye çalışmıştır. Örneğin Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'nin (ö. 157/774) "nüzü'l" hadisiyle ilgili "Allah dilediğini yapar" sözünü "Allah'ın değişme ve dönüşme gerekmesizin kudretiyle bir fiil yaratması" şeklinde anlamış Evzâî'nin bu hadisin te'viline muvaffak olduğunu söylemiştir. Hatta Evzâî'den sonra bu hadisin te'viline dair sarf edilen tüm görüşlerin bu sözden daha fazlasını ifade etmediğini belirtmiştir. Yine selefin te'vile karşı duruşlarını te'vîli sahih kabul etmekle birlikte ehl-i nazar olmayan kimselerin bu gibi meselelere dalmasını engelleme düşüncesine bağlamıştır.⁷⁸

İbn Fûrek bu gibi nasların birçoğunu te'vil etmiştir. Yaptığı te'villere bir örnek verecek olursak, meselâ Allah'a parmak izâfe eden "ademoğlunun kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır istediği şekilde onu evirip çevirir."⁷⁹ hadisindeki iki parmağın, mülk ve kudret, iki nimet, fayda ve zarar, Allah'ın iki eseri olabileceğini söylemiştir. Hatta İbn Fûrek, parmak kudret manasında alınırsa Allah'ın iki kudreti mi olacak? Sorusuna karşı, iki parmağın tam hâkimiyeti ifade eden bir kullanım olduğunu söyleyerek söz konusu te'villerde tutarsızlık olmadığını göstermeye çalışmıştır.⁸⁰

İbn Fûrek'in bu tavrı görebildiğimiz kadarıyla sistematik te'vilin Eş'arî kelâmında başlangıcı olarak görülebilir. İbn Fûrek'in tutumu Eş'arî kelâmında zemin bulmuştur. İbn Fûrek sonrası hemen hemen bütün eş'arî kelâmcılar haberî sıfatları te'vil etmişlerdir.

⁷⁶ İbn Fûrek, *et-Te'vîl*, 6-7.

⁷⁷ İbn Fûrek, *et-Te'vîl*, 305.

⁷⁸ İbn Fûrek, *et-Te'vîl*, 4-5.

⁷⁹ Müslim, "Kader", 17; Tirmizî, "Kader", 7.

⁸⁰ İbn Fûrek, *et-Te'vîl*, 118-121.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) İbn Fûrek'in açtığı yolu takip etmiş vech, ayn, yed gibi nitelemeleri te'vil etmiş, bu nitelemeleri sıfat olarak kabul etmemiştir. Ona göre vech Allah'ın zâtı, ayn onun görmesi yed ise kudretidir. Mu'tezile'nin bazı te'villerini karşı çıkması ise te'vile karşı çıkmaktan ziyade tutarsızlığa yöneliktir. Örneğin yed/el nitelemesini Bağdâdî, kudret şeklinde te'vil etmektedir. Mu'tezile'nin bu nitelemeyi kudret şeklinde te'vil etmesini ise tutarsız bulmaktadır. Zira onlara göre Allah kudretle değil zâtıyla kâdirdir.⁸¹

Cüveynî İbn Fûrek'le başlayan Bağdâdî ile devam ettirilen yöntemi takip etmiş haberî sıfatları te'vil etmiştir. Zaten ona göre bu nitelemeleri sıfat olarak görmek doğru değildir. Vech/yüz varlık, ayn basar/görme yed/el ise kudret anlamına gelir. Ayrıca Cüveynî bu nitelemeleri sıfat kabul etmenin tutarsızlığına da dikkat çekmiştir. Örneğin "*Celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin vechi bâkî kalır*" (Rahmân 55/27) ayetinde vechi sıfat olarak aldığımızda her şey yok olduktan sonra Allah'ın bir sıfatının kalması anlamlı değildir. Zira her şey yok olduktan sonra Allah bütün sıfatlarıyla birlikte bâkî kalacaktır.⁸²

Görüldüğü üzere Cüveynî yeni bir tutum geliştirmekten ziyade mevcut tutumu sürdürdüğü için te'vili Cüveynî ile başlatmak isabetli bir başlangıç olmayacaktır. Ayrıca Cüveynî söz konusu nasları te'vilde İbn Fûrek'e atf yapmakta *Te'vilu müteşâbihî'l-ahbâr* isimli eserinde bu nasları te'vil ettiğini kendisinin de bu noktada onu takip ettiğini belirtmektedir.⁸³ Bu iddiayı çürüten bir diğer husus Cüveynî'nin muasırlarında da te'vil düşüncesinin söz konusu olmasıdır. Örneğin mutasavvıf olmanın yanı sıra bir Eş'arî kelâmcısı da olan Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ihtiyatlı olmakla birlikte söz konusu nitelemeleri te'vil etmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla te'vil tutumunda hem Cüveynî'yi hem de daha öncesini etkileyen başka bir isim olmalıdır. Bu isim de kanaatimizce İbn Fûrek'ten başkası değildir.

⁸¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 129-130.

⁸² Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-İrşâd fî usûlü'd-dîn*, thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985), 146-147.

⁸³ Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1969), 554.

⁸⁴ Süleyman Akkuş, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 165-174

3.3. Mâtürîdiyye’de Haberî Sıfatların Te’vili

Mâtürîdiyye’de te’vil Eş’ariyye’ye göre daha erken bir dönemde başlamıştır. Bizzat mezhebin kurucusu olan Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) “istivâ”, “yed”, “ayn” ve “vech” gibi nitelemeleri sıfat olarak değerlendirmeyip söz konusu nitelemeleri teşbih ifade etmeyecek şekilde te’vil ettiğini görmekteyiz. Mâtürîdî “*Rahman arşa istivâ etti*” (Taha 20/5) ayetini bir mekânda olma değil Allah’ın zatıyla hak ettiği yükseklik olarak değerlendirmiştir.⁸⁵ Allah’ın yakınlığının da yardımı, teşrifi, rahmeti, inayeti ve irşadı bakımından olabileceğini söyleyerek kurbu/yakınlığı te’vil etmiştir.⁸⁶ Mâtürîdî nasslardaki el ifadelerini de geçtiği bağlama göre değerlendirmiştir. Örneğin “*iki elimle yarattığım*” (Sad 38/75) ifadesini Hz. Adem için teşrif ifade eden bir anlatım olarak görürken⁸⁷ “*Allah’ın eli onların elinin üzerindedir*” (Fetih 48/10) ayetinde Allah’ın resûlüne olan yardım eli olabileceğini söylemektedir.⁸⁸ Yine “*Rabbinin yüzü baki kalacaktır*” (Rahmân 55/27) ayetindeki vechi, mülk ve hükümranlık olarak⁸⁹ te’vil ederken “*nereye dönerseniz orada Allah’ın vechi vardır*” (Bakara 2/115) ayetindeki vechi ise Allah’ın zatı veya rızası⁹⁰ şeklinde, ayn ifadesinin geçtiği nasları da koruma ve himaye olarak te’vil etmiştir.⁹¹

Mâtürîdî’nin muasırlarından Ebü’l-Kâsım İshâk b. İsmail el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) Allah’a aza veya gelme ve inme gibi şeyleri nispet etmeyi küfür kabul etmekte birlikte müteşâbih haberleri te’vile kalkışmayıp keyfiyetsiz bir şekilde bu haberlere inanmak gerektiğini söylemiştir.⁹² Ebû Mutî’ Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) ise nasslara dayanarak Allah’ın üst cihette olduğunu savunmuştur.⁹³ Bu iki örnek te’vile karşı dönemindeki tutumun selevin tavrıyla aynı mahiyette olduğunu gösterir. Bu açıdan Mâtürîdî’nin çizgisinin muasırlarından farklı ve orijinal

⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İsam Yayınları, 2003), 104, 164-165.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 168.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12: 281.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12: 21.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 14: 268.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 216

⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7: 170-171, 14: 185.

⁹² Ebü’l-Kâsım İshâk b. İsmail b. el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdu’l-a’zam fî ilmi’l-keîâm* (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1308), 26-27.

⁹³ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, 316.

olduğu söylenebilir. Eş'arî'nin aksine tepkisellikten daha uzak bir ortamda bulunması da kanatimizce bunda etkili olmuştur.

Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkindî (ö. 373/983) te'vil çizgisini sürdürmüştür. Nitekim o tefsirinde, "arşa istivâ etmeyi" hükümran olma şeklinde değerlendirirken⁹⁴ "gözümün önünde büyüyesin" (Taha 20/39) ayetini de "nezaretim üzere, ilmim ve irademle" şeklinde açıklamıştır.⁹⁵ Yine "İki elimle yarattığım" (Sad 38/75) ifadesini ilim ve kudret gücü olarak yorumlamıştır.⁹⁶ Dolayısıyla söz konusu ifadelerin müstakil sıfatlar değil sekiz sığata irca edilen mecâzî anlatımlar olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre istivâ, ityân ve nüzûl gibi nitelermeler nasslarda bulunduğu için Allah kendini nasıl vasfediyorsa öyle vasfetmelidir. Dolayısıyla bu sıfatlarla Allah'ı vasfederiz. Fakat bu nitelikler Allah Teâlâ için mahlûkların sıfatları gibi değildir. Örneğin "Allah onların evlerine temellerinden geldi/ityan" (Nahl 16/26) ayetindeki ityân o kavmin binalarında Allah'ın kudret ve hakimiyet eserlerinin ortaya çıkması anlamına gelir. Yine istivâ, istila anlamına geldiği gibi nüzûl de Allah'ın kudret, rahmet ve gazap eserlerinin dünya semasına ittisâli demektir.⁹⁷

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Allah'ın hücceti olan akıl kaynaklı akli deliller Allah'ın cisim olmadığını göstermektedir. Akli deliller şer'î delillerle çelişmeyeceği için zahiri teşbih ifade eden nasslar te'vil edilmelidir. Ancak birçok te'vile elverişli nasslar için bir delil olmadığı müddetçe tek bir te'vilin kesin olarak tespit edilmesi Allah hakkında şahitlik olur. Bu nedenle örneğin yed/el kelimesi, kuvvet, kudret, otorite, hakimiyet, kolaylık, zenginlik, avuç ve organ olan el anlamlarına gelir. Yed işte bu anlamlardan tevhiid düşüncesine aykırı olmayan herhangi bir anlama hamledilmelidir. Yine ayn/göz ifadesiyle koruma, görme ve görme organı anlamları kastedilir. Dolayısıyla ayn ifadesi de bu anlamlardan birine hamledilmelidir.⁹⁸

⁹⁴ Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî/Bahrü'l-ulûm*, nşr. Ali Muhammed Muavvez v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2: 336.

⁹⁵ Semerkindî, *et-Tefsîr*, 2: 340.

⁹⁶ Semerkindî, *et-Tefsîr*, 3: 141.

⁹⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 25-28.

⁹⁸ Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 171-173.

Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Ehl-i Sünnet'in sıfatlar hususundaki görüşünü *teşbih* ile *ta'tîl* arasında değerlendirip Ebû Hanîfe'nin "Ne Cehm gibi sıfatlardan kaçırız; ne de Allah için Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi nitelemelerde bulunuruz." sözünü Ehl-i Sünnet'in görüşünün tam ifadesi olarak görmüştür. Bununla beraber nasslardaki zahirleri teşbih ifade eden nitelemelerin te'vile açık olduğunu söylemiştir. Bunu da hiçbir şeyin onun benzeri olamayacağı muhkem nassı ve aklî delillere dayandırmıştır.⁹⁹

Sâbûnî'ye göre zahiri teşbih ifade eden nasslarla ilgili Ehl-i Sünnet'in iki tutumu söz konusudur. Birincisi söz konusu nassları kabul ve tasdik edip Allah'ı teşbihten ve sonradanlıktan/hudûs tenzih ederek te'vilini Allah'a bırakmak ve nasslarda geçen ifadelerin üstüne türetme/iştikâk yoluyla başka şeyler eklememektir ki bu, selef-i sâlihîn'in yöntemidir. İkincisi de müteahhir muhakkiklerin yöntemidir ki bu yöntem söz konusu nassları kabul ve tasdik edip Allah'ın zatı ve sıfatlarına layık bir manaya hamlederek te'vil etmeye çalışmak şeklindedir. Fakat burada iki önemli şey daha vardır. Birincisi yapılan te'vili kesin görmemek, ikincisi de lafzın dildeki kullanımının dışına çıkmamaktır. Bu noktada Sâbûnî selef'in yolunu daha "selametli/eslem" halefin yönteminin ise daha "sağlam/ahkem" olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰

Ayrıca o, halefin te'vil yöntemine kapı aralama işini Ebû Hanîfe'nin gerçekleştirdiğini de iddia etmektedir.¹⁰¹ Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin te'vil sürecini başlatmaktan ziyade tefviz tavrının te'vile zemin hazırlayan bir tutum olduğunu ifade etmek istemektedir.

Mâtürîdiyye'de haberî sıfatların te'vili Mâtürîdî ile başlayıp takipçileriyle de köklemiştir. Ancak Mâtürîdiyye'de te'vil yaklaşımı Eş'ariyye'den nispeten farklıdır. Zira Mâtürîdî kelamcılar tek bir mananın tayin edilmesini şiddetle karşı çıkmış olabildiğince ihtiyatlı ve ihtimalli bir dil kullanmışlardır.

SONUÇ

Nasslarda Allah'a izafe edilen zahirleri teşbih ifade eden bir takım nitelemeler vardır. Bu nitelemelere ancak haber yoluyla bilinmeleri bakımından "haberî sıfat" denir. Müslüman düşüncesinde haberî sıfatlarla

⁹⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 106-110.

¹⁰⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 83-84.

¹⁰¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 84.

ilgili teşbih, tefvîz ve te'vil şeklinde üç yaklaşım vardır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu gibi nasslarda teşbih yaklaşımına şiddetle karşı çıkmışlardır. Tefvîz ve te'vil yaklaşımında ise dönemsel bir durum vardır. Şöyle ki, Ehl-i Sünnet kelâmcıları haberî sıfatları müteşâbih olarak kabul ettikleri için, müteşâbihlerin te'viline yönelik Âl-i İmrân sûresi 7. Ayette ilk bakışta görülen olumsuzluk, söz konusu nassların te'vilinde bir duraksama oluşturmuştur. Ayrıca haberî sıfatların te'vilinin Mu'tezile ile özdeşleşmesi de bu durumda etkili olmuştur. Bu sebeple Ehl-i Sünnet kelâmında haberî sıfatlara yönelik ilk tutum manayı Allah'a havale eden tefvîz anlayışı olmuştur. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmının sistemleşip gelişmesiyle birlikte te'vile yönelik olumsuz bakış yumuşamış, zamanla da te'vil genel tavra dönüşmüştür. O kadar ki tefvîz yaklaşımı dahi icmâli bir te'vil olarak değerlendirilmiştir.

Tefvîz yaklaşımından te'vile geçişin ne zaman ve kiminle başladığı tartışmalıdır. İzmirli İsmâil Hakkı'nın te'vil sürecinin Cüveynî ile başladığını iddia etmesi haberî sıfatların te'vilinin Cüveynî ile başladığına dair Türkiye'de yaygın bir kanaat oluşturmuştur. İzmirli'yi bu kanaate sevkeden ise İbn Teymiyye'nin haberî sıfatların te'vilinde Cüveynî'yi muhatap almasıdır. İbn Teymiyye'nin bu tutumunun nedeni kanaatimizce Cüveynî'nin Gazzâlî gibi öğrenciler yetiştirmesi itibarıyla etkili bir kelâmcı olmasıdır. Bununla beraber İbn Teymiyye haberî sıfatların te'vilinin Cüveynî ile başladığına dair bir ifade kullanmamıştır. Bilakis İbn Fûrek'in te'villerine atıfta bulunmasıyla Cüveynî öncesi Ehl-i Sünnet kelâmında te'vilin başladığından haberdar olduğu da anlaşılmaktadır. Ayrıca Cüveynî de haberî sıfatların te'vilinde İbn Fûrek'e atıfta bulunmakta bu şekilde te'vil meselesinde zaten ilk olmadığını göstermektedir.

Gelenekte İzmirli'nin yaptığı gibi net bir isim verilmeyip te'vilin halefin yöntemi olduğu ifade edilir. Klasik kelâm eserleri kronolojik olarak incelenince Ehl-i Sünnet kelâmının iki kolu olan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'de te'vil sürecinin farklı zamanlarda benimsendiği görülmektedir. Bu süreç Mâtürîdiyye'de Mâtürîdî ile Eş'ariyye'de ise İbn Fûrek'le başlamıştır. Eş'ariyye'de te'vilin Mâtürîdiyye'ye göre daha geç başlamasının nedeni Eş'ariyye'nin Mu'tezile'ye karşı bir tepkiyi barındırması ve bu sebeple ehl-i hadîse fazlaca yakınlaşmasıdır. Bununla beraber rıza ve gazap gibi bazı haberî sıfatların te'vil edilmesi bu meselede ehl-i hadisten bir ayrışmayı ve te'vile giden bir adımı ifade eder. Fakat Eş'arî'nin te'vil yaklaşımına sahip olduğu iddiası isabetli değildir.

Te'vil fikrinin ana kaynağı Mu'tezile kelâmcıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da zamanla bu tutumu benimsemişlerdir. Ancak mu'tezilî ve sünnî kelâmcıların te'vil anlayışları arasında çok önemli bir fark vardır. Mu'tezile kelâmcılarına göre haberî sıfat kategorisindeki nitelemeleri te'vil etmek vâcipken Ehl-i Sünnet kelâmcıları tefvîz tutumunu da selametli kabul edip sahih görmüşler, bununla beraber daha sağlam olan te'vili tercih ettiklerini belirtmişlerdir.

Mâtürîdî ve İbn Fûrek başlayan sünnî te'vil anlayışının öncesinde bunu hazırlayıcı Mu'tezile dışında başka etkenler de vardır. Bu bağlamda İbnü's-Selcî'nin müteşâbih haberlerle ilgili te'villeri ve tefsirlerde ilgili naslar hakkındaki anlatımlar önemlidir.

Matürîdî ve Eş'arî kelâmcıların te'vil anlayışlarının birebir aynı olduğu da söylenemez. Mâtürîdî kelâmcılar te'vilde net olarak bir şeyin tayin edilmesini yanlış bulmuştur. Eş'arî kelâmcılar ise birçok ihtimali dikkate almakla beraber tek bir ihtimale de mesafeli durmamışlardır. Örneğin Bağdâdî rahatlıkla "yed/el" kudret anlamındadır diyebilmiştir.

Son tahlilde Ehl-i Sünnet kelâmında te'vil yaklaşımı kalıcı olmakla birlikte tefvîz anlayışı da dönemsel olarak kabul görmüştür. Ayrıca te'vili benimseyenler tefvîz anlayışına genel olarak saygılı davranmışlardır. Te'vil yaklaşımı ise İzmirlî'nin iddiasının aksine Cüveynî'nin çok öncesinde, bu tutumu hazırlayıcı zeminin de katkısıyla Mâtürîdî ve İbn Fûrek'le başlamıştır. Te'vili benimseyen bu iki ekol arasında ise tek bir mananın tayini meselesinde olduğu gibi bazı farklar da söz konusudur.

KAYNAKÇA

- Abdülhalîm Mahmûd. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Ve Fikirleri*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Ebü Zeyd Abdurrahman Muhammed b. Hasen et-Tûnîsî/İbn Haldûn. *Mukaddime*. Nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî. 3 cilt. Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Akîde*. Abdulazîz Sirvân. Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1408/1988.
- Akkuş, Süleyman. *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Apaydın, Yunus. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-frak*. Thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/2016.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlü'd-dîn*. Nşr: Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.

- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Nşr. Mektebetü'l-İlmî li't-Tahkîk. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1437/2016.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtî'l-imâm*. Nşr. Yusuf Abdurrezzâk. İstanbul: Dârü'l-Kitab el-İslâmî, 1949/1368.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Kitâbü'l-Esmâ ve'sıfât*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Budak, Ali. "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vil Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu's-Takdîs Adlı Eseri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1): 37-77.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Bıykoğlu, Yakup. "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Ayetlerin Te'vili Sorunu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016): 365-408.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-lüga*. Nşr. Ahmed Abdülğafur Attâr, 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *el-İrşâd fi usûli'd-dîn*. Thk: Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *eş-Şâmil fi usûlü'd-dîn*. Nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. İskenderiye: Münşetü'l-Meârif, 1969.
- Çelebî, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fikhü'l-ekber". *el-Âlim ve'l-müteallim*. Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 61-68. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2001.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhâmmad b. Suud el-İslâmiyye, 1400.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.
- Harman, Vezir. "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Nedenleri", *Kelâm Araştırmaları*. 13/ 1 (2015): 167-189.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil Ve Müteşâbih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Bahar 2002): 15-34.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Kitâbu müşkili'l-hadîs/Te'vîlu müteşâbihî'l-ahbâr*. Nşr. Daniel Gimaret. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye bi Dımaşk, 2004.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Meşnik, 1986.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sfâtî'r-Rabb azze ve celle*. Nşr. Muhammed Halil Herâs. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlu muhtelifî'l-hadîs*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1966/1386.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaeddîn Muhammed. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/ 1998.

- İbn Teymiyye. Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm. *Kitâbu Mafsilî'l-i'tikâd*. Haz. Abdurrahman b. Muhammed. Riyad: Dâru Alemi'l-Küttüb, 1412/1991.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-eser ve'l-hadîs*, I-IV, Kahire: Matbaatü'l-Osmâniyye, 1311.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kitâb, ty.
- İsfehânî, Râğıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ahmed Halefullah. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1970.
- İsferâyîni, Ebü İshâk. "Akîde". Haz. Fadıl Ayğan. 66-72. "Muhammed b. Ca'fer es-Senhâcî'nin Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyîni' Adlı Eserine Göre Ebü İshâk el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kallek, Cengiz. "İbnü's-Selcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karadaş, Çağfer. *Bakillânî'ye Göre Allah Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Nşr: Ahmet Vanhoĝlu v. dĝr., 17cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloĝlu- Muhammed Aruçi. İstanbul: İsam Yayınları, 2003.
- Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*. Thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Kindî; Dârü'l-Fikr, 1402/1982.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Râzî, Fahreddîn b. Hüseyin. *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî ve Evlâduhu, 1935.
- Râzî, Fahreddîn b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebir/Mefâtihi'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1335/2014.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîrî's-Semerkandî/Bahrü'l-ulûm*. Nşr. Alî Muhammed Muavvez v.dĝr. 3 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Semerkandî, İshâk b. İsmail el-Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam fi ilmi'l-keîâm*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1308.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Mîlel ve'n-nihal*. Thk: Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.
- Tâberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vilî'l-Kur'ân*. Nşr. Hânî el-Hacc v. dĝr. 30 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Mekâsid*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- Topaloĝlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtüridiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beydâvî*. İstanbul: Kültür Matbaacılık, 1989.
- Yüce, Mustafa. "Hâris El-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar". *Kelâm Araştırmaları* 12/2 (2014): 274-294.
- Yurdağür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1983): 249-264.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs*. 10 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306-1307.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân*. 2 cilt. Thk: Hâni el-Hacc. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE’NİN NESİH ANLAYIŞI*

Mustafa Kılıçaslan

Doktora Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sivas, Turkey

20179331002@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1469-1776

Öz

Bu makalenin amacı, XIV. yy’da yaşamış önemli müfessirlerimizden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350), *nesih* konusundaki görüşlerini tespit edebilmektir. Bu kapsamda, İbn Kayyim’in nesih meselesindeki yaklaşımı irdelenmiş, konuyla ilgili olarak getirmiş olduğu özgün yorumlara dikkat çekilmiştir. Makalenin neticesinde, nesih kavramının zaman içerisinde Kur’an’daki muhtevasından uzaklaştırıldığı, sahâbe ve tâbiîn terminolojisindeki anlamından koparıldığı anlaşılmıştır. Buradaki esas problem anlamın seyirindeki sapmadan kaynaklanmaktadır. Sahâbe nezdinde nesih geniş bir kapsamda değerlendirilmiştir. İbn Kayyim’e göre nesih çeşitli manalarda ele alınmalıdır. Örneğin nesih, şeytanın âyetlere katmaya çalıştığı sözlerin geçersiz kılınması, kastedilen mananın başka bir şeyle karışmayacak şekilde ilgisiz olanlardan ayrılmasıdır. Ayrıca nesih, sözün muhkem hale gelmesi gibi bir anlama sahiptir. Nesihle âyet korunmaktadır. Belki de makalemizin en önemli tespiti budur. Neshin esas fonksiyonu âyeti iptal etmek değil, onu sağlamlaştırmaktır. Bunun yanında nesih, katı kalpli kimselerin vesveselerinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Nesih, İbn Kayyim el-Cevziyye, Nâsîh, Mensûh.

Understanding of Naskh in Ibn Qayyim al- Jawziyya

Abstract

The purpose of this article is to provide an overview of Ibn Qayyim al- Jawziyya (d. 751/1350), one of the important commentators living in the XIVth century, was able to determine his views on naskh. In this context, the views of Ibn Qayyim in the matter of naskh were examined and the original interpretations he brought about the subject were pointed out. As a result of the article, it was understood that the concept of naskh was removed from its contents in the Qur’an over time and it was detached from its meaning in the terminology of the *şahâba* and *Tâbi’ ün*. In the eyes of the *şahâba* Naskh has been evaluated in a wide scope. The main problem here is the deviation in the course of meaning. According to Ibn Qayyim, naskh should be considered in various meanings. For example naskh, the object is to void the words that satan tries to add

* “Bu çalışma 03.03.2017 tarihinde tamamladığımız “‘Bedâiu’t-Tefsîr’ Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim el- Cevziyye’nin Tefsire Dair Görüşleri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

This article is extracted from my master thesis “‘Bedâiu’t-Tefsîr’ Adlı Eser Çerçevesinde İbn Kayyim el- Cevziyye’nin Tefsire Dair Görüşleri”, (Master Thesis, Erciyes University, Kayseri/Turkey, 2017).

to the verses, meaning that the meaning is separated from the unrelated ones in a way that does not interfere with anything else. In addition naskh, it has the meaning of making solidification of the word. The verse is protected by naskh. Perhaps this is the most important determination of our article. The main function of naskh is not to cancel the verse, but to solidify it. In addition, naskh means the elimination of hard-hearted persons.

Keywords: Tafsir, Naskh, Ibn Kayyim al-Jawziyya, Nāsikh, Mansūkh.

GİRİŞ

Kur'an bir hayat kitabıdır ve bu yönüyle bizlere rehberlik etmektedir. Bu hidayet kitabının doğru anlaşılması asırlardır ilim ehlinin temel uğraşlarından birisi olmuştur. Bu yönde oluşturulan Tefsir ilmi de Kur'an lafızlarındaki manayı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu anlamaya eşlik eden çeşitli Kur'an ilimleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi de *nesih* ilmidir. Kur'an'ın zamanla toplumsal değişimler ve ihtiyaçlar doğrultusunda hükümlerini güncellemesi ya da kaldırması şeklinde anlaşılan nesih konusunda farklı görüşler beyan edilmiş, ilim adamları bu konuda fikirlerini aktarmışlardır.¹ Her dönemde canlılığını koruyan bu tartışmada pek çok kanaat dile getirilmiş ve tanımlar yapılmıştır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde neshe ilişkin zihinlerde oluşan algının daha sonraki dönemlerde kırılmaya uğradığı görülmektedir. Her dönemde müfessirlerin ilgisini çekmiş olan nesih meselesi, belli bir zaman sonra fıkıhçıların ciddi yönelişine konu olmuştur. Bu evreden itibaren nesih, fıkıhın ilgi alanına giren bir mesele olarak algılanmaya başlamıştır.² Fıkıh âlimleri tarafından bir nesih teorisi

¹ Nesihle ilgili yazılmış pek çok müstakil eser bulunmaktadır. Bunlardan en eski olanı hicri II. asra kadar ulaşmaktadır. Bu eserlerden bazıları şöyledir; Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el- Basrî (ö. 117/735), *en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kitâbillahi Teâlâ*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985); Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988); Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838), *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, (Riyad: y.y., 1411/1990); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el- Mısırî (ö. 338/950), *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1988/1408); Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülkebir Alevi Medgari, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-Diniyye, 1992); Ebu'l Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Abdullah İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *"Nevâsihu'l-Kur'ân"* Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, (Dimaşk: yy, 1411/1990). Görüldüğü üzere nesih konusunda her yüzyılda müfessirler müstakil kitaplar yazmışlar ve konu hep sıcaklığını korumuştur. Bu müstakil eserler dışında tefsir usûlü kitaplarında ve Ulûmu'l Kur'ân eserlerinde de nesih bahsi ele alınmıştır. Ayrıca tefsirlerin mukaddimelerinde de neshe yer verilmiş ve bu konu tartışılmıştır. Bunlardan başka bir de âyetlerin tefsirlerinde farklı bölümlerde serpiştirilmiş halde bulunan açıklamalar mevcuttur. İbn Kayyim'in nesihle ilgili görüşleri bu sonuncu kapsamda yer almaktadır.

² Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesih Problemi*, 2. Baskı (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 20-21.

geliştirme çabaları başlamıştır.³ Bu çabalar neticesinde neshin tanımında köklü bir sınırlandırma meydana gelmiş ve nesih, şer'î hükümlere hasredilmiştir.⁴ Böylece nesih meselesinde birbirinden farklı görüş ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Anlam genişlemesi ya da anlam daralması yolu ile belirginleşen farklılaşma, ilim adamlarının konuya yaklaşımlarını da etkilemiştir. Üzerinde en çok tartışmaların yürütüldüğü konuların başında nesih meselesi gelmektedir. Hem lügat hem de ıstılah anlam boyutuyla ilgili birbiriyle çelişen açıklamalar yapılmıştır.

Bu konuda görüş beyan edenlerden birisi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. XIV. yy'da yaşamış önemli bir müfessir olan İbn Kayyim, nesih konusunda mühim bilgiler sunmakta ve eleştirel bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Biz bu çalışmamızda İbn Kayyim'in neshe bakışını, nesih kavramına yüklenen manalara ilişkin tenkitlerini ve Kur'an'dan âyetlerle ortaya koyduğu nesih perspektifini belirlemeye çalıştık.

İbn Kayyim'in nesih anlayışını ortaya koyan, konuya özel bir teze ya da makaleye rastlayamadık. Bununla birlikte küçük bölümler halinde bazı tezlerde konuya temas edildiğini gördük.⁵ Bu çalışmalarda, İbn Kayyim'in neshi tahsîs ve takyîd vb. bir içerikle ele aldığı, iptal etme şeklindeki anlayışın söz konusu kavramın muhtevasını daralttığı kısaca belirtilmiştir.

1. NESİH NEDİR?

Nesih kavramına getirilen tanımlara baktığımızda bir problem olduğu göze çarpmaktadır.⁶ Konunun zorluğu bir yana, İslam bilginlerinin konuyu ele alış biçimlerinde de ciddi ayrışmalar görülmektedir.⁷ Konu, kavramın

³ Şükrü Selim Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (Bahar 2006): 544.

⁴ Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınevi, 2017), 140.

⁵ Bk. Hülya Hökelekli, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 63-64; Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 117-122.

⁶ Bu tanımlardan bazıları şunlardır; "Şer'î bir hükmü, daha sonra gelen şer'î bir hükümle kaldırmaya nesih denir." Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Ta'rifât*, (İstanbul: y.y., 1327), 163; "Nesih, bir şeyi izale etmek, yok etmektir." "Nesih, bir şeyi nakletmek ve değiştirmektir." Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3.Baskı (Dimaşk: Dâru Kuteybe, 2010), 2: 193; "Nesih, İslam'ın, fitrat dininden uzaklaşan eski İlahi dinleri eski haline döndürmesidir." Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerîm'de Nesih*, (Bursa: Furkan Ofset, 2001), 25-26.

⁷ Bunun sebebi olarak şu hususlar dile getirilmiştir; 1- Nesih meselesinin, teferruatı çok, yolları uzun ve genişçe bir alana sahip olması. 2- İnce meseleleri ihtiva etmesi. 3- İslam düşmanlarının nesih üzerinden saldırımları ve neshi adeta zehirli bir silah gibi kullanmaları. 4- Nâsîh ve mensûhu bilmenin İslam'ın hükümlerindeki hikmetleri açığa çıkaracak bir boyutta ele alınması.

tanımlanmasından ziyade, Kur'an'da var mıdır sorusu ile bir yön bulmaktadır. Nesih kavramının ortaya atılmasına ilişkin beyanlar incelendiğinde bu ihtiyacın, Kur'an'da yer alan bir âyetin lafız ve muhteva yönünden kendisiyle teâruz içindeki başka bir âyetle münasebetinin yol açtığı zorluk ve açmazdan kaynaklandığı görülmektedir.⁸ Oysa İbn Kayyim'e göre Kur'an'da birbiriyle çelişen hükümler bulmamız mümkün değildir. Bir ahkâmın diğeriyle karşıtlık içinde olması düşünülemez. Yüce Allah, kelimasında bir maslahat gereği şeriatlar içerisinde hükmünü değiştirebilir.⁹

İbn Kayyim'e göre nesih, en temeldeki manasıyla bir hükmün değişmesini ifade eder.¹⁰ Kur'an, toplumsal değişimleri dikkate alan, bireyin ve toplumun yaşam dinamikleriyle iç içe mesajlar içeren ilahî bir metindir. Bu sebeptendir ki Kur'an, insanları ve cemiyetleri kendine yaklaştırabilmiştir.¹¹ Dolayısıyla bu değişim gerçekliğine Kur'an'ın kayıtsız kalması düşünülemez. Diğer türlü Kur'an hükümleri belli bir zaman ve olgusal durum için geçerli muhtevaya sahip olacaktır ki bu onun temel misyonuna terstir. Toplumun zihinsel hazır bulunuşluğu, sosyal algının geçirdiği evreler ve içtimaî nizamın ahlâkî gelişmişlik düzeyi, vahyin tenzil dönemi boyunca ilerleyişinde dikkate alınan hususlar olmuştur. Bununla birlikte inzâl olunan naslar, tüm zaman ve toplumlar için beşeriyete seslenen bir yapıya sahiptir. Bu yönden bakılınca neshin, haberlerde değil de hükümlerde aranması gerektiğine ilişkin ilkenin sebebi de anlaşılmaktadır. İbn Kayyim de bu ilkenin nesih bahsinde elzem olduğunu düşünmektedir.¹² Çünkü haberî cümlelerde bir değişim olması söz konusu değildir. Hükümler ise bir yargı içermeleri sebebiyle zamanın gerekliliklerine göre şekil almaları gerekebilecektir. Tartışmaya yön veren hususlardan biri de bu şekil almanın

5- Nesih konusunun İslam'ı anlamada büyük bir konu olarak kabul görmesi ve hükümler arası tenakuzların ancak nesih yolu ile giderilebilmesi. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 194-195.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2001), 156-162.

⁹ İbn Kayyim el- Cevziyye, *Bedâ'i 'u't-tefsîr*, der. Yüsrî Seyyid Muhammed, 1. Baskı, (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l Cevzî, 1427), 1: 139.

¹⁰ Cevziyye, *Bedâ'i 'u't-tefsîr*, der. Yüsrî Seyyid Muhammed, 1: 355; İbn Kayyim el- Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri*, *Bedâ'i 'u't-tefsîr*, trc. Halil Aldemir, 1. Baskı (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 1: 268.

¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 19. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 127.

¹² Cevziyye, *Bedâ'i 'u't-tefsîr*, 3: 128.

nasıl gerçekleştiği meselesidir. Hükümler kendilerini ortadan kaldırmak suretiyle mi değişime ayak uydurmaktadır yoksa tahsîs, takyîd ve muhkem yoluyla mı değişimin içerisinde yer almaktadırlar?

İbn Kayyim, neshin ıstılâhî boyutta ele alınmasının sonraki dönemlerde gerçekleştiğini belirtir.¹³ Ona göre neshin anlamı dar bir çerçeveye indirgenmemelidir. Burada önemli olan neshin fonksiyonudur. Kur'an, birey ve topluma hitap etmektedir. Nesih yolu ile âyetlerin önündeki anlam engelleri kaldırılmaktadır. Bu engel şeytandan, insanın vehminden ya da yanlış anlamadan kaynaklanabilir. Buna karşın nesihle Allah âyetlerini sağlamlaştırmış olmaktadır. Nesih bu perspektiften bakılınca iptal etmeyi de içine alan geniş bir boyut kazanmaktadır.¹⁴ Mesajı muhataplarınca anlaşılır olmaktan uzaklaştırarak bütün hamleler giderilmekte ve ortadan kaldırılmaktadır. Bir başka yönüyle de iptal etme anlamı, Kur'an hükmünün kendisinden önceki şeriat hükümlerini ortadan kaldırmasıdır. Burada bizzat hüküm ortadan kalkmaktadır. Fakat bu iptalin sebebi zıtlık değil Allah'ın hikmeti gereğidir.¹⁵ Yani İbn Kayyim, neshi, sabit bir hükmün ortadan kaldırılması, şeytanın fitnesinin önüne geçilmesi, zihinlerdeki vehimlerin kaldırılması, kapalılıkların giderilmesi, âyetlerin muhkem kılınması, umûmun tahsîsi ve mutlakın takyîdi şeklinde anlamıştır. İbn Kayyim'e göre nesihte dikkat edilmesi gereken üç husus vardır; bunlardan ilki, hem nesheden hem de neshedilen âyetlerin Allah'ın bir hikmetine binaen gerçekleşmiş olmasıdır. Neshin varlığının kabulünde de bu noktadan yola çıkılmaktadır. Allah, âyetleriyle ilgili istediği tasarrufta bulunabilir. Buna kim engel olabilir? O, dilerse bir âyetini kendisinde saklı olan bir hikmete göre değiştirebilir. Kaldı ki bu değişikliklerin çoğundaki hikmet kesin kaydı düşmeksizin anlaşılabilir. İkinci nokta ise; hem nesheden hem de neshedilen âyetler Allah'ın ilmi içerisinde değişikliğe uğramışlardır. Yoksa bunlar zaman içerisinde tarihsel şartlarla kendiliğinden gerçekleşmiş değişiklikler değildir. Üçüncü bir nokta ise; Kur'an'ın hiçbir yerinde bir zıtlık ve çelişkiden söz edilemez.¹⁶ Oysa günümüzdeki bazı Tefsir Usûlü kitaplarında nesih adeta âyetler arasındaki teâruz noktasına indirgenmiştir.¹⁷ Oysa sahâbe dönemindeki nesih anlayışı

¹³ Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 3: 98.

¹⁴ Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 4: 297.

¹⁵ Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 2: 536.

¹⁶ Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 2: 536.

¹⁷ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul, Şule Yayınları, 2016), 151.

ve Kur'an'da yer alan nesih kavramı bugünkü yaklaşımı doğrulamamaktadır. Nesih en temeldeki manasıyla değişimi ifade etmektedir. Değişim hayatın en tabii kanunudur. Değişme olmaksızın zamanın içerisinde yer alabilmek imkânsızdır. Değişim ise sürekli sonrakinin öncekini ortadan kaldırdığı bir çizgide ilerlememektir. Donukluk ve durgunluk zamanın ruhuna terstir.

İbn Kayyim, pek çok ilim adamı tarafından dile getirilen şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î bir hüküm tarafından ortadan kaldırılması şeklindeki nesih tanımına itiraz etmektedir. Bu tanıma göre Kur'an'da yer alan bir âyet, daha sonradan gelen bir âyet tarafından ilgâ edilmekte ve geçersiz kılınarak kendisiyle amel edilme fiilinden yoksun bırakılmaktadır. Bunun anlamı şudur; Allah'ın koyduğu bir hüküm yine Allah'ın getirdiği başka bir hükümle son bulmaktadır. Çünkü iki hüküm arasında bir zıtlık söz konusudur. İbn Kayyim, bunun Kur'an için düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim sahâbe de neshi böyle anlamamıştır. Allah, bir maslahat ve hikmet gereği olarak âyetlerini değiştirebilir, tahsîs edebilir, takyîd edebilir, tafsîl edebilir veya âyetlerini sağlamlaştırabilir. Bunların hiçbiri bir çelişki ya da teâruz nedeniyle değil bir hikmete binaen yapılan tercih sebebiyledir.

İbn Kayyim'in bir hükmün değişmesi olarak tanımladığı nesih, belli kuralları da içerisinde barındırmaktadır. Falancanın bu âyette nesih vardır demesiyle âyetleri tasnif etmek son derece yanlış bir tutumdur. Nitekim iddialarda keyfilik ancak böyle önlenebilir. Kur'an'ın en son inen Mâide Sûresi'nin, mensûh hükümler içerdiğini iddia etmek câiz değildir. Çünkü bu sûre en son inen hükümleri içermektedir. Hal böyleyken nasıl olur da bu sûrede mensûh hüküm var denebilir?¹⁸

2. NESİH AKLEN CÂİZ MİDİR?

İbn Kayyim el- Cevziyye'ye göre neshi Allah için muhal görmek ciddi bir yanlıgıdır. Çünkü Allah bir hükümle ilgili istediği tasarrufta bulunabilir. İster o hükmü tamamen kaldırır, ister bir kısmını iptal eder veyahut hükmün kapsamını -fertlerden bir kısmını dışarıda tutmak suretiyle- daraltabilir. Yani nesih Allah için câizdir ama iptal etme şeklinde Kur'an'da vukû bulmuş değildir. Nitekim Yüce Allah, konuyla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurmaktadır:

¹⁸ Cevziyye, *Bedâ'i'u't-tefsîr*, 1: 696-698.

"Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak ya ondan daha hayırlısını ya da onun benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmez misin?" (el- Bakara, 2/106).

Bu âyette Yüce Allah açıkça neshi zikretmektedir. Nesheden ile neshedilen Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Bir âyet ile ilgili değişiklik yapılması gerektiğinde mensûh âyetin bir benzeri ya da ondan daha hayırlı olanı getirilmektedir. Görüldüğü gibi burada Yüce Allah getirilen yeni hükümle eski hüküm arasında bir karşıtlık değil tam aksine daha hayırlı olma ya da benzerini getirme üzerinden bir ilişki kurmaktadır.¹⁹ Kendisiyle amel edilmesi sonlandırılan hüküm bir maslahat gereği daha hayırlısı ya da misli ile tebdîl edilmektedir.²⁰ Bu âyetle kitap ehli olan müşriklerin iddialarına cevap verilmiş olmaktadır. Allah, rahmeti (vahyi) dilediğine has kılar (el- Bakara Sûresi, 2/105) denilerek, neshin bir yöntem olarak benimsendiğine işaret edilmektedir. Burada Kur'an'ın önceki kitapları neshettiğine vurgu yapılmaktadır. İbn Kayyim, buradaki inceliğe dikkat çekmektedir. Yüce Allah her şeye kâdirdir, yer ve göklerin hâkimiyeti O'na aittir. Allah bir hükmü kaldırıp, yerine başkasını getirebilir. (el- Bakara Sûresi, 2/106). Bunun yanı sıra daha iyisini, daha güzelini ya da bir benzerini de getirebilir. (el- Bakara Sûresi, 2/106)

İbn Kayyim, özellikle Yahudilerin neshi reddeden yaklaşımlarına cevap mahiyetinde Kur'an'da yer alan âyetleri neshin varlığına kanıt olarak görür. Yahudiler, neshi Allah için muhal görmekteydiler.²¹ Onlar, haram olan bir şeyin daha sonra helal, helal olan bir şeyin de sonradan haram olabildiğini mümkün görmüyorlardı. Bu tarz değişikliklerin Allah için nâkîsa doğuracağını, vahyin birbiriyle çelişen bir görüntü arz edeceğini

¹⁹ Bu noktada Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in görüşleri şöyledir: " Nasıl ki, Allah'ın evrendeki fiillerinin değişmesi, Allah'ın zatında veya ilminde değişiklik olması anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde, bir âyetin yerine başka bir âyet getirmesi ve hükmü değiştirmesi de "bedâ" veya Allah'ın bir konuda karar verip daha sonra kendisi için farklı bir görüşün ortaya çıkması anlamına gelmez. Vahiy ve Kur'an'la ilgili meselelerin tartışılmasında, bakış açısını sürekli olarak Allah'a yöneltme, bir başka önemli boyutun "olgu"nun ve "muhatapların" göz ardı edilmesi demektir. Şerî hükümler insanların toplum içerisindeki davranışlarına yönelik hükümlerdir. Bu nedenle olguyu statik, gelişmeyen ve hareket kabiliyeti bulunmayan hükümlere mahkûm etmek doğru değildir." Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, trc. Mehmet Emin Maşalı, 2. Baskı (Ankara: Avrasya Yayınları, 2006), 153.

²⁰ Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 1: 278.

²¹ M. Sait Şimşek, *Kur'a'n'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları,1991), 83; Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 1: 268.

düşünüyorlardı.²² Kur'an ise Yahudilerin bu tezlerine şöyle cevap vermektedir: "Tevrat indirilmezden evvel, İsrail'in (Yakup'un) kendisine haram kıldığından başka bütün yiyecekler İsrail oğullarına helal idi. De ki: "Eğer siz doğru söyleyenler iseniz, Tevrat'ı getirin de onu okuyun." (el- Âli İmrân, 3/93).

İbn Kayyim'e göre bu âyet Yahudilerin nesih hakkındaki yalanlarının açıklanmasını ihtiva etmektedir.²³ Yahudilere haram kılınan bazı şeyler, daha önceden İsrail oğullarına helal idi. Daha sonra Tevrat'la birlikte, helal olan yiyeceklerin bir kısmı haram oldu. Onlar mevcut hükmün devam etmesini (istishâbı) savunuyorlardı. Kur'an ise bir hükmün Allah'ın dilemesi durumunda bir hikmet ve maslahat gereği olarak değiştirilebileceğini haber verdi. Helal olan bir yiyecek daha sonradan bir maslahata binaen haram kılınabilir. Burada bir eksiklik söz konusu değildir.²⁴

3. KUR'AN'DA NESHİN VARLIĞI

İbn Kayyim el- Cevziyye'ye göre nesih câizdir ve aklen mümkündür. Kur'an'da varlığı ise tartışmasızdır. Allah bizzat, neshin varlığını bize haber vermektedir. Allah'ın kanunu değişim esasını dikkate almaktadır. Buna mukabil eğer nesih birilerinin anladığı şekilde birbirine muâriz iki âyetten birinin geçersiz kılınması ise bu takdirde Kur'an'da nesihten söz edilemez. Çünkü Kur'an'da hükmü geçersiz âyetler olması muhaldir. O, eşsiz Allah kelimadır. Kur'an'da nesih geniş bir içerikle ele alınmaktadır.

Örneğin aşağıdaki âyette nesih söz konusudur;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

²² Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 1: 454-455.

²³"Nesih, Allah'ın Müslüman ümmete özel olarak hükümde kolaylık sağlanması için koyduğu bir şeydir. Bazı kimseler (Yahudiler), Allah indirdiği ve kendisiyle amel ettirdiği bir hükmü neshetti demekten kaçınıyorlar. Aslında bu, Yahudilerin gittiği yoldur ki Onların zannına göre nesih, bedâ'dır. (Bedâ, kişinin kararını, sonradan aklına gelen bir fikir sebebiyle değiştirmesidir.) Öyle ki, kişi görüşünü sonradan bedâ ile değiştirir. Bu bâtil bir yorumdur. Çünkü nesih, hükmün süresinin belirlenmesidir. Ancak öldükten sonra diriltme, sağlıktan sonra hastalık, zenginlikten sonra fakirlik ve bunun tersi durumlar bir bedâ değildir. (Yani bunlar sonradan akla bir fikir gelmesi sebebiyle değiştirilen durumlar değildir) Keza emir ve nehiy de böyledir." Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2009), 2: 35-36.

²⁴ Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 1: 455.

“Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el- Hac, 22/52).

İbn Kayyim'e göre Yüce Allah'ın âyetlerini şeytanın müdahalelerine karşı koruması ve âyetlerini sağlamlaştırması da nesihtir.²⁵ Hz. Peygamber vahiyle temas ettiğinde şeytan hemen devreye girer ve vahye bâtil sözler karıştırmaya çalışır. Şeytan katacağı bu bâtil sözlerle zihinleri bulandırmayı ve kalplerinde hastalık bulunanları tuzağına düşürmeyi amaçlamaktadır. İbn Kayyim'in burada bahsettiği nesih, katı kalpli kimselerde meydana gelen vesvesenin, itaatkâr ve yumuşak kalpli kimselerde bertaraf edilmesinden ibarettir.

Buna ilişkin olarak İbn Kayyim şu âyeti örnek verir: “Tâ ki şeytanın katacağı şeyi, kalplerinde hastalık bulunan ve kalpleri gayet katı olanlar için Allah bir imtihan (sebebi) kılsın. Muhakkak zalimler (haktan) uzak bir ayrılık içindedirler.” (el- Hac, 22/53). İbn Kayyim'e göre nesih yoluyla yumuşak kalpler bedbahtlıktan kurtulmuşlardır. Çünkü bu sayede şeytanın kelimelerin anlamını değiştirmesi, manaları bozması ve fitne oluşturması gibi müdahalelerin önüne geçilmiş olmaktadır. Bu aslında şeytanın bireyde oluşturmak istediği anlayış ve yöneliş bozukluğudur. Şeytan Hz. Peygamber (s.a.v)'in okuduğu vahye bâtil sözler karıştırmak istemiş, bu durum ise müminler için bir imtihan ve deneme vesilesi haline gelmiştir. Kalpleri katılaştıran ve bu imtihanı kaybetmişlerdir. Hasta ve katı kalpler şeytanın tuzağına düşmüş ve haktan uzaklaşmışlardır. Kalbin hastalığı şeytanın hilelerine karşı kişiyi savunmasız bırakmaktadır. Bu katı kalpliliğin belirtileri, arzu ve hevese kapılma, şüphe hastalığı ve vesvesedir. Kişiyi böylesi bir fitneye düşmekten alıkoyacak olan ise ilâhî hikmete sarılıp

²⁵ Bununla ilgili olarak İbn Kayyim el- Cevziyye'nin hocası İbn Teymiyye (ö. 728/1328) şöyle demektedir: “Sahâbe, bir âyete muâriz olan şeyi, o âyetin nâsihi olarak nitelendiriyorlardı. Onlara göre nesih, âyetin bâtil bir manaya delâlet etmesini ortadan kaldıran her şey için umûmî bir isimdir. Âyetteki kapalılığı gideren ve bu algıyı ortadan kaldıran şey nesihtir. Bu ise şeytanın ilkâsından kaynaklanmaktadır. Allah ise bu ilkâyı kaldırıp, âyetlerini ihkâm etmektedir. Şeytanın zihinlere ilkâ ettiği şey, âyetin delâlet etmediği bir manaya delâlet ettiği zannıdır. Sahâbe, bu zannı ortadan kaldıran şeye nesih adımı vermiştir. Nitekim onlar, ‘Gücünüz yettiği kadar Allah’a ittikâ edin!’ (el- Teğâbün, 64/19) âyetini, ‘Allah’a nasıl ittikâ etmek gerekiyorsa öyle ittikâ edin!’ (el- Âli İmrân, 3/102) âyetinin nâsihi olarak görürler.” Ebü'l Abbâs Takıyyüddîn Ahmed, İbn Teymiyye, *Kur'an'a Giriş*, trc. Ömer Aydın, 1. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 258.

Kur'an'ı hak kabul etmektir. İşte buradaki nesih, bâtil sözlerin iptal edilmesi ve ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşmektedir.²⁶

Bize göre İbn Kayyim'in, Kur'an'da neshi ele alışı yansıtan göstergelerden biri de muhkem kavramına ilişkin yaklaşımıdır.²⁷ Muhkem âyetlerin müteşâbih âyetlerin hemen akabinde yer alması, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Müteşâbih âyetlerin vurgulandığı âyette bunun hemen sonrasında ilim sahiplerinin "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." (el- Âli İmrân, 3/7) dedikleri bildirilmektedir. Burada şu not düşülebilir; müteşâbihler anlamı bilinemeyen âyetleri değil gerçek mahiyetlerinin Allah tarafından bilinebileceği metafizik alana ait âyetleri ifade etmektedir. Burada muhkem âyetler adeta müteşâbihlerin beyanı olarak vazife görmektedir. İbn Kayyim'e göre âyetlerin muhkem hale gelmesi vahyin temel özellikleriyle de uyumluluk arz etmektedir. Vahiy, levh-i mahfuzdan insanlara inzâline kadar ki süreçte ele alınırsa âyetlerin muhkem kılınmasındaki maksat anlaşılabilir. İbn Kayyim'e göre âyetler şu yollarla muhkem hale gelebilir: Birincisi, müteşâbih âyetlerin hemen akabinde kullanılması, ikincisi, şeytanın kattığı bâtil sözlerin mukabilinde kullanılması, üçüncüsü ise, neshedilen âyetlerin mukabilinde kullanılmasıdır.²⁸ Muhkemlik hangi yolla sağlanırsa sağlansın, nihayetinde temel işlev, âyetin sağlamlaştırılmasıdır. Vahyin korunması ve ondaki mündemiç olan murâd-ı ilâhî'nin muhafaza edilmesine matuf olan bu faaliyetle hem değişim karşısında uyum sağlanmakta hem de vahyin sürekliliği gerçekleştirilmektedir. Müteşâbih âyetlerin zihinsel tasavvurunda, şeytanın müdahalelerine karşı âyetin muhafaza edilmesinde ve neshedilen âyetin durumunda bizi çözüme kavuşturacak olan muhkem prensibidir. Bir âyet unutturulur ya da silinirse ve onlardan daha iyisi getirilirse böylece hem önceki âyetler hem de sonraki âyetle birlikte Yüce Allah'ın mesajı sağlamlaşmış olmaktadır. İbn Kayyim'e göre sağlamlaştırma iki şekilde olmaktadır: Birincisi, bâtil sözlerin âyetten atılması ve anlayıştan kaynaklı vehimlerin geçersiz kılınmasıdır. İkincisi ise, kastedilecek mananın başka bir şeyle karışmayacak şekilde ilgisiz olanlardan ayrılmasıdır.²⁹ Görüldüğü gibi nesih burada sonraki dönemlerde ele alındığından çok daha geniş bir manada değerlendirilmektedir. Kur'an'da nesih vardır ya da

²⁶ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3:96-97.

²⁷ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3: 98-99.

²⁸ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3: 98-99.

²⁹ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3: 99.

yoktur tartışmaları sığ bir zeminde sürdürülmektedir.³⁰ Oysa neshin varlığını bize bizzat Yüce Allah haber vermektedir. O, sonsuz ilmi ve bilgisiyle âyetlerini neshetmektedir. Buradaki en önemli nokta, Allah'ın kullarına iletmek istediği mesajın korunmasıdır. Esasen değişim ve korunum eş zamanlı olarak sürmekte ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Âyette yer alan değişiklik aynı zamanda onun mesajının korunması anlamına gelmektedir. Neshi hukûkî zemine hapsetmek ve sadece olaya bu yönüyle bakmak meseleyi dar bir noktada tartışmamıza yol açar.

İbn Kayyim'e göre neshin bir başka boyutu da âyetin ne lâfzen ne de manen neshe müsaade etmediği durumlarda nesih iddiasında bulunmaktır. Sadece muhataplarına dayalı olarak neshin varlığını ileri sürmek kesinlikle yanlıştır. Tefsir her türlü ideoloji ve ön yargıdan arındırılarak yapılmalıdır. Mezhebî görüş ve eğilimler ile kişilerin beyanları bizim hareket noktamız olmamalıdır.³¹ Nesih iddiası, kimi zaman mezhepler ve onların taraftarlarınca suistimal edilebilmektedir. Hangi âyetin hangi âyetle neshedildiği noktasında farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Neshi, âyetler arası zıtlığın giderilmesi olarak anladığınızda Kur'an'ın bazı âyetleri devre dışı kalmaktadır. Bunun ölçüleri ise net değildir. Kimine göre bir âyet neshedilmişken diğerine göre geçerliliğini sürdürmektedir. Oysa İbn Kayyim'e göre Kur'an'da yer alan nesih, bir iptali değil sağlamlaştırmayı içermektedir. Bu kavramı bize Kur'an'ın kendisi öğretmektedir. Yanlış anlaşılmadan kaynaklanan nesih iddiasına şu âyetler örnek verilebilir; "İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir." (el-Bakara, 2/284). "Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma!" (el-Bakara, 2/286).

Kimilerine göre yukarıdaki ikinci âyet ilk âyeti neshetmiş ve ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla artık Bakara Sûresi'ndeki 284. âyet geçersizdir ve artık onunla amel edilemez. Çünkü ilk âyette Yüce Allah, ister açıklansın ister gizlensin herkesin yargılanacağını belirtmiş sonrasında ise hata ile oluşan durumlardan ve unutma ile gerçekleşen fiillerden dolayı insanların hesaba çekilmeyeceğini ifade etmiştir. Yani herkes her hareketinden dolayı hesaba çekilmeyecektir. Bu ise ilk durumla çelişmektedir. Çünkü hem herkesin her durumda hesaba çekileceğini söylemek hem de bazı hallerde

³⁰ M. Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmesi", *Bilimname Dergisi* 17 (Bahar 2009): 10.

³¹ Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 4: 205.

hesaba çekmenin olmayacağını söylemek bir teâruz içermektedir. Bu zıtlığı giderecek olan ise zıtlardan birinin hükmünün kaldırılmasıdır. İbn Kayyim buradaki sıkıntının kişilerin yanlış anlayışından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu âyetlerdeki ortak vurgu insanların Allah tarafından hesaba çekileceğidir. Hesaba çekmek ise ille de ceza vermek demek değildir. Sorgulamadan kimse muaf değildir. Herkes Yüce Allah'ın huzuruna gelecek ve sorgulanacaktır. Fakat bunlardan bir kısmı ceza alacaktır. Sorgulama ile ceza birbirine karıştırılmamalıdır. Aslında ikinci âyet mesajı daha da kuvvetlendirmektedir. Çünkü ikinci âyette de hesaptan bahsedilmektedir. Unutsanız da hata da etseniz hesaba çekileceksiniz ve onlardan sorgulanacaksınız. Bunları ister gizleyin ister açığa vurun, durum değişmeyecektir. Hesaptan kaçmak ve kurtulmak mümkün değildir. Sorgulamanın sonucu ise ayrı bir konudur. Ceza ya da mükâfat ile neticelenip neticelenmeyeceği buradaki bahisten ayrıdır. İşte bu noktada İbn Kayyim neshe farklı bir boyut daha katmaktadır. O da, nesih yolu ile zihinlerdeki yanlış anlayışın ortadan kaldırılmasıdır, şeklindeki yaklaşımdır. Sahâbe, Bakara Sûresi 284. âyet geldiğinde bunun bir cezalandırma olduğunu düşünmüştür. Yani sorgulama bir nevi ceza verme olarak algılanmıştır. Yüce Allah ise bu yanlış anlamayı, 286. âyetle, her sorgulamanın ceza doğurmayacağını, hata ve unutmaya yolu ile gerçekleşen durumların dikkate alınıp, hesaba dâhil edilip, kimilerinin cezaya maruz kalmayacağını haber vererek neshetmiştir. Evet, burada nesih vardır fakat bazılarının iddia ettiği gibi zıtlığın giderilmesine dönük iptal değil, anlamın kuvvetlendirilmesine ve yanlış anlamın giderilmesine dönük bir müdahale ve değişim vardır. Böylece vahiyle kastedilmeyen bir anlam giderilmiş olmaktadır.³²

4. İBN KAYYİM EL- CEVZİYYE'NİN NESHE BAKIŞI

İbn Kayyim el- Cevziyye, neshi Kur'an'daki anlamıyla ele almaktadır. Onun buradaki maksadı, neshin naslar arasındaki meydana gelebilecek teâruzu ortadan kaldırmak şeklinde anlaşılmasına³³ tepki göstermektir. Çünkü İbn Kayyim'e göre hiçbir âyet diğeriyle çelişemez.³⁴ Bir âyetin diğer bir âyetle değişimi, bir maslahat ve hikmete dayalı olarak, hem önceki şeriatların

³² Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3: 97-99.

³³ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, 173.

³⁴ Kur'an'ın konuya yaklaşımıyla ilgili olarak şu âyete bakılabilir: "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı." (el- Nisâ Sûresi, 4/82).

neshini hem de Kur'an'ın kendi bünyesinde tahsîs ve takyîd yaklaşımlarını ifade eder.

İbn Kayyim'e göre sahâbe ve selef terminolojisinde nesih şu anlamlara gelmektedir:

I- Önceki şeraitte sabit olan bir hükmün bir nas ile kaldırılması (Önceki şeriatların bazı hükümlerinin kaldırılması).

II- Zâhirdeki delâletin, tahsîs veya takyîd yolu ile kaldırılması.

III- Beyanı harici bir delile bağlı olan lafızdan ne kastedildiğinin açıklanmasıdır.³⁵

İbn Kayyim, sahâbenin bu perspektifini kabul etmekte ve neshe bu şekilde bakmaktadır. Oysa bazı ilim adamları neshi, sadece ilk maddeyle sınırlandırmış ve bunu delillendirmeye çalışmıştır. Bunu da iki âyet arasındaki karşıtlığa bağlayarak bu teâruzun çözüm yolu olarak neshi önermiştir. Bu, ancak Kur'an'ın kimi hükümlerinin daha önceki kitap ehline gönderilen bazı şer'î uygulamaları iptal etmesi şeklinde cereyan etmiştir. Kaldı ki neshin varlığına delil gösterilen âyetler incelendiğinde de bunların Kur'an'ın kendi içindeki bir iptale değil önceki kitaplara ilişkin hükümlere işaret ettiği görülecektir.³⁶ Dolayısı ile nesih sadece Kur'an'a ilişkin bir uygulama olmayıp, daha önceki kitapları da kapsamaktadır. İbn Kayyim'e göre neshin esas manası da budur. Yani nesih dendiğinde ilk bakışta bu, Kur'an'ın kendi içine dönük olmayıp, daha çok önceki kitaplarla olan mukayesesine yöneliktir diyebiliriz. Örneğin kible değişikliğini emreden Bakara Sûresi 144. âyet, açık bir şekilde Kur'an indirilmezden evvel uygulana gelen ilk kiblenin neshedilmesini içermektedir. Burada bir iptal ve ortadan kaldırma söz konusudur. Ayrıca bu bir çelişki ya da zıtlık sebebiyle olmamaktadır. Allah'ın meşru bir şekilde emrettiği ilk kible, bir hikmet gereği yerini yeni kibleye bırakmaktadır. Allah ilk başta namazların Mescid-i Aksa'ya yönelerek kılınmasını emretti. Bu emir bir fayda ve hikmet gereği idi ve haktı. Hali hazırda Hz. Muhammed (s.a.v) de namazlarında Beyt-i Makdis'e yöneliyordu. Kur'an'la birlikte bu durum neshedilmiş ve kible Mescid-i Haram olarak değiştirilmiştir. İlk kible nasıl hak idiyse bu kible de öyle haktr. Buradaki nesih önceki kiblenin bâtil olmasını değil ilk kibledeki mahfuz olan maslahatın burada yeni bir imtihan vesilesiyle yeni kibleyle

³⁵ Cevziyye, *Bedâ'i'u't-tefsîr*, 4: 297.

³⁶ M. Sait Şimşek, "Kur'an'da Nesh Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Bahar 1986): 241-242.

tebdil edilmesini içermektedir.³⁷ Yüce Allah her iki kıblenin de hak olduğunu vurgulamak için, doğunun da batının da kendisine ait olduğunu nereye dönersek dönelim O'na yönelmiş olacağımızı bildirmektedir. (el-Bakara, 2/115).

İbn Kayyim, (el- Bakara, 2/106) âyette geçen nesih kelimesini, daha önceki şeriatlarla ilgili olarak yorumlamaktadır. Öyle ki burada Yüce Allah, bir âyeti kaldırdığında yani önceki dinlerde vaz ettiği bir uygulamayı geçersiz kıldığında, bunun yerine onun benzerini hatta ondan daha iyisini getireceğini zikretmektedir. Demek ki sonradan gelen ile önceki arasında benzerlik ve kapsayıcılık ilişkisi mevcuttur.

Âyet (el- Bakara, 2/106), bağlam açısından ele alınınca buradaki ifadenin Kur'an'a değil önceki kitaplara ait olduğu ortaya çıkacaktır. Buradaki manasıyla nesih "iptal etme" ve "ortadan kaldırma" anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, güneş gölgeyi giderdi derken "nesehat" kelimesini kullanırlar.³⁸

Sahâbenin tahsîs ve takyîd yaklaşımına ilişkin olarak İbn Kayyim şu âyetleri örnek verir:

"Hamile olanların iddetleri, çocuklarını doğurmaları ile tamamlanır." (el-Talâk, 65/4).

"İçinizden vefat edenlerin bırakmış olduğu eşler, kendi kendilerine 4 ay 10 gün beklerler." (el- Bakara, 2/234).

Hamile olan kadınların bekleme sürelerinin çocuk doğurdıkları zaman bittiğini ifade eden âyet, kocası ölen kadınların dört ay on gün bekleyeceklerini bildiren âyeti ya umûm bildirerek ya tahsîs ederek ya da onun mutlak ifadesini kayıtlayarak neshetmiştir. Eğer kocası vefat eden kadınlarla ilgili âyet umûm belirtiyorsa sonra gelen hamile kadınlarla ilgili âyet bu genel ifadeyi ortadan kaldırarak neshetmektedir. Eğer umûm bildirmiyorsa bu takdirde ifadeyi, bir hitapla kastın ne olduğunu ortaya koyarak neshetmektedir. Bunun dışında âyet mutlak bir ifade taşıyorsa, hamile olanlar ile ilgili iddetin belirlenmesiyle kayıtlanarak neshedilmiş olmaktadır. O halde denilebilir ki, bu üç durumda da nesih gerçekleşmiş olur. Yani her iki âyet de hitap ettikleri açısından geçerlidir. Burada klasik nesih anlayışından çok daha geniş bir bakış açısı ortaya konmuş olmaktadır.³⁹

³⁷ Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 1: 254.

³⁸ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 80.

³⁹ Cevziyye, *Bedâ'i' u't-tefsîr*, 4: 297.

Kur'an'da yer alan şu iki âyetin birbiriyle çeliştiği ve aralarında nâsih-mensûh ilişkisi olduğu iddia edilmektedir;

“الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ”

“Zina eden erkek ancak zina eden veya müşrik olan bir kadını nikâh edebilir. Zina eden kadını da ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek nikâhlayabilir. Böyle bir evlilik müminlere haram kılınmıştır.” (el- Nûr, 24/3).

“وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ”

“İçinizden evli olmayanları evlendirin.” (el- Nûr, 24/32).

İlk âyette Yüce Allah, zina eden bir kimsenin ancak zina eden veya müşrik biriyle evlenebileceğini belirtmiştir. Zina eden erkek olursa ancak bu özellikteki birini nikâhlayabilir, eğer kadın ise onu da ancak kendisi gibi biri ya da müşrik bir erkek nikâhlayabilir. Hal böyleyken, sonradan gelen âyetle durum değişmiş ve zina vb. bir kayıt düşmeksizin evlenmenin yolu açılmıştır. İçinizden evli olmayan her kim ise onları evlendirin denilerek, ilk âyetteki kayıtlar iptal edilmiştir. Dolayısıyla artık ilk âyetin hükmü nesholunmuştur. Bu âyet artık mensûh bir âyettir ve kendisiyle amel edilemez.

İbn Kayyim'e göre bu iki âyet hiçbir şekilde neshe konu edilemezler. Yüce Allah bir taraftan Müslümanlara evlenmelerini emrederken, diğer taraftan da zina edenlerle evlenilmesini de yasaklamaktadır. Bu ikisi ayrı şeylerdir. Eğer buradan bir iptal vurgusu çıkarılacaksa o takdirde evlenmek için iddet beklenmesini emreden âyet de geçersiz duruma düşecektir. Nûr Sûresi 32. âyet bizlere iffetli erkeklerin iffetli kadınlarla evlenmesini şart koşmaktadır. Burada İbn Kayyim bir kuralı hatırlatmaktadır: “Bir hüküm eğer şarta bağlıysa, o şart ortadan kalktığında hüküm de ortadan kalkar.”⁴⁰ İlk âyetteki hüküm bir şarta bağlıdır. Evlilik hükmü zina etmiş kişiler için bir koşula bağlanmıştır. O şart ortadan kalkmadığı sürece hüküm de geçerlidir. Zina edenlerle ilgili durum Allah tarafından belirlenmiş ve kendilerinin ne şekilde evlilik yapacakları belirtilmiştir. Sonradan gelen âyet ise zina edenlerle ilgili olmayıp, evli olmayanlarla ilgilidir. Yani âyetin birisi zina edenlerle ilgili bir şartın dile getirilmesiyle, diğer âyet evli olmayanların evlendirilmesini teşvik etmeyi içermektedir. İkinci âyette de Müslümanlar için aslında şu şart koşulmaktadır; sizler de ancak iffetli ve temiz erkekleri ve kadınları nikâh edebilirsiniz. Ama bu şart zina edenler için geçerli değildir. Zina edenler hükmün taşıyıcısı olan şarta bağlı

⁴⁰ Cevziyye, *Bedâ'i'u't-tefsîr*, 3: 130.

değillerdir. Onlar için iffetli erkek/kadın şartı geçerli değildir. İbn Kayyim'e göre bir âyet ya lafzından ya da mefhumundan anlaşılabilir.⁴¹ Bu âyetler ise açıkça lafzından anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim'e göre şu âyetler arasında da iddia edildiği gibi bir nesih söz konusu değildir;

“خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ”

“Sen af yolunu tut. İyilikle emret. Cahillerden de yüz çevir.” (el-A'râf, 7/199).

“وَإِذَا خَاطَبْتَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا”

“Cahiller onlara (sataşarak) hitap ettiklerinde, onlar: “Selam(etle) der (geçer)ler.” (el- Furkân, 25/63).

Bu âyetlerle ilgili olarak, ilk âyette cahillerden yüz çevrilmesinin emredildiği, ikinci âyette ise cahillerle muhatap olunduğunda onlara selam denilmesinin önerildiği ifade edilerek bu iki âyet arasında nesih olduğu söylenmektedir. Onlara göre bu iki âyet birbiriyle çelişmektedir ve her ikisinin de geçerli olması durumunda yüz çevirmekle selam vermek arasında kalınacağından bunun Kur'an için eksiklik oluşturacağını beyan etmektedirler. O halde çözüm bunlardan birini ve doğal olarak önce inen âyeti hükümsüz bırakmaktır. İbn Kayyim'e göre bu Kur'an için düşünülemez. Söz konusu âyetlerde Yüce Allah, Hz. Peygamber'e yakışan bir tavrı tüm insanlara örnek olarak sunmaktadır. Af yolunu tutmak, bağışlamak, iyilikle kötülüğü uzaklaştırmak Hz. Peygamber'in en önemli vasıfları arasındadır. Aslında ona yakışan da budur. Cahil biri ona sataştığında, kendisi ona aynı şekilde davranmayacak ve onu affedecektir. İlk âyetteki “yüz çevirmek” ifadesi onları büsbütün dışlamak ve onlardan uzak durmak manasında değildir. Aksi takdirde âyet “sen af yolunu tut” şeklinde başlamazdı. Af yolunu tutan kişiye yakışan tutum, onların sataşmalarına uymamaktır. İntikam duygularıyla hırslanmak ve misliyle karşılık vermek Peygamber'in tavrı değildir. Ona düşen affedici ve kucaklayıcı olmaktır. Âyetin buyruğuna göre, Hz. Muhammed (s.a.v) kendisine sataşanlardan, kendisine cahilce davrananlardan Allah'ın emri doğrultusunda yüz çevirmektedir. Yani onlara karşı kin ve öfke ile hareket etmemektedir. İyilikle ve af yolundan giderek Allah'ın emrine uymaktadır. Diğer âyette de benzer şekilde cahiller sataştığı zaman onlara karşı güzel muamelede bulunulması ve “selam” denilerek geçilmesi emredilmektedir.⁴²

⁴¹ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 3: 131.

⁴² Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 2: 214-215.

İbn Kayyim'e göre nesih bahsinde şunlar dikkate alınmalıdır: Bir âyet diğerini neshetmiş ise burada ille de âyetlerden birinin geçersiz olması anlaşılmalıdır. Hem nesheden hem de neshedilen âyet geçerlidir ve mensûh âyet demek hükmü iptal olmuş âyet demek değildir.⁴³ Her iki âyet için de söz konusu değişiklik Allah'ın dilemesi ve bir maslahatı ile olmaktadır.

Yüce Allah (el- Nahl, 16/101) şöyle buyurmaktadır:

“وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُبَدَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ”

“Biz bir âyeti diğer bir âyetin yerine getirip değiştirdiğimizde- Allah neyi indireceğini en iyi bilen olduğu halde- “Sen ancak bir iftiracısın.” dediler. Hayır! Onların çoğu bilmezler.”

Yüce Allah bu âyette, bir değişim olgusundan bahsetmektedir. Bir âyet başka bir âyet ile değiştirilmektedir. Bu değişim, daha iyi ve daha hayırlı olana doğru bir seyir takip etmektedir.⁴⁴ İbn Kayyim'in dikkat çektiği neshin iki anlam boyutundan birinci gruba ilişkin bir yaklaşımı da bu âyetten çıkarmak mümkündür. İbn Kayyim, değişimin ya hükmün tamamen iptali ya da âyetin tahsîs, takyîd ve muhkem hale gelmesiyle gerçekleşeceğini belirtmektedir. Yukarıdaki âyet ise Kur'an'ın kendisinden önceki şeriatların bazı kısımlarını kaldırmasıyla ilgilidir.

SONUÇ

İndirildiği günden beri insanlığa erdemli ve ahlâklı yaşamın yollarını gösteren Kur'an-ı Kerîm, kendisinden sonraki tüm zamanlara ve toplumlara hitap etmektedir. Onun öğretileri kendi içerisinde tutarlı ve uyumlu bir bütünlük arz etmektedir. Nesih konusunun Kur'an'ın bütünlüğü içinde ele alınması zorunludur. Neshi, âyetler arası çelişkiye dayandıranlar Kur'an'ın

⁴³ Konuyla ilgili olarak Zerkeşi şunları söylemektedir: “Herhangi bir sebepten ötürü emredilip, daha sonra emrediliş sebebi ortadan kalkan hükümdeki durum, gerçekte nesih olmayıp, sadece hükmün ertelenmesinden ibarettir. Tıpkı, Allah'a kavuşmayı ümit eden kimselerin güçsüz ve sayıca az oldukları zaman sabır ve affedicilikle emrolunmalarında olduğu gibi. Keza söz konusu durumda emr-i bil maruf nehy-i ani'l münker, cihad vb. vecibelerin farz kılınmaması, ancak daha sonra gelen farz emrinin bu hükmü nesh etmesi de bu türdendir. Bu hakikatteki nesih değildir. Nitekim Allah, “ev nüsi'hâ (el- Bakara, 2/106)” buyurmuştur. Buradaki “Munse” (ertelenen hüküm), Müslümanlar güçleninceye kadar savaş emrinin ertelenmesidir. Zerkeşi, *el- Burhân*, 2: 49. Dikkat edilecek olursa burada bir kıraat farklılığı söz konusudur. ” أَوْ نُسِبَهَا ” ifadesi bu okuyuşa göre “ev nüsi'hâ” şeklindedir. Buna göre anlam, Allah bir hükmü siler/değiştirir şeklinde değil de, Allah bir hükmü erteler şeklinde olacaktır. Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 152.

⁴⁴ Cevziyye, *Bedâ'i u't-tefsîr*, 2: 536.

temel misyonuna aykırı davranmaktadırlar. Vahiy bir bütündür ve hepsi kaynağı itibariyle Allah'ın topluma sunduğu sosyal nizamın temel dayanaklarıdır. Burada bir çelişki aramak, manzaranın tümüyle görünmemesi demektir. Nitekim sahâbe neshi farklı anlamıştır. Allah nesihle beyanını güçlendirmektedir. Nesih vardır ve aklen câizdir. Sosyal yaşam, değişiklikleri de bünyesinde barındırmakta ve zamanla, benzer olgular arasında biçim ve içerik açısından farklılaşmalar meydana gelebilmektedir. Hayatın değişkenliği bir realite olarak hem toplum hem de bireylerce tecrübe edilmektedir.

Bu görüşü dillendiren müfessirlerden biri İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. O'na göre neshin varlığı şüphe götürmeyen bir gerçektir. Bizzat Allah nesihten bahsetmiştir. Nesih yolu ile Allah, mesajını kuvvetlendirmekte ve devamlılığını sağlamaktadır. Bu nedenle Yüce Allah, nesihden bahsettikten hemen sonra âyetlerin muhkem oluşunu gündeme getirmiştir. Esasen Kur'an'da bir iptal etme ve izale söz konusu değildir. Neshin temel manası, değiştirme ve anlamı belirginleştirmedir. Bu da tahsîs, takyîd, muhkem ve hâs ile olmaktadır. Bir âyetteki kapalılık başka bir âyetle daha açık hale getirilmektedir. Genel bir durum kayıtlanarak takyîd edilmektedir. Bütün bu durumlar neshin birer uygulamasıdır. İptal etme anlamıyla nesih, Kur'an'ın kendisinden önceki kitapları kapsayıcı bir nitelikte olmasında karşımıza çıkmaktadır.

Yüce Allah, şeytanın katmaya çalıştığı bâtil sözleri iptal etmektedir. İbn Kayyim, buradaki neshin şeytanın müdahalelerini geçersiz kılmak olduğunu belirtir. Böylece âyetler sağlamaştırılmaktadır. Bunun yanında her ne kadar âyetin zâhirinde yer almasa da kişilerin zihninde oluşan vehimlerin ortadan kaldırılması da nesihdir. Yine bu yolla âyet muhkem kılınmış olmaktadır. Hem şeytanın vahye müdahil olma isteği hem de kişilerdeki yanlış anlayışın oluşması aslında âyette bir kapalılık durumuna işaret etmektedir. Nesihle bu kapalılıklar giderilmiş olmaktadır. Bu açıdan nesih, vahyi sağlamaştırır, vehimleri ortadan kaldıran ve yanlış anlamaların önüne geçen bir fonksiyon üstlenmektedir.

Nesih konusu üzerindeki tartışmalar, hem kavramın tanımında hem de neshe ilişkin örneklerde bir ittifakın sağlanamadığını göstermektedir. Neshin varlığını kabul edenler hangi âyetlerin bu kapsamda değerlendirileceği hususunda ortak bir sonuca varamamışlardır. Ne neshin kelime anlamında ne de ıstilahî anlamında bir uzlaşya varılabilmıştır. Hem Fıkıh hem de Tefsir alanında ilim adamlarını bir hayli meşgul eden bu kavram, bizzat Kur'an'da zikredilmektedir. Burada şöyle bir ayırım söz

konusudur. Bir tarafta Kur'an'da geçen ve sahâbenin tanımladığı nesih kavramı ve Kur'an'ın bu kavrama yüklediği anlam, diğer tarafta ise âyetler arasındaki anlamsal çelişkiyi kaldırmaya dönük müfessirlerin/usûlcülerin zaman içinde oluşturdukları tanım bulunmaktadır. Kur'an, neshi daha geniş bir çerçevede ele alırken, zamanla Kur'an tefsiriyle yakın bir disiplin olarak Fıkıh ilmiyle uğraşanlar tarafından indirgemeci bir yaklaşımla bu kavram dar bir çerçevede kullanılmaya başlanmıştır.

Neshin anlamında zamanla önemli bir değişim olmuştur. Fıkhî bir zeminde kullanılan bu tanıma göre, neshin anlam çerçevesi daraltılmış aynı zamanda da içeriği farklılaştırılmıştır. Böylece değişiklik boyutu ve geniş bir anlam sahası yerini biri diğerini yok eden bir anlayışa bırakmıştır. Bu yaklaşıma göre, Allah'ın bir hükmü yine Allah tarafından artık geçerliliğini yitirdiği gerekçesiyle iptal edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 19. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâ' i' u' t- tefsîr*. Der. Yüsrî Seyyid Muhammed. 1. Baskı. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l Cevzî, 1427.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri, Bedâ' i' u' t- tefsîr*. Trc. Halil Aldemir. 1. Baskı. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta' rifat*. İstanbul: y.y., 1327.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: MÜİFV Yayınevi, 2001.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmesi". *Bilimname Dergisi* 17 (Bahar: 2009): 9-50.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. Trc.: Mehmet Emin Maşalı. 2. Baskı. Ankara: Avrasya Yayınevi, 2006.
- el-Murâdî el-Mısri, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1988/1408.
- es-Sedûsî el-Basri, Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde. *en-Nâsih ve'l-mensûh fî Kitâbillahi Teâlâ*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- ez-Zührî, Ebü Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *en-Nâsih ve'l mensûh*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 21 (Bahar 2006): 543-564.
- Hökelekli, Hülya. *İbn Kayyim el- Cevziyye'nin Kur'an Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l Ferec Cemâluddin Abdurrahmân b. Alî b. Abdullah. *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*. Nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Dımaşk: y.y., 1411/1990.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Thk. Abdülkebir Alevi Medgari. Kahire: Mektebeti's-sekâfeti'd-Diniyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdü'l mesîr fi ilmi't tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed. *Kur'an'a Giriş*. Trc. Ömer Aydın. 1. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân-ı Kerîm'de Nesih*. Bursa: Furkan Ofset. 2001.
- Miskîn el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir. Riyad: y.y., 1411/1990.
- Şimşek, M. Sait. "Kur'an'da Nesh Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (Bahar 1986)*: 235-248.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'a'n'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınevi, 2017.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesih Problemi*. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el- Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Dimaşk: Dâru Kuteybe, 2010.

WILLIAM JAMES'İN ÇOĞULCU EVREN PERSPEKTİFİNDE İDEALİZM ELEŞTİRİSİ

Mustafa Kınağ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

PhD Candidate, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of
Philosophy and Religion Sciences
Ankara, Turkey

mustafatih_06@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3333-9425

Öz

Felsefe tarihi boyunca evrenin anlaşılması amacıyla geliştirilen farklı düşünce sistemlerinden realizm ile idealizmin farklı, çoğu zaman karşıt arka planları günümüzde dahi pek çok tartışmanın kaynağını teşkil etmiştir. Tümel ve aşkın çerçeveden bakışı, bilginin nesnesinin düşünce faaliyetine bağlı olduğunu kabul eden idealizm soyut alandan hareketle somut alanın belirlenmesine olanak verir. Realizm somut alanda kalmakla beraber, bu alanın öznenin bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu varsayar. Ancak farklı alt dalları içeren iki düşünce sisteminin evreni açıklamaya yönelik farklı yaklaşım metodlarına karşın bunlardan birinin mutlak surette yanlıştır, doğası gereği felsefe için olanaksızdır. William James, saf idealizm ve saf realizmin, varlığın önceden verilmiş parametrelerle açıklanmasını önlediği için güncel problemlerin çözümüne katkı sunmada sorunlar içerdiğini savunur. Onun klasik metafizik yerine, pratik, somut ve deneysel temelleri olan bir metafizik yapma biçimini benimsediği açıkça görülür. Çalışmamız, James'in çoğulcu bir evren teorisi oluşturma çabalarında idealizm ve realizme yönelik eleştirilerini ve pragmatik bir çerçevede önerdiği saf deneyim teorisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Pragmatizm, William James, Çoğulcu Evren, İdealizm.

William James' Critics Of Idealism From The Perspective Of Pluralistic Universe

Abstract

By postulating different and even opposite propositions, realism and idealism, which have been among thinking systems to understand the universe throughout the history of philosophy, have constituted the source of many debates even in today's world. The idealism, by recognizing universal and transcendental framework as well as that the objects of knowledge depend on the activity of mind allows determining the tangible through abstract space. Although staying in tangible space, realism presumes that this space has a reality –free of subject. Yet, philosophy, by its nature, cannot falsify either two different thought system which has certain methodological approaches. William James argues that pure idealism and pure realism constitute some problems to contribute solution to contemporary problems since they prioritize explanation of entity with pre-given parameters. It is clear that he adopts a form of metaphysics basing on practical, tangible, and experiential essentials rather than classical metaphysics. This study aims to reveal William James' critics on idealism and realism regarding constructing a pluralistic universe theory and pure experience which has been proposed in a pragmatic framework.

Keywords: History of Philosophy, Pragmatism, William James, Pluralistic Universe, Idealism.

GİRİŞ: DÜŞÜNCE TÜRLERİ

Espen Hammer, felsefi düşünce türlerinin genel itibarla 3 ana başlık altında ifade edilebileceğini belirtir: İdealizm, naturalizm ve septisizm. Naturalizm, insanın sadece koşullu dışsal uyarılar altında maddi çevrenin zorladığı belirli gereksinimleri karşılamaya yönelik eylemlerinde kapasitesi anlaşılabilen bir varlık olduğu görüşünü savunur. İdealizm, insanı daha büyük bir realitenin “mikrokozmu”u olarak ele alır ve insanın doğal çevreyi düşünemeyeceğinden dolayı onu standartların karşıtı olarak görür.¹ Septisizm ise antik dönemde bilgiyi ve inancı, modern dönemde ise daha çok bilginin imkanını hedef alan, objektif değerlerin reddine dayanan, görüşler ile yargılardan bir şekilde antitez kurulabileceği görüşünü içeren düşünce sistemi olarak ifade edilebilir.²

William James’in düşünce türlerini sınıflandırırken Hammer’dan farklı bir yol izlediği görülür. O, daha çok nesnelere bakış açısından hareketle bu düşünce sistemlerini ayırır. Bu çerçevede o genel itibarla pek çok düşünce sisteminin ya rasyonalizmden ya da empirizmden tezahür ettiğini savunur.³ James tarihsel olarak entellektüalizm ve idealizmin rasyonalizm ile; realizm ve sensualizmin ise empirizm ile yakın ya da eş anlamlı kullanıldığını, bu yaklaşımın kısmen doğru bir tutum olduğunu ifade eder. Hem rasyonalizm hem de empirizm iyimser düşünce türleri olmakla beraber empiristlerin iyimserliği rasyonalizmin aksine değişken ve kararsız olma eğilimi taşır.

En genel anlamda idealizm, ideaların bilginin doğru nesnelere olduğunu varsayan felsefi yaklaşım olarak ifade edilebilir. İdealar, onların temsil ettiği şeylerin kendisinden önce gelir ve onların varlık zeminini oluşturur. Bu açıdan idealar, temsil ettikleri varlıklara nispetle metafiziksel ve ontolojik önceliğe sahiptir. Bilinen haliyle dışsal gerçeklik ise zihinsel hareketleri yansıtır. İdealizm, zihnin tözsel anlamda maddeyi ya da maddi dünyayı meydana getirdiğini iddia etmez. Bu görüş dışsal dünyanın sadece ve ancak idealara referansla anlaşılabilmesi ve dışsal dünyanın gerçekliğine ilişkin söylenebilecek tek şeyin onun zihin dolayımıyla edinilebilecek bir

¹ Espen Hammer, *German Idealism, Contemporary Perspectives* (London: Routledge Publishing, 2007), 21.

² Nicholas Bunnin - Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (USA: The Blackwell Publishing, 2004), 644.

³ William James, *A Pluralistic Universe* (New York: Longmans Green Publishing, 1909), 3.

husus olduğunu vurgular. Dünya kendinde bir varlık olarak kesinlikle zihinden bağımsızdır. Ancak algılanan, düşünülen haliyle var olan dünya mutlak surette zihin tarafından inşa edilmelidir.⁴ Platon'da ise idea, uzay ve zamanın ötesinde, öznenin dışında, kendiliğinden var olan; duyularla değil, yalnızca tinsel olarak ve anımsama yoluyla kavranabilen, duyularla yalnızca görüngüleri (gölgeleri) algılanabilen asıl gerçekliği ifade eder.⁵

Her ne kadar ana hatlarıyla/genel çerçevede yaklaşık bir tanım mümkün olsa da Tom Rockmore, kendilerini idealistler olarak gören veya idealist olduğu düşünülen kişiler arasında açıkça görülebilecek benzerlik ya da bir yakınlık olmadığını belirtir. Ona göre ancak belirli özelliklere sahip farklı teorileri savunan, ya da en azından idealizmin formları olarak tanımlanan teorileri savunan idealistler vardır. Bu nedenle idealizm, genel anlamda tanımlanması ya da eleştirilmesi mümkün olmayan bir felsefi eğilim olarak ifade edilebilir. İyimser bir düşünceyle idealizmin iddia edilen formları tanımlanabilir veya eleştirilebilir. Bununla birlikte yine de tanımlanan veya eleştirilenin hangi formda bir idealizm olduğunu anlamının da nihai anlamda güvenli bir yolu yoktur.⁶ Daha açık bir ifadeyle idealizmin eleştirilmesinden önce "hangi idealizmin eleştirileceği" hususunun açıklık kazanması gerekmektedir.

Cevizci'nin "insanın gerçekliğe ya da deneyime ilişkin yorumunda ideal ya da tinsel olana öncelik veren, dünya ya da gerçekliğin özünü tin olarak niteleyen, soyutlama ve yasaların duyumsal şeylerden daha temel ve gerçek olduğunu savunan öğretisi"⁷ olarak tanımladığı idealizm bu soyutlama ve yasaları ortaya koymak için tümdengelim yöntemini kullanır. Hammer, James, Cevizci ve diğer düşünürler her ne kadar idealizme dair belirli bir tanımlama getirmiş olsalar da üzerinde hemfikir olunan bir idealizm tanımına ulaşmak oldukça güç bir çabadır. Bunun başlıca nedenleri idealizm kavramının doğası, farklı tanımlarda var olan klasik metafizik karakteri ve aşkın idealizm, monistik idealizm, mutlak idealizm gibi ayrımlara sahip olması olarak ifade edilebilir. Beiser, idealizmin tanımlanmasındaki zorluğu şöyle ifade eder:

"İdealizm yazınsal, tarihsel ve felsefi alanlarda oldukça genel bir ifadeyi temsil eder. Geniş anlamda Kant tarafından başlatılan ve Fichte,

⁴ Bunnin - Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, 323.

⁵ <http://tdk.gov.tr>, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*, "İdealizm" maddesi, 31.07.2018.

⁶ Tom Rockmore, *Kant and Idealism* (USA: Yale University Press, 2007), 24.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 446.

Schelling ve Hegel tarafından devam ettirilen felsefi doktrinler bütünü oluşturmaktadır. Fakat oldukça genel hatları olan bu tanımlamanın ötesinde, bu ifadenin kesin ve tam olarak neye karşılık geldiğini belirlemek oldukça zordur. Kavramın doğasına ve tarihsel serencamına bakıldığında bu durumun sıra dışı olmadığı söylenebilir. Zira İdealizm'in Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'de ifade ettiği anlamın yıllarca ihtilaf konusu olarak kaldığı, bu ihtilafların konuya ilişkin günümüzdeki tartışmalara dahi yansıdığı görülür.⁸

Yukarıda ifade edilen tartışma ve ihtilaflar perspektifinden Felsefe tarihine bakıldığında idealizm türlerinden birinin İmmanuel Kant tarafından formülleştirildiği söylenebilir. Aşkın idealizm olarak ifade edilen bu düşünce, yine büyük oranda Kant tarafından sistematik hale getirilmiştir. Bu formülasyon sürecinde Kant bir tür aşkın empirizm arayışında olmakla beraber⁹ *Saf Aklın Eleştirisi* adlı çalışmasına "bütün bilgilerimizin tecrübe ile başladığından şüphe olmayabileceği, ancak her ne kadar bilgilerimiz tecrübe ile başlamış olsa da bunun tüm bilgilerimizin tecrübe üzerinde yükseleceği anlamına gelmeyeceği" görüşüyle başlar.¹⁰ Kant'ın bu tutumu hem kendisi hem de yorumcuları tarafından formel idealizm, eleştirel idealizm veya aşkın idealizm olarak adlandırılır. Bununla birlikte o, söz konusu eserin bir bölümünü idealizmin çürütülmesi olarak başlıklandırılmıştır. Kant'ın bu başlık altında çürütüldüğünü iddia ettiği idealizm türleri sırasıyla problematik idealizm ve dogmatik idealizmdir.¹¹

Problematic idealizm ile Kant'ın, Descartes'a atfettiği "uzayda bizim dışımızda var olan nesnelere şüpheli olduğu" görüşünü, Dogmatik idealizm ile de Berkeley'e atfettiği "uzay ve uzayın ayrılmaz bir şekilde sahip olduğu/içerdiği her şeyin kendinden imkansız olduğu ve bundan dolayı uzayda sadece hayaller, imgelemler/tasavvurlar olarak görüldükleri" görüşünü kastettiği görülür.¹²

Mutlak idealizm ise kendisinin farkında olan bir dünya ruhuna benzeyen, dünyayı ve bizi kuşatan evrensel veya mutlak bir zihnin var

⁸ Frederick C. Beiser, *German Idealism The Struggle Against Subjectivism* (London: Harvard University Press, 2002), vii.

⁹ David Skrbina, *Panpsychism in The West* (USA: Massachusetts Institute of Technology Press, 2005), 10.

¹⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2015), 39.

¹¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 185.

¹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 185-191.

olduğunu savunan idealizm türü olarak ifade edilir.¹³ Kant idealizminden mutlak idealizme doğru seyreden değişim, Gottlieb Fichte (1762-1814)'in yazılarından kolaylıkla anlaşılabilir. Kant gibi Fichte de katı determinizmin moraliteyle bağdaşmadığını ve ahlak kuralına dair bilginin irade özgürlüğünü gerektirdiğini kabul eder. Bu nedenle o, düşüncenin iki sistemi arasında seçim yapmakla karşı karşıya kalır: Fichte'in "dogmatizm" olarak ifade ettiği ve Spinoza'nın ilk temsilcisi olduğu "deterministik sistem" ve "kritik/eleştirel idealizm". Fichte, bir kişinin seçtiği felsefenin o kişinin doğasına ve karakterine bağlı olduğunu kabul etmekle beraber yine de idealistik yolu tercih etmek için gerekçeler verilebileceğini düşünür. Fichte'in bu husustaki gerekçelerinden biri, düşünce ve zekanın bir nedenler ve sonuçlar sistemi içinde düşünülemeyeceği, zira bu hususların nedensel determinasyon çerçevesinin dışında ya da ötesinde bir alana işaret ettiğidir. Ona göre eğer şeylerin temel bir anlamı varsa, bu akıldan başlamak zorundadır. Acton, Fichte'in, Kant tarafından ortaya konulan bir öneriyi geliştirdiğinin altını çizer. Bu öneri, zihnin çalışmasının nedenler ve sonuçlara ait fenomenal diziyi aştığı görüşüdür. Böylece Fichte'e göre özgür ve akıl sahibi bir ego (ben) felsefenin başlangıç noktası olmalı ve bundan başka her şey her ne şekilde olursa olsun "ego"nun dışında bırakılmalıdır.¹⁴

Fichte'in Kant'ı en iyi anlayan filozof olduğu, her ikisinin felsefi sisteminin de şeylere yönelik ortak bir bakış açısına sahip olduğu zikredilir.¹⁵ Bununla birlikte Fichte'in sistemi, uzay-zamanın ve kategorilerin, sadece oldukları haliyle kabul edilmesi gereken yegane gerçekler değil aynı zamanda aklın zorunlu durumları olduğunu da varsayar. Ona göre maddi dünya sadece tek bir gerçek değil, aynı zamanda görev ve sorumluluklarımızın yerine getirilmesinde üstesinden gelinmesi gereken bir engeller dizisi olarak görülmelidir.¹⁶ Bu yönüyle Fichte'in, Kant düalizminden ayrıldığı görülür. Kant'ın insan eyleminin birden çok aşamalı ve anlaşılabilir bir doğaya sahip olduğunu savunmasına karşın, teori ve pratiği birleştirmenin ikna edici bir yolunu bulamadığı, doğal-bilimsel ahlaki eylemleri soyut bir durumda bıraktığı yönleriyle eleştirilmiştir. Teorik ve pratik alanlarda bütünlüğün sağlanamaması durumunda ise, özellikle

¹³ Hammer, *German Idealism, Contemporary Perspectives*, 20.

¹⁴ Harry Burrows Acton, "Idealism", *The Encyclopedia of Philosophy* Ed. Paul Edwards, Vol. 4 (New York: Collier-MacMillan Publishing, 1967), 114.

¹⁵ Nectarios G. Limnatis, *German Idealism and The Problem of Knowledge* (USA: Springer Publishing, 2008), 32.

¹⁶ Acton, "Idealism", 115.

süreççi naturalist bakış açısıyla pratik akıl sorgulanması gereken bir husus haline gelir. Aynı perspektiften Kant'ın insan özgürlüğü sorunu karşısındaki duruşunun da ikna edici olmadığı belirtilir. Nitekim insanlar sadece aklın kabul edebileceği bir özgürlük dünyasında yaşamazlar. Onlar aynı zamanda, hatta öncelikli olarak, Kant'ın mutlak zorunluluk olarak kabul ettiği doğal dünyada da yaşarlar. Böylece Fichte'in, Kant'ın teorik aklının ötesinde öncelikle pratiğe dair yaklaşımını esas alacak şekilde bir tutuma sahip olduğu görülür. Fichte, pratik aklın otonomluğunu radikalleştirerek kendisini özgürlüğün sıkı bir savunucusu olan filozof olarak kabul ettirmiştir. Nitekim ona göre var olmak, özgürlük yoluyla var olmak demektir.¹⁷

Alman idealizminin bir diğer temsilcisi Schelling, felsefi kariyerine Fichte'nin savunucusu olarak başlamış, kendi duruşunu Kant'ta olduğu gibi aşkın idealizm olarak belirtmiş,¹⁸ ancak daha sonra görüşünü "mutlak idealizm" olarak tanımlamıştır. Fichte idealizmi canlı ahlaki bir varlık olarak insanı merkeze alan bir sistem olduğundan, kimi düşünürlerce "moral idealizm" olarak da adlandırılır. Schelling ise insanın mutlak olanı fark etmesini sağlayan kişinin sanatçı olduğunu savunduğundan onun sistemi "estetik idealizm" olarak adlandırılmıştır. Schelling, idealizmde organizmacılık görüşünü benimsemiş, iradeciliği ve idealizmi bir çatı altında birleştirmeye çalışmıştır. Bu tutum, onun maddeci ve deterministik felsefeleri canlı organizma benzetmesiyle reddetmesini sağlamıştır.¹⁹

Fichte'in moral idealizmi ve Schelling'in estetik idealizminin yanı sıra idealizmin zirve noktası olarak kabul edilen Hegel'in sıklıkla kendisine atfedilen mutlak idealizminin tanımı konusunda ortak bir kabulün olmadığı, özellikle onun kendi görüşleri için bu terimi kullanmadığı görülür. Bu hususun yanı sıra Hegel'in görüşlerinin kapalılığı, onun mutlakçı ve idealizm anlayışlarının tartışmalı bir noktada kalmasına neden olmuştur.²⁰

Hegel idealizmine adını veren Mutlak kavramı, ona göre tözün ve modlarının, sonlu ve sonsuz olanın bütünlüğünü temsil eder. Bu tür bir Mutlak, en temelde var olan gerçeklikten fenomenal dünyaya doğru gelişen ve en üst aşama olarak mutlak bilgiye ulaşan bir töz ve aynı zamanda bir

¹⁷ Limnatis, *German Idealism and The Problem of Knowledge*, 73.

¹⁸ Tom Rockmore, *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy* (USA: Yale University Press, 2005), 18.

¹⁹ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, trc. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003), 72.

²⁰ Rockmore, *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy*, 19.

özneyi ifade eder. Böylece Mutlak öz-belirlenimli bir aktivite, tıne ve soyut dinamik bütünlüğe işaret eder.²¹

Hegel idealizminin özünü bütün sınırlı varlıkların mutlak ideadan türediği anlayışı oluşturur. Bu çerçevede onun ontolojiyi, metafiziği, mantığı ve etiği tek bir sisteme entegre ettiği görülür.²² James'in de *A Pluralistic Universe* adlı eserinde pek çok yerde zikrettiği gibi Hegel'in idealizmi diğer idealistlere nispeten bütünlüğe daha fazla vurgu yapan monistik bir yaklaşım sergilediği için monistik idealizm olarak ifade edilebilir.

WILLIAM JAMES'İN İDEALİZM ELEŞTİRİSİ

Klasik Amerikan pragmatizminin Charles Sanders Peirce'ten sonraki ikinci temsilcisi ve adı pragmatizm ile neredeyse özdeşleşmiş olan William James (1842-1910), düşüncenin nereden türediği, öncüllerinin neler olduğu, varlığın kaynağının ne olduğu, nesnenin ne olduğu... vb. kendisinden önceki felsefenin ve klasik metafiziğin cevap aradığı sorular yerine sonuçlarının ne olduğu sorusu ile ilgilenmiştir. Bu tavır, açıkça pragmatik yaklaşımın dikkatleri pratiğe, eylemselliğe ve varlığın inşa sürecine çektiğini gösterir. Pragmatizmin söz konusu karakterlerini felsefesinde açıkça yansıtan James, dünya üzerine olan ve insan yaşamına ilişkin gerçekleri ve pratikleri göz ardı edip kesin ve mutlaklık iddiası içeren rakip metafiziksel teoriler reddedilmesi gerektiğini savunur.²³

James'in perspektifinden insanı ve evreni açıklama çabasını sürdüren bütün felsefi sistemler bu özelliklerinden dolayı üstünlük iddiasında olmak ya da diğer sistemleri bütünüyle dışarıda bırakmak iddiasına sahip olamazlar. O, bu çerçevede saf idealizmin ve saf realizmin ontolojik olarak yekdiğerini kesin bir şekilde dışlayan tekçi yapılarının, çoğulcu evren anlayışının önündeki engeller olduğunu savunur. Onun, "Aşkın İdealizm", "Mutlak İdealizm" ve "Monistik İdealizm" gibi değişik alt formların farkında olarak eleştirilerini genel bir biçimde ele aldığı söylenebilir. James'e göre felsefe tarihindeki bütün farklı görüşler birbiriyle ne kadar çelişirse çelişsin, birbirini ne kadar dışarıda bırakırsa bıraksın insan/evren ortak zemininde aynı amaca hizmet eder. Bu nedenle onun,

²¹ Bunnin - Yu, *The Blackwell Dictionary of Philosophy*, 2.

²² Bunnin - Yu, *The Blackwell Dictionary of Philosophy*, 3.

²³ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 1005-1006.

pragmatizmi bir yöntem olarak kabul ettiği, kendi felsefesini hiçbir görüşü dışarıda bırakmayacak şekilde düzenlemeye çalıştığı görülür.²⁴

James, söz konusu sistemlerden herhangi birine dahil olmanın diğerlerini yok saymayı gerektirmeyeceğini vurgular. Nitekim ona göre benimsenen bir görüş, perspektif dolayımında birey açısından diğerlerinden çok daha değerli olabilir. Bu görüşlerden her biri evrenin alt bölümlerini teşkil edip, bireyin dünyadaki rolünü gerçekleştirmesine katkıda bulunduğu ölçüde önemli ve saygıdeğerdir.²⁵ Bu çerçevede düşünce ayrılıkları ya da karşıtlıkları ikinci planda değerlendirilmeli, aslolanın evrenin kendisi ve insanın onunla kurduğu olumlu iletişim olduğu bilinmelidir. Zira o, ifadelerin tam olarak anlaşılması ve doğru, açıklayıcı bir iletişim kurulması halinde insanın ve evrenin aleyhine olan durumların ortadan kalkacağını, sözgelimi kendisinin empirist bakış açısıyla evreni değerlendirmesine rağmen idealist yaklaşımlarla ortak zeminlere sahip olmasının fazlasıyla mümkün olacağını belirtir.²⁶

James, evreni ve insanı anlama çabasında olan düşüncenin işlevini, gerçekliği kopya etmek değil aksine ideaları bireyin ihtiyaçlarını gidermek ve ilgilerini karşılamak için her daim yeniden düzenlemek olarak ifade eder.²⁷ Bu düzenleme sürecinde bütünden parçalara doğru bir akışı varsayan, bireyin ihtiyaçlarını ve ilgilerini idealar çerçevesinde düzenleyen idealist düşünce biçimleri, dünyayı bir görüşün açıklandığı, dilbilgisi kurallarına uygun bir cümle olarak görür. Bu anlayış, bütünün mantıksal olarak parçalardan önce geldiğini varsayar. Zira heceler olmadan harfler, ya da kelimeler olmaksızın heceleri elde etmenin imkanı olmaz. Bununla birlikte felsefe tarihi boyunca bazı düşünce sistemleri dünyayı sadece ve ancak amaçların gerçekleştirildiği bir küre olarak görürken, diğer bazıları dünyanın sadece ilkel ihtiyaçların karşılandığı ve karmaşık toplumsal sistemlerin bu ilkel ihtiyaçlar üzerine kurulduğu bir alan olduğunu varsayar.²⁸

James'in idealizm eleştirisinin bir bütün olarak sistem eleştirisi olmaktan ziyade idealizmin bazı türlerine yönelik olduğu söylenebilir.

²⁴ Mustafa Döndü, *William James'in Gerçeklik Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 49.

²⁵ James, *A Pluralistic Universe*, 10.

²⁶ James, *A Pluralistic Universe*, 12.

²⁷ Gertrude Ezrosky, "Pragmatic Theory of Truth" *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6 (New York: Collier-MacMillan Publishing, 1967), 427.

²⁸ James, *A Pluralistic Universe*, 8-9.

Onun düşüncesinde özellikle idealizmin bazı formlarının insan-evren ilişkisinde gerçekliği, pratiği ve duyu dünyasını göz ardı eden yönlerinin, katı monistik ya da blok kainat anlayışının, duyu dünyasının işlevselliğine yeteri kadar önem vermeyişinin, değişimi, özellikle bilinç hususunda yeniliği ve süreci açıklamakta yetersiz kaldığı noktaların ve mantık anlayışının eleştirildiği, *A Pluralistik Universe* adlı eserindeki yaklaşımından kolaylıkla görülebilmektedir.

William James'in çoğulcu evren perspektifi, çoğu idealistin duyu dünyasından bağımsız bir gerçeklik algısı oluşturma çabalarına yönelik eleştirilerini içerir. Ona göre özellikle Kant sonrası Alman idealizminin mutlakçı tavrı, duyu dünyasının bizatihi kendisini onun anlamıyla yok etmeye çalışır. Diğer yandan empiristler ise mutlakı mutlak için, onların tabiriyle, bütün mantıksal çelişkilerin en mükemmel örneği için yok etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle James her iki tarafın da tutarsızlıklar içerdiğini savunur.²⁹

Düşünürün idealizme yönelik eleştiri noktalarından birini, idealizmin çoğulcu bir karakter taşımadığı görüşü oluşturur. Ona göre, söz gelimi, idealizm türleri arasında aşkın idealizm kendisinden önceki türlerden oldukça farklı olup bu farklılık Tanrı, yaratma tasarımı, ruh ve ruhun özgürlüğü ile öteki hayata inancın nesnelere içerir.³⁰ Bu içerik, idealist düşüncenin bazı yönleriyle pratik hayatı göz ardı etmesine neden olurken, diğer yandan çoğulcu karakterin kaçınılmaz parçası olan bireyin bütün içerisinde kaybolma riskini içerir. Bu çerçevede James, parçalardan başlayarak onları uyumlu bir bütünlük haline getirmeyi amaçlayan, bu nedenle plüralistik bir hüviyete sahip olan empirizmin aksine, idealizmin monistik bir karaktere sahip olduğunun, araştırma sürecine bütünden ya da evrensellerden başladığının altını çizer.³¹

Monizmin ve düalizmin karşıtı olarak plüralizm, gerçekliğin çokluğu içerdiğini ve bu içeriklerden herhangi birinin diğerinden daha temel olamayacağı iddiasını ifade eder. Bu nedenle gerçeklikte her şeyin bir ya da iki şeye indirgenmesi mümkün değildir. Plüralizme göre farklı kavram sistemleri ve farklı ölçü standartları kullanılarak inşa edilebilecek pek çok dünya vardır. Plüralizmin kökeninde temel bir birimin ya da

²⁹ James, *A Pluralistic Universe*, 241-242.

³⁰ William James, *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature* (USA: The Pennsylvania State University Press, 2002), 47.

³¹ William James, *Pragmatism* (USA: Harvard University Press, 1907), 6.

sürekliliği değil, parçalı ve belirsiz/kesin olmayan bir gerçeklik anlayışı yatar.³²

İdealizmin monistik karakteri, onun bilinç kurgusunda da kendisini gösterir. Bu nedenle James, idealizme yönelik eleştirisini bilinç anlayışı ile sürdürür. Onun düşüncesinde bir süreci ya da akışı temsil eden bilinç, değişimi ve gelişimi olan, bir anlamda varlığa kendini dönüştürebilme, geliştirebilme ve şartlara ayak uydurabilme, zamana adapte olabilme, kendisini kuşatan çevre ile iletişimini aktif olarak sürdürebilme özelliğine sahip bir sistem olarak görülür. Bu tutumu, gerçeklik anlayışına ışık tutan deneyim ve şeylerin tezahüründen bağımsız olarak idea adı altında tek bir gerçekliğin var olduğu düşüncesine yönelik itiraz şeklinde yorumlamak mümkündür.³³ O, plüralist bakış açısıyla monistik idealizmde var olan temel problemin, onun bütün gerçekliği akli varoluşa atfetmesi olduğunu, bu problemleri tavrın evrenin karakteri ile bağdaşmadığını ileri sürer.³⁴

“James'e göre monizmin şansa yer vermeyen blok kâinat anlayışı, kurallarının dakik olarak işlediği determinizmi ile her şeyin önceden belirlendiği bir kâinat tasavvurunu temsil eder. O, monizmin sunduğu bu anlayışın ahlaki teamüller açısından kabul edilemez olduğunu savunur. Nitekim düşünür, determinist filozofların gelecekle ilgili varsayımlarında, şans ve sinonimleri olan risk, anilik, alternatif imkân ve zorunsuzluk kavramlarını olumsuz ve uygun olmayan anlamlarda kullandıklarının altını çizer. Nitekim alemde aşkın bir ilkenin, olayların akışında alternatiflere izin vermeyeceği aşikârdır.”³⁵

James, idealizme yönelik eleştirilerini mantık üzerinden sürdürür. O, monistik idealist bir filozof olarak zikrettiği Hegel'in ve ardıllarının mutlak metafiziksel bir mantığı varsaydığını, ancak bu mantığın kendisini oluşturan, ya da onu düşünce alanında gerçekleştiren, ona anlam yükleyen diğer tikel mantıkları yoksaydığını, bunun her ne kadar monistik çerçevede tutarlı olsa da, deneyim alanının öznesi olan tikelleri görmezden geldiğini, bu nedenle pratik düzlemde bir karşılığının olmadığını savunur. Bunun yerine mantıkta var olan kavramlarla onların gerçeklik alanındaki karşılıklarını, daha açık bir ifadeyle düşünce ile düşüncenin nesnesi arasındaki bağlantının gerçekliği vermesi gerektiğini savunur.³⁶ Hegel'in

³² Bunnin - Yu, *Blackwell Dictionary of Philosophy*, 534.

³³ Döndü, *William James'in Gerçeklik Anlayışı*, 50.

³⁴ William James, *William James; Writings: 1902 – 1910* (USA: Library of America, 1987), 719.

³⁵ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 111.

³⁶ James, *A Pluralistic Universe*, 242.

monistik bakış açısıyla mantığın kavramlarla doğal gerçeklikler arasındaki ilişkiyi verdiği, dolayısıyla şu ana kadar zaten gerçeklerin kavramlarla tanımlandığı ve belirlendiği görülür.³⁷

Bu yaklaşım her ne kadar kavramları yadsımayı ve kavramsal metotla düşünmenin değerini göz ardı etmeyi zorunlu kılmaz. Bununla birlikte salt mutlak ve tikel soyut mantık düzlemi zamanı değil mekanı esas alarak zamanı mekana tabi hale getirir. Bu husus süreci, geleceğin inşasını, oluş ile ilerleyişi göz ardı etmekte, diğer bir ifadeyle gerçekten kopuk bir sistemden çıkamamaya neden olmaktadır. Nitekim mutlak mantık, Elea'lı Zenon'un Aşil ve Kaplumbağa paradoksundaki zaman-hareket bağlantısallığında Aşil'in hiçbir zaman kaplumbağaya yetişemeyeceğini varsayarken, gerçekte bu durumun böyle olmadığı deneyimsel olarak rahatlıkla görülür. Bu nedenle kavramların anlamları mantık dışı olsa da dış dünya ile etkileşim halinde olmak ve bu etkileşimin bireye kazandırdığı deneyim mantık dışı da olsa bir kavramın anlam kazanmasını mümkün kılabilir. Bu suretle kavramlar, bilginin ve değerlerin üretilmesini sağlar. Kavramsal mantığın takip edilmesi halinde gerçek eylemlerin elde edilemeyeceği ya da anlaşılamayacağı hususu, James'in mutlak mantığa yönelik eleştirisinin temelini oluşturmaktadır.

James, Bergson'un eylem ve pratik kuramından hareketle, idealizmi duyusalıktan üzerinden eleştirir. O, duyusal gerçekliğin pek çok yönüyle işlev açısından daha somut ve verimli olduğunu savunur. Buna göre duyusal gerçeklik soyutlamayı dışarıda tutmaz. Bu çerçevede duyusal gerçekliğin teoriden yoksun olduğunu söylemek tutarlı bir eleştiri olmayacaktır. Aksine duyusal gerçeklikte bir fikirden hareketle bir başka fikrin anlaşılması, fikirler arasında bağlantılar kurulması bu suretle bir bütünlüğe ulaşılması, insani iletişim etkileşim ve yetenekler dahilinde mümkündür. Ancak bu, teorik değil pratik bir sürece işaret eder ve gerçekliği temin altına alır. James pratik düzlemde tikelden hareketle bütünü oluşturma çabalarının aynı zamanda ahlaki alandaki problemlerle kavramsal çerçevede mücadele etmeyi sağlayacağını, bunun için ahlak kavramlarının dönüştürülmesi gerektiğini belirtir.³⁸

James, idealizm ve realizm eleştirisinde gerçekliğin ontolojik karakterini *saf deneyim* (pure experience) kavramıyla temellendirir. Bu kavram, onun söz konusu akımları eleştirisinde empirizmden farklılaştığı

³⁷ James, *A Pluralistic Universe*, 243.

³⁸ James, *A Pluralistic Universe*, 248.

noktayı temsil eder. Ona göre bağlamsal ve birbirinden ayrı parçalar deneyimin içerisinde bir bütünlük oluşturduğu gerçeğine rağmen, empirizm her daim şeylerin bağlantılarını ortadan kaldırma ve parçacı yaklaşımda ısrar etme eğilimi gösterir.³⁹ O, empirizmin aralarında ilişki bulunan nesnelere ya da parçalardan her birini kabul etmekle beraber bu ilişkiyi kabul etmediğini, bunun da varlığın bütünlüğünü algılama ve ortaya koymada sorunlar oluşturduğunu savunur. Daha açık bir ifadeyle, empirizm bağlantısızlığı varsayarak nesneyi parçalamaya çalışır. Bu çerçevede onun, parçaları arasındaki bağlantısallığın bütünlüğü oluşturduğu varlık anlayışını kabul ettiği, farkında olunan her şeyin bir gevşeklik ve ayrılık içerdiği düşüncesini eleştirdiği söylenebilir.

James gerçekliğin zaman ve mekana bağ/ım/lı insan zihni tarafından bir mutlaklık ve bütünlük içerisinde kavranabilecek bir husus olmadığını ifade eder. Nitekim ona göre gerçeklik, ya gerçekliğin bir parçası olarak ya da doğrudan deneyimlenerek kavranabilir. Ancak deneyimlenen yahut somut olarak hissedilen şey sadece ve ancak süreçle sınırlıdır. Zira zamanla ve mekanla sınırlı varlıklar olarak bizler soyut olanın ancak sınırlı bir düşüncesine sahip olabiliriz. Deneyim ile kavram arasındaki farklılık, deneyimlerin yaşamın özünü onun sürekli değişen özelliğini teşkil ederken, kavramların süresiz ve sabit olmasıdır. Kavramların yaşamsal sürece uyumlu hale gelmesi, onu söz konusu zaman içerisinde sabitlemektir. Bu şekilde bir sabitleme yoluyla kavramlar ile yaşamsal süreç arasında bir eşleşmenin gerçekleştiği ifade edilebilir. Ancak bu kavramlar gerçekliğin parçaları değil, sadece varsayımlarıdır. Varlığın kavramsallaştırılması, onun parçalara bölünmesini, her bir parçasının belirli bir zamana ve mekana sabitlenmesini ancak zaman ve mekanın bizatihi sürece dahil olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesini seslendirir. Böylece bir kavramın ancak tek, sabit ve mutlak bir anlama sahip olduğu, başka hiçbir anlama sahip olamayacağı söylenir. Daha açık bir ifadeyle kavramsallık zamanın mekanı, hareketin durağanlığı, yakınlaşmanın bağlantısallığı, varlığın yokluğu, tekliğin çokluğu, bağımsızlığın bağımlılığı, bana ait olanın sana ait olanı, bir ilişkinin bir başka ilişkiyi... vs. sınırsız olarak dışarıda bıraktığı bir hususa işaret eder.⁴⁰

³⁹ William James, "A World of Pure Experience", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1/20 (September 1904), 534.

⁴⁰ James, *A Pluralistic Universe*, 253.

James'in saf deneyimi, bir an için geçmiş ve geleceğin görmezden geldiği, bütün zamansal kategorileri aşan bir husus olarak görülebilir. Ancak deneyimler, eğilimler, beğeniler, yönelimler yoluyla gerçekleştiğinden, varlığımızın bütünlüğünü sağlayan şeyin geçmiş ile geleceğin devamlılığı olduğu, bu devamlılığın söz konusu bütünlük için bir önkoşul olduğu ifade edilebilir. Unutkanlığa, birbirinden kopuk anlık görüşlere, sezgilere ve hazlara sahip oluşumuz söz konusu bütünlüğün gerekliliğini ortaya koyar. Bu çerçevede biz içinde bulunduğumuz kaotik durumda yeniden halatın ucundan çeker gibi hatıralarımızı ve geçmişte yaşadığımız deneyimlerimizi gidermeye çalışmalıyız.⁴¹

James'e göre gerçek hayat kaotik bir yapıya sahiptir. Bunun nedeni kavramların, hayatın içerdiği parçaları birbirinden ayırarak, hayatı bütünlüğü ve akışını bozulmuş bir farklılık içerisinde sunma çabasıdır. Ancak bütün bu farklılıklar, yaşamın bir bütünlük içerisinde kavranmayacağı anlamını içermez. Nitekim kavramların bu şekilde parçaladığı "an"lar esasen birbirinden ayrı ve farklı oldukları halde birbirlerini tamamlarlar. Kavramsal mantık için özdeş iki şey, ancak özdeş olup başka hiçbir şey olamaz. Özdeş olan iki şey de, üçüncü bir şeyle özdeş olur.⁴² Somut deneyimlerimiz açısından bu durumun daha farklı şekilde tezahür ettiği görülür. Sözelimi cildimizde, dokunduğumuzda aynı şeyi hissettiğimizi sandığımız üç ayrı noktadan ikisi benzer duyguya neden olurken üçüncü nokta esasen farklı hisler meydana getirebilir. Yahut üçüncüsünden ayırt edilemeyen iki ses tonundan her birinin diğerinden ayırt edilmesi mümkündür. Bu hususu somutlaştıracak olursak, saf rasyonalist düşünceyi temsil eden entelektüalist düşünce, A ve C gibi terimlerin bir ara bağ tarafından, örneğin B tarafından birbirlerine bağlanmış olduğu varsayımında A ile bağlantılı olan B'nin, C ile bağlantılı olan B'den farklı olduğunu varsayar. Ancak pratik hayat mantığının bu reddinin kabul edilemez olduğunu açıkça gösterir. James, mantığın parçacı yaklaşımı ile pratik gerçeklik arasındaki uyumsuzluğu şu şekilde ifade eder:

"İki kişinin taşıyabileceği kadar ağır bir kütük hayal edin. İlk önce A ve B şahısları onu tutar. Daha sonra A onu bırakır ve A'nın yerine C şahsı kütüğü tutmaya başlar. Sonra D, kütüğü tutar ve bu sefer de B bırakır. Son haliyle artık kütüğü C ve D taşımaktadırlar vs. Bu sırada kütük asla yere

⁴¹ Döndü, *William James'in Gerçeklik Anlayışı*, 72.

⁴² James, *A Pluralistic Universe*, 256.

düşmez ve taşınma süreci boyunca özdeş halini korur. A-B-C-D tıpkı deneyimlerimiz gibi hep birbirini tutar ve takip eder.”⁴³

Yukarıdaki ifadeler, James’e göre gerçekliğin kavramlara bölünmesi halinde bütünlüğün asla elde edilemeyeceğini seslendirir. Bu çerçevede gerçeklik, nesnelerin yaşanarak ve deneyimlenerek ulaşılabilecek bir husus olarak tezahür eder. Bu yaklaşım entelektüalist⁴⁴ düşünce ile karşıtlık arz eder. Zira entelektüalist düşünce için esas olan salt ve kendinde soyut ya da kavramsal açıklama yönteminin hız, başarı, tarihin ilerlemesi, insani konumların değişmesi gibi fenomenal hareketleri açıklamada yetersiz kaldığı görülür.⁴⁵

SONUÇ

William James’in pragmatik bakış açısıyla idealizme yönelttiği eleştiriler onun *A Pluralistic Universe* adlı çalışmasında detaylıca görülür. O, eleştirilerini sıralamadan önce tam ve herkesin kabul edebileceği bir tanımın olmamasından dolayı esasen hangi idealizmin eleştirilmesi gerektiği hususuna dikkat çeker. Nitekim farklı bakış açılarından farklı anlamlar ifade eden idealizmin farklı alt formların ve bu formların oluştuğu sürecin öncelikle ve bizatihi idealist veya idealizmi araştıran filozoflar tarafından gerçekleştirildiği aşikardır.

İdealizmin tek bir forma sahip olmayışı, James’in farklı idealizm türlerinde ortak özellikleri hedefleyerek bütüncül bir perspektifte eleştirdiği söylenebilir. En genel haliyle idealizmin ortaya koyduğu varlık kuramı ile pratik hayatın getirdiği varlık kuramı arasındaki tutarsızlığa vurgu yapan düşünür, bu hususun idealizm türlerinin gerçek hayatta var olan

⁴³ James, *A Pluralistic Universe*, 258.

⁴⁴ Entelektüalizm, gerçekliğin ancak zihinden hareketle tanımlanabileceğini ya da şeylerin nihai olarak zihinsel faaliyetlere indirgenebileceğini savunan görüştür. Entelektüalizme göre zihin bilginin ve eylemin tek gerçek ilkesidir. Ancak bu tanımlamadan da anlaşılacağı gibi Entelektüalizm’in gerçekliğe dair tanımı soyut bir düzlemde anlaşılabilir. Zihinsel faaliyetlerin getirdiği bilgilerin nihai olduğu şeklindeki görüş, beraberinde realiteyle herhangi bir iletişim halinde zihinsel verilerle edinilen bilgilere mutlaklık kazandırmayla sonuçlanır. (Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 301.) Ancak James, soyut düzlemde anlaşılabilir olan bir bilginin somut alanda uygulama alanı bulamama riskini taşımasının entelektüalizm’in temel sorunlarından biri olduğunu ifade eder. James’in aşırı rasyoanalizm olarak nitelendirdiği entellektüalizm, onun ‘epistemolojik’ gerçeklik kuramında eleştirdiği bir sistem olduğundan başka bir çalışma çerçevesinde ele alınması daha uygun olacaktır.

⁴⁵ James, *A Pluralistic Universe*, 261.

problemlere çözüm bulma konusunda yetersiz kalmasına neden olduğunu savunur. Ona göre idealizmin temelini oluşturan mutlak, sabit, tek bir varlık algısı, değişimin ve sürecin bir gerçeklik olduğu doğada ve insan yaşamında fenomenal hareketleri açıklamada yetersiz kalır.

James, Mutlak idealizmi, doğal ve doğüstü varlık evrenleri oluşturduğu, iki evrenin birbirinden keskin çizgilerle ayrıldığı, her iki taraftaki varlıklar için asla aynı şeyler söylenemeyeceği çünkü bu varlıkların kıyaslanmasının veya ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı yönleriyle eleştirir. Zira bu görüş her iki alanın da yekdiğerine ve kendisine yabancılaşmasına neden olur. Varlıkların birbirleriyle olan bağlarının zorunlu ve mutlak olduğu şeklindeki monistik idealist yaklaşım ise başka bir felsefi dogmanın oluşmasına neden olur. Bu nedenle teolojik bağlamda kesin kopukluktan ziyade sınırlı bir ayrılık; metafizik bağlamda ise nesnelere zorunlu ve mutlak bağlarla değil de gevşek ve kesinlik içermeyen ifadelerle (bazı, her bir, kısmen...vs) oluşturulacak bir ilişki tercih edilmelidir. İlk durum monistik bir yapıyı, ikinci durum deterministik yapıda bir panteizmi doğururken, James bunların yerine plüralistik bir evren anlayışı benimser. İlk iki görüşün insanın doğal yapısına ve gerçekliğe uygun olmadığından dolayı reddedilmeye mahkum olduğu görüşü, James'i nesnelere mutlakla ve birbirleriyle açıklanabilir bir bağın olması gerektiği inancına götürmüştür.

James, hiçbir felsefi sistemin varlığı bütünüyle kuşatacak ve tek başına açıklayacak güce sahip olamayacağını, söz konusu sistemlerden her birinin, varlığı ancak bir yönüyle ve kısmen açıklayabilecek güçte olduğunu savunur. Bu husus, varlığı açıklama iddiasını taşıyan hiçbir felsefi sistemin ötekini dışarıda bırakmadığı, bütün sistemlerin entegre parçalar olarak görüleceği bütüncül bir varlık anlayışının gerekliliğini ortaya koyar.

İdealizm ve realizme karşı pragmatik bir duruş sergileyen James, pasif değil aktif, edilgen değil etken, soyut değil somut, statik değil dinamik, monistik değil plüralistik, aşkın değil içkin bir varlık anlayışını benimser. Bu yaklaşım, varlığın nesnel bir sabitlik olarak algılanması yerine özne ile nesne yahut nesnelere arasındaki bağlantısallık yoluyla tezahür eden bir akış olarak görülebileceği bir ontolojiye işaret eder.

James, gerçekliğin ontolojik karakterini "saf deneyim" kavramı ile açıklar. Saf deneyim, onun genel anlamda idealizm ve realizme yönelik eleştirilerinin temelini oluştururken aynı zamanda onu empirist düşünceden ayrılmasını sağlayan anlayışı temsil eder. Düşünür, zaman, mekan ve diğer kategorileri aşan, bütün tikel deneyimleri kendisinde taşımakla beraber

hepsinin toplamından daha fazla anlam ifade eden kuşatıcı, bütünleştirici dinamik bir Deneyim küresine işaret eder. Bu küre oluşmuş, oluşmakta olan ve henüz oluşmamış bütün tikel deneyimleri içeren nötr bir dünyayı ifade eder. Bu dünyada tikeller bizatihi doğada, süreç içerisinde ve olumsal bağlantılar yoluyla bütünlüğü sağlar.

James'in benimsenen her görüşün her felsefi sistemin evren çatısı altında makul ve kabul edilebilir bir yere sahip olması gerektiği görüşünün olumlayıcı yönü, onun çoğulcu/plüralist bir karaktere sahip olup tekçi/monist yapıya bir tür meydan okumaya kapı aralamasıdır. Diğer yandan gerçeklik ile doğruluk arasında yaptığı ayrımın bir tezahürü olarak James, söz konusu çoğulcu yapının doğruluk kavramıyla açıklanabileceğini gösterir. Bu çerçevede herhangi bir düşünce sistemi mutlaklık iddiasında bulunacak kadar yetkin olmamakla beraber bunlardan her biri gerçekliği kendi perspektifi içerisinde değerlendirmekte ve bir yönüyle kavrayabilmektedir. Nitekim düşünce biçimleri arasında taraf tutmanın ötekini yok sayamayacağı hususu, James açısından bakıldığında, her biri için ötekinin kötülüğün kaynağı ya da savunucusu olarak görülemeyeceği, aksine her birinin evreni bir açıdan korumak istediği bu nedenle farklılıkların arka planında bu tür bir birlikteliği oluşturan bir anlaşmanın olduğu hususu ile ilgilidir.

KAYNAKÇA

- Acton, Harry Burrows. "Idealism", *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards, Vol. 4, New York: Collier-MacMillan Publishing, 1967. 110-118.
- Beiser, Frederick C. *German Idealism The Struggle Against Subjectivism*. London: Harvard University Press, 2002.
- Bunnin, Nicholas – Yu Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. USA: Blackwell Publishing, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Döndü, Mustafa. *William James'in Gerçeklik Anlayışı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Ezrosky, Gertrude. "Pragmatic Theory of Truth", *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards, Vol. 6, New York: Collier-MacMillan Publishing, 1967, ss. 427-430.
- Hammer, Espen. *German Idealism, Contemporary Perspectives*. London: Routledge Publishing, 2007.
- <http://tdk.gov.tr>, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*, "İdealizm" Maddesi, 31.07.2018.
- James, William. "A World of Pure Experience", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. 1/20, (September 1904), 533-543.
- James, William. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans Green and Co. Publishing, 1909.
- James, William. *Pragmatism*. USA: Harvard University Press, 1907.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature*. USA: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- James, William. *William James; Writings: 1902 – 1910*. USA: Library of America, 1987.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. trc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2015.
- Limnatis, Nectarios G. *German Idealism and The Problem of Knowledge*. USA: Springer Publishing, 2008.
- Rockmore, Tom. *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy*. USA: Yale University Press, 2005.
- Rockmore, Tom. *Kant and İdealism*. USA: Yale University Press, 2007.
- Shook, John R. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*. trc. Celal Türer, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003.
- Skrbina, David. *Panpsychism in The West*. USA: Massachusetts İnstitute of Technology Press, 2005.
- Türer, Celal. *William James'in Ahlak Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

DİN PSİKOLOJİSİ ALANINDA TÜRKİYE'DE YAPILAN LİSANSÜSTÜ TEZLER (2012-2018) ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Nevzat Gencer

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana
Bilim Dalı

PhD Student, Hitit University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and
Religious Sciences

Çorum, Turkey

e-posta adresi: nevzatgencer@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9619-8119

Öz

Araştırma 2012-2018 arasındaki yıllarda din psikolojisi alanı ile ilgili yayımlanmış olan yüksek lisans ve doktora tezlerindeki genel yönelimleri belirlemek amacıyla yapılmıştır. Çalışma çerçevesinde, YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanı ve İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu veri tabanı taranmış ve 133 yüksek lisans ve 36 doktora tezi olmak üzere toplamda 169 tez incelenmiştir. Çalışmadaki veriler analiz edilirken betimsel istatistik kullanılmıştır. 2012-2018 yılları arasında din psikolojisi alanı kapsamında en fazla tezin Süleyman Demirel Üniversitesi'nden yayımlandığı görülmüştür. Belge/doküman incelemiden sonra tezlerde en fazla tercih edilen çalışma grubunun yerel halk ve yetişkin ve yaşlı bireyler olduğu; veri toplama tekniği açısından en fazla anket tekniğinin, araştırma konusu olarak da pozitif psikoloji konularının, olumlu duygular-değerlerin tercih edildiği belirlenmiştir. Tez kataloğunda ise incelemeye konu olan 169 tez yazar ismi referans alınarak liste halinde sunulmuştur. Araştırmanın son kısmında elde edilen sonuçlar değerlendirilmiş, az çalışılan konular belirtilmiş ve din psikolojisi bilim dalı kapsamında çalışacak olanlara yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Lisansüstü Tez, Tez İnceleme Türkiye, Betimsel Analiz, Durum Çalışması.

A Review On The Graduate Theses (2012-2018) In The Field Of Psychology Of Religion in Turkey

Abstract

The research was conducted to determine general trends in the master's and doctoral theses published in the field of psychology of religion between the years of 2012-2018. In the framework of the study, the database of the HEC (Higher Education Council) National Theses Center and ISAM Theology Faculty of Theses Catalogue database were scanned and a total of 169 theses were analyzed, 133 of which were master theses and 36 were doctoral theses. Descriptive statistics were used when analyzing the data in the study. Within the scope of the field of psychology of religion between 2012 and 2018, theses at most have been published by Süleyman Demirel University. It has been determined that after literature review/documentation, the most preferred study groups in the theses are the local people, adults and elderly individuals; the survey technique is the most preferred one in terms of data collection technique and also positive psychology subjects, positive emotions-values are the

most preferred research subjects. In the thesis catalogue, 169 theses subject to research are presented in the list with reference to the author's name. In the final part of the study, the results obtained are evaluated, less studied topics are stated, and suggestions for those who will be working within the scope of the psychology of religion are presented.

Keywords: Psychology of Religion, Graduate Thesis, Thesis Review Turkey, Descriptive Analysis, Case Study.

GİRİŞ

Psikolojinin alt dalı olan din psikolojisi, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında bağımsız bir bilim dalı haline gelmiştir. Türkiye’de din psikolojisinin geçmişi ise yarım asrı çoktan aşmıştır. Geçen süre zarfında İlahiyat Fakültelerinde anabilim dalı olarak yer almış olan din psikolojisinin gelişimi de çoğunlukla ilahiyat kökenli bilim insanları tarafından sağlanmaktadır.¹

Psikoloji, sebep-sonuç içerisinde organizmanın davranışlarını anlamaya, açıklamaya çalışırken ve bir bütün halinde iç ve dış yaşayışları, organizmanın çevresine uyum faaliyeti olarak incelerken, din psikolojisi de dini davranışların temellerine inerek organizmanın dini davranışının nedenlerini kavramaya çalışmakta ve bu davranışları iç yaşayışlar ile dış tezahürler şeklinde bir bütün olarak ele almaktadır.² İnsanın dini yaşantılarını bütün derinliğiyle kavrayıp tahlil ettikten sonra diğer ruhsal olaylarla ilişkisini göstermek isteyen din psikolojisi, metodolojik bir tarafsızlığı esas alır.³

Türkiye’de din psikolojisi çalışmalarını tam anlamda akademik alana taşıyarak ilk akademik unvana sahip olan Neda Armaner’den⁴ bu yana araştırmacılar, pek çok dini davranış sebep-sonuç ilişkisi içerisinde araştırmış ve çeşitli dini tecrübeleri anlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda; dinin birey üzerindeki yansımalarını konu edinen makaleler ve tezler yazılmıştır. Özellikle hazırlanan tezlerin bir alanın tarihsel gelişimi üzerinde önemli ölçüde etkisi olduğu belirtilmektedir. Bunlara dayanarak yapılacak olan tez incelemeleri, günümüzdeki araştırmacıların daha çok hangi konular üzerine eğildiklerine ilişkin bilgiler sunmakla beraber, alandaki doygunluğa

¹ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi (Bireysel Dindarlık Üzerine)*, (Adana: Karahan Kitapevi, 2011), 17.

² Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 28, 52.

³ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 34.

⁴ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaası, 2011), 26.

ulaşmış konuların tespit edilmesinde ve yeni yapılacak araştırmalar için ihtiyacın ortaya çıkartılmasında yararlı olacaktır.⁵

Türkiye’de din psikolojisi alanında lisansüstü tezlerine yönelik daha önce de yapılan bibliyografya çalışmaları bulunmaktadır. Örneğin, Koç (2004), 1980-2002 yılları arasında Uludağ Üniversitesi’nde yapılan din psikolojisi tezlerinin bibliyografyasını çıkartmıştır.⁶ Uludağ Üniversitesi ile sınırlı olan bu çalışmadan sonra 1963-2008 yılları arasında Türkiye’de yapılan lisansüstü din psikolojisi tezlerini konu alan Yenen ve Sezer (2008)’in bibliyografya çalışması ise ulusal düzeyde yapılan ilk çalışmadır.⁷ Ancak bu çalışmada, din psikolojisi hocaları tarafından yürütülen bazı din eğitimi ve din sosyolojisi alanlarına ait tezler de din psikolojisi tezleri arasında listelenmiştir.⁸ Karaca (2011)’nın “Din Psikolojisi” adlı kitabının sonunda verdiği “Lisansüstü Çalışmalar” başlığı altında sunulan doktora ve yüksek lisans tezleri listesi⁹ ile Karacoşkun (2012)’un editörlüğünü yaptığı “Din Psikolojisi El Kitabı” adlı eserinin ekler bölümünde “Türkiye’de Din Psikolojisi İle İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar” başlığı altında verilen listeleri¹⁰ de din psikolojisi alanında yapılan bibliyografya çalışmalarına örnek olarak verilebilir. Yenen ve Sezer’in çalışmalarında olduğu gibi Karaca’nın çalışmasında da din eğitimi ve din sosyolojisi alanında yapılan bazı tezlere de yer verilmiş ve ayrıca din psikolojisi alanında yapılan bazı tezler de listede yer almamıştır.¹¹ Karacoşkun’un çalışmasında ise 1990-2012 yılları arasında yapılmış olan doktora ve 2002-2011 yılları arasında yapılmış olan

⁵ Ömer Faruk Özbey - Erdoğan Şama, “2012-2016 Arasındaki Yıllarda Çevre Eğitimi Kapsamında Yayımlanan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017): 212-226.; Ayrıca bk. İlker Yenen - Abdulvahid Sezen, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 149.

⁶ Mustafa Koç, “Uludağ Üniversitesi’nde Din Psikoloji ile İlgili Yapılan Tezler (1980-2002) Üzerine Bir Araştırma”, *SÜİFD* 9 (2004): 43-66.

⁷ Yenen - Sezen, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”, 147-178.

⁸ Kenan Sevinç, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013): 244.

⁹ Karaca, *Din Psikolojisi*, 272-284.

¹⁰ Mustafa Doğan Karacoşkun v.dğr., *Din Psikolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 267-276.

¹¹ Sevinç, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, 244.

yüksek lisans tezlerinin tamamına yer verilmemiştir. Türkiye’de din psikolojisi alanında yapılan lisansüstü tezler hakkında en güncel ve kapsamlı çalışma Sevinç (2013) tarafından yapılan çalışmadır. Sevinç’in çalışmasında, 1963-2012 yılları arasında yapılan tezler hakkında analizler yer almaktadır. Literatür taraması yöntemiyle yapılan çalışmada din psikolojisi hakkında kısa bir tarihçe de sunulmuştur. Devam eden doktora tezlerine de yer verilen araştırmanın bir başka özelliği de tez başlıklarının içerdikleri konuların tespit edilerek bu konuların kaç kez ele alındığının analiz edilmiş olmasıdır. Ancak din sosyolojisi alanında yapılan bazı tezler bu çalışmada da din psikolojisi tez kataloğunda yer almıştır.

Tarafımızca yapılan bu inceleme daha önce yapılan çalışmaların devamı niteliğinde görülebilir. Bu bağlamda incelemenin din psikolojisi alanının araştırmacıları için rehber niteliğinde olması, din psikolojisi konularının dağılımı ve yöneliminin belirlenmesi ve ortaya çıkacak verilerin yapılacak araştırmalarda kaynak olması amaçlanmaktadır.

Bu araştırmada 2012-2018 arasındaki yıllarda din psikolojisi alanı kapsamında yayımlanmış lisansüstü tezlerin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çalışma, 2012 yılı ve sonrasında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerine ilişkin güncel bilgileri içermektedir. Ulaşılan tezlerin analizi sonucu din psikolojisi ile ilgili yapılan çalışmaların durumunun olduğu gibi ortaya konulması da amaçlanmıştır. Tezlere ilişkin sayısal veriler, tezlerin yıllara göre dağılımı, üniversitelere göre dağılımı ve içerdikleri konu dağılımlarının yanı sıra diğer çalışmalardan farklı olarak yazılan tezlerde çalışılan grupların dağılımı ile veri toplama tekniklerine de yer verilmiştir. Ayrıca incelenen 169 tez, yazar ismi alfabetik sırasına göre tez adı, danışman adı, üniversite ve yıl şeklinde liste şeklinde çalışmaya eklenmiştir.

1. YÖNTEM

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması; psikoloji, sosyoloji, siyasal bilimler ve sosyal araştırmalar dâhil birçok alanda yaygın bir biçimde kullanılan bir araştırma stratejisidir.¹² Nitel durum çalışması deseni “nasıl” ve “niçin” sorularını temel alan, çeşitli veri kaynakları kullanılarak kendi bağlamında bir olguyu keşfetmeyi sağlayan bir araştırma yaklaşımdır. Bu yaklaşımla olgunun tek bir açıdan değil, çeşitli açılardan ele alınarak çoklu yönlerinin

¹² Robert K. Yin, *Case Study Research (Design and Methods)*, Third Edition (California: Sage Publication, 2002), 1.

ortaya çıkartılması ve anlaşılması sağlanır.¹³ Araştırılacak durumun derinlemesine incelenebilmesi için katılımcı sayısının az olmasını gerektiren durum çalışması yöntemi oldukça kapsamlıdır ve konuları değişkenlik gösterir. Bu yöntemde araştırılan olay veya durum kendi doğal kapsamında yer ve zamanla sınırlı olarak araştırılmaktadır.¹⁴

Bu araştırma kapsamında da 2012-2018 yılları arasında din psikolojisi ile ilgili yazılan doktora ve lisansüstü tezlerinin yıllara göre yönelimlerinin durum çalışması kullanılarak açığa çıkarılması hedeflenmiştir.

1.1. Evren ve Örneklem

Bu araştırmaya dâhil edilecek din psikolojisi alanında yayımlanmış lisansüstü tezlerine YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanı ile İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu veri tabanı kullanılarak ulaşılmıştır. Ulaşılan 205 lisansüstü tezdən, 30’u içeriğine erişim izni olmaması nedeniyle, 6’sı ise İSAM veri tabanında “tamamlandı” şeklinde görünmesine rağmen YÖK’ün veri tabanında bulunmaması ve teze ulaşılamaması nedeniyle toplam 36 tez araştırma kapsamı dışında tutulmuş ve kalan 169 lisansüstü tez örneklem olarak belirlenmiştir. Ayrıca çalışma, 2018 yılı Ağustos ayı sonrasında yayımlanan tezleri kapsamamaktadır.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada tezler ele alınırken araştırmacı tarafından Excel ortamında bir kodlama formu geliştirilmiştir. Bu formda tezlerin; türlerine, yıllarına, yayımlandığı üniversitelere, çalışma gruplarına, araştırma konularına ve veri toplama tekniklerine uygun başlıklar oluşturulmuş ve bu şekilde bahsi geçen maddeler forma işlenmiştir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmanın verileri Yükseköğretim Kurulu’nun (YÖK) Ulusal Tez Merkezi (tez.yok.gov.tr) ve İSAM İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu veri tabanından (isam.org.tr) yararlanılarak toplanmıştır. Araştırmada, nitel veri analizlerinden betimsel istatistik kullanılmıştır. Bunun için YÖK’ün resmi internet sitesinde bulunan ulusal tez merkezi sayfasındaki “Detaylı Tarama”

¹³ Pamela Baxter-Susan Jack, “Qualitative case study methodology: Study design and implementation for novice researchers”, *The Qualitative Report* 13/4 (2008): 544, 545.

¹⁴ Gül Kaleli Yılmaz, “Durum Çalışması”, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Metin (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 282.

seçeneğinden bilim dalı “Din Psikolojisi Bilim Dalı”, yıl aralığı “2012-2018” olarak seçildikten sonra, tez türü belirlenmiş ve izin durumu “izinli”, durumu ise “onaylandı” olarak işaretlenmiştir. İSAM veri tabanından da tez türü seçildikten sonra durumu kısmından “tamamlandı” seçeneği işaretlenmiştir. Ana bilim dalı “Din Psikolojisi Bilim Dalı” olarak belirlenmiş ve yıllar tek tek sırayla yazılarak tamamlanan tezler taranmıştır. Sonrasında 205 lisansüstü tez bilgisayar ortamında toplanmış ve oluşturulan kodlama formu doğrultusunda Excel ortamına aktarılarak yüksek lisans ve doktora tezleri listesi oluşturulmuştur. Her iki veri tabanından oluşturulan liste yazar ve tez adına göre Ulusal Tez Merkezi üzerinden kontrol edilerek tezlere erişim olup olmadığına bakılmıştır. Gerekli incelemelerden sonra amaçlanan bilgiler form üzerinde kodlanmış ve 169 tezin incelenmesi sonucu ulaşılan veriler yüzde, frekans ve tablo şeklinde sunulmuştur.

2. BULGULAR

Araştırmanın bu kısmında örnekleme dâhil edilen tezlere ilişkin bulgular sunulmuştur.

2.1. Çalışma Kapsamında Ulaşılan Tezlere Ait Sayısal Veriler

Araştırma kapsamında belirlenen 205 lisansüstü tezdten ölçütlere uygun 133’ü yüksek lisans ve 36’sı da doktora tezi olmak üzere toplam 169 tez incelenmiştir. Elde edilen bulgular aşağıdaki tablolarda gösterilmektedir.

Tablo 1. Yayımlanan Lisansüstü Tezlerin Türlerine ve İzin Durumuna Göre Dağılımı

Tür	İzinli	İzinsiz/Ulaşılamayan	Toplam	%
Yüksek Lis.	133	23	156	76
Doktora	36	13	49	24
Toplam	169	36	205	100

Tablo 1, yayımlanan lisansüstü tezlerin türlerine ve erişime izin verilip verilmeme ya da teze ulaşamaması durumuna göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde 2012-2018 yılları aralığında yayımlanan 205 tezin %76’sının yüksek lisans tezlerinden (156 tez) ve %24’ünün ise doktora tezlerinden (49 tez) oluştuğu görülmektedir. Bu tezlerden 36’sı erişim izni olmaması ya da sistem üzerinden kaydına ulaşamamış olması nedeniyle çalışma dışında tutulmuştur. Böylece belirlenen ölçütlere uygun toplam 169 tez çalışmada ele alınmıştır. Araştırmaya dâhil edilen örneklem, toplam tez oranının %82’sini oluşturmaktadır.

Din psikolojisi alanında yayımlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin yıllara göre dağılımı ise Tablo 2’de sunulmuştur. Tablo 2 incelendiğinde din psikolojisi alanında yazılmış ve erişime izin verilen toplam lisansüstü tezlerinin %15’inin 2012 yılında, %21’inin 2013 yılında, %21’inin 2014 yılında, %18’inin 2015 yılında, %13’ünün 2016 yılında, %9’unun 2017 yılında ve %3’ünün de 2018 yılında yayımlandığı görülmektedir. 2017 ve 2018 yıllarında yazılan lisansüstü tez sayılarında belirgin bir azalma göze çarpmaktadır.

Tablo 2. İncelenen Lisansüstü Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Tez Türü	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Toplam
Yüks. Lis.	20	26	24	26	19	15	3	133
Doktora	5	9	11	5	3	-	3	36
Toplam	25	35	35	31	22	15	6	169
(%)	15	21	21	18	13	9	3	100

Din psikolojisi alanında yayımlanmış lisansüstü tezlerin yapıldığı üniversiteler ile yıllara göre dağılımı da Tablo 3’te gösterilmiştir. Tablo verileri incelendiğinde, en fazla yüksek lisans tezinin Süleyman Demirel Üniversitesinde yayımlandığı (21 tez), en fazla doktora tezinin ise Ankara Üniversitesinde yayımlandığı (11 tez) görülmektedir. Toplamda en fazla tez yayımlayan ilk dört üniversite ise sırasıyla Süleyman Demirel Üniversitesi (23 tez), Marmara Üniversitesi (21 tez), Ankara Üniversitesi (18 tez) ve Uludağ Üniversitesi (16 tez) olmuştur. Tablo 3’teki üniversitelerde hazırlanmış olan 169 tezin %46’sı (78 tez) bu dört üniversite tarafından yayımlanmıştır. Verilerde dikkat çeken diğer bir husus da 2017 yılında yayımlanmış bir doktora tezinin bulunmamasıdır.

Tablo 3. İncelenen Lisansüstü Tezlerin Yayımlandığı Üniversitelere ve Yıllara Göre Dağılımı

Üniversite	Yüksek Lisans							Top
	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	
Ankara Ün.	3	2	-	-	2	-	-	7
Atatürk Ün.	-	-	2	1	-	-	2	5
Onsekiz M. Ün.	-	1	-	-	2	1	-	4
Çukurova Ün.	2	1	1	1	2	2	-	9
Dicle Ün.	-	-	-	-	1	-	-	1
Dokuz Eylül Ün	-	-	-	-	-	-	-	-
Erciyes Ün.	1	3	1	3	2	1	-	11
Osmangazi Ün.	-	1	-	1	-	-	-	2

Fırat Ün.	-		1	-	-	-	-	1
Hitit Ün.	3	-	-	3	-	-	-	6
Iğdır Ün.	-	-	1	-	3	-	-	4
İstanbul Ün.	-	1	-	4	-	-	-	5
Kastamonu Ün.	-	-	-	-	-	1	-	1
K.M. Sütçü İ.Ü.	1	1	-	-	-	-	1	3
Marmara Ün.	3	8	5	2	-	2	-	20
N. Erbakan Ün.	-	-	2	-	1	-	-	3
OndokuzM. Ün.	1	1	1	4	1	-	-	8
R.T. Erdoğan Ün.	2	-	1	-	1	1	-	5
Sakarya Ün.	-	2	4	-	-	-	-	6
Selçuk Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
S. Demirel Ün.	3	4	3	6	1	4	-	21
Uludağ Ün.	1	1	2	1	3	3	-	11
Yıl Bazında	20	26	24	26	19	15	3	133
Top.								

Tablo 3. İncelenen Lisansüstü Tezlerin Yayımlandığı Üniversitelere ve Yıllara Göre Dağılımı (Devamı- Doktora)

Üniversite	Doktora							Top
	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	
Ankara Ün.	4	3	1	3	-	-	-	11
Atatürk Ün.	-	-	2	-	1	-	1	4
Onsekiz M. Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Çukurova Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Dicle Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Dokuz Eylül Ün.	-	1	2	-	-	-	-	3
Erciyes Ün.	1	1	-	-	-	-	-	2
Osmangazi Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Fırat Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Hitit Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Iğdır Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
İstanbul Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Kastamonu Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Maraş Sütçü İ.Ü.	-	-	-	-	-	-	-	-
Marmara Ün.	-	-	-	-	1	-	-	1
N. Erbakan Ün.	-	-	-	-	-	-	1	1
OndokuzM. Ün.	-	-	1	2	-	-	-	3

R.T. Erdoğan Ün.	-	-	-	-	-	-	-	-
Sakarya Ün.	-	1	2	-	-	-	-	3
Selçuk Ün.	-	1	-	-	-	-	-	1
S. Demirel Ün.	-	1	-	-	1	-	-	2
Uludağ Ün.	-	1	3	-	-	-	1	5
Yıl Bazında Top.	5	9	11	5	3	-	3	36

Tablo 4, din psikolojisi alanında yayımlanmış lisansüstü tezlerin çalışma grupları ile yıllara göre dağılımlarını göstermektedir. Tablo 4'te bir defa çalışılmış gruplara yer verilmemiştir.

Tablo 4. Çalışma Gruplarına veya Örnekleme Göre Dağılım

Çalışma Grubu	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Top.
Yerel Halk	1	6	3	4	3	2	-	19
Yetişkin ve Yaşlı Bireyler	2	3	3	4	3	1	1	17
Ortaöğretim Öğrencileri	4	5	1	2	-	2	2	16
Üniversite Öğrencileri	1	4	3	3	3	1	1	16
Ergen Grup	1	1	2	3	3	-	-	10
İlköğretim Öğrencileri	3	1	-	1	1	1	-	7
Öğretmenler	-	-	2	1	2	-	-	5
Kur'an Kursu Öğrencileri	-	-	4	1	-	-	-	5
Evli Bireyler	-	1	3	-	-	-	1	5
Din Görevlileri	-	1	3	-	-	-	-	4
Hasta Grubu	1	1	-	2	-	-	-	4
Kur'an Kursu Öğreticileri	1	-	-	-	-	1	-	2
LGBT/Eşcinsel Grup	-	1	1	-	-	-	-	2
Toplam	14	24	25	21	15	8	5	112

Tablo verileri incelendiğinde yerel halk ile yetişkin ve yaşlı bireyler yoğun çalışma grupları olarak görülmektedir. Ergenler, ortaöğretim ve üniversite öğrencileri de sık çalışılan gruplar arasındadır. Tabloda yer verilmeyen ve bir kez çalışılmış gruplar da şu şekildedir: Tasavvuf ve kadın

konulu çalışmada Halvetî Uşşâkî tarikatının Ruhzârî kolundan 100 kadın, Aile İrşat ve Rehberlik Bürosuna başvuran bireyler, Çocuk Esirgeme Kurumu'nda kalan 7-12 yaş grubu 45 öğrenci, din görevlileri ve öğretmenler, 12-67 yaş aralığında Suriyeli sığınmacılar, 14-23 yaş arası gençler, cezaevi hükümlüleri, kamu ve özel sektör çalışanları, çeşitli mesleklerden kadınlar, sağlık çalışanları, ruh sağlığı çalışanları ve öğrencileri, 11-14 yaş sokak çocukları, boşanma sürecinde olan aileler, evde bakım hizmeti veren bakıcılar, lise öğrencileri ve öğretmenleri, kan bağışçuları, kadın mahkûmlar ve 15 bilim insanı.

Lisansüstü tezlerde kullanılan veri toplama teknikleri Tablo 5'te gösterilmiştir. Tezlerde araştırmacılar ampirik çalışmalara önem vermişler ve saha araştırmalarında en fazla anket tekniğini kullanmışlardır (106 tekrar). Ayrıca nicel çalışmaların bir kısmında katılımcı gözlem tekniğine de yer veren araştırmacılar, nitel yöntemlerle de çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmalarda mülakat ve dokümantasyon teknikleri de kullanılmıştır.

Tablo 5. Veri Toplama Tekniklerine Göre Dağılım

Veri Toplama Teknikleri	Frekans
*Anket	106
Belge Tarama/Dokümantasyon	39
*Görüşme/Mülakat	33
*Gözlem	11

* İşaretili gruplar tezde aynı anda tercih edilmiştir.

2.2. Tez Konularına İlişkin Değerlendirmeler

Bu bölümde örneklem kapsamında incelenen yıllar arasında yapılan tezlerin başlıklarından hareketle içerdikleri konular 13 başlıkta toplanmıştır. Konular kendi aralarında gruplandırılarak hangi konuların daha fazla çalışıldığı ortaya konulmak istenmiştir. Bu bağlamda Tablo 6 tez konularına göre dağılımı göstermektedir.¹⁵

Tablo 6. Tez Konularına Göre Dağılım

Konular	Frekans
Pozitif Psikoloji, Olumlu Duygular-Değerler	29
Sosyal Psikoloji, Sosyal Yapı ve Kurumlar	24

¹⁵ Bazı değişiklikler olsa da ağırlıklı olarak Sevinç'in çalışmasında geçen başlıklar esas alınmıştır. Bu konuda bk. Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 253-260.

Travmatik Olaylar, Olumsuz Duygu-Durumlar	21
Din, Dindarlık, Dini Tutum, Dini Duygu ve Maneviyat	20
Dini Başa Çıkma	19
Teoriler, Teorisyenler ve Biyografik Çalışmalar	16
Benlik-Kişilik, Dini Gelişim	9
İslami Kavramlar ve Kur’anla İlişkili Çalışmalar	8
Ruh Sağlığı, Dini Danışmanlık	7
Halk İnanışları, Dini Tecrübe, Batıl İnançlar	6
Tasavvur ve Algı	4
Dini Şüphe, Din Değiştirme	2
Diğer Çalışmalar	4
Toplam	169

2.2.1. Pozitif Psikoloji, Olumlu Duygular-Değerler

Seligman’a göre psikoloji yalnızca hastalık, zayıflık ve hasarın araştırılması değildir; o aynı zamanda güç ve erdemın incelenmesidir. Yine ona göre tedavi sadece yanlış olanı düzeltmek değildir; tedavi aynı zamanda doğru olanı da inşa etmektir.¹⁶ İnsan doğası ve kaderi hakkında önemli yeni fikirler, ancak insanın iyi ve kötü taraflarının birlikte görülmesi durumunda elde edebilirler.¹⁷ Bu bağlamda son yıllarda insanın ve yaşamın olumlu taraflarının ön planda tutulması gerektiğini savunan pozitif psikoloji yaklaşımı ve ilişkili kavramlar pek çok araştırmaya konu olmaktadır. Bu araştırmada da en fazla çalışılan konunun pozitif psikoloji ve ilişkili kavram ve değerler olduğu ortaya konulmuştur. Bu konuyu ilgilendiren tez sayısı 29’dur. Tez çalışmalarında özgüven, öfke kontrolü, yardımseverlik, iyimserlik (2 çalışma), umut (2 çalışma), sorumluluk, psikolojik dayanıklılık, psikolojik sağlamlık, sabır ve psikolojik iyi oluş, empatik eğilim, yaşam kalitesi, uyum, insani değerler, değer yönelimleri konuları dindarlık ile birlikte ele alınmıştır. Ayrıca “anlam” konusu, 1 çalışmada dindarlık ile, 1 çalışmada da hayatı anlamlandırmada dini inanç değerler ile ve 1 çalışmada da anlam arayışı ve yeni çağ inanışları birlikte ele alınmıştır. Yine “mutluluk”, 1 çalışmada din ile, 1 çalışmada dindarlık ile ve 1 çalışmada da

¹⁶ Martin E. P. Seligman, “Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy”, t.y., Kaynak: http://www-personal.umich.edu/~presto/Downloads/DC/10-7_Seligman2002.pdf, (Erişim Tarihi: 19 Ağustos 2018).

¹⁷ Kennon M. Sheldon - Laura King, “Why positive psychology is necessary”, *American Psychologist* 56 (2001): 217.

dini yönelim ile birlikte araştırılmıştır. Bunlara ek olarak; pozitif psikoloji ve İslam düşünürlerinde erdemler, pozitif psikoloji yaklaşımıyla mü'min insanın kişilik özellikleri, Tanrı'ya bağlanma ve psikolojik iyi oluş, denetim odağı ve psikolojik iyi olma ilişkisi, din görevlilerinde empati/empatik eğilim (2 çalışma) ve hazcılık (hedonizm) pozitif psikoloji, olumlu duygular ve değerler kapsamında tezlere konu olmuştur. Konuya olan ilgi pozitif psikoloji ve ilişkili kavramların din psikolojisi çalışmalarında gelecek vaat eden alanlardan olduğunu göstermektedir.

2.2.2. Sosyal Psikoloji, Sosyal Yapı ve Kurumlar

“Sosyal psikoloji, sosyal yapı ve kurumlar” konularında yapılan çalışma sayısı 24’tür. Bunlardan 5’i “şiddet” konusunu ele almıştır. “Şiddet” konusu, dini tutum ile çocuklara yönelik şiddet nedenleri ilişkisi, aile içinde çocuğa yönelik şiddetin dindarlıkla ilişkisi, kadına yönelik aile içi şiddet, ahlaki çözülme ve dindarlık, suça sürüklenen 12-18 yaşlar arası ergenlerde şiddetin din psikolojik tahlili ve lise öğrencilerinde dindarlık-şiddet eğilimi ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Bununla birlikte 7 çalışmada “aile” konusu ele alınmıştır. Bu çalışmalarda ortaokul öğrencilerinin (6. 7. ve 8. sınıf) dindarlığına ailenin etkisi (1 çalışma), anne baba tutumlarının dini yönelime etkisi (1 çalışma), aile içi roller ve manevi yaklaşım (1 çalışma), eşler arası iletişimde çocuğun konumu (1 çalışma), Aile İrşat ve Rehberlik bürolarında yapılan dini danışmanlık (1 çalışma), aile değerleri ve din (1 çalışma) ve aile ortamı dışında yetişen çocuklarda ahlaki gelişim (1 çalışma) incelenmiştir. 3 çalışma ise farklı bağlamlarda “kadın”ı ele almıştır. Bunlardan 1 çalışmada tasavvuf ve kadın, 1 çalışmada kadın mahkûmlarda suç ve din anlayışı ve 1 çalışmada da Türk ve Avrupa sinemasında kadın konuları incelenmiştir. Ayrıca çocuk suçluluğunu önlemede din ve ahlakın rolü (1 çalışma), televizyonun ergenin din algısı ve ahlaki tutumu üzerindeki etkisi (1 çalışma), dini inanç gelişimi açısından köy ve şehir çocuklarının karşılaştırılması (1 çalışma), Müslüman olan Almanlar (1 çalışma), Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumlarındaki öğrencilerde dini algının psikolojik temelleri ve dini danışmanlık rehberlik (1 çalışma), Türkiye’de dini danışma ve rehberlik (1 çalışma), hastane hizmetleri bağlamında manevi bakım (1 çalışma), dindarlık-seçmen tercihi ilişkisi (1 çalışma) ve uyuşturucu madde kullanan denetimli serbestlik tedbiri almış kişilerin din eğitimi ve psiko-sosyal açıdan incelenmesi (1 çalışma) de araştırmalara konu olmuştur.

2.2.3. Travmatik Olaylar, Olumsuz Duygu-Durumlar

Travmatik olayları, olumsuz duyguları, olumsuz durumları, psikolojik rahatsızlıkları ele alan 21 çalışma bulunmaktadır. Örneğin “kaygı” 6 çalışmada incelenmiştir. Bu çalışmalarda kaygı-dua, kaygı-dindarlık, kaygı-kader algısı, tanrı algısı-kaygı, sınav kaygısı-maneviyat, Tanrı’ya bağlanma-ölüm kaygısı arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Stres-din, stres-dindarlık, dini tutum-stres ve dindarlık-iş stresi şeklinde 4 çalışmada “stres” konusu işlenmiştir. Yine depresyon ve dindarlık, inanç ve korku, din görevlilerinde olumsuz değerlendirilme korkusu ve özgüven, öfke duygusu, suçluluk ve utanç duygularının benlik ve Tanrı algısı ile ilişkileri, ortaöğretim öğrencilerinde Tanrı algısı, yalnızlık ve şiddet eğilimleri, öğretmenlerde yabancılaşma, yalnızlık ve dindarlık, dini içerikli obsesif kompulsif davranışlar, dindarlık ve sanal bağımlılık, üniversite sınavındaki başarısızlık ile tabiatüstü yüklemeler arasındaki ilişki ve orta yaş krizi ve din ilişkisi çalışılan konulardır.

2.2.4. Din, Dindarlık, Dini Tutum, Dini Duygu ve Maneviyat

Din, dindarlık, dini tutum, dini duygu ve maneviyatı konu edinen 20 tez çalışması yayımlanmıştır. Bu çalışmalardan 2’si eşcinsel bireyler üzerinde yapılmıştır. Çalışmalardan birisinde LGBT bireylerde dini ve manevi eğilimler, diğerinde ise erkek eşcinsel örneklem üzerinde eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algılar ve maneviyat konusunu incelenmiştir. Çeşitli çalışma gruplarıyla 6 çalışmada dini tutum ve davranışlar ele alınmıştır. Yapılan 2 çalışmanın birisinde din-ahlak ilişkisi, birisinde de ahlâki olgunluk ve dindarlık ilişkisi araştırılmıştır. Liseli gençlerde iç ve dış güdümlü dindarlık ve iyilik alguları, duygular ve din duygusu, evliliğin sürdürülmesinde duygusal ve dini motivasyonlar, kadın dindarlığı, hükümlülerde dini yaşayış, sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevi bakım algısı, maneviyat-diğerkâmlık, dindarlığın tanımı, boyutları ve ölçülmesi ile Hz.İbrahim’de Allah inancı ve din duygusu da araştırılan konulardır. Bununla birlikte 1938-1950 yılları arasında dini hayat incelenmiştir.

2.2.5. Dini Başa Çıkma

“Dini başa çıkma” 19 tezde ele alınmıştır. Bu konuda “ebeveyni ölen yetişkinlerde dinî başa çıkma”, “fobik ve omurilik felçlisi yetişkinlerde dini başa çıkma”, “yaşam olayları ve dini başa çıkma”, “ortopedik engellilik ve

dini başa çıkma”, “boşanma sürecindeki bireylerde başa çıkma stratejileri ve dini başa çıkma”, “evde bakım ücretinden yararlanan bakıcılarda dini başa çıkma”, “depresyon ile dinsel başa çıkma”, “dini başa çıkma ile sürekli öfke-öfke ifade tarzları ilişkisi”, “ergenlerde benlik saygısı ve dini başa çıkma”, “öğretmenlerin mizah tarzları ve dini başa çıkma tarzları” dikkat çeken kombinasyonlardır. Bununla birlikte 1 çalışmada dini başa çıkma yöntemi olarak dua, 1 çalışmada kanser hastalığı ile başa çıkmada dini inanç ve tutumların rolü, 1 çalışmada psikolojik dayanıklılık ve dini başa çıkmanın yaşam doyumuna etkileri ve 1 çalışmada da dini başa çıkma ruh sağlığı ile birlikte ele alınmıştır. Ayrıca zihinsel engelli çocuklara sahip ailelerde problem çözme ve dini başa çıkma, işitme engelli ergenlerde engelleriyle ilgili dini atıfları ile saldırganlık düzeyleri arasındaki ilişki, bayan Kur'an kursu öğreticilerinin sorunlarla başa çıkmada Kur'an-ı Kerim'e başvurmayla ilgili tutumları, dindarlık biçimleri, dini başa çıkma faaliyetleri ve psikolojik iyilik halleri ve gerçeklik terapisi yönelimli dini başa çıkma psikoeğitim programının affetme esnekliği, empati ve stresle başa çıkma üzerindeki etkisi de çalışılan konular arasındadır.

2.2.6. Teoriler, Teorisyenler ve Biyografik Çalışmalar

Bu konuda yapılan çalışma sayısı 16'dır. Bu çalışmalardan 4'ünde kuram ve yaklaşımlar ele alınmıştır. 1 çalışmada ben ötesi yaklaşım, 1 çalışmada bağlanma kuramı, 1 çalışmada nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru, 1 çalışmada sosyal psikoloji teorileri bağlamında inancın bireyler ve gruplar açısından incelenmesi konuları çalışılmıştır. Yine din psikolojisi açısından Alfred Adler Psikolojisi, Gordon Allport'un din anlayışı, Erik Erikson'un birey ve din anlayışı ile İslami şahsiyetler hakkında da çalışmalar mevcuttur. Din psikolojisinde nefis anlayışına katkılar ve insanı tanımlayan temel kavramlar bağlamında Gazzâlî, Muhammed İkbâl ve Sadreddin Konevi incelenen şahsiyetlerdir. Psiko-sosyal açıdan ikna: Bediüzzaman Said Nursi örneği, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Ahmet Hamdi Akseki'nin dini şahsiyeti biyografik çalışmalara örnek olarak verilebilir. Ayrıca Cahit Zarifoğlu'nun eserlerinde dini ve manevi unsurlar, Cemil Meriç'in eserlerinde manevi ve psikolojik unsurlar, Yaşar Kemal örneğinde köy romanlarında dini ve ahlaki motifler de araştırılan konulardandır.

2.2.7. Benlik-Kişilik, Dini Gelişim

9 tez çalışması benlik, kişilik ya da dini gelişimi konu olarak ele almaktadır. Bu çalışmalarda dindarlık ve narsisizm ilişkisi (2 çalışma), karakter eğitimi

çerçevesinde çocuklarda adalet algısının oluşumu ve gelişimi, nefsin olgunlaşma sürecinin karaktere etkisi, Kur'an kursu öğrencilerinde benlik saygısı, kendini bilmenin din psikolojik değeri, sokakta çalışan çocuklarda dini duygu ve düşünce gelişimi, dini gelişiminde sevgi ve korku motiflerinin etkisi ve internet kullanımının ergenlerin dini gelişimine etkisi araştırılmıştır.

2.2.8. İslami Kavramlar ve Kur'anla İlişkili Çalışmalar

Yayımlanan lisansüstü tezlerde İslami kavramlar ve Kur'an-ı Kerim ile ilgili 8 çalışma bulunmaktadır. Dini bir değer olarak tevekkül 2 çalışmaya konu olmuştur. 1 çalışmada fitrat, 1 çalışmada Kur'an'da psikolojik sağlık, 1 çalışmada psikolojik yaklaşımla Kur'an'ın inanç ve inançsızlığa bakışı, 1 çalışmada ayet ve hadisler ışığında şirk ve müşrikin psikolojisi, bir çalışmada İslami dindarlık ölçeği denemesi çalışılmış ve bir çalışmada da Alevilik ele alınmıştır.

2.2.9. Ruh Sağlığı, Dini Danışmanlık

"Ruh Sağlığı, Dini Danışmanlık" konusunda 7 çalışma belirlenmiştir. Bu çalışmalarda dua-ruh sağlığı, aile içi çatışma ve anlaşmazlıkların çözümünde dini danışmanlığın önemi, psikoterapi yaklaşımıyla bütünleştirilmiş dini danışmanlık modeli, manevi danışmanlıkta bibliyoterapi tekniği, tasavvuf ve terapi, Türkiye'deki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına yönelik tutumlar ve bireysel psikolojik danışma sürecinde dinî boyut konuları araştırılmıştır.

2.2.10. Halk İnanışları, Batıl İnançlar, Dini Tecrübe

Halk inanışları, batıl inançlar ve dini tecrübe konusunda 6 çalışma yapılmıştır. Bunlar; mevlit ile ilgili inanç ve tutumlar, su falı, kahve falı ve tarot kafelerine gidenlerin din psikolojisi açısından değerlendirilmesi, büyü, sihir, nazar vb. tutumlar, batıl ve paranormal inanç algısı, benlik saygısı ile mistik tecrübe arasındaki ilişki ve rüya-dini tecrübe ilişkisi konulu çalışmalardır.

2.2.11. Tasavvur ve Algı

Yaşlılık döneminde tanrı tasavvuru ve benlik saygısı, 7-12 yaş çocuklarda Tanrı Tasavvuru, ilköğretim öğrencilerinde Tanrı imgesi ve halktaki din adamı algısı konularında toplam 4 çalışma yapılmıştır.

2.2.12. Dini Şüpheler, Din Değişirme

Dini şüphelerin kaynakları ve etkileri ve din değiştirmenin psiko-sosyolojik etkenleri konularında 2 çalışma mevcuttur.

2.2.13. Diğer Çalışmalar

Türkçe atasözleri ve deyimlerde tanrı kavramı ile İl Müftülüğü'ne sorulan sorulardaki psikolojik arka plan konularında 2 çalışma ve DAİŞ ve Taliban'ın incelendiği din ve terör konularında da 2 çalışma yapılmıştır.

3. TEZ KATALOĞU

Bu bölümde 2012-2018 yılları arasında YÖK Tez Veri Tabanı ile İSAM Veri Tabanında "tamamlandı/onaylandı" şeklinde geçen ve Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda yapılan tezlerin listesine yer verilmiştir. Din psikolojisi alanında listelenen tezler yazar adı, tez adı, danışman adı, üniversite ve tez yılı şeklinde sunulmuştur.

3.1. Yayımlanan Lisansüstü Tez Listesi

Bu bölümde makalede ele alınan 36'sı doktora tezi ve 133'ü de yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 169 lisansüstü tezin yazar adlarına göre alfabetik listesi verilmiştir.

3.1.1. Yayımlanan Doktora Tezleri Listesi:

1. Ahmet Canan KARAKAŞ, *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programının Affetme Esnekliği, Empati ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi*, Danışman: Mustafa KOÇ, Sakarya Üniversitesi, 2014.
2. Ahmet ÖZALP, *Sosyal psikoloji teorileri bağlamında inancın bireyler ve gruplar açısından incelenmesi*, Danışman: İhsan ÇAPCIOĞLU, Ankara Üniversitesi, 2015.
3. Beyazıt Yaşar SEYHAN, *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler (Sivas Örneği)*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2013.
4. Cihad KISA, *Nesne İlişkisi Teorisi ve Tanrı Tasavvuru*, Danışman: Recep YAPAREL, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
5. Cüneyd AYDIN, *İnsanın Anlam Anlayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.

6. Çiğdem GÜLMEZ, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014.
7. Emine DEMİRCİ, *Ahlaki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2014.
8. Emine ERDOĞAN, *Tanrı algısı, dini yönelim biçimleri ve dindarlığın psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2015.
9. Erkan KAVAS, *Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
10. Fatıma Zeynep BELEN, *Manevi danışmanlıkta bibliyoterapi tekniği ve uygulanması*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2014.
11. Fatih KANDEMİR, *Umut, İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, Danışman: Faruk KARACA, Atatürk Üniversitesi, 2016.
12. Fatma KENEVİR, *Kadın Mahkumlarda Suç ve Din Anlayışı*, Danışman: Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi, 2015.
13. Ferdi KIRAC, *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algular ve Maneviyat: Erkek Eşcinsel Örneklem*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2013.
14. Gülüşan GÖCEN, *Şükür İle Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
15. Hatice ACAR, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri*, Danışman: Recep YAPAREL, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
16. Mebrure DOĞAN, *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, Danışman: Faruk KARACA, Atatürk Üniversitesi, 2014.
17. Meryem ŞAHİN, *Dini bir değer olarak tevekkül yöneliminin psikolojik sebep ve sonuçları üzerine araştırma*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2018.
18. Mohammad Naim NAIMI, *Din ve terör (Din ve terör ilişkisinin din psikolojisi açısından değerlendirilmesi-Taliban örneği)*, Danışman: Adem ŞAHİN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
19. Muhammet CEVAT, *Bireysel Psikolojik Danışma Sürecinde Dinî Boyut: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Çalışma*, Danışman: Faruk KARACA, Atatürk Üniversitesi, 2018.

20. Mualla İpek YILDIZ, *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgisinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
21. Muharem ÇUFTA, *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumlarının Rolü (Kosova Örneği)*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2014.
22. Mustafa ULU, *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma (Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2013.
23. Nuran ERDOĞRUCA KORKMAZ, *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
24. Ömer AKGÜL, *Hayatı Anlamlandırmada İnançın ve Kişisel Değerlerin Rolü (Ruh Sağlığı Çalışanları ve Öğrencileri Örneği)*, Danışman: Murat İSKENDER, Sakarya Üniversitesi, 2014.
25. Ömer Faruk SÖYLEV, *Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyadin İşleri Başkanlığı Örneği)*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2014.
26. Rıza ALTUN, *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsisizm İlişkisi (Sinop Örneği)*, Danışman: Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
27. Sabriye Nazlı BATAN, *Yetişkinlerde psikolojik dayanıklılık ve dini başa çıkmanın yaşam doyumuna etkileri*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2016.
28. Saffet KARTOPU, *Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2012.
29. Selahattin YAKUT, *Öğretmenlerde yabancılaşma, yalnızlık ve dindarlık ilişkisi: Polatlı örneği*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
30. Sema ERYÜCEL, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2013.
31. Sevde DÜZGÜNER, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi: Kan Bağıışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma*, Danışman: Abdülkerim BAHADIR, Selçuk Üniversitesi, 2013.
32. Süleyman ALTINTAŞ, *Depresyon İle Dinsel Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Recep YAPAREL, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.

33. Şükran Çevik DEMİR, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2013.
34. Tahsin KULA, *Ergenlerde öfke duygusu, benlik algısı, Tanrı algısı, suçluluk ve utanç duyguları açısından bir değerlendirme: Diyarbakır örnekleme*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
35. Turgay ŞİRİN, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*, Danışman: Recep KAYMAKCAN, Sakarya Üniversitesi, 2013.
36. Zeynep ÖZCAN, *Cumhuriyet Dönemi Dini Hayat (1938 - 1950)*, Danışman: Faruk KARACA, Atatürk Üniversitesi, 2014.

3.1.2. Yayımlanan Yüksek Lisans Tezleri

1. Abdulkadir ILGAZ, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi (Kastamonu Örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2015.
2. Abdullah DAĞCI, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, Danışman: Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
3. Abdurrahman AKBOLAT, *Yaşlılık Döneminde Yaşam Kalitesi ve Dindarlık İlişkisi (Şanlıurfa İli Örneği)*, Danışman: Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
4. Ahmet Turgut TANRIVERDİ, *Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları ile İlişkisi: Adana Örneği*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2016.
5. Ahmet UZUNARAS, *Psiko-Sosyal Açısından İkna: Bediüzzaman Said Nursî Örneği*, Danışman: Yusuf MACİT, Iğdır Üniversitesi, 2016.
6. Ali AKTAŞ, *Ahmet Hamdi Akseki'nin dini şahsiyeti*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.
7. Ali Engin UYGUR, *Din Psikolojisi Açısından 'Alfred Adler Psikolojisi'nin Değerlendirilmesi*, Danışman: Mehmet ATALAY, İstanbul Üniversitesi, 2015.
8. Ali KOÇAK, *Duygular ve Din Duygusu*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2016.
9. Aminullah KOSHAN, *Kuzey Afganistan'da Aile Değerleri ve Din İlişkisi (Cüzcan Örneği)*, Danışman: Özcan GÜNGÖR, Atatürk Üniversitesi, 2015.
10. Anisa ESATİ, *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancağ Örneği)*, Danışman: İbrahim GÜRSES, Uludağ Üniversitesi, 2017.

11. Armin JASAREVIĆ, *Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Araştırma* Danışman: İbrahim GÜRSES, Uludağ Üniversitesi, 2014.
12. Ayfer ŞENGÜL, *Bayan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sorunlarla Başa Çıkma Kur'an'ı Kerim'e Başvurma İlgili Tutumları*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2017.
13. Ayrat FAKHRUTDİNOV, *Rusya'da Din Psikolojisi Çalışmalarında Ben Ötesi Yaklaşım*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
14. Ayşegül KONAR, *Kendini Bilmenin Din Psikolojik Değeri* Danışman: Ali Vasfi KURT, Sakarya Üniversitesi, 2014.
15. Aziza Ergeshkyzy, *Aile İçi Roller ve Manevi Yaklaşım*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
16. Bekir AKSOY, *Dini İnanç Gelişimi Açısından Köy ve Şehir Çocuklarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Araştırma (Kastamonu Örneği)*, Danışman: Yusuf MACİT, Iğdır Üniversitesi, 2016.
17. Berna KESMEN, *Gençlerdeki hazcılığa (hedonizm) psikolojik ve manevi yaklaşım*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2012.
18. Betül TELLİOĞLU, *İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi*, Danışman: Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
19. Beyza AKINAL, *Aile Ortamı Dışında Yetişen Çocuklarda Ahlaki Gelişim (Gaziantep Örnekleme)*, Danışman: Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi, 2013.
20. Beyza OKUMUŞ, *DAİŞ'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2017.
21. Birsal ÇAKIR, *Ortaokul Öğretmenlerinin Dindarlık Düzeyleri ile Empatik Eğilim Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ünye Örneği)*, Danışman: Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
22. Büşra HAZİNOĞLU, *Din Psikolojisinde Nefs Anlayışına Katkılar: Muhammed İkbal Örneği*, Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2015.
23. Büşra ŞEFTALİCİ, *Lise Son Sınıf Öğrencilerinde Sınav Kaygısı ve Maneviyat: Şanlıurfa-Viraneşehir Örneği*, Danışman: Asım YAPICI, Çukurova Üniversitesi, 2017.
24. Canan BULAK YÜRÜR, *Din Psikolojisinde Nefs Anlayışına Katkılar: Sadreddin Konevi Örneği*, Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2013.

25. Ceyda Burçin AYDIN, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Büyü, Sihir, Nazar vb. Tutumlar*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2012.
26. Çiğdem YILDOĞAN, *7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Kırşehir/ Çiçekdağı İlçesi Örneği*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2012.
27. Durmuş SEVİNDİK, *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
28. Elif ELİFOĞLU ÇURUM, *Dindarlık ve İş Stresi İlişkisi (Samsun Örneği)*, Danışman: Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
29. Elif GÜN, *Stresle Başa Çıkma, Bilişsel Süreçler ve Dindarlık Üzerine Bir İnceleme* Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2012.
30. Elif GÜNEŞ, *Su Falı, Kahve Falı ve Tarot Kafelerine Gidenlerin Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi (İstanbul Örneği)*, Danışman: Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi, 2013.
31. Elif UĞURLU, *Cemil Meriç’in Eserlerinde Manevi ve Psikolojik Unsurlar*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2013.
32. Emine ÇAYABATMAZ, *Kur’an’ı Kerim bağlamında İslami dindarlık ölçeği denemesi*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2016.
33. Emine EFENDİOĞLU, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Dinî Şahsiyeti*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
34. Emine ŞENOCAK, *Kur’an Kursu Öğrencilerinde Benlik Saygısı*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
35. Emine Zehra BİLGE, *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Alguları (Ankara Örneği)*, Danışman: Mustafa Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2013.
36. Ersin EREN, *Dini Tutum - Çocuklara Yönelik Şiddet Nedenleri İlişkisi (Isparta Örneği)*, Danışman: Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
37. Esmâ SALİM, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
38. Esra İRK, *İnternet Kullanımının Ergenlerin Dini Gelişimine Etkisi*, Danışman: İbrahim GÜRSES, Uludağ Üniversitesi, 2015.
39. Esra KESGİN, *Hz. İbrahim’de Allah İnancı ve Din Duygusu*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.
40. Evrim ANIK, *LGBT Bireylerde Dinî ve Manevî Eğilimler*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2014.

41. Eyüp Ensar ÖZTÜRK, *İyimserlik ve Dindarlık*, Danışman: İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi, 2013.
42. Fatih BİLGİN, *Tercan Yöresi Aleviliği*, Danışman: Faruk KARACA, Atatürk Üniversitesi, 2014.
43. Fatih KARAYEL, *Mevlit ile İlgili İnanç ve Tutumlar (İstanbul Avcılar Örneği)*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2014.
44. Fatma KIRMAN, *Stres ve Din: Lise Gençliği Üzerine Psikolojik Bir Araştırma (Kahramanmaraş Örneği)*, Danışman: Halil APAYDIN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.
45. Feride GÜRKAN, *Âyet ve Hadisler Işığında Şirk ve Müşrikin Psikolojisi*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
46. Feridun KAYA, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kaygı (Ağrı İli Örneği)*, Danışman: Behlül TOKUR, Atatürk Üniversitesi, 2018.
47. Filiz OBUZ, *İşitme Engelli Ergenlerde Engelleriyle İlgili Dini Atıfları ile Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2015.
48. Fuat KAYA, *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dini Başa Çıkma*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.
49. Gaukhar KYENDYEBAI, *Üniversite Öğrencilerinde Batıl ve Paranormal İnanç Algısı Üzerine Bir Çalışma: Çanakkale Örneği*, Danışman: Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016.
50. Gökhan CAN, *Hükümlülerde Dini Yaşayış: Psikolojik Bir Yaklaşım (Mersin Örneği)*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2014.
51. Gülçin ORHAN, *Narsisizm Etiyolojisi ve Dindarlıkla İlişkisi*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2014.
52. Gülşah BOYAR, *Aileye ve Parçalanmış Aileye Sahip Ergenlerin Dini Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Kahramanmaraş Örneği)*, Danışman: Halil APAYDIN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012.
53. Gülşen ÖZGEN, *Üsküdar Bölgesinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mizah Tarzları ve Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişki* Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2014.
54. Hacer ÇETİN GÜNGÖR, *Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumlarındaki Öğrencilerde Dini Algının Psikolojik Temelleri ve Dini Danışmanlık Rehberlik*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2012.

55. Hacer SUBAŞI, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile Olan İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2012.
56. Halil İbrahim ÖZASMA, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, Danışman: Mualla YILDIZ, Ankara Üniversitesi, 2016.
57. Halis AŞUT, *Halktaki Din Adamı Algısı: Iğdır Örneği*, Danışman: Yusuf MACİT, Iğdır Üniversitesi, 2016.
58. Halit KALLİ, *Türk Atasözleri ve Deyimlerde Tanrı Kavramına Din Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2017.
59. Harun ARI, *Son Çocukluk Dönemi Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motiflerinin Etkisi*, Danışman: Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi, 2013.
60. Hasan MOLLAOĞLU, *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2013.
61. Hatice DÜLGEROĞLU, *Sokakta Çalışan Çocuklarda Dini Duygu ve Düşünce Gelişimi: Üsküdar Örneği*, Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2017.
62. Hatice KILINÇER, *Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2017.
63. Havva Seda SOLAK, *Fobik ve Omurilik Felçlisi Yetişkinlerde Dinî Başaşaıkma*, Danışman: Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi, 2012.
64. Hilal ÖZEL, *Din-Ahlak İlişkisi: Batı’da Son On Beş Yılda Yapılan Çalışmalar Üzerine Analitik Bir İnceleme*, Danışman: Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2017.
65. İllir RAHİMİ, *Kosova’da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*, Danışman: İbrahim GÜRSES, Uludağ Üniversitesi, 2013.
66. İlke HARPUTLU, *Dinî Tutum ve Özgeçililik İlişkisi (SDÜ Örneği)*, Danışman: İlhan TOPUZ, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
67. İsa CEYLAN, *Pozitif Psikoloji Yaklaşımıyla Mü’min İnsanın Kişilik Özellikleri*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2013.
68. İsa ÖZTÜRK, *Gordon Allport’un Din Anlayışı*, Danışman: Ümit HOROZCU, İstanbul Üniversitesi, 2015.
69. Kasım SEZGİN, *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlık ve Dindarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Dicle Üniversitesi Örneği)*, Danışman: Celal ÇAYIR, Dicle Üniversitesi, 2016.

70. Kazım Karabekir AKBUDAK, *Kur'an'ın İnanç ve İnançsızlığa Bakışı: Psikolojik Bir Yaklaşım*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2012.
71. Korkut ALTAY, *Yetişkinlerde Tevekkül Anlayışına Psiko-Sosyal Yaklaşım*, Danışman: Ali Vasfi KURT, Sakarya Üniversitesi, 2014.
72. Kübra BEHTİ, *Üniversite Sınavındaki Başarısızlık İle Tabiatüstü Yüklemeler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Kütahya Örneği)*, Danışman: Mustafa Naci KULA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
73. Lale İŞILDAR, *Tasavvuf ve Kadın, Halveti Uşşâki Topluluğu Üzerine Psikolojik Bir İnceleme*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2012.
74. Mahmut KURNAZ, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
75. Mecit ALTUN, *Müslüman Olan Almanlar Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2012.
76. Mehmet ÇINAR, *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Faruk KARACA, Erciyes Üniversitesi, 2015.
77. Mehmet GÖZLÜKAYA, *Lise Öğrencilerinde Anne Baba Tutumlarının Dini Yönelime Etkisi (Denizli Örneği)*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.
78. Mehmet İKİS, *Orta Yaş Krizi ve Din İlişkisi*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2013.
79. Mehmet Nesim ANUŞTEKİN, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Tanrı Algısı, Yalnızlık ve Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Behlül TOKUR, Atatürk Üniversitesi, 2018.
80. Mehmet SAİN, *Diyanet İhtisas Kursiyerlerinin Felsefe ve Din Bilimleri Derslerine Yönelik Tutumları ile Dini Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Behlül TOKUR, Atatürk Üniversitesi, 2014.
81. Merve ORHAN DEVRİM, *Kadın Dindarlığının Ayırıcı Vasıfları (Bursa Örneği)*, Danışman: İbrahim GÜRSES, Uludağ Üniversitesi, 2016.
82. Midjit OSMANİ, *Makedonya'da Yaşayan Gençlerde Dini Şüphelerin Kaynakları ve Etkileri (Kalkandelen Örneği)*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2014.
83. Muhammed DEMİR, *Dindarlık - Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2017.

84. Muhammed TOSUN, *Din Görevlilerinde Olumsuz Değerlendirilme Korkusu- Özgüven İlişkisi (Afyonkarahisar Örneği)*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
85. Mustafa İŞLEK, *Ergenlerde Kaygı ve Duanın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Rize Örneği)*, Danışman: Muhammed KIZILGEÇİT, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, 2016.
86. Mustafa Kemal Karabacak, *Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
87. Mustafa MEMİŞ, *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.
88. Mustafa ÖZGÜL, *Dinî Başa Çıkma ile Sürekli Öfke - Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Çiğdem GÜLMEZ, Kastamonu Üniversitesi, 2017.
89. Necla YILMAZ, *Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında Yapılan Dini Danışmanlık: Çorum Örneği*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2012.
90. Nevres Nuri KOCAOĞLU, *İl Müftülüğüne Sorulan Sorulardaki Psikolojik Arka Plan (Kayseri örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2016.
91. Nevzat GENCER, *Dindarlığın İbadet Boyutunun Seçmen Tercihi Üzerindeki Etkisi - Çorum Örneği*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2015.
92. Nihal ESENDİR, *Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı, İstanbul Örneği*, Danışman: Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016.
93. Nihal ŞENER GÜNEY, *Kur'an'da Psikolojik Sağlık*, Danışman: Öznur ÖZDOĞAN, Ankara Üniversitesi, 2016.
94. Nimet FERAH, *Suçta sürüklenen 12-18 yaşlar arası ergenlerde şiddetin din psikolojik tahlili (Sakarya Örneği)*, Danışman: İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi, 2013.
95. Nurcan ŞIVKIN, *Eşler Arası İletişimde Çocuğun Konumuna Psiko-sosyal Bakış*, Danışman: Ali Vasfi KURT, Sakarya Üniversitesi, 2014.
96. Okan TOKAT, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Kaygı ve Dindarlık İlişkisinin İncelenmesi: Denizli Örneği*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.

97. Osman AMİL, *Dini İçerikli Obsesif-Kompulsif Davranışların Sosyodemografik Açıdan İncelenmesi ve Vesvese İlişkisi*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2013.
98. Osman ÖZKAN, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
99. Rabia Sümeyye AÇAR, *Televizyonun Ergenin Din Algısı ve Ahlaki Tutumu Üzerindeki Etkisi (Muş İli Örneği)*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2016.
100. Ramazan ÇOBAN, *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
101. Recep GÜMÜŞ, *Evede Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dini Başa Çıkma: Bucak Örneği*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
102. Sacid MELTEM, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde İnanç-Korku İlişkisi (Tarsus Örneği)*, Danışman: Yusuf MACİT, Iğdır Üniversitesi, 2014.
103. Saliha FERŞADOĞLU, *15-18 Yaş Lise Öğrencisi Kızların Dini Tutum ve Davranışları (Yalova Örneği)*, Danışman: İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi, 2013.
104. Saliha ÖZEN, *Fitrat (Dinî Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı*, Danışman: Ahmet ALBAYRAK, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, 2012.
105. Seher YÜZGEÇ, *Benlik Saygısı İle Mistik Tecrübe Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2014.
106. Selahattin YAKUT, *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.
107. Selvi MUHCU, *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği)*, Danışman: Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi), 2015.
108. Serap ŞEN, *Erik Erikson'un Birey ve Din Anlayışı*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
109. Seviyya SANCI, *Uyuşturucu Madde Kullanan Denetimli Serbestlik Tedbiri Kararı Almış Kişilerin Din Eğitimi ve Psiko-Sosyal Açıdan İncelenmesi*, Danışman: İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi, 2015.
110. Sezgin BÜKÜM, *Din Görevlileri ile Öğretmenlerin Empatik Eğilim ve Beceri Düzeylerinin Karşılaştırılması: Fethiye Örneği*, Danışman: Hüseyin CERTEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.

111. Sıtkı KAYA, *Tasavvuf ve Terapi*, Danışman: Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2013.
112. Sinan YILMAZ, *Ortaokul Öğrencilerinin (6. 7. ve 8. Sınıf) Dindarlığına Ailenin Etkisi (Trabzon İl Merkezi Örneği)*, Danışman: Muhammed KIZILGEÇİT, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, 2017.
113. Süleyman Ragıp YAZICILAR, *Cahit Zarifoğlu’nun Eserlerinde Dini ve Manevi Unsurlar*, Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2013.
114. Sümeyra SARI, *Rüya Yoluyla Gerçekleşen Dini Tecrübe Olayları Üzerine Bir Araştırma*, Danışman: Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi, 2016.
115. Sündüz BİNGÖL, *Kuran Kursu Öğreticilerinde Empati (Kastamonu örneği)*, Danışman: Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2012.
116. Şerafettin DEMİROL, *Çocuk Suçluluğunu Önlemede Din ve Ahlakın Rolü*, Danışman: Abdurrahman DAŞ, Fırat Üniversitesi, 2014.
117. Tuğba KİŞMİR, *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*, Danışman: Ahmet ALBAYRAK, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, 2012.
118. Tuğba TAŞDEMİR, *Din Psikolojisi Açısından Türk ve Avrupa Sinemasında Kadın: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
119. Turgay YAZICI, *Gazzâlî’de İnsanı Tanımlayan Temel Kavramlar (Ruh, Kalp, Akıl, Nefs)*, Danışman: Muhammed KIZILGEÇİT, Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, 2014.
120. Ümran ERKORKMAZ, *Evliliğin Sürdürülmesinde Duygusal ve Dini Motivasyonlar Üzerine Bir Araştırma: Düzce Örneği*, Danışman: Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
121. Vahide SIRRI, *Karakter Eğitimi Çerçevesinde Çocuklarda Adalet Algısının Oluşumu ve Gelişimi*, Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2015.
122. Veysel Karani ALTUN, *Köy Romanlarında Dini ve Ahlaki Motifler: Yaşar Kemal Örneği*, Danışman: İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi, 2015.
123. Yasemin DAVARCI, *Aile İçinde Çocuğa Yönelik Şiddetin Dindarlık ile İlişkisi*, Danışman: Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniversitesi, 2015.
124. Yunus Emre TEMİZ, *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Duâ*, Danışman: Erkan YAMAN, Sakarya Üniversitesi, 2014.

125. Yusuf EMRE, *Değişen Dünyada Değer Yönelimleri ve Dindarlık KKTC Örneği*, Danışman: Asım YAPICI, Çukurova Üniversitesi, 2013.
126. Yusuf KAVUN, *Ergenlerde dindarlık ve insani değerler*, Danışman: Adem ŞAHİN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
127. Zehra IŞIK, *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma* Danışman: Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi, 2013.
128. Zehra PINAR, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri (Sivas/Şarkışla İlçesi Örneği)*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2013.
129. Zeliha BOZTOPRAK, *Ebeveynleri Dini Hizmetler Alanında Görevli Olan Ergenlerin Dini Tutum ve Davranış Özellikleri*, Danışman: Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi, 2015.
130. Zeliha ÇAMUR, *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*, Danışman: Hüseyin PEKER, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2014.
131. Zeynep ALÇELİK, *Yaşlılık Döneminde Tanrı Tasavvuru ve Benlik Saygısı* Danışman: Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, 2013.
132. Zeynep SAĞIR, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, Danışman: Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi, 2014.
133. Zeynep Sümeyye YILMAZ, *Eşler Arası Uyum ve Dindarlık (Kahramanmaraş Örneği)*, Danışman: Halil APAYDIN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Yapılan çalışma kapsamında 2012-2018 yılları arasında toplam 169 tez incelenmiş ve tezlerde nicelik olarak yüksek lisans tezlerinin (n=133) doktora tezlerinden (n=36) fazla olduğu görülmüştür. Bu bulgular Sevinç'in çalışmasıyla paralellik göstermektedir.¹⁸ Ayrıca iki çalışmadaki yıl aralığı ile yayımlanan tez sayıları karşılaştırıldığında son altı yılda yayımlanan tezlerin sayısında ciddi bir artış görülmektedir. Örneğin 2000'den 2010 yılına kadar geçen 10 yıllık sürede 24 doktora tezi yapılmışken, 2010-2012 yılları arasında 12 doktora tezi yapılmıştır. 2012-2018 yılları arasında ise izinli-izinsiz tamamlanan toplam doktora tezi sayısı 49'dur ve bu sayının Sevinç'in öngörüsüyle de örtüştüğü söylenebilir.¹⁹ Benzer bir artış yüksek lisans tezleri için de söz konusudur.

¹⁸ Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 249.

¹⁹ Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 268.

Yapılan çalışmada yayımlanan tezlerin yıllara göre dağılımı incelendiğinde en çok 2013 (n=35) ve 2014 yıllarında (n=35) tezin yayımlandığı, buna karşılık en az 2018 yılında (n=6) yayımlandığı görülmüştür. 2017 yılında hiçbir doktora tezinin (erişime izin verilen) yayımlanmadığı tespit edilmiştir. Sevinç’e göre 2003 yılından itibaren yüksek lisans tez sayılarında daha önce görülmemiş bir artış meydana gelmiş ve bu artış (2013 yılı itibariyle) devam etmektedir. Doktora tez sayılarında da eğitim süresi de dikkate alınarak benzer bir artıştan söz edilebilir.²⁰ Yapılan çalışmada ise 2015 ve sonrasında toplam lisansüstü tezlerinde nicel olarak düzenli bir düşüş gözlemlenmiştir. Bunun sebebi son yıllarda yayımlanan tezlerin erişime açık olmamaları ve bu nedenle örneklem dışında kalmaları olabilir.

Din psikolojisi alanında 2012-2018 yılları arasında yayımlanan yüksek lisans ve doktora tezleri çalışmaların yapıldığı üniversite ve yıllara göre analiz edildiğinde en fazla Süleyman Demirel (n=23), Marmara (n=21), Ankara (n=18), Uludağ (n=16) üniversitelerinde yapıldığı görülmektedir. Sevinç’in çalışmasında ise en çok tezin Marmara (n=60) üniversitesinde yapıldığı belirtilmiştir. Aynı çalışmada ilk dört üniversite içerisinde Ankara ve Uludağ üniversiteleri de yer almıştır.²¹ Bu doğrultuda Ankara ve Uludağ üniversiteleri için yıllar içinde din psikolojisi alanında tez yayımlama sıklığının sabit olduğu söylenebilir.

Tezlerde tercih edilen çalışma gruplarının analizinden elde edilen bulgulardan 2 ve üzerinde araştırmaya konu olmuş 14 farklı çalışma grubu tespit edilmiştir. Bu gruplardan literatür incelemesi dışında (n=39) en fazla çalışılan grupların; yerel halk (n=19), yetişkin ve yaşlı bireyler (n=17), ortaöğretim öğrencileri (n=16), üniversite öğrencileri (n=16), ve ergen gruplar (n=10) olduğu görülmektedir.

Tezlerin incelenmesi sonucunda anket, görüşme/mülakat, gözlem ve belge tarama/dokümantasyon şeklinde 4 başlık belirlenmesi uygun görülmüş ve çalışmalar buna göre sınıflandırılmıştır. İncelenen tezler arasında en fazla anket tekniğinin (n=106) kullanıldığı görülmüştür. Nitel araştırma yöntemlerinin de tezlerde kullanıldığı ve bu bağlamda görüşme/mülakat (n=33) ile gözlem teknikleriyle (n=11) de veri toplandığı

²⁰ Sevinç, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, 250.

²¹ Sevinç, “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”, 251.

tespit edilmiştir. Bazı çalışmalarda karma yönteme²² başvurulduğu görülmüş olsa da saha araştırmalarında nicel yöntemlere dayalı çalışmaların yanı sıra nitel yöntemlerle elde edilen verilere dayalı çalışma sayısının artırılmasına ihtiyaç vardır. Zira nicel-nitel çalışmaların bilimsel projelerde birleştirilmesinin birçok yararı bulunmaktadır.²³

İncelenen yayımlanmış lisansüstü tezlerde 13 farklı konunun işlendiği görülmüştür. Tezlerde en çok tercih edilen konular; pozitif psikoloji, olumlu duygular-değerler (n=29), sosyal psikoloji, sosyal yapı ve kurumlar (n=24), travmatik olaylar, olumsuz duygu-durumlar (n=21), din, dindarlık, dini tutum, dini duygu ve maneviyat (n=20), dini başa çıkma (n=19), ve teoriler, teorisyenler ve biyografik çalışmalar (n=16) olduğu görülmüştür. Araştırmada en az Türkçe atasözleri ve deyimlerde tanrı kavramı (n=1), İl Müftülüğü'ne sorulan sorulardaki psikolojik arka plan (n=1), DAİŞ (n=1) ve Taliban'ın incelendiği din ve terör (n=1) konularına değinildiği görülmüştür. Sonuç olarak; çalışmada pozitif psikoloji ve ilişkili konuların ilgi gördüğü tespit edilmiştir. Ancak mutluluk 3 tezde incelenmiştir. Tasavvufun sadece 3 çalışmada yer aldığı tespit edilmiştir. Yine dini şüphe ve din değiştirme 2 çalışmada ele alınmıştır. Akbudak (2012)'in çalışması²⁴ dışında inançsızlık konusunu inceleyen bir çalışma ise bulunmamaktadır.

Alana ilgi duyan araştırmacılar için ise aşağıda sıralanan çalışma konuları önerilebilir:

- İnsani erdemler ve İslami literatürde geçen değerler din psikolojisi perspektifinden araştırılabilir.
- Mutluluk kavramının farklı açılardan daha fazla ele alınması gerekmektedir. Örneğin öznel iyi oluş-din ilişkisi din psikolojisi bağlamında henüz çalışılmamıştır.
- Tasavvuf ile ilgili çalışmalar bağlamında dini tecrübe ile tasavvuf büyüklerinin dini yaşantılarını konu alan daha fazla çalışma yapılabilir.
- Tasavvur ve algı 2012 sonrasında az çalışılan konular arasındadır. Bu konuda derinlemesine çalışmalar yapılabilir.

²² "Karma Yöntem" in açıklamaları için bk. Colin Robson, Bilimsel Araştırma Yöntemleri: Gerçek Dünya Araştırması, çev. Şakir Çınkır ve Nihan Demirkasımoğlu (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 202.

²³ Robson, Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 206.

²⁴ Kazım Karabekir Akbudak, *Kur'an'ın İnanç ve İnançsızlığa Bakışı: Psikolojik Bir Yaklaşım* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012).

- Din ve terör ilişkisi de çeşitli boyutlarıyla incelenebilecek güncel bir konu olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbudak, Kazım Karabekir. *Kur’an’ın İnanç ve İnançsızlığa Bakışı: Psikolojik Bir Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.
- Baxter, Pamela – Jack, Susan. “Qualitative case study methodology: Study design and implementation for novice researchers”. *The Qualitative Report* 13/4 (2008): 544- 559.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaası, 2011.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan – Horozcu, Ümit – Yılmaz, Sema – Yüksel, Ayşe Şule. *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi (Bireysel Dindarlık Üzerine)*. Adana: Karahan Kitapevi, 2011.
- Koç, Mustafa. “Uludağ Üniversitesi’nde Din Psikoloji ile İlgili Yapılan Tezler (1980-2002) Üzerine Bir Araştırma”. *SÜİFD* 9 (2004): 43-66.
- Özbey, Ömer Faruk – Şama, Erdoğan. “2012-2016 Arasındaki Yıllarda Çevre Eğitimi Kapsamında Yayımlanan Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017): 212-226.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Robson, Colin. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri: Gerçek Dünya Araştırması*. Çev. Şakir Çınkır ve Nihan Demirkasimoğlu. Ankara: Anı Yayınları, 2015.
- Sevinç, Kenan. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013): 243-269.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Yenen, İlker – Sezen, Abdulvahid. “Türkiye’de Din Psikolojisi Alanında Lisansüstü Tezler (1963-2008) Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 147-178.
- Yılmaz, Gül Kaleli. “Durum Çalışması”. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Mustafa Metin. 261-284. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Yin, Robert K. *Case Study Research (Design and Methods)*. Third Edition. California: Sage Publication, 2002.
- Seligman, Martin E. P. “Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy”, t.y., Kaynak: http://www-personal.umich.edu/~prestos/Downloads/DC/10-7_Seligman2002.pdf, (Erişim Tarihi: 19 Ağustos 2018).
- Sheldon, Kennon M. – King, Laura. “Why positive psychology is necessary”. *American Psychologist* 56 (2001): 216-217.

ŞER'Î DELİLLERDE ÖNCELİK MESELESİNİN MEZHEP-DELİL PERSPEKTİFİNDEN TAHLİLİ ve ANLAMA YÖNTEMİNE ETKİLERİ

Saliha Kasapoğlu

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Uludag University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bursa, Turkey
salihaksp@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0265-7829

Öz

Fıkıh usulünün temel konusu olan deliller arasında bir hiyerarşinin olduğu kabul edilir. Kur'an delilinin öncelendiği sıralama genel kabul görse de zamanla sünnet, icmâ ve maslahatın öncelenmesi gerektiği dile getirilmiştir. Bu iddialar anlama yönteminde oldukça önem arz etmektedir. Bu makalede bahsedilen durumu incelemek adına öncelikle ileri sürülen hiyerarşilerde hangi kriterin esas alındığı tespit edilmiştir. Ardından Kur'an ve sünnetin öncelenmesi durumu Hanefî ve Şafiî özelinde mezhepler üzerinden, icmâ ve maslahat delilinin öncelenmesi durumu da bu delillerin mahiyeti üzerinden kanaatleri ortaya koyacak kadar incelenmiş, daha sonra alternatif bir hiyerarşi denemesi ile makale neticelendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Fıkıh usulü, Şer'î deliller, Hiyerarşi, Anlama yöntemi.

The Analyze of Priority Issues of the Lawful Evidence in the Perspective of School of Religion Law-Evidence and It's the Effects on Understanding Method

Abstract

It is accepted that there is a hierarchy among the evidences which is the main subject of the Fiqh (jurisprudence) procedure. Although the prioritization of Qur'an evidence was generally accepted, it was stated that the sunnah, the icma and the arbitration should be prioritized over time. These claims are very important on the understanding method. In order to examine the situation mentioned in this article, it was firstly determined which criterion was taken as basis in the hierarchies. Then the prioritization of Qur'an and Sunnah of the prophet to be examined, in Hanafi and Shafi'i in particular depending on the scholl of religion law. After that the prioritization of unanimous resolution (consensus) and maslaha evidence (public interest) to be analyzed according to the nature of these evidences. Finally, the article has been concluded with an alternative hierarchy experiment.

Keywords: Islamic Law, Principles of Jurisprudence, Islamic Law Evidence, Hierarchy, Understanding Method.

GİRİŞ

Cahiliye devrinin ardından İslâm ile müşerref olanlar, İslâm'ı Hz. Peygamber'den öğreniyorlar, bir sorun ile karşılaştıklarında O'na başvuruyorlardı. Dolayısıyla bu süreç boyunca İslâm'ı anlama ve yaşama konusunda ciddi bir problem yaşamayan Müslümanlar, Hz. Peygamber'in dâr-ı bekâya irthali ile bir açıklayıcı olmaksızın naslarla baş başa kalmış, karşılaştıkları yeni durumları İslâm'ın çizgisinde sürdürmek için arayışlara

başlamışlardır. Ancak bu durumda, ellerinde Kur'an'dan ve zihinlerinde Hz. Peygamber'den işittiklerinden başka bir şeyleri olmayan Müslümanlar'ın yapabilecekleri tek şey, realitede çoğaltılması mümkün olmayan nasları, derin bir kavrayışla anlamlandırıp yeni karşılaştıkları tüm durumlara cevap verecek şekilde mânen genişletmek idi. Oysa naslar ekseninde İslâm'ı anlama faaliyetinden söz edebilmek için, öncelikle nasların anlaşılabilir olmasını kabul etmek gerekecektir ki daha bu ilk adımda Müslümanlar görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu bölünmede iki uç noktadan birini temsil eden Mu'tezile, nasları oldukça anlaşılır kabul ederek akla büyük rol verirken, diğer uç nokta olan Zâhirîler ise anlamlandırma faaliyetinde aklın rolünü oldukça cüzi tutarak nasların anlaşılma durumunu zımnen reddetmiştir.¹ Nasların anlaşılabilir olması kabul edildiğinde ise bu defa yöntem problemi ikinci sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşte bu durumda, ilk dönemlerde bir bütün olarak İslâm'ı anlama manasına gelen fıkıh ve bunun yöntemi sayılan usul-i fıkıh daha hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan, İslâm'ı temsilen Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna verilen yanıtlara karşın, en kuvvetli ve en somut alternatif olarak literatürde yerini almıştır.² Gayesi fert ve toplumun her alandaki yükümlülükleriyle alakalı hükümleri, Şâri'in talebine uygun olarak bilmek olan usul ilmi, bir takım delillerden hareket etmektedir. Bu delillere icmâlî olarak bakıldığında genellikle kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dörtlüsü zikredilirken, tafsili delillere inildiğinde ise ilimlerin ayrışması sonucu bazı ilim dallarının yapısı, ya da birtakım ideolojik düşünceler sebebiyle bu dörtlü taksimde kısmî arttırmalara ya da eksilmelere gidilmiştir. Örneğin ilm-i kelâm ve fıkıhın zarûrât-ı dîniyye kısmı, hüküm konusunda, yapısı gereği kitap, sünnet ve icmâ delil alırken, Zâhirîler ideolojik düşünceleri gereği konu ayrımına gitmeksizin tüm alanlarda bunlarla sınırlı kalıp kıyasa başvurmamışlardır.

Delillerin kabul edilerek tespit edilmesinin ardından deliller arası var olduğu kabul edilen hiyerarşik sıralamanın nasıllığı konusu gündeme gelmektedir. Deliller arası hiyerarşik yapı ise delillerin değer-kuvvet (sübût) yönü dikkate alınarak belirlenebileceği gibi, anlama faaliyetine (delâlet) esas

¹ Burada kastedilen nasların zâhir olarak anlaşılması değil, nasların illetler ya da hikmetler temelinde anlaşılması / yorumlanmasıdır. Daha detaylı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 94.

² Fıkıh usulünün İslâm'ı anlamadaki rolü için bk. Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *Journal of Islamic Research*, 8/2 (Spring 1995): 86.

olma koşuluna göre de belirlenebilir. İlk usul kitapları ve bunları müteakiben çoğunluk fukahânın delilleri sıralayış şekli incelendiğinde, onların daha çok ilk kriteri yani değer-kuvvet durumunu dikkate aldığı görülmekte ve bu anlamda mevcut kaynaklarda Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas sıralaması genel kabul olarak zikredilmektedir. Bu sıralamada Kur'an, zincirin en kuvvetli, kıyas ise en zayıf halkasını meydana getirmektedir. Değer-kuvvet kriterinin esas alındığı bu sıralamanın ifade ettiği en önemli anlam ise alt delilin üst delil ile uyumlu olması yani üst delil ile bütünüyle çelişmemesi gerektiğidir.³ Makale konumuzu oluşturan ve ikinci kriter olarak ifade ettiğimiz anlama faaliyetinde esas olma kıstasına göre hiyerarşik sıralama durumu ise zahiren ifade edilmese de -yukarıda bahsedilen sıralamayı kabul eden fakihler de dahil olmak üzere- baştan beri usul ilmi ile iştigal edenlerin zihinlerinde mevcuttur. Burada bahsedilen uygulama, matlup olan hükme ulaşmak için anlamlandırma faaliyetinde delillerden birini esas kabul edip, belki diğerlerini buna göre değerlendirmektir. Dolayısıyla bu sıralama fakihin anlama faaliyetinde, yöntem farklılığıyla ilişkili olarak ilk durumun aksine Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas sıralamasından oldukça farklılık arz edecektir. Hatta kanaatimize göre, bu durumun mevcut mezhep çeşitliğinin meydana gelmesinde en önemli sebep olduğu da ifade edilebilir. İlk müçtehitlerin zihinlerinde bulunan ve eserlerinin genelinde gözlemlenebilen söz konusu kriter nedeniyle oluşan hiyerarşi, zamanla bazı usul alimleri tarafından artık zahiren de ifade edilmeye başlanmıştır.

Biz makalemizin bundan sonraki kısmında, öncelikle delillere bahsedilen perspektiften bakılması durumunda mezheplerce karar kılınan hiyerarşiyi ve bu hiyerarşinin mezheplerin İslâm'ı anlama yöntemlerindeki belirleyici etkisini, daha sonra ise bu perspektifi bir ilân kabilinden olarak delillerde öncelik sırasını değiştiren usul âlimlerinin görüşlerini, deliller üzerinden ve genel bir çerçeve oluşturacak şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

1. DELİLLER HİYERARŞİSİNE MEZHEP EKSENLİ BAKIŞ

Tarihte İslâm'ı anlama (fıkıh) konusunda kendi usullerini belirleyerek teşekkül etmiş mezhepler içerisinde, kabul görerek geniş coğrafyalarda yayılma imkânı bulanlar genel olarak Hanefilik, Şafîlik, Malikîlik ve

³ Burada Kur'an'ın sünnetle neshi akla gelebilir. Ancak orada nesheden sünnet, kuvvet bakımından Kur'an derecesinde olduğu kabul edilen mütevatir sünnettir.

Hanbelîlik olmuştur. Bu mezhepler, izledikleri yol itibariyle mensuplarınca her birinin hak olarak nitelenmesine neden olan bazı benzerliklere, yine mensuplarınca kendi mezhebinin tercihe şayan kabul edilmesine yol açan bazı farklılıklara sahiptirler.

Bizim delilleri okuma yöntemlerinden anlayış biçimlerini çözümlenmeye çalıştığımız söz konusu mezhepler -birtakım şartlar ilave etmek suretiyle de olsa- bir meselenin hükmü hakkında icmâ bulunduğu beyan hakkını ona teslim etme ve icmâ da dâhil olmak üzere bir delil bulunmadığında kıyasa başvurma konusunda ittifak etmişlerdir. İcmâ ve kıyas konusunda çoğunlukla benzer görüşleri paylaşan mezhepleri birbirinden ayırıştıran temel duruma, onların (mezheplerin) beyan konusunda, Kur'an delili yanında ittifakla yer verdikleri sünnete karşı farklı yaklaşım tarzlarının neden olduğu söylenebilir. Dahası usul literatüründe temel iki anlayışı ifade eden ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekollerinin oluşmasının da yine mezhep imamlarının hadis delili hakkındaki görüşlerinden kaynaklandığı ifade edilebilir. Zira bizim de benimsediğimiz anlayışa göre mezhepler, beyan işlevine dâhil edecekleri hadislere ayırdıkları alanın genişliğine göre bu iki ekolden birine nispetle anılmaktadırlar.

Re'y ekolünün temsilcisi sayılan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) anlamlandırma faaliyetinde izlediği yolu açıkça ifade eden bir usul kitabı yoktur. Ancak mezhepleşme sürecine paralel olarak, mevcut fûrû fıkıh eserlerinden elde edilerek yazılı hale gelebilmiş olan Hanefî usulü, diğer mezhep usulleri ile mukayeseli olarak incelendiğinde, Hanefî yönteminde onu diğerlerinden ayırıştıran bazı anlayış farklılıklarının bulunduğu gözlemlenecektir. Hanefî mezhebinin delil okuma yöntemine ışık tutan, dolayısıyla Hanefî usul çizgisinin oluşumunda oldukça etkili olduğunu düşündüğümüz, âm ve mutlak lafzın delaleti konusu, bu mezhep metodolojisinin en önemli farklılığı olarak ifade edilebilir. Şöyle ki; Hanefî literatüründe birçok alt başlıkta yansıması görülen âm ve mutlak lafız hakkında hâkim olan kanaat ile sübut itibariyle katî olan Kur'an lafızlarının bir kısmı, delalet açısından da katî sayılarak diğer kaynakların Kur'an'ı beyan işlevi kısmen kısıtlanmıştır. Kur'an'a aykırı olması gerekçesi ile reddedilmesi ya da Kur'an'a uygun olarak tevil edilmesinden dolayı bu durumdan en çok nasibini alan ise haber-i vâhid olmuştur. Hanefî usul literatüründe hadislerin Kur'an'a arzı olarak ifade edilen bu duruma göre, katî olan âm ve mutlak lafız, bir haber-i vâhid tarafından ziyade ya da tahsiste bulunmak sureti ile beyan edilemez ve bu durum literatürde nesih

olarak adlandırılır.⁴ Bu ve benzeri görüşleri dikkate alındığında, anlama faaliyetinde pergelin ucunu Kur'an'a sabitlediği anlaşılan Hanefiliğin Kur'an delilini, haber-i vâhid bağlamında sünnete karşı öncelediği söylenebilir.

Belki bulunduğu kozmopolit bölgenin etkisi ile belki de sahip olduğu ilmî birikimi devraldığı re'y taraftarı hocalarının etkisi ile Ebû Hanîfe'nin diğer mezheplere kıyasla, anlama yönteminde Kur'an'a daha çok vurgu yapması ve beyan görevini yapacak olan delilin Kur'an seviyesinde güçlü olması şartını ileri sürmesi, Hanefî fukahasının ellerindeki nassa dayalı delillerin sayıca az olması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bu durumun, ellerinde sınırlı sayıda nass ve karşılarında sınırsız sayıda karmaşık durum ile baş başa kalan Hanefî müçtehitlerinin, yapacakları içtihatlar için mevcut kaynaklardan daha fazla istifade edebilmek adına, naslar üzerinde uzunca tefekkürde bulunarak farazî fıkha varacak derecede bir sistem geliştirmelerine sebep olduğu da söylenebilir.

Kabul ettikleri anlama sistemi ile kendilerine akıl yürütecekleri geniş bir alan açılmış olan Hanefîler bu alanda özgürce hareket etmemişler, Hz. Peygamber'den nakledilen mütevâtir seviyesine ulaşamamış ancak topluma mâl olmuş hadisler için meşhur haber kategorisi oluşturarak -tıpkı icmâda olduğu gibi- İslâm'ı anlamlandırma faaliyetinde kendilerini onunla bağlı görmüşlerdir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ise Hanefîlerin meşhur hadis ile tamamlamaya çalıştığı konuma, Hz. Peygamberin uzun süre ikamet ettiği amel-i ehli Medîne delilini yerleştirmiştir.⁵

Re'y esaslı anlama yönteminde nasların faaliyete geçmesi konusunda icmâ, meşhur haber, amel-i ehli Medîne gibi deliller oluşturmakla getirilen önlemleri doğru ve yeterli bulmayan Hicaz merkezli bir grup fakih, nasların, özellikle hadisin zayi edilmesi konusunda endişe duymuşlardır. Bu fakihler arasında zikredilebilecek olan Şâfiî (ö. 204/820) söz konusu durumu telafi etme noktasında, nass eksenli (Kur'an, Sünnet) ve nassa bağlı (kıyas) alternatif bir anlama yöntemi oluşturmuş ve bu sistem daha sonra beyan teorisi olarak ifade edilmiştir. Söz konusu beyan teorisi, delaletinde kapalılık bulunan bir nastaki talep edilen mananın, aynı türden bir diğer nasla (ayet-ayet, sünnet-sünnet) veya farklı türden bir diğer nasla

⁴ Bk. Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 107.

⁵ Maliki fakihi İbnü'l-Kassâr'a göre amel-i ehl-i Medine bir tür tevatür derecesinde haberdir. (Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 99.)

(kitap-sünnet) açıklanmış olduğu düşüncesinden hareketle, nasların içerisinde mündemiç olması, olarak ifade edilebilir.

Hicaz ekolü anlayışının bir devamı olarak Şafii'nin anlama yönteminde, beyan yetkisinin kendisine verildiği,⁶ dolayısıyla Şâri'in muradının en sahil bir şekilde tezahür ettiği Hz. Peygamberin sünneti merkezi bir rol oynar. İmam Şafii bunu Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerle temellendirir⁷ ve O, zikredilen itaatın sünnetin tamamını kapsadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla Şafii ilk olarak hadislerin beyan işlevinde kullanılmasının önündeki engelleri kaldırmak için büyük çaba harcayarak işe başlar ve sistemini bu temeller üzerinde inşa eder. Söz konusu durumdan olmak üzere, hadisin birçok kısmının zayi edilmesine sebebiyet veren Kur'an'a arz yöntemine şiddetle karşı çıkar⁸ ve bu anlayışı benimseyenlere karşı, görüşünü temellendirmek üzere sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu açıklar. Şöyle ki Şafii'ye göre Allah'ın kitabı ile birlikte hüküm bildiren Hz. Peygamber'in sünneti, ya Kur'an'ın açık hükmünü teyit edecek şekilde ya da kapalı hükmünü beyan edecek şekilde gelmiştir.⁹ Dolayısıyla her iki koşulda da Allah'ın kitabına uygun düştüğü anlaşılan sünneti yine de Kur'an'a arz etme düşüncesinde olanlara Şafii, Hz. Peygamber'in, erike hadisi¹⁰ olarak bilinen rivayetini delil getirerek¹¹ onları eleştirir.

Yine bu zaviyeden bakıldığında, Şafii'nin, hadislerin beyan görevini engelleyeceği düşüncesiyle ifade ettiğini düşündüğümüz, Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceği kanaati, İmam Şafii'nin hadisleri korumak uğruna gösterdiği gayretin zirvesi olarak değerlendirilebilir.

Hadislerin kabul kritiğinde Hanefilerin ileri sürdüğü ilave şartları kaldırarak yalnız sıhhat şartını ileri süren Şafii, ikinci olarak, Hanefiliğin aksine Kur'an'ın âm ve mutlak lafızlarının delaletini katî görmeyerek

⁶ Bk. Nahl 16/44

⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî, 1. Baskı (Kahire: Dârü'l-kütüb, 1969), 47-49.

⁸ Sahip Beroje, "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 862.

⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 52.

¹⁰ Hadis mealen şöyledir: 'Koltuğuna oturan ve kendisine benim bir emir ve yasağım gelince, 'Bilmiyoruz, Biz Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız' diyen birinizle karşılaşmayayım.' Hadis için bk. Tirmizî, "İlim", 10

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 51-52.

hadislerin anlama sürecinde işlevsel hale gelmesini sağlar. Dolayısıyla anlama faaliyetinde sıhhat şartını taşıdığı düşünülmesi her hadisi kendisi için bağlayıcı görür ve 'hadis sahihse mezhebim odur' şeklindeki meşhur sözü ile bu durumu teyit eder. Beyan teorisini bu durumda karşısına çıkabilecek olan tearuzlar¹² için geliştirdiği anlaşılabilir Şafiî bu anlamda ehl-i hadîsin sistemleştiricisi olarak ifade edilebilir.¹³ Nitekim Şafiî bahsedilen teori ile fikhü'l-hadîs¹⁴ ilminin sağlam bir zemine oturabilmesine neden olmuş ve nâsıru'l-hadîs lakabına layık görülmüştür.¹⁵

Bahsedilen değerlendirmelerden anladığımız üzere Şafiî, anlama yönteminde sünneti birinci sıraya yerleştirmiş ve kitap başta olmak üzere diğer delilleri bu perspektiften anlamlandırmıştır. O'nun kitap delili bağlamındaki bu tutumu ilk dönem âlimlerince dile getirilen 'es-Sünnetü kadiyetün ale'l-kitâb' tabirinin bir yansıması olarak ifade edilebilir.

Merkezini sünnetin oluşturduğu nass temelli anlama yöntemi Şafiî'nin diğer delillere bakışı üzerinde de etkili olmuştur. Örneğin O, sünnetin toplumun tamamında mündemiç olduğu düşüncesinden hareketle, toplum sünnetin aksine bir görüşte birleşmez, diyerek icmâ delilini sünnet ile ilişkilendirmiştir.¹⁶ Ayrıca sünnet anlayışı neticesinde elinde bolca malzeme oluşan Şafiî bu noktada akla yalnızca tikel naslar üzerinde faaliyet hakkı tanımış, dolayısıyla akla nassa tâbi işlev yüklemiştir. O'nun akıl-nass ilişkisindeki tutumunun aynı zamanda hükümlerin gerekçelerini (makâsıd) ve neticelerini (sedd-i zerâi') bilme konusuna mesafeli yaklaşmasına neden olduğu da ifade edilebilir.

2. DELİL EKSENİ BAKIŞ

Fıkıh/anlama tarihinde genel kanaat olarak tekrarlanan gelen Kur'an'ın öncelikli konumuna karşın zamanla farklı alternatifler dile getirilmiş ve bu

¹² Burada kastedilen, nasların zahirinde görünen tearuzdur.

¹³ Ehli hadisi; İnsanları hadislere bağlanmaya teşvik eden, bunun dışındakilere tutunmaktan sakındıran, hadislerden hüküm çıkarıp fikri münakaşa ve çözüm üretmede başarılı olan kimseler olarak tanımlayan Fahreddin Razi' göre bu adlandırmaya en çok layık olan Şafiîler'dir. bk. Salim Öğüt, "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 509.

¹⁴ Hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen ilim dalı bilhassa ehl-i re'ye tepki olarak doğmuştur. bk. Mehmet Görmez, "Fikhü'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 547.

¹⁵ Görmez, "Fikhü'l-hadîs", 12: 548.

¹⁶ Şafiî, *er-Risâle*, 204.

anlamda bazıları sünnet, bazıları makâsîd, bazıları ise icmâ delilinin Kur'an deliline karşı öncelenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu iddialardan biri olan sünnet delilinin öncelikli olması durumunu daha önce Şâfiî ekseninde ele aldığımız için makalemizin son bölümünü teşkil eden bu kısımda, icmâ ve makâsîd delilinin ilk sıraya çekilme anlayışını, bu delillerin mahiyeti üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Çünkü bahsedilen anlayışa, delillere yüklenen anlam neticesinde, delillerin kazandığı mahiyetin doğrudan sebebiyet verdiğini düşünmekteyiz.

Hükümler ile ilişkili olarak, celb-i menfaat ve def-i mefsedet şeklinde tanımlanan ve fıkıh usulü eserlerinde bazen deliller bazen kıyas başlığı altında konumlandırılan maslahat kavramı, Şâri'e bakan yönü ve kullara (müçtehitlere) bakan yönü dikkate alınmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Şöyle ki, hükümlerin tamamının neticesi itibariyle bir menfaatin celbini ve mefsedetini tanımlayan şekilde konması, maslahatın Şâri'e bakan kısmını ifade eder ve bu anlamda kullanıldığında hükümlerin tamamında maslahatın gözetildiği hususunda müçtehitler arasında bir ittifakın bulunduğu söylenebilir.¹⁷ Naslarda var olduğu kabul edilen maslahatın tespit edilmesi, nass bulunmayan konularda ise naslardaki bu maslahatın dikkate alınarak hüküm verilmesi konusundaki müçtehidin tavrı ise, bu kavramın fakihler bağlamında kullara dönük kısmını ifade eder. Anlaşıldığı üzere maslahat bu anlamda kullanıldığında içtihat faaliyeti ile yakından ilgilidir ve bu nedenle de usul kitaplarında maslahatın bu yönü işlenmektedir. Usul literatürünün ilgili bölümü incelendiğinde maslahatın bazı konularında ittifakın olduğu bazı konularında ise görüş ayrılığının bulunduğu görülecektir.

Gazzâlî (ö. 505/1111) maslahat ile amel konusundaki görüş ayrılığının mahiyetini ve boyutlarını kavrayabilmek için öncelikle maslahatın kısımlarına açıklık kazandırmak gerektiğini ifade eder ve şer'in muteber sayıp saymaması açısından maslahatın muteber, mülga ve mürsel olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtir. Muteber maslahat şer'in itibar ettiği maslahattır. Bu tür maslahat hüccettir ve özü itibarıyla kıyastan ibaret olup, hükmün nassın veya icmân anlamından iktibas edilir. Mülga maslahat, açık bir nassa aykırı olan maslahattır ve dikkate alındığında bütün şer'i hükümlerin ve nasların değiştirilmesine yol açacağı için batıl kabul

edilir.¹⁸ Maslahat denilince genel olarak kastedilen mürsel maslahat ise hakkında muteber ya da ilga edilmiş olduğuna dair delil bulunmayan maslahat olarak tanımlanır. Usul literatüründe ihtilafın vuku bulduğu kısım burasıdır.

Mürsel maslahatın delil olup olmadığı hakkında mezhep imamları ihtilaf etmiş ve mezhepler içerisinde birtakım şartlar ileri sürerek onu delil kabul eden İmam Mâlik olmuştur. İmam Mâlik'in öne sürdüğü koşullar içerisinde -konumuzu yakından ilgilendirdiğinden- en önemli olanı, maslahatın şer'î bir delile aykırı olmaması koşuludur.¹⁹ Zira nass veya icmâ ile sabit olan bir hükümlerle ancak hakiki bir maslahat kastedilir ve ona aykırı olan maslahatın vehimden ibaret olma ihtimali yüksektir, dolayısıyla bu tür vehme dayalı bir maslahat sebebiyle hakiki bir maslahattan vazgeçilemez.²⁰ Burada şart koşulan aykırılığın nassın küllüne ya da cüzüne karşı olması arasında bir farkın olmadığı belirtilir.²¹

Maslahat ile ilgili anlayışlar genel olarak böyle olmakla birlikte, Hanbelî fakihî Necmeddin Tûfî, (ö. 716/1316) maslahatın yalnızca nassın küllüne aykırı olmaması gerektiğini ifade ederek, bahsedilen şartı daha da daraltmasıyla dikkatleri üzerine toplar ve maslahat hakkında aşırı görüş ileri sürmesiyle nitelenir.

Eleştirilen görüşlerini Nenevî'nin (ö. 676/1277) *el-Erbâîn* adlı eserindeki 'lâ darara ve lâ dırâr'²² hadisini şerh ederken belirten Tûfî'nin bu görüşlerini, Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914) çeşitli notlar ekleyerek ayrı bir risale haline getirmiştir.²³

Tufî, Maslahat Risalesi'nde söz konusu hadisi şerh bağlamında usul konularına değinerek, fıkıh usulünün on dokuz delilinin bulunduğu bahseder ve bu delillerin en güçlüsünün nass ve icmâ olduğunu belirtir.²⁴ Bu noktada nass ve icmâ arasında da bir hiyerarşi belirleyen Tûfî, deliller içinde

¹⁸ Gazzalî, *Mustasfa*, trc. Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 469.

¹⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 239.

²⁰ Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İlam Araştırma Dergisi*, 1/1 (1996): 99.

²¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 85.

²² Zarar vermek ve zarar görmek yoktur.

²³ Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", 100.

²⁴ Ali Pekcan, "Necmuddin Tûfî'nin Maslahat Risalesi (Çeviri ve Değerlendirme)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2003): 274-275.

neshin câri olmaması sebebiyle icmâi, kitap ve sünnetten daha kuvvetli bir delil olarak görür²⁵ ve nihai olarak maslahat ile icmâi mukayese eder. Tûfi maslahatı dikkate almanın üzerinde ittifak edilen bir ilke olmasına mukabil icmân hüccet oluşuna itirazlar ileri sürülebildiğini delil getirerek maslahatın gözetilmesi ilkesinin icmâdan daha güçlü olduğunu ifade eder. Ona göre buradan maslahatın en kuvvetli şer'î delil olduğu neticesi çıkar, çünkü en kuvvetliden (icmâ) daha kuvvetli olan en kuvvetlidir.²⁶

Böylece anlamlandırma faaliyetinde maslahatın ilk sırada konumlandığı hiyerarşisinin neticesi olarak Tûfi, deliller arasındaki tearuz durumunu şöyle izah eder: *“Nass ve icmâ, maslahata aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir. Ancak bu uygulama yalnızca nassın ve icmân sınırlandırılması (tahsis) ve açıklanması (beyan) biçiminde olur. Yoksa bu, nassın ve icmân iptal edilip, devreden çıkarılması demek değildir. Bu durum, açıklayıcı fonksiyonundan dolayı sünnetin, Kur'an'a göre öncelikli olmasına benzer.”*²⁷

Tûfi maslahatın, nass ile icmâ tahsis ve beyan etmesi konusunda mutlak düşünmeyerek ibadât ve mukadderat konularını bu durumdan ayrı değerlendirir. O'na göre ibadât ve mukadderat konusunda nass, icmâ ve benzeri delillere; muamelat ve benzerlerinde ise insanların maslahatlarına itibar edilir. Çünkü ibadetler şeriatın hakkı olduğundan, nicelik ve nitelik, zaman ve mekân bakımından ondan bir açıklama gelmedikçe bilinemez. Hâlbuki mükelleflerin hakları ile ilgili hükümler, onların maslahatları için vazedilen şer'i siyaset olup bunlardaki maslahat akıl ve âdetle bilinebilir.²⁸

Tûfi'nin bu görüşleri çeşitli açılardan eleştiriye uğramıştır. Meselâ, son devir Osmanlı âlimlerinden Zâhid Kevserî, (ö. 1879/1952) onun ibadetlerle muâmelât arasında yaptığı ayrımın mesnetsizliğine vurgu yaparak muâmelât vb. konularda dayanağın maslahat olduğuna dair iddiaların şeriatın arzu ve hevesle değiştirilmesi anlamına geleceğini ileri sürmüş ve eğer maslahatla şer'î maslahatlar kastediliyorsa bunu öğrenmenin tek yolunun vahiy olduğunu belirtmiştir.²⁹ Kevserî, nass-maslahat konusunda Tûfi'nin düştüğü hataya *İ'lâmü'l-muvakkî'in* ve

²⁵ Ferhat Koca, “Tuñi (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 327.

²⁶ Pekcan, “Necmuddin Tûfi'nin Maslahat Risalesi (Çeviri ve Değerlendirme)”, 277.

²⁷ Pekcan, “Necmuddin Tûfi'nin Maslahat Risalesi (Çeviri ve Değerlendirme)”, 276.

²⁸ Koca, “İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 101-102.

²⁹ Koca, “Tuñi (Fıkıh)”, 41: 328.

Turuku'l-hükmiyye adlı eserinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de düştüğünü ifade etmiştir.³⁰

İslâm hukuk delilleri arasından birinci sırada konumlanması gerektiği ifade edilen bir diğer delil icmâdır. İcmâ Hz. Peygamber'den sonraki herhangi bir dönemde müçtehitlerin şer'i bir hüküm hakkındaki kanaatlerinin aynı noktada toplanması olarak tanımlanır.³¹ Usul literatüründe tanımdan hareketle icmâ ile alakalı birçok konuya değinilmiş ve icmân mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak biz detayları ilgili kitaplara bırakarak konumuz ile alakalı olması yönüyle yalnızca tanımdaki icmân şer'i bir alan üzerine olması kaydını daha yakından incelemek istiyoruz.

İcmân şer'i bir alanda olması konusunda genel bir ittifak mevcutken, bazıları bu alanı genişletmiş, bazıları ise daha da daraltmıştır. Bu anlamda Mâlikî fakihî İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) şer'i konuların dışında da icmân söz konusu olabileceğini belirtir. İmam Şafî ise gerçekleşme imkânından hareketle sahabe dönemi ve sonrasını ayırarak, sahabe devrinde geçerli saydığı, ulemanın ilmi çerçevesinde kalan ve icmâ-ı fukaha olarak nitelenebilecek icmâların sahabe sonrası dönemlerde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia eder. Nitekim O'na göre burada icmâ diye zikredilenler ihtilaftan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Şafî'ye göre sahabeden sonraki kuşakta gerçekleşebilecek icmâ yalnızca herkesin bilebileceği, farz olan konularda cereyan edebilir.³²

Yine icmân üzerinde gerçekleştiği şer'i alan ile ilişkili olarak usul kitaplarında işlenen bir başka husus, icmân üzerinde gerçekleştiği alana göre derecelendirmeye tabi tutulmasıdır. Örneğin usul kitaplarında, şayet icmâ Kur'an'ın anlamı ve yorumu üzerinde ise bu durumun icmân en kuvvetli yönünü oluşturduğu, dolayısıyla bunun başka bir icmâ ile neshedilemeyeceği ifade edilir.³³

İcmâ yüklenen bu gibi anlamlar onun en kuvvetli delil olarak algılanmasına sebebiyet vermiş dolayısıyla icmâ, bazılarınca deliller hiyerarşisinde birinci sırada konumlandırılmıştır. Bu görüşü iddia edenler iki gerekçeye dayanmaktadır; bunların ilkinde göre, icmâ genellikle belirli bir olay ile ilgili ve istişare sonucu alınmış bir karar olması hasebiyle kitap ve

³⁰ Ebubekir Sifil, "Zâhid Kevserî (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 80.

³¹ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 59.

³² Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 127.

³³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 65.

sünnete nazaran daha açık ve kesin bir hüküm ifade eder. Dolayısıyla açık ve kesin olan bir hüküm, soyut ve farklı anlamlara elverişli olan bir hükümden daha üstün olmalıdır. Bu görüşü savunanlar ikinci olarak, kitap ve sünnet üzerinde neshin mümkün olmasına karşın icmâ üzerinde neshin gerçekleşmeyeceğini delil getirerek, yine icmâ delilinin Kur'an ve sünnete üstün tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁴

Yunus Apaydın, peygamber yanılmazlığının ümmetin şahsında sürdürülmesi şeklinde nitelediği icmân, bu denli kuvvetli bir delil olarak kabul edilmesinin anlaşılması için icmâa atfedilen işlevin tespit edilmesi ve icmân hangi ihtiyaçtan kaynaklandığının bilinmesi gerektiğini ifade eder. Devamında ise, başta dinin sembolik ifade biçimleri olan ibadetler ve ibadet içerikli konular olmak üzere Hz. Peygamber'in bütün alanlardaki temel anlayış ve uygulamalarının tespit edilip koruma altına alınmasını icmân en önemli görevi olarak belirterek bu işlevi sahih anlamın korunması şeklinde özetler.³⁵

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam'ı anlamada bu dinin kitabının mutlak başvuru kaynağı olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Kur'an ise lafız ve mananın adı olarak ifade edilir.³⁶ Kur'an lafızları bellidir ve tevatür yolu ile bize ulaşmıştır. Zikredilen tanımda mananın lafızdan ayrıca ifade edilmesi sanki Kur'an'da, lafızlarının lügat manasını aşan sahih bir anlamın varlığına işaret etmektedir. İşte yukarıda bahsedilen tüm bu çabalar için, Kur'an'ın sahih manasının nerede bulunacağı sorusuna cevap bulma gayreti denilebilir.

Bahsedilen sahih anlamı bulma yolunda, tarihteki söylemler incelendiğinde, yalnızca ehl-i Kur'an olarak nitelenen gurubun bu faaliyette Kur'an ile yetinme teklifinde bulunduğu görülür. Oysa bu teklif lügat anlamının yetersiz kalacağı aşikâr olan birçok meselede hüküm koymak için aklın öne sürülmesinden başka bir şey değildir. Zira kendilerini mutlak olarak bağımsız görmemelerine rağmen kısmen de olsa Kur'an'a daha fazla vurgu yapan Hanefilerin, ehl-i re'y/akılcı olarak nitelendirilmesi tesadüfî olmasa gerekir. Muhteva genişliği tartışmalı da olsa taabbudî hükümleri

³⁴ Hasan Tanrıverdi, *Mukayeseli Olarak İslam Hukuk Usulünde Kurallar Çatışması*, (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2007), 47-48.

³⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 66-67.

³⁶ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, trc. Soner Duman v.dğr., (İstanbul:Beka Yayıncılık, 2016), 21.

barındıran ve ahirette karşılık bulacağına inanılan dünya zahmetlerinin de maslahat olarak ifade edildiği bir dinde, O'nu anlama faaliyeti için aklın yetersiz kalacağı düşünülür. Dolayısıyla tarih boyunca tâbi oluna gelen mezhepler ve bunları müteakiben usul âlimleri, sayıları farklılaşan birçok delili benimseyerek Kur'an ile yetinmeme konusunda ittifak etmişler, ancak sahih manayı bulma yolunda başvuracakları bu delilleri yöntemlerine uygun olarak farklı hiyerarşilerde dile getirmişlerdir. Kabul ettikleri bu hiyerarşiler, onların anlama/delalet yönüne ışık tutmakta dolayısıyla usul anlayışlarındaki farklılığın bizce en önemli nedenini de teşkil etmektedir. Delalet kriterinin dikkate alındığı delil sıralamasında bahsedilen öncelik anlayışları, mezhep âlimlerinden tüm eserlerinden süzülerek ancak anlaşılabilirken, delillere yüklenen anlam neticesinde oluşan hiyerarşiler zamanla bazı kesimler tarafından açıkça ifade de edilmiştir. Ancak bu ifadeler, bazen maslahatı önceleme fikrinde olduğu gibi düşüncenin yanlış görülmesinden hareketle eleştirilmiş, bazen de sünnet ve icmâ delilinin öncelenmesi fikrinde olduğu gibi hiyerarşide esas alınan kriter dikkate alınmadığından, görmezden gelinmiştir.

Sonuç olarak, bahsedilen konu etrafında mütevazı bir katkı sağlamayı hedefleyen bu makalemizdeki bütün söylenenleri, günümüz açısından problem olma durumu hala devam etmekte olan anlama yöntemine yansıtma gerekirse, delil hiyerarşisi farklı bir açıdan yorumlanabilir. Şöyle ki, anlamlandırma faaliyetinde, genel olarak düşünüldüğü üzere Kitap, sünnet, icmâ, kıyas şeklinde bir sıralamayı takip etmek yerine, öncelikle Şafii'nin zikrettiği gibi herkesin bilebileceği/zaruri ilimler konusunda icmâa bakılır. Bahsedilen konuya göre daha detay kalabilecek konularda ise ilki kadar kat'i olmayan icmâa, daha sonra ise güvenilir kişiden nakledilen peygamber sünnetine bakılması şeklinde geriye dönük bir yöntem izlenmesi isabetli olabilir. Hatta bu durumda kendisini bir mezhebe ait gören/ bir mezhebin yorumunu benimseyen müçtehit için kendi mezhep kıyası da bahsedilen delillere öncelenebilir. Modern hukuktaki mahkemelerde, hâkimin anayasa yerine yasalara öncelikli olarak bakması ile mukayese edildiğinde, bu durumun Kur'an'ı geri plana bırakma olarak değil, bilakis O'nu daha iyi anlamak için geriye dönük bir ön çalışma olduğu anlaşılacaktır. Zira usul kitaplarında ilk delil olarak Kur'an'a başvuracak olan mutlak müçtehidin Kur'an'ı, Arap dilini, sünneti, icmâi iyi bir şekilde bilmesi gerektiği şartı düşünüldüğünde bu tutumun tarihteki akıma aykırı düşmeyeceği, bilakis nesilden nesile aktarılan ve delillerde hayat bulan sahih anlamın tespiti açısından daha doğru bir yol olduğu görülür.

Temellerinin icmâ ile atıldığı sahih manayı (makâsıdı) bulma yolunda izlenecek bu yöntemlerin neticesinde meydana gelecek olan farklılıklar ise âlimler tarafından zaten rahmet olarak algılanmıştır.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus "Zahiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 93-100 İstanbul. TDV Yayınları, 2013.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Beroje, Sahip. "Şafii'nin Sünnetin Kuran'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı". *Uluslararası İmam Şafîi Sempozyumu*. Ed. Mehmet Bilen. 860-867. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebü Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Gazzalî. *Mustasfa*. Trc. Hacı Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Görmez, Mehmet. "Fıkıhü'l-hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *İlam Araştırma Dergisi*, 1/1 (1996): 93-122.
- Koca, Ferhat. "Tufi (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 327-330. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Menâru'l-Envâr*. Trc. Soner Duman - Süleyman Kaya - Osman Güman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Paçacı, Mehmet "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair". *Journal of Islamic Research* 8/2 (Spring 1995): 85-97.
- Pekcan, Ali. "Necmuddin Tûfi'nin Maslahat Risalesi (Çeviri ve Değerlendirme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2003): 267-313.
- Sifil, Ebubekir. "Zâhid Kevserî (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 80-81. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Şafîi, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Muhammed Seyyid Geylanî, 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-kütüb, 1969.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 103-130.
- Tanrıverdi, Hasan. *Mukayeseli Olarak İslam Hukuk Usulünde Kurallar Çatışması*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2007.

MÂTÜRÎDÎ'NİN İLÂHÎ HİKMET ANLAYIŞI AL-MÂTURÎDÎ'S CONCEPT OF GOD'S WISDOM

Prof. Dr. Ulrich Rudolph

Çevirenler:

Yunus Öztürk

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Res. Asst. Hitit University, Divinity Faculty, Kalam Department

Çorum, Turkey

yunusozturk@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2756-7352

Ersin Kabakcı

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Res. Asst. Hitit University, Divinity Faculty, Tafsir Department

Çorum, Turkey

ersinkabakci@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0913-8087

Öz

Müslüman kelimcülerin tamamına göre Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu aşikârdır. Fakat "Tanrı hikmet sahibidir" ifadesi ile neyin kast edildiği o kadar da açık değildir. Bu yüzden mütekellimün, ilâhî hikmet hakkında, Tanrı'nın her zaman en iyisini yapmak zorunda olduğu şeklindeki Mûtezilî görüşten (aslah), ne yaparsa yapsın Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu fikrini içeren gelenekselci yaklaşıma kadar uzanan çeşitli izah biçimleri geliştirmişlerdir. Bu çalışmamda Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet anlayışına biraz ışık tutmak istiyorum. Görüleceği üzere, bu konu karmaşık olup çeşitli kelâmî tartışmaları bünyesinde barındırmaktadır. Zira Mâtürîdî, bu terimi Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu düşüncesini, yaratılan dünyanın rasyonelliği fikri ile uzlaştırmak için kullanmıştır.¹

I

İlâhî hikmet kavramı, ilk bakışta, Mâtürîdî'nin öne çıkan fikirleri arasında görünmemektedir.² Bu konu *Kitâbu't-Tevhîd'* de yer alan kısa sayılabilecek iki

¹ Bu tebliğ, 22-24 Mayıs 2009 tarihlerinde İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından gerçekleştirilen "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" konulu toplantıda İngilizce olarak sunulmuş, İSAV-ENSAR işbirliği ile yayınlanan "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" adlı eserden alınarak Yunus Öztürk ve Ersin Kabakcı tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

² Bu makaleyi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik sempozyumunun başlangıcından sadece birkaç hafta önce 05/05/2009 tarihinde ölen Richard M. Frank'ın hatırasına ithaf ediyorum. O, çok sayıda nitelikli makalelerle Mâtürîdî mezhebini de kapsayan İslam Teolojisine dair bilgimizi genişletti

bölüm dışında ne *Kitâbu't-Tevhîd*³ ne de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da⁴ kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümlerden ilki, (yazma nüshasında isimlendirilmeyen) tahkikli metinde, *el-Hikme fî Halki'l-Cevâhiri'd-Dârra* yani “Zararlı Varlıkların Yaratılmasındaki Hikmet” başlığıdır;⁵ diğeri ise Huleyf'in tahkikindeki *Ef'âlullah* yani “Tanrı'nın Fiilleri”; Prof. Topaloğlu ve Aruçi'nin edisyonundaki *fi'l-Hikme ve's-Sefeh* yani “Hikmet ve Abeslik Hakkında” başlıklarıdır.⁶

Bu sınırlı bulgulara rağmen, bana öyle geliyor ki, Tanrı'nın Hikmeti düşüncesi Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında merkezi bir rol oynamaktadır. Mâtürîdî, Tanrı'nın hikmeti hakkında özellikle ayrıntılara girmemesine rağmen, diğer konuları tartışırken sık sık bunu dikkate almaktadır. Hatta onun teolojisini derinden etkileyen en temel fikirlerinden birinin, hikmet anlayışı olduğunu bile iddia edebilirim. Bu yüzden onun Tanrı'nın hikmeti hakkındaki sözlerini bir araya getirmek ve bu şekilde onun bize söylemek istedikleri üzerinde düşünmek faydalı olabilir.⁷

Buradan hareketle Mâtürîdî'nin, Tanrı'nın hikmeti üzerine düşünceler serdetmesinde şaşılacak bir durum olmadığını öncelikle belirtmem gerekir. Bütün Müslüman kelimciler de böyle yapmıştır ve bütün kelimciler de Tanrı'nın hakîm olduğu ve fiillerinde her zaman hikmetli olduğuna kanidirlir. Tek sorun, *kelamcılar*ın “Tanrı'nın hakîm olduğu ve fiillerinde her zaman hikmetli olduğu” gibi ifadeler ile tam olarak ne kastettikleridir. Bu yüzden Tanrı'nın hikmeti hakkında sadece detaylarda değil, temel ve kritik hususlarda dahi farklılık gösteren çeşitli yorumlar söz konusuydu.

ve ayrıca Tanrı'nın hikmeti kavramını ve Mâtürîdî'nin düşüncesinde merkezi öneme sahip yaratılışın makullüğü ile ilgili konuları fark eden ilk bilgindi. (Frank'ın ifadelerini krş. “Reason and Revealed Law: a sample of parallels and divergences in kalâm and falsafa”; *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges Anawati et Louis Gardet dar luers collègues et aims*, Louvain 1977, 123-138, özellikle bkz. 125 n. 2).

³ Atıflar Fethullah Huleyf'in Beyrut 1970 (=Kh) basım tarihli tahkikinden ve Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi'nin Ankara 2003 (=TA) tarihli yeni tahkikinden verilmiştir.

⁴ Atıflar Fatma Yûsuf el-Eymî'nin 5 ciltlik Beyrut 2004 basım tarihli tahkikinden ayrıca bu tahkikten çok daha iyi ancak henüz tamamlanmamış olup İstanbul'da 2005'ten itibaren Bekir Topaloğlu editörlüğünde şu ana kadar 13 cildi tamamlanan tahkikinden verilmiştir.

⁵ *Tevhîd* 108-110 Kh / 168-170 TA.

⁶ *Tevhîd* 215-221 Kh / 343-351 TA.

⁷ Bu konudaki ilk tespitlerim *Al-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill 1997, 330-334 adlı çalışmamda bulunmaktadır.

Bu yorumlardan birisi Mu'tezile'nin görüşüdür.⁸ Çok iyi bilindiği üzere, Mu'tezile de hikmetin, belirli bir şekilde, makullüğünden emindi. Bu makul ölçü, neyin doğru ve yanlış ya da ahlaki değer yargıları içinde, neyin iyi ve kötü olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir: İnsanlar açısından bakıldığında insan, aklını kullanarak iyi ve kötüyü bulabilir. Sonuç olarak insan, herhangi bir konuda aklını kullanabildiği andan itibaren ahlaki sorumluluk sahibidir. Diğer taraftan bu bakış açısının Tanrı açısından da bir takım sonuçları vardır. Bunun için O da aynı objektif ve makul ölçüleri kabul etmek zorundadır. O sadece aslah olanı yapabilir ve bu ilkeleri takip etmek zorundadır. Ve bu ilkeler ne değişime açıktır ne de O'nun dilemesine bağlıdır. Bu yüzden, Mâtürîdî'nin en yakın muhalifi olan Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin de aralarında bulunduğu birçok Mu'tezilî âlim, Tanrı'nın yarattıkları için daima "en iyi" olanı ya da daha doğru bir deyişle "en faydalı" olanı yapmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkardılar. Bu sonuç daha sonra aslah teorisi olarak meşhur olmuştur.

Mu'tezile'nin yaklaşımından tamamen farklılık arz eden diğer yorum ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür.⁹ Eş'arî apaçık ve makul; bu sebeple de insan zihni için ulaşılabilir objektif ilkeler fikrini reddetmiştir. Ona göre, neyin makul ve hikmetli olduğuna yalnızca Tanrı'nın kendisi hükmeder. O'nun hükmü, sebep ve izahattan münezzehtir ve O mutlak Kâdir ve Hakîm'dir. Hâlik istediği her şeyi yapabilir ve dilediğini emredebilir. Tanrı'nın fiillerinin ortaya koyduğu gerçek, O'nun fiillerinin mükemmel ve hikmetli olduğuna işaret etmesidir. Ancak Tanrı, fiillerinin tam tersini de pekâlâ yapabilir. Tanrı'nın emir ve nehiyelerinde hiçbir makul gerekçe söz konusu değildir. Bu yüzden kimse aklını kullanarak kendi yükümlülüklerini belirleyemez; fakat insan neyin iyi ve neyin kötü olduğunu dolayısıyla yapması ve yapmaması gereken şeyleri bilmek isterse vahye tabi olmalıdır.

Her bir görüş Tanrı ile ilgili tamamen farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımlardan her biri başka bir yöne, kelâmî terminolojiyle söylemek gerekirse, Tanrı'nın sıfatlarından başka birine vurgu yapar. Buna göre Eş'arî, Tanrı'nın Mutlak Kâdir ve Hakîm oluşunu vurgulamıştır. O Tanrı'nın herhangi bir şeyle ilgili veya bir şeye bağlı olması fikrinden kaçınmak istemiştir. Bu yüzden Eş'arî, teorisi

⁸ Robert Brunschwing, "Mu'tazilisme et optimum, *Studia Islamica* 39 (1974) 5-24; Frank, "Reason and Revealed Law" (krş. n. 1.), 124-129; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris: Les éditions du Cerf 1990, 433-435.

⁹ Frank, "Reason and Revealed Law", 135-138; Gimaret, *La doctrine*, 435-451.

değerlendirildiğinde, bir kimsenin, Tanrı'nın fiillerinin keyfi olarak ve makul olmayan bir izlenime sahip olabileceğini kabul etmektedir. Mu'tezile ise Tanrı'nın adaleti üzerinde durur. Tanrı, onlara göre, insanlarla aynı objektif ölçütlere riayet etmelidir. Çünkü şahitte ne iyi ve aklî ise gâibde de o iyi ve aklîdir. Bu görüşü benimsemekle, Mu'tezilî bilginler Tanrı'nın fiillerini tanımlama riskini almışlardır. Zira Tanrı'nın fiillerinin kapsamını sınırlamak, Tanrı'nın mutlak Kâdir ve Hakîm oluşunu sınırlama şeklinde değerlendirilebilecek bir anlam taşımaktadır.

II

Şimdi Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye dönebiliriz. Göreceğimiz üzere onun Tanrı'nın Hikmeti ile ilgili yaklaşımı, geride kısaca özetlediğim diğer iki yaklaşım arasında bir çeşit orta yoldur. Çünkü o diğer iki yaklaşımı birleştirmeye çalışan belirli bir sistemi takip etmektedir. Onun bu yöntemi, Eş'arî tarafından vurgulanan Tanrı'nın Kudreti ve Azameti ile Mu'tezile tarafından öne çıkarılan Tanrı'nın Hikmeti ve Adaleti'ni birleştirmektedir. Bu, Mâtürîdî'nin her iki yaklaşım tarzına dair doğrudan bir bilgi sahibi olduğu anlamına gelmez. Hiç şüphesiz o Mu'tezile'nin, özellikle Ebû'l-Kasım el-Ka'bî'nin, öğretilerinin gayet farkındaydı.¹⁰ Fakat onun Eş'arî'nin öğretisiyle ilgili herhangi bir şey duymuş olabileceğini düşünmüyorum. Muhtemelen o Eş'arî'nin adını bile duymamıştı. Bununla birlikte Mâtürîdî, Eş'arî'nin görüşlerine oldukça benzer fikirlere aşınaydı. Ben Eş'arî'nin öğretisinin önünü açan ve İslam dünyasında oldukça yaygın olan muhaddisler şeklinde isimlendirilen Ehl-i Hadis'in fikirlerinden bahsediyorum. Onlar, Tanrı'nın bizim kavrama ve anlayışımızın ötesinde aşkın olduğunu; iyi ve kötüyü ya da doğru ve yanlış bilmeyi istersek vahye muhtaç olduğumuzu söylemişlerdir. Bu yüzden onların kitaplarını okuduğunda ya da onlarla konuştuğunda böyle fikirlere Mâtürîdî'nin aşına olup onların usulünü öğrenmiş olması muhtemeldir.¹¹

¹⁰ Mâtürîdî yazılarında Ka'bî'yi çoğu zaman eleştirir. Aslah teorisine yönelik Mâtürîdî'nin eleştirisi için krş. Örneğin *Tevhîd* 52,7 Kh / 81,8 TA; 92,15-20 Kh / 145,11-146,5 TA; 97,8-21 Kh / 152,5-16 TA; 124,9-14 Kh / 191,7-12 TA.

¹¹ Bu durum, Mâtürîdî'den yaklaşık 200 yıl sonra yazan Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin bu meseleye ilişkin olarak "Ehl-i Hadis kelimcilerinden" Mâtürîdî mezhebinin (Mu'tezile dahil) ana muhalifleri olarak bahsetmesi ile teyit edilmektedir. Krş. Nesefî'nin *Tabşirat al-adilla fi usûl ad-dîn 'alâ Ôariqat al-Imâm Abî Manşûr al-Mâturîdî*, ed. Claude Salamé, 2 volumes, Damascus 1990-1993, 661, 13.

Belirttiğim gibi, Mâtürîdî'nin kendi terminolojisi her iki yaklaşımı dikkate almaya çalışır. Mâtürîdî, bir yandan Tanrı'nun herhangi bir objektif veya belirli bir ölçüt tarafından sınırlandırılmayacağına emindir. Tanrı Mutlak Kâdir ve Hakîmdir. Bu, Mâtürîdî'nin muhaddislerle paylaştığı bir inançtır. Tanrı bu âlemi yarattığında ve O'nun yaratması/yaratıcılığı eyleme dönüşmeye başladığında, O herhangi bir bedîhî ahlaki varsayımlara riayet etmek zorunda değildi; fakat Tanrı neyin iyi ve neyin kötü olduğuna baştan hükmetmişti. Diğer yandan Mâtürîdî'nin tanrısı asla değişikliğe uğramaz. O başlangıçta olmasına karar verdiği bir şeyi asla yeniden incelemeyecektir. O'nun emir ve nehiyelerinden oluşan dini sabittir. Aslında bu, Tanrı'nun asla değiştirilemeyecek hikmetinin anlaşılır bir açıklaması olduğu için bundan daha fazla bir şey ifade eder. Bu yüzden insan yaratılışın hikmetini ve iyiyi kötüden ayırmayı idrak edebilir. Bunlar bize Mâtürîdî'nin öğretisindeki Mu'tezilî fikirleri çağrıştıran yönlerdir.

Bu noktada, itiraf etmeliyim ki, bildiğim kadarıyla Mâtürîdî bu kavramı kesin bir şekilde açıklamamıştır. Başlangıçta sözünü ettiğim gibi, bu konu hakkında istediğimiz bilgilerin tamamını ne *Kitâbu't-Tevhîd*'de ne de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da sistematik ve kapsamlı bir şekilde içine alan bir bölüm vardır. Bu yüzden, onun düşüncelerini tespit edebilmenin tek yolu, bizim sorumuzla ilgili ifadeleri aramak için yazdıklarını dikkatli bir şekilde okumaktır. Bu göreceğimiz üzere faydalı bir yöntemdir. Çünkü bu bize, ifade ettiğim kavramın şekillenmesi için gerekli olan bütün teorik unsurları bulmamız konusunda imkân sağlayacaktır.

III

Bunlardan ilki, Mâtürîdî'nin, Allah'ın hikmetinin mutlak olduğuna ilişkin kanaatidir. Bu, yüzeysel varsayımlara ve sözde objektif faktörlere dayanmaz; bilakis bunun bizâtihi kendine özgü bir gerçekliği ve mantığı vardır.¹² Bu, Mâtürîdî açısından Mu'tezile'nin aslah teorisini eleştirirken sıklıkla tekrar ettiği aslî önem ve etkiye sahip bir argümandır. Onların "Tanrı yarattıkları için daima 'en iyiyi ya da en faydalı olanı' yapmalıdır" şeklindeki iddiaları, Mâtürîdî'nin nezdinde kabul edilemez olduğu gibi Tanrı'yı tenzihe uygun düşmemektedir. Mâtürîdî'ye göre insanın Tanrı'ya hesap sorması imkânsızdır.¹³ Tanrı'ya hesap sorma imkânı insana verilmemiştir. Biz, Tanrı'dan eylemleri ve yaratması ile ilgili herhangi bir

¹² *Tevhîd* 216,16-20 Kh / 345,3-6 TA; 217,17-20 Kh / 346,8-11 TA; 220,5-7 Kh / 349,13-15 TA.

¹³ Mâtürîdî'nin Enbiyâ sûresi 23. âyete gönderme yaptığı yer, *Tevhîd* 220, 12-221,5 Kh / 350,5-351,4 TA.

açıklama talebinde bulunmamalıyız. Bu yüzden Tanrı'nın gerek eylemlerini gerekse hikmetinin mahiyetini veya özünü (*künh*) tam olarak tanımlayabileceğimizi iddia etmemeliyiz.¹⁴

Buna rağmen, Tanrı'nın hikmeti bizim için tamamen bilinemez de değildir. Bu da Mâtürîdî'nin birinci unsurunu en azından belli bir noktaya kadar değiştiren ve geliştiren, onun hikmet kavramındaki ikinci önemli unsurdur. Bu ikinci unsur, Tanrı'nın hikmetini kavrayamayacak olsak da, her yerde onun işaretlerini ve yansımalarını bulabileceğimiz varsayımına dayanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dünyada yarattığı şeylere yansıyan Mutlak İlmi ve Hikmeti'ni bize gösteren birçok işaret vardır. Onlardan biri, yaratılanların tamamına nüfuz eden ahenk ve mükemmel düzendir (*tedbir*).¹⁵ Bir diğeri ise, mevcut düzenin rasyonelitesi şeklinde isimlendirilebilir. Bu rasyonellik; iyi, kötü ve bütün temel değerlerde aslında kendini gösterir ve insanın aklı ile kavranabilir.¹⁶ Hatta ilk bakışta bu ahenkle çelişen şeylerde bile, insan Tanrı'nın hikmetinin belirtilerini bulabilir. Bu, Mâtürîdî'nin ilgili bölümde açıkladığı gibi özellikle zararlı hayvanlar ve canlılar (*el-Haiyât ve'l-cevâhiri'd-dârra*) için geçerlidir. Zararlı şeyleri yaratmayla ilgili hikmeti (*el-Hikme fi halki'l-cevâhiri'd-dârra*) daha önce yukarıda zikretmişim.¹⁷

Söylediğim gibi, bu bölüm oldukça kısadır; fakat yine de ilgi çekici düşünceler içermektedir. Açıkçası, Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de de aynı intiba mevcuttur çünkü daha önce *Kitâbu't-Tevhîd*'de bulunduğu modeli yakından takip ettiği *Tabsiratü'l-edille*'de (*el-Fasl fi icâdi'l-kabîh*) kötü şeylerin yaratılması şeklinde isimlendirilen bir bölüm yer alır.¹⁸ Bunun için de Mâtürîdî'nin zararlı şeyler hakkındaki yaklaşımları ortaya konulmaya değerdir. Bu yaklaşımlar bir dizi kısa veya aşağı yukarı birbirinden bağımsız argümandan ibarettir. Bu yüzden ben de onları benzer bir şekilde tek tek numaralandırarak sunacağım. Mâtürîdî'nin delilleri aşağıdaki şekilde sıralanmıştır.

Birincisi: Tanrı faydalı ve zararlı şeyleri bizlere bu dünyada farklı şeyleri tecrübe etme fırsatı vermek için yaratmıştır. Biz, güzel ve faydalı şeylerle ilişki içinde olduğumuzda mutluluk duyarız; zararlı şeylerle temas kurduğumuzda ise acı çekeriz. Bu, Tanrı'nın ahirette sevap ve ceza ile ilgili

¹⁴ *Tevhîd* 108, 16-17 Kh / 168,2-4 TA; 217,8-9 Kh / 346, 1-2 TA.

¹⁵ *Tevhîd* 18,13-16 Kh / 35,8-11 TA.

¹⁶ *Tevhîd* 10, 17-11,4 Kh / 17, 10-16 TA.

¹⁷ *Tevhîd* 108, 14-110,7 Kh / 168,1-170,6 TA.

¹⁸ *Tabsıra* 661-673.

bildirdiklerini anlamamızı sağlar çünkü bu yaşananların bir sonucu olarak cennet nimetlerini ve cehennem azabını daha iyi tahayyül edebiliriz.¹⁹

İkincisi: Zararlı şeyleri yaşayarak/tecrübe ederek dert ve sıkıntılara katlanmayı öğreniriz. Bu da bizim fikrî anlamda yaşamın zorluklarını anlamamıza yardımcı olur. Entelektüel yaşam, bizatihi kaçınılmazdır; çünkü herhangi bir şeyi daha iyi anlamak ve bir arada barış içinde yaşamak için aklen çaba harcamak ve aklımızı kullanmak zorundayız.²⁰

Üçüncüsü: Bunun yanı sıra zararlı şeyleri yaşamak, bizim karakterimizi şekillendirir ve güçlendirir. Kötüyü ve düşmanca olanı tecrübe ederek kendimizi ondan sakındırmaya ve doğru şeyleri yapmaya alıştıırırız. Bu, gençlerin kazanmaları gereken bir alışkanlık türüdür. Çünkü bu, Tanrı'nın gençlerden yapmalarını istediği davranış şekillerini onların başarabilecekleri bir konuma yönlendirir.²¹

Dördüncüsü: Aslında bu dünyanın yararlı ve zararlı şeyleri bir arada buldurması ve buna rağmen mükemmel bir şekilde düzenlenmesi, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve hikmetinin çarpıcı/etkileyici bir delilidir.²²

Beşincisi: Zararlı şeyler; yöneticiler ve krallar dâhil bütün insanları etkiler. Bu sayede, yönetici ve krallar dâhil bütün insanlar, Tanrı'nın mutlak kudreti ile kıyaslandığında, insanoğlunun gücünün sınırlı ve aciz olduğunu anlar.²³

Altıncısı: Tanrı'nın faydalı ve zararlı şeyler yaratabileceği gerçeği, başka bir şeyi daha ortaya koyar. Bu da Tanrı'nın kudretinin sınırsız ve dilediğini yapmaya kâdir olduğu gerçeğidir. (*Hâşâ*) Mu'tezile'nin bizi inandırmak istediği gibi tek tip bir eylemde bulunma zorunluluğu O'nun için söz konusu değildir.²⁴

Yedinci ve son delil: Her zararlı şey aynı zamanda faydalıdır; bu yüzden ilk bakışta açık veya kapalı görünen şeyleri daima daha yakından incelememiz gerekir. Ateş sıklıkla eşyaları yakarak yok eder fakat aynı zamanda yemek pişirirken bize yardımcı olur. Suyun yıkıcı etkileri olabilir ancak yaşam için de vazgeçilmezdir. Hatta iyi bilinen zehirli bir madde, belli şartlar altında, öldürücü bir hastalığın tek çaresi olabilir.²⁵

¹⁹ *Tevhîd* 108,15-21 Kh / 168,2-7 TA.

²⁰ *Tevhîd* 108,22-109,2 Kh / 168,8-11 TA.

²¹ *Tevhîd* 109,3-7 Kh / 168,11-169,2 TA.

²² *Tevhîd* 109,8-12 Kh / 169,3-6 TA.

²³ *Tevhîd* 109,13-15 Kh / 169,7-9 TA.

²⁴ *Tevhîd* 109,16-18 Kh / 169,10-12 TA.

²⁵ *Tevhîd* 109,18-110,2 Kh / 169,12-170,2 TA.

Bütün bu deliller, zararlı şeylerin varlığının Mâtürîdî için herhangi bir problem taşımadığını hatta Tanrı'nın hikmeti için bir işaret olduğunu gösterir. Bizatihi zararlı olabilecek her şeyin, diğer varlıklar üzerinde olumlu etkileri olabilir. Bu yüzden zararlı şeyler dünyadaki düzenli ve makul bütün işlerin bir parçasıdır. Söylediğim gibi, Mâtürîdî bu düşünceyi kapsamlı ve sistematik bir şekilde açıklamamıştır. Aslında onun bu bağlamda kullandığı tek genel kavram, sına ya da imtihan etmedir (*mihne*). Onun açıklamalarına göre zararlı şeyler, kendimizi gerçekleştirmek için bize yardımcı olur. Aslında zararlı şeyler bu dünyada aşmamız gereken imtihanın (*mihne*) parçasıdır.²⁶ Ebu'l-Mu'în en-Neseî bu konuyla ilgili kendi bölümünde daha açıktır/nettir. Zararlı şeylerin yaratılması hakkındaki bölümünde oldukça benzer fikirlere yer verir; fakat onları farklı bir şekilde ortaya koyar. Neseî'ye göre zararlı şeyler bile Tanrı'nın hikmetini gösterir; çünkü onlar en nihayetinde faydalı şeyler meydana getirir ve hikmet de takdire şayan bir neticeye yol açan şeydir. (*ve'l-hikmetü mâ taallakat bihî akibatun hamîde*)²⁷

IV

Söylediğim gibi bu, bizim bakış açımızın derinlemesine değişikliğe uğramasına yol açıyor. Öncelikle bize kimsenin İlahî hikmetin varlık ve mahiyetini tanımlayamayacağı söylenmişti. Şimdi ise bunlara rağmen hikmetin amaç ve işlevini anlayabileceğimizi öğreniyoruz. Durum böyleyken her şeye karşın Tanrı'nın hikmetinde işleyen ilkeyi aramamız gerekir. Çünkü Tanrı'nın hikmeti yarattığı her şeye aksediyorsa, bütün yaratılan varlıklarda kendine mahsus bir hikmet ya da en azından aklî ve Tanrı ile ilgili bir şey mutlaka bulunmalıdır. Doğrusunu isterseniz, Mâtürîdî bu ilkeyi kavramaya ve tanımlamaya çalışmaktadır. Bu konudaki görüşleri, hikmet hakkındaki öğretisinin üçüncü unsurunu oluşturmaktadır. Belki de bunlar, tamamı arasında en ilgi çekici olanıdır.

Onun bu bağlamdaki açıklamalarına göre, İlahi Hikmet kendini iki şekilde gösterir (*fi'l-hikmeti cariyâni*): İlki (*fazl*) iyilik ve cömertlik; diğeri ise adalet yoludur.²⁸ Her ikisi de birbiriyle yakından ilgilidir; fakat farklı şekillerde tanımlanmalıdırlar. Tanrı'nın lütfü, tamamen kuşatılamaz. Ne sınırı ne de sonu vardır. Bu yüzden bize Tanrı'nın lütfunun ve cömertliğinin

²⁶ *Tevhîd* 108,18 ve 108,22 Kh / 168,5 ve 168,8 TA.

²⁷ *Tabsıra* 664,7-8 ve 666,6; krş. 385,7.

²⁸ *Tevhîd* 125,10 Kh / 192,17 TA.

üst sınırını temsil edecek eylemi hakkında konuşma imkânı tanınmaz.²⁹ Adalet gelince ise bir kriterimiz vardır. Fakat yine de bu kriter, en âdil olanı tanımlamak için yeterli değildir. Bilakis Tanrı'nın hikmeti ve adaleti, yarattıkları için daima en iyiyi ve en faydalıyı (*aslah*) değil, onlar için doğru ve uygun olanı yapmayı içerir.

Bu, Mâtürîdî için çok önemli olup iki şekilde vurguladığı bir düşüncedir.

O ilk olarak şunu belirtmektedir: Adalet anlamındaki hikmet, (*el-isâbe*) hedefe isabet etmek anlamına gelir. Bu açıklama sadece *Kitâbu't-Tevhîd*'de³⁰ değil *Te'v'îlât*'ta da defalarca görülür. Orada şunları okuyabiliriz: *el-hikmetü hiye el-isâbetü ve minhu sümmiye el-hakîmu hakîmen li ennehû musîb* (Hikmet, isabet etmektir ve bu yüzden hakîm, isabet eden olduğu için hakîm olarak isimlendirilmiştir.)³¹ Bu ifadeyle Mâtürîdî açık bir şekilde hikmetin, belli bir durumda ya da belli bir amaç için doğru (*es-savab*) ve uygun olanı (*es-sâib*) yapmaktan ibaret olduğunu açıklamak istemektedir.³²

İkinci tanım da bir o kadar ilginçtir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de defaatle geçer ve şu şekilde okunur: Hikmet (adalet anlamında) her şeyi olması gereken yere koymaktır (*vaz'u külli şeyin mevzi'ahû*).³³

İlk bakışta bu, gayet genel bir ifade gibi görünür; fakat daha yakından bakıldığında onun yaklaşımının odak noktasını teşkil eder. Çünkü bu iki yaklaşım, Mâtürîdî açısından merkezî önem arz eden dört kavramı içermektedir. Onları tekrar etmek gerekirse: Birinci yaklaşım, Tanrı'nın mutlak hakîm olarak kabul edilmesinin gerekliliğidir. Tanrı bütün varlıkların ilkesidir. O, Bir Tek Yaratıcı ve dünyadaki var olan her şeyi takdir edendir (*vaza'a*). Aynı zamanda varlıklar Tanrı'nın gelişigüzel yarattığı nesnelere değildir. Bilakis bu varlıkların kendilerine has karakterleri ve gerçeklikleri vardır. Bu yüzden yaratma esnasında alelade bir yerde değil; tam olarak düzenli ve uygun bir yere konurlar. (*mevzi'ahû*)

²⁹ *Tevhîd* 125,10-12 Kh / 192,17-19 TA.

³⁰ *Tevhîd* 97,16 Kh / 152,11-12 TA; 306,4 Kh / 487, 1-2 TA.

³¹ Bakara sûresi 151. âyetin tefsirinin bir bölümü olarak *Te'v'îlât* I 106,9-10 Eymî / I 273,2-3 Vanlıoğlu-Topaloğlu; I 96,13 Eymî / I 246,9 Vanlıoğlu-Topaloğlu ve (Bakara sûresi 129. âyetin tefsiri) krş. I 96,29 Eymî / I 248,2 Vanlıoğlu-Topaloğlu.

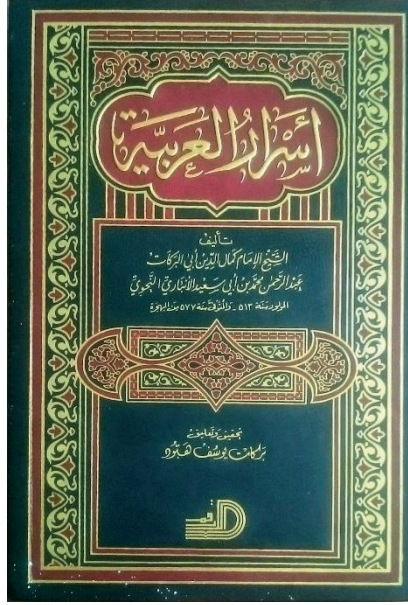
³² Mâtürîdî'nin *ve hüve te'v'îlü'l-hikmeti 'an yef'ale külle şey'in 'alâ mâ hüve 'aleyhi ve yusibe fi külli şey'in el-evlâ bihî* ifadesini açıkladığı yer için krş. *Tevhîd* 307,5-6 Kh / 488,6-7 TA.

³³ *Tevhîd* 97,16-17 Kh / 152,12 TA; 110,16 Kh / 170,16 TA; 117,9 Kh / 181,1-2 TA; 125,14 Kh / 192,20 TA; 306, 4 Kh / 487,1-2 TA.

Bana göre bu, Mâtürîdî'nin Tanrı'nın Hikmeti'ne dair yaklaşımının temel noktasıdır. Bu, Mâtürîdî'ye Tanrı'nın sınırsız gücü olduğu fikriyle yaratılan âlemin anlaşılabilirliğini uzlaştırma imkânı sağlamıştır. Yeri gelmişken bu sonuç, Neseî tarafından da doğrulanmaktadır. Çünkü o, beklenildiği gibi, Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımlarına katılmakta ve daha sistematik bir şekilde aynı fikri tekrar ifade etmektedir. Neseî'nin söyledikleri ve benim çıkarımlarıma göre hikmet, şeylerin gerçekliğini bilmek ve onları olması gereken yerlere yerleştirmekten ibarettir. Bu, bilmenin yanında eylemi de kapsar. (*Fe kânet şâmileten 'alâ'l-ilmî ve'l-fi'li cemîan...* Eylem olarak dil(imiz), onu (doğru) bir şeye isabet eden hareket olarak tanımlar (*ve hüve fî hakîkati'l-lugati taharrukun ve'z-dirâbun yusûbu'ş-şey'*).³⁴

³⁴ *Tabsıra* 384,11-13.

عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الانباري
"أسرار العربية"
بيروت-لبنان: دار الأرقم بن أبي الأرقم, (1999)



Abdulkareem Mohammad Hafidh Alabaydi

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric

Çorum, Turkey

abdulkerimbeydi@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2069-9010

يعدُّ كتاب أسرار العربية لكَمال الدّين الأنباري من كتب الفلسفة النحوية التي أسهمت إسهاماً فاعلاً في تذليل العقبات النحويّة أمام دارسي علم النّحو العربيّ والباحثين في شؤونها الخاصّة , وقد قام المؤلّف في هذا الكتاب بتفكيك الأفكار النحوية وتبسيطها من خلال البحث عن العلة النحويّة التي تكتنف الدرس النّحويّ , فقد بذل المؤلّف رحمه الله جهداً متميّزاً في بيان العلل النحوية والإعرابية, وبحث في تسمية المصطلحات النحوية وأسبابها , وكذلك أسباب تسمية الحركات, وعامل الرفع واختلاف النحاة فيه , والأسماء غير المتمكّنة وعلّة بنائها , وعلّة إعمال الاحرف المشبّهة , وغير ذلك من أبواب الدّرس النحويّ .

صاحب الكتاب : صاحب الكتاب ومؤلفه هو / عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الانباري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري النّحويّ (المولود في الأنبار سنة 513 هـ / والمتوفى في بغداد سنة 577 هـ). من علماء اللغة والأدب وتاريخ الرجال . كان زاهداً عفيفاً، خشن العيش والملبس، لا يقبل من أحد شيئاً. سكن

بغداد وتوفي فيها. وقد قال فيه شيخه ابن الشَّجَرِي: " إنه كان وقوراً في مجلسه ذا سمت حسن، لا يكاد يتكلم في مجلسه بكلمة إلا وتتضمن أدب النفس أو أدب درس . (ينظر : بغية الوعاة - للإمام السيوطي 86/2).

منهج الكتاب: لقد كان منهجُ ابن الأنباري في كتابه قائماً على إثارة التساؤلات النحوية ومن ثمَّ الإجابة عنها في غاية الذكاء والألمعية من أجل أن يُبَسِّطَ الدَّرْسَ النَّحْوِيَّ لطالبي هذا العلم ويُيسِّرَ أسباب فهمه لهم على نحو تعليلي وتحليلي رائع يتَّسم بالإحاطة الشاملة بهذا الفن وأصوله وقواعده وأقوال مدارسه المختلفة .

أسلوب الكتاب: لقد سلك ابن الأنباري مسلك التيسير في معالجة مشكلات الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ وحاول بكل ما أوتي من حظِّ علمي ومهارةٍ نحويَّةٍ متميِّزة أن يرسم لطالبي الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ ومريديه منهجيةً واضحةً تقومُ على بيان العلة في كلِّ مسألةٍ نحويَّةٍ وشرحها وتوضيحها لهم بإيسر الطُّرُق وأفضل الأساليب ، وقد كان واضحاً في شرحه وتعليقاته بعيداً عن التكلّف قريباً من البساطة ، ليس بالقصير الممل ولا بالطول المخل ، سهَّلَ على المتعلمين النَّحو وأوجزه لهم بأخصر عبارة ، ورسم لهم منهجاً تيسيرياً منظماً في الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ ، وقد استشهد بأقوال مذاهب النحويين من المتقدمين ومن والمتأخرين من البصريين والكوفيين ، وقد قام بتصحيح كثير من أقوالهم واجتهاداتهم النَّحْوِيَّةِ بأسلوب علمي رصين و بَيِّنَ فسادَ بعض الأقوال من مثل ردِّه على الكسائي في مسألة (عامل الرَّفْعِ واختلاف النَّحَاة : فيه حيث يقول : فأما قول الكسائي فظاهر الفساد) ، وقد سار المؤلف على هذا النهج بيانياً ، ودحضاً ، وتصويباً ، وموافقةً ، وقد رأيناه في الأبواب النَّحْوِيَّةِ المختلفة التي ذكرها في كتابه يؤنِّد المدرسة البصريَّة كثيراً وبفند آراء المدرسة الكوفية في غير موضع ليس تعصّباً منه ولا تحيزاً وإنما هو انتقاء الآراء النَّحْوِيَّةِ الأكثر تيسيراً والأقرب إلى منطق التعليل الفلسفي والتحليل النَّحْوِيِّ ، ولقد سار على منهجه مَنْ جاء من بعده من العلماء والباحثين وسلكوا خطته في المنهجية النَّحْوِيَّةِ التَّيسِيرِيَّةِ الْمُنْتَظِمَةِ . (ينظر : الوسيط في تاريخ النَّحو العربي / عبد الكريم محمد الأسعد ، ص 137) .

عدد أبواب الكتاب: بلغ عددُ أبوابه أربعةً وستين باباً، حيث كان الباب الأولُ تحت عنوان (باب علم الكلام : ما الكلم ؟) ، وكان الباب الرَّابِعُ والسِّتُونَ مُعنوناً على النَّحو الآتي : (باب الإدغام) .
مثال (1) من الكتاب: الباب الرابع والعشرون / باب المفعول فيه / (تعريف المفعول فيه) : (ص : 141)

إنَّ قال قائلٌ : ما المفعول فيه ؟ قيل هو الظَّرْفُ ، وهو كلُّ اسمٍ من أسماء المكان ، أو الزمان يُراد فيه معنى (في) وذلك نحوُ : (صمت اليوم ، وقمت الليلة ، وجلست مكانك) والتَّقْدِيرُ فيه : (صمتُ في اليوم ، وقمتُ في الليلة ، و جلست في مكانك) وما أشبه ذلك .

مثال (2) من الكتاب: (علة تسمية المفعول فيه ظرفاً) : (ص : 141) .
فإن قيل : قَلِمَ سَجِيَّ ظرفاً ؟ قيل : لأنَّهُ لما كان محلًّا للأفعال ، سَجِيَّ ظرفاً ، تشبيهاً بالأواني التي تحلُّ الأشياء فيها : ولهذا ، سَجَى الكوفيون الظُّرُوفَ (محالٌّ) ؛ لحلول الأشياء فيها .

مدرسته النَّحْوِيَّة: ينتهي ابنُ الأنباري إلى المدرسة البغدادية، وهو من متأخري النَّحَاةِ المعروفين ، ومعلوم أنَّ هذه المدرسة قامت على فكرة الانتخاب من المدرستين البصريَّة والكوفية واصطفاء الأحسن والأفضل والأيسر منهما بعيداً عن التعصّب والمبالغة ، وقد وصلت المدرسة البغدادية إلى ذروة مجدها ، وسامق عهدها في القرن الرابع الهجري ، وقد أشتهرت بالعلماء النَّحْوِيِّين الكبار من أمثال الرَّجَاجِي ، وأبو علي الفارسي ، وابن جَنِّي ، و ابن عمر الرَّمْخَشَرِي ، وابن الشَّجَرِي ، وابن الأنباري ، والعكبري ، وابن يَعِيش ، والرَّضِيِّ الإِسْتَرَابَادِي ، وغيرهم .

مؤلفات ابن الأنباري : لقد ترك لنا ابن الأنباري ثروة طائلة من المؤلفات العلمية والتراثية الزاخرة بكل طارف وتلبد في حقل الدراسات اللغوية والنحوية والصرفية والإعرابية والتفسيرية وشروح القصائد والدوواين الشعرية , وغيرها من فنون الكلام المختلفة , وقد أحصى العلماء مؤلفاته فوجدوها على النحو الآتي :

(الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، الإعراب في جدل الإعراب، ميزان العربية، حواشي الإيضاح، مسألة دخول الشرط على الشرط، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تصرفات لو؛ حلية العربية، الأضداد، النوادر، تاريخ الأنبار، هداية الزاهب في معرفة المذاهب، بداية الهداية، الداعي إلى الإسلام في علم الكلام، النور اللائح في اعتقاد السلف الصالح، اللباب المختصر، منثور العقود في تجريد الحدود، التنقيح في مسلك الترجيح، الجمل في علم الجدل، الاختصار في الكلام عل ألفاظ تدور بين النظائر، نجدة السؤال في عمدة السؤال، عقود الإعراب، منثور الفوائد، مفتاح المذاكرة، كتاب كلا وكلتا، كتاب كيف، كتاب الألف واللام، كتاب في يعفون، لمع الأدلة، شفاء السائل في بيان رتبة الفاعل، الوجيز في التصريف، البيان في جمع أفعل أخف الأوزان، المرتجل في إبطال تعريف الجمل، جلاء الأوهام وجلاء الأفهام في متعلق الظرف في قوله تعالى: [أحل لكم ليلة الصيام] (البقرة: من الآية 187)، غريب إعراب القرآن، رتبة الإنسانية في المسائل الخراسانية، مقترح السائل في "ويل أمه"، الزهرة في اللغة، الأسي في شرح الأسماء، كتاب حيص بيص، حلية العقود في الفرق بين المقصور والممدود، ديوان اللغة، زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والطاء، البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، فعلت وفعلت، الألفاظ الجارية على لسان الجارية، قبسة الأديب في أسماء الذئب، الفائق في أسماء المائق، البلغة في أساليب اللغة، قبسة الطالب في شرح خطبة أدب الكاتب، تفسير غريب المقامات الحريرية، شرح ديوان المتنبي، شرح الحماسة، شرح السبع الطوال، شرح مقصورة ابن دريد، المقبوض في العروض، شرحه، الموجز في القوافي، اللمعة في صنعة الشعر، الجوهرية في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العشرة، نكت المجالس في الوعظ، أصول الفصول في التصوف، التفريد في كلمة التوحيد. نقد الوقت، بغية الوارد، نسمة العبير في التعبير).
(ينظر على سبيل المثال: الأعلام/خير الدين الزركلي , ومعجم المؤلفين / عمر رضالة كحالة).

عدد الطبعات: هناك طبعت غير محققة وهي في الغالب قديمة، وهناك طبعت محققة حديثاً , وقد ذكرتُ قسماً منها على سبيل التمثيل لا الإجمال) ,

(1) طبعت غير محققة :

(1)/ أسرار العربية المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (المتوفى: 577هـ) الناشر: دار الأرقم بن أبي الأرقم الطبعة: الأولى 1420هـ-1999م عدد الأجزاء: 1 .

(2) طبعت محققة: (وهي أشهر الطبعات المحققة حديثاً) ,

(1)/ أسرار العربية : (ط المجمع العلمي) المؤلف: أبو البركات بن الأنباري, عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري (ت 577هـ) المحقق: محمد بهجة البيطار الناشر: المجمع العلمي العربي - دمشق / (ط المجمع العلمي) .

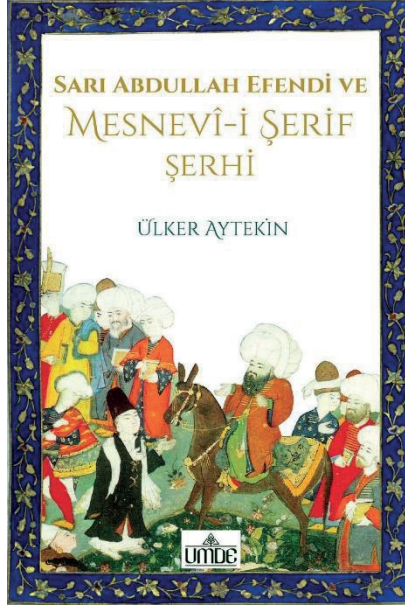
(2)/ أسرار العربية - أبو البركات الأنباري (ط مجلة الوعي الإسلامي). أسرار العربية. المؤلف: أبو البركات الأنباري ت 577هـ رواية أبي الفتح نصر بن أبي الفنون البغدادي ت 620. تحقيق: محمد راضي محمد مدكور - وائل محمود سعد عبد الباري , ومراجعة دكتور فيصل الحفيان. من إصدارات مجلة الوعي الإسلامي - 1436.95هـ/2015م.

(3)/ كتاب أسرار العربية لابن الأنباري / المؤلف: أبو بكر بن الأنباري المحقق: بركات يوسف هبود سنة النشر: 1420 - 1999 عدد المجلدات: 1 عدد الصفحات: 334 (بالميجا): 6.

من مصادر سيرة ابن الأثيري :

- (1) الزبيدي (ت 379 هـ) في كتاب طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب 50) المؤلف: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (المتوفى: 379هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الثانية الناشر: دار المعارف .
- (2) تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد) وذيله والمستفاد المؤلف: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر - ابن النجار المحقق: بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي سنة النشر: 1422 - 2001 عدد المجلدات: 21 رقم الطبعة: 1 .
- (3) معجم البلدان / المؤلف: ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي شهاب الدين أبو عبد الله حالة الناشر: دار صادر سنة النشر: 1397 - 1993 عدد المجلدات: 5 .
- (4) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (ت: عباس) المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت سنة النشر: 1972 عدد المجلدات: 8 .
- (5) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون المؤلف: حاجي خليفة المحقق: محمد شرف الدين يالتقايا الناشر: دار إحياء التراث العربي عدد المجلدات: 2 .
- (6) تاريخ الأدب العربي المؤلف: كارل بروكلمان المحقق: عبد الحلیم النجار - رمضان عبد التواب حالة الفهرسة: مفهرس على العناوين الرئيسية الناشر: دار المعارف سنة النشر: 1977 عدد المجلدات: 6 , رقم الطبعة: 5 .
- (7) الأعلام المؤلف: خير الدين الزركلي الناشر: دار العلم للملايين , سنة النشر: 2002 عدد المجلدات : 8 رقم الطبعة: 15 .
- (8) معجم المؤلفين/المؤلف: عمر رضا كحالة /الناشر: مؤسسة الرسالة سنة النشر: 1414 - 1993 عدد المجلدات: 4 رقم الطبعة : 1 .

ÜLKER AYTEKİN
“SARI ABDULLAH EFENDİ VE MESNEVÎ-İ ŞERİF ŞERHİ”
(Konya: Umde Yayınevi, 2017)



Esmâ Öztürk

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı
Asst. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Sufism

Ankara, Turkey

esmacangaozturk@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9704-1498

Sarı Abdullah Efendi'nin (1071/1661) '*Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*' isimli şerhi üzerine Ülker Aytekin imzasını taşıyan, 2002 yılında Marmara Üniversitesi'nde hazırlanmış aynı başlıklı doktora tezi, 2017 yılı itibariyle kitaplaştırılmıştır.

Sarı Abdullah Efendi'nin '*Şârih-i Mesnevî*' unvanıyla anılmasını sağlayan bu eseri, *Mesnevî*'nin I. cildinin şerhidir. Aynı zamanda *Mesnevî*'nin sadece tek cildi üzerine yazılmış en geniş şerh olma özelliğini taşımaktadır. Tek cildin şerh edilme uygulaması daha sonraları Abidin Paşa ve Kenan Rıfai tarafından devam ettirilmiştir.

Abdullah Efendi; vahdet-i vücûd anlayışına sahip bir sûfidir ve *Mesnevî* beyitlerinin bâtunî anlamını açıklarken başta *Füsûs* ve *Fütûhat* olmak üzere Ekberî ekole mensup eserlerden sıklıkla istifade etmiştir. O, vahdet-i

vücûdun bir mürşidden öğrenilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. (s.220) Müellifin kimi zaman son derece ağdalı bir dil kullandığı görülmektedir. Ülker Aytekin'e göre bunun sebebi, o dönemde etkin olan 'Sebk-i Hindî' akımıdır. Ayrıca klasik şerh metodunun dışına çıkmış, yabancı kelimelerin açıklamasına, lügat, sarf ya da iştikaka dair bilgilere hemen hemen hiç yer vermemiştir.(s.221)

Abdullah Efendi *Mesnevî* beyitlerini yorumlarken diğer şârihlerin açıklamalarının yanı sıra nüsha farklılıklarına da değinmiştir. *Mesnevî*'yi Kuran'ın bir tefsiri olarak gören Sarı Abdullah Efendi; bu nedenle metninde geçen âyetlerin tefsirine ağırlık vermiştir.

Sarı Abdullah Efendi, Melâmilerin Hicri onuncu asırdaki konumu, tarikatın uygulamaları ve kullanılan tabirler hakkında malumata da yer vermektedir. Kendisi *Mesnevî* şerhini yazarken yüzden fazla kaynaktan istifade etmiştir. Kaynakların çeşitli sahalardan olması şârihin ilmî birikimini göstermesi açısından mühim olmakla beraber, mensubu olduğu Melâmî çevrenin kültür seviyesini göstermesi bakımından da önemlidir.

Aytekin'in Sarı Abdullah'ın *Mesnevî Şerhi*'ne dair çalışması giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte esere kaynaklık eden tabakât, terâcim-i ahval, menâkıb ve tezkirelere yer verilmiş ve müellifin yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve ekonomik durumu incelenmiştir.

Birinci bölümde Sarı Abdullah Efendi'nin hayatı, tasavvufi şahsiyeti, kendisinden feyz alanlar ile etkileri konu edilmiş ve eserleri tanıtılmıştır. Abdullah Efendi, '*Nasihatü'l-Mülûk*' adlı eserinde kendini '*Aslen Bayrâmî ve tarikaten Celvetî ve terbiyeten Mevlevî*' olarak tarif etmektedir. (s.80) Sûfi yönünün yanı sıra şair ve hattat kimliğiyle de tanınmaktadır. Kendisine 'Sarı' denmesinin sebebi bir görüşe göre; çalışmaları sayesinde yedi çeşit zerrin lale yetiştirmekteki mahareti; diğer bir görüşe göre ise sarışın olmasıdır.(s.74) Sarı Abdullah Efendi, zaman zaman meşhur *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnevî (ö.1644) ile karıştırılmaktadır. (s.69) Çalışmaya konu olan Abdullah Efendi, Bosna kökenli değildir. İstanbul'da doğup vazifesi nedeniyle Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunduktan sonra yine İstanbul'da vefat etmiştir. (s.25)

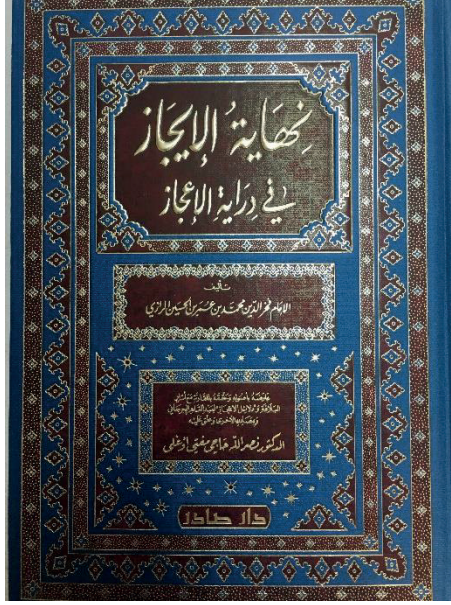
Kitabın ikinci bölümünde *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, diğer *Mesnevî* şerhleri ile karşılaştırılmıştır. Abdullah Efendi *Mesnevî*'ye şerh yazma sebebini, Mevlânâ'ya karşı hissettiği yoğun sevgiyle izah etmektedir. Eser altı yılda tamamlanmış ve dönemin padişahı IV. Murad'a takdim edilmiştir.

Üçüncü bölümde *Mesnevî*'nin ilk cildinde kullanılan sembollerin şerhine yer verilmiştir. Öncelikle '*ney ve neyistan*'ın sembolleri ele alınmış, bu

terimler gayb, şehâdet ve insan-ı kâmil mertebelerine göre açıklanmıştır. Birinci cildin hikâyelerinde geçen semboller 'akıl-nefis', 'ruh-nefis', 'mürîd-mürşid-i kâmil', 'yalancı şeyh-mürîd', 'kâmil insan-Hak' gibi ikili anlam örgüleri dâhilinde yorumlanmıştır.

Ülker Aytekin'in bu çalışması, yayınevının bastığı ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır. Akademik bir çalışma olması hasebiyle daha ziyade tasavvuf terminolojisine hâkim bir okuyucu kitlesinin hedeflendiği söylenebilir. Kitabın başlığı, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'nin* nüshasına da yer verildiği izlenimi oluşturmaktadır. Bundan sonraki baskılarda faydalanılan nüshanın suret ya da en azından Latinize edilmiş şekilde eklenmesi, araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır. Zaman zaman karşılaşılan imla hataları ve kelime tekrarları gibi redaksiyon eksiklikleri eserde kullanılan akıcı dili gölgelememektedir.

FAHREDDİN er-RÂZÎ
“NİHÂYETÜ'L-ÎCÂZ FÎ DIRÂYETİ'L-İ'CÂZ”
(Tahk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdir, 2004)



Esra Hacımüftüoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Erzurum, Turkey

e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3442-9975

VI. (XII.) yüzyılın en büyük âlimlerinden biri olarak bilinen, pek çok alanda eserler veren ve belki de bu özelliğinden ötürü Şafii ve Eş'ari kaynaklarında İmam olarak adı geçen Fahreddin Râzî'nin Arap Dili ve Edebiyatı alanında verdiği en önemli eseri, “Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz”dır. Bu eser her ne kadar teşbih, mecaz, istiare gibi belagat kaidelerini içerse de, temelde Kur'an-ı Kerim'in i'cazını ispatlamak için yazılmıştır. Râzî bu eseriyle, belâgat ilminin gaye olmaktan öte vasita bir ilim olduğunu göstermiş ve Kur'an'ın i'cazının idrak edilmesindeki önemini ortaya koymuştur. Bu anlamda eser, Kur'an'ın i'cazı, i'cazın nasıl anlaşılması gerektiği ve bu konu etrafındaki tartışmaları sistematik bir şekilde incelemek

ve i'caz-edebiyat sentezinin nasıl kurgulandığını görmek isteyen araştırmacılar için oldukça önemlidir.

“*Nihâyetü'l- îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*” adlı eser, Râzî'nin bizzat orijinal fikirlerinden oluşmamakta, telhîs özelliği taşımaktadır; Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) ait “*Delâilü'l-i'câz*” ve “*Esrârü'l-belâğa*” adlı eserlerin başarılı bir ihtisarıdır. Ancak her ihtisarın belirli bir ferdliliğe sahip olması kaçınılmaz olduğundan, bu eserde de Râzî'nin kendine özgü sistematize ve kategorize yöntemini görmek mümkündür. Zaten bundan ötürüdür ki, Cürcânî'nin yaklaşık bin sayfa bulan ve oldukça karmaşık/dağınık yapıda bulunan iki eseri, yaklaşık 200 sayfa içerisinde mütalaa edilmiş ve sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. Zaten Râzî de eserin mukaddimesinde bu iki eserin (*Delâil* ve *Esrâr*) önemini belirttikten sonra, Cürcânî'nin bu ilmin/belâgatın usulünü, kısımlarını, şart ve hükümlerini çıkarmakla meşgul olduğundan bâb ve fasılların tertibine riayet etmeyi ihmal ettiğini, sözü fazla uzattığını ifade etmektedir. Bundan dolayı yorucu uzatmalardan ve manayı bozan aşırı kısaltmalardan uzak durarak bu eseri meydana getirdiğini ve adını da buna uygun şekilde “*Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*” koyduğunu belirtmektedir. (Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 24-25.) Her ne kadar günümüzde ihtisar geleneği devam ettirilme de, hacimli eserlerden daha kolay istifade edilmesini göstermesi ve çeşitli zorlukları ortadan kaldırması açısından bu eser, telhîs geleneğinin başarılı bir örneğini oluşturmaktadır.

Nihâyetü'l- îcâz fî dirâyeti'l-i'câz adlı bu eser, temelde bir mukaddime ve iki cümleden oluşmakta, hatime ile sona ermektedir. Konular ise mukaddime, kısım, kaide, bab, fasıl, rükün, taraf, fen, nevi', vecih gibi çeşitli taksimat sistemi içerisinde ele alınmıştır. Râzî'nin hemen hemen bütün eserlerinde görülebilen bir özellik olan konuları alt kısımlara ayırarak inceleme yöntemi, kendini *Nihâyetü'l- îcâz*'da bu başlıklar altında göstermektedir. Ancak Râzî'nin bu tertib düzenini kurarken kendine özgü yeni bir ibare yöntemini oluşturmadığı, temelde Cürcânî'ye ve eserine aldığı diğer müelliflere ait ibareleri kullandığını ifade etmek mümkündür.

İki fasıldan oluşan mukaddime, *Nihâyetü'l-îcâz*'ın özünü ve hedeflerini belirtmesi açısından oldukça önemlidir. Birinci fasıl, Kur'an'ın i'cazı hakkındadır ve Râzî i'cazı fesahatte aramıştır. Nazzâm'ın (ö. 231/845) sarfe görüşü olmak üzere i'caz hakkındaki dört nazariyeyi sıralayarak onlara çeşitli şekillerde yaptığı reddiyeler, oldukça önemli tespitleri içermektedir. İkinci fasıl ise, fesahat ve belâgat ilmine ayrılmıştır. Fesahat (Belâgat) ilminin şerefinden bahsederek, bu ilmi teferruatıyla birlikte

öğrenmenin yüksek bir dini gaye taşıdığını ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine delalet etmesi açısından aynı zamanda Kur'an'dan bir bahis olduğunu ifade etmektedir. Bu girişten sonra Râzî, fesahatin ya müfred kelimelerde ya da terkiblerde olabileceğini belirterek, eserini iki cümle şeklinde tasnif edeceğini belirtmektedir.

Râzî birinci cümlede, kelamı aklî ve vaz'î delaletler bağlamında ele alır. Sonraki belâgat eserlerinde rastlanan "*Delâlet-i Vaz'îyye*" ve "*Delâlet-i Aklîyye*" konularının Râzî'nin eserinin tesirinde kalınarak oluşturulduğunu ifade etmek, çok da zor olmasa gerekir. Fesahat ve belâgat kavramlarına ayrı tanımlar yapan Râzî, yaptığı tanımları temellendirmek bağlamında çeşitli müelliflerden misaller getirmektedir. Burada, Râzî'nin lafızcılarla terkibciler arasında var olan belâgat tartışmalarında ara bulucu bir yol izlediği ifade edilebilir. Birinci cümleyi, *delâleti lafzîyye* ve *delâleti ma'nevîyye* şeklinde iki kısımda inceleyen Râzî, *delâlet-i lafzîyye*'de konuları lafızcılara yakın bir şekilde ele alırken, *delâlet-i ma'nevîyye*'de ilgili hükümleri beş kaide üzerinde işlemektedir. Her bir kaide içerisinde çeşitli fasıllar ve fasılların altında açtığı bablarla, haberin hükümleri, hakikat-mecaz konuları, teşbih-kısımları, istiare-çeşitleri ve kinaye konularını incelemektedir. Cürcânî'nin oldukça dağınık olan malzemesinin Râzî'nin elinde aldığı şekil ve konuların izahında izlenen metod, Râzî'nin sistematığına işaret etmesi ve bir konunun izahında nasıl bir yol takip edilmesini göstermesi açısından ufuk açıcıdır.

Eserin ikinci cümlesi, altı bab ve bu babların altında çeşitli fasıllarla ele alınan *nazm* nazariyesi hakkındadır. İlk bab, nazm ve çeşitleri hakkındadır. Bu konuda *muhassenât-ı ma'nevîyye* adıyla da bilinen ve manaya ait olan çeşitli edebî sanatlar örnek olarak verilmiştir. İkinci babda, *takdim* ve *te'hir* konuları, üçüncü babda me'anî ilminin en önemli konuları olan *fasıl* ve *vasıl* konusu işlenmiştir. Yine me'anî ilmi içerisinde mütalaa edilen *îcâz*, *izmâr* ve *hazf* konuları dördüncü babın, İnne ve İnnema edatlarının dil ve belâgatla ilgili yönleri ise beşinci babın konusudur. Râzî eserinin hatimesi olarak altıncı babı, dört fasıldan oluşturmuştur. Buna göre ilk fasıl, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Kevser Sûresi'ndeki îcâz cihetleriyle ilgilidir. İkinci fasıl müteşâbih ayetlerin hikmetinden, üçüncü fasıl Kur'an'da tenakuz iddiasında bulunanlara verilen cevaptan ve dördüncü fasıl da, Kur'an'da tekrar ve gereksiz uzatma bulunduğunu iddia edenlerin fesadı konusundan oluşmakta ve eser bu konu ile son bulmaktadır.

Râzî'nin bu eseri, "*Fahrüddin er-Râzî, Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*" adıyla 1987 yılında Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

tarafından doktora çalışması olarak savunulmuş ve bu tezin Arapça tahkikli neşri 2004 yılında Beyrut'ta Râzî'nin eserine verdiği orijinal adıyla *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz* olarak basılmıştır. Doktora tezinde belirtildiğine göre, Râzî'nin eserinde yaptığı nakillerin nerede başlayıp nerede bittiğinin açıkça belirtilmemesi, telhîs niteliğinde olan bu eserde sadece Cürcânî'den faydalanılmayıp çeşitli müelliflerin eserlerine de yer verilmesi ancak bunların bir kısmının ismine işaret edilip bir kısmının hiç zikredilmemesi ciddi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Ancak neşirde, okuyucular için çeşitli karışıklıklara ve zaman israfına yol açabilecek bu tür sıkıntılar giderilmiş ve *Delâilü'l-i'câz*, *Esrâru'l-belâğa*, *Hedâiku's-sıhr*, *Sırru'l-fesâha*, *en-Nüket* ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *İ'câz*'ı gibi eserde kullanılan çeşitli kaynaklar, metnin altında dipnot usulüyle gösterilmiştir. Nâşirin bu hassas çalışması sayesinde Râzî'nin kendine ait görüşlerinin eserde ne kadar yer tuttuğu belirlenebilmiş; Cürcânî'nin hangi eserinden ne kadar telhîste bulunduğu ya da O'na muhalefette bulunduğu yerler tespit edilebilmiş; farklı müelliflerden verdiği misallerin yekûnu gözlenebilmiştir.

Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz'da, el-Halîl (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), el-Câhız (ö. 255/863), er-Rummânî (ö. 384/994) ve ez-Zemahşerî gibi adı açıkça zikredilenlerin yanı sıra, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Kâdî Abdülcebbâr ve Reşîdüddîn Vatvât (ö. 573/1177) gibi isimleri sarahaten zikredilmeyen ama nakillerde bulunan müellifler de bulunmaktadır. Bu yönüyle eser, i'caz konusunda önceki müelliflerin eserlerinin bir hülasası konumundadır. Burada Râzî'nin nakillerde bulunurken taassuba varmadığını ve ilmî bir tavırla hareket ettiğini ifade etmek de mümkündür; çünkü konuları işlerken Mu'tezilî âlimlerden örnekler verebilmiş; mezhebî tarafgirlikte bulunmamıştır. Bu ise Râzî'ye üç ekolün sentezini yapabilme imkânını sağlamıştır. Konuların Meşârika-Manacılar, Arap ve Büleğâ-Lafızcılar ve Bedi'ciler-Meğâribe ekolleri ayırt etmeksizin gaye ve maksada uygun bir şekilde işlenmesi, ancak bağnazlıktan uzak bir kişinin gayretiyle gerçekleşebilirdi ki, bu da Râzî'nin eserinde kendini göstermiştir.

Burada akla şöyle bir sorunun gelmesi de mümkündür; Râzî gibi İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında temel eserler vermiş olan bir müellif, nasıl olur da belagat gibi Kur'an i'cazının temelini oluşturan bir konuda özgün eser vermek yerine telhîste bulunmuştur? Her ne kadar bu eserde Râzî'nin orijinal fikirleri bulunsa da, bunun oranı oldukça azdır; o halde Râzî'nin bu eserden başka belagat alanında eser vermemesinin sebebi ne olabilir? Bu konuya belki de verilebilecek en uygun cevap, Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun tespitine göre Râzî'nin bu eserini henüz otuz beş yaşına

varmadan yazmasıdır (Hacımuftüoğlu, *Fahrüddin er-Râzî, Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz'ın Tahkikli Neşri ve Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*, 131-132). Râzî daha sonraki yıllarda farklı alanlarda orijinal eserler ortaya koymuştur; ancak te'lif hayatının belki de başlarında bu çalışma ile mevcut belâgat birikimini sistematik bir şekilde ortaya koymayı amaçlamış ve sonrasında da kendine özgü bir çalışma yapmayı arzu etmiş olabilir. Ancak ilerleyen yıllarda bunu gerçekleştirebilme imkânı bulamayınca, bu isteğini Sekkâkî'den (ö. 626/1229) yapmasını istemiştir. Sekkâkî de, hakkında medhiye yazacak kadar hayranı olduğu Fahredden er-Râzî gibi zamanın zekilerinin ısrarlarına dayanamayarak *Miftâhu'l-'ulûm'u* kaleme almıştır. Râzî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'u* görüp görmediği bilinmese de, belâgat alanındaki önemli yeriyle bu eser sayesinde Sekkâkî'nin Râzî'nin arzusunu yerine getirdiği ifade edilebilir. (Musa Alak, "Fahredden er-Râzî'nin Nihâyetü'l-Îcâz Adlı Eserinde Abdulkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, XVIII, (2011/1): 16-17)

Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz adlı eser, Cürcânî'nin dağınık şekildeki eserlerinin bir hülasası olması, telhîs geleneğinin başarılı bir örneğini sunması, mezhebî taassuptan uzak bir şekilde konuları ele alması, zor olan konuların sistematize yoluyla anlaşılır hale getirilmesi, mantık, kelam, nahiv karışımı bir üslupla konuları ele alması ve kendinden önceki ekollerin sentezini yapması yönüyle, Kur'an'ın i'cazı hakkında çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için temel bir kaynak durumundadır.

ABDÜLHAY LEKNEVÎ “TEMEL HADİS MESELELERİ”

(Çev. Harun Reşit Demirel, Konya: Hüner Yayınları, 2014)



Osman Aydın

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Res. Asst., Hitit University, Divinity Faculty, Hadith Department
Çorum, Turkey

osmanaydin@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0413-1799

“Temel Hadis Meseleleri” isimli bu çalışma, eserin muhakkiki Abdülfettâh Ebû Gudde’nin hayatının anlatıldığı Önsöz, Leknevî’ye dair biyografik bilgilerle, yöneme ilişkin hususiyetlerin zikredildiği Giriş ve her birine, “Soru” ismini verdiği on bölümden oluşmaktadır.

Önsöz kısmında Ebû Gudde’nin çocukluğunda dokuma ustasının yanında çalıştığı, 1961 senesinde, Suriye parlamentosunda bir müddet milletvekiliği yaptığı, hapisler ve tutuklanmalarının akabinde 80 senelik hayatının üçte birini sürgünde geçirdiğine (s. 10) dair bilgiler kayda değerdir. 16 Şubat 1997 senesinde Riyad’da vefateden (s. 11) Leknevî’nin, yetmiş yakın eseri olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan, yirmisi tahkik dokuzu telif olmak üzere yirmidokuz esere çalışmada ismen yer verilmiştir.(s. 13)

Giriş kısmında, Abdulfettâh Ebû Gudde'nin bu eserin usulüne ilişkin yaptığı izahlar, Leknevî'nin hayatı, eserlerinin çokluğu ve kütüphanesinin zenginliği ve yazarın basılmış meşhur eserlerine değinilmiştir. Bu kısımda son olarak Leknevî'nin eserine yazdığı önsöz yer almaktadır. (s. 18-28)

Bu eserin Allame Muhammed Hüseyin el-Lâhurî'nin kendisine sormuş olduğu on sorunun cevabı üzerinden teşekkür ettiği ve asıl isminin, "el-Ecvibetu'l-Fâdıla" olduğu belirtilir. (s. 15) Ebû Gudde, Lâhurî'nin hayatına ilişkin bilgilere hangi zorluklar içerisinde ulaştığını açıkladıktan sonra biyografisine yer verir. (s. 16-17)

Eserin daha önceki baskılarına değinen Ebû Gudde, kendi yöntemine ilişkin, "metinde yer alan cümleleri açıklayıp ibarelerin anlaşılmasını kolaylaştırdım..., Metinle kaynakları karşılaştırıp, kaynaklar arasında herhangi bir tahrif ve değişiklik gördüysem bunlara dikkat çektim.... Kolaylık olması için müellifin eserde kullandığı bütün metinlerin kaynağını dipnotta belirttim." şeklinde tespitlerde bulunur. (s. 18)

Ebû Gudde Leknevî'nin hayatına muhtasaran değindiğini, daha detaylı bir biyografi çalışmasına ise yine tahkikini gerçekleştirdiği *er-Raf'u ve't-tekmil'* de yer verdiğini söyler. Leknevî 26 Zilkâ'de 1264 senesinde Hindistan'ın Banda şehrinde doğmuş; Rebiyyülevvel'in son günü 1304 yılında Leknev'de vefat etmiştir. Kendisine nispet edilen *yüzon* eser vardır. Ebû Gudde bunlardan *onüç* tanesinin ismini zikreder.

Birinci Soru: "İsnad Hakkında" (s. 29)

Eserde yer alan ilk soru, isnadın dindeki konumu ve gerekliliğine ilişkindir. Leknevî cevabına isnadın ehemmiyetine dair selef ulemanın kavlı ve görüşlerine yer vererek başlar. (s. 29-33) Akabinde konuya taalluk eden bazı merfû' ve mevkûf rivayetleri de eserinde zikreden Leknevî, uydurma hadis faaliyetleri sebebiyle isnadın öneminin bir kat daha arttığını, hadis dışında kalan başkaca ilim dallarında yüksek mertebelere ulaşan alimlerin dahi hadis rivayetinde yetersiz kalabiliyorken, isnadı bilinmeyen metinlere itibar edilemeyeceğini dile getirir. Bu kısımda Merginânî ve Gazalî'nin mevzû haberleri eserlerinde ne sebeple kullandıklarına dair izahta bulunur. (s. 35-38)

Fezâil konularında zayıf hadisle amel edilebileceğini kabul eden Leknevî, konunun devamında Ali el-Kâri, Suyutî, Irakî, Nevevî Sehavî Beyhakî ve İbn Hacer gibi âlimlerin konuya dair görüşlerini destekleyici nitelikte kullanır. (s. 39-49)

İkinci Soru: "Dört Sünen ve Diğer Hadis Kitaplarının Durumu Hakkında" (s. 59)

Eserdeki ikinci soru, Buhârî ve Müslim dışında kalan meşhur hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin sıhhat durumuna ilişkindir. Leknevî bu soruya, söz konusu hadis eserlerindeki rivayetlerin her tür hadis türlerini barındırdığına işaret ederek cevap verir. (s. 59) Konuya dair; Nevevî, Irakî, Zehebî (s. 60-63), İbn Salah, Suyutî ve İbn Ruşeyd'in (s. 63-67) Sünen-i erba'ada yer alan rivayetler hakkındaki değerlendirmelerini zikreder. Akabinde; Beyhakî, Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayetlerinin durumuna değinir ve özellikle Hakim'in hadis rivayetindeki tesahülüne dair bölüm açarak onun sahih dediği rivayetlerin dahi diğer eserlerde bulunmadıkça en fazla hasen mertebesinde olacağına dair yorumları verir. (s. 68-72) İbn Hibban'ı da değerlendirmesine katan Leknevî, onun Hâkim kadar mütesahil olduğunu söyleyenlerin görüşüne katılmaz ve daha sağlam rivayetler barındırdığını ifade eder. (s. 72-73)

Bu kısmın devamında, İbn Hazm ve Suyutî gibi alimlerin bahse konu eserlere dair yaptıkları kıymet sıralamasını veren Leknevî, devam eden satırlarda, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, Muvatta, Bezzâr, Bakîy b. Mahled, Ebû Nuaym ve Sa'lebî'nin (s. 75-90) eserlerinde yer verdikleri hadislerin durumuna dair nakiller zikredilir. Son tahlilde ise kendisi bu tür nakillerin, "tedvin edilmiş kitaplarda münker ve zayıf hadislerin varlığını" haber ettiğini ancak genelleme yapılamayacağını zira, "Kütüb-i sitte ya da seb'a olarak bilinen kitapların dışında bulunan hadisler zayıftır, kendisiyle ihticac edilemez şeklindeki düşüncenin güvenilir olmadığını" net bir şekilde izah eder. (s.106)

Bu bölümde dikkat çeken husus; Ebu Gudde'nin, Leknevî'nin senet vermeksizin hadislere doğrudan yer veren tefsir eserleri gibi çalışmalarının durumuna dair yaptığı onbeş sayfalık izahıdır. Burada Gazalî, İbnu'l-Cevzî, Münzirî, Nevevî'nin Ezkârı, Zehebî'nin Kebâir'i, İbn Hacer, Suyutî, İbn Kayyım, Kurtubî, gibi alimlerin kimi eserlerindeki rivayetlerin zayıf ve hatta mevzu olduğu tespitinde bulunur (s. 90-104)

Üçüncü Soru: "Hadis Kitaplarında Bulunan Her Hadisle Amel Edilebilir mi?" (s. 107)

Kitapta Leknevî'nin cevap aradığı üçüncü soru ahkâm konusunda hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin tamamı ile -araştırma yapılmaksızın- amel edilip edilmeyeceği ve bunun kıstasları hakkındadır. (s. 107) Leknevî; gerekli ilmî donanuma sahip olan kişilerin, sahih hadisle zayıf olanı ayırt ederek, zafiyet taşıyan rivayetlerle amel etmemesi gerektiğini belirtir. Bu

kısımda özellikle İbn Salah'ın hadislerin tashihine dair görüşlerine yer vermiş ve onun her ne kadar hadis usulü konusunda haleflerini etkilemiş olsa da hadis tashihî konusunda neredeyse bütün ulema tarafından tenkit edildiğini ifade etmiştir. (s. 114)

Özellikle İbn Salah'ın, "hadislerin sıhhatinin tespiti işinin artık son bulunduğu"na dair görüşü başta Irakî olmak üzere şiddetle eleştirilmiştir. Bu değerlendirmesinin sonunda Leknevî, Suyutî'den alıntılanarak dikkat çekici bir değerlendirmede bulunur. "O halde bir hadis hakkında uydurma olduğu yönünde hüküm verilmesinin de yasaklanması elzendir. Ancak mevzu olduğu apaçık olan uzun ve gülünç hadislere uydurma hükmü vermek bundan istisna edilmiştir. Çünkü bu hadisler hem akla hem de icmaya aykırıdır. Dolayısıyla muteber rivayetler görüldüğü takdirde hadise mütevatir veya meşhur hükmü verilebilir." (s. 119)

Dördüncü Soru: "Muhaddislerin Sözleri Arasındaki Çelişki Nasıl Giderilir?" (s. 121)

Burada kastedilen rivayetler arasındaki tearuzlar değil; bir muhaddisin kendisi ya da eseri hakkındaki farklı değerlendirmelerdir. Leknevî, "tercih" bahsi üzerinden meseleye yaklaşır ve hadis tashihinde mütesahil olmayanın mütesahil olana, cerh ve ta'dilde mutavassıt olanın da müteşeddit olana tercih edileceğini dile getirir. (s. 122-123) Bu bahis altında, cerh ve ta'dilde müteşeddit olan kimselerle alakalı bir başlık açar ve ilk olarak İbnü'l-Cevzî olmak üzere bu grupta olduğunu düşündüğü Ömer b. Bedr el-Mevsîlî (s. 128), Sagânî (s. 129), İbn Teymiye (s. 130), el-Cüzekânî (s. 131), İbn Hibbân'ın (s. 133) cerh ve ta'dilde aşırıya kaçan yorumlamalarından örnekler sunar. Leknevî'nin tercih sebeplerinden üçüncüsü ise, her iki tarafın sözlerinin kaynağına bakılıp delilleri iyice düşünülerek kuvvetli olanın tercih edilmesi şeklindedir.

Leknevî kimi ulema nezdinden kabul gören, "Söylenen sözün sonra söylenene", "Râvisi çok olanın az olana" mutlak manada tercihinin doğru olmadığını ifade eder. Keza hadis hakkında hüküm bildirenin derece olarak diğerinden üstün olması da tercih için öncelikli kıstası oluşturmamaktadır. (s. 134-135)

Beşinci Soru: "Hadiste Nesh, Cem" ve Tercih" (s. 137)

İlk olarak Hanefilerin neshi, cem' ve talife öncelemelerinin hatalı olduğu ile bahse giren Leknevî; (s. 137) görüşünü destekleyen İbn Salah, İbn Hacer, Nevevî gibi ulemadan görüşler nakleder. Leknevî'nin sıralaması şu şekildedir: Cem' imkanı varsa hadisin söylenme zamanına bakılmadan cem' edilir. Cem' imkanı yoksa ve zaman biliniyorsa sonraki ile amel edilir.

Zaman bilinmiyorsa tercihte bulunmak icap eder. (s. 140) Akabinde neshi tanıma yollarına ilişkin selef ulemadan aktarımda bulunur ve dört şart ileri sürer. (s. 141-142) bu şartlar dışında sahabeden gelen, "Bu en son hadistir." kavlinin tek başına bağlayıcı olmadığı gibi, böylesi bir ön kabulün hadisler konusunda cem' yollarını kapatmak anlamına geldiğini söyler. Bölümün sonunda, neshin vaktine dair Hz Peygamber'den net bir beyan olmadıkça ilgili hadisle amel edilebileceğine dair ulemadan görüşler zikrederek kendi temellendirmesini gerçekleştirir. (s. 144)

Altıncı Soru: "Cem'in Tercihe Takdimi ya da Tercihin Cem'e Takdimi Hususu" (s. 147)

Cem' ve tercih imkanının her ikisinin de muhtemel olduğu durumlarda yapılması gerekenin işlendiği bu bahsi çok kısa tutan Leknevî, net bir şekilde cem'in tercihten önce tutulması gerektiğini ifade eder.

Yedinci Soru: "Hadisin Tariklerin Çokluğu veya Râvînin Fakih Oluşu, Hadisi Tercih Sebeplerinden midir?" (s. 149)

Sorunun ilk ayağını öncelikle eser bazlı değerlendiren Leknevî'ye göre, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer verdikleri bir hadisle denk ama içerik olarak zıt bir hadis olduğunda tercih edilmesi gereken Sahihân'dır. (s. 150-151) Râvî sayısının çokluğu meselesinde, her ne kadar Hanefîler ve bazı Şâfi'îler bunun tercih için mutlak bir şart olmadığını ileri sürseler de, genel kanaat bunun tercih sebebi olduğudur. (s. 151-154) Râvînin fakih olması meselesinde ise, konuya dair ulemanın görüşlerine yer veren Leknevî (s. 154-158), bu görüşleri; fakih olmayı mutlak şart sayanlar, şart olarak görmeyenler ve mana ile rivayette bunu gerekli kabul edenler şeklinde üçe ayırır ve kendisinin son görüşte olduğunu belirtir. (s. 161-162)

Sekizinci Soru: "Rey ile Hadisleri Cem' Etmek Kabul Edilir mi?" (s. 163)

Leknevî, çok kısa ve net bir şekilde bu soruyu cevaplamakta ve "İster açık ister kapalı olsun, şer'î bir delil olmaksızın ya da ser'î bir delille sabit olan bir kaideye dayanmadıkça cem' kabul edilemez" diyerek tarafını belli etmektedir. (s. 164)

Dokuzuncu Soru: "Râvînin Rivayet Ettiğinin Zahiriyle Amel Etmemesi Rivayeti Terk Etmek İçin Bir Delil Olabilir mi?" (s. 165)

Tıpkı sekizinci meselede olduğu gibi bu bahsi de kısa tutan Leknevî, "Hadisin zahiri manasını terk edip diğer anlamlarıyla ihticac etmek hadisin zahiri anlamını hükümsüz kılmaz.... Dolayısıyla hadisin zahiri manası delil olmaktan çıkmaz" (s. 166) şeklinde bir değerlendirmede bulunarak gerekli olan durumlarda iki tatbikinde uygulanabileceğine işaret eder.

Onuncu Soru: “Sahabînin Merfû’ Hadise Muhalif Harekette Bulunmasının Hükmü Nedir?” (s. 167)

Sahabenin nakli ile Hz Peygamber’den gelen rivayetlerin sıhhat derecesi aynı ise hadis tercih edilir. Eğer sahabenin rivayeti daha üst mertebede ise bu durumda birçok kriter devreye girer. Neticede ise hadise uymak daha evlâdır.(s.167)

Leknevî sahabenin hadise muhalif hareket etmesinin gerekçelerini sıralar. Sahabenin söz konusu hadise muttali olmama ihtimali, hadis kendisine ulaşsa bile belli karineler sebebiyle hadisi zahiri dışında yorumlaması, muhalif olduğu rivayetten daha kuvvetli bir hadise ulaşması gibi sebepler sıralar. (s. 168)

Bu şekilde hitama eren bu çalışmaya ilişkin birkaç hususa işaret etmek faydadan hâli olmayacaktır. İçerik açısından, özellikle ihtilâfu’l-hadîse dair mühim birçok meselenin mezhebî mukayese ile sunulması kıymetli olsa gerektir. Tahkik usulü açısından, eserin muhakkiki Ebû Gudde’nin çalışmaya kattıkları, bir tahkik nasıl olmalı sorusuna tatmin edici bir cevaplar sunmaktadır. Çeviri açısından da, son derece yalın ve anlaşılır bir üslup benimsenmesi çalışmayı tercüme havasından çıkarmıştır. Ancak eser ismi, çalışmanın muhtevasını yansıtmaktan öte bir ders kitabı izlenimi uyandırmış gibi gözükmektedir.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

YAYIN İLKELERİ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.

Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.

Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi ile editör ve alan editörlerinden oluşmaktadır.

Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

YAZIM İLKELERİ

1) Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2) Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.

3) **Sayfa Düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan ve sağdan 4,5 cm., üstten ve alttan 5,4 cm. şeklinde ayarlanmalıdır.

4) **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi ile

Başlık, bold, 10 punto ve tam 14 nk satır aralığıyla,

Özet, 8 punto ve tam 12 nk satır aralığıyla,

Ana Metin, 10 punto ve tam 14 nk satır aralığıyla,

Dipnot ve Kaynakça, 8 punto ve 12 nk satır aralığıyla yazılmalıdır.

Arapça metinlerde, Traditional Arabic veya Sakkal Majalla yazı tipi ve 12 punto kullanılmalıdır.

Not: Dergimize ait özel hususların dışındaki konularda İSNAD ATIF SİSTEMİ esas alınmaktadır.

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Aynı eser	: ae
Adı geçen eser	: age
Adı geçen makale	: agm
Aleyhi's-selam	: (s)
Araştırma Görevlisi	: Arş. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: (cc)
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Millî Eğitim Bakanlığı	
İslâm Ansiklopedisi	: İA
Neşreden	: neş.:
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: Sad.:
Sayfadan sayfaya	: s.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Tercüme	: terc.:
Türkiye Diyanet Vakfı	
İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.

