







**TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Tokat Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology**

**ISSN 2147-8422**

**Yıl / Year : 2018**

**Cilt / Volume : VI**

**Sayı / Issue : 2**



**TOKAT GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Tokat Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology**

**ISSN 2147-8422**

**Tokat Gaziosmanpaşa  
Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Adına Sahibi  
On Behalf Of Tokat  
Gaziosmanpasa University  
Faculty of Theology Owner**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

**Editör  
Editor in Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

**Alan Editörü  
Field Editor**

Arş. Gör. Recep TURAN

**Bölüm Editörleri  
Section Editors**

Doç Dr. Mehmet Demirtaş  
Doç. Dr. Muammer Bayraktutar  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYAS  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet OKUDAN

**Dil Editörleri  
Language Editors**

Dr. Öğr. Üyesi As'ad LAYEK (Arapça)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayla OĞUZ (İngilizce)

**Danışma ve Yayın Kurulu  
Advisory and Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN  
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE  
Prof. Dr. Ali BOLAT  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Âlim YILDIZ  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Prof. Dr. Şevket TOPAL  
Prof. Dr. Ünal KILIÇ  
Doç. Dr. Ahmet İNANIR  
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK  
Doç. Dr. Erdoğan BAŞ  
Doç. Dr. İbrahim BAZ  
Doç. Dr. Mustafa CANLI  
Dr. Öğr. Üyesi Hilal ÖZAY  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYAS  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

**Redaksiyon  
Redaction**

Arş. Gör. Aslıhan KUŞÇUOĞLU  
Arş. Gör. Muhammed Abdulhalik FAKİR  
Arş. Gör. Mücahid TOPCU  
Arş. Gör. Recep TURAN  
Arş. Gör. Sefer KORKMAZ  
Arş. Gör. Sümeyye TORUN

**Sekreter  
Secretary**

Arş. Gör. Recep TURAN

**Kapak Tasarım  
Cover Design**

Edip ASLAN  
Kemal ÜNGÖR

**Baskı  
Printing**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası  
Tokat Gaziosmanpaşa University Press

**Yazışma Adresi  
Correspondence**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi  
60150 Merkez/TOKAT  
0(356) 252 15 15  
0(356) 252 15 20  
ilahiyatdergi@gop.edu.tr

**Tel / Phone  
Faks / Fax  
e-mail**

**Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services**



<http://www.acarindex.com/journals>



<http://asosindex.com>



<http://isamveri.org>



<https://atif.sobiad.com>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

Her haklı saklıdır.

## MAKALELER / ARTICLES

- Kur'an'da Psikolojik Savunma Mekanizmaları**  
Psychological Defense Mechanisms In The Qur'an  
Enver BAYRAM 1-28
- Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları**  
The Teaching Approaches Of Qur'anic Course Teachers  
Vijdan DEMİREZEN – Mehmet KORKMAZ 29-58
- Ref' Olgusu Açısından Sâlim Ve Nâfi'in İttifak Edemediği Hadisler**  
The Hadiths On Which Salim And Nafi Did Not Agree In Terms Of Raf Phenomenon  
Serdar Murat GÜRSES 59-82
- Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi**  
The Problem Of Tahrirat In The Science Of Qiraat  
M. Atilla AKDEMİR 83-112
- Kastamonulu Ömer Fuâdî'nin (ö. 1046/1636) Muslihu'n-Nefs İsimli Eseri**  
Muslihu'n-Nefs By Omer Fuâdi (d. 1046/1636) From Kastamonu  
Mevlüt ÖZÇELİK 113-142
- Necip Fazıl Kısakürek'in Hadis Kültürü Ve Kullandığı Bazı Hadislerin Değerlendirmesi**  
Necip Fazıl Kısakürek's Hadith Culture And Evaluation Of Some Hadiths  
Orhan YILMAZ 143-168
- Ebû Cafer et-Tûsi'nin Tefsirinde Mecaz**  
The Metaphor (Majaz) In Abû Ca'far Al-Tusi's Tafsir  
Recep TURAN 169-182
- أنواع الرؤيا الرمزية وقرائن دلالاتها  
Sembolik Rüyalar Ve Bu Rüyaların Bağlamına İlişkin Karineler  
Types Of Symbolic Vision And Contexts Of Its Semantics  
Anas ALJAAD 183-198

- Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'ye Göre İctihâd Ehliyeti**  
The Proficiency Of Ijtihad According To Shaykhalislam Mustapha Sabri Efendi  
Nazım BÜYÜKBAŞ 199-216
- حرية التعبير في السنة النبوية وأثرها في تقدم المجتمع ونمو  
Sünnette İfade Özgürlüğü Ve Toplumun İlerleme Ve Gelişimine Etkisi  
Freedom Of Expression In The Sunnah And Its Impact On The Progress Of  
Society  
İbrahim Hamoud İBRAHİM 217-238
- Halep'teki Osmanlı Camilerinin Yönetimi**  
The Management Of Ottoman Mosques In The Aleppo  
Anas ALJAAD – Mehmet AYAS 239-262
- 13-15. Yüzyıl Ortaçağ İslam Medeniyetinde Sistemci Okul Ve Türk Mûsikî  
İlmine Katkıları**  
13-15th Century In The Medieval Islamic Civilization Systemic School And  
Contributions To Turkish Music Sciense  
Gamze KÖPRÜLÜ 263-276
- Kişilik Ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli**  
Good Human Model Presented In The Quran To Build Personality And  
Character  
Erdoğan BAŞ 277-296
- İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkidler**  
Criticism Of Sufis By Ahmad Sirhindi  
Yüksel GÖZTEPE – Hamit DEMİR 297-322
- İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler**  
Al-Khiyar Belonging To Place Of Contract In Islamic Law  
Hasan ŞAHİN 323-356



## Editörden

Dergimiz 6.cilt, 12. sayısıyla tekrar sizlerin takdirlerine sunulmuş bulunmaktadır. Altı aylık bir süreden sonra farklı alanlarda kaleme alınmış araştırma makalelerinden oluşan zengin bir içerikle huzurlarınıza çıkmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Bu vesileyle özgün ve nitelikli çalışmalarını ilim dünyasına ulaştırmayı bizlere nasip eden Allah'a sonsuz hamd eder, dergimizin yayın sürecine katkı sağlayan herkese de içtenlikle teşekkür ederiz. Yeni sayımızla ilgili eleştiri ve teklifler daha güzel işler yapma adına bizim için çok değerli olduğundan bu konuda desteğinizi esirgememenizi istirham ederiz.

Dini konular ülkemizde olduğu kadar dış dünyada da en canlı tartışmaların yaşandığı bir alan olmuş ve şüphesiz bundan sonra da olmaya devam edecektir. Bu durum meşru bir zeminde olmak kaydıyla bir noktaya kadar normal görülmelidir. Tarihi süreç bize göstermektedir ki din, olumlu ya da olumsuz olarak insanların hep gündeminde yerini almış, birçok tartışmalara konu olmuş, buradan hareketle pek çok fikir üretilmiş, bu görüşler zaman içerisinde sistemli bir düşünce ekolüne dönüşmüştür. Diğer alanlardan farklı olarak kutsala dair yapılan tartışmalarda onun sınırlarını belirleyen öncüllerin varlığı, bu alanda ilkesel hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bunu yaparken kutsal metinlerin yapısal varlığını hiçe sayan bir tutum içerisine girmemeye, yüzyıllardır pek çok neslin düşünce alanındaki değerlendirmesiyle oluşmuş bir nevi ortak akıl ürünü birikimlerden yararlanmaya ve günceli bu bakış açısıyla inceleme konusu yapmaya özen gösterilmesi gerekecektir. İlim alanının belki en önemli anahtar kavramlarından birisi tahammül olmalıdır. Farklı düşünce ve yorumların olgunlaşması, karşılıklı fikir beyanına gösterilecek tahammül ve karşılıklı ikna edici deliller getirmekle mümkündür. Bugün ötekileştirme yerine anlamının yolları aranmalı, hata olasılığına karşı ilmi birikim harekete geçirilmeli ve buna göre tashih yapılmalıdır. Ayrıca her alanda olduğu gibi dini konularda da bütünleştirici bir dil kullanılmasına büyük ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Bu sayıda on beş bilimsel makale yer almaktadır: Enver Bayram "Kur'an'da Psikolojik Savunma Mekanizmaları", Mehmet Korkmaz "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları", Serdar Murat Gürses "Ref' Olgusu Açısından Sâlim Ve Nâfi'in İttifak Edemediği Hadisler", Mustafa Atilla Akdemir "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", Mevlüt Özçelik "Kastamonulu Ömer Fuâdî'nin (V. 1046/1636) "Muslihu'n-Nefs" İsimli Eseri" Orhan Yılmaz "Necip

Fazıl Kısakürek'in Hadis Kültürü Ve Kullandığı Bazı Hadislerin Değerlendirmesi", Recep Turan "Ebû Cafer et-Tûsi'nin Tefsirinde Mecaz", Anas Aljaad "Sembolik Rüyalar Ve Bu Rüyaların Bağlamına İlişkin Karineler", Nazım Büyükbaş "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'ye Göre İctihad Ehliyeti", İbrahim Hamoud İbrahim "Sünnette İfade Özgürlüğü Ve Toplumun İlerleme Ve Gelişimine Etkisi", Anas Aljaad - Mehmet Ayas, "Halep'teki Osmanlı Camilerin Yönetimi", Gamze Körülü "13-15. Yüzyıl Ortaçağ İslam Medeniyetinde Sistemci Okul Ve Türk Mûsikî İlimine Katkıları", Erdoğan Baş "Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'an'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli", Yüksel Göztepe – Hamit Demir "İmam Rabbânî'nin Sûfîlere Yönelttiği Bazı Tenkidler", Hasan Şahin "İslam Hukukunda Akid Meclisine Ait Muhayyerlikler" adlı çalışmalarıyla dergimize bilimsel katkı sunan akademisyenlerimizdir. Kendilerine teşekkür ederiz.

Dergimizin yayın hayatını sürdürmesinde her türlü desteği sağlayan makale sahibi ve hakem hocalarımıza, yayın kurulumuza, çalışanlarımıza, dekanımıza, rektörümüze içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımızı sunarız.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle, Allah'a emanet olunuz.

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

Aralık 2018

## KUR'AN'DA PSİKOLOJİK SAVUNMA MEKANİZMALARI\*

Enver BAYRAM\*\*

### Öz

İnsan, sosyal bir varlık olduğu gibi, aynı zamanda ferdi bir varlıktır. Kendine özgü davranışları, düşünceleri, hayalleri, tutkuları ve duyguları vardır. Bunların hepsi onun kişiliğini oluşturur. Freud kişiliğin id, ego ve süper ego tarafından oluşturulduğunu söyler. Ona göre birey herhangi bir şeyden engellendiğinde onda kaygı meydana gelir. Birey ise psikolojik savunma mekanizmalarına başvurarak bu kaygıdan kurtulmaya çalışır. Bu nedenle unutmaya, inkâr, yer değiştirme, yansıtma, mantığa bürüme, karşıt tepki geliştirme, yüceltme, gerileme ve özdeşleşme bireyin en çok kullandığı psikolojik savunma mekanizmaları arasındadır. Kur'an ise çeşitli örnekler vererek bu psikolojik savunma mekanizmalarının varlığına işaret eder. Mümin ve münkir kimselerin bunları hangi amaçla kullandıklarını ifade eder. Çalışmamızda Freud'un kişilik kuramı bağlamında psikolojik savunma mekanizmalarına değindikten sonra Kur'an'da bunların nasıl ele alındığı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Psikoloji, Psikolojik Savunma Mekanizması, İnkâr, Ego.

## PSYCHOLOGICAL DEFENSE MECHANISMS IN THE QUR'AN

### Abstract

Human being is an individual being, as well as a social being. It has its own behaviors, thoughts, dreams, passions and emotions. They all make up his personality. Freud says that personality is created by id, ego and

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 05.12.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 24.12.2018

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, enver.bayram@gop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7624-4528

superego. According to him, when the individual is prevented from anything, anxiety occurs. The individual tries to get rid of this anxiety by applying to the psychological defense mechanisms. For this reason, forgetting, denial, displacement, reflection, logic imperfection, counter reaction development, sublimation, regression and identification are among the most used psychological defense mechanisms of the individual. The Qur'an gives several examples and points out the existence of these psychological defense mechanisms. It expresses for what purpose the believers and heretics use them. In our study, after referring to psychological defense mechanisms in the context of Freud's personality theory, we will examine how these are dealt with in the Qur'an.

**Keywords:** Qur'an, Psychological Defense Mechanism, Psychology, Denial, Ego.

## Giriş

Psikoloji, “insan ve hayvan davranışlarını inceleyen bir bilimdir.”<sup>1</sup> Diğer bir tanımla psikoloji, “insan davranışının altında yatan temel nedenleri bulmaya çalışan bilimsel çabaya verilen addır.”<sup>2</sup> İnsanı konu edinen psikoloji, fiziksel doğayı konu edinen bilimlere göre daha genç olduğu için, bu bilimlerin ulaştığı kesinliğe ulaşamamıştır. Bundan dolayı aynı davranış olgusunu ele alan birbirinden farklı psikolojik yaklaşımlar mevcuttur.<sup>3</sup>

İnsan, muayyen kişiliğe sahip bir varlıktır. İnsanı; iyi, güvenilir, sıklıgan, neşeli, uyumlu vb. sıfatlarla tanımlamak mümkündür. Ancak bu tür tanımlamalar kişiliği tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır.<sup>4</sup> Buna rağmen kişilik, “bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıpları ve kişilik içi süreçler olarak” tanımlanabilir. Her insan aynı durum karşısında kendine özgü farklı davranışlar sergileyebilir. Bu farklılıklar, bizi diğer insanlardan ayıran ve bizi biz yapan kişiliğimizdir.<sup>5</sup>

İnsanoğlu; inanç, düşünce, beden ve duygu gibi yönlerden kâinatın en karmaşık varlığıdır. Bu nedenle bilim adamları onu daha iyi anlayabilmek için

---

<sup>1</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, trc. Olcay İmamoğlu ve Hüsni Arıcı, Konya: Eğitim Yayınevi, 2013, s. 5.

<sup>2</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s. 22.

<sup>3</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 25.

<sup>4</sup> Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2003, s. 69.

<sup>5</sup> Jerry M. Burger, *Kişilik*, trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006, s. 22-23; Kemal Sayar ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları, 2011, s. 96.

birbirlerinden farklı kişilik kuramları geliştirmişlerdir. Bunlardan Freud'un psikanalitik (kişilik) kuramı bu kuramlar arasında yer alan en önemli kuramlardan bir tanesidir.<sup>6</sup> Ona göre kişilik bir aysberge benzer. Su yüzeyinde kalan kısım bilinci, su altında kalan kısım ise bilinçaltını oluşturmaktadır. Gerçek anlamda kişiliğe yön veren ise, çeşitli nedenlerden dolayı bilinçaltına atılan düşünceler, tutkular ve duygulardır.<sup>7</sup>

Freud'a göre kişiliğimizin id,<sup>8</sup> ego<sup>9</sup> ve süper ego<sup>10</sup> olmak üzere üç temel ögesi bulunmaktadır. İd, kişiliğin en ilkel ve en kaba kısmını oluşturmaktadır. İd'de saldırganlık ve cinsellik dürtüleri diğer dürtülere oranla daha baskındır. İd,

<sup>6</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 406.

<sup>7</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, s. 92; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap kit., 1990, s. 295-298; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 172.

<sup>8</sup> "İd, Freud'un üç parçalı ruhsal yapı modelinde herkeste ortak olan temel biyolojik içgüdüleri, arzuları ve dürtüleri içeren bilinçsiz ruhsal enerji (libido) kaynağı. Toplum kurallarını, başkalarının haklarını veya duygularını ya da o anda koşulların doyumuna elverişli olup olmadığını dikkate almaksızın ilkel dürtülere anında doyum arayan id, haz ilkesine göre çalışır ve acıdan kaçınmayı ve doyumunu maksimum düzeye çıkarmayı hedefler. İd, doyumunu erteleme diye bir şey tanımaz ve o anda doyum mümkün değilse, itkinin hedefi olan eylemin veya nesnenin zihinsel bir imajını (fantazi) veya bir halüsinasyon yaratarak gerilimi azaltma yoluna gider. Bu, Freud'un arzu giderme dediği şeye bir örnektir. İdin kontrol edilmesi, enerjisini yine idden alan ve gerçeklik ilkesine göre hareket eden egonun temel işlevlerinden birisidir." Bk. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 382-383.

<sup>9</sup> "Ego, en genel anlamıyla "ben" derken kastettiğimiz, her türlü ruhsal bedensel olayın merkezi olarak düşündüğümüz bilinçli varlığımız. Teorik olarak nötr olan ve gündelik dilde de bu haliyle kullanılan bu ego tanımı, çeşitli kişilik teorilerinde rastladığımız ego tanımıdır. İkinci anlamda ego, klasik psikanalizde, ruhsal aygıtın üç ana parçasından biri. İdden türetilir ve enerjisini ondan alır. Kişiliğin, ilkel içgüdüsel dürtülerle (id, haz ilkesi), içselleştirilmiş ebeveyn ve toplum yasakları (süperego) ve dış gerçekliğin gerekleri (gerçeklik ilkesi) arasında aracılık eden bilinçli, ussal yanı. (Egoya idin kontrol mekanizması da diyebiliriz. Freud egoyu, at (id) üstündeki bir biniciye benzetir. At, biniciden güçlüdür, ama binici atı kontrol eder.) Dürtülerin anında doyurulması genellikle imkânsız, çoğunlukla da akılcı değildir. Bu durumlarda ego, uygun bir ortam buluncaya kadar idin dürtülerini bastırır. Yersiz arzulara ve dürtülere uygulanan bu bastırma ruhsal aygıt üzerindeki en büyük yüke karşılık gelir, ayrıca bu aygıtın en önemli işlevidir. Ego bu bastırmayı sağlamak için sıklıkla savunma mekanizmalarını kullanır." Bk. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 249.

<sup>10</sup> "Süperego Freud'un üç parçalı yapısal ruhsal aygıt modelinde kişiliğin, toplumsal değer yargılarını, ahlak normlarını temsil eden ve bireyin kendi doğru-yanlış normları (vicdan) ile ideallerinden (ego ideali) oluşan kısmı. Çocukluk döneminde temelde toplumu temsil eden ebeveynlerle özdeşimle, ayrıca ceza ve ödüller vasıtasıyla toplumsal değer yargılarının ve ahlak kurallarının içselleştirilmesiyle gerçekleşen süper ego oluşumu büyük ölçüde bilinçsizdir. Bu süreç yaşamın ilk 4-5 yılında büyük ölçüde tamamlanır. Ancak çocukluk, hatta erişkinlik dönemi boyunca da devam eder. Toplumun bireyin içindeki gözcüsü, gardiyanı olarak adlandırılabilen süper egonun işlevi, ego vasıtasıyla idin dürtülerini, özellikle de toplumca yasaklanan ve o anda dışavurumu birey için tehdit oluşturabilen cinsellik, saldırganlık gibi dürtülerini kontrol etmektir. Ayrıca egoyu salt gerçekçi hedeflere değil, ahlaki hedeflere ve kusursuzluğa yönlendirir." Bk. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 709.

ne olursa olsun isteğinin bir an önce yerine getirilmesini istemektedir.<sup>11</sup> İd, acıdan kaçınmakta ve haz ilkesine göre hareket etmektedir.<sup>12</sup> İd'i dengeleme görevini ego yerine getirmektedir. Doğuştan getirilmeyip sonradan kazanılan ego, id ile gerçek dünya arasında aracılık görevi yapmakta ve çoğu kez de şartlar uygun olduğunda id'in arzu ve isteklerini yerine getirmek için gayret sarf etmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla id, tutkuları; ego, akli simgelemektedir.<sup>14</sup> Kişiliğin üst-ben ya da süper ego olarak adlandırılan kısmı ise yapılan davranışların "doğru" veya "yanlış" olduğunu insana haber vermektedir. "Doğru" davranışlarda insanı takdir etmekte, "yanlış" davranışlarda ise onu kınamaktadır. Bunu insandaki vicdan olarak düşünmek meselenin anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır.<sup>15</sup> Kısacası id hazzı, ego gerçekliği ararken, süperego da mükemmelliği aramaktadır.<sup>16</sup> Bunun yanında id, kişiliğin biyolojik tarafını; ego, psikolojik tarafını ve süper ego, toplumsal tarafını oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca Freud'un id kavramıyla anlattığı kişilik bölümüyle mutasavvıfların nefs-i emmâre tanımlamaları birçok yönden örtüşmektedir.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, trc. A. Avni Öneş, İstanbul: Say Yayınları, 2004, s. 100-1004; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 407-408; Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 44.

<sup>12</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 101; Anna Freud, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, trc. Yeşim Erim, İstanbul: yy., 2015, s. 15; Daniel Cervone ve Lawrence A. Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, tercüme edit. Mustafa Baloğlu, Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2016, s. 88; Cengiz Güleç ve Murat Batmankaya, *Freud*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 38; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 44; Sayar ve Dinç, *Psikolojiye Giriş*, s. 99.

<sup>13</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 101-105; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 407-408; Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, s. 93-94; Cengiz Güleç ve Murat Batmankaya, *Freud*, s. 39; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 45-46; Pierre Derbay-Ritzen, Freud Skolastiği, trc. A. Fikret Gökdemir ve A. Çetin Ertürk, Ankara: TDV Yayınları, 1991, s. 72-73; Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 173.

<sup>14</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 104; Cengiz Güleç ve Murat Batmankaya, *Freud*, s. 39. Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 45-46.

<sup>15</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, 101-106; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 407-408; Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, s. 93-94; Cengiz Güleç ve Murat Batmankaya, *Freud*, s. 39; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 47-48; Eli Sagan, Freud, Kadın ve Ahlak, trc. Gökçe Metin, İzmir: İlya Yayınevi, 2001, s. 36-37.

<sup>16</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 101-106; Sigmund Freud, *Kendi Kendine Psikanaliz*, trc. Tahsin Büyükören, İstanbul: Düşünen Adam yayınları, 1994, s. 57-58; Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 88; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 47-48.

<sup>17</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 106; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 48.

<sup>18</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'ân'da "Nefs-i Emmâre" Kavramı - Freud'un "İd" Kavramıyla Bir Mukayese, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 71; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdulkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkant, 2009, s. 195-198.

Freud'a göre engellenme<sup>19</sup> kaygıyı<sup>20</sup> meydana getirmektedir. Kaygıyla başa çıkma ise varoluşun temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Freud, kaygıyla başa çıkmaya çalışan ya da engellenmelerden kurtulmaya çalışan insanların bazı davranışlar geliştirdiğini ifade etmekte ve buna da savunma mekanizmaları<sup>21</sup> adını vermektedir. Ona göre savunma mekanizmaları bireyi kaygıya karşı koruma görevini üstlenmektedir.<sup>22</sup> Birey savunma mekanizmalarına bilinçsiz bir şekilde başvurur ve bu anlamda savunma mekanizmaları bilinçsiz davranışlar olarak da adlandırılabilir.<sup>23</sup> Devreye sokulan savunma mekanizmalarının amacı bireyde meydana gelen gerilimi azaltma isteğidir.<sup>24</sup> Ayrıca birey savunma mekanizmalarını suçluluk duygusunu engellemek için de kullanır.<sup>25</sup> Bu mekanizmalar uygun şekilde kullanılırsalar bireye faydalı olabilirler. Aşırı kullanıldıklarında ise faydadan çok zarara sebep olurlar.<sup>26</sup>

İd, ego, süper ego farklı prensiplere göre hareket eden kişilik boyutlarıdır. Bazen bunlara yön veren psikolojik süreçlerin farklı olmasından dolayı id, ego ve süper egonun talepleri arasında çatışmalar yaşanmaktadır.<sup>27</sup> Bundan dolayı

<sup>19</sup> "Belli bir hedefe yönelik dürtülerin veya eylemlerin dış veya iç etkenlerle engellenmesi. Hedefin kendisi de içsel veya dışsal olabilir. Engellenmeye yol açan iç etkenler arasında ruhsal çatışmalar, ketlemeler ve bastırma; dış etkenler arasında ise ebeveynler veya toplum tarafından konana yasak ve kurallar sayılabilir. Yoksunluğun engellenmeye yol açtığını düşünen Freud, engellenme-saldırganca düşmanlık- kaygı üçlemesi arasında verilen sırada nedensel bir ilişki olduğunu düşünmüş ve savunma mekanizmalarının, kaygıyı dindirmek amacıyla geliştirildiğini varsaymıştır." Bk. Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 262.

<sup>20</sup> "Kaygı, klasik psikanalizde çevrede veya kişinin kendi benliğinde bulunan veya çevredeki değişikliklerle veya benlikteki bilinçsiz, bastırılan güçlerin devreye girmesiyle harekete geçen henüz algılanmamış bir etkene yönelik bir tepki olarak tanımlanır. Freud, tarihsel olarak üç farklı kaygı teorisi ortaya atmıştır. Bunlardan ilki, kaygının bastırılan libidonun bir dışavurumu olduğu yolundadır. İkinci teorisine göre ise kaygı, doğum yaşantısının bir tekrarını temsil eder. Üçüncü teorisine ise, "bir sinyal (uyarı) olarak kaygı" şeklinde özetlenebilir. Bu da her ikisi de egonun içgüdüsel veya çöşkusal gerilimdeki artışa gösterdiği bir tepki olan birincil kaygı ve uyarı-kaygısı diye ikiye ayrılır. Birincil kaygı egonun çözülmesine eşlik eden bir duyguyken, uyarı kaygısı egoyu, dengesini bozma tehditlerine karşı uyarıcı bir mekanizmadır. Uyarı kaygısının işlevi, egonun savunmacı önlemler kurarak birincil kaygının hissedilmemesini sağlamaktır. Birincil kaygı, savunma mekanizmasındaki bir başarısızlığı gösterir." Bk. Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 437.

<sup>21</sup> Savunma mekanizmaları ilk defa Freud tarafın ortaya konmuştur. Kızı Anna Freud tarafından incelen savunma mekanizmaları kişi açısından sağlıklı bir uyum sağlama tepkisi olabileceği gibi, aşırıya vardırılması halinde patolojik de olabilir. Bk. Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 659.

<sup>22</sup> Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 115-116; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 298.

<sup>23</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 301.

<sup>24</sup> Daniel Lagache, *Psikanaliz*, trc. Evin Aktar, Ankara: Dost kitabevi, 2005, s. 55.

<sup>25</sup> Burger, *Kişilik*, s. 121.

<sup>26</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 302.

<sup>27</sup> Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, s. 95.

insandaki kaygı büyüyüp artar. Bunun sonucunda “ego” bunu kırmak için savunma mekanizmalarına başvurur.<sup>28</sup>

Esasında iki çeşit savunma mekanizmasından bahsedilebilir. Birinci grup ağlama ya da devamlı konuşmada olduğu gibi psikolojik onarım mekanizmalarıdır. İkinci grup, moralimizi bozan bir durumu yadsımaya çalışma ya da davranışımızı haklı göstermeye çalışma gibi, insanı psikolojik yıpranmaya ya da değerini kaybetmeye karşı koruyan “ego” savunma mekanizmalarıdır. Ego savunma mekanizmalarında ortaya çıkan tepkiler, bilinçdışında geliştirilmekte ve işlevini sürdürmektedir. Bu nedenle kişiler kullanmış oldukları savunma mekanizmalarının farkında değildirler.<sup>29</sup>

İnsan, benliğinin değerini korumak ve psikolojik bütünlüğünü sürdürmek amacıyla savunma mekanizmalarını kullanır. Eğer savunma mekanizmaları yerinde kullanılmaz ise ve uyum sağlanmasını engelleyecek oranda abartılırsa yetersizlik ve eksiklik duygusu, güvensizlik ve suçluluk duygusu, doyumsuzluk ve mutsuzluk gibi olumsuz durumlar ortaya çıkar.<sup>30</sup> Bu çalışmada ayetlerde psikolojik savunma mekanizmalarına yer verilip verilmediğini, verildiyse ne şekilde yer verildiğini araştırıp incelemeye çalışacağız. Amacımız Kur’an’dan hareketle psikolojinin verilerini Kur’an’a doğrulatmak değildir. Aksine Kur’an ile psikoloji biliminin ortak paydası olan insan ve onun davranışı hususunda Kur’an’la psikolojinin ne ölçüde benzer şey söyleyip söylemediklerini araştırmak ve ortaya çıkan benzerliklerden hareketle de ayetlerin yorumuna farklı bir çerçeveden bakabilmenin kapısını arayabilmek olacaktır.

### **Kur’an’da Psikolojik Savunma Mekanizmaları**

Psikolojiyle alakalı kaynaklar incelendiğinde yirmiden fazla psikolojik savunma mekanizmasıyla karşılaşılmaktadır. Makalenin sınırlılıklarını da göz önünde bulundurarak biz en temel psikolojik savunma mekanizmalarının Kur’an’da nasıl kullanıldığını araştırıp incelemeye çalışacağız. Bunları unutma, yadsıma, yer değiştirme, yansıtma, mantığa bürüme, karşıt tepki geliştirme, yüceltme, gerileme ve özdeşleşme psikolojik savunma mekanizmaları olarak sıralayabiliriz.

#### **1. Unutma (Bastırma, Baskılama)**

Unutma, temel psikolojik savunma mekanizmalarından biridir. “İd”, bireyden devamlı bir şeyler ister.” İd’in bu isteği, arzusu ve düşüncesi bireyi

---

<sup>28</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 411; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 72; Ali Köse, *Freud ve Din*, İstanbul. İz Yayıncılık, 2005, s. 35; Freud, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, s. 23.

<sup>29</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 73.

<sup>30</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 73-75.



büyük bir kaygıya sokacak ise o zaman bu istek, arzu ve düşünce bilinçaltına atılır.<sup>31</sup> Ancak yeri geldiğinde tekrar bilinç düzeyine çağrılabilirler.<sup>32</sup> Bu durum aktif bir zihinsel süreçtir. Bastırma mekanizması nahoş anı ve düşünceleri unutmaya yarayan bir tür başa çıkma davranımıdır.<sup>33</sup> Mesela birey gitmek istemediği bir randevusunu ya da sevmediği bir insanın adını unutabilir.<sup>34</sup> Yine bireyin ölümün var olduğunu bildiği halde hiç ölmeyecekmiş gibi davranması ya da yaşlı bir insanın parasını biriktirip kimseye yardım etmemesi onun ölüm düşüncesini bastırma davranışına örnek verilebilir.<sup>35</sup> Bastırma mekanizması diğer savunma mekanizmalarını önemli derecede etkiler.<sup>36</sup> Diğer savunma mekanizmalarına oranla daha kesin, daha temel ve daha ilkeldir.<sup>37</sup>

Unutma ya da nisyân, sözlükte “bilerek veya bilmeden terk etmek, unutmak, ertelemek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>38</sup> Terim olarak ise, “Sahip olunan bilginin ihtiyaç ânında akla gelmemesini ifade etmektedir.”<sup>39</sup> Psikoloji biliminde ise unutma, uzun süreli bellekte bulunan bilgilerin bazen geri getirilememesidir.<sup>40</sup> Bazen unutma insanı olumsuz davranışlara sevk ederken, bunun karşıtı olan “hatırlama”nın insan davranışları üzerinde olumlu katkıları vardır. Zira insan, önceki kavimlerin başından geçen hadiseleri ve ahiret ahvalini hatırlamakla kendini olumlu tutum ve davranışlara yönlendirmesi daha olasıdır.<sup>41</sup>

Kur'an, insanın normal anlamda unutmasını değil, onu küfre ve inkâra sevk eden, Rabbine karşı nankör bir hale getiren unutmayı kınamaktadır.<sup>42</sup> Bu doğrultuda Kur'an; müşriklerin, ehl-i kitabın ve münafıkların bazı gerçeklerin farkında olduklarını, ancak bunları bile bile unuttuklarını ifade etmektedir. Allah'ı ve ahiret gününü unutmaları da unuttukları hususların başında

<sup>31</sup> Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş*, trc. Günsel Koptagel-İlal, İstanbul: Mert Yayıncılık, ts., s. 95; Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 96; Freud, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, s. 87.

<sup>32</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 78.

<sup>33</sup> Davranım, “genel anlamda bir organizmanın görülen, görülmeyen her türlü bedensel, ruhsal ve zihinsel etkinliğine verilen addır.” Bilgi için bkz. Rasim Bakırcıoğlu, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2006, s. 76.

<sup>34</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 299.

<sup>35</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 303.

<sup>36</sup> Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 96; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 78.

<sup>37</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 78.

<sup>38</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, ts., XV, s. 321; İbrahim Kâfi Dönmez, “Nisyân”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, s. 144.

<sup>39</sup> Dönmez, “Nisyân”, *DİA*, XXXIII, s. 144.

<sup>40</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 125.

<sup>41</sup> Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999, s. 125.

<sup>42</sup> Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 127-129.

gelmektedir. “Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkan kimselerdir.”<sup>43</sup> ayetinin de ifade ettiği gibi bazı kimseler Allah’ın hakkını unutmuşlar ve bundan dolayı Allah da onlara kendi nefislerinin hakkını unutturmuştur.<sup>44</sup> Bunun yanında onlar Allah’a şükretmeyi ve tazim etmeyi terk etmek suretiyle unutmalarından dolayı Allah da onlara kendilerini unutturmuştur.<sup>45</sup>

Kur’an, Allah’ı unutmanın sebeplerine de değinmektedir. Kafirlerin müminlere gülmesi ve onlarla alay etmeleri bu sebeplerden bir tanesini teşkil etmektedir. “İşte siz onları alaya aldınız; sonunda onlar (ile alay etmeniz) size beni yâdetmeyi unutturdu, siz onlara gülüyordunuz.”<sup>46</sup> İnsanlarla alay etmek, onları küçümsemek insanı Allah’tan uzaklaştıran bir tutum olmasının yanında insanın Allah’ı unutmasına da neden olmaktadır. Böylesi bir tavır Kur’an tarafından yerilmiştir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi kafirlerin müminlere karşı takındıkları alaycı tutumları onları, Allah’ı unutmaya kadar götürmüştür.

Allah’ın emir ve yasaklarına uymamak da Allah’ı unutmanın başka bir sebebidir. Bu hususta münafıkları hedef alan Kur’an şöyle buyurmaktadır: “Münafık erkekler ve münafık kadınlar (sizden değil), birbirlerindedir. Onlar kötülüğü emreder, iyilikten alı kor ve cimrilik ederler. Onlar Allah’ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsıkların kendileridir.”<sup>48</sup>

Fahreddin Razi (ö. 606/1210), ayette geçen “unutma” ifadesinin gerçek anlamıyla anlaşılamayacağını şu şekilde ifade etmektedir: “Bil ki, bu ifadeyi zahirî şekliyle anlamak mümkün değildir, Zira, bu tabiri hakiki manada “unutmak” anlamına aldığımızda, onlar bu unutmaktan dolayı bir zemme, tenkide müstehak olmazlar. Çünkü unutmamak, beşerin takati dâhilinde değildir. Hem bu unutma işi, Allah hakkında imkânsızdır. Öyleyse, bu tabiri tevil etmek gerekir. Bu tevil, şu iki yönden yapılabilir:

1. Bunun manası: “Onlar, Allah’ın emrini terk ettiler. Böylece de, Allah âdeta unutulmuş bir durumda oldu, Allah ise onları, mükâfaat ve rahmetinden mahrum hale getirmekle, adeta unutmakla cezalandırdı” şeklindedir.

<sup>43</sup> Haşr, 59/19.

<sup>44</sup> Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Beyrut: Daru İhyai’t-türasi’l-arabiyyi, 1420h., XXIX, s. 511.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî; *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, tah. Ahmed el-Berduñi ve İbrahim Atfiş, Kahire: Daru’l-kütübi’l-mısriyye, 1964, XVIII, s. 43.

<sup>46</sup> Müminun, 23/110.

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, XII, s. 154.

<sup>48</sup> Tevbe, 9/67.

2. Unutmak, hatırlamanın zıddıdır. Binaenaleyh, o münafıklar, Allah'ı ibadetleriyle zikretmeyi ve O'na sena etmeyi terk edince, Allah da onları, rahmet ve lisanıyla zikretmeyi, hatırlamayı terk etmiştir."<sup>49</sup> Görüldüğü gibi Razi, münafıkların emir ve yasaklara muhalif davranmalarının bir sonucu olarak onların Allah'ı unuttuklarını, buna mukabil Allah'ın da onları unuttuğunu ifade etmektedir.

Münafıklar gibi ehl-i kitap da kendilerinden alınan söze bağlı kalamamışlar ve Allah'ın emir ve yasaklarını unutmuşlardır. Bu hususta Kur'an şöyle buyurmaktadır: "Biz Hristiyanız" diyenlerden de söz almıştık. Onlar da kendilerine hatırlatılan şeylerin çoğunu unutmuşlardı. Biz de onların arasına, kıyamete kadar sürecek kin ve düşmanlık soktuk..."<sup>50</sup> Hristiyanlar, her konuda Hz. İsa'ya biat edeceklerine dair söz vermişlerdir, ancak daha sonra bu sözlerini unutmuşlar, Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet etmişlerdir.<sup>51</sup>

Şeytan, her zaman insana vesvese vermiş ve onu doğru yoldan çevirebilmek için bütün gayretini sarf etmiştir. Sonuçta kendini şeytana kaptıran kimseler yoldan çıkmış ve Allah'ı anmayı unutmuşlardır. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: "Şeytan onları etkisi altına aldı da kendilerine Allah'ı anmayı unutturdu. İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır. İyi bilin ki şeytanın yandaşları hep kayıptadırlar."<sup>52</sup> Şeytan, onları vesvesesiyle kısaç altına almış ve onlara Allah'ı unutturmuştur. Ne kalpleriyle ne de dilleriyle Allah'ı anmazlar. Üstelik bu duruma da tepkisiz kalmışlardır.<sup>53</sup>

Kur'an, kafirlerin Allah'ı unuttukları gibi Allah'ın ayetlerini de unuttuklarını haber vermektedir. "O: Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin? Oysa ben, hakikaten görür idim!, der."<sup>54</sup> Söz konusu ayetteki kâfirlerin bu itirazlarına "(Allah) buyurur ki: İşte böyle. Çünkü sana ayetlerimiz geldi; ama sen onları unuttun. Bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun!"<sup>55</sup> ayeti ile cevaplandırılmaktadır. Onlar dünya hayatında Allah'ın emir ve yasaklarını

<sup>49</sup> Razi, *Tefsir-i Kebîr*, XVI, s. 97.

<sup>50</sup> Maide, 5/14.

<sup>51</sup> Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2014, II, s. 234.

<sup>52</sup> Mücadele, 58/19.

<sup>53</sup> Abdullah bin Ömer bin Muhammed bin Ali el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esraru't-tevil*, Beyrut: Daru İhyai'l-turasil arabiyyi, 1418., V, s. 196.

<sup>54</sup> Taha, 20/125.

<sup>55</sup> Taha, 20/126.

anlatan ayetlerini nasıl unuttuysalar ahiret hayatında da kendileri öylece unutulacaklardır.<sup>56</sup>

Kafirlerin unutup bastırdıkları bir başka husus da ahiret gününe imandır. Bu hususta Kur'an onlara şöyle seslenmektedir: "Denilir ki: Bu güne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi biz de bugün sizi unuturuz. Yeriniz ateştir, yardımcılarınız da yoktur!"<sup>57</sup> Kâfirler dünya hayatında kendilerine ahiretle ilgili her türlü hatırlatma yapılmasına rağmen buna hiç orali olmamışlar ve o güne kavuşacaklarını unutmüşlardır. Ancak o gün geldiğinde onlar nasıl o günü unuttuysalar Allah da o günde onları öylece unutacaktır.<sup>58</sup> Esasında Allah'ın unutmaması onlar için büyük bir psikolojik cezadır. Zira, onlar bu davranışlarıyla dünya hayatında yardımsız bırakılmışlardır. Ahirette ise Allah'ın rahmetinden uzak tutulacaklardır.<sup>59</sup> Görüldüğü gibi Allah'ı ve ayetlerini unutanlar, yine öldükten sonra dirilmenin mevcudiyetini bilinçaltına atıp bastıran kimseler Allah'ın azabından kendilerini kurtaramayacaklardır. Zira, bu unutmama gerçek bir unutkanlıktan ortaya çıkan bir unutmama değildir. Bu nedenle onların böylesine bir psikolojik savunma içerisine girmeleri kendi kendilerini kandırmaktan başka bir şey değildir.

## 2.Yadsıma (İnkâr)

En temel savunma mekanizmalarından biri olan yadsıma (inkâr), bireylerin bilinçli düşüncelerinde travmatik ya da sosyal açıdan kabul edilemez bir gerçeğin varlığını reddetmektir.<sup>60</sup> İnkâr etme ya da yadsıma, realitede var olan olayın aksini savunarak hareket etmektir.<sup>61</sup> Bunun yanında kişi tehlikeden kaçınamaz ya da onunla baş edemezse tek çare kişinin o tehlikeyi yok saymasıdır.<sup>62</sup> Çok öfkelenmiş bir insanın "kendimi kızgın hissetmiyorum" demesi,<sup>63</sup> yine ölümden korkan bir kimsenin çok ciddi bir hastalığında dahi doktora gitmekten çekinmesi<sup>64</sup> buna örnek olarak verilebilir.

<sup>56</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l-azîm*, tah. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419h., VII, s. 74.

<sup>57</sup> Câsiye, 45/34. Benzer ayetler için bkz. Sad, 38/26; Mücadele, 58/16, Secde, 32/14.

<sup>58</sup> Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, XXVII, s. 682.

<sup>59</sup> Enver Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016, s. 155.

<sup>60</sup> Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 93.

<sup>61</sup> [www.derszamani.net/yadsima-inkar-bildiren-cumleler-ornekler.html](http://www.derszamani.net/yadsima-inkar-bildiren-cumleler-ornekler.html); Erişim tarihi: 06.08.2018.

<sup>62</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 79.

<sup>63</sup> Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 93.

<sup>64</sup> [www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html](http://www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html); Erişim tarihi: 04.08.2018.

Sözlükte “irfan” kelimesinin zıddı olan inkâr; örtmek, bilmemek ya da tanımamak anlamlarına gelmektedir. Küfür de imanın zıddıdır.<sup>65</sup> Terim olarak ise inkâr, “dinin aslından (zarûrât-ı dîniyye) olduğu kesinlikle bilinen hususların tamamını veya bir kısmını kalben tasdik etmemektir.”<sup>66</sup> İslam âlimleri inkârı dörde ayırmışlardır. Birincisi, küfr-i inkârîdir. Bu, kişinin Allah’tan gelen emir ve yasakları ne kalbiyle tasdik etmesi ne de diliyle ikrar etmesidir. İkincisi, küfr-i cühûddur. Bu, kişinin bildiği halde inkârı tercih etmesidir. Üçüncüsü, küfr-i inadîdir. Bu, kişinin kalben Allah’ı bilip, bazen de diliyle ikrar ettiği halde dünyevî bazı menfaat ve taassuptan dolayı İslam’ı bir din olarak kabul etmemesidir. Dördüncüsü ise, küfr-i nifaktır. Kişinin inanılması gereken şeyleri kalben tasdik etmediği halde diliyle ikrar etmesidir.<sup>67</sup>

Çeşitli şekillerde ortaya çıkan inkâr olayını Kur’an, kalbin bir hastalığı olarak değerlendirmektedir.<sup>68</sup> Kur’an, bu hastalığın nedeni olarak heva, haset, kıskançlık, kibir, inat, kin, nankörlük, ümitsizlik, sevgi ve korku gibi psikolojik motifleri zikretmektedir.<sup>69</sup>

Kur’an; kâfirlerin Allah’ı, Allah’ın ayetlerini, melekleri, kitapları, peygamberleri, ahiret gününü inkâr ettiklerini birçok ayette<sup>70</sup> dile getirmektedir. Bu çerçevede müşriklerin durumu Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir: “Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve eskiden beri devam edegelen bir büyüdür, derler.”<sup>71</sup> Kur’an; kâfirlerin, ayın yarılma mucizesini kabul etmediklerini, bunun yanı sıra açıkça görseler de Hz. Peygamber’in getirdiği başka mucizelere de iman etmeyeceklerini ifade etmektedir. Zira onlar, bu

<sup>65</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, tah. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn, yy: Daru'l-hidâye, ts., XIV, s. 50; Ragıb İsfehani, *Müfredat*, trc. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yay., 2012, s. 1482.

<sup>66</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, Ankara, 2002, s. 601-611; Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, s. 535.

<sup>67</sup> İbn Manzur, *Lisanül-arab*, V, s. 144; Sinanoğlu, “İnkâr”, *DİA*, XXVI, s. 535-536.

<sup>68</sup> İnançsızlık şekilleri için bkz. Hayati Hökelikli, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, s. 207-208.

<sup>69</sup> İnkârın psikolojik sebepleri ve tezahürleri için bkz. Ali Yılmaz, *Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, s. 91-128; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 7, s. 217-233; İbrahim, Çoşkun, *Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: I, s. 119-150; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkarcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri-*, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: I, sayı: 1, s. 211-235.

<sup>70</sup> Örnek ayetler için bkz. Nisa, 4/42, 136, 150; En'am, 6/39; Araf, 7/45; Enfal, 8/31; Yunus, 10/2; İsra, 17/41, 46; Meryem, 19/73, 77; Yasin, 36/78-79.

<sup>71</sup> Kamer, 54/2.

inançsızlığı adet edinmişlerdir ve bu yüzden mucizelerden yüz çevirmektedirler.<sup>72</sup> Görüldüğü gibi kâfirler, mucizeler kendi gözleri önünde cereyan etse de ani bir refleksle mucizeleri ve Hz. Peygamber'i inkâr etmişlerdir. Zira onların, mucizeleri kabul etmeleri sosyal konumları gereği zordu.

Kur'an, diliyle ikrar ettiği halde kalbiyle tasdik etmeyen ve bu hususta içinde buldukları durumu inkâr eden münafıkların durumunu zikretmektedir. "Münafıklar sana geldikleri zaman: "Biz gerçekten şahadet ederiz ki, sen kesin olarak Allah'ın elçisisin" dediler. Allah da bilir ki sen elbette O'nun elçisisin. Allah, şüphesiz münafıkların yalan söylediklerine şahitlik eder."<sup>73</sup> Yine onlar, "(Bu münafıklar) müminlerle karşılaştıkları vakit "(Biz de) iman ettik" derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler."<sup>74</sup> Münafıkların bu çıkışına ise Kur'an, "Gerçekte, Allah onlarla istihza (alay) eder de azgınlıklarında onlara fırsat verir, bu yüzden onlar bir müddet başıboş dolaşırlar."<sup>75</sup> şeklinde cevap vermektedir. Münafıklar, bir taraftan iman etmedikleri halde iman ettiklerini söyleyerek içinde buldukları sıkıntılı durumdan çıkmaya çabalarırken, diğer taraftan da gerçek benliklerine tümenden yabancılaşmış olurlar.<sup>76</sup> Görüldüğü gibi münafıklar Allah'a ve elçisine inandıklarını söyledikleri halde Allah onları yalancı olarak ilan etmiştir. Zira onlar bu sözü sadece dilleriyle söylemişler, ancak kalben tasdik etmemişlerdir. Yandaşlarıyla ve şeytanlarıyla karşılaştıkları ilk fırsatta da yalancılıklarını ve inkarlarını itiraf etmişler, müminlerle alay ettiklerini açığa vurmuşlardır. Böylece onlar, inkarlarını gizlemek ve bu şekilde müminleri kandırmak için yadsıma (inkâr) psikolojik savunma mekanizmasına başvurmuşlardır.

Kur'an, Yahudilerin de Hz. Muhammed'i (s.a.s) çok iyi bilip tanımalarına rağmen onu inkar etme yoluna gittiklerini bildirmektedir. Bu hususta Allah şöyle buyurmaktadır: "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi), öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler."<sup>77</sup> Abdullah b. Selam ve bazı Yahudiler Hz. Peygamber'in peygamberliğine iman etmişler, ancak çoğu, onu peygamber olarak bildikleri

<sup>72</sup> Razi, *Tefsir-i Kebîr*, XXIX, s. 289.

<sup>73</sup> Münafikûn, 63/1; Bezer ayetler için bkz. Nisa, 4/140; Tevbe, 9/67; Ankebut, 29/11.

<sup>74</sup> Bakara, 2/14.

<sup>75</sup> Bakara, 2/15.

<sup>76</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 81.

<sup>77</sup> Bakara, 2/146.

halde yalanlayıp inkâr etmişlerdir.<sup>78</sup> Bu nedenle Kur'an, bildikleri halde inkâr eden kâfirlerin psikolojik hallerini de şu şekilde gözler önüne sermektedir: "Âyetlerimiz açık açık kendilerine okunduğunda, kâfirlerin suratlarında hoşnutsuzluk sezersin. Onlar, kendilerine âyetlerimizi okuyanların neredeyse üzerlerine saldırırlar..."<sup>79</sup> Ayette ifade edilen yüzde beliren inkâr alametleri ve hoşnutsuzluk, onların yüzlerine yansımış olan öfke ve kızgınlıklarıdır.<sup>80</sup> Bundan dolayı onların simaları kötü ve sevimsiz bir hal almıştır.<sup>81</sup> Sonuç olarak müşrikler, münafıklar ve ehl-i kitap, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş gerçek bir peygamber olduğunu bildikleri halde çeşitli dünyevî menfaatlerinin kaybolacağı endişesiyle onu ve getirdiği mesajı inkâr etmişlerdir.

### 3.Yer Değiştirme (Yön Değiştirme)

Bireyde oluşan kaygı ve öfkenin asıl hedef yerine başka bir hedefe yönelmesidir. Yer değiştirme mekanizmasındaki güdü çoğunlukla saldırganlık güdüsüdür. İşyerinde patronuna kızan bireyin evine geldiğinde çocuğuna kızması buna örnek olarak verilebilir.<sup>82</sup>

Kur'an'da ise Hz. Adem ve İblis kıssası bu duruma örnek verilebilir. Zira Allah, Hz. Adem'i yaratmış ve yer yüzünün halifesi kılmıştır.<sup>83</sup> Akabinde meleklerden ve İblisten Hz. Adem'e secde etmelerini istemiştir. Melekler Allah'ın emrine itaat etmiş, ancak İblis bu emre karşı çıkmıştır.<sup>84</sup> İblis'in bu emre âsi gelmesini Kur'an, şöyle açıklamaktadır: "Allah buyurdu; Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis) Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın dedi."<sup>85</sup> İblis, ateşin çamurdan üstün olduğunu varsayarak kendinin, Adem'den daha faziletli olduğuna inanmış ve böylece yanlış bir kıyas yapmıştır.<sup>86</sup> Esasında İblis'in Allah ile ilgili bilgisi meleklerden daha az değildi. Buna rağmen o, kendi mantığıyla hareket etmiş ve Allah'ın emrine itaat etmemiştir.<sup>87</sup> Görüldüğü gibi İblis, verdiği secde

<sup>78</sup> Fahrudin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l Gayb, Dârü ihyai't-türasi'l-arabiyyi*, Beyrut, 1420h., IV, s. 112.

<sup>79</sup> Hac, 22/72.

<sup>80</sup> Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, XXIII, s. 251.

<sup>81</sup> Ebu'l Kasım Muhammed Ömer Zemahşeri, *El-Keşşaf*, Beyrut: Darü kütübü'l-arabi, 1407h, III, s. 170.

<sup>82</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 300; Cervone ve Pervin, *Kişilik Psikolojisi*, s. 94.

<sup>83</sup> Bakara, 2/30.

<sup>84</sup> Bakara, 2/34; A'raf, 7/11.

<sup>85</sup> A'raf, 7/12.

<sup>86</sup> Kurtubî; *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, s. 171.

<sup>87</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, trc. İ.Hakkı Şengüler ve diğerleri, yy: Hikmet Yayınları, ts., VI, s. 32.

emrinden dolayı Allah'a kızmış ve emrine itaat etmemiştir. Bunun yanında öfkesini Hz. Adem'e ve onun soyuna yöneltmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmana karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen, onların çoklarını şükredenlerden bulmayacaksın!" dedi."<sup>88</sup> Nitekim Kur'an şeytanın bu özelliğine "De ki: İnsanların kalplerine vesvese sokan, (insan Allah'ı andığında) pusuya çekilen cin ve insan şeytanının şerrinden insanların Rabbine, insanların Melikine (mutlak sahip ve hakimine) insanların İlâhına sığınırım!"<sup>89</sup> ayetlerini zikretmekle değinmektedir.

#### 4.Yansıtma (Başkalarını Suçlama)

Yansıtma, bireyin kabul edilemeyecek bir davranışından dolayı duyacağı suçluluk duygusundan, o davranışı başkasına atfederek ya da ona yansıtarak kurtulma çabasıdır.<sup>90</sup> Yani birey kendi kusurlarını başkalarında görür.<sup>91</sup> Sınavda kopya çekmek isteyip de bundan vazgeçen öğrencinin arkadaşlarını kopya çekmekle suçlaması buna örnek olarak verilebilir.<sup>92</sup>

Müşrikler, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an, bu durumu şöyle dile getirmektedir: "İnkâr edenler: Bu (Kur'an), olsa olsa onun (Muhammed'in) uydurduğu bir yalandır. Başka bir zümre de bu hususta kendisine yardım etmiştir, dediler. Böylece onlar hiç şüphesiz haksızlığa ve iftiraya başvurmuşlardır."<sup>93</sup> Esasında inkâr edenler söylediklerinin yalan ve tutarsız olduğunu çok iyi bilmekteydiler. Zira Hz. Peygamber okuma yazma ile meşgul olmamış ve kavmi arasında da "el-emin" sıfatıyla anılır olmuştur. Ancak peygamberlik gelince onu kıskandılar ve ona çeşitli iftiralar attılar.<sup>94</sup> Görüldüğü gibi onlar, kendi yaptıkları işi Hz. Peygamber'e isnat ederek onu suçlamışlar ve tanrı olarak kabul ettikleri putlarına ibadet etmeye devam etmişlerdir.

<sup>88</sup> A'raf, 7/16-17.

<sup>89</sup> Nas, 114/1-6.

<sup>90</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 299-300; Freud, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, s. 87.

<sup>91</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 303.

<sup>92</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 300.

<sup>93</sup> Furkan, 25/4. Yansıtma mekanizmasıyla alakalı örnekler için bkz. Al-i İmran, 3/168; İbrahim, 14/22.

<sup>94</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân*, yy: Müessesetü'r-risale, 2000, XIX, s. 237.



Yine Kur'an, Kalem suresinde bahçe sahiplerinden bahsetmektedir.<sup>95</sup> Bahçe sahipleri fakirin hakkını vermemek için sabah erkenden gidip ürünü devşirmek için plan yapmışlardı. Ancak Allah, onlar bahçelerine varmadan ürünlerini yok edivermişti. Bahçelerine gelen bahçe sahipleri, bunun üzerine kendilerini zalim olarak tanımlamışlar ve birbirlerini kınamışlardır. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "Rabbimizi tesbih ederiz; doğrusu biz (kendi kendimize) yazık etmişiz, dediler. Ardından, kabahati birbirlerine yüklemeye başladılar. (Nihayet) şöyle dediler: Yazıklar olsun bize! Gerçekten biz azgın kişilermişiz."<sup>96</sup> Böylece onlar, bahçelerinin yanıp helak olmasından dolayı birbirlerini suçlamaya başladılar. Onlar da farkındaydılar ki bu felaket onların, fakirleri ve yetimleri dışlamalarından dolayı idi. Ancak onlardan her biri suçu diğerinin üstüne atıyordu.<sup>97</sup> Böylece suçu başkasına atmakla suçluluk duygusundan kurtulacaklarını zannediyorlardı.

### 5. Mantığa Bürüme (Bahane Bulma, Ussallaştırma)

Neden bulma biçiminde de ifade edilen mantığa bürümede birey, yapmış olduğu bir davranışın sonucunda kabul edilebilecek bir güdüyü kabul edilemeyecek bir güdünün yerine koyar. Burada birey yapmış olduğu davranışı hafifletmek için bahane bulur ve mazeretler ileri sürer.<sup>98</sup> Bu, bireydeki kaygıyı azaltmak maksadıyla çoğu kez yadsıma mekanizmasıyla beraber kullanılan bir savunma mekanizmasıdır. Birey bu savunmayı kullanırken hem kendini haklı gösterme çabası içindedir hem de yaşayacağı hayal kırıklığının etkisini azaltmak için gayret göstermektedir. Neden bulma ya da bahane bulma kişinin yetersizlik duygularının hafifletilmesini sağlar ve kişiyi engellenme duygusundan korursa da kişinin kendi kendini aldatmasıyla neticelenir.<sup>99</sup> Dersine çalışmayıp sınavdan başarısız olan öğrencinin öğretmenin değerlendirmesini beğenmemesi buna örnek olarak verilebilir.<sup>100</sup>

Kafirlerin, kendi elleriyle yaptıkları ve kendilerine hiçbir fayda sağlamadığı putlara tapmaları, bu konuda çeşitli nedenler ileri sürerek haklı olduklarını belirtmeleri onların bu savunma mekanizmasına ne denli aktif olarak başvurduklarının bir göstergesidir. Zira Kur'an bu hususta şöyle buyurmaktadır: "İyi bilin ki, halis din yalnız Allah'ındır. O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler,

<sup>95</sup> Kalem, 68/ 17-32.

<sup>96</sup> Kalem, 68/29-31.

<sup>97</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdudî,, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Yusuf Karaca ve dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, VI, s. 437.

<sup>98</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 300; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 301.

<sup>99</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 81-82.

<sup>100</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 300; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 301.

“Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” diyorlar. Şüphesiz Allah, ayrılığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm verecektir...”<sup>101</sup> Müşriklere yaratıcılarının ve gök ile yerin kim tarafından yaratıldığı sorulduğunda cevaben “Allah” diyorlardı. Ne var ki o zaman putlara tapmanın ne anlamı olduğu onlara sorulduğunda “Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” şeklinde cevap veriyorlardı.<sup>102</sup> Kuran, onların bu savunmasına şöyle cevap vermektedir: “Allah’tan başka kendilerine yakınlık sağlamak için tanrı edindikleri şeyler, kendilerine yardım etselerdi ya! Hayır, onları bırakıp gittiler. Bu onların yalanı ve uydurup durdukları şeydir.”<sup>103</sup> Görüldüğü gibi kâfirler putlara tapınmayı Allah’a yaklaşmanın bir yolu olarak görmüşler ve bu hususta kendi kendilerini aldatmışlardır.

Kur’an, yetim, yoksul ve fakirin doyurulmasına özel bir önem atfetmektedir. Bunun için de zengin ve varlıklı kimseleri bu hususta göreve çağırmaktadır. Ancak kâfirlere yetim, yoksul ve fakir kimselerin doyurulması hatırlatılınca onlar şöyle derler: “Allah’ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz gerçekten apaçık bir sapıklık içindesiniz.”<sup>104</sup> Onlar, Allah’a itaat etmedikleri gibi mahlûkatına da şefkat ve merhamet göstermekten imtina etmişlerdir. Allah’ın kendilerine vermiş olduğu malı Allah yolunda harcamamışlardır. Zira yetimi, yoksulu ve fakiri doyurmak Allah yolunda harcamaktır. Ancak yetim, yoksul ve fakiri daima ikinci sınıf insan olarak görmüşlerdir. Yine onların maddi açıdan zayıf olmalarını, onların işledikleri suçla bağlamışlardır. Bu nedenle de Allah’ın fakir yaptığı kimseleri kendilerinin doyuramayacaklarını söylemişlerdir.<sup>105</sup> Görüldüğü gibi kâfirler fakirleri doyurmamalarının nedeni olarak onların suçluluklarını göstermişler ve bu yüzden de cezaya çarptırıldıklarını söylemişlerdir.

Kur’an, eski kavimlerin öne sürdüğü bahane ve mazeretlerden de bahsetmektedir. Hz. Nuh kavmini olanca gücüyle Allah’a kulluk etmeye çağırılmış, ancak onların mazeretleri şu olmuştur: “Onlar şöyle cevap verdiler: Sana düşük seviyeli kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz

---

<sup>101</sup> Zümer, 39/3.

<sup>102</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, Tefsiru’l-Begavî, tah. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut: Daru ihyai’l-türasi’l-arabiyyi, 142h., IV, s. 79; Kurtubî; *el-Câmi’li-Ahkâmi’l-Kur’an*, XV, s. 232.

<sup>103</sup> Ahkaf, 46/28.

<sup>104</sup> Yasin, 36/47.

<sup>105</sup> Razi, *Tefsir-i Kebîr*, XXVI, s. 287-288; Kurtubî, *el-Câmi’li-Ahkâmi’l-Kur’an*, XV, s. 36.

hiç!"<sup>106</sup> Onlar, şayet Hz. Nuh'a iman edecek olursalar kavimlerinin rezil ve fakir kişileriyle eşit olacaklarına inanmışlar ve bundan dolayı Hz. Nuh'a tâbi olmayı reddetmişlerdir.<sup>107</sup> Ancak Kur'an, onların bu mazeretlerinin kıyamet gününde bir fayda sağlayamayacağını şöyle haber vermektedir: "Artık o gün, zulmedenlerin (beyan edecekleri) mazeretleri fayda vermeyeceği gibi, onlardan Allah'ı hoşnut etmeye çalışmaları da istenmez."<sup>108</sup> Görüldüğü gibi Hz. Nuh'un kavmi ona tâbi olmamak için insanların sosyal tabakadaki maddi durumlarını mazeret olarak ileri sürmüşler ve ondan uzaklaşmışlardır. Ancak mazeretleri onlara bir fayda sağlamamıştır.

### 6. Karşıt Tepki Geliştirme (Güdüleri Çarpıtma)

Bireyin bilinçaltındaki tehdit edici ve kaygı verici bir düşünceden uzaklaşmak için bilinçaltı arzularının tersi yönde davranmasına karşıt tepki geliştirme mekanizması denir.<sup>109</sup> Bu şekilde birey içsel dürtülerine kesin engeller koyar ve olumsuz dürtülerini bilinç düzeyinden uzaklaştırmış olur.<sup>110</sup> Bir nedenden dolayı annesine kızan bir gencin annesini ne kadar çok sevdiğini söylemesi buna örnek olarak verilebilir.<sup>111</sup>

Söz konusu savunma mekanizmasına sıklıkla başvuran kimseler münafıklardır. Onlar, içlerindeki duygu ve düşünceleri dışarıya tam tersi yönde yansıtırlar. İnanmadıkları halde inandıklarını söylerler. Bu hususta Kur'an şöyle buyurmaktadır: "İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler. Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Halbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir."<sup>112</sup> Mekke döneminde Müslümanlar güç ve servet bakımından zayıf olduğundan dolayı hiç kimse münafıklık yapmamıştır. Ancak Medine döneminde Müslümanlar güç ve servet bakımından güçlenince bazı kimseler kalben iman etmese de diliyle Müslüman olduğunu ikrar etmişlerdir.<sup>113</sup> Müslümanları aldatmayla da yetinmeyen münafıklar bir de bu durumu Müslümanlarla alay etmek için kullanırlar. Kur'an bu durumu şöyle ifade

<sup>106</sup> Şuara, 26/111. Benzer ayetler için bkz. Bakara, 2/170; En'am, 156-157; Nahl, 16/35; Şuara, 26/99; Ahzab, 33/67-68.

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 136; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, yy: *Bahru'l-ulûm*, ts., II, s. 561.

<sup>108</sup> Rum, 30/57.

<sup>109</sup> Burger, *Kişilik*, s. 84; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 298; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 302.

<sup>110</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 102.

<sup>111</sup> Burger, *Kişilik*, s. 84; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 298; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 302.

<sup>112</sup> Bakara, 2/8-9.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, s. 268-269; Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, s. 79.

etmektedir: “(Bu münafıklar) müminlerle karşılaştıkları vakit “(Biz de) iman ettik” derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise, biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler.”<sup>114</sup> Görüldüğü gibi münafıklar dünyevî menfaatlerden yararlanmak ya da o menfaatleri korumak için insanlara karşı ikiyüzlü davranmaktadırlar. Bunun için de inanmadıkları halde inandık diyerek karşıt tepki geliştirmektedirler.

## 7. Yüceltme

Toplum tarafından kabul edilmeyen bireyin cinsel ve saldırgan davranışlarının toplum tarafından kabul edinilebilecek bir hale gelmesi yüceltme mekanizmasını ifade etmektedir.<sup>115</sup> Aslında tüm başarılı savunma mekanizmaları “yüceltme” savunma mekanizmasıyla ilgilidir.<sup>116</sup> Kavgacı ve saldırgan olan bir kimsenin başarılı bir boksör olması buna örnek olarak verilebilir.<sup>117</sup>

Kur’an, bireylerde var olan kötü ve yanlış eylemleri, olumlu davranışlara çevirmeleri için muhataplarını uyarır. Bu nedenle cinayet,<sup>118</sup> hırsızlık,<sup>119</sup> zina,<sup>120</sup> içki içme,<sup>121</sup> haram yeme,<sup>122</sup> yalan söyleme,<sup>123</sup> iftira<sup>124</sup> gibi olumsuz davranışlar Kur’an’da yasaklanmıştır. Yine kıskançlık,<sup>125</sup> kin,<sup>126</sup> kibir<sup>127</sup> gibi duygular da yerilmiştir. Bunun yerine Kur’an, cinsel dürtülerini bastıramayıp zina yapmak isteyen erkek ve kadına nikâhlanıp evlenme yolunu göstermiştir. Zina etmeyen kadınlar ise Kur’an’da “muhsan” kadınlar olarak övülmüştür.<sup>128</sup> Hırsızlık ve haram yiyen kimselere de helal mal tavsiye edilmiştir.<sup>129</sup> Bunun yanında Müslümanlara karşı beslenen kıskançlık, haset, alay, kin ve nefret duygularının yok edilmesi, bunun yerine gıpta, sevgi ve saygı gibi olumlu duyguların geliştirilmesi istenmiştir.<sup>130</sup> Hatta bir sözünde Hz. Peygamber şöyle

<sup>114</sup> Bakara, 2/14.

<sup>115</sup> Burger, *Kişilik*, s. 82; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 302; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 303.

<sup>116</sup> Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 92.

<sup>117</sup> Burger, *Kişilik*, s. 82; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 302; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 303.

<sup>118</sup> Nisa, 92, 93; Maide, 5/32; Furkan, 25/68.

<sup>119</sup> Maide, 5/38; Yusuf, 12/70, 73, 77, 81; Mümtehine, 60/12.

<sup>120</sup> Nisa, 4/15, 25; İsrâ, 17/32; Nur, 24/2; Furkan, 25/68; Mümtehine, 60/12.

<sup>121</sup> Bakara, 2/219; Maide, 5/90-91.

<sup>122</sup> Bakara, 2/173, 175; Nisa, 4/160; Maide, 5/42, 63, 87.

<sup>123</sup> Maide, 5/42; Hac, 22/30; Ankebut, 29/68; Saff, 61/3.

<sup>124</sup> Al-i İmran, 14, 94; Araf, 7/37; Yunus, 10/17, 60, 69; Nur, 24/16.

<sup>125</sup> Bakara, 2/90, 190, 213; Al-i İmran, 3/19; Nisa, 4/128; Fetih, 48/15.

<sup>126</sup> Maide, 5/14; Haşr, 59/10; Mümtehine, 60/4.

<sup>127</sup> Bakara, 13, 34, 206; Nisa, 49, 172-173; Nahl, 29, 49; İsrâ, 37.

<sup>128</sup> Nur, 24/23.

<sup>129</sup> Bakara, 2/172, 173.

<sup>130</sup> Hucurat, 49/1-18.

buyurmuştur: “Ancak iki kişiye gıpta edilir, bunlardan biri Allah'ın kendisine mal verdiği ve bu malı hak yolunda tüketme iradesine sahip kıldığı kişi, diğeri de Allah'ın kendisine ilim verdiği, hem bu ilimle amel eden hem de onu başkasına öğreten kişidir”<sup>131</sup> Dolayısıyla Kur'an ve sünnet, kötü davranış ve duyguların bir tarafa atılmasını, bunun yerine toplum tarafından benimsenecek olan iyi ve güzel davranışların yüceltilmesini istemektedir.

Allah, Kur'an'da iki düşmana dikkat çekmektedir. Birincisi şeytandır. Şeytan, vesvese vererek insanın Allah'a asi olmasını istemektedir.<sup>132</sup> İkincisi ise nefistir. Sözlükte “ruh, hayat, can, nefes, insan, zat, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelen nefis kelimesi,<sup>133</sup> Kur'an'da ruh,<sup>134</sup> zât,<sup>135</sup> gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>136</sup> Tasavvuf erbabına göre nefis, insanın iç dünyasında kötü sıfatların, ruh ve kalp ise iyi sıfatların mahallidir.<sup>137</sup>

Kur'an, nefsin iyiliğe de kötülüğe de meyilli olmasından bahsetme ve bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki...”<sup>138</sup> Nefse, fücür (kötülüğünün) ve takvasının (iyiliğinin) ilham edilmesi, iyilik ve kötülükten birini seçme imkânının verilmesi demektir.<sup>139</sup> Bu durumda insan ya iyiliği seçerek nefsinin tezkiye etmiş olacak ve kurtuluşa erecek ya da kötülüğü seçerek hüsrana uğrayacaktır. Bu durumu Kur'an şöyle ifade etmektedir: “Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.”<sup>140</sup> Yine Kur'an, nefsin mertebelerine değinmektedir. Nefsin emmare<sup>141</sup> ve levvame<sup>142</sup> mertebeleri yerilirken; mülhime,<sup>143</sup> mutmainne,<sup>144</sup> radiyye<sup>145</sup> ve marziyye<sup>146</sup> mertebeleri övülmektedir.<sup>147</sup> Görüldüğü gibi Kur'an, şeytandan gelen

<sup>131</sup> Buhârî, “İlim”, 15, “Zekât”, 5.

<sup>132</sup> Nisa, 4/119-120; A'raf, 7/20, 201; Taha, 20/120; Nas, 114/4-5.

<sup>133</sup>; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XVI, s. 559-562.

<sup>134</sup> En'am, 6/93.

<sup>135</sup> Al-i İmran, 3/30.

<sup>136</sup> İsfehani, *Müfredât*, s. 1472.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 141.

<sup>138</sup> Şems, 91/7-8.

<sup>139</sup> Razi, *Tefsir-i Kebîr*, XXXI, s. 177.

<sup>140</sup> Şems, 91/9-10.

<sup>141</sup> Yusuf, 12/53.

<sup>142</sup> Kıyame, 75/2.

<sup>143</sup> Şems, 91/7-10.

<sup>144</sup> Fecr, 89/27.

<sup>145</sup> Fecr, 89/28.

<sup>146</sup> Fecr, 89/27.

vesveseye dikkat çekmekte ve ona karşı tedbirli olmayı salık vermektedir. Yine nefsin suffî duygularına karşı insanı uyarmakta ve insanı övülen nefis mertebelerine yönlendirmektedir. Yani insanı günaha sevk eden dürtülerini başka yöne çevirmesini, iradeyi “id”in tasallutundan kurtararak doğruyu mükemmeli arayan “süperego”nun hizmetine vermeyi amaçlamaktadır. Böylece kötü davranışlar önlenip iyi davranışlar yüceltilmiş olacaktır.

### 8. Gerileme

Her hangi bir problemle başa çıkamayan bireyin çocuksu ya da ilkel davranış biçimleriyle problemi çözmeye çalışması gerileme mekanizmasını ifade etmektedir. Problem karşısında birey, somurtkan ya da saldırgan bir hale gelir.<sup>148</sup> On yaşındaki bir çocuğun kardeşinin doğumuyla beraber altını ıslatması<sup>149</sup> buna örnek olarak verilebilir.

Peygamberler, Allah’tan gelen vahyi değiştirmeden kavimlerine tebliğ etmişlerdir. Ancak onlar bu tebliği kolay şartlar altında yerine getirmemişlerdir. Taklit ve cehalet içinde bulunan kimseler, peygamberlerinin daveti karşısında saldırganlıklarını ve düşmanlıklarını açığa vurmuşlardır. Mesela Hz. Nuh, Hz. Salih, Hz. Hud, Hz. Yahya, Hz. Zekeriya gönderildikleri toplumu hak dine davet etmişler, ancak onların saldırgan davranışlarıyla baş başa kalmışlardır.<sup>150</sup> Hatta Hz. Yahya ve Hz. Zekeriya kavimleri tarafından şehit edilmişlerdir.<sup>151</sup>

Hz. Musa Tur dağına gidince, onun kavmi zinet eşyalarını kullanarak bir buzağı yaptı da ona tapmaya başladılar. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “(Tûr’a giden) Musa’nın arkasından kavmi, zinet takımlarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler. Görmediler mi ki o, onlarla ne konuşuyor ne de onlara yol gösteriyor? Onu (tanrı olarak) benimsediler ve zalimler oldular.”<sup>152</sup> Hz. Musa Allah’tan vahiy almak için Tur dağına gittiğinde Sâmirî, onlara böğürebilen bir buzağı yapmıştır. İsrailoğulları buzağının böğürmesinden etkilenerek ona tapmaya başlamışlardır.<sup>153</sup> Hz. Harun onları uyarınca da “Onlar: Biz, dediler, Musa aramıza dönünceye kadar buna

<sup>147</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 195-198; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1998, s. 135-138; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999, s. 177-179.

<sup>148</sup> Freud, *Psikanalize Giriş*, s. 159; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 302.

<sup>149</sup> [www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html](http://www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html); Erişim Tarihi: 04.08.2018.

<sup>150</sup> Hud, 11/32, 48, 89; İbrahim, 14/9; Furkan, 25/37; Sâd, 38/12; Mü’min, 40/31; Nuh, 71/1, 21, 26.

<sup>151</sup> Razi, *Tefsir-i Kebîr*, III, s. 603.

<sup>152</sup> A’raf, 7/148.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIII, s. 117.

tapmaktan asla vazgeçmeyeceğiz!"<sup>154</sup> demişler ve buzağıya tapmaya devam etmişlerdir. İsrailoğullarının yaptığı bu yanlış davranış, gerilemeye örnek olarak verilebilir.

Hz. Muhammed de gönderildiği Mekke toplumunda farklı bir muameleyle karşılaşmamıştır. İslam dinini tebliğ ettikçe müşriklerin Müslümanlara uyguladığı işkence ve eziyetler artmış, dayanılmaz bir hal almıştır. Zamanla sözlü saldırı ve hakaretler yerini fiili saldırılara bırakmıştır. Hatta Mekke döneminde Müslümanlardan şehit olanlar olmuş ve sonunda Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret etmek zorunda kalmışlardır.<sup>155</sup> Görüldüğü gibi münkirler ne zaman kendilerine gelen peygamberlerin mesajlarına cevap verme hususunda aciz kalmışlar, o zaman onlara karşı içlerinde besledikleri kin ve nefreti sözel ya da fiili olarak gün yüzüne çıkarmaya başlamışlardır. Böylece onlar vicdanlarının sesini dinlemek yerine saldırganlık dürtülerini harekete geçirmişler ve ilkel bir yöntemle kendilerini savunmaya çalışmışlardır.

### 9. Özdeşleşme

Bireyin kendini başka birinin yerine koyma ve onun gibi davranma eğilimi özdeşleşmeyi ifade etmektedir. Bu savunma mekanizmasında kendinde olan özellikleri beğenmeme vardır. Genç bir kızın bir film yıldızı gibi giyinip süslenmesi buna örnek olarak verilebilir.<sup>156</sup> Freud'a göre özdeşleşmenin amacı, "model" alınan başka bir ben'e benzeyecek biçimi özben'e kazandırmaktır.<sup>157</sup>

Kur'an, müşriklerin içine düştükleri şirk ve taklit bataklığını tasvir etmekte ve şöyle buyurmaktadır: "Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, "Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız" dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?"<sup>158</sup> Kur'an, doğrunun ve hakikatin araştırılmasını ve ona göre de iman edilmesini emretmektedir. Kur'an'ın bu çağrısı karşısında inkâr edenler

<sup>154</sup> Taha, 19/91.

<sup>155</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed İbn İshak, *Siyer-i İbn İshak*, tah. Süheyl Zükari, Beyrut: Daru'l-fikir, 1978; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Karaman Yayınları, 2014; İzzet Derveze, *İzzet, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995.

<sup>156</sup> Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 301; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 303; Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi*, trc. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem yayınevi, 2000, s. 53-55; Freud, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, s. 79-80.

<sup>157</sup> Freud, *Kitle Psikolojisi*, s. 55.

<sup>158</sup> Bakara, 2/170.

babalarından kalma inancı bırakmak istememişler ve “biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız”<sup>159</sup> demişlerdir. Kur’an ise onların taklit ettiği babalarının dinini bâtil olarak ilan etmiştir. Zira onların babaları akıllarını kullanmayan, aynı zamanda da doğruyu bulamamış kimselerdi.<sup>160</sup> Bilinçsizlik, kötü niyet, basiretsizlik, menfaatçilik gibi çeşitli psikolojik zaafılar, insanları “atalarımızın yolu” dedikleri bâtil yola sürüklemektedir.<sup>161</sup> Görüldüğü gibi akıldan ve bilgiden yoksun körü körüne bir taklit, insanı sadece cehalet bataklığında bırakmakta ve onun, doğruyu bulmasını engellemektedir. Yani müşriklerin, kendilerini atalarıyla özdeşleştirmeleri yanı sıra ısrar etmelerine ve o yanlıştan dönmemelerine neden olmuştur. Oysa Kur’an, taklitten uzaklaşılmasını ve “eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun.”<sup>162</sup> ayetinde de ifade edildiği gibi bir bilene sorulmasını istemektedir.

Kur’an, Hz. Peygamber’in müminlerce örnek ve model insan olarak alınmasını istemektedir. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir: “Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.”<sup>163</sup> Ayette geçen “örnek” kelimesi “kendisine uyulan örnek” anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber, söz ve fiillerinde örnek alınan ve bu hususta kendisine uyulmak suretiyle teselli bulunulan kimsedir. Zorluk ve sıkıntı anında dahi ümmetine örnek olmuştur.<sup>164</sup> Yine Kur’an onun ahlakını överek şöyle buyurmaktadır: “Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.”<sup>165</sup> Hz. Peygamber’in, “Ben mekârim-ı ahlakı tamamlamak için gönderildim.”<sup>166</sup> sözü de ahlaki olarak onun ne kadar zirve noktada durduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kur’an ve sünnet bu niteliklere haiz olan bir insanın, yani Hz. Peygamber’in örnek alınmasını ve onun özellikleriyle özdeşim kurulmasını istemektedir. Buna mukabil “Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır.”<sup>167</sup> ayetinde de ifade edildiği gibi şeytanla özdeşleşmeyi ve onun vesveselerinin peşinden koşmayı reddetmektedir. Aksine “De ki: “Eğer

<sup>159</sup> Bakara, 2/170.

<sup>160</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, s. 304; Reşîd Rızâ, *Menar Tefsiri*, yy: el-hey’etü’l-mısriyyeti’l-âmme, 1990, II, s. 74; Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, s. 255.

<sup>161</sup> Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, s. 255.

<sup>162</sup> Nahl, 16/43.

<sup>163</sup> Ahzab, 33/21.

<sup>164</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, XIV, s. 155; Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*, tashîh. Muhammed Ali şahin, Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1415h., III, s. 418.

<sup>165</sup> Kalem, 68/4.

<sup>166</sup> İbn Hanbel, II, 381.

<sup>167</sup> Bakara, 2/208.



Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>168</sup> ayetinde de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'e tabi olmak emredilmektedir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada temel psikolojik savunma mekanizmalarının Kur'an'da nasıl kullanıldığı ele alıp incelenmeye çalışılmıştır. İnsan, çeşitli kaygılardan ve çatışmalardan kendini korumak için unutmama, karşıt tepki geliştirme, mantığa bürüme, yansıtma gibi çeşitli savunma mekanizmaları geliştirmiştir. Bununla insan, yaptığı davranışları kendince anlamlı ve akla yatkın kılmaya çalışır.

Kur'an, bugün psikoloji biliminin konu edindiği psikolojik savunma mekanizmalarına yer vermiştir. Zira Kur'an, bu gözle okunduğunda bunu görmek mümkün olacaktır. Ancak Kur'an, üslubu gereği bunu doğrudan değil, dolaylı yoldan muhataplarına aktarmıştır. Özellikle müşriklerin, münafıkların ve ehli kitabın Hz. Muhammed'i ve onun getirdiklerini inkâr etmek ve yalanlamak için ne denli psikolojik savunma mekanizmalarına başvurduklarını gözler önüne sermiştir. Bunun yanında müminlerden özdeşleşme ve yüceltme gibi bazı psikolojik savunma mekanizmalarından manevi terakkilerinde istifade etmelerini salık vermiştir.

Esasında Kur'an'ın insan temelli yorumlanması onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Zira Kur'an'ın muhatabı insandır. Bu nedenle insan davranışlarını konu alan psikoloji bilimiyle Kur'an ilimlerinin yakın bir ilişki içerisinde olması Kur'an ayetlerinin psikolojik olarak yorumlanmasının da önünü açacaktır. Zira çalışmamız esnasında Kur'an ilimleri ve psikoloji arasında olması gereken disiplinler arası çalışmaların çok kısıtlı olduğu kanaatine vardık. Bu çalışmalar yapıldığı takdirde Kur'an'ın daha doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacak, aynı zamanda yorum zenginliği katacaktır. Yine Kur'an'da geçen, ancak tasavvuf ilminin konu edindiği nefis terbiyesi ve psikolojinin konuları arasında yer alan kişilik kuramlarının mukayeseli bir tarzda ele alınıp incelenmesi alana büyük bir katkı sağlayacaktır.

### **Kaynaklar**

Aydın, Ayhan, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.

Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.

---

<sup>168</sup> Al-i İmran, 3/31.

- Bakırcıoğlu, Rasim, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Burger, Jerry M., *Kişilik*, trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Cervone, Daniel ve Pervin, Lawrence A., *Kişilik Psikolojisi*, çeviri edit. Mustafa Baloğlu, Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2016.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap kit., 1990.
- Bayram, Enver *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Tefsiru'l-Begavî*, tah. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut: Daru ihyai'l-türasi'l-arabiyyi, 142h.
- Beydâvî, Abdullah bin Ömer bin Muhammed bin Ali, *Envâru't-tenzîl ve esraru't-tevil*, Beyrut: Daru ihyai'l-turasil arabiyyi, 1418h.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahih-i Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 2. bs.
- Çoşkun, İbrahim, *Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: I.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Derbay-Ritzen, Pierre, *Freud Skolastiği*, trc. A. Fikret Gökdemir ve A. Çetin Ertürk, Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Derveze, İzzet, *İzzet, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1999.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Nisyân", *DİA*, İstanbul, 2007.
- Freud, Anna, *Ben ve Savunma mekanizmaları*, trc. Yeşim Erim, İstanbul: yy., 2015.
- Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, trc. A. Avni Öneş, İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Freud, Sigmund, *Kitle Psikolojisi*, trc. Kâmuran Şipal, İstanbul: Cem yayınevi, 2000.
- Freud, Sigmund, *Psikanalize Giriş*, trc. Günsel Koptagel-İlal, İstanbul: Mert Yayıncılık, ts.

- Freud, Sigmund, *Kendi Kendine Psikanaliz*, trc. Tahsin Büyükören, Düşünen İstanbul: Adam yayınları, 1994.
- Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul. Remzi Kitabevi, 2000.
- Güleç, Cengiz ve Batmankaya, Murat, *Freud*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1995.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, tashîh. Muhammed Ali şahin, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415h.
- Hökelikli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *Siret-i İbn Hişam*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Karaman Yayınları, 2014.
- İbn İshak, Muhammed, *Siyer-i İbn İshak*, tah. Süheyl Zükari, Beyrut: Daru'l-fikr, 1978.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, tah. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419h.
- İsfehani, Ragıb, *Müfredat*, trc. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yay., 2012.
- Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkarcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri-, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: I, sayı: 1.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'ân'da "Nefs-i Emmâre" Kavramı - Freud'un "İd" Kavramıyla Bir Mukayese, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'an*, tah. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş, Kahire: Daru'l-kütübî'l-mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2009.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâl-il Kur'an*, trc. İ.Hakkı Şengüler ve diğerleri, yy.: Hikmet Yayınları, ts.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Lagache, Daniel, *Psikanaliz*, trc. Evin Aktar, Ankara: Dost kitabevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, Ankara, 2002.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Yusuf Karaca ve dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, trc. Olcay İmamoğlu ve Hüsnü Arıcı, Konya: Eğitim Yayınevi, 2013.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîr-i Kebîr*, Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, 1420h.
- Rızâ, Reşîd, *Menar Tefsiri*, yy.: el-Hey'etü'l-mısriyyeti'l-âmme, 1990.
- Sagan, Eli, *Freud, Kadın ve Ahlak*, trc. Gökçe Metin, İzmir: İlya Yayınevi, 2001.
- Sayar, Kemal ve Dinç, Mehmet, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l-ulûm*, yy., ts.
- Sinanoğlu, Mustafa "Küfür", *DİA*, İstanbul, 2002.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-beyân*, yy.: Müeessetü'r-risale, 2000.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- Ulutürk, Veli, Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 7.
- Yılmaz, Ali, Kur'ân'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk, *Tâcü'l-arûs*, tah. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn, yy.: Daru'l-hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebu'l Kasım Muhammed Ömer, *El-Keşşaf*, Beyrut: Darü kütübî'l-arabiyyi, 1407h.

### **İnternet Kaynakları**

[www.derszamani.net/yadsima-inkar-bildiren-cumleler-ornekler.html](http://www.derszamani.net/yadsima-inkar-bildiren-cumleler-ornekler.html); Erişim tarihi: 06.08.2018.

[www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html](http://www.guncelpsikoloji.net/yasam/savunma-mekanizmalari-h6399.html); Erişim tarihi: 04.08.2018.



## KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN YÖNTEM ANLAYIŞLARI\*

Vijdan DEMİREZEN\*\*

Mehmet KORKMAZ\*\*\*

### Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüttüğü kurumlarından Kur'an kursları, temelde Kur'an-ı Kerim öğretimine dayanan bir hizmet sunmaktadır. Kur'an kurslarında sunulan bu hizmetin niteliği öğrencilerin niteliğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu çalışmada, söz konusu öğrencilerin Kur'an-ı Kerim öğretiminde izledikleri yöntemler araştırılmıştır. Öğrencilerin Kur'an öğretiminde izlediklerini belirttikleri yöntemlerin neler olduğu ve bilimselliği, öğrencilerin ders öncesi yaptıkları hazırlıkların neler olduğu, yöntemleri seçerken hangi ilkeleri dikkate aldıkları, kullandıkları yöntemlerin etkililiğini nasıl değerlendirdikleri, öğrenme alanlarına göre yöntem çeşitliliğine gidip gitmedikleri gibi hususlar açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışma Kayseri'ye bağlı Kocasinan, Talas, Melikgazi ilçelerindeki Kur'an kurslarında görev yapmakta olan 126 Kur'an kursu öğrencisinin anket çalışmasına verdikleri yanıtlar neticesinde oluşturulmuştur. Toplanan nicel veriler SPSS-21 istatistik programı ile anketteki açık uçlu sorulardan elde edilen veriler ise betimsel analiz yoluyla nicel verilerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, öğrencilerin Kur'an öğretiminde kullandıklarını belirttikleri yöntem

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 28.05.2018 Kabul Tarihi / Accepted Date : 12.12.2018  
Bu makale Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı  
Din Eğitimi Bilim Dalında 2017 yılında tamamlanan, "Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim  
Derslerinde İzlenen Öğretim Yöntemleri (Kayseri Örneği)" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.  
\*\* Uzm. Ali Rıza Özderici Kız İHL, vijdandemirezen@windowslive.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7554-6601  
\*\*\* Doç. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mkorkmazcan@gmail.com.  
ORCID. ID: orcid.org/0000-0002-6873-4313

isimlerinin büyük çoğunluğu, literatürde öğretim yöntemi kabul edilen uygulamalarla örtüşmemektedir. Takip ettikleri işlem adımlarının deneme yanılmayla buldukları etkinlikler olduğu görülmüştür. Sonuç olarak, Kur'an öğretiminde, kullanılan öğretim yöntemleri konusunda belli düzeyde yeterliliği olan öğretmenler bulunmakla birlikte, önemli bir grup öğreticinin hazırlıktan uygulama aşamasına, öğretim yöntemlerini tanıma, seçme ve kullanmaya, dersin sonunda ölçme ve değerlendirmeye kadar genel itibariyle, önemli bir takım eksikliklerinin olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Kursları, Kur'an Kursu Öğreticileri, Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemleri

## THE TEACHING APPROACHES OF QUR'ANIC COURSE TEACHERS

### Abstract

Quranic Courses which is one of the institutions that Directorate of Religious Affairs (DRA) carries out the religious education activities provides service based on teaching Quran. The quality of this service provided by the Quranic courses is directly related to the quality of the teachers. In this study, the methods followed by these teachers while teaching Quran are analyzed. The methods that the teachers claimed to use while teaching Quran and the scientific qualities of these methods, what their preparations before the lesson are, what principles they consider for choosing the methods, how they evaluate the effectiveness of the methods they use and whether they change their methods according to learning areas are tried to be explained.

The study was constituted based on the responses to the questionnaire by 126 Quranic course teachers working at Quranic courses in Kocasinan, Talas, and Melikgazi districts of Kayseri province Quantitative data was analyzed by SPSS-21 statistical program and data from open-ended questions were analyzed through descriptive analysis by comparing them to the quantitative data.

According to the results, the vast majority of the method names that the teachers stated that they use to teach the Qur'an do not overlap with the practices accepted as teaching methods in the literature. It was seen that the process steps that they follow are activities that they find by trial and error. In conclusion, it was understood that whereas there are some teachers who are proficient in the teaching methods used in Qur'an



teaching at a certain level, there is also a group of teachers who have some crucial deficiencies in areas such as preparation and application stages, recognizing, choosing and using teaching methods, and assessing and evaluating at the end of the lesson.

**Keywords:** Quranic Courses, Qur'an Teachers, Quranic teaching methods,

## Giriş

### 1.1. Problem

Ülkemizde yaygın din eğitimi etkinlikleri, resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü bu etkinlikler içerisinde Kur'an kursları ön plana çıkmaktadır. Kur'an kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın planlı, programlı biçimde ve belli bir formasyona sahip öğretmenler vasıtasıyla İslam din eğitimi faaliyetlerini yürüttüğü kurumdur.<sup>1</sup>

Bu çalışmada, ihtiyaç odaklı öğretim yapılan Kur'an kurslarında öğretmenlerin gerçekleştirdikleri Kur'an-ı Kerim öğretimi ele alınmıştır. Kur'an öğretiminin kendine has özellikleri, amaç ve hedefleri, Kur'an kurslarının öğrenci profili vb. birçok etmen dikkate alındığında etkili Kur'an öğretimi nasıl yapılmalıdır? sorusu gündeme gelmektedir. Eğitim ve öğretimde "nasıl?" sorusunun karşılığı ise "yöntem" olarak cevap bulmaktadır. "Yöntem, bir amaca ulaşmak için bilinçli bir şekilde seçilen ve izlenen yoldur."<sup>2</sup> Öğretim yöntemi ise, eğitimin amaçlarını en emin ve en iyi yolla yerine getirmek için düzenlenen uygulamalardır. Öğretim yöntemi, öğretim sürecindeki etkinliklerin belli bir sistem içerisinde yürütülmesini sağlayarak, zaman ve emek kaybını önlemektedir.

İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarının öğrenci profilini her yaşta ve çevreden bireyler oluşturabilmektedir. Aynı sınıf içerisinde yirmi beş yaşında üniversite mezunu öğrenci olduğu gibi, altmış beş yaşında okuma yazma bilmeyen öğrenciler de bulunmaktadır. Bu öğrencilerin buldukları yaşları gereği algılama düzeyleri aynı olmamakla beraber, her öğrencinin öğrenme özellikleri birbirinden farklı olabilmektedir.

<sup>1</sup> M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, DİB Yayını, Ankara, 2008, s.25.

<sup>2</sup> Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*, Nobel Yayını, İstanbul 2010, s.124.

Kur'an-ı Kerim öğretimi, birçok öğrenme alanını kapsamaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim öğretim programında<sup>3</sup> belirtilen kazanımlardan, "Kur'an okumayı öğrenmenin ve öğretmenin önemini kavrar" duyuşsal alan öğrenmeleriyle, "Kur'an'la ilgili temel kavramları tanır ve Kur'an'ın ana konularını sıralar" bilişsel alan öğrenmeleriyle, "Kur'an'ı Arapça metninden doğru ve tecvid kurallarına göre okur ve namazlarda okunan dua ve bazı sureleri ezbere okur" devinişsel alan öğrenmeleriyle gerçekleşecek kazanımlardır. Ancak bu öğrenme alanları birçok kazanımda iç içe geçmiş durumdadır. Örneğin, öğrencinin tecvid kurallarına uygun Kur'an okuyabilmesi için öncelikle tecvid kurallarının bilgisine sahip olması, yani bilişsel alan öğrenmelerini gerçekleştirmesi, sonrasında bu kuralların uygulama becerisine sahip olmak için de devinişsel alan öğrenmelerini gerçekleştirmesi gerekecektir. Bilişsel alan öğrenmeleri için daha çok anlatım, soru-cevap gibi yöntemler tercih edilirken, devinişsel alan öğrenmeleri için daha çok gösterip yaptırma yöntemi tercih edilmektedir. Buradan hareketle öğreticinin yöntem çeşitliliğine gitmesi kaçınılmazdır. Zira hiçbir öğretim yöntemi tek başına yeterli değildir. Hedef, konu, öğrenci özelliği, ortam vb. durumlar değişince, kullanılması gereken yöntem de değişecektir. Çünkü her yöntem ve tekniğin olumlu ve sınırlı yönleri vardır. Ancak en önemli değişken öğreticinin yeterliliğidir.

Yapılan alan araştırmalarında, Kur'an kursu öğretmenlerinin öğretimi düzenleme ve uygulama ile ilgili yeterliliklerine dair önemli veriler ortaya konulmuştur. Örneğin, Demir'in çalışmasında<sup>4</sup>, araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerinden % 54'ü "derse hazırlıklı geldiğini" belirtirken, % 57 'si "derste elif-ba kitapçığı dışında, hiçbir araç- gereç kullanmadığını" belirtmiştir. Erkul'un çalışmasında<sup>5</sup> araştırmaya katılan öğretmenlerden sadece % 41'i "her zaman" plan yaptığını belirtirken, Koç'un çalışmasında<sup>6</sup>, öğretmenlerden sadece % 7'si "Kur'an kursları yönetmeliğinde belirtilen amaçların tamamen gerçekleştirdiğini" belirtmiştir. Öğreticilerin öğretim yöntemlerini etkili kullanma yeterlilikleri ile ilgili olarak Korkmaz'ın çalışmasında<sup>7</sup>, araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık % 78'inin öğretim yöntemlerini bilme konusunda kendilerini "oldukça ve tam

<sup>3</sup><http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami,s.8-9> (Güncelleme 2017, Erişim 05.05. 2017)

<sup>4</sup> Recep Demir, *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı, 2010 s.77.

<sup>5</sup> Elif Erkul, *Kur'an Kurslarında Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi Yöntem ve Teknikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010, s. 85-87.

<sup>6</sup> Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, Avrasya Yayını, Ankara, 2005, s.149.

<sup>7</sup> Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim - Öğretim Yeterlilikleri*, TDV Yayını, Ankara, 2012, s.159-160.

yeterli" bulunduğu ortaya konulmuştur. Ancak aynı araştırmada, öğretmenlerle yapılan mülakatlardan hareketle, öğretim yöntemlerini bilme konusunda bir takım eksikliklerinin olduğu ve bazı öğretmenlerin deneme yanılma yoluyla buldukları yollarla öğretimi sürdürmeye devam ettikleri şeklinde değerlendirme de yapılmaktadır. Bu mevcut araştırma sonuçları, Kur'an kursu öğretmenlerinin öğretim yöntemlerini bilme, seçme ve etkili şekilde kullanma konusunda da bir takım eksikliklerinin olabileceğini düşündürmektedir.

Her dersin kendine has özel öğretim yöntemleriyle işlenmesinin gerekliliği eğitim bilimleri alanında yapılan çalışmalarla ortaya konulmaktadır. Kur'an-ı Kerim öğretimine dair özel öğretim yöntemlerinin varsa tespiti, yoksa geliştirilmesine katkı sunmak ve yukarıda belirtilen bilgilerin ışığında, bu çalışmada "Kur'an kurslarında Kur'an-ı Kerim derslerinde izlenen öğretim yöntemleri nelerdir?" sorusuna cevap aranmıştır. Bu temel problem çerçevesinde ele alınan alt problemler ise şunlardan oluşmaktadır: Kur'an kursu öğretmenleri, Kur'an-ı Kerim öğretiminde hangi yöntemleri kullanmaktadırlar? Bunları seçerken hangi hususları göz önünde bulundurmakta, nasıl bir hazırlık yapmaktadırlar? Öğrenme alanlarına göre (yüzüne, meal, ezber öğretimi) yöntem çeşitliliğine gitmekte midirler? Kullandıkları yöntemin etkililiğini nasıl değerlendirmektedirler? Onlara göre, derste kullanılan yöntemler öğrencilerinin öğrenmelerine katkı sağlamakta mıdır? Onların eğitim durumu, kıdemi, hizmet içi eğitime katılma durumu gibi değişkenlerle öğretim yöntemlerini kullanma durumları arasında bir ilişki var mıdır?

## 1.2. Amaç ve Önem

Kur'an-ı Kerim öğrenme alanının kendine has özellikleri vardır. Bu alan yüzüne, ezber, meal, tecvid gibi alanların toplamından oluşur. Bunun için öğrencilerin birçok beceriyi aynı anda ortaya koyması, öğretmenlerin bunlara katkı sunacak yöntem, teknik ve araçları devreye sokması gerekir. İşte bu çalışmada ülkemizde Kur'an öğretiminin yoğun şekilde yapıldığı Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemlerinin neler olduğunu belirlemek, bunların etkililiğini ve bilimselliğini, ilgili literatürü dikkate alarak değerlendirmek, varsa özel öğretim yöntemlerini tespit etmek amaçlanmıştır.

Bu araştırmanın sonuçlarının, Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik özel öğretim yöntemi geliştirme çalışmalarına, Kur'an öğretimi gerçekleştirenlerin eğitim uygulamalarının sorgulanmasına, Kur'an kurslarındaki öğretmenlerin eğitim-öğretim yeterliliklerinin geliştirilmesine, hizmet içi eğitim

uygulamalarına, program geliştirme çalışmalarına ve konuyla ilgili yapılacak yeni araştırmalara katkı sunması umulmaktadır.

### 1.3. Sınırlıklar

Araştırma Diyanet'e bağlı Kur'an kurslarında Kur'an-ı Kerim derslerinde öğreticilerin elif-bâ, yüzüne okuma, ezbere okuma ve meal öğretiminde izledikleri yöntemlerin tespitiyle sınırlıdır. Dolayısıyla Dini Bilgiler öğretiminde kullandıkları yöntemler araştırmanın kapsamı dışındadır. Araştırma 2015-2016 Eğitim yılında Kayseri il merkezindeki Talas, Melikgazi, Kocasinan ilçelerinde görev yapmakta olan 126 öğreticinin uygulanan ankete verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Araştırma anket verilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla yapılan değerlendirmeler bu tekniğe özgü sınırlıkları içermektedir.

### 1.4. Yöntem:

Bu çalışma survey niteliğinde bir alan araştırmasıdır. Tarama modeli esas alınmıştır. "Survey araştırmalarında, araştırmaya konu edilen olay, birey ya da nesne kendi koşulları içinde olduğu gibi betimlenmektedir."<sup>8</sup> Araştırmada öncelikle literatür taraması gerçekleştirilmiş, daha sonra alan araştırması yapılmıştır. Bu çerçevede önce bahsi geçen kurslarda görev yapan bazı öğretmenlerle görüşmeler yapılmış, açık uçlu sorularla, nihai anket formuna konulacak soru ve sorun alanları tespit edilmiştir. Geliştirilen anket formu hakkında din eğitimi anabilim dalında görev yapan uzmanlardan görüş alınmıştır. Bu çerçevede geliştirilen anketin birkaç kez pilot uygulaması yapılmış, tespit edilen sorunlar giderilerek son şekli verilmiştir. Nihayetinde anket on üçü kapalı uçlu, on beşi açık uçlu olacak şekilde, yirmi sekiz sorudan oluşmuştur.

Araştırmanın " genel evrenini " Türkiye'de görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri, evrenini ise Kayseri ili Talas, Kocasinan, Melikgazi ilçelerinde görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri oluşturmuştur. Araştırma evreninden tesadüfî örnekleme yoluyla seçilen örneklem grubundan iki yüz yirmi (220) öğreticiye anket ulaştırılmasına rağmen, yüz elli (150) kadarından geri bildirim alınabilmiş, bunlardan yirmi dördü (24) sistematik bir takım eksikliklerden dolayı araştırma dışı tutulmuş ve yüz yirmi altısı (126) değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Toplanan veriler SPSS-21 istatistik programı ile analiz edilmiştir. Bu analizlerde %, frekans, çapraz tablo karşılaştırmaları yapılmıştır. Anketteki açık uçlu sorulardan elde edilen veriler ise nitel veri analizi tekniklerinden, betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir. Öğreticilerin açık uçlu sorulara verdikleri

---

<sup>8</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel yay, İstanbul 2002, s. 77.

cevaplar, belli temalara göre sınıflandırılarak ve nicelleştirilerek tablollaştırılma yapılmaya çalışılmıştır. Bazı açık uçlu sorularda bir öğreticinin aynı soruda birden fazla temaya ilişkin görüş belirtmesinden dolayı, sadece aynı temada yoğunlaşan görüş sayısı verilmiş, % alınmamıştır. Araştırmadan elde edilen nitel ve nicel veriler yeri geldikçe karşılaştırılarak değerlendirilmiş, elde edilen sonuçlar, öğretmenlerin görüşleri ile desteklenerek somutlaştırılmaya çalışılmıştır.

## 2. BULGULAR VE YORUM

Bu ana başlık altında önce araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri hakkında bilgiler verilmiş, daha sonra araştırmanın temel problemi olan yöntem kullanımı konusundaki bulgular belli alt başlıklar altında ele alınmıştır.

### 2.1. Kişisel Özellikler

Araştırmaya katılan öğretmenlerin, cinsiyet, mesleki kıdem, eğitim durumu, pedagojik formasyon alma durumu gibi hususlara ilişkin bulguları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo: 1. Ankete Katılan Öğreticilerin Kişisel Özellikleri**

	Gruplar	Frekans (f)	Yüzde (%)
<b>1.Cinsiyet</b>	Kadın	118	93,7
	Erkek	8	6,3
	<b>Toplam</b>	<b>126</b>	<b>100</b>
<b>2.Mesleki Kıdem</b>	1-5 yıl	23	18,3
	6-10 yıl	53	42,1
	11-15 yıl	28	22,2
	16-20 yıl	4	3,2
	21-25 yıl	4	3,2
	26 ve sonrası	6	4,8
	Cevapsız	8	6,3
	<b>Toplam</b>	<b>126</b>	<b>100</b>
	İmam Hatip Lisesi	8	6,4

<b>3.Eğitim Düzeyleri</b>	İlahiyat Önlisans	43	34,4
	İlahiyat Fakültesi	39	31,2
	DKAB	3	2,4
	İLİTAM	24	19,2
	Yüksek Lisans	8	6,4
	<b>Toplam</b>	<b>126</b>	<b>100</b>
<b>4.Pedagojik Formasyon</b>	Pedagojik Formasyon Eğitimi Aldım	37	29,4
	Pedagojik Formasyon Eğitimi Almadım	89	70,6
	<b>Toplam</b>	<b>126</b>	<b>100</b>

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık % 94'ü (118 kişi) bayan, % 6'sı (8 kişi) ise erkektir. Kur'an kurslarında öğrenim gören öğrenci profilini ağırlıklı bayanlar oluşturduğu için, DİB erkek personel istihdamını yeterli bulmuş olabilir. Buna göre, Kuran Kurslarının ağırlıklı olarak bayanlara yaygın din hizmeti sunmakta olduğu söylenebilir. Ayrıca, araştırmaya katılan öğretmenlerin % 60'ının mesleklerinin ilk 10 yılında olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan Kuran kursu öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun genç ve dinamik bir kadrodan oluştuğu söylenebilir.

Öğretmenlerin yaklaşık % 34'ünün ilahiyat ön lisans, % 31'inin ilahiyat fakültesi, %19'unun ise İLİTAM mezunu olduğu, yüksek lisans yapanlarla İHL mezunlarının oranlarının ise (yaklaşık % 6) eşit olduğu görülmektedir. Yine yukarıdaki tabloya göre DKAB mezunu öğretmenler % 2 ile en küçük kısmı oluşturmaktadır. DKAB mezunlarının atanırken, öncelikle tercihlerini MEB'den yana kullanmaları sebebiyle en küçük grubu oluşturmuş olabilirler. Araştırmada her kıdem aralığında yaklaşık %50 oranında lisans ve lisansüstü eğitim mezunu öğretmenlerin görev aldığı tespit edilmiştir. Bu durum iyi bir oran gibi görünürken, fakülte ve lisansüstü mezunlarının bu kadar arttığı dönemde, oranın halen %50'lerde kalması dikkat çekicidir. Bunun nedeni, DİB'in öğretici alımlarında İhl. ve ilahiyat ön lisans mezunlarına halen kadro ayırması olabilir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık % 29'u pedagojik formasyon eğitimi aldıklarını belirtirken, % 71'i pedagojik formasyon eğitimi almadıklarını belirtmişlerdir. Bu oranlar eğitim öğretimin kalitesi açısından olumsuz bir durum

arz edebilir. Pedagojik formasyon eğitimi almış öğretmenlerin, en azından dersin planlanmasından uygulama aşamalarına, ölçme ve değerlendirmeden disiplin, rehberlik ve iletişim kurma becerilerine kadar, formasyon almayanlara göre daha etkili bir öğretim faaliyeti yürütmeleri beklenir. DİB, ilk atamalarda Kur'an Kurslarında öğretici olabilmek için aradığı şartlarda<sup>9</sup> pedagojik formasyona yönelik herhangi bir belge istememektedir. Oysa öğretici için alan bilgisi, pedagojik formasyon, genel kültür, rehberlik anlayışı ve iletişim kurma becerisi büyük önem taşımaktadır.

## 2.2. Öğretime Hazırlık Süreci

Yaygın din öğretimi sürecinin planlama (hazırlık), uygulama ve değerlendirmeden oluşan üç önemli aşaması vardır. Her bir aşamada gerçekleştirilmesi gereken pek çok işlem vardır. İşte Kur'an kursu öğretmenlerinin, Kur'an-ı Kerim dersi öncesinde hazırlık yapma, bu bağlamda hedef ve kazanım belirleme, kullanılacak öğretim yöntemlerini belirleme ve bunların nasıl uygulanacağına dair plan yapma yeterliliklerini değerlendirmeye ışık tutacak veriler Tablo:2'de gösterilmiştir.

**Tablo : 2. Öğretime Hazırlık Sürecine İlişkin Bulgular**

	Evet		Hayır		Kısmen		Cevapsız		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	F	%	f	%
1.Öğretim yöntem ve tekniklerine dair hizmet içi eğitim kurslarına katıldınız mı?	115	91,3	1	8,7	-	-	-	-	126	100
2. Her öğretim yılının başında K. Kerim öğretim programını inceler misiniz?	68	54	10	7,9	47	37,3	1	0,8	126	100

<sup>9</sup>[http://www2.diyaret.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=281&lst=DuyurularListesi&csn=/InsanKaynaklariGenelMud\(Erişim:Mayıs 2017\)](http://www2.diyaret.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=281&lst=DuyurularListesi&csn=/InsanKaynaklariGenelMud(Erişim:Mayıs 2017))

3. Öğretici kılavuzunu her öğretim yılının başında okur musunuz?	54	42,9	13	10,3	58	46	1	0,8	126	100
4.K.Kerim dersinden önce hazırlık yapar mısınız?	68	54	14	11,1	42	33,3	2	1,6	126	100

Öğreticilerin yaklaşık % 91'i öğretim yöntem ve tekniklerini öğrenmeye yönelik hizmet içi eğitim kurslarına katıldıklarını, % 9'u ise söz konusu kurslara katılmadıklarını belirtmişlerdir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin çok az bir kısmı dışında, büyük çoğunluğun öğretim yöntemlerine dair hizmet içi eğitim almış oldukları gözükmektedir. Buradan hareketle DİB'in, öğretmenlerin formasyon eksikliğini hizmet içi eğitim kurslarıyla gidermeye çalıştığı söylenebilir.<sup>10</sup>

Öğreticilerin yarısından biraz fazlasının (% 54) öğretim programını her yılın başında incelediklerini belirtmesi önemli bir bulgudur. Ancak öğretmenlerin yaklaşık % 37'sinin "kısmen" ve % 8'inin "hayır" cevabını işaretlemesi, araştırmaya katılan öğretmenlerin azımsanmayacak bir kısmının eğitim dönemlerinin başında öğretim programını inceleme konusuna yeterli dikkati göstermedikleri şeklinde yorumlanabilir.

<sup>10</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı göreve başlayan öğretmenlere hizmete hazırlık, genel hizmet içi, Tashih'i huruf, Kur'an-ı Kerim gibi hizmet içi eğitim kursları düzenlemektedir. Örneğin, sözleşmeli olarak göreve başlayacak öğretmenlere uygulanacak hizmet içi eğitim programında 1. Kur'an-ı Kerim Kur'an-ı Kerim'i Yüzüne Okuma (30 Saat) Kur'an-ı Kerim'i Ezbere Okuma (20 Saat) Tecvid ve Talim Uygulamaları (10 Saat), Öğretim Yöntem ve Teknikleri 16 saat, Kur'an Meâli 10 saat, İlmihal 18 saat, Hitabet 8 saat, Başkanlık Mevzuatı ve Teşkilatı 4 saat, Sosyal ve Kültürel Etkinlikler 4 saat olmak üzere, toplam 120 saatlik bir program öngörülmüştür. Yine, Kadın Kur'an Kursu Öğreticileri için Mahallinde Uygulanacak Programda, Kur'an-ı Kerim Okumaya Giriş 30 saat, Talim Üzere Yüzüne Okuma 60 saat, Talim Üzere Ezbere Okuma 60 saat, Tecvid Uygulamaları 10 saat olmak üzere, toplam 160 saatlik bir program hazırlanmıştır. Eğitim merkezlerinde uygulanacak programda ise, Kur'an-ı Kerim Okumaya Giriş 30 saat, Talim Üzere Yüzüne Okuma 80 saat, Talim Üzere Ezbere Okuma 80 saat, Tecvid Uygulamaları 10 saat olmak üzere, toplam 200 saatlik bir program öngörülmüştür. Bu ve diğer programların detayları için bk. <http://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/488> (09.11.2018) Elbette bu ders saatleri hiç de azımsanacak değildir. Lakin öğretici sayısının 20 binlere geldiği günümüzde bu kadar öğreticiye, sözü edilen dersleri kimlerin, nasıl vereceği veya nasıl verdikleri de ayrı araştırmaların konusudur.



Öğreticilerde eğitim düzeyinin artmasıyla beraber, öğretim programını inceleme oranının da doğru orantılı olarak artması beklenir. Eğitim durumu ile "her dönemin başında öğretim programını inceleme durumu" arasında yapılan çapraz tablo analizinde ise tam olarak bunun böyle olmadığı anlaşılmıştır. Zira bu soruya "evet" diyen İHL mezunlarının oranı yaklaşık % 71 (7 kişiden 5'i) iken, ilahiyat ön lisans mezunlarında bu oran % 61, ilahiyat fakültesi mezunlarında % 49, İLİTAM % 54, DKAB mezunlarında % 67, yüksek lisans mezunlarında ise % 25 (8 kişiden 2'si) olduğu görülmüştür. Burada DKAB mezunları bir istisna olarak görülürse, en düşük eğitim düzeyinde olan İHL mezunlarının % 71'inin "evet" demesi, en yüksek eğitim düzeyinde olan yüksek lisans mezunlarının ise % 25 te kalması sorgulanması gereken bir durumdur. Aynı şekilde, araştırmaya katılan öğretmenlerden formasyon eğitimi aldığını belirtenlerin yaklaşık % 54'ü öğretim programını inceleme hususunda, "evet" ve % 32'si "kısmen" cevabını verirken, pedagojik formasyon eğitimi olmayanların yaklaşık % 55'i "evet" ve % 40'ı "kısmen" cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan öğretmenlerden formasyon eğitimi alanlarla, almayanlar arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı hatta formasyon eğitimi almayanların daha fazla kısmen cevabını işaretlediği görülmektedir. Öğretim yöntem ve tekniklerine yönelik hizmet içi eğitim alma durumuyla, öğretim programını inceleme durumu arasında yapılan çapraz tabloda ise dikkate değer bir farklılık görülmemiştir. Bu sonuçlara göre, gerek meslek öncesinde alınan eğitimlerin gerekse DİB' in verdiği bu hizmet içi eğitimlerin "öğretim programını incelemeye bakış konusunda farklılık ortaya çıkarmadığı söylenebilir.

"Öğretici kılavuzunu her öğretim yılının başında okur musunuz?" şeklindeki soruya, araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık % 43'ü "evet", % 46'sı ise "kısmen" cevabı vermiştir. "hayır" cevabı verenlerin oranı da yaklaşık % 10'dur. Buna göre, "kısmen ve hayır cevabını veren öğretmenlerin toplam oranının yaklaşık %56 olduğu göz önüne alındığında, öğretim programını inceleme konusunda olduğu gibi, öğretmenler için son derece önemli olan öğretim kılavuzunu inceleme durumu hususunda da bazı öğretmenlerin yeterli özeni göstermedikleri savunulabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı bu kılavuz kitabı öğretmenlere, kurstaki eğitim süreçlerinin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda yol göstermek amacıyla hazırlamıştır. Dolayısıyla bazı öğretmenlerin söz konusu kılavuza gereken önemi vermemeleri eğitim süreçlerinde bir takım hatalar yapmalarına yol açabilir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 54'ü "K.Kerim dersinden önce hazırlık yapar mısınız?" şeklindeki soruya "evet", yaklaşık % 33'ü "kısmen", % 11'i ise

“hayır” cevabını vermiştir. Sadece bu bulgulara bakılarak, öğretmenlerin önemli bir kısmının derse hazırlık yaparak geldikleri düşünülebilir. Bununla birlikte, onların derse hazırlıktan ne anladıkları da ayrıca sorgulanmalıdır. Bu amaçla onlara, “K.Kerim derslerinden önce derse hazırlık kapsamında neler yaptığınızı kısaca belirtir misiniz?” şeklinde açık uçlu bir de soru sorulmuştur. Bu soruya öğretmenlerin verdikleri cevaplar, belli kategorilere göre gruplandırıldığında, öğretmenlerin çoğunluğunun (63 kişi) dersin içeriğini belirleme, önemli sayılabilecek bir kısmının (17 kişi) araç-gereç ve materyal hazırlama, bir kısmının (7 kişi) kullanacağı yöntemleri seçme, çok az bir kısmının da (3 kişi) ders planı konusunda görüş belirttiği anlaşılmıştır. Öğreticilerden 12’si bu soruyu yanıtızsız bırakırken, kalan diğer 15 öğretici ise bir temaya dâhil edilemeyen tek tek ifadelerde bulunmuşlardır. (*Medrese çıkışlı olduğum için kural ve kaideleri yüzeysel tekrar ederim.(B,K,4,ÖL,FH), Aslında öğrenci kitlemiz her dönem aynı seviyede olduğu için özel bir hazırlık gerekmiyor. Fakat kendi bilgilerimizi tazelemek için arada bakıyoruz.(B,K,6,YL,FH)*)

Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 87’sinin (110 kişi) derse hazırlık yaptığını belirtmesine rağmen, açık uçlu soruya verdikleri cevaplara bakıldığında, hedef ve kazanım belirlemeye ve ölçme ve değerlendirme araçlarını belirlemeye yönelik hazırlıktan hiçbir öğreticinin bahsetmediği görülmektedir. Diğer taraftan derse hazırlık kapsamında belirtilen görüşlere bakıldığında da, bunların belli bir sistematığının olmadığı, çoğunlukla dersin içeriğine yoğunlaşıldığı söylenebilir. Bir öğretici hazırlık aşamasında “ne”yi öğreteceğini düşündüğü kadar, kime, niçin, nasıl, hangi araç-gereçle, nerede, ne gibi şartlar altında, hangi imkânlarla öğreteceğini de hesaba katmalıdır. Bunlar arasında, kime öğreteceğini özellikle çok iyi bilmelidir. Ayrıca öğretici öğretim etkinliğiyle ilgili bütün hazırlıklarını, öğrencinin niteliklerini ve hazırbulunuşluk düzeyini gözetererek yapmalıdır.<sup>11</sup> DİB’in de derse hazırlık konusuna dikkat çektiği görülmektedir.<sup>12</sup> Yukarıdaki veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kimi Kur’an kursu öğretmenlerinin ders öncesi hazırlığın mantığını ve yapılması gereken işlemleri yeterince bilmedikleri söylenebilir.

<sup>11</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996, s. 89.

<sup>12</sup> “Öğrenme öğretme sürecinde olabildiğince çok miktarda bilgi depolamak yerine öğrenenin zihinsel yeteneklerini ve kişiliğini her yönüyle geliştirecek etkinlikler düzenlenmelidir.” <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/KuranKursuOgretimProgrami> 2004, s. 4 (2017 erişim tarihi: 10.05. 2017)

### 2.3.Yöntem Belirleme

Araştırmaya katılan öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim dersinde kullanacakları öğretim yöntemlerini belirlerken hangi kriterleri dikkate aldıklarını tespit etmek için kendilerine “Kur'an-ı Kerim dersinde kullanacağımız öğretim yöntemlerini belirlerken neleri dikkate alırsınız” şeklinde açık uçlu soru yöneltilmiştir. Öğreticilerin zihin dünyalarını yansıtmaları bakımından, kendi ifadeleri aynen korunarak cevaplar gruplandırılmış ve aşağıda Tablo 3'te belirtilen sonuçlar elde edilmiştir.

**Tablo 3. Öğretim Yöntemini Belirlerken Dikkate Alınan Hususlar<sup>13</sup>**

Yaşını	47 kişi
Eğitim durumlarını	38 kişi
Sınıfın seviyesini	38 kişi
Öğrenci profilini (anlayış durumlarına göre)	17 kişi
İlgilerini ve dikkatlerini çekecek olmasını	10 kişi
Öğrencinin psikolojisini	6 kişi
Araç-gereç, materyali	7 kişi
Diğer (belli bir konuda toplanmayan görüşler)	32 kişi
Cevapsız	16 kişi

Tablo 3'e göre araştırmaya katılan öğretmenlerden 7'si hariç (araç-gereç hazırlığından bahseden) çoğu derste kullanacakları öğretim yöntemlerini belirlerken öğrenci özelliklerini dikkate aldıklarını belirtmişlerdir. Bu bulgu, öğretimin düzenlenmesinde öğrenciye görelilik ilkesinin dikkate alınması açısından önemlidir. Kendi ifadelerine göre, en fazla yaş kriteri dikkate alınırken, daha sonra sırasıyla eğitim durumlarını, sınıfın seviyesini<sup>14</sup>, öğrenci profilini (öğrenme yeterliliklerini), ilgilerini, öğrencinin dikkatini çekmesini, öğrencinin psikolojisini dikkate aldıklarını ifade etmişlerdir. 7 öğretici ise araç-gereç ve materyale göre yöntemi belirlediğini belirtmiştir. Tabloda “diğer” şeklinde yer alan 32 öğretici ise, belli bir konuda toplanamayan cevaplar sundukları için,

<sup>13</sup> Öğreticilerin kullanacakları yöntemi belirlerken neleri dikkate aldıklarına dair cevaplarında birden fazla kriteri belirtmeleri sebebiyle, her madde toplam öğretici sayısı üzerinden değerlendirilmiştir. Ayrıca kategoriler öğretici ifadelerine sadık kalınarak belirlenmiştir.

<sup>14</sup> Tablo 16 da verilen kategorilerin birçoğu (sınıfın seviyesi, öğrenci profili vb.) tek bir kategoride (öğrenci özelliklerine uygunluk) toplanması gerekirken, araştırmaya katılan öğretmenlerin ayırma gitmesinden dolayı ayrı kategorilerde ele alınmıştır.

hepsi bu grupta toplanmıştır. Örneğin, bir öğretici “*Arkadaşlarımın kullandıkları yöntemlerden esinlenirim. Öğrencilerin derse olan katılımlarını artıracak ve tek düze olmayacak bir yöntem kullanmayı tercih ederim.(B,K,6,YL,FH)*” şeklinde ifadeyle “yöntemin denenmiş olmasını” dikkate aldığını belirtmiştir. Öğreticilerin en fazla öğrenci özellikleriyle ilgili hususları öne çıkardıkları, ancak yöntem seçimini etkileyen hedef ve kazanımlara göreliğin hiçbir öğretici tarafından belirtilmediği, dersin süresi ve fiziksel şartlara uygunluk, konunun içeriğine uygunluk gibi hususlardan birkaç öğretici dışında bahsedilen olmadığı görülmektedir. Sonuç olarak, araştırmaya katılan öğretmenlerin kullanacakları öğretim yöntemlerini belirlerken neleri dikkate alacakları konusunda bilgi eksikliklerinin olduğu söylenebilir.

### 2.3.1 Öğreticilerin Kuran-ı Kerim Öğretiminde Kullandıkları Yöntemler

Araştırmanın alt problemlerinden “Kur’an kursu öğretmenleri Kur’an öğretiminde hangi yöntemleri kullanmaktadır? Kur’an Kursu öğretmenleri yeni yöntemlerden haberdar mıdır? Kur’an Kursu öğretmenleri öğrenme alanlarına göre (yüzüne okuma, meal, ezber öğretimi) yöntem çeşitliliğine gitmekte midir?” şeklindeki soru başlıklarına cevap bulmak amacıyla öğretmenlere, her öğrenme alanı için (elif-ba, yüzüne okuma, tecvid, meal öğretimi) ayrı ayrı olmak kaydıyla “en çok kullandığınız üç yöntemin ismini belirtebilir misiniz?” şeklinde kullandıkları öğretim yöntemlerinin isimleri açık uçlu sorulmuş, böylece onların yöntemlere dair nasıl bir bilgi birikimine sahip oldukları sorgulanmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin sorulan soruda öne çıkardıkları ilk beş yöntem isimleri (kendi ifadeleri kısaltılarak) şu şekildedir:

**Tablo: 4. Öğretim Alanlarına Göre Kullanıldığı Söylenen İlk Beş Yöntem**

<b>Elif-ba Öğretimi</b>	“tekrar yaptırma” (34 kişi), “talim” (33 kişi), “CD veya projeksiyondan dinleme” (26 kişi), “tek tek öğrencilerle ilgilenme” (25 kişi), “koro çalışması” (20 kişi)
<b>Yüzüne Okuma</b>	“koro çalışması” (54 kişi), “talim” (45 kişi), “CD ve projeksiyondan dinleme” (36 kişi), “tekrar yaptırma” (33 kişi), “Öğrencilere bireysel okutma” (28 kişi)

<b>Tecvit Öğretimi</b>	“Kur'an'dan buldurup uygulatma” (46 kişi), “anlatım” (46kişi), “benzeterek öğretme” (21 kişi), “sık tekrar yaptırma” (21 kişi), “Tahtaya yazma veya yazdırma” (15 kişi)
<b>Meal Öğretimi</b>	“okuma” (45 kişi), “anlatım” (24 kişi), “mealini ezberlenmesi” (20 kişi), “soru-cevap” (12 kişi), “tekrar” (9 kişi)

Tabloya göre araştırmaya katılan öğretmenlerin, Kur'an-ı Kerim öğretiminde yöntem ismi olarak ifade ettiklerinin çoğunun literatürde geçen öğretim yöntemi olmadığı; bir kısmının öğretim ilkesi olduğu (kolaydan zora), bir kısmının bir yöntemin farklı isimlendirilmiş hali olduğu (gösterip yaptırma/talim), bir kısmının herhangi bir yöntemin işlem basamağı olduğu (açıklama, okuma, örneklendirme vb.), bir kısmının araç-gereç (kavram haritası, test) olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu ifadelerde öğretmenler, literatürde geçen yöntemlerden de (anlatım, soru-cevap, gösterip yaptırma, tartışma) az da olsa bahsetmiştir. Gerek öğretmenlerin ifadelerine, gerek bu konuda ortaya konulan çalışmalara bakıldığında, öğretmenlerin bir kısmının dile getirdikleri hususların, eğitim literatüründe kabul edilen öğretim yöntemlerine uymadığı, dolayısıyla onların bu konuda bir kafa karışıklığı içinde oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, yukarıdaki verilere göre, araştırmaya katılan öğretmenlerden önemli sayılabilecek bir kısmının, elif-ba, yüzüne, tecvid, meal öğretiminde çeşitli yöntemleri kullanmaya çalıştıkları söylenebilir. Zira, araştırmanın önceki bölümlerinde görüldüğü üzere, meal öğretiminde “anlatım ve tartışma yöntemlerinin”, tecvid öğretiminde “anlatım ve gösterip yaptırmanın”, elif- ba öğretiminde “anlatım ve soru-cevap yöntemlerinin”, yüzüne okumada “talim ve koro çalışmasının” (gösterip yaptırma) sıkça ifade edildiği görülmüştür.

#### 2.4. Öğreticilerin Yöntemleri Kullanırken İzledikleri Aşamalar Ve Yaptıkları İşlemler

Araştırmaya katılan öğretmenlerin, Kur'an öğretiminde kullandıkları yöntemleri hangi işlem adımları ve hangi sıralamayı takip ederek uyguladığını belirlemek amacıyla elif-ba, yüzüne, ezber, tecvid öğretimi ayrı ayrı olmak üzere, ilk üç uygulama adımlarını belirtmeleri istenmiştir. Buna göre şu veriler elde edilmiştir.

**Tablo.5. Öğretim Alanlarına Göre, Yöntem Kullanırken Gerçekleştirilen İşlemler**

Öğretim Alanları	1. Adım	2. Adım	3. Adım
<b>Elif-Ba i öğretim i</b>	Harf ve mahrecleri öğretim” (37 kişi), “Harfleri bilgisayar ve CD’den dinletirim” (12 kişi), “Tahtada harfleri anlatırım” (10 kişi), “Harfleri ilk önce isimleriyle öğretim” (8 kişi)	“Mahreç öğretimi” (20 kişi), “Talim yaptırım” (18 kişi), “Cüzden hareke ve tenvin gibi konuların öğretimi” (16 kişi), “Birebir öğrencilerden ders alma” (8 kişi)	“Tek tek öğrencilere okutma” (18 kişi), “Tekrar yaptırma” (17 kişi), “Talim” (13 kişi), “Kalfa sistemini kullanma” (4 kişi)
<b>Yüzüne i öğretim i</b>	Önce ben okurum, sonra onlara okuturum” (18 kişi) “Önce 1-3 ayet okutarak başlarım.” (14 kişi), “Ünlü karilerden dinletirim.” (11 kişi), “Projeksiyon, CD’den dinletirim.” (6 kişi)	“Kelime kelime talim yaptırım.” (20 kişi), “En az 10 okuma ev ödevi veririm.” (12kişi), “Tecvidli okuma yaptırım.” (10 kişi), “Yarım sayfa okutmaya geçerim.” (9 kişi)	“Talim yaptırım.” (17 kişi), “Tecvid öğretim.” (8 kişi), “Hatime başlatırım.” (4 kişi), “Herkes aynı sayfayı okur.” (4 kişi)
<b>Tecvid i öğretim i</b>	Anlatırım.” (31 kişi), “Tahtaya yazarım.” (25 kişi), “Elif-be öğretirken tecvide başlarım.” (7 kişi), “Tahtaya şema çizerek anlatırım.” (7 kişi)	“Tecvid kurallarını Kur’an’dan birlikte buluruz.” (23 kişi), “Tahtada örneklerle anlatırım.” (16 kişi), “Anlatırım.” (11 kişi), “Okurken uygulayıp uygulamadığına dikkat ederim.” (9kişi)	“Kur’an’da okunan sayfadan tecvidleri buldurma” (27 kişi), “Kur’an okurken uygulama” (23 kişi), “Ev ödevi veririm” (7 kişi), “Örneklerle kavratma” (5kişi)
<b>Ezber</b>	Yüzüne bol bol	“Talim yaptırım.” (22	“Ayetleri

<b>öğretim i</b>	okuma" (29 kişi), "Ezber yerini önce ben okurum." (26 kişi), "Talim" (10 kişi), "CD'den dinletirim" (8 kişi)	kişi), "Sınıfça koroyla çalışmak."(14 kişi), "Ezberin tecvid ve meali verilir." (14 kişi), "Bol bol okumasını öneririm." (12 kişi)	birleştirerek talim yapma" (20 kişi), "Koro halinde okutulur." (15 kişi), "Öğrenciyi tek tek dinleme" (14 kişi), "Ezberi dinleyip hatalarını işaretleme" (9 kişi)
------------------	---	--	--

Tablo 5'e göre, öğretmenler benzer uygulamalar sergilemektedir. Kur'an öğretiminde kullandıklarını belirttikleri yöntemlerin işlem adımlarının bazılarının dersin içeriği olduğu (*Nebe ve 30. Cüzü okuturum B,K,10,ÖL,FH*), bazılarının okul dışı etkinlik olduğu (*Ev ödevi veririm B,Ü,2,İHL,FH*), bazılarının öğretim ilkesi olduğu (*Kolaydan zora B,K,4,İL,FE*), bazılarının bir yöntemin farklı isimlendirilmiş hali olduğu (talim/gösterip yaptırma), bazılarının işlem adımı değil bizzat yöntemin kendisi olduğu (talim/gösterip yaptırma) söylenebilir.

Öğreticilerin belirttikleri ifadelerin farklı işlem basamaklarında rast gele tekrarlanması, takip edilen sistematik bir sıralamanın olmadığını da göstermektedir. Örneğin, onların ilk işlem adımı olarak belirttikleri uygulamalar, bir yöntemin ilk adımı olmalı mı, sorusunu da akla getirmektedir. Nitekim yukarıdaki görüşler ilgili literatürde bu konuda yazılanlarla uygunluk göstermemektedir. Örneğin, Akyürek anlatım yönteminin uygulama adımlarını;

- Ön öğrenmelerin yoklanması,
- Ön örgütleyicilerin sunumu,
- Kavram, genelleme ve bilgilerin sunumu,
- Örneklerin sunumu ve açıklanması,
- Öğrencilerden örnekler alınması,
- Son özetin yapılması, şeklinde ifade etmiştir.<sup>15</sup> Yukarıda geçtiği üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerin bir kısmı Elif-ba öğretiminde ilk adım olarak "Harf ve mahreçleri öğretirim" ifadesini kullanmalarına rağmen bunu nasıl yaptığını dair ayrıntılı bilgi vermemişlerdir. Dolayısıyla, yukarıda verilen anlatım yönteminin işlem basamaklarının öğretici ifadelerinde hiç geçmediği görülmektedir. Aynı durum gösterip yaptırma, soru-cevap vb. öğretim

<sup>15</sup> Akyürek, *Din Öğretimi*, s. 127.

yöntemleri içinde geçerlidir. Yine literatürde, gösterip yaptırma yönteminin uygulama adımları:

- Öğrencinin dikkatinin beceriye çekilmesi,
- Hedefin öğrenciye açıklanması,
- Becerinin yönergelerinin açıklanması, becerinin dikkat edilecek yerlerinin açıklamalı bir şekilde gösterilmesi,
- Öğrencilerin kavrama düzeylerini yoklamak için sorular sorulması,
- Öğrencilere bireysel ve grupla tekrar yaptırılması,
- Beceriye ilişkin ipucu-pekiştireç, dönüt –düzeltme işlemlerinin yapılması,
- Becerinin yapılışına ilişkin özet yapılması,
- Becerinin daha sonra yapılması için güdüleme yapılması” şeklinde ifade edilirken; Ezber öğretiminde takip edilebilecek adımları:  
“-Öğrencilerin dikkatlerinin sureye ve okunuşuna çekilmesi,
- Sureyi ezberlemenin öneminin açıklanması ve öğrencileri güdülenmesi,
- Surenin tamamının okunuşunun tahtaya yazılması,
- Surenin (öğretmen, cd vb.) okunması
- Surenin okunuşunda nelere dikkat edileceği, hata yapılabilecek yerlerin altının çizilerek gösterilmesi,
- Öğrencilerle bireysel veya grupla tekrar yapılması (Her bir grup veya sıra grup halinde okur veya küçük gruplar birbirlerine okur),
- Öğrencilerin okuyuşuna ilişkin ipucu-pekiştireç, dönüt-düzeltme işlemlerinin yapılması,
- Surenin okunuş ve ezberinde dikkat edilecek noktalara ilişkin bir özet yapılması,
- Sureyi öğrencilerin okuması ve tekrar etmesi için teşvik edilmesi” şeklinde açıklanmaktadır<sup>16</sup>.

Buna göre, yukarıda yer alan Tablo’da verilen öğretici ifadelerine bakıldığında bunların, ilgili literatürde geçen yöntem adımlarına tam olarak uymadığı, bunların çeşitli alanlarda ve adımlarda bir birini tekrar ettiği,

---

<sup>16</sup> Detaylı bilgiler için bk. Akyürek, *Din Öğretimi*, s. 204-205.



dolayısıyla her bir öğreticinin öğretim yöntemleri konusunda kendi bilgi ve yöntem anlayışı çerçevesinden bir şeyler yapmaya çalıştığı söylenebilir.

### 2.5. Kullanılan Yöntemlerin Etkililiğini Değerlendirme

Araştırmaya katılan öğretmenlerin Kur'an öğretimine dair kullandıkları yöntemlerin etkililiği hakkında fikir edinmek amacıyla, "Kur'an öğretiminde kullandığımız yöntemler öğrencilerinizin öğrenmesini kolaylaştırıyor mu?" sorusu yöneltilmiş ve aşağıda verilen sonuçlar elde edilmiştir.

**Tablo 6. Öğreticilerin Kullandıkları Yöntemlerin İşe Yarama Durumu**

Kur'an Öğretiminde Kullandığınız Yöntemler Öğrencilerinizin Öğrenmesini Kolaylaştırıyor mu?	f	%
Her Zaman	71	56,3
Bazen	52	41,3
Cevapsız	3	2,4
Toplam	126	100

Tablo 6'ya göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin yaklaşık %56'sı kullandıkları yöntemlerin Kur'an öğretiminde etkili olduğunu düşünmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenler bahsi geçen konuda her ne kadar kendilerini başarılı bulsa da, kullandıkları öğretim yöntemlerinin etkili olup olmadığını değerlendirebilmeleri için buna ışık tutacak işlemleri yapmaları ve bunların kayıtlarını tutmaları son derece önemlidir. Dolayısıyla öğretmenler imkân olduğu sürece, her bir öğrencinin, öğrenme ortamındaki çabalarını, gelişim aşamalarını ve ortaya koyduğu başarıyı planlı ve düzenli bir şekilde incelemelidir. Örneğin, öğretmenler, öğrencilerinin Kur'an okuma becerisinin zaman içindeki niteliksel değişmelerini düzenli olarak kontrol etmelidir. Kur'an okuma etkinliği birçok becerinin aynı anda gerçekleştirilmesiyle ortaya çıktığı için, bu becerilerin ölçümünde birçok veri toplama tekniklerinin kullanılması (gözlemler, çok amaçlı testler, akran ve öz değerlendirme, gelişim ve takip çizelgeleri vb.) beklenir. Bu çerçevede, araştırmaya katılan öğretmenlerin gerçekleştirdikleri öğretim hizmetinin niteliğini değerlendirip değerlendirmediklerini yoklamak amacıyla, onlara açık ve kapalı uçlu sorular sorulmuştur. Aşağıda önce kapalı uçlu sorudan elde edilen bulgular verilmiştir.

**Tablo: 7. Öğreticilerin Ölçme ve Değerlendirme Yaklaşımları**

	Her Zaman		Bazen		Hiçbir Zaman		Cevapsız		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Yüzüne Takip Ve Gelişim Çizelgesi Tutarım	64	50,8	33	26,2	16	12,7	13	10,3	126	100
Öğrenciyi Artı Ve Eksiler Vererek Değerlendiririm	74	58,7	32	25,4	9	7,1	11	8,7	126	100
Öğrenmeyi Sorular Sorarak Her Dersin Sonunda Yoklarım	87	69	30	23,8	2	1,6	7	5,6	126	100

Araştırmaya katılan öğretmenlerin, öğrencilerinin süreç içinde gelişmelerini takip edip etmediklerini belirlemek amacıyla, kendilerine verilen “yüzüne takip ve gelişim çizelgesi tutarım” ifadesini durumlarına uygun olacak şekilde işaretlemeleri istenmiştir. Tablo 7’de görüldüğü üzere öğretmenlerin yaklaşık % 51’i yüzüne takip ve gelişim çizelgesi tuttuğunu söylemiştir. Gelişim takip çizelgesinin Kur’an öğretiminde nasıl kullanılacağını Benli çalışmasında şu şekilde tarif etmiştir: “Hoca okuttuğu öğrencilerin durumlarını, hatalarını, “Öğrenci Takip Çizelgesi”nde ayrılan sütuna kaydeder. Daha sonraki okuyuşlarıyla mukayese yaparak öğrencinin gelişmesini izler. Hangi hataların düzeldiğini ve hangilerinin devam ettiğini anlar. Her okuyuşundan sonra durumunu öğrenciye bildirerek, ne gibi ilerlemeler kaydettiğini veya nelerin henüz düzelmediğini ve ne yapması gerektiğini ona onurunu incitmeden söyler.”<sup>17</sup>

Kur’an-ı Kerim’i güzel okuma becerisi adım adım ilerlemelerle gerçekleşmektedir. Öğretici bu ilerlemeleri doğru ölçmediğinde öğrencisine de doğru geri bildirim veremeyecektir. Bu da öğrenme sürecinin başarıyla sonuçlanmasını engelleyecek veya geciktirecek bir durumdur. Öğreticilerin

<sup>17</sup> Abdullah Benli, *İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi*, Bilimname Düşünce Platformu, XXVIII, 2015/1, Web Sayfası: <http://oaji.net/articles/2015/1607-1430351328.pdf>, s. 138. (Erişim tarihi: 15.05. 2017).

“bazen” diyenlerle beraber % 77' lik kısmı gelişim takip çizelgesi kullandığını söylese bile, % 23' lük diğer kısmı öğretim sürecindeki gelişmeleri nasıl tespit ettiğine dair bir şey belirtmemektedir, bu da ayrıca incelenmeye muhtaçtır.

Öğreticilerin öğrencilerinin ortaya koyduğu performansları nasıl ölçtüklerini belirlemek için “okuyan her öğrenciyi artı ve eksiler vererek değerlendiririm” ifadesini kendi durumlarına uygun olacak şekilde değerlendirmeleri istenmiştir. Öğreticilerin yaklaşık %84'ü öğrencilerinin Kur'an okuma becerilerini artı ve eksi gibi semboller kullanarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Kur'an okuma devinışsel alan öğrenmelerinin ön planda olduğu bir beceridir. Bu beceriyi sadece artı ve eksi sembollerini kullanarak değerlendirmek, yeterli olmayabilir. Çünkü artı ve eksi okuyan konusunda öğreticiye yeterince dönüt sağlamayacaktır. Sözü edilen beceriyi öğrenci gerçekleştirirken en iyi ile en kötü arasında birçok düzeyde gerçekleştirilebilir. Bu sebeple ölçmenin geçerli ve güvenilir olabilmesi için, bu tür psiko-motor becerilerin ölçümünde dereceleme ölçeklerinin kullanımı önerilmektedir.<sup>18</sup>

Yine araştırmaya katılan öğretmenlere, “Öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini sorular sorarak her dersin sonunda yoklarım” ifadesini kendi durumlarına uygun olacak şekilde işaretlemeleri istenmiştir. Buna göre öğretmenlerin bazen diyenlerle beraber yaklaşık %93'ü dersin sonunda öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrencilerine sorduğunu belirtmişlerdir. Ancak öğretmenlerin bu uygulamayla öğretim faaliyetlerinin etkililiğine dair ne derece güvenilir ve geçerli sonuçlar elde ettiği tartışmaya açıktır.

Öğreticilere ayrıca “kullandığınız yöntemin etkili olup olmadığını nasıl değerlendirmektesiniz?” şeklinde açık uçlu soru sorulmuş ve öğretmenlerin ifadeleri ana fikri değiştirilmeden kısaltılarak aşağıdaki Tablo 8'de verilmiştir

**Tablo: 8. Kullanılan Öğretim Yöntemlerinin Etkililiğini**

**Öğrenme Yolu**

Öğrenci Okurken Aldığım Geri Bildirimlerle	16 Kişi
Dersin Sonunda Öğrenmeyi Kontrol Ederek	11 Kişi
Yazılı ve Sözlü Yoklama ile	6 Kişi
Öğrencilerin Kavrama Hızına bakarak	6 Kişi

<sup>18</sup> Hasan Yılmaz, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Mikro Yayın, Konya 2000, s. 128.

Öğrencilerimin Memnuniyetinden anlıyorum	5 Kişi
Kursa İlk Başlama İle Sonundaki Durumunu Kıyaslayarak	5 Kişi
Yaşları İleri Olmasına Rağmen Okumayı Öğreniyorlar	4 Kişi
Öğrencileri Gözlemleyerek	4 Kişi
Öğrencilerin Öğrenmesini Kolaylaştırdığına İnanıyorum	3 Kişi
Ezberlerini Kısa Sürede Yapmalarından	2 Kişi
Diğer (tek bir maddede toplanamayan görüşler)	34 Kişi
Kullandığım Yöntemin Bazen Başarılı Olduğunu Düşünüyorum	11 Kişi
Cevapsız	18 Kişi

Yukarıdaki verilerden anlaşılacağı üzere, araştırmaya katılan öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemlerinin etkililiğini değerlendirmeye ilişkin olumlu ifadeler belirttikleri görülmektedir. Onlardan bazılarının, yazılı ve sözlü yoklama yapma, iki seviye arasındaki farka bakma, dersin sonunda geri bildirim alma gibi daha somut tekniklere atıf yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu durum olumlu bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu ifadelerden bazılarının oldukça kapalı olduğu da söylenebilir. “Öğrenci memnuniyetine bakma”, “öğrencilerin kavrama hızına bakma”, “onların kolay öğrenmesine bakma” vb. gibi ifadeler tam olarak, ölçme- değerlendirme işleminin nasıl yapıldığına ilişkin somut ve ayrıntılı bilgi sunmaktan uzaktır. Dolayısıyla bunlar pedagojik olmaktan ziyade kişisel kanaat ve tespitler olarak karşımızda durmaktadır. Bu veriler ışığında, bazı öğretmenlerin Kur’an-ı Kerim öğretiminde kullandıkları yöntemlerin etkililiğini; gelişim takip çizelgesi, detaylı gözlem formu, performans ölçeği gibi sağlam kayıtlar veya ölçme araçlarıyla değil, kendi kişisel gözlem ve uygulamalarla değerlendirmeye çalıştıkları söylenebilir.

## 2.6. Yöntem Değişikliğine İhtiyaç Duyma

Kur’an kursu öğretmenlerine “Kur’an-ı Kerim öğretiminde kullanılmakta olan öğretim yöntemlerinin değiştirilmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyor musunuz? “şeklinde bir soru yöneltilmiş ve “evet çünkü”, “hayır çünkü” şeklinde iki seçenek sunulmuştur. Böylece onların kullandıkları yöntemlerin etkililiği ve yeni

yöntemlere açıklığı konusunda nasıl bir kanaate sahip oldukları anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Tablo 9'da ki sonuçlar elde edilmiştir.

**Tablo: 9. Yöntemleri Değiştirme Konusundaki Görüşleri**

Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Kullanılmakta Olan Öğretim Yöntemlerinin Değiştirilmesine İhtiyaç Olduğunu Düşünüyor Musunuz?	f	%
Evet	47	37,3
Hayır	35	27,8
Cevapsız	44	34,9
Toplam	126	100

Tablo 9'da görüleceği üzere araştırmaya katılan öğretmenlerin üçte birinden biraz fazlası Kur'an öğretiminde kullanılan öğretim yöntemlerinin değiştirilmesine ihtiyaç olduğunu düşünürken, yaklaşık üçte biri ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Kalan üçte bir de bu konuda cevap beyan etmemiştir. Bu soruyla dolaylı da olsa, onların gerek kendilerinin gerekse meslektaşlarının kullandıkları yöntemlerin etkililiğine ilişkin algıları yoklanmaya çalışılmıştır. Yöntem değişikliğine ihtiyaç olduğunu söyleyen öğretmenlerin dolaylı olarak, kullanılan yöntemlerin etkililiğinde sorun gördükleri ve bunun için arayış halinde olacakları varsayılmıştır. Bu soruda araştırmaya katılan öğretmenlere verdikleri cevabın gerekçesi de sorulmuş, böylece bu konuda daha detaylı veri elde edilmeye çalışılmıştır. Aşağıda bunlar gruplandırılarak verilmiştir.

#### **A. Öğretim Yöntemlerinin Değiştirilmesine İhtiyaç Olduğunu Düşünenlerin Gerekçeleri:**

##### **- Öğrenci Profili değişikliği gerekli kılıyor.**

*"Öğrencilerin eğitim ve yaş durumları farklı." (B,K,11,İ,FE, "Öğrenci profiline göre değişir. Her yaşa ve gruba aynısını anlatamayız." (B,K,27,İHL)" "Kalıplaşmış yöntemler öğrenci tarafından pek isteklice kabul görmüyor. Değişik her öğrencinin derse dâhil olabileceği farklı yöntemler denenmeli." (B,K,6,YL,FH)" "Farklı yöntemler öğrencilerin dikkatini çekiyor." (B,K,İ,FE,?)*

Görüleceği üzere öğretmenler, öğrenci profillerinin farklı olması, eski yöntemlerin öğrenciyi motive etmemesi hasebiyle farklı ve yeni öğretim yöntemlerine ihtiyaç olduğunu düşünmektedirler.

##### **-Teknoloji çağındayız yenilenmek gerek.**

*“Yerinde saymamak için zaman ve şartların eğitim ve teknolojik cihazların değişmesiyle öğretim yöntemlerinin değişmesinin doğru orantılı olduğunu düşünüyorum.” (B,K,9,ÖL) “Yeni yöntemler her zaman için geliştirici olur.” (B,K,13,İ,FH)“Kullandığım iyi ve kötü bu tekniklerin sürekli yenilenmesi gerekiyor.” (B,K,5,ÖL,)*

Yukarıda verilen örnekteki gibi benzer öğretici ifadelerine bakıldığında öğreticilerin yeni yöntemlerin kullanılmasından, teknolojinin araç-gereç ve materyallere yansıtılması olarak algıladıkları görülmektedir.

#### **-Diğer.**

*“Zaten yöntemimi ben belirliyorum.” (B,K,7,ÖL), “Öğretim yöntemleri hocadan hocaya veya karşıdaki öğrenciye göre değişiyor. Herkes kendi yöntemini belirliyor gibi.” (B,K,3,İ,FH)*

Buraya kadar verilen görüşlerden anlaşılacağı üzere, bu soruya sınırlı sayıda cevap veren öğreticilerin görüşleri birlikte düşünüldüğünde, yöntem değişikliğine gidilmesi gerektiğine ilişkin görüşlerinin gerekçelerini, öğrenci profilinin değişmesi, teknolojik imkânların değişmesi gibi hususlarla temellendirdikleri görülmektedir. Bundan önceki bazı bölümlerde de görüldüğü gibi, öğreticilerin bir kısmı ise soruyla alakasız cevaplar vermektedir. Bunun nedeni bazı öğreticilerin eğitim bilimlerine ait ana kavramları yeterince bilmemeleri olabilir.

#### **B. Öğretim Yöntemlerinin Değiştirilmesine İhtiyaç Olmadığı Düşünenlerin Gerekçeleri:**

##### **- Her hocanın kendine göre uygulamaları var,**

*“Her ne kadar örnek yöntemler gösterebilir de herkes kendine uygun bir yöntem geliştiriyor.” (B,İ,FE,?)*

##### **- Öğrenci profili değişmedikçe nafile.**

*“Çok şey denendi, nafile.” (E,K,25,İL,FH), “Öğrenci profilimiz değişmedikçe sistemin değişmesi etkili olmaz.” (B,K,31,YL,FE)*

Bu görüşleri dile getiren öğreticiler ise, her hocanın kendine uygun bir yöntemi olduğundan söz etmekte (ki aslında bunların yöntem olmadığı yukarıda tartışıldı), kimisi ise öğrenci profilinin değişmediği sürece yöntem değişikliğinin bir işe yaramayacağını düşünmektedir ki bu görüş de oldukça ilginçtir. Sadece bu cevaplar bile göstermektedir ki kimi öğreticiler yaşadıkları sorunlar karşısında bulunabilecek çözümler konusunda yeterli bilgiye sahip değillerdir.

### - Klasik yöntemler yeterli.

*"Klasik öğrenme metodu her zaman için iyidir. Ciddi konuların öğretimi hafife, oyuna indirgeyerek yapınca olmuyor."(E,K,24,YL,FH), "Talimle öğretimin etkili olduğunu düşünüyorum. Klasik öğretim yöntemlerinin yeterli olduğunu düşünüyorum." (B,K,9,İ,FH) "Yeterli materyaller mevcut, önemli olan bunları kişinin kapasitesine göre uygulama." (B,K,6,ÖL, "Zaten tecrübe edilmiş yöntemler." (B,Ü,2,İHL)*

Bazı öğretmenler ise, klasik yöntemden ne anladıkları net olmamakla beraber, konuları ciddi ve gayri ciddi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Oysa öğretime konu edinilmişse onun ciddi ya da gayri ciddiliği olmayacaktır. Müfredatta belirtilen her konu önemlidir. İkinci olarak öğreticinin kendisi için yeni sayılabilecek öğretim yöntemlerini oyun olarak görmesi, bazı öğretmenlerin öğretim yöntemlerine bakışını yansıtmaya açısından önemlidir.

Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerine, *"önerdiğiniz Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri var mı? lütfen belirtiniz"* şeklinde soru yöneltilmiş, böylece onların kendilerine has bir yöntem/teknik izleyip izlemedikleri, öğretmenler arasında ortak bir yöntem/teknik uygulaması olup olmadığı veya en azından kendilerinde etkili kabul ettikleri yöntemlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki, öğretmenler açık uçlu sorulan bu soruya yine belli yöntemlerin isimlerini zikrederek değil, önceki bölümlerde belirttikleri bir birinden kopuk etkinlik ve işlem adımlarından örnekler sunmakla yetinmişler, ayrıca, DİB'den isteklerini belirterek veya araç-gerece vurgu yaparak düşüncelerini ifade etmeye çalışmışlardır. Örneğin bir öğretici *"aynı sayfayı okutmak, aynı ayeti herkese okutmak, sonra ikinci ayeti herkese okutmak öğrenciyi uyanık tutuyor. Önce hocanın okuması ya da CD vs. dinletmesi."* (B,K,9,İL,FH) şeklinde cevap belirtmiştir. Diğer bir öğretici ise *"her sayfayı yüzüne 15 kere okumak, mahreci iyi bir hocadan Kur'an-ı Kerim dinlemek."* (E,Ü,10,ÖL) şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.

Buraya kadar verilen görüşler göz önünde bulundurulduğunda, öğretmenlerin yöntem adına gerçekleştirdiklerini söylediklerin etkinliklerin bir bütünlüğü, öğretmenler arasında bir ortaklığı pek söz konusu değildir. Bununla birlikte, kimi öğretmenlerin Kur'an öğretimi konusunda yaptıklarını söyledikleri çalışmaların bir kısmının (talim, koro çalışması vb.) aslında eğitim bilimlerindeki öğretim yöntemlerinin farklı isimlendirilmiş halleri oldukları görülmektedir. Bir kısmının söyledikleri ise eğitim bilimleri literatüründeki yöntemlerle uygunluk

arz etmemektedir. Dolayısıyla onlar kendi bireysel tecrübeleriyle, deneme yanılma yoluyla buldukları yollarla öğretimi sürdürmektedirler.

### 3. Sonuç ve Öneriler

✓ Kayseri İli merkez ilçelerinde yapılan bu araştırmaya katılan öğretmenlerinden yarısından biraz fazlasının (%56) halen pedagojik formasyon eğitimi olmaksızın görevlerini sürdürdükleri anlaşılmıştır. Öğreticilerin büyük çoğunluğu (%91'i) göreve başladıktan sonra öğretim yöntem ve tekniklerini öğrenmeye yönelik hizmet içi eğitimlere katıldıklarını belirtmiştir. Ne var ki araştırmanın genelindeki bulgular, yapılan hizmet içi eğitimlerin öğretmenlerin öğretim yöntemi algılarında ve uygulamalarında yeterince olumlu yönde değişim oluşturamadığı şeklinde yorumlanmıştır.

✓ Araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu (%87'si) Kur'an-ı Kerim dersinden önce hazırlık yaptıklarını ifade etmişlerdir. Ancak araştırmanın diğer bulguları dikkate alındığında, onların yaptıkları bu hazırlığın niteliğinin öğretimi planlama kriterleriyle tam olarak örtüşmediği, bir takım eksikliklerinin olduğu görülmüştür.

✓ Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu kullanacakları öğretim yöntemlerini belirlerken öğrenci özelliklerini dikkate aldıklarını belirtmiştir. Diğer taraftan dersin hedef ve kazanımlarından, içeriğe uygunluktan, dersin süresi ve fiziksel şartlarına uygunluktan vb. özelliklerden neredeyse hiçbir öğreticinin bahsetmediği görülmüştür.

✓ Öğreticilerin, Kur'an-ı Kerim öğretiminde yöntem ismi olarak ifade ettiklerinin çoğunun literatürde geçen öğretim yöntemi olmadığı; bir kısmının öğretim ilkesi olduğu (kolaydan zora), bir kısmının bir yöntemin farklı isimlendirilmiş hali olduğu (gösterip yaptırma/talim), bir kısmının herhangi bir yöntemin işlem basamağı olduğu (açıklama, örneklendirme vb.), bir kısmının araç-gereç (kavram haritası, test) olduğu görülmüştür. Dolayısıyla onların önemli bir kısmın öğretim yöntemi konusundaki uygulamalarının bir biriyle bütünlük arz etmeyen, kendi bireysel tecrübeleri ile ulaştıkları etkinlikler olduğu anlaşılmıştır.

✓ Araştırmaya katılan öğretmenler, öğrenme alanlarında yöntem çeşitliliğine gittiklerini söylemişlerdir. Bu olumlu bir bulgudur. Bununla birlikte, onların Kur'an öğretiminde, her alan için ayrı ayrı olmak üzere, ifade ettikleri işlem adımlarının bir yönteme ait, bilerek seçilen ve takip edilen işlem adımları olmadığı görülmüştür.



✓ Öğreticiler, yürüttükleri öğretim sürecini ve dolaylı da olsa kullandıkları öğretim yöntemlerinin etkililiğini değerlendirmek için çeşitli çalışmalar yapmaktadırlar. Bu bulgu önemlidir. Bununla birlikte, onların bu konuda yazdıkları ifadelerle bakıldığında, bu işlemlerin, ölçme-değerlendirme ilkeleri ile yeterince örtüşmeyen, göreceli ve el yordamıyla geliştirdikleri uygulamalar olduğu düşünülmektedir.

✓ Bu çerçevede şu önerilerde bulunulabilir. Araştırmaya katılan lisans mezunlarının yarısından biraz fazlasının halen pedagojik formasyon eğitimi olmaksızın görevini sürdürmesiyle ilgili olarak, DİB, YÖK ile işbirliği yaparak, bahsi geçen öğretmenlere pedagojik ve andragojik formasyon eğitim imkanı oluşturabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı, personel alımı ve değerlendirmesini güncelleyebilir. Bundan sonra istihdam edeceği personelde pedagojik/andragojik formasyon yeterlilikleri olanları daha çok önceleyebilir.

✓ DİB, öğretmenlerin eğitim-öğretim yeterliliklerini artırmaya yönelik, uzun süreli, uygulamalı ve uzman kişilerce verilen hizmet içi eğitimlerin sayısını artırabilir. Ancak verilen hizmet içi eğitimlerin içeriğinin öğretmenlerin ihtiyaç ve beklentilerine uygun, bu eğitimleri verecek kişilerin alanlarında uzman olmasına, özellikle uygulama gerektiren konularda (öğretim yöntem ve teknikleri gibi) teori ile pratiğin birlikte verilmesine dikkat edilmelidir.

✓ Müftülükler, kendilerine bağlı Kur'an kurslarının eğitim kalitesini uzman ve yetkin kişilerce sık sık denetlemelidir. Bu kişiler mümkünse şekilsel unsurları denetlemekle kalmamalı, öğretmenlerde gördükleri eğitsel eksiklikleri gidermeye yönelik somut öneriler de sunabilmelidir.

✓ Kur'an kursu öğretmenleri, eğitim-öğretim yeterliliklerini ve sundukları öğretim hizmetinin etkililiğini daha bilimsel metotlarla, farklı yöntemler ve ölçme-değerlendirme araçları kullanarak sorgulamaya özen göstermelidir. Öğretici kendisinde tespit ettiği eksiklikleri gidermek için ilk başta meslektaşlarıyla etkili iletişim kurarak onların bilgi ve tecrübelerinden faydalanmaya çalışmalıdır. Alan bilgilerini güncellemek ve eğitim- öğretim yeterliliklerini artırmak için güncel ve bilimsel yayınları takip etmeye çalışmalıdır. Hizmet içi eğitimlere etkin katılım sağlayarak söz konusu eksikliklerini gidermelidir.

✓ İlahiyat fakültelerinde, Kur'an-ı Kerim öğretimine dair müstakil bir ders oluşturularak, bu konuda öğrencilerin uygulamalı eğitim görmeleri sağlanmalıdır. Kur'an kursu öğretmenlerinin öğretim sürecindeki uygulamalarının bilimselliği ve niteliği farklı araştırmalarla sorgulanmalıdır.

### Kaynaklar

- Adıgüzel, Mehmet, *Kuran Öğretim Metodları ve Öğreticilik Vasıfları*, e-dergi.atauni.edu.tr/atauniilah, Web Sayfası:<http://docplayer.biz.tr/24062600-Kur-an-ogretim-metotlari-ve-ogreticilik-vasiflari-yrd-doc-dr-mehmet-adiguzel.html> (Erişim: Mayıs 2017)
- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretimi, Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*, Nobel Yayını, İstanbul 2010.
- Aydın, Muhammet Şevki, *Bir Din Eğitimi Kursu Olarak Kur'an Kursu*, DİB Yayını, Ankara, 2008 .
- Aydın, M. Şevki, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 1996
- Balbay, Emine, K. *Kerim Öğreticilerinin Mesleki Yeterlilikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2011,
- Benli, Abdullah, *İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi*, Bilimname Düşünce Platformu, XXVIII, 2015/1, Web Sayfası: <http://oaji.net/articles/2015/1607-1430351328.pdf> (Erişim : Mayıs 2017)s.135
- Çollak, Fatih, *Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri*, s. 325-328 İçinde: *Etkili din öğretimi* (Editör: Şaban Karaköse), TİDEF Yayınları, İstanbul 2009.
- Demir, Recep, *Yaz Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretimi*, Sakarya Üniversitesi SBE, Adapazarı 2010, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Doğan, Recai, *"Yaygın Din Eğitiminin Neliği" Din Eğitimi El Kitabı içinde:* (Editörler: Recai Doğan, Remziye Ege), Grafiker Yayını, Ankara, 2012.
- Erkul, Elif, *Kur'an Kurslarında Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi Yöntem ve Teknikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstüsü, Sakarya, 2010.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayını, İstanbul 2002.
- Kaya, Mevlüt ve Nazıroğlu Bayramali, *İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi*, Web sayfası: [http://isamveri.org/pdfdr/D196760/2011/2011\\_Kayam\\_NazirogluB.pdf](http://isamveri.org/pdfdr/D196760/2011/2011_Kayam_NazirogluB.pdf), (Erişim: Mayıs 2017)

Koç, Ahmet, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, Avrasya Yayını, Ankara, 2005.

Korkmaz, Mehmet, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri*, TDV Yayını, Ankara, 2012.

Korkmaz, Mehmet, *Din öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, Laçın Yay., Kayseri 2013.

Korkmaz, Mehmet, *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi (Kayseri Örneği)*, Tezmer Yayını, Kayseri, 2013

Özyurt, Ayşe, *Kadınlara Yönelik Din Eğitimi(Kartal örneği)*,Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yay., Ankara 2010 .

Yılmaz, Nazif, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler*, İstanbul, 2012, Web sayfası: [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2014\\_06/12055905\\_kuran\\_okuma\\_teknikleri.pdf](https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_06/12055905_kuran_okuma_teknikleri.pdf)(Erişim : Mayıs 2017)

### **İnternet Kaynakları**

<http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/KuranKursuOgretimProgrami.aspx> Güncelleme 2017,Erişim: Nisan 2017

<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/06/20110604M1-1.htm> (Güncelleme 28 Mayıs 2017 Erişim: Mayıs 2017)

[https://diyamet.gov.tr/tr/icerik/kadrolu-2013-ii-k-k-o-i-h-m-k-aciktan-atama-sozlu-sinavi/8343?getEnglish=\(Güncelleme belirtilmemiş Erişim: Mayıs 2017\)](https://diyamet.gov.tr/tr/icerik/kadrolu-2013-ii-k-k-o-i-h-m-k-aciktan-atama-sozlu-sinavi/8343?getEnglish=(Güncelleme belirtilmemiş Erişim: Mayıs 2017))

<http://www.memurlar.net/haber/301464/diyamet-isleri-baskanligi-4-bin-110-personel-alimi-icin-ilana-cikti.html>(2017 Erişim tarihi Mayıs 2017)

<http://www2.diyamet.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=281&lst=DuyurularListesi&csn=/InsanKaynaklariGenelMudurlugu> (2017 Erişim: Mayıs 2017)

[https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14\(05.12.2016Erişim:Mayıs 2017\)](https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14(05.12.2016Erişim:Mayıs 2017))

[http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/Yaz\\_Kuran\\_Kursu\\_Ogretici\\_Kilavuzu-2006.pdf](http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/Yaz_Kuran_Kursu_Ogretici_Kilavuzu-2006.pdf), (2017 Erişim:Mayıs 2017).



## REF' OLGUSU AÇISINDAN SÂLİM VE NÂFİ'İN İTTİFAK EDEMEDİĞİ HADİSLER\*

Serdar Murat GÜRSES\*\*

### Öz

Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre'den sonra en fazla hadis rivayet eden sahâbîdir. Hiç şüphesiz İbn Ömer'in bu rivayetlerinin bize kadar ulaşmasında oğlu Sâlim (ö. 106/725) ve azatlısı Nâfi'in (ö. 117/735) payı büyüktür. Uzun süre İbn Ömer'le birlikte yaşayan bu iki râvi, birçok hadisin Hz. Peygamber'e nispetinde ittifak etse de beş hadisin Rasûlullah'a nisbetinde ihtilaf etmiştir. İlk bakışta sahabeye ait sözlerin hata ile Hz. Peygamber'e izafesini çağrıştıran bu rivayetlerin incelenmesi zaruridir. Bu araştırmada Sâlim ve Nâfi'in Rasûlullah'a nispetinde ihtilaf ettiği beş rivayet ref' olgusu açısından incelenecektir. Sâlim veya Nâfi'den hem mevkûf hem de merfû olarak gelen rivayetler ise araştırmamızın konusuna dâhil değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Sâlim, Nâfi', Ref', Merfû, Mevkûf.

## THE HADITHS ON WHICH SALIM AND NAFI DIDN'T AGREE IN TERMS OF RAF PHENOMENON

### Abstract

Abdullah b. Umer is the companion who transmitted the highest number of hadiths after Abu Hureyre. Doubtlessly, his son Salim (d. 106/725) and freed slave Nafi (d. 117/735) had a great role in transmission of Ibn Umer's narrations to us. Although these two transmitters agreed on most of the hadiths, they disagreed on five hadiths. It is necessary to examine

\* Geliş Tarihi / Received Date : 29.10.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 09.11.2018

\*\* Dr. Serdar Murat Gürses, Elazığ Harput Diyanet Eğitim Merkezi Müdürlüğü,  
smuratgurses@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4526-3691

these narrations which seem to be mistakenly attributed to the prophet rather than the companions. In this study, five narrations on which Salim and Nafi disagreed were examined in terms of raf phenomenon. The narrations transmitted by Salim or Nafi as mawkuf or marfû weren't within the scope of the study.

**Keywords:** Salim, Nafi, Raf, Marfu, Mawkuf.

## Giriş

Ref', hata veya kasıtlı bir şekilde mevkûf veya maktû bir rivayetin Hz. Peygamber'e izafe edilmesidir.<sup>1</sup> Muhaddisler, ilk dönemlerden itibaren mevkûf ve maktû rivayetlerin Hz. Peygamber'e izafe edildiğinin farkına varmışlar, hadisleri ref' eden râvileri ise cerh etmişlerdir. Müsteşrikler ise mevkûf rivayetin önce, merfû rivayetin sonra olması halinde genellikle ref' teorisini kullanmaktadırlar.<sup>2</sup> Özellikle Schacht bir rivayetin mevkûf tarikinin olmasını, rivayetin ref' edildiğinin delili olarak görmektedir.<sup>3</sup>

Araştırmamızın konusunu teşkil eden râvilerden Sâlim, Abdullah b. Ömer'in oğlu, Nâfi' ise azatlısıdır. Uzun süre İbn Ömer'e eşlik eden Sâlim ve Nâfi'in İbn Ömer'in rivayetlerinin bizlere ulaşmasında büyük katkıları olmuştur. Ülkemizde Sâlim ve Nâfi'in ilmi şahsiyetleriyle ilgili birçok araştırma yapılmıştır.<sup>4</sup> Fakat Sâlim ve Nâfi'in ittifak edemedikleri hadisler müstakil olarak araştırılmamıştır. İşaret edilen boşluğu doldurmak üzere hazırlanan bu araştırma, Sâlim ve Nâfi'in ittifak edemediği hadisleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Nâfi'in mevkûf, Sâlim'in ise merfû olarak rivayet ettiği bu

<sup>1</sup> Yusuf Suiçmez, *Sahâbe ve Tabiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 15.

<sup>2</sup> Müsteşriklerin hadislerin geriye doğru büyüme teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Rahile Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 249- 298; Goldziler, *Muslim Studies* (Orijinal adı: Muhammedanische Studien), (çev. C. R. Barber, S. M. Stern, George Allen), London: 1971, 2, 19; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: 1975), 191; Juynboll, G.H. A, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, (Çev. Salih Özer), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 203; A.Mlf, *Makaleler*, (Derleyip çeviren: Mustafa Ertürk), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 115-116; Suiçmez, *Sahâbe ve Tabiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 95, 141.

<sup>3</sup> Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları*, 276; Schacht, *Origins*, 140-149.

<sup>4</sup> Halis Aydemir, *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*, (Bursa: Emin Yayınları, 2008); G.H.A. Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", *İsnad Analiz Yöntemleri*, (Derleyip çeviren: Salih Özer), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005); Ömer Faruk Akpınar, "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/3, (2013); Yunus Emre Gördük, "Mevâlî Tabiîlerin Fıkhi Ayetlere Yaklaşımı (Nâfi' Mevlâ İbn Ömer" Örneği)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2017), 242/269.

hadislerde ref' olgusunun olup olmadığını ortaya çıkarmak ise bu araştırmanın bir diğer hedefidir.

### 1. SÂLİM B. ABDİLLÂH B. ÖMER(ö. 106/725)

Tam adı Ebû Ömer Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî el-Medenî olan Sâlim, Hz. Ömer'in torunudur. Kaynaklarda genellikle sika olarak kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Babası Abdullah gibi zühd hayatını tercih eden Sâlim, siyasetten uzak durmuştur. Kısa süreli birkaç yolculuk dışında Medine'den ayrılmamıştır. Babası hayatta iken fetva vermeye başlayan Sâlim, Medine'nin bu sahada en önde gelen simalarından biri olmuştur. Sâlim'in vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak Halife Hişâm b. Abdilmelik'in hilâfeti boyunca yaptığı tek hac yolculuğu sırasında onu ziyaret ettiği ve hac dönüşünde Medine'de cenaze namazını kıldırıldığı dikkate alındığında Sâlim'in 106/725 yılında öldüğü söylenebilir.<sup>6</sup>

### 2. NÂFİ' MEVLÂ İBN ÖMER (ö. 117/735)

Tam adı Ebû Abdillâh Nâfi' b. Hürmüz el-Kureşî el-Adevî el-Medenî olup Abdullah b. Ömer'in azatlı kölesidir. Fars veya Berberî asıllı olduğuna dair rivayetler vardır. Horasan, Nişâbur, Deylem, Tâlekân, Kâbil gibi şehirlerden birinin fethi sırasında küçük yaşta esir edilmiş, ganimet taksiminde Abdullah b. Ömer'in hissesine düşmüştür. Abdullah b. Ömer tarafından azat edilen Nâfi, otuz yıldan fazla bir süre Abdullah b. Ömer'in yanında kalmıştır. Arap olmaması sebebiyle telaffuzu bozuk olan Nâfi', 117/735 yılında vefat etmiştir. Nâfi'in hadis rivayetindeki bazı uygulamaları sonraki dönemlerde rivayet usulleri olarak benimsenmiştir.<sup>7</sup>

### 3. REF' AÇISINDAN İTTİFAK EDİLMEYEN RİVAYETLER

Sâlim ve Nâfi'in ittifak edemediği hadisler, ilk dönemlerden itibaren muhaddislerin dikkatini çekmiştir. Nâfi'in mevkûf, Sâlim'in merfû olarak

<sup>5</sup>Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975), 4, 305; Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, (Medine: Mektebetü't-Dâr, 1985), 1, 383.

<sup>6</sup>Eyyüp Said Kaya, "Sâlim b. Abdullah b. Ömer" *DİA*, (İstanbul: 2009), 36, 47. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut, Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts), 5, 195-200; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1980), 10, 145-154.

<sup>7</sup>İbrahim Hatiboğlu, "Nâfi" *DİA*, (İstanbul: 2006), 32, 285; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, (Haydarabat: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts), 8, 85; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1952), 8, 451-452; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29, 297-306.

naklettiği hadislerin sayısı Ebû Dâvûd'a göre dörtken<sup>8</sup>; İbn Abdilber'e göre üçtür.<sup>9</sup> Bizim tespitlerimize göre Nâfi'in mevkûf olarak rivayet ettiği beş hadisi Sâlim merfû tarzda nakletmiştir.

### 3.1. Birinci Rivayet

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği hadislerden biri sebze ve meyvelerin zekâtıyla ilgilidir. Konuyla ilgili hadis, Sâlim tarafından merfû olarak rivayet edilmişken; Nâfi' aynı hadisi mevkûf olarak nakletmiştir.<sup>10</sup>

#### 3.1.1. Nâfi'den Mervî Rivayet

Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) > İbn Cüreyc (ö. 150/767) > Musa b. Ukbe (ö. 141/758) > Nâfi' > İbn Ömer tarikiyle naklettiğine göre İbn Ömer şöyle demiştir: “Yağmur, kuyu ve nehir suyuyla sulanan hurma, üzüm gibi meyvelerin; buğday arpa gibi ekinlerin zekâtı, onda birdir. Açılan kanallar vasıtasıyla sulanan meyve ve ekinlerin zekâtı ise, yirmide birdir.” Hz. Peygamber, Yemen'de bulunan Hâris b. Abdi Külâl'e yazdığı mektupta kuyu ve yağmur suyuyla sulanan sebze ve meyvelerin zekâtını onda bir; ark açılarak sulananların zekâtını ise yirmide bir olarak beyan etmiştir.<sup>11</sup>

Aynı rivayeti İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Cüreyc'den Muhammed b. Bekir kanalıyla nakletmişlerdir. İbn Ebî Şeybe'nin bu rivayeti çok küçük lafız farklılıkları olmakla birlikte Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın rivayetiyle aynıdır. Fakat Abdurrezzâk b. Hemmâm rivayetinde İbn Cüreyc'den mürsel bir şekilde Hz. Peygamber'e nispet edilen mektup, İbn Ebî Şeybe tarihinde İbn Ömer'in sözünün devamı olarak Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.<sup>12</sup>

Dârekutnî (ö. 385/995) Hz. Peygamber'in Hâris'e yazdığı mektubu İbrâhim b. Hammâd > Ali b. Müslim > Muhammed b. Bekir > İbn Cüreyc > Nâfi'

<sup>8</sup> Ebû Dâvûd, Buyû', 44.

<sup>9</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaata' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkabîr, (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1387), 13, 282.

<sup>10</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3, 349.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, nşr. Habîbürramân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 4, 135.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhim el-Absî el-Kûfi, *Musannef*, nşr. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2004), 3, 145; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4, 218.



> İbn Ömer kanalıyla benzer lafızlarla aktarmıştır.<sup>13</sup> Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038) ise bu mektubun başka bir senedini vermiştir.<sup>14</sup>

Dârekutnî, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin İbn Ömer'e nispetle mevkûf olarak verdiği rivayeti Hz. Ömer'e nispetle mevkûf olarak nakletmiştir. Rivayetin senedi Ebû Bekir > Abdurrahman b. Bişr > Abdurrezzâk > Ubeydullah > Nâfi' > İbn Ömer > Ömer şeklindedir. Rivayete göre Hz. Ömer, "Yağmur, nehir, kuyu suyuyla sulananların zekâtı, onda bir, emekle sulanan ürünlerin zekâtı, yirmide birdir." demiştir.<sup>15</sup> Görüldüğü gibi sebze ve meyvelerin zekât oranlarını belirleyen Nâfi' rivayetinde bilgi bazen İbn Ömer'e bazen de Hz. Ömer'e nispetle mevkûftur.

Bezzâr'ın (ö. 292/905) Hilâl b. Bişr (ö. 246/261) > Muhammed b. Hâlid b. Asme (ö. ?) > Abdullah b. Ömer (b. Hafs b. Âsım b. Ömer ö. 171/787) > Nâfi' > İbn Ömer kanalıyla naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yağmur suyuyla sulanan bitkilerin zekâtı onda bir, emek ve masraf harcanarak sulanan bitkilerin zekâtı ise yirmide bir oranındadır."<sup>16</sup> Bezzâr'ın bu rivayetinde ise hadis Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.

Ebû Avâne (ö. 316/929) aynı hadisi Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer'den Muhammed Sâlih el-Bağdâdî > Ebû Huzeyfe kanalıyla nakletmiştir. Rivayetin Bezzâr rivayetinden tek farkı Bezzâr'ın kullandığı "بالدوالي" (emek ve ücret ile sulanan) yerine yaklaşık olarak aynı manaya gelen "بالنضح" lafzının kullanılmasıdır.<sup>17</sup>

Görüldüğü gibi daha önceki kaynaklarda mevkûf olarak Nâfi'den nakledilen bilgi, Bezzâr ve Ebû Avâne tarafından merfû olarak nakledilmiştir. Burada iki durum söz konusu olabilir. Ya Nâfi', İbn Ömer'den aldığı bilgiyi zaman zaman merfû, zaman zaman da mevkûf olarak nakletmiştir ya da Nâfi' sonrası dönemde rivayet üzerinde râvi tasarrufu meydana gelmiştir. Rivayeti Nâfi'den nakleden Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer'in senede râvi eklemeyerek sika râvilere muhalefet etmesi sebebiyle zayıf bir râvi olması ref

<sup>13</sup>Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 2, 130.

<sup>14</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Gazâlî, (Riyad: Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, 1998), 2, 811.

<sup>15</sup> Dârekutnî, *Sünen*, II, 130.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, nşr. Mahfûzurrahmân Feyzullah, Âdil b. Sa'd, Abdilhâlik eş-Şafî, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 12, 229.

<sup>17</sup> Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî Avâne*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 2, 162.

olgusunu akla getirmektedir.<sup>18</sup> Fakat İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in yazdığı bitkilerin zekatını tayin eden mektuptan haberdar olması sebebiyle Nâfi'in bu bilgiyi merfû formunda nakletmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

### 3.1.2. Sâlim'den Mervî Rivayet

Bitkilerin zekâtıyla ilgili Nâfi' kanalıyla gelen hadisleri bu şekilde verdikten sonra aynı konuda İbn Ömer'in oğlu Sâlim kanalıyla gelen hadislere geçebiliriz.

Buhârî'nin Saîd b. Hakem b. Ebû Meryem (ö. 224/838) > Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kuraşî (ö. 197/812) > Yunus b. Yezîd (ö. 160/777) > Zührî (ö. 124/742) > Sâlim b. Abdullah b. Ömer > İbn Ömer tarikiyle nakline göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Yağmur, nehir ve kuyu sularıyla sulanan bitkilerin zekâtı onda bir; kova veya develerle sulananların zekâtı ise, yirmide birdir."*<sup>19</sup>

İbn Mâce mezkûr hadisi Harun b. Saîd b. el-Heysem el-Eylî (ö. 253/867) vasıtasıyla Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kuraşî'den nakletmiştir. Hadisin aslı Buhârî'nin rivayeti ile aynıdır.<sup>20</sup> İbn Mâce'nin rivayeti, manaya etki etmeyecek birkaç küçük değişiklikle dışında Buhârî'nin rivayetiyle aynıdır. Mezkur rivayet, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından aynı senet ve lafızlarla nakledilmiştir.<sup>21</sup>

Aynı hadisi Tirmizî (ö. 279/892), Ahmed b. Hasen (ö. 250/865) > Saîd b. el-Hakem b. Ebû Meryem > Abdullah b. Vehb (ö. 197/812) kanalıyla Zührî'den nakletmiştir. Hadisin senedinin aslı Ebû Dâvûd tarikiyle aynı olup lafzı, manaya tesir etmeyen küçük farklılıklar dışında Ebû Dâvûd tariki gibidir.<sup>22</sup>

İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği mezkûr hadisi İbn Hibbân (ö. 354/965) Muhammed b. el-Hasan b. Kuteybe > Harmele b. Yahya (ö. 243/857) kanalıyla Abdullah b. Vehb'den nakletmiştir. Senedin aslı diğer senetle aynıdır.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi Sâlim'den nakledilen hadiste İbn Ömer hadisi Hz. Peygamber'e izafe etmiştir.

<sup>18</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XV, 329; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî *Takrîbü't-tehzîb*, (Beirut: Dâru'l-Âsime, ts.), 528.

<sup>19</sup> Buhârî, *Zekât*, 56.

<sup>20</sup> İbn Mâce, *Zekât*, 17.

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, *Zekât*, 11.

<sup>22</sup> Tirmizî, *Zekât*, 14.

<sup>23</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.) 8, 80. Hadis benzer bir sened ve lafızlarla İbn Huzeyme tarafından da rivayet edilmiştir. bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *Sahîh*, nşr. Mustafa A'zamî, (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970), 4, 37.

Bitkilerin zekâtıyla ilgili Nâfi'den mervî rivayetler üç farklı şekildedir. Bunlardan ilki İbn Ömer'e izafe edilmiş bir şekilde mevkûf; diğeri Hz. Ömer'e nispetle mevkûftur. Üçüncüsü ise İbn Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'e izafe edilmiştir. Nâfi'den gelen rivayetlerde üzerinde durulan bir diğere husus ise Hz. Peygamber'in Yemen'de bulunan Hâris b. Abdi Külâl'e yazdığı mektuptur. Bu mektupta bitkilerin zekâtıyla ilgili bilgi, Hz. Peygamber tarafından Yemendeki Hâris'e iletilmiştir. Üstelik Dârekutnî Hz. Peygamber tarafından yazılan bu mektubu senesinde Nâfi'inde bulunduğu farklı bir tarikle vermiştir. Rivayet erken dönem kaynakları arasında sayılabilecek Abdurrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin kitaplarında İbn Ömer'e nispetle mevkûftur. Fakat her iki kaynaktan da İbn Ömer'in mevkûf rivayetinden hemen sonra Hz. Peygamber'in yazdığı mektuptan bahsedilmiştir. Bu mektup, Abdurrezzâk tarafından İbn Cüreyc'den mürsel olarak nakledilmişken; İbn Ebî Şeybe rivayetinde İbn Ömer'in sözünün devamı olarak, Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.

Dârekutnî ise mektubun senedini İbn Cüreyc > Nâfi' > İbn Ömer tarikiyle vermiştir. Şu halde konuyla ilgili rivayetleri ilk nakleden Abdurrezzâk b. Hemmâm'a göre bitkilerin zekâtıyla ilgili Nâfi' rivayeti Hz. Peygamber'e nispet edilmiş bir şekilde merfûdur. Fakat İbn Ömer Hz. Peygamber'den öğrendiği bu bilgiyi zaman zaman tekrar etmiş, Nâfi' ise bu konudaki rivayeti zaman zaman İbn Ömer'e nispetle mevkûf; zaman zaman ise Hz. Peygamber'e nispetle merfû olarak nakletmiştir. Ayrıca bu yorumu destekler mahiyette Nâfi', İbn Ömer'in yağmur suyuyla sulanan bitkiler için onda bir; emek ile sulananlar için yirmide bir oranıyla zekât verilmesi gerektiğine dair fetvasını da nakletmiştir.<sup>24</sup>

Konuyla ilgili hadislerde göze çarpan bir diğere konu ise, Bezzâr ve Ebû Avâne'nin rivayetleri hariç Nâfi' kanalıyla gelen mevkûf rivayetlerin, sonraki kaynaklarda da mevkûf olarak kalması, merfûya geçişin söz konusu olmamasıdır. Sâlim ise konuyla ilgili hadisleri merfû olarak nakletmiştir. Muhtemelen Sâlim, ya bu hadisi İbn Ömer'den doğrudan merfû olarak işitmiş ya da Nâfi'in bahsettiği Hz. Peygamber'in yazdığı mektupla ilgili rivayete binaen konuyla ilgili hadisi merfû olarak nakletmiştir. Ayrıca sebze ve meyvelerin zekât oranlarını belirleyen rivayet, ilk dönem kaynakları arasında sayılan imam Mâlik'in *Muvatta'*ında Busr b. Saîd'den; Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'inde ise Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'den (ö. 148/765) mürsel olarak nakledilmiştir. Şeybânî ise *el-Asl*'da rivayeti belağ tarikiyle Hz.

<sup>24</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3, 146.

Peygamber'den nakletmiştir.<sup>25</sup> Daha önceden de vurgulandığı gibi erken dönem kaynakları arasında sayılan Abdurrezzâk'ın rivayetinde Hz. Peygamber'in bitkilerin zekâtını belirleyen bir mektup yazdığından bahsedilmesi, bilginin Hz. Peygamber kaynaklı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

### 3.2. İkinci Rivayet

Sâlim ve Nâfi'in ittifak edemediği ikinci hadis, malı olan kölenin satımıyla ilgilidir.

#### 3.2.1. Nâfi'den Mervî Rivayet

İmam Mâlik'in Yahyâ > Mâlik > Nâfi' > Abdullah b. Ömer > Hz. Ömer tarihiyle nakline göre Hz. Ömer, "Kim malı olan bir köleyi satarsa kölenin malı alıcı şart koşmadığı müddetçe satıcıya aittir." demiştir.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi rivayet, Hz. Ömer'e nispetle mevkûftur.

Aynı rivayet Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'inde Abdurrezzâk > Abdullah b. Ömer > kanalıyla Nâfi'den nakledilmiştir. Senedin aslı ile rivayetin metni, çok küçük değişiklikler hariç Muvatta' ile aynıdır.<sup>27</sup> Buhârî ise rivayeti İbn Ebî Muleyke > Nâfi' > İbn Ömer kanalıyla mevkûf olarak nakletmiştir. Rivayette hurma satımı zikredilmiş, buğday ve kölenin de İbn Ömer tarafından aynı hüküm altında zikredildiği vurgulanmıştır.<sup>28</sup>

Rivayet Nesâî tarafından Kuteybe b. Saîd (ö. 240/854) > Leys b. Sa'd > Nâfi' > İbn Ömer tarihiyle de nakledilmiştir. Bu tarikte Hz. Ömer, malı olan köle satılırsa alıcı şart koşmadığı müddetçe malın satıcıya ait olduğuna hükmetmiştir.<sup>29</sup> Bu rivayette de olay Hz. Peygamber'e izafe edilmemiş, Hz. Ömer'in verdiği bir hüküm şeklinde Nâfi' > İbn Ömer vasıtasıyla mevkûf olarak nakledilmiştir. Nesâî Hz. Ömer'in bu hükmünü Nâfi' > İbn Ömer vasıtasıyla başka senetlerle de vermiştir.<sup>30</sup>

Konuyla bağlantılı bir diğer hadis ise aşılandıktan sonra satılan hurma ile ilgilidir. Hurma ile ilgili hadis ise Mâlik tarafından Nâfi' > İbn Ömer kanalıyla

<sup>25</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Zekât, 33; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, IV, 133; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2, 130.

<sup>26</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Buyû', 2. Bu rivayet *Muvatta'*'ın Şeybânî nüshasında da aynı sened ve lafızlarla rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî *Muvatta'*, (*et-Ta'likü'l-mümecced*'le birlikte) (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 3, 2007.

<sup>27</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 8, 136.

<sup>28</sup> Buhârî, *Buyû'*, 90.

<sup>29</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Mâ Kazefehü'l-Bahr, 26.

<sup>30</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Mâ Kazefehü'l-Bahr, 26.

merfû bir şekilde de rivayet edilmiştir. Mâlik'in rivayetine göre Hz. Peygamber "Aşılalıktan sonra satılan hurmanın meyvesi, alıcı şart koşmadığı müddetçe satıcıya aittir." demiştir.<sup>31</sup> Buhârî ve Müslim, rivayeti aynı senet ve benzer lafızlarla nakletmiştir.<sup>32</sup> Rivayetlere dikkat edilirse Nâfi' hurma satımı ile ilgili konuyu Hz. Peygamber'e izafe ederek rivayet etmiştir.

Nâfi'den genellikle ayrı ayrı rivayet edilen bu hususlar tek bir hadiste birlikte de rivayet edilmiştir. Nesâî'nin Hilâl b. Alâ b. Hilâl (ö. 280/893) > Alâ b. Hilâl (ö. 215/830) > Muhammed b. Seleme (ö. 191/806) > Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 150/768) > Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Ömer > Rasûlullâh tarikiyle naklettiği hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Aşılalıktan sonra satılan hurmanın meyvesi, alıcı şart koşmadığı müddetçe satıcıya aittir. Malı olan bir köle satılırsa kölenin malı alıcı şart koşmadığı müddetçe satıcıya aittir."<sup>33</sup>

Görüldüğü gibi bu son rivayette bilgi Hz. Peygamber'e izafe edilerek merfû olarak nakledilmiştir. Ayrıca bu son rivayette malı olan köle ile aşılalıktan sonra satılan hurmanın satımı birlikte zikredilmiştir. Beyhakî bu duruma dikkat çekmiş, Hz. Ali, Ubâde ve Câbir'den mervî her iki konuyu birlikte ele alan rivayetlerin ise senedinde hem Sâlim'in hem de Nâfi'in olmadığını belirtmiştir.<sup>34</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm köle ve hurma konusundaki her iki hadisi birlikte ele alan bir hadisi Ma'mer > Matar el-Varrâk > İkrime b. Hâlid > İbn Ömer > Hz. Peygamber senediyle nakletmiştir.<sup>35</sup> Tirmizî ise, İkrime b. Halid'in merfû tarzındaki bu rivayetinden bahsetmiş, fakat senedini vermemiştir.<sup>36</sup>

Taberânî (ö. 360/971) ise hem köle hem de hurmanın birlikte zikredildiği rivayeti İbn Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'e izafe ederek merfû olarak başka bir tarikle nakletmiştir. Rivayetin senedi Ahmed b. Züheyr (ö. 279/8929 > Muhammed b. Ahmed b. Zeyd (ö. ?) > Amr b. Âsım b. Ubeydullah (ö. 213/828) > Şu'be > Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744) İbn Ömer şeklindedir. Taberânî hadisi yukardaki lafızlara benzer şekilde naklettikten sonra Amr b. Âsım'ın bu hadisi

<sup>31</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Buyû', 10.

<sup>32</sup> Buhârî, Buyû', 90; Müslim, Buyû', 77; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 9, 224.

<sup>33</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Mâ Kazefehü'l-Bahr, 26.

<sup>34</sup> Beyhakî, *es-Sünenü's-süğrâ*, (*el-Minnetü'l-Kübrâ* ile beraber) (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 5, 141. Hz. Ali, Ubâde ve Câbir'den mervî hadislerin senedi için bkz. İbn Mâce, *Ticârât*, 31; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5, 325-326.

<sup>35</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 7, 135.

<sup>36</sup> Tirmizî, Buyû', 25.

Şu'be'den naklederken teferrüt ettiğini fakat Amr'ın sika bir râvi olduğunu vurgulamıştır.<sup>37</sup>

İbn Mâce ise aynı hadisi, Muhammed b. el-Velîd (ö. 250/864) > Muhammed b. Ca'fer (ö. 293/905) > Şu'be > Abdirabbih b. Saîd (ö. 139/756) > Nâfi' > İbn Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'e izafe etmiştir.<sup>38</sup> Görüldüğü gibi hurma ve köle satımının her ikisini birden ele alan İbn Mâce rivayeti Nâfi' > İbn Ömer vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Biz köle ile ilgili rivayetlerin mevkûf; hurma ile ilgili rivayetlerin ise Nâfi'den merfû tarzda rivayet edildiğini daha önceden vurgulamıştık. Şu'be bu duruma dikkat çekmiş, rivayetin râvisi Abdurabbih b. Sa'd'a bu konuyu şöyle sormuştur: "*Eyyûb es-Sehtiyânî, Nâfi'in hurma konusundaki rivayetini Hz. Peygamber'den merfû, köle konusundakini ise Hz. Ömer'den mevkûf şekilde naklediyor.*" Abdirabbih b. Saîd ise her iki rivayetinde Hz. Peygamber'den merfû şeklinde olduğu konusunda şüphe etmediğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Her iki konunun da merfû olduğunda şüphe etmeyen Abdirabbih b. Saîd ise Nâfi'in öğrencisidir. Muhtemeldir ki o, her iki rivayeti de hocasından almıştır.

Beyhakî'ye göre Nâfi', hurma hadisinin Hz. Peygamber'e izafeten merfû; köle rivayetini ise mevkûf ve merfû şeklinde rivayet etmiştir.<sup>40</sup> Ebû Dâvûd ve Tirmizî ise Sâlim'in hurma ve köle hadisini beraber bir şekilde Hz. Peygamber'e izafe ederek merfû bir şekilde naklettiğini, Nâfi'in ise hurma hadisini merfû, köle hadisini ise mevkûf olarak rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>41</sup> Buhârî, Sâlim'den her iki konuyu birlikte veren merfû rivayeti naklettikten sonra Nâfi'in köleyle ilgili hadisi Hz. Ömer'den mevkûf olarak naklettiğini belirtmiştir.<sup>42</sup> Sonuç olarak Nâfi'den merfû hurma ile ilgili merfû rivayetler ve köle ile ilgili mevkûf rivayetler, muhaddisler tarafından sahîh olarak kabul edilmiştir. Her iki konuyu birlikte ele alan Nesâî'nin naklettiği rivayet ise sahîh olarak görülmemiştir. Konuyla ilgili vurgulanması gereken bir diğer konu ise, *Muvatta'* da mevkûf ve merfû olan rivayetlerin daha sonraki dönemlere ait diğer hadis kitaplarında da olduğu şekliyle kalmasıdır.

<sup>37</sup>Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 2, 299. Beyhakî rivayetin başka bir senedini nakletmiş, munkatî' hükmü vermiştir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5, 325.

<sup>38</sup>İbn Mâce, *Ticârât*, 31.

<sup>39</sup>Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5, 325.

<sup>40</sup>Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5, 298.

<sup>41</sup>Ebü Dâvûd, *Buyû'*, 43; Tirmizî, *Buyû'*, 25.

<sup>42</sup>Buhârî, *Müsâkât*, 17.

İbn Abdilber Nâfi'den gelen köle ile ilgili rivayetin mevkûf olduğu kanaatindedir. Ona göre Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Peygamber şeklinde gelen rivayetler sahîh değildir. Çünkü Mâlik ve Ubeydullah b. Ömer (ö. 100/719) gibi hadis hafızları bu rivayeti Hz. Ömer'e nispetle mevkûf olarak rivayet etmişlerdir. Ona göre köle ve hurma ile ilgili gelen rivayette de durum aynıdır. Ubeydullah b. Ömer > Nâfi' > İbn Ömer kanalıyla gelen rivayette önce hurma ile ilgili bölüm Hz. Peygamber'e nispetle merfû olarak nakledilmiş, hemen peşinden köle ile ilgili bölüm Hz. Ömer'e nispetle mevkûf olarak zikredilmiştir. İbn Ömer'in Abdullah ve Ubeydullah isimli çocukları her iki rivayeti bu şekilde nakletmişlerdir.<sup>43</sup>

İbn Abdilber, köle ilgili Nâfi' rivayetinin mevkûf olduğunu net bir dille ifade etse de rivayeti Nâfi'den nakleden Abdurabbih b. Saîd (ö. 139/756), hadisin merfû olduğundan hiçbir şüphesi olmadığını belirtmiştir. Abdurabbih b. Saîd de sika bir râvidir.<sup>44</sup> Şu halde muhtemelen İbn Ömer hadiseyi hem Rasûlullah'tan hem de babasından işitmiştir. Rivayeti zaman zaman babasına nispetle mevkûf, zaman zaman da Rasûlullah'a nispetle merfû şekilde nakletmiştir. Her iki konuyu birlikte ele alan ve içerisinde Nâfi'in olmadığı rivayetlerin erken dönem kaynaklarından Abdurrezzâk'ın Musannef'inde bulunması rivayetin Hz. Peygamber'den gelme ihtimalini güçlendirmektedir.

### 3.2.2. Sâlim'den Mervî Rivayet

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sâlim'in konuyla ilgili rivayeti nispeten erken dönem kaynağı sayılabilecek Abdurrezzâk b. Hemmâm tarafından nakledilmiştir. Hadisin senedi, Ma'mer > Zührî > Sâlim > İbn Ömer > Hz. Peygamber şeklindedir. Hadiste hurma ile köle konusu birlikte zikredilmiştir.<sup>45</sup> İbn Ebî Şeybe'nin rivayetinde hadisi Zührî'den Süfyân b. Uyeyne<sup>46</sup>; Buhârî'nin rivayetinde ise Leys rivayet etmiştir.<sup>47</sup> Müslim hadisi Leys'ten Yahya b. Yahya ve Muhammed b. Rumh kanalıyla nakletmişken<sup>48</sup> Tirmizî, Kuteybe'den nakletmiştir.<sup>49</sup>

Nesâî'nin Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem (ö. 268) > Eşheb b. Abdulazîz (ö. 204) > Leys (b. Sa'd) (ö. 175) > Ubeydullah b. Ebû Ca'fer (ö. 132) Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Peygamber tarihiyle nakline göre Hz. Peygamber şöyle

<sup>43</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 8, 284.

<sup>44</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 6, 76; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5, 131; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16, 476.

<sup>45</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 8, 135.

<sup>46</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7, 112.

<sup>47</sup> Buhârî, *Müsâkât*, 17.

<sup>48</sup> Müslim, *Buyû'*, 80.

<sup>49</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 25.

demıştır: “Kim malı olan bir köleyi hürleştirirse mal, efendi şart koşmadığı müddetçe köleye aittir.<sup>50</sup> Görüldüğü gibi Nesâî’nin naklettiği bu hadis kölenin azadıyla ilgili olduğu için bizim konumuzla alakası yoktur.”<sup>51</sup>

Nakledilen rivayetlerden de anlaşılacağı gibi Sâlim, hem hurma hem de köle satımı ile ilgili rivayeti Hz. Peygamber’e izafe ederek merfû bir şekilde nakletmiştir. Nâfi’ ise, genellikle hurma rivayeti ile köle satımı rivayetini ayrı ayrı nakletmiştir. Ayrı ayrı gelen bu rivayetlerde hurma ile ilgili rivayet merfû; köle satımı ile ilgili rivayet ise mevkûftur. Hadisçilerin çoğunluğu, köle ile ilgili Nâfi’den mervî rivayetin mevkûf olduğunu kabul etmişlerdir.

Tirmizî, Sâlim hadisini naklettikten sonra hadis hakkında “*haseniün sahîh*” hükmünü vermiştir. Sonra aynı hadisin Nâfi’ vasıtasıyla gelen hem merfû hem de mevkûf tarikini meçhul sigayla nakletmiştir. Tirmizî, İkrime b. Hâlid > İbn Ömer > Hz. Peygamber tarikiyle gelen rivayeti Sâlim’in rivayetini desteklediğini söyleyerek Buhârî’ye göre Sâlim hadisinin bu konudaki en sahîh hadis olduğunu vurgulamıştır.<sup>52</sup>

Müslim, Nesâî ve Dârekutnî her ne kadar Sâlim daha hafız olsa da Nâfi’i haklı görmüştür.<sup>53</sup> Mezkûr âlimlere göre Nâfi’ kendi bildiği bir delilden ötürü merfû ile mevkûf rivayetlerin arasını ayırmıştır. İbnü’l-Medîni (ö. 234/848), Sâlim’in rivayetini tercih etmiştir. Nevevî (ö. 676/1277), Nesâî ve Dârekutnî’nin Nâfi’i tercih etmelerinin yanlış olduğunu vurgulamıştır.<sup>54</sup> İbn Maîn’e göre Sâlim vefat edinceye kadar Nâfi’ hadis rivayet etmemiştir.<sup>55</sup> Tahâvî’ye göre de Sâlim Nâfi’den daha hafızdır.<sup>56</sup> İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel her ikisini eşit görüp aralarında bir tercih yapmasa da köle satımıyla ilgili hususta Ahmed b. Hanbel’in, Nâfi’in görüşüne meylettiğine dair rivayet de vardır.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Mâ Kazefehü’l-Bahr, 26.

<sup>51</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye’de kölenin satımıyla ilgili hadisi mahfûz, kölenin azadıyla ilgili olanı ise şâz saymıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve izâhi müşkilâtih*, nşr. İsmail b. Gâzî, (Riyad: 2007), 1913.

<sup>52</sup> Tirmizî, *Buyû’*, 25.

<sup>53</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5, 324.

<sup>54</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 6, 274; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî alâ sahîhi Müslim*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1392), 10, 191.

<sup>55</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 10, 152.

<sup>56</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1399), 1, 378.

<sup>57</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve’t-tetebbu’*, nşr. Mukbil b. Hâdî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985), 294; Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahmân Saîd, (Beyrut: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 1, 150.



Sâlim'in hurma ve köleyi birlikte zikreden merfû hadisini nakleden Buhârî, Nâfi'in hurma hakkındaki hadisin merfû, köle ilgili rivayetinin ise mevkûf tarikini nakletmiştir. Buhârî'nin net bir şekilde ortaya koymadığı tercihini ise Tirmizî nakletmiştir. Tirmizî'nin nakline göre Buhârî indinde her iki hadis sahîh olsa da Sâlim'in hadisi daha sahihtir.<sup>58</sup>

Tirmizî, Buhârî'nin her iki rivayeti sahîh görmesini *el-İlelü'l-kebîr'* de Sâlim rivayetini daha sahîh görmesini ise *Sünen'* de nakletmiştir. Tirmizî *el-İlelü'l-kebîr'i Sünen'* den sonra yazdığı için bazı araştırmacılara göre Buhârî, önceleri Sâlim'in rivayetini daha sahîh görmüş, sonra ise her iki rivayetin de sahîh olduğu sonucuna varmıştır. Buhârî'nin Sâlim hadisini açıkça zikretmesi ve Nâfi' hadisine atıfta bulunması da bu yorumu destekleyen bir diğer unsurdur.<sup>59</sup>

Ahmed b. Hanbel ve Süfyân b. Uyeyne'ye Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği hadisler sorulunca "*Her ikisi de sağlamdır*" demiş, birini diğerine tercih etmemiştir.<sup>60</sup> Ondak nakledilen bu görüş, Buhârî'nin her iki rivayeti de sahîh görme görüşünü çağrıştırmaktadır.

Sonuç olarak Sâlim, hem hurma hem de köle ile ilgili rivayeti merfû bir şekilde birlikte rivayet etmiştir. Muhaddisler, bu hadisi sahîh olarak kabul etmişlerdir. Zaten bu rivayet, erken dönem kaynaklarından olan Abdurrezzâk'ın *Musannef'i* ile sonraki dönem kaynaklarda hep aynı şekilde yer almıştır. Yani Sâlim rivayetinde mevkûftan merfûya geçiş söz konusu olmamıştır. Nâfi' ise genellikle hurma meselesinin Hz. Peygamber'e izafe ederek merfû bir şekilde rivayet etmişken; köle meselesini bazen İbn Ömer'e bazen de Hz. Ömer'e izafe ederek mevkûf bir şekilde rivayet etmiştir. Köle ile ilgili rivayet, ilk kaynaklar ve sonraki dönem kaynaklarda hep mevkûf bir şekilde yer almıştır. Yani Nâfi'in köle ile ilgili mevkûf rivayetinde de merfûlaşma gerçekleşmemiştir. Nâfi'in hurma ile ilgili merfû rivayeti de ilk ve son dönem kaynaklarında merfû şekliyle yer almıştır.

Nâfi'in köle ve hurma ile ilgili hususları merfû bir şekilde birlikte rivayet ettiği hadis ise nispeten geç dönem kaynakları arasında sayılabilecek Nesâî ve

<sup>58</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 25; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts), 83; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd*, 1913.

<sup>59</sup> Ebû Bekir Kâfi, *Menhecu'l-imâm Buhârî fî tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîlihâ min hilâli Câmi'i's-Sahih*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm 2000), 291. İbn Hacer, Tirmizî'nin *İle'* de Buhârî'nin her ikisini de sahîh gördüğünü, *Sünen'* de ise Sâlim'in görüşünü tercih ettiğini nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 5, 52.

<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8, 452; İbn Receb, *Şerhü'l-ilel*, 2, 667.

İbn Mâce’de yer almaktadır. Rivayet ilk dönem kaynaklarında Nâfi’in olduğu bir senetle tespit edebildiğimiz kadarıyla yer almamaktadır. Fakat bu rivayet nispeten erken dönem kaynaklar arasında zikredilen Abdurrezzâk’ın *Musannef*’inde Nâfi’in olmadığı başka bir senetle İbn Ömer’den nakledilmiştir. Taberânî de bu rivayetin başka bir senedini vermiştir. Zaten Sâlim kanalıyla gelen ve her iki konuyu merfû bir tarzda zikreden rivayetin de sahâbî râvisi İbn Ömer’dir. Bu duruma göre İbn Ömer’in bu rivayeti ya doğrudan Hz. Peygamber’den ya da başka bir sahâbî vasıtasıyla yine Hz. Peygamber’den aldığı ortaya çıkmaktadır. Her iki konuyu birlikte merfû bir tarzda nakleden Hz. Ali, Câbir ve Ubâde’den gelen rivayetler de bu yorumu destekler mahiyettedir.

### 3.3. Üçüncü Rivayet

Sâlim ve Nâfi’in anlaşılmadığı hadislerden üçüncüsü kıyamete yakın Yemen bölgesinde çıkacak ateşle ilgilidir. Bu rivayeti Nâfi’ mevkûf bir şekilde rivayet etmişken; Sâlim merfû bir tarzda nakletmiştir.

#### 3.3.1. Nâfi’den Mervî Rivayet

İbn Ebî Şeybe’nin Abdullah b. Numeyr (ö. 199/814) > Ubeydullah b. Ömer (ö. 145/762) > Nâfi’ > İbn Ömer > Ka’b tarikiyle rivayetine göre Ka’b şöyle demiştir: “Yakın bir zamanda Yemen tarafından insanları başına toplayacak bir ateş çıkacaktır. Ateşi gördüğünde sabahleyin insanlarla beraber yürür. İnsanlar öğleyin kaylûle yaptıklarında sen de yap. İnsanlar yürümeye devam ettiklerinde sen de onlarla beraber yürür. Eğer insanların hareketlendiğini duyarsanız Şam’a gidin.<sup>61</sup> Hadisi benzer senet ve lafızla nakleden Dârekutnî’ye göre Nâfi’ bu hadisi mevkuf olarak nakletmekte haklıdır.”<sup>62</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet tasnif dönemi kitaplarından sadece İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’i ve Dârekutnî’nin *İlel*’inde bulunmaktadır. Rivayete dikkat edilirse Yemen’de çıkacak ateş Ka’b’a izafe edildiği için mevkûftur. Yani rivayet sahâbenin tabiûndan rivayeti kabilindedir.

#### 3.3.2. Sâlim’den Mervî Rivayet

İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Âmir el-Akdî (ö. 204/819) > Ali b. el-Mübârek (ö. ?) > Yahyâ (b. Ebî Kesîr et-Tâî (ö. 132/749) > Ebû Kılâbe (ö. 104/722) Sâlim > Abdullah b. Ömer > Hz. Peygamber tarikiyle verdiği rivayete göre Hz.

<sup>61</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1, 172; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî *Nüzhetü’s-sâmiin fi rivayeti’s-sahâbe anî’t-tâbiin*, (Riyad: Dâru’l-Hicre, 1995), 1, 99.

<sup>62</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî *İlel’l-vârîde fi’l-ehâdisi’n-nebeviyye*, (Riyad: Dâru Taybeti’r-Riyâd, 1985), 12, 295.

Peygamber şöyle demiştir: Kıyametten önce Hadramevt tarafından insanları toplayan bir ateş çıkacak. Bu ateşi görünce ne yapalım ya Rasulallâh denilince “*Şam'a gidin*” buyurmuştur.<sup>63</sup>

Rivayeti Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Mübârek'ten Abdulmelik b. Amr (ö. 204/819) vasıtasıyla nakletmiştir. Senedin diğer kısmı ile hadisin metni küçük değişiklikler dışında İbn Ebî Şeybe rivayetiyle aynıdır.<sup>64</sup>

Tirmizî, hadisi Ahmed b. Menî' (ö. 244/858) > Hüseyin b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 214/829) Şeybân (b. Abdurrahmân et-Temîmî) (ö. 164/780) vasıtasıyla Yahyâ b. Ebî Kesîr'den nakletmiştir. Senedin aslı ile metin, diğer iki tarikle benzerdir. Tirmizî bu konuda Huzeyfe b. Esîd, Enes, Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den de hadis vardır, dedikten sonra rivayete “*hasenün ğarîbun sahîh*” hükmünü vermiştir.<sup>65</sup> Bezzâr'a göre bu hadisi Sâlim > İbn Ömer tarikiyle sadece Ebû Kılâbe rivayet etmiştir.<sup>66</sup> Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ve İbn Hibbân'a (ö. 354/965) göre ise rivayet sahihtir.<sup>67</sup>

Sâlim'den gelen rivayet Hz. Peygamber'e izafe edilmiştir. Halbuki yukarıda Nâfi'in bu rivayeti Ka'b'dan naklettiğini görmüştük. Her iki rivayetin de bulunduğu ilk kaynak İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'idir. Şu halde Sâlim kanalıyla gelen rivayetler muhaddisler tarafından sahîh kabul edildiğine göre İbn Ömer'in bu hadisi Hz. Peygamber'den işittiği sonucuna varabiliriz. Muhtemelen Sâlim'in İbn Ömer'den naklettiği bu hadisi Nâfi' hocası İbn Ömer'den işitmemiş, Ka'b'tan mevkûf olarak nakletmiştir. Vurgulanması gereken bir diğer konu ise, ilk kaynaklarda mevkûf olarak yer alan hadisin sonraki kaynaklarda da mevkûf olarak yer almasıdır. Buna göre bu hadis hakkında da mevkuftan merfûya geçişten söz edilemez.

### 3.4. Dördüncü Rivayet

İbn Abdilber'in Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiğini belirttiği bir diğer rivayet ise “*İnsanlar binebileceğin bir tane bulamadığın yüz deve gibidir.*” (İnsanın kendi fitratına uygun bir dost bulması çok zordur.) rivayetidir.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 15, 78.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9, 145.

<sup>65</sup> Tirmizî, *Fiten*, 55.

<sup>66</sup> Bezzâr, *Müsned*, 12, 267.

<sup>67</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 16, 294; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. El-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 5, 405.

<sup>68</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 9, 212. Bu hadis genellikle iki şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan ilki insanların hukuk karşısında eşit olduklarına dairdir. Bu yoruma göre İnsanlar mükellef olma açısından eşittir. Kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. İkinci yorum ise insanların faziletine

### 3.4.1. Sâlim'den Mervî Rivayet

Bulabildiğimiz kadarıyla rivayetin nakledildiği ilk kaynak Abdurrezzâk'ın *Musannef*'idir. Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın Ma'mer > Zührî > Sâlim > İbn Ömer > Hz. Peygamber kanalıyla rivayetine göre Hz. Peygamber: "İnsanın kendi fitratına uygun bir dost bulması çok zordur." buyurmuştur.<sup>69</sup> Buhârî ve Müslim hadisi, benzer senet ve lafızlarla rivayet etmiştir.<sup>70</sup>

### 3.4.2. Nâfi'den Mervî Rivayet

İbn Abdilber'in mevkûf olduğunu iddia ettiği bu rivayeti senetli bir şekilde sadece Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Fâkihî'nin *Fevâid*'i (ö. 353/964) ve Dârekutnî'nin *İlel*'inde bulabildik. Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Fâkihî'nin Abdullah b. Yezîd el-Mekkî el-Mukri' (ö.?) > Saîd b. Ebî Eyyûb el-Masrî (ö. 161/777) > Muhammed b. Aclân > Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Ömer tarikiyle nakline göre Hz. Ömer: "İnsanın kendi fitratına uygun bir dost bulması çok zordur." demiştir.<sup>71</sup> Dârekutnî rivayeti verdikten sonra meçhul sigayla "Nâfi'in görüşü sahihtir." demiş, İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) ona uymuştur.<sup>72</sup>

Rivayet İbn Adî (ö. 365/976) tarafından merfû bir tarzda rivayet edilmiştir. Rivayetin senedi, el-Abbâs b. Muhammed b. el-Abbâs (ö. 349/960) > Harûn b. Saîd > Nâfi' > Âsım b. Ömer > Zeyd b. Eslem > İbn Ömer şeklinde olup diğer rivayetlerle aynıdır.<sup>73</sup> Fakat Harun b. Saîd, Nâfi'den hadis almadığı için bu rivayet munkatı'dır.

Rivayet Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Taberânî tarafından Sâlim ve Nâfi'in olmadığı Zeyd b. Eslem > İbn Ömer > Hz. Peygamber tarikiyle de merfû bir şekilde rivayet edilmiştir.<sup>74</sup>

Bu konuda Sâlim'den gelen rivayetler, hem ilk dönem hem de sonraki dönem kaynaklarda hep merfû formuyla rivayet edilmiştir. Nâfi'den gelen mevkûf rivayet ise ilk dönem kaynaklarda bulunamamıştır. Fakat nispeten sonraki dönem kaynağı olarak adlandırılacak el-Fâkihî ve Dârekutnî'nin

dairdir. Buna göre hadis, "İnsanların çoğu kusurlu olup, çok az bir kısmı faziletlidir." manasına gelmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 11, 335.

<sup>69</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 11, 246.

<sup>70</sup> Buhârî, *Rikâk*, 35; Müslim, *Fadâilü's-Sahâbe*, 60.

<sup>71</sup> Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Fevâidu Ebî Muhammed el-Fâkihî*, nşr. Muhammed Abdullah İyâd, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 125. Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride*, 13, 146.

<sup>72</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-mütenâhiye, fi'l-ehâdisi'l-vâhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 2, 723.

<sup>73</sup> Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, (Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5, 231.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10, 233; İbn Mâce, *Fiten*, 16; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8, 60.

eserlerinde mevkûf şekilde yer bulmuştur. Bu duruma göre bu rivayette mevkûftan merfûya bir geçiş olmamıştır.

### 3.5. Beşinci Rivayet

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği bir diğer rivayet ise namazda rükünler arasında ellerin kaldırılması ile ilgilidir.

#### 3.5.1. Nâfi'den Mervî Rivayet

İmam Mâlik'in Mâlik > Nâfi > İbn Ömer tarikiyle rivayetine göre İbn Ömer namaza başladığında (iftitâh tekbirinde) ellerini omuz hizasına kadar, rükûdan kalktığında ise omzunun biraz aşağısına kadar kaldırırdı.<sup>75</sup> Ebû Dâvûd'un rivayetinde ise Nâfi'den mevkûf olarak nakleden Leys, Eyyûb, İbn Cureyc ve Ubeydullah'tır. Ayrıca Ebû Dâvûd mevkûf rivayeti sahîh kabul etmiştir.<sup>76</sup> İmam Mâlik'in Nâfi'den naklettiği rivayete dikkat edilirse namazda elleri kaldırma Hz. Peygamber'e değil, İbn Ömer'e izafe edilmiştir.

Buhârî'de aynı hadis, Abdula'lâ > Ubeydullah > Nâfi > İbn Ömer tarikiyle yine mevkûftur. Rivayette İbn Ömer'in namaza başladığında, rükûdan kalktığında ve ikinci rekâta ellerini kaldırdığından bahsedilmiştir.<sup>77</sup> Rivayetin sonuna İbn Ömer'in bu konuyu merfû bir şekilde de rivayet ettiği bilgisi eklenmiştir. Buradaki fiilin fâili hususunda ihtilaf vardır.<sup>78</sup> Bizce burada fâilin kim olduğunun fazlaca bir önemi yoktur. Zira ileride de vurgulanacağı gibi Sâlim'in İbn Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'e izafe ettiği rivayetlerin sahâbe râvisi de İbn Ömer'dir. Buna göre İbn Ömer bizzat kendisi Hz. Peygamber'in uygulamasının râvisidir. Sonuç olarak rafea fiilinin fâilinin İbn Ömer olduğunu varsaysak dahi bunun manası, "İbn Ömer bu durumu merfû olarak rivayet etmiştir." olur.

Buhârî'nin verdiği bilgiye göre rivayet, Hammâd b. Seleme > Eyyûb > Nâfi > İbn Ömer > Hz. Peygamber şeklinde merfû bir tarzda da rivayet edilmiştir.<sup>79</sup> Buhârî'nin senedini verdiği bu rivayeti Ahmed b. Hanbel nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel'in aynı senedle verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber namaza başladığında ve rükûdan kalktığında ellerini

<sup>75</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Salât, 16.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, Salât, 116.

<sup>77</sup> İkinci rekâta kalktıktan ellerin kaldırılması ziyadesi hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, II, 222.

<sup>78</sup> Konuyla ilgili tartışma için bkz. Yusuf Suiçmez, "Ref' Problemi Etrafında Tartışmalar", *Hadis Tetkikleri*, 6/1, (2008), 196; Sabri Çap, "Ref' Problemi Başlıklı Makale Üzerine", *Hadis Tetkikleri*, 5/ 2, (2007), 161-168.

<sup>79</sup> Buhârî, Ezân, 86.

kaldırmıştır.<sup>80</sup>Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî ise merfû rivayetini senedini Sâlih b. Keysân (ö. 140/758) > Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Peygamber şeklinde vermiştir.<sup>81</sup>

Bezzâr ise merfû rivayetini başka bir tarikini vermiştir. Rivayetini senedi Abdula'lâ b. Abdula'lâ (ö. 189/804) > Ubeydullah b. Ömer > Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Peygamber şeklindedir. Bezzâr'ın verdiği bilgiye göre merfû olan bu rivayeti Ubeydullah'tan sadece Abdula'lâ nakletmiş, Ubeydullah'ın diğer öğrencileri Mu'temir ve Abdulvehâb ise mevkûf rivayeti nakletmişlerdir. Ayrıca bu iki râvi Sâlim'den gelen merfû rivayeti de Ubeydullah'tan nakletmişlerdir.<sup>82</sup>

Sonuçta tespit edebildiğimiz kadarıyla merfû rivayeti Hammâd b. Seleme > Eyyûb'tan, Abdula'lâ Ubeydullah'tan teferrüden ve Salih b. Keysân Nâfi'den nakletmişken; mevkûf rivayeti ise İmam Mâlik, Ubeydullah, Eyyûb, İbn Cureyc ve Leys nakletmiştir. Ayrıca Abdula'lâ, Sâlim kanalıyla gelen merfû tariki de nakletmiştir.

Taberânî'nin, Ahmed b. Ali el-Ebbâr (ö. ?) Süleyman b. Mansûr el-Belhî (ö. 240/854) Müslim b. Hâlid el-Kuraşî (ö. 179/795) > İsmâil b. Umeyye (ö. 144/761) Nâfi' > İbn Ömer > Hz. Peygamber tarihiyle verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber, namaza başladığında ellerini omuz hizasına kadar kaldırmıştır. Taberânî'ye göre bu hadisi İsmâil b. Umeyye'den sadece Müslim b. Hâlid rivayet etmiştir.<sup>83</sup> Görüldüğü gibi rivayet Nâfi' > İbn Ömer tarihiyle nakledilmiştir. Fakat rivayette sadece iftitâh tekbirinden bahsedilmiş, ihtilafı konu olan rûkûnlar arasında ellerin kaldırılmasına değinilmemiştir.

Ebû Dâvûd, Nâfi'den gelen rivayetlerden sahîh olanının mevkûf olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bize göre Buhârî'nin de tercihi mevkûftan yanadır. Zira o, mevkûf rivayetini senedini ve metnini açık bir şekilde vermiş, merfû rivayetini ise sadece senedini vermekle yetinmiştir. Rivayetini diğer merfû tariklerinin de teferrüden nakledildiği göz önüne alınca muhaddislerin neden genellikle mevkûf rivayeti tercih ettikleri net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada bizi ilgilendiren bir diğer konu ise imam Mâlik'in mevkûf bir senetle verdiği rivayetini kendinden bir asır sonra yaşayan Buhârî ve Ebû Dâvûd tarafından da aynen kabul edilerek rivayet edilmesidir. Ayrıca Nâfi' kanalıyla hadisin merfû tariklerini nakleden müelliflerden Bezzâr bu rivayetlerin münferit ve zayıf olduklarını vurgulamıştır.

<sup>80</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10, 46.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10, 306; Darekutni, *Sünen*, 1, 295. el-Umerî > Nâfi' şeklinde gelen başka bir tarik için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10, 93.

<sup>82</sup> Bezzâr, *Müsned*, 2, 238; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2, 222.

<sup>83</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1, 218.

Dârekutnî ve Ahmed b. Hanbel ise Nâfi'den gelen merfû rivayetlerin sahîh olduğu kanaatindedirler. Ahmed b. Hanbel bu rivayetleri nakletmekle yetinmiş; Dârekutnî ise merfû rivayetlerin daha sahîh olduğunu vurgulamıştır.<sup>84</sup> Muhtemelen Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî, konunun hükmen merfû ile ilgili olduğunu düşünerek veya Sâlim kanalıyla gelen merfû rivayetleri değerlendirmeye alarak böyle bir sonuca ulaşmıştır. Dârekutnî'nin Sâlim rivayetinde de merfû tarikleri tercih etmesi konuyu merfû olarak kabul ettiğini göstermektedir.

### 3.5.2. Sâlim'den Mervî Rivayet

İmam Mâlik'in Yahyâ > Mâlik > Zührî > Sâlim > İbn Ömer > tarikiyle nakline göre Hz. Peygamber namaza başladığında ve rükûdan kalktığına ellerini omuzlarına kadar kaldırır, semiallahü ve rabbena dualarını okurdu. Secdeye giderken ve secdeden kalkarken ellerini kaldırmazdı.<sup>85</sup> Hadis, İbn Ebî Şeybe' ve Müslim'de Süfyân b. Uyeyne > Zührî şeklindedir. Senedin aslı ve lafızları *Muvatta'*daki gibidir.<sup>86</sup> Rivayet Dârimî'de Hâlid b. Mahled > Mâlik şeklinde olup senedin aslı ile lafızlar aynıdır.<sup>87</sup> Buhârî'nin aynı asılla verdiği senedin metninde rükûya gittiğinde ve rükûdan kalktığına ellerini kaldırır lafzı vardır.<sup>88</sup> Aynı hadisi Tirmizî, Kuteybe > Süfyân b. Uyeyne > Zührî > Sâlim > İbn Ömer tarikiyle benzer lafızlarla nakletmiştir.<sup>89</sup> Dârekutnî, *İle'*de Sâlim'den mevkûf rivayetlerin de olduğunu söylemiş, fakat merfû rivayetlerin sahîh olduğunu beyan etmiştir.<sup>90</sup>

Görüldüğü gibi Sâlim'in rivayeti Hz. Peygamber'e izafe edildiği için merfûdur. Konuyla ilgili vurgulanması gereken bir diğer konu ise Nâfi'den gelen rivayetlerin hem ilk dönem kaynaklarda hem de sonraki kaynaklarda mevkûf; Sâlim'den gelen rivayetlerin ise her iki dönem kaynaklarında merfû bir şekilde yer almasıdır. Yani muhaddislerin büyük çoğunluğu, hem Sâlim'den hem de Nâfi'den mervî rivayetleri olduğu gibi rivayet etmiş, mevkûftan merfûya geçiş gerçekleştirmemiştir. Ayrıca muhaddisler, Sâlim'den gelen mevkûf; Nâfi'den mervî merfû rivayetlerin sahîh olmadığını özellikle vurgulamıştır.

<sup>84</sup> Dârekutnî, *el-İleü'l-vâride*, 10, 289.

<sup>85</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Salât, 16.

<sup>86</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1, 234; Müslim, Salât, 21.

<sup>87</sup> Dârimî, Salât, 71.

<sup>88</sup> Buhârî, Salât, 83. Bu lafız farklıları ile ilgili değerlendirme için bkz. Dârekutnî, *el-İleü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, 13, 113-114.

<sup>89</sup> Tirmizî, Salât, 77.

<sup>90</sup> Dârekutnî, *el-İleü'l-vâride*, 13, 114.

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği bir diğer rivayet ise "*Fecirden önce oruca niyet etmeyen orucu yoktur.*" hadisidir. Aslında bu rivayet Sâlim tarafından merfû ve mevkûf olarak nakledilmesi sebebiyle araştırmamızın konusuna dâhil değildir. Fakat kısa da olsa bu rivayeti araştırmak faydadan hâli değildir. Rivayeti Sâlim, İbn Ömer > Hafsa > tarikiyle Hz. Peygamber'e izafe etmiştir.<sup>91</sup> Nâfi' ise rivayeti İbn Ömer'e izafeten mevkûf olarak nakletmiştir.<sup>92</sup> Sonuçta rivayetlerin senetleri ve ma'hazi birbirinden farklıdır. Ayrıca rivayeti Nâfi'den mevkûf olarak nakleden imam Mâlik, rivayetten hemen sonra, "*Bu konuda Hz. Âişe ve Hafsâ'dan gelen rivayetler, İbn Şihâb vasıtasıyla bana ulaştı.*" diyerek senetlerin birbirinden farklı olduğunu ihsas ettirmiştir. Yüksek ihtimalle Nâfi', hocası İbn Ömer'den geceleyin oruca niyet etmeyen kişiyle ilgili hükmü dinlemiş; İbn Ömer'in Hafsâ vasıtasıyla Hz. Peygamber'den naklettiği hadisi işitmemiştir. Sâlim ise babasından Hafsâ kanalıyla gelen hadisi işitmiş, rivayeti zaman zaman Hz. Peygamber'e nispet ederek merfû zaman zaman da Hafsâ'ya nispetle mevkûf olarak nakletmiştir. Bu konuyla ilgili olarak vurgulanması gereken bir diğer husus ise İmam Mâlik'in Nâfi'den mevkûf olarak naklettiği rivayetin sonraki dönem kaynaklarında da mevkûf olarak kalması, merfûya geçişin söz konusu olmamasıdır.

### Sonuç

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği rivayetlerle ilgili vurgulanması gereken konulardan biri, Nâfi'den gelen mevkûf ve Sâlim'den gelen merfû rivayetlerin genellikle aynı dönemde yazılmış kaynaklarda yer almasıdır. İncelediğimiz beş rivayetten iki tanesinde Sâlim'den gelen merfû rivayet ile Nâfi'den gelen mevkûf rivayet ilk kaynakta birlikte yer almıştır. Bir tanesinde Merfû rivayet ilk dönem kaynaklarında yer almışken; mevkûf rivayet sonraki kaynaklarda yer bulmuştur. Kalan iki rivayette ise mevkûf rivayet daha eski kaynaklarda nakledilmiştir. Bunlardan birinde mevkûf rivayet Abdurrezzâk b. Hemmâm tarafından nakledilmişken; merfû rivayet Buhârî tarafından rivayet edilmiştir. İkincisinde mevkûf rivayet İmam Mâlik tarafından, merfû rivayet ise Abdurrezzâk b. Hemmâm tarafından nakledilmiştir.

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği rivayetler hususunda vurgulanması gereken bir diğer konu, rivayetlerin ilk geçtiği kaynakta hangi formatta nakledilmişse sonraki kaynaklarda aynı şekliyle kalmasıdır. Rivayetlerin ilk geçtiği kaynaklar genellikle Mâlik'in *Muvatta'*ı ve Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'idir. Bu

<sup>91</sup> Nesâî, Savm, 67.

<sup>92</sup> Mâlik, Muvatta', Savm, 4.



duruma göre bu rivayetlerde bir ref' olgusundan bahsedilecekse Mâlik öncesi dönem araştırılmalıdır. İmam Mâlik'in bir üstündeki râvi ise Sâlim veya Nâfi'dir. Eldeki verilerden bu dönemle ilgili kesin sonuçlara ulaşmak ise çok güçtür. Fakat Sâlim ve Nâfi'in rivayeti aldıkları hocanın ise İbn Ömer olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Bahsi geçen olay Nâfi' ve Sâlim tarafından İbn Ömer'den nakledildiğine göre rivayetin ma'hezi aynıdır. Bu durumda Nâfi, Sâlim tarafından merfû olarak nakledilen beş hadisi ma'hezi aynı olmasına rağmen mevkûf olarak nakletmektedir. O halde burada iki durum söz konusudur. Ya bu rivayetler Sâlim veya Nâfi' tarafından yanlışlıkla farklı bir kişiye izafe edilmiş ya da râviler, rivayeti izafe ettiği kişilerden duyduğu için bu şekilde nakletmişlerdir. Biz rivayetlerin parantez aralarından elde ettiğimiz verilerden hareket ederek ikinci alternatifin daha doğru olduğu sonucuna vardık.

Müsteşrikler, mevkuf rivayetin önce olması durumunda meseleyi ref' teorisiyle çözmeye hususunda aceleci davranmaktadırlar. Fakat Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettikleri rivayetlerde bu teoriyi kullanmanın doğru neticeye ulaştıracağını iddia etmek isabetli bir fikir değildir. Çünkü ilk kaynakta mevkûf veya merfû olan rivayet, sonraki kaynaklarda da aynen kalmıştır. Geriye Sâlim veya Nâfi' tarafından nakledilen senetlerden birinin uydurma olma ihtimali kalmaktadır. Bu iddiayı da rivayetlerin genellikle aynı kaynaklarda birlikte yer alması çürütmektedir. Mevkûf rivayetin daha eski kaynakta yer aldığı iki rivayetten hareketle senetlerden birinin uydurma olduğunda ısrar etmek de isabetli değildir. Çünkü bu iddia, aynı müellifin sahih hadis yanında mevzu hadisi de bilerek kitabına aldığı sonucunu doğurmaktadır. Bu ise herhangi bir müellif için düşünülebilecek tutarlı bir davranış değildir.

Sâlim ve Nâfi'in ihtilaf ettiği hadisler konusunda muhaddisler genellikle mevkuf rivayetleri tercih etmiştir. Muhaddislerin bu tavrı, râvilerin rivayetteki tasarruflarını fark ettiklerinin ve daha sahîh olarak gördükleri mevkûf rivayeti tercih ettiklerinin delilidir.

### Kaynaklar

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, nşr. Habîbürramân el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî *es-Sünenü's-süğrâ*. (*el-Minnetü'l-kübrâ* ile beraber) Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, nşr. Mahfûzurrahmân Feyzullah, Âdil b. Sa'd, Abdilhâlik eş-Şafiî, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, Haydarabad: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Çap, Sabri, "Ref' Problemi Başlıklı Makale Üzerine", *Hadis Tetkikleri*, 5/2, (2007)
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-tetebbu'*, nşr. Mukbil b. Hâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, Riyad: Dâru Taybeti'r-Riyâd, 1985.
- Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî Avâne*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebû Bekir Kâfî, *Menhecu'l-imâm Buhârî fi tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîlihâ min hilâli Câmi'i's-Sahih*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Gazâlî, Riyad: Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, 1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn lî't-Turâs, 1984.
- el-Fâkihî, Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Fevâidu Ebî Muhammed el-Fâkihî*, Muhammed Abdullah İyâd, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Nâfi", *DİA*, İstanbul: 2006.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tarihu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaata' mine'l-meânî ve'l-esânîd*,

- Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr, Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1387.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut: Dâru'l-Kible, 2004.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü's-sâmiîn fi rivayeti's-sahâbe ani't-tâbiîn*, Riyad: Dâru'l-Hicre, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *Sahîh*, Mustafa A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve izâhi müşkilâtihi*, İsmail b. Gâzî, Riyad: 2007.
- İbn Receb, Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şehrü İleli't-Tirmizî*, Hemmâm Abdurrahmân Saîd, Beyrut: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Juynboll, G.H.A, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 203.
- Juynboll, G.H.A, *Makaleler* (Derleyip çeviren: Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said, "Sâlim b. Abdullah b. Ömer", *DİA*, İstanbul: 2009.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tabiîn Sözlerrinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Suiçmez, Yusuf, "Ref' Problemi Etrafında Tartışmalar", *Hadis Tetkikleri*, 6/1, 2008.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Muvatta'*. (*et-Ta'likü'l-mümecced'*le birlikte), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-Âsâr*, nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- Yılmaz, Rahile, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivayetler*, Doktora tezi, Marmara Üniv. 2014.

## KIRAAT İLMİNDE TAHRİRÂT MESELESİ\*

M. Atilla AKDEMİR\*\*

### Öz

Tahrîrât, kıraat uygulamalarında zayıf vechi tespit ederek gerekçesini belirtmek ve naklin onaylamadığı okuyuşların icra edilmesinin önüne geçmek için yapılan çalışmalardır. Tahrîrât çalışmaları, tariklerinin çokluğu ve metnin nazım formatında olması nedeni ile daha çok isnad çalışması ve açıklama gerektiren *Tayyibe* üzerinde yoğunlaşmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin bizzat kendisi tarafından başlatılan bu çalışmalar, sonraki dönemlerde artarak devam etmiş ve kaynakların kullanımında izlenen yöntemle ilgili olarak iki ekol oluşmuştur. *Tayyibe* metnini esas alan kıraat uygulayıcıları, tercih ettikleri ekolün tahrîrât kaynaklarından yararlanmak durumundadırlar.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Tahrîrât, İbnü'l-Cezerî, Tayyibe, Ekol.

## THE PROBLEM OF TAHRIRAT IN THE SCIENCE OF QIRAAT

### Abstract

Tahrirat is the work held to prevent the rendering of the readings which are not approved by the reports by identifying the weaknesses in kıraat practices and telling the reason for that. Tahrirat works due to the muchness of its tariks and its poetry format mostly focused on *Tayyibe*, which requires sened work and explanation. The studies, initiated by Ibn el-Cezeri himself, continued to increase in the following periods, and formed two schools regarding the followed method in the use of

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 09.11.2018      Kabul Tarihi / Accepted Date : 05.12.2018  
\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, atilla.akdemir@marmara.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3749-8194

resources. In the kıraat practices which are based on the *Tayyibe* text, it is benefited from the tahrirat Works which reflect the preference of the school.

**Keywords:** Qiraat, Tahrirat, Ibn el-Cezeri, Tayyibe, School.

## Giriş

İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tayyibe* nazmı Kıraat İlmî eğitim-öğretiminde ihtisas düzeyinde ele alınması gereken eserlerden olup, ilgili şerhlerinden ve özellikle de tahrîrât edebiyatından yararlanmanın zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. "Kıraat nakillerinin eksiklik ve kusurlardan arındırılması" şeklinde özetlenebilecek tahrîrat çalışmaları çerçevesinde *Tayyibe*'yi merkeze alan muazzam bir edebiyatın ortaya çıktığı bilinmektedir. Kıraat tedrisatımızın temel kaynağı olan *Zübdetü'l-İrfân* ve şerhinin de bu türden bir eser olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kıraat çalışmalarımızda *Zübdetü'l-İrfân*'den ve onun şerhi olan *Umdetü'l-İrfân*'den yararlanma yoluna gittiğimiz gibi, sâir tahrîrat edebiyatından da yararlanma yoluna gitmemiz yerinde olacaktır.<sup>1</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî (ö. 835/1431) ve en-Nüveyrî (ö. 857/1453) şerhleri üzerinden devam eden tahrîrât çalışmaları, takip eden dönemlerde daha da artmış âdeta müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

Yapılan çalışmaların karakteristik yapısına baktığımızda genellikle *Şâtıbiyye* ve özellikle de *Tayyibe* metinlerine yoğunlaştığımızı görüyoruz. Bu çalışmaları ayrıca manzûm ve mensûr olarak tasnif etmemiz de mümkündür.

Bu zengin literatür içerisinde Osmanlı döneminde yetişmiş ve tahrîrat alanında otorite olarak kabul edilen Yûsuf Efendizâde (ö. 1167/1754)'yi ve Mustafa el-İzmîrî (ö. 1155/1742)'yi özellikle vurgulamak gerekir. Bu zevât, tahrîrat yaklaşımında azîmet ekolünün öncüleri olarak günümüze kadar sürdürülen çalışmalara rehberlik yapmışlardır. Bir diğer tahrîrat ekolünün öncüsü de ülkemizde Mısır tarihinin kurucusu olan Ali el-Mansûrî (ö.

<sup>1</sup> M. Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı Tecvit Çalıştayı, 07-09 Kasım 2015, Kastamonu, s. 9-10.

1134/1721)'dir. Bu zevât, yazdıkları kıymetli eserlerle kıraat ilmi tahrîrat literatürüne ciddî katkıda bulunmuşlar ve geniş bir kitleyi etkilemişlerdir.

Bu çalışmanın amacı, ülkemizdeki kıraat eğitim ve öğretimine katkı sağlayan meslek erbabını tahrîrat olgusu hakkında daha çok bilgilendirmek, öneminin altını çizmek, klâsik ve güncel literatürü tanımalarına yardımcı olmak ve Osmanlı döneminde telif edilmiş, bu konudaki kıymetli kaynaklara dikkat çekmektir.

İbnü'l-Cezerî sonrası yapılan tahrîrat çalışmalarının, mahiyeti itibariyle uluslararası literatüre katkısı ve kıymeti hakkında daha sağlıklı ve kapsamlı bir bilgiye ulaşılması bu eserlerin varlığından haberdar olunması ve hak ettiği ilgiyi görerek, tanınmasıyla mümkün olacaktır.

## A. TAHRÎRÂTIN TANIMI, KAPSAMI VE PROBLEMLERİ

### 1. Tahrîrâtın Tanımı:

"*Tahrîrât*" (تَحْرِيرَات) çoğul formatında bir terim olup tekili *tahrîr*'dir. *Tahrîr* ise lügatte; Esaretten kurtarma, kölelikten âzâd etme, araştırma, ayıklama, kayıt altına alma, destekleme, fazlalardan arındırma, eksik ve kusurlarını tespit ederek doğrulama gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>2</sup>

Kıraat ilminde *tahrîrât* ile kastedilen mana ise şudur:

Kitabî naklin zahirindeki mutlak ifadeden hareketle oluşması muhtemel uygulama hatalarının önüne geçme, kaynaklarının ve ilgili tariklerinin tespitini, nakil halkalarının doğru tesis edilmesini sağlayarak, bilgiyi olması gerektiği keyfiyetiyle netleştirme (takyîd etme), böylece farklı tarikler arasında muhtemel nakil karışıklıklarının oluşmasını engelleme ve onaylanmayan okuyuşları ayıklama amacını taşıyan çalışmalardır.<sup>3</sup>

Uzmanlık gerektiren bu hassas çalışmaları yapabilen ilim ehline muharrir denmektedir.

<sup>2</sup> Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994, IV, 184.

<sup>3</sup> Muhtelif kaynaklardan istifade ile tanzim etmeye çalıştığımız bu tarif için bkz: Muksim Muhtâr, "İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkati'l-magribiyye ve't-tarîkati'l-meşrikiyye", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezu'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, II, 577-578; Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî, "el-Burhânu'l-Asdak ve's-sıratu'l-muhakkak fi men'ıl-gunneti li'l-Ezrak", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtîbî*, thk. 'Abdulkayyûm b. 'Abdulgafûr b. Kameriddîn es-Sindî, Cidde: 1433/2012, sy. XIII, s. 363.

Tahrîrât çalışmaları, Kur'an lâfzının kıraatine dair sahih rivayetlerin muhafazasına ve olduğu gibi intikaline gayret gösteren özel bir ihtisas alanıdır.

Tahrîrât kavramı aslında kıraat âlimlerinden önce fıkıhçılar ve hadisçiler tarafından da kullanılmıştır. Özellikle *Fethu'l-Bârî*, *Hâşiyetu ibn 'Âbidîn* gibi fıkıh kitaplarında bu kavramın sıklıkla kullanıldığı görülür. Hadis ilminde de "Müstedrek" kavramı *tahrîrât* çalışmalarına benzer amaç için kullanılmaktadır.

Tahrîrâtın tanımı ve bu alanda yapılan çalışmaların mahiyeti ve önemine dair bir örnek vermek gerekirse;

Kıraat usûlüne dair bir uygulama olarak, Verş (ö. 197/812) rivayetinde medd-i bedelde (مَدَّ) gibi kasr, tevassut ve tûl olmak üzere üç vecih yapıldığı bilinmektedir. Aynı rivayet "*zevâti yâ*" denilen ve son harfi fethalı olup "*yâ*" ile yazılmış kelimelerde (فَتَلَّى) gibi ise fetih ve taklîl (*beyne beyne*) yapmaktadır. İşte bu formatta olan iki kelime, okunan kesitte bir arada bulduklarında, adı geçen rivayet usûlünün zahirine göre; medd-i bedeldeki kasr, tevassut ve tûl vecihlerinin her biriyle fetih ve taklîl uygulanabilir görünmektedir. Hâlbuki onaylanan uygulamada kasır ile feth, tevassut ile taklîl, tûl ile ise ayrı ayrı hem feth hem de taklîl alınarak sadece dört vecih yapılabilir. Böylece, zahiren altı vech e cevaz veren nakil üzerinde yapılan *tahrîrâtın*, muhtemel iki vechi (kasır ile taklîl ve tevassut ile feth) engellediği ve belirtilen dört vecih ile sınırladığı görülmektedir.

Tahrîrât yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi kıraat kaynaklarında mutlak olarak ifade edilen bazı vecihlerin geliş kanallarının araştırılarak ait olduğu tarîk veya tariklere aidiyetinin onaylanması, böylece *tahsis* ve *takyîde* tabi tutulması veya başka bir kaynağın naklettiği vechin birtakım gerekçelerle tercih edilmesi gibi şekillerde tezahür edebilir. Bu nedenle herhangi bir *tahrîrât* çalışmasında cevaz verilen vecih veya vecihlere başka bir *tahrîrât* çalışmasında bu cevazın engellenmesi gibi bir durum olabilir. İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr'*indeki bazı vecihlere Mustafa el-İzmîrî'nin (ö. 1155/1742) *Bedâyi'ul-burhân*'ında onay vermemesini bu şekilde izah etmek mümkündür.<sup>4</sup>

## 2. Tahrîrâtın Kapsamı ve Problemleri:

Kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde en yaygın temel kaynaklardan sayılan *eş-Şâtıbiyye*, *ed-Dürra* ve *et-Tayyibe* gibi metinler, gerek manzum yapılarındaki

<sup>4</sup> İleride Mustafa el-İzmîrî'nin metoduna ayrıca değinilecektir.



mutlak ve mücmel ifadelerin açıklanma ihtiyacı ve gerekse tarik bağlamında netleştirilmesine gerek duyulan nakiller ihtiva etmelerinden dolayı, tahrîrât çalışmaları daha çok bu eserler üzerine yoğunlaşmıştır.

Tahrîr alanı, Hadis ilmindeki ricâl uzmanlığı gibi, kıraat isnadının ricâli olan imam, râvi ve tarik kademelerindeki zevâtı ve usullerini detaylı olarak tanımayı ve binlerce isim arasında birini diğerinden temyiz edebilmeyi öngören bir ihtisastır. Bu da şüphesiz ki ciddî bir birikim, donanım ve beceri gerektirmektedir.

Tahrîrât çalışmaları, kıraat nakillerinde ve uygulamalarında tespit edilen ve vukûu muhtemel bazı problemlerin açıklığa kavuşturulması ve uygulayıcıların uyarılması amacıyla ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları:

a. Kıraat kaynaklarında yer alan mutlak bir bilginin takyid edilip edilmediğini araştırmadan zahirine göre uygulama yapmak.<sup>5</sup>

b. Naklin geldiği tarik hakkında eksik veya yanlış bilgi veya tarikin kendi usulüne aykırı bir naklin kaynakta yer alması.

c. Kıraatleri cem etmede kullanılan indirac tarikinın ortaya çıkarabileceği muhtemel sorunlar.

d. Nakillerin geldiği kaynakların tamamına ulaşıp ulaşılmadığı konusunda oluşan şüphe.

### 3. Tahrîrât Çalışmalarının Amacı ve Faydaları:

Tahrîrât çalışmaları, Kur'an lâfzının sahih ve korunmuş bir şekilde intikaline gayret gösteren özel bir ihtisas alanıdır. Bu alanda yapılan çalışmalar birçok tarik arasından naklin sıhhatli bir şekilde aktarılmasını temin eder, terkip ve telfik gibi çaprazlama uygulamaları ve karışıklığı bertaraf eder.

Tahrîrât sayesinde rivayet ve nakillerin, hangi tarik ve kaynak eserler yolu ile bize ulaştığını öğrenmek mümkün olur.

Tahrîrât, muteber kaynaklardan ve müşâfehe sisteminden güç alarak naklin tevsîkini sorgular, ilgili tariklerini tespit eder, isim benzerlikleri vb. gibi riskleri değerlendirerek en sıhhatli neticeye ulaşmayı öngörür. Uygulamanın benzer hükümlere kıyasla veya bir içtihat müdahalesiyle oluşup oluşmadığını inceler. Böyle bir çalışma neticesinde kaynaktaki nassın zahirine göre

<sup>5</sup> Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâti'l-aşr*, Beyrut: ty, I, 485.

uygulanmasına cevâz verilebilecek bir vechin veya bazı vecihlerin engellenmesi gibi bir durum ortaya çıkabilir.<sup>6</sup>

Tahrîrât sayesinde *Tayyibe* gibi çok önemli bir metin sıhhatli bir şekilde uygulamaya yansıtılabilir. Aksi takdirde bir takım sıkıntıların olması kaçınılmazdır. Tahrîrât sonucunda uygulamanın dayanağından emin olunur, kimlerin ve hangi kaynakların bu nakli aktardığı hususunda belirsizlikler varsa bunlar bertaraf edilerek, okuyuşun âdeta gerçek kimliği ve şeceresi netleşmiş olur.

Tahrîrât çalışmalarının sağladığı faydalardan şöyle bir sonuç çıkarmak da mümkündür:

1. Nazım halindeki kıraat kaynaklarının zahirine göre uygulama yapmak bazen yanlış sonuçlar oluşturabilir.

2. Telakkî yoluyla alınan okuyuşun yanlışlığı tahrîrât sonucuna göre sabit olursa, bu telakkînin kaynağına bağlılık konusunda mutaassıp olmamak gerekir.<sup>7</sup>

#### 4. Tahrîrât Geleneğinin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Gelişimi:

Tahrîrâta duyulan ihtiyaç ve buna bağlı gelişen tedvin hareketliliği itibariyle tahrîrât geleneğinin ortaya çıkış ve gelişme süreci üç dönemde incelenebilir:

1. Kıraat uygulamalarında *ifrad metodu* dönemi:

İbnü'l-Cezerî'ye kadarki kıraat uygulamalarında takip edilen *ifrad metodu*'nun yaygın olduğu dönemdir. Vecihlerin tertibi, herhangi birinin tercih veya terkedilmesiyle ilgili müdahalelere gerek duy(ul)mayan bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü selef dönemi dediğimiz bu dönemde kıraatler henüz cem' edilmiyordu. Her kıraat ve hatta her rivayet ayrı hatimlerle, ifrad tariki denilen usulle okunduğundan genellikle herhangi bir problem oluşmuyordu.

2. Kıraat uygulamalarında ilk cem' etme faaliyetlerinin kıraatlerin Hicrî V. asırda bir tek hatimde cem' edilmesine kapı aralanması ve bu uygulamaya artan taleple birlikte başlamasından itibaren İbnü'l-Cezerî sonrasına kadar olan

<sup>6</sup> İhâb Ahmed Fikrî, "Müşkiletül'l-hulâf fi tahrîrâtî'l-kirâât ve'l-hulûlü'l-mukteraha", *Uluslararası "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezi'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, II, 611.

<sup>7</sup> Abdurrâzık b. 'Ali b. İbrahîm Mûsâ, *Teemmülât fi tahrîrâtî'l-'ulemâi li'l-kirâati'l-mütevâtira*, Medine-i Münevvere: Metâbi'u'r-raşîd 1413/1992, s. 19.

dönemi ifade eder.<sup>8</sup> Bu dönemde yapılan çalışmalarda tahriratlaraya yer verilmesi hususunda ihtiyatlı ve iktisatlı bir tutum ve yaklaşım söz konusudur. Bizzat İbnü'l-Cezerî'nin bu yönde bir metot izlediği söylenebilir.

3. Bu metot her ikisinden de farklı, abartılı denilebilecek bir yaklaşım olarak nitelenebilir. İbnü'l-Cezerî'den sonra başlayan ve günümüze kadar artarak süren bir tutum olarak ifade etmek mümkündür. İmam Kastallânî (ö. 923/1517) bu yaklaşımın ilk örneklerindedir. O, tahrîrâtsiz bir kıraatin, Kur'aniyeti tartışılan bir okuyuşa sebep olacağını ifade eder. Sonrasında ise *tahrîrât* alanında müstakil eserlerin ortaya çıkışı hız kazanır.<sup>9</sup> Son dönemde *tahrîrât* meselesiyle alâkalı tartışmaların tarafları da özellikle bu son yaklaşıma destek verenler ve vermeyenler olarak şekillenmiştir.

Tahrîrât çalışmalarını "naklin sıhhatini temin amacıyla gösterilen titizlik" olarak genel bir manada değerlendirecek olursak; ilk çalışmaların temel kaynaklarla birlikte başladığını söyleyebiliriz. İbn Mücâhid (ö. 324/935) *Kitabü's-seb'a'sını*, İmam ed-Dânî (ö. 444/1053) *Teysîr*'ini, İmam eş-Şâtîbî (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî*'sini ve İbnü'l-Cezerî *Neşr*'ini oluştururken tahrîr titizliğini göstermişler, kıraat ihtilâflarına ve vecihlerine yer verirken nakillerine herhangi bir kusurun izafe edilmemesi yönünde hassas olmuşlardır.<sup>10</sup>

İbnü'l-Cezerî *Neşr*'inde ve *Tayyibe* nazmında mutlak ifadelerle belirttiği veya belirtmek zorunda kaldığı bazı yerleri, bağlı olduğu müşâfêhe disiplinine göre bizzat kendisi takyîd ederek ve açıklamalar getirerek muhtemel hataları önlemeye çalışmıştır. *Neşr*'de bunun örneklerini görmek mümkündür.<sup>11</sup> Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin Tebriz'de kendine sorulan meselelere verdiği cevapları ihtivâ eden *el-Mesâilü't-Tebrîziyye* adlı eserinin neredeyse tamamı tahrîrât meselelerine aittir.<sup>12</sup>

Son dönemlerde *Tayyibe* ile özdeşleştirilmiş tahrîrât bağlamında ilk çalışmaları kastediyorsak, İbnü'l-Cezerî'nin bizzat kendisinin bu işe öncü olduğu gerçeği daha mantıklı ve anlamlı hale gelir.

<sup>8</sup> Mûsâ, *Teemmülât*, s. 3-6.

<sup>9</sup> Mûsâ, *Teemmülât*, s. 2.

<sup>10</sup> Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 363-364.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 485.

<sup>12</sup> Mûsâ, *Teemmülât*, s. 16.

İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrâta dair bu eseri *Ecvibetü'l-İmâm İbn el-Cezerî ale'l-mesâilü't-Tebrîziyyeti fi'l-kırâât* adıyla yakın zamanda basılmıştır. Abdülaziz Muhammed Temîm ez-Zu'bî tarafından önce Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanan (1434/2013) tahkik çalışması akabinde Müessesetü ed-duhâ tarafından S.Arabistan'da neşredilmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî ve en-Nüveyrî'nin şerhleri üzerinden devam eden tahrîrât ihtiyacı, takip eden dönemlerde daha da canlanmış âdetâ müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

İlk tahrîrât çalışması Şehâzetü'l-Yemenî (ö. 970/1562'den sonra) tarafından başlatılmıştır gibi iddiaları ise bu anlamda ihtiyatla karşılamak en doğrusudur.<sup>13</sup> Diğer taraftan bu alanda çaba gösteren, eserlerine yansıtan fakat adı öne çıkmamış birçok âlim de sayılabilir.<sup>14</sup>

Tahrîrât çalışmalarının İbnü'l-Cezerî'den sonra gelişimi devam etmiş, yakın döneme kadar önemli eserler ortaya konmuştur. Bunların en önemlilerine ileride literatür kısmında yer vereceğiz. Dikkat çeken bir husus da son dönemde ve özellikle günümüzde tahrîrât çalışmasından ziyade tahrîrâtı tanıtan ve tartışan çalışmaların yapıldığıdır.

Son dönemde tahrîrâtçılar arasında ekoller ve taraflar oluşmuş, basit ihtilâflar abartılmış ve taassubî yaklaşımlar neticesinde âdetâ tahrîrât savaşları yaşanmıştır.<sup>15</sup>

### 5. Tahrîrâtta Kapsam-Metot İlişkisi:

Klâsik dönemden günümüze kadar yapılan tahrîrât çalışmalarında kaynakların kapsamı itibariyle genellikle iki alanda yoğunlaştığını ve buna göre metotlarının oluştuğunu görmekteyiz. Bu alanlar:

- a. Aşru's-sugrâ kaynakları kapsamında tahrîrat.
- b. Aşru'l-kubrâ kaynakları kapsamında tahrîrat.

#### 5.1. Aşru's-Sugrâ Kaynakları Kapsamında Tahrîrat:

Seb'a tarîki kaynakları olarak bilinen İmam ed-Dânî'nin *Kitâbü't-Teysîr*'i ve eş-Şâtîbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'sine, İbnü'l-Cezerî'nin üç kıraate dair *et-Tahbîr* ve *ed-Dürre* isimli eserlerini ilâve ederek uygulamayı bunların muhteviyatına göre yapmayı öngören metoda *Aşere* (Aşru's-Sugrâ) metodu denmektedir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Muhammed b. 'Abdirrahman Halîcî, *Şerh-u mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*, thk. İhâb Fikrî, Halid Ebu'l-Cûd, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 2009, s. 51-52.

<sup>14</sup> *Şâtîbiyye, Dürre ve Tayyibe şârihlerinin çoğu gibi.* (Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 364).

<sup>15</sup> Ahmed Kûrî, "Me'âriku't-tahrîrât-3", <https://vb.tafsir.net/tafsir20039/#.WtxssC5uapp>. (et. 22.04.2018).

<sup>16</sup> Abdullah Efendizade, Muhammed Emin Efendi b. Abdullah b. Muhammed Salih, *Umdetü'l-hullân fi idâhi zübdeti'l-irfân*, İstanbul: Esad Karahisarizade Matbaası, H. 1287, s. 4; M. Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 106.

Aşru's-sugrâ olarak nitelenen kıraatler kapsamında temel manzum kaynaklardan sayılan eş-Şâtıbiyye ve ed-Dürre beraber olarak ele alındığında on imam ve ikişer râvi ile iktifâ edilmiş, her râviden de sadece bir tarik alınmıştır.

Kıraat İlmi terminolojisinde râvilerden sonra gelen ve teferrû eden bütün nakiller tarik olarak adlandırılmaktadır. Tarik halkalarının râvilere yakın veya uzak halkalar olması, tarik olarak nitelendirilmelerini değiştirmez.<sup>17</sup> Her râviden bir tarik alınması ile toplamda tarik sayısı yirmi olması gerekirken, aşru's-sugrâ programında tarik sayısı 21 olarak kabul edilir. Bunun nedeni ise, İbnü'l-Cezerî'nin onuncu imam Halef'in râvisi İdris'e ed-Dürratü'l-mudîe'de iki tarik tahsis etmesidir.<sup>18</sup> Dolayısıyla, yukarıdaki kaynaklar temelinde seb'a<sup>19</sup> veya aşru's-sugrâ programı uygulamalarında tarik sayısı az olduğu için tahrîrât işi de azalmaktadır. Bununla birlikte, Hicrî XI. asrın başlarından itibaren özellikle Şâtıbiyye gibi kaynaklar üzerinde de tahrîrât çalışmalarının yapıldığını görüyoruz. İlâve üç kıraati ihtivâ eden Ed-Dürre metninde ise tahrîrât çok nadir olduğu için, hakkında pek müstakil çalışma yapılmamıştır.<sup>20</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'de İmam eş-Şâtıbî'nin bazı tercihleri hakkında "hurûcun an tarîkîhî" (usûlünden sapmadır) şeklinde düştüğü kayıtlar Şâtıbiyye üzerinde yapılan tahrîrât çalışmalarının birçoğu için hareket noktasını oluşturur.

İbnü'l-Cezerî dönemine kadar yazılan Şâtıbiyye şerhleri incelendiğinde genellikle sadece kıraat ihtilâflarının dil, usul ve ferş yönünden açıklandığı, istidrak olarak ifade edilen düzeltme ve eksikleri telâfi etme şeklinde bir tutumun genelde olmadığı görülür. Şâtıbî'nin, temel kaynağı Teysîr'in dışına çıkarak yer yer kendi tercihlerini belirtmesi de o dönemde bu tutum tarafından normal karşılanır.

Kıraat terminolojisinde "ziyâdâtü'l-kasîd" olarak tarif edilen Şâtıbî'nin bu tasarrufları, İbnü'l-Cezerî tarafından kaydedilmekle birlikte, kendisi tarafından da zaten "bu vecihle okunmaz" şeklinde bir muameleye asla tâbi tutulmamıştır.

Ne var ki, İbnü'l-Cezerî'nin Şâtıbî'nin tercihleri hakkında kullandığı "usûlünden sapmadır" ifadesi, Hicrî X. asrın sonları ve XI. asrın başları itibariyle

<sup>17</sup> İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 199-200.

<sup>18</sup> İbrahim b. Sa'îd b. Hamed ed-Dûserî, el-İmâm el-Mütevelli ve cühûduhû fi 'ulmi'l-kirâât, Riyad: Mektebetü'r-Ruşd 1999, s. 334; Akdemir, Kıraat İlmi, s. 148-149.

<sup>19</sup> Yedi kıraati konu alan kitaplar arasında, özellikle ed-Dânî'nin Kitâbü't-Teysîr'i ve eş-Şâtıbî'nin Hırzû'l-emânî'sini esas alarak, uygulamayı bunların muhteviyatına göre yapmayı öngören metottur. (Akdemir, Kıraat İlmi, s. 106).

<sup>20</sup> Mûsâ, Teemmülât, s. 4; Dûserî, el-Mütevelli, s. 335.

bazı kıraat âlimleri tarafından farklı algılanmaya başlanmıştır.<sup>21</sup> Bu ifade, kimileri tarafından "bu vecihle okunmaz" şeklinde yorumlanmış, kimilerinde ise "bu tercihin *Teysîr*'de olmadığı yönünde sadece bir tenbih" anlamı taşıdığı kanaati oluşturmuştur.

"Bu vecihle okunmaz" yorumuyla hareket edenler *en-Neşr*'deki "*hurûcun an tarîkâtihî*" ibarelerinin peşine düşerek bunları toparlamış ve *Şâtıbiyye* hakkında tahrîrât çalışmalarını bunun üzerine binâ etmişlerdir. Önceleri sınırlı sayıda olan bu tarz vecihleri bazıları daha da abartarak yüzlerce vechi bu şekilde yorumlamış, maalesef bu abartılı tutum bazılarının haksız olarak *Şâtıbiyye* metnine karşı soğumasına sebep olmuştur.<sup>22</sup>

Aşere kaynakları üzerinde yapılan tahrîrât çalışmalarının merkezinde ise, daha çok nakledilen tarikler hakkında yapılan tedkik ve temyiz çalışmaları yer almaktadır. İmam ed-Dânî'nin *Teysîr*'de yer yer *Camîu'l-beyân*'ındaki tarikleriyle karşılaştırma yapması ve onlar üzerinde kritiklerde bulunması bu kabilden sayılabilir.

Bu usul zaten klâsik kıraat kaynaklarının ortak özelliği olarak öne çıkmaktadır. Nitekim, o dönemlere ait teliflerin girişinde müelliflerin kendi senetlerini arz ettikleri bir fasılla başlamaları yaygın bir adetti. Bu yaklaşıma göre; "kıraatleri okuyan kimse *terkîb* probleminden emin olmak için önce okuduğu kaynağın tariklerini bilmeliydi".<sup>23</sup>

*Şâtıbiyye* nazmı ile ilgili tahrîrât gerektiren bir konuyu aşru's-sugrâ kapsamında yapılan tahrîrât keyfiyetine bir örnek olarak açıklamak gerekirse;

İmam eş-Şâtîbî'nin, sonu kesreli olan (النَّاسِ) kelimesinde yapılan imale hakkında nazmındaki ifadesi şöyledir:<sup>24</sup>

وَحُلْفُهُمْ فِي النَّاسِ فِي الْجَرِّ حُصْبًا

<sup>21</sup> Bu algıya Sultan el-Mezzâhî (ö.1075/1664)'nin öncülük yaptığı ifade edilir. (Îhâb Ahmed Fikrî, "et-Tahrîrât fi'l-kırâât fi siyâki'n-neşri ve't-tayyibe li İbn el-Cezerî" *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 03-05 Kasım 2017 İstanbul, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul: 2017, s. 11).

<sup>22</sup> Fikrî, "et-Tahrîrât", s. 11; Ali el-Mâlikî, "Tahrîrâtü's-Şâtıbiyye", [www.ajurry.com/el-Kur'anu-ve-ulûmuhû](http://www.ajurry.com/el-Kur'anu-ve-ulûmuhû), (et. 01.03.2017).

<sup>23</sup> Veliyyullah Seyyidî 'Ali en-Nûrî es-Safâkusî, *Gaysu'n-nef'i fi'l-kırââti's-seb'i*, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1954, s. 35.

<sup>24</sup> el-Kasım b. Fîrruh b. halef b. Ahmed eş-Şâtîbî, *Metnü's-Şâtıbiyyeti el-müsemmâ hurzi'l-emânî ve vechi't-tehânî fi'l-kırââti's-seb'i*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî, V. bs., Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010, Bâbu'l-fethi ve'l-imâleti ve beyne'l-lafzayni, s. 27.

Nazımdaki (حَصَّالًا) kelimesinde (ح) harfi ile İmam Ebû Amr'a (ö. 154/770) işaret edilmektedir. Böylece, nazmın zahiri itibariyle Kur'an'daki sonu kesreli bütün (النَّاسِ) kelimelerinde Ebû Amr'ın hem imâleli hem de imâlesiz olmak üzere iki vecihle okuduğu anlaşılmaktadır. Fakat yapılan tahrîr neticesinde imâlenin aslında sadece Ebû Amr'ın ed-Dûrî (ö. 246/860) rivayetiyle nakledildiği, es-Sûsî'nin (ö. 261/874) ise imâle rivayet etmediği anlaşılmıştır.<sup>25</sup> Böylece İmam'a ait bir kıraat görüntüsü veren ibâre, Dûrî ile takyîd edilerek rivayet bağlamında değerlendirilmiştir.

## 5.2. Aşru'l-Kubrâ Kaynakları Kapsamında Tahrîrat:

Aşru'l-kubrâ müfredatı kapsamına giren eserler İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr'i*, *Takrîbu'n-Neşr'i* ve *Tayyibe*'sidir. Bu programın *aşru's-suğrâ* programından en bariz farkı tarîk sayısının önemli miktarda artmasıdır.<sup>26</sup>

Aslında *aşru's-suğrâ* programındaki yirmi bir tarik aynen *aşru'l-kubrâ* programında da yer almaktadır.<sup>27</sup>

Kıraat İlmi terminolojisinde râvilerden sonra gelen ve teferrû eden bütün nakillerin tarik olarak adlandırıldığından söz etmiştik.

Tariklerin taşıdıkları nakiller bazen de pratikte *vecih* olarak ifade edilmektedir. Medd-i bedel vecihleri denildiği gibi. Bu tür vecihler "*el-hilâfü'l-vâcib*" kabilindedir ve uygulamaya dâhil edilmeleri şarttır, terki caiz değildir.

*Vecih* olarak ifade edilen ve "*el-hilâfü'l-câiz*" kabilinden olan uygulamalar ise, aralarından herhangi birini tercih imkânı verir. Hepsini uygulamak şart değildir. Besmele vecihleri ve medd-i ârız vecihleri gibi.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Muhammed b. Abdurrahman el-Halîcî el-İskenderî, *Hallü'l-müşkilât ve tevdîhu't-tahrîrât fi'l-kirâât*, thk: Ömer Malem Ebe el-Merâti en-Nicerî, Riyad: Dâru advâi's-selef, 2007, 74-75; Abdulfettah el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi eş-şâtibiyyeti fi'l-kirâati's-seb'i*, Beyrut: Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, ts., 154.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşri fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Muhammed Temîm Mustafa ez-Zu'bi, Kahire: Mektebetü'l-Mevrid, 2012, s. 4; Abdullah b. Muhammed el-Cârallah, *el-'Allâmetü İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî sîratühû ve cühûduhû fi 'ilmi'l-kirâât*, Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf 2009, s. 137; Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 155.

<sup>27</sup> Bu nedenle *Şâtibiyye* ve *Dürredeki* kıraatler (İbn Verdân'ın *Dürredeki* dört kelimesi hariç) *Tayyibeden* okunabilir denilmiştir. Fakat tersi mümkün değildir. (Mûsâ, *Teemmülât*, s. 5).

<sup>28</sup> Abdülfettâh b. Abdilganî el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîkay eş-Şâtibiyyeti ve'd-Dürriati*, Mısır 1955, s. 9; Dûserî, *el-Mütevelli*, s. 332.

Kıraat ilmi terminolojisinde tariklerin kaydını tutan ve nakli aktaran kaynakların da ayrıca tarik olarak addedildiği görülmektedir. *Et-Teysîr*, *eş-Şâtıbiyye*, *el-Hidâye*<sup>29</sup>, *el-Kâfi*<sup>30</sup>, *el-Gâye*<sup>31</sup>, *el-Kâmil*<sup>32</sup>, *el-Müstenîr*<sup>33</sup>, *et-Telhîs*<sup>34</sup>, *et-Tecrîd*<sup>35</sup> ve *el-Müctebâ*<sup>36</sup> gibi kaynaklar İbnü'l-Cezerî'nin *neşirde* bu manada zikrettiği tariklerden bazılarıdır.

Bu ve diğer kaynaklardan her biri tevâtürü ve sıhhati onaylanmış kıraatleri, rivayetleri, tespit ettikleri ve ulaşabildikleri bağlantılı tarikleri kendi telakkîleri doğrultusunda kaydettiler. Müellifler kendi senetlerindeki ricâli kaydederken âlî isnad gibi birtakım kriterlerle de hareket ettikleri için her kaynakta farklılaşan sayıda bir tarik tablosu oluştu.

İbnü'l-Cezerî de *Neşri*ni telif için oturduğunda, önünde sayısı doksana varan bir kaynak ve on bin civarında bir tarik ağı ile karşı karşıyaydı. Daha çok âlî isnad gibi birtakım kriterlerle tarik ve kaynakları elemeye tabi tutan İbnü'l-Cezerî *Neşri* oluştururken yaklaşık bin tarik ve otuz yedi kaynak kullandığını belirtmektedir.<sup>37</sup>

İbnü'l-Cezerî her rivayetten iki tarik ve her tarikten yine ikişer tarik alarak neticede her raviden dört tarik almaktadır. Böylece toplamda yirmi raviden seksen tarik alınmış olur. Sonra bu tariklerin her birinden *en-Neşr*'de detaylarını verdiği gibi teferrû etmiş ve belli bir elemeyi sonra seçilen tariklerle bine yakın (980 tarik) bir tarik sayısına ulaşılır.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö. 430/1038)'nin eseridir. Müellif kendi eserini ayrıca şerh etmiştir. Bu şerh Hazım b. Hayder Saîd tahkiki ile Mektebetü'r-Ruşd tarafından 1416/1995'te Riyad'da neşredilmiştir.

<sup>30</sup> Muhammed b. Şurayh b. Ahmed er-Ruaynî (ö. 476/1083)'nin eseridir.

<sup>31</sup> Ahmed b. el-Huseyn b. Mihran en-Nîsâbûrî (ö. 381/991)'nin eseridir. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz tahkiki ile 1405/1984'te neşredilmiştir.

<sup>32</sup> Yusuf b. Ali b. Cübâra el-Hüzelî (ö. 465/1072)'nin eseridir. Müessesetü es-Semâ tarafından 1428/2007'de Mısır'da neşredilmiştir.

<sup>33</sup> Ahmed b. Ali b. Süvâr el-Bagdâdî (ö. 496/1102)'nin eseridir. Ammar b. Emin tahkiki ile Dâru'l-buhûs li ed-dirasâti el-İslâmiyye ve ihyâ et-türaş tarafından 1426/2005'te Dubai'de neşredilmiştir.

<sup>34</sup> İbn el-Bellîme adıyla meşhur el-Hasen b. Halef b. Abdullah el-Hevârî (ö. 514/1120)'nin eseridir.

<sup>35</sup> İbn el-Fehhâm adıyla meşhur Abdurrahman b. Ebî Bekr 'Atîk es-Sakalî (ö. 516/1122)'nin eseridir.

<sup>36</sup> Abdülcebbar b. Ahmed b. Ömer et-Tarsûsî (ö. 420/1029)'nin eseridir. Müessesetü es-Semâ tarafından 1428/2007'de Mısır'da neşredilmiştir.

<sup>37</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 152-155; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr*, s. 6; Mûsâ, *Teemmülât*, s. 4; Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 335-336.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr*, s. 33; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 190; Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 336.



Tarikten teferrû eden tariklerin her ravide değişken sayıda olması ise kaynak kitapla alakalıdır. Hafs'ın (ö. 180/796) tarik sayısının toplamı *Neşr*'de on dokuz kitaptan nakledilerek elli ikiye ulaştığı görülür.<sup>39</sup>

Tarik sayısının bu çeşitliliği ve karmaşık görüntüsü nedeniyle *Tayyibe* metnini ezberleyen kişi *eş-Şâtıbiyye*'de olduğu gibi kolaylıkla uygulamaya geçemez. İlgili tarik bağlantılarını sıhhatli tesis edebilmenin, karışıklık ve telfik riskini bertaraf edebilmenin tek yolu *tahrîrât* çalışmalarından yardım almaktır.

Kıraat ilmi alanında ciddî bir donanımı ve ayrıca *Tayyibe* ve *Neşr*'in kaynaklarına detaylı vukûfiyeti gerekli kılan tahrîrât çalışmaları, titizlik ve sabırla yoğunlaşarak çözümlenebilecek girift meseleleri ihtivâ etmektedir.<sup>40</sup>

*Tayyibe* ile ilgili tahrîrât gerektiren bir konuyu ve tahrîr keyfiyetini bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır;

İbnü'l-Cezerî, Hafs rivayetinde katı' hemzesinden önce sekteli ve sektesiz olarak iki okuyuşu nakleder. Yine aynı rivayetin usûlünde medd-i munfasıl ölçüsü olarak kasr ve tevassut nakillerini aktarır. Farklı tariklerden aktarılan bu bilgilere göre, medd-i munfasılın kasrı ile birlikte sekte yapılabilir gibi bir hüküm çıkarmak mümkün görünmektedir. İşte bu noktada tahrîrât müellifleri devreye girerek her tarikin kendine ait nakillerini belirleyip, diğer tariklerle çaprazlama suretiyle muhtemel vecihler üretilmesini engellemiş olurlar. Böylece nakli sabit olmayan vecihler uygulama sokulmayıp devre dışı bırakılır. Bu örnekte, tahrîrât neticesinde sekte'nin sadece medd-i munfasılın tevassutuyla alınabileceği tespit edilerek hüküm takyîd edilmiş olur. Hafs rivayetinde hemze öncesi sekte uygulaması, Ubeyd b. es-Sabbâh (ö. 219/834) tariki ve ondan da el-Uşnânî (ö. 307/919) tariki ile nakledilmiştir<sup>41</sup> ve bu tarik naklinde medd-i munfasılın kasrı yer almaz. Diğer taraftan kasrı nakleden Amr b. es-Sabbâh (ö. 221/836) tariki ve ondan da Fîl (ö. 289/902) tariki ise sekteyi nakletmemektedir.<sup>42</sup> Netice olarak, hemzeden önce sektenin (el-Uşnânî kanalıyla Ubeyd b. es-Sabbâh tarikine tahsis edilerek) ancak tevassutla yapılabileceği ve kasrın alınamayacağı hükmü *tahrîrât* çalışmalarının bir ürünü olarak netleşmiş olur.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 152-155; Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 335-336.

<sup>40</sup> Mûsâ, *Teemmülât*, s. 4.

<sup>41</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 423.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 334.

<sup>43</sup> Halicî, *Şerh-u mukarrib*, s. 49-51; Fikrî, "Müşkiletül'l-hulâf", II, 611.

## B. TAHRİRÂT LİTERATÜRÜ<sup>44</sup>

Tahrîrât alanında yapılan çalışmaların daha çok *Şâtıbiyye* ve özellikle de *Tayyibe* metinleri üzerinde yoğunlaştığını belirtmiştik. Bu çalışmalara bakıldığında yine aynı şekilde manzûm veya mensûr olarak hazırlandığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerin en önemlilerini *Şâtıbiyye* ve *Tayyibe* tahrîrâtı olarak iki başlık altında sınıflandırmak uygun olacaktır.

### 1. Aşru's-Sugrâ Tahrîrat Literatürü:

1. Amr b. Kasım b. Muhammed en-Neşşâr (ö. 938/1531), *el-Mükerrar fî mâ tevâtera mine'l-kırâati's-seb'ı ve teharrah*, Ahmed Mahmûd Abdüssemî' eş-Şâfi' el-Hafyân tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001).

2. Yûsuf Efendizâde Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Amâsî, *Risâle fî Halli Müşkilâti"ş-Şatıbiyye*. Neşredilmemiştir. (İbrahim Efendi, 66/2, vr. 28a.)<sup>45</sup>

3. Süleyman b. Huseyn b. Muhammed el-Cemzûrî (ö. 1208/1793'ten sonra), *Kenzü'l-me'ânî bi-tahrîri hurzi'l-emânî* (manzûm). Abdulazîm b. İbrahim b. Abdulhalîm tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs 2012).

Müellif el-Cemzûrî bu nazmını *el-Fethu'r-Rahmânî şerhu kenzi'l-meânî bi-tahrîri hurzi'l-emânî* adıyla şerhetmiştir. Bu şerh ise Abdurrâzık b. Ali b. İbrahim Mûsâ tarafından yapılan tahkikle neşredilmiştir. (Kahire, Beytü'l-hikmeti li'l-i'lâm 1993).

4. Hasan b. Halef el-Huseynî (ö. 1303/1885'ten sonra), *İthâfu'l-beriyye bi-tahrîri"ş-şâtıbiyye* (manzûm). Velîd b. Receb b. Abderraşîd b. 'Acemî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Mısır, Mektebetü evlâdi"ş-şeyh li't-türâs 2008).

<sup>44</sup> Bu çalışmaları tahrîrat alanında muhtelif kaynaklardan seçerek bir araya getirmeye çalıştık. Araştırmacılara yardımcı olacağını düşündüğümüz tamamlayıcı bazı bilgiler ekleyerek listeyi biyografik bir sıra takibiyle vermeye çalıştık. İstifade ettiğimiz kaynaklardan en önemlileri: (Mütevelli, "el-Burhânu'l-asdak", s. 364-368; Ahmed b. Ömer el-Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâili'l-müşkilâti fî 'ilmi'l-kırâat*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şeyh eş-Şenkîti, Riyad: Dâru kunûzi İşbîliyyâ 2008, s. 18-22; Dûserî, *el-Mütevelli*; el-Cârallah, *es-Semennûdî*; Abdurrahman b. Mukbil b. Matar el-Eslemî eş-Şemrî, "Eşheru'l-müellefâti fî tahrîri'l-kırâati ve menâhici'l-ulemâi fihâ", <http://fac.ksu.edu.sa/aalshamri1/blog/65915> (et. 09.04.2018)).

<sup>45</sup> Ali Öge, "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 21-23 Nisan 2017, Amasya: Amasya Üniversitesi-Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu 2017, I, 191.

Bu nazım Ali b. Muhammed ed-Dabbâ' (ö. 1380/1959) tarafından *Muhtasarü bülüğ'l-ümniyye şerhu tahrîri mesâili'ş-şâtıbiyye* adıyla şerhedilmiş ve bu şerh de Cemal Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Tanta, Dâru's-Sahâbeti li't-türâs 2004).

5. Muhammed b. Muhammed Hilâlî el-Ebyârî (ö. 1343/1925), *Ribhu'l-mürîd fî tahrîrâti'ş-şâtıbiyye* (manzûm). el-Cemzûrî'nin manzûm *Kenzü'l-me'ânî*'sini yine nazm olarak ihtisar etmiştir. Velîd b. Receb b. Abdirraşîd b. 'Acemî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Mısır, Mektebetü evlâdi'ş-şeyh li't-türâs, ts.).

6. Osman b. Süleyman Murâd Ali Ağa (ö. 1382/1963), *Sefînetu'l-Kurrâ'* (manzûm). Neşredilmemiştir.

7. Muhammed b. Abdirrahman el-Halîcî el-İskenderî (ö. 1389/1968), *Hallü'l-müşkilât ve tevdihu't-tahrîrât fi'l-kırâât*. Birden çok kere tahkik edilmiş olup Ömer b. Malem Ebe b. Hasan b. Abdilkadir el-Merâtî en-Nîcerî tarafından yapılan tahkikin daha muteber olduğu ifade edilir. (Riyad, Dâru advâi's-selef 2007).<sup>46</sup>

8. İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî (ö. 1429/2008), *Devâ'i'l-meserrati fi'l-evcühi'l-'aşriyyeti el-muharrarati min tarîkay eş-şâtıbiyyeti ve'd-Dürrati* (manzûm), Yasir İbrahim el-Mezrû'î tarafından yayına hazırlanarak neşredilmiştir. (Küveyt, Vezâratü'l-Evkaf 2007).<sup>47</sup>

9. Hâmid b. Abdilfettâh el-Paluvî (ö. 1183/1769'dan sonra), *Zübdetü'l-'urfân fî vucûhi'l-Kur'ân*. (1969'da İstanbul'da Hilâl yayınları tarafından yazma nüshadan tıpkı basım olarak neşredilmiştir. 1999'da M.Atilla Akdemir tarafından Doktora Tezi olarak tahkik edilmiş olup yakında Câizetü Dubey ed-Düveliyeye Yayınları tarafından baskısı tamamlanacaktır.

10. Muhammed Emin Efendi (ö. 1275/1856), *'Umdetü'l-hullân fî idâhi zübdeti'l-'urfân*. 1853'te Alay İstihkâm matbaasında basılmıştır.

Özellikle bizim ülkemizde meşhur olan son iki eser *Şâtıbiyye* ve *Dürre* muhtevasına dâir olup tahrîrât çalışmaları arasında sayılmaktadır.

<sup>46</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 39.

<sup>47</sup> İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî, *Câmi'ul-hayrât fî tecvidi ve tahrîri evcühi'l-kırâât*, hz. Yasir İbrahim el-Mezrû'î, Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf 2007, s. 473-503.

## 2. Aşru'l-Kubrâ Tahrîrâtı:

1. Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1640), *el-Cevâhiru'l-mükellele limen râme't-turukî'l-mükemmele*. Bu eser Abdurrahman Fethullah b. İbrahim Nâfî' tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Medine-i Münevvere, Mektebetu'r-Ruşd 2014).

2. Ali b. Süleyman b. Abdullah el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Halid Hasan Ebu'l-Cûd tahkiki ile neşredilmiştir. (Mısır, Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-türâs 2011).

3. el-Mansûrî'nin bir diğer eseri *Hallü mücmelâti't-tayyibe*'dir. Eser manzûm olup henüz neşredilmemiştir. (Süleymâniye Ktp., İbrâhim Efendi blm., nr. 53).<sup>48</sup>

4. Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-Menemenî el-İzmîrî, *Umdetü'l-'ırfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. Bu eser Ezher Üniversitesi hocalarından Muhammed b. Muhammed b. Câbir el-Mısırî (ö. 1390/1969 civarı) ve Ahmed b. Abdilazîz ez-Zeyyât (ö. 1424/2003)'ın açıklama mahiyetindeki ilâveleriyle neşredilmiştir. (Mektebetü'l-Cündî, ts.).<sup>49</sup>

5. el-İzmîrî'nin bir diğer eseri *Bedâyi'ul-Burhân 'alâ 'umdeti'l-'ırfân*. Meryem İbrahim Cündelî tahkiki ile neşredilmiştir. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2008).

6. Yine İzmîrî'ye ait *İthâfu'l-berara bimâ sekete anhu neşru'l-'aşera*. Bu eser Halid Hasan Ebû'l-Cûd tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Riyad, Dâru advâi's-selef 2007).

7. Ahmed b. Ömer el-Eskâtî (ö. 1159/1746), *Ecvibetü'l-mesâili'l-müşkilâti fi 'ilmi'l-kırâât*. Bu eser Emin Muhammed Ahmed eş-Şeyh eş-Şenkîti tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Riyad, Dâru kunûzi İşbîliyâ 2008).<sup>50</sup>

8. Yûsuf Efendizâde, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Amâsî, *İtilâf fi vucûhi'l-ihtilâf*. Bu eser *Zübdetü'l-'ırfân*'ın ilk baskısının kenarında yer almaktadır. Ayrıca Ahmed Teysîr Muhammed el-Kûkâ tarafından 2012'de Yüksek Lisans tezi olarak Ürdün'de çalışılmıştır.

<sup>48</sup> Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 44, Konya: 2017, s. 130.

<sup>49</sup> M. Emin Maşalı, *Tarihi ve temel meseleleriyle kıraat ilmi*, İstanbul: Otto Yayınları 2016, s. 94.

<sup>50</sup> Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâil*.

9. Yûsuf Efendizâde'ye ait bir diğ er eser *Hallü işkâlâtî't-tayyibe'* dir. Neşredilmemiştir. (Hacı Selim Ağa Ktp., Üsküdar, Nr. 5, vr.360b- 395a.)<sup>51</sup>

10. Yine Yûsuf Efendizâde'ye ait bir diğ er eser *el-Ecvibetü 'ani'l-mesâil elletî veradet mine'l-vezîri Abdillâh Bâşâ el-Köprülî*. Neşredilmemiştir. (Fatih 68/4 vr. 28b; BY5824/3, vr. 133a)<sup>52</sup>

11. Hâşim b. Muhammed el-Magribî (ö. 1186/1772), *Temrînü't-talebeti'l-berara el-hayriyye fî vucûhi kırâeti'l-eimmeti'l-aşera*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde *Tahrîru tayyibeti'n-neşri fî'l-kırâati'l-aşr* başlığı ile, Yahyâ Muhammed Zemzemî danışmanlığında bir grup öğrenciye Yüksek Lisans Tezi olarak çalıştırılmıştır. (2010.)<sup>53</sup> Bazıları<sup>54</sup> eserin adını *Sene't-tâlib li eşrafi'l-metâlib* olarak kaydetmektedirler. Fakat el-Magribî'nin bu isimde bir eseri olduğu kesinlik kazanmamıştır.<sup>55</sup>

12. Muhammed b. Muhammed b. Halîl et-Tantâvî (et-Tabbâh), (ö. 1205/1790'dan sonra), *Hibetü'l-Mennân fî müşkilâti evcûhi'l-Kur'ân* (manzûm).

Bu manzûm eseri Ahmed b. Şeref el-Ebyârî (ö. 1250/1835'ten sonra), *Gaysü'r-Rahmân şerhu hibeti'l-Mennân* adıyla şerh etmiştir. Her ikisi de henüz neşredilmemiştir.

13. Mustafa b. Ali b. Ömer el-Avfî el-Mîhî (ö. 1229/1813'ten sonra), *Fethu'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tahrîri evcûhi'l-Kur'ân*. Neşredilmemiştir.

14. İbrahim b. 'Âmir b. Ali el-'Abîdî, (ö. 1244/1828), *et-Tehârîru'l-müntehabe 'alâ metni't-tayyibe*, Bu eser el-Mansûrî'nin tahrîrâtını özet görünümündedir. Ayrıca müellif, hocası Abdurrahman b. Hasan b. Ömer el-

<sup>51</sup> M. Atilla Akdemir, "Târîhu 'ilmi'l-kırâat ve müessesâtüh fî Turkiyâ", *Uluslararası "el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezi'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, I, 31; Hâmid b. Abdülfetâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l-Kur'ân*, Thk: Mustafa Atilla Akdemir, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, Türkçe blm., s. 9.)

<sup>52</sup> Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâil*, s. 21; Öge, "Yusuf Efendizâde", I, 190.

<sup>53</sup> Eskâtî, *Ecvibetü'l-mesâil*, s. 20; Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 365;

<sup>54</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr*, s. 16; Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr fî tahrîri evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*, thk. Halid Hasan Ebû'l-Cûd, Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-türâs 2006, s. 63; Şemrî, "Eşheru'l-müellefât".

<sup>55</sup> Hâşim el-Magribî, *Temrînü't-talebe isimli eserinin girişinde* hocası İzmîrî'nin eserini medih sadedinde "*Sene't-tâlib li eşrafi'l-metâlib*" ifadesini kullanmıştır. Karışıklığın nedeni muhtemelen bu olabilir. (Habîbullâh es-Sülemî, "Mâ hüve el-ismü es-sahîh li kitâbi Hâşim el-Magribî" <https://vb.tafsir.net/tafsir41364/#.WteY4y5uapo>), (et.18.04.2018).

Echûrî (ö. 1198/1783)'nin *Tayyibeye* dair bazı tahrîrâtını bu esere eklemiştir.<sup>56</sup> Eser Halid Hasan Ebu'l-Cûd tahkiki ile neşredilmiştir. (Kahire, Mektebetü 'Ibâdirrahmân 2009).

15. Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî (ö. 1313/1895), *er-Ravdu'n-nadîr fî tahrîri evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*. Bu eserin bilinen iki tahkiki vardır. İlki Halid Hasan Ebû'l-Cûd tahkikidir. (Tanta, Dâru's-Sahâbeti li't-türâs 2006). İkincisi ise; Muhammed İbrahim Salim tahkikidir. (Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs 2006).

16. el-Mütevellî'nin bir diğer eseri *Fethu'l-Kerîm fî tahrîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*'dir. (manzûm). Yâsir el-Mezrû'î tahkiki ile neşredilmiştir. (Küveyt: Vezâratu'l-Evkaf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 2005). Ahmed b. Abdilazîz ez-Zeyyât, İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî ve Muhammed b. Muhammed b. Câbir el-Mısrî gibi âlimler el-Mütevellî'nin bu manzûm eserini esas alarak yeni çalışmalar ortaya koymuşlardır.

17. Yine el-Mütevellî'nin bir diğer eseri ise *el-Burhânu'l-asdak ve's-sıratu'l-muhakkak fî men'ı'l-gunneti li'l-Ezrak*'tır. Abdulkayyûm b. 'Abdulgafûr b. Kameriddîn es-Sindî tarafından tahkik edilerek *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtîbî* kitabında neşredilmiştir. (Cidde, 2012, sy. XIII, s. 355-432).

18. Osman Râdî es-Sintâvî (ö. 1320/1902'den sonra), *en-Nefâisü'l-mutribe fî tahrîri't-tayyibe*, (manzûm). Neşredilmiştir. (Mısır: el-Matbaatü't-ticâriyye, ts.).

19. Muhammed b. Abdirrahman el-Halîcî, *Mukarribu't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*. (manzûm). Müellif kendi nazmını *Şerhu mukarribu't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr* adıyla şerhetmiştir. Bu eserin İhâb Fikrî ve Halid Ebu'l-Cûd tarafından tahkiki yapılarak neşredilmiştir. (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 2009).

20. 'Âmir b. es-Seyyid b. Osman (ö. 1408/1987), *Tenkîhu't-tahrîr*. Beşşâr b. Mustafa 'Aytânî tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır. (Medine-i Münevvere, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye 2009).

Müellif yukarıdaki eserini *Fethu'l-Kadîr şerhu tenkîhu't-tahrîr* adıyla şerhetmiş, Abdullah el-Cevherî es-Seyyid tarafından incelenerek neşredilmiştir. (Kahire, Dâru ümmi'l-kurâ 2000).

<sup>56</sup> Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 366; Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 108.

21. *Tenkîhu fethu'l-Kerîm fî tahrîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*. (manzûm). El-Mütevellî'nin yukarıda adı geçen ve tahrîrâta dair önemli bir manzûm eser olan *Fethu'l-Kerîm*'ini yine manzûm bir eserle ihtisar etmiştir. Müellife bu eserde Ahmed b. Abdilazîz ez-Zeyyât ve İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî iştirak etmiştir. Bu ortak manzum eser Muhammed Temîm Mustafa ez-Zu'bî ve Yasir İbrahim el-Mezrû'î tarafından gözden geçirilerek neşredilmiştir. (Küveyt, el-Emânetü'l-'Âmme li'l-Evkaf 2005).

22. Muhammed b. Muhammed b. Câbir el-Mısırî, *Kavâ'idü't-tahrîr li tayyibeti'n-neşr* (manzûm). Müellif bu eserini daha sonra kısaltmış ve bunu da *Şerhu muhtasari kavâ'idü't-tahrîr* adıyla şerhetmiştir. Bu şerhte bazı ilâvelerle birlikte İmam el-Mütevellî'nin *Fethu'l-Kerîm*'ini ve İzmîrî'nin tahrîrâtını esas almıştır.

23. Ahmed b. Abdilazîz ez-Zeyyât, yukarıdaki ortak eseri *Şerhu tenkîhi fethu'l-Kerîm fî tahrîri'l-Kur'âni'l-'Azîm* adıyla şerhetmiştir. Kendisine göre önemli gördüğü bazı hususları şerhe ilâve etmiştir. Bu eser Yasir İbrahim el-Mezrû'î tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Küveyt, Vezâratü'l-Evkaf-Kıtâ'u'l-Mesâcid 2008).

24. İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî, yukarıdaki ortak eserden başka tahrîrâta dair çeşitli eserleri vardır. Çoğu manzûm olarak yazılmıştır. *Tayyibe* tahrîrâtına dair en önemli eseri *ed-Dürü'n-nazîm fî tahrîri evcühi'l-Kur'ani'l-'Azîm*'dir. (1558 beyitlik manzûm). Bu eserin bir diğer adı *Manzûmetü el-bedri'l-münîr*'dir. Yasir İbrahim el-Mezrû'î tarafından yayına hazırlanarak neşredilmiştir. (Küveyt, Vezâratü'l-Evkaf 2007).<sup>57</sup>

Bizim coğrafyamızda yetişen ve eserlerinde tahrîrat konularının ağırlıklı olarak yer aldığı zevat arasında *Zübde* müellifi el-Paluvî'yi<sup>58</sup>, Hâşim el-Magribî'yi (ö. 1179/1768'den sonra), ve *Zübde* şârihi Muhammed Emin Efendi'yi de zikretmek yerinde olacaktır.

Ülkemizde son dönemde merhum Aşıkkutlu Hocaefendi'nin (ö. 1980) *aşere* ve *takrib* üzerine yaptığı kavâid ve şerh çalışmalarını da tahrîrât çalışmaları cümlesinden değerlendirmek mümkündür.

<sup>57</sup> Semennûdî, *Câmi'ul-hayrât*, s. 541-645.

<sup>58</sup> Mûsâ, *Teemmülât*, s. 14.

### C. TAHRİRÂT GELENEĞİNİN EKOLLERİ

On kiraate dair eserler bağlamında ilk tahrîrât çalışmalarını bizzat İbnü'l-Cezerî'nin kendi eserleri üzerinde başlattığı konusu daha önce ifade edilmişti.

En-Nüveyrî ve Sultan el-Mezzâhî (ö. 1075/1664) gibi kendisinden sonra tahrîrât çalışması yapanlar da İbnü'l-Cezerî'ye paralel hareket ederek, şerh ve açıklamalarında muhalif bir tutum sergilemediler.<sup>59</sup>

İlk muhalif tutum, en-Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhindeki bazı vecihlere Yûsuf Efendizâde'nin itirazları ile başlar.<sup>60</sup> Bu eleştirel yaklaşımı, onun sonraki dönem kiraat ehli tarafından *ekol öncüsü* olarak nitelenmesine sebep olmuştur.

Yûsuf Efendizâde'nin yaklaşımını titizlikle sürdüren Mustafa el-İzmîrî, kaynakları sorgulama işinde daha azimli ve hassastır. Kendine has bu tutum onu da ekol öncüsü konumuna yerleştirir.

Tahrîrât çalışmalarında ana hatlarıyla İbnü'l-Cezerî'ye tâbi olanlar ve olmayıp farklı yaklaşımda bulunanlar şeklinde iki gruba ayrılacak bu eserler, izledikleri yöntem ve prensipler bağlamında değerlendirildiğinde, mensûbiyetlerini üç ekol halinde tasnif etmek mümkündür:

1. el-Mansûrî Ekolü
2. Yûsuf Efendizâde Ekolü
3. el-İzmîrî Ekolü

**1. el-Mansûrî Ekolü:** Ali b. Süleyman b. Abdullah el-Mansûrî'nin başta *Tahrîru't-turuk* olmak üzere tahrîrâta dair eserlerinin bu konuda öne çıkması ve esas alınması nedeniyle tahrîrâtçılar tarafından onun adına izafe edilmiştir.<sup>61</sup>

Çalışmalarında bu ekolün tutumunu benimseyenler, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de verdiği bilgilere genelde tam bir itimatla bağlı kalmışlar, çok az bir istisna dışında onun kaynaklarına başvurmaya ihtiyaç hissetmemişlerdir.<sup>62</sup> *Neşr*'den aldıkları naklin aktarıldığı kaynakları detaylı bir şekilde

<sup>59</sup> Emin Muhammed Ahmed eş-Şeyh eş-Şenkîti, "et-Tahrîrât", <http://www.tafsir.net/vb/tafsir10474/#ixzz2LAsHwYD3> (et. 23.04.2018).

<sup>60</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 53.

<sup>61</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54.

<sup>62</sup> İhâb Fikrî'ye göre el-Mansûrî *neşrin* dışında sadece İbnü'l-Fehhâm'ın *tecrîdine*, Dâni'nin *teysîrine* ve eş-şâtibiyyeye müracaat etmiştir. (Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54; Maşalı, *Meseleleriyle kiraat ilmi*, s. 93).



sorgulamamışlar, İbnü'l-Cezerî'nin kitabının başında verdiği kaynaklar listesine itimat etmişlerdir. Bu tutuma örnek olarak;

*Neşir*'de Hişâm'a (ö. 245/859) dair bir rivayetin el-Ehvâzî (ö. 446/1054)'nin *el-Vecîz*'inde geçtiğinin ifade edilmesi veya Ezrak'a (ö. 240/854) dair bir okuyuşun, İbnü'l-Bâziş'in (ö. 540/1145) *el-İknâ*'nda geçtiğinin ifade edilmesi, Mansûrî ekolü için güvenilir olmaya yeterlidir. Hattâ, İbnü'l-Cezerî'nin ilgili vecihlerin isnadında bu kaynakları bizzat zikretmeden de *Neşre* aktarmasını sorgulamazlar ve bu eserlerin sadece kaynak listesinde bulunmasını yeterli görürler.<sup>63</sup>

Özetle denilebilir ki, bu ekol mensupları İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine sadakatle bağlı kalmışlar, onun açtığı alan ve ruhsat ile yetinerek kaynaklarına müracaat lüzûmu hissetmemişlerdir. O yüzden bu ekole "*ruhsat ekolü*" denilmektedir.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz tahrîrât çalışmalarını yapan zevât arasından bir kısmı el-Mansûrî ekolüne mensûbiyetlerini kendileri ifade etmişler, bir kısmı da izledikleri metot ve tahrîr yaklaşımıyla bu ekole âdiyetlerinin izlerini bırakmışlardır. Bazılarını zikretmek gerekirse;

Muhammed et-Tantâvî (et-Tabbâh), Mustafa el-Mîhî, İbrahim el-'Abîdî, Ahmed el-Ebyârî, Osman es-Sintâvî, Muhammed el-Halîcî.<sup>64</sup>

## 2. Yûsuf Efendizâde Ekolü:

Bu ekolün diğerinden en belirgin farkı İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarını detaylı bir şekilde süzgeçten geçirerek, onun nakilleri ile kaynaklarını karşılaştırmaya tâbi tutmalarıdır. İbnü'l-Cezerî'ye her koşulda itimat prensibiyle hareket etmezler. Daha dikkatli ve titiz hareket etmeyi tercih ederler. Bu durum ona güvenmemeleri ve ondan nakil yapmamaları anlamına gelmez. Bilâkis *Neşrin* nakillerini *Neşrin* kaynaklarına bizzat giderek sorgulamak isterler ve ona göre bir kanaate varırlar.

Yûsuf Efendizâde bu yaklaşımının neticesi olarak, *Tayyibenin* zahirine göre alınabilecek bazı uygulamaları bizzat kendisi terk ederek âdeti bir ilke imza atmıştır. O, zayıflık hissi uyandırabilecek bir formatla gelen veya "*gâib*" sîgasıyla aktarılan vecihlere itimat etmemiş, onları terk etmiştir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54-55.

<sup>64</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54; Mûsâ, *Teemmülât*, s. 14.

<sup>65</sup> bkz. Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54.

Tabiri yerindeyse, "*ince eleyip sık dokuma*" olarak tanımlanabilecek bu tutumu ekol öncüsü Yûsuf Efendizâde'nin bizzat kendisi *el-Îtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf* adlı eserinde "*azimet ekolü*" olarak nitelendirmiştir.<sup>66</sup>

**3. el-İzmîrî Ekolü:** Yûsuf Efendizâde'nin talebesi olan Mustafa el-İzmîrî aynı ekolün temsilcisi olarak yukarıda adı geçen eserlerinde ortaya koyduğu tahrîratlarla bu ekolü daha da belirgin hale getirmiştir. Çoğu tahrîrat alanına ait olan eserlerinde izleri hemen belli olan mükemmeliyetçi tetkik ve tahkik anlayışı, alana vukûfiyeti ve prensipleri bu karakteristiğin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

İzmîrî, kaynakları sorgulama işinde daha azimli, hırslı ve hassastır. İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarına ulaşır, konuyu yerinde bulup tetkik etmek ister. Eğer İbnü'l-Cezerî'nin tercihi ile gösterdiği kaynak arasında bir uyumsuzluk varsa kaynağı esas alır.

İzmîrî için *Neşir*'de kaynağın sadece adının geçmesi yeterli değildir. Alıntı yapacağı konu ile alâkalı *Neşir*'in ibaresi genel bir atıf ise, İzmîrî bununla yetinmez, tarik irtibatlarının da kaynak tarafından detaylı olarak belirtilmiş olmasını arar. Bu tutumu nedeniyle bazıları onu farklı bir yere koyar ve müstakil bir ekol olarak anılmaya değer bulurlar.<sup>67</sup> Bazıları da Yûsuf Efendizâde ve İzmîrî arasında örneklerle kıyaslama yaparak Yûsuf Efendizâde'yi azîmet hususunda daha keskin bulurlar.<sup>68</sup>

Yakın dönem tahrîrat âlimlerinden Muhammed el-Mütevellî de İzmîrî'nin *Neşir* ve *Tayyibeyi* tahkik/tahrîr metodundan etkilenmiş, onu kendisine örnek almıştır. Onun çalışmalarında İzmîrî'nin etkisini net bir şekilde hissetmek mümkündür. Zaten bu durumu kendisi de sıklıkla belirtir ve her vesileyle İzmîrî'ye olan hayranlığını ve saygısını duaları eşliğinde ifade eder.<sup>69</sup> *El-Fevzü'l-azîm alâ metni fethi'l-Kerîm* adlı eserinde<sup>70</sup> şöyle der:

<sup>66</sup> Yûsuf Efendizâde, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Amâsî, *el-Îtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf*, İstanbul: Hilâl yayınları 1969, s. 3; Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54.

<sup>67</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 54-56.

<sup>68</sup> Muhammed Yahyâ Şerîf, "Tahkîku kitâb el-Îtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf li el-allâme Yusuf Efendizâde", <https://vb.tafsir.net/tafsir20780/#.Wt5ANi5uapo>, (et. 23.04.2018).

<sup>69</sup> Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 147.

<sup>70</sup> Mütevellî'nin bu eseri *Fethu'l-Kerîm fî tahrîri'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı manzum eserine yaptığı şerhtir. Henüz neşredilmemiş olup, bir nüshası Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversite Kütüphanesinde 315-94, nr: 511' de mevcuttur. (Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 248).

“Allâme el-İzmîrî *Neşr* ve *Tayyibenin* her ikisini birlikte tahrîre cesaret edebilen nadir kişilerdendir. O, bu alanda çalışanlara mesleğin inceliklerini ve detaylarını göstermiş gerçek bir muhakkik ve üstün seviyede ilmî güvenilirliğe sahip bir şahsiyettir. Tahkik, dirayet ve tetkik uzmanlığı görmek isteyenlerin onun çalışmalarına bakması yeterlidir.”<sup>71</sup>

Mütevellî'nin, üzerinde çalıştığı bir tahrîrat meselesinde İbnü'l-Cezerî, el-Mansûrî ve el-İzmîrî arasından tercihini el-İzmîrî'den yana kullanması ve cümlesinin sonunu “*ve nahnü İzmîriyyûn*” yani “*biz İzmîrî mensuplarıyız*” ifadesiyle bitirmesi<sup>72</sup> onun İzmîrî hayranlığında hangi noktada olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mütevellî *Fethu'l-Kerîm* adlı eserinde kendisinin üç temel kaynağı olduğunu belirterek, bunların ilki *Tayyibenin* aslı olan *en-Neşr* ve diğerleri el-İzmîrî'nin *Umdetü'l-'ırfân ve Bedâyi'ul-Burhân* adlı eserleridir der.

Mütevellî'nin İzmîrî ve eserlerine son derece bağlılığına rağmen bazı hususlarda ondan farklı hareket ettiği de olmuştur. Bu nedenle Mütevellî'yi, bağlı olduğu ekolü temsildeki mümeyyiz konumu nedeniyle müstakil bir ekol olarak görenler de vardır.

İzmîrî'nin *Umdetu'l-İrfan*'daki tahrîrâtını Mütevellî ile karşılaştıranlardan biri de Cemaluddin Muhammed Şeref'tir. O, tahkikinde Mütevellî'nin İzmîrî'ye muhalefet ettiği vecihleri ilgili ayetler için hazırladığı tablolarda gösterir. Bu muhalefete bir örnek vermek gerekirse;

Bakara suresi, 203. ayette (كَذَّبْتُمْ أَبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) kesitinde (آبَاءَكُمْ) ile (ذِكْرًا) lâfızlarının birlikte okunmaları durumunda Verş'e göre *Umdetu'l-İrfan*'da altı vecih öngörülürken, Mütevellî'nin *er-Ravdu'n-nadîr* adlı eserinde bu altı vecih üzerine yedinci bir vecih<sup>73</sup> daha ilâve edilmektedir.<sup>74</sup>

Kendi döneminde ve sonrasında Mütevellî'nin otorite kabul edilmesine ve hatta kendisine küçük İbnü'l-Cezerî anlamında “*İbnü'l-Cezerî es-sagîr*” lâkabının izâfe edilmesine zemin hazırlayan önemli hâdiselerden biri şudur:<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 149.

<sup>72</sup> Dûserî, *el-Mütevellî*, s. 150.

<sup>73</sup> Bu vecih (آبَاءَكُمْ) lafzında tevassut, (ذِكْرًا) lafzında terkîk uygulamasıdır.

<sup>74</sup> Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî, *Tahrîrâtu tayyibetin-neşri 'alâ mâ câe fi 'umdetil-'irfan*, thk: Cemaluddin Muhammed Şeref, Tanta: Dârus-Sahabe li et-türâs, 2004, s. 54.

<sup>75</sup> Bkz. Mütevellî, “*el-Burhânul-Asdak*”, s. 383-393.

El-Mansûrî ekolüne göre, Ezrak tarikinde *sâkin nûn* ve *tenvîn*in *lâm-râ* harflerinde gunneli olarak idgamı bazı vecihlerle şartlı olarak takyîd edilir. Ardından, önce Yûsuf Efendizâde ve sonra el-İzmîrî, takyîd ile dahi olsa bu uygulamanın Ezrak için yapılmaması gerektiğini, bunu destekleyen sağlıklı bir tarik isnadı olmadığını belirtirler. Onların bu vechi engellemelerine kendi dönemlerindeki kurra arasında pek bir ses çıkaran olmaz.

Yaklaşık bir buçuk asır aradan sonra gelen Mütevellî, bu konuyu araştırdığında Yûsuf Efendizâde ve İzmîrî'nin dayanaklarının daha kuvvetli olduğu kanaatine vararak meseleyi gündeme getirir. İlim çevrelerini ikna etmek için de "*el-Burhânu'l-asdak ve's-sıratu'l-muhakkak fî men'ı'l-gunneti li'l-Ezrak*" isimli meşhur eserini hazırlar. Mısır kurrası, Mütevellî'yi senedi Mansûrî'ye bağlı olduğu halde başkalarına tâbi olmakla itham eder ve onu topa tutarlar. Kendi aralarında bir reddiye hazırlayarak Ezher Şeyhinden destek isterler. Mütevellî bunun üzerine onlara "*eş-Şihâbü's-sâkıb li'l-gâsıkı'l-vâkıb*" isimli ikinci bir risâle ile cevap verir. Mütevellî'nin dayanaklarını daha kuvvetli bularak ona hak veren Ezher Şeyhi, ulemayı ikna etmek için ardı ardına toplantılar yapar ve durumu yatıştırmak için yoğun gayret gösterir.<sup>76</sup>

Ulema arasında yaşanan bu dikkat çekici olay, Mütevellî'nin şöhretinin Mısır dışına da yayılmasını netice vermiş ve savunduğu tahrîratların zamanla daha çok kabul görmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim, akabinde Ali ed-Dabbâ', Muhammed b. Câbir el-Misrî, Âmir b. Osman, Ahmed ez-Zeyyât ve İbrahim es-Semennûdî gibi meşhur âlimler de Mütevellî'yi teyit etmişlerdir.<sup>77</sup>

Yûsuf Efendizâde ile başlayan bu azîmet ekolünün son dönemde dikkat çeken temsilcilerinden biri de İbrahim es-Semennûdî olmuştur. Onun, İbnü'l-Cezerî'ye itimat etmeme konusunu hayli abartarak İzmîrî'ye dahi birtakım meselelerde muhalefet ettiği söylenir. Tahrîratını 1558 beyitlik *ed-Dürü'n-nazîm* isimli manzum eserinde bir araya getirmiştir.<sup>78</sup>

### Sonuç

Tahrîrât çalışmaları, kıraat ilmi temel kaynakları üzerinde titizlikle yapılan tahkik çalışmalarıdır. Muteber kaynaklardan ve müşâfehe sisteminden destek alarak naklin tevsikini sorgular, dayanaklarını ve irtibatlarının sıhhatini tespit eder.

<sup>76</sup> Mütevellî, *er-Ravdu'n-nadîr*, s. 95; Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 390.

<sup>77</sup> Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak", s. 390; Mûsâ, *Teemmülât*, s. 14.

<sup>78</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 55-56.

Kıraat ilminin temel kaynakları olarak kabul edilen eserler rivayet ve nakil konusundaki titizlikleri yönünden ilk *tahrîrât* çalışmaları olarak görülebilir.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *et-Tayyibe* eserleri bağlamındaki ilk tahrîrât çalışmaları ise bizzat onun öncülüğü ile başlamıştır. Oğlu İbnü'n-Nâzım ve en-Nüveyrî'nin şerhleri üzerinden devam eden tahrîrât ihtiyacı, takip eden dönemlerde daha da canlanmış âdeta müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

XII. Hicrî asırda, ülkemizde kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde Mısır Tariki öncülüğü ile yeni bir sayfa açan Ali b. Süleyman el-Mansûrî tahrîrât alanında da İbnü'l-Cezerî'nin usûlüne paralel bir tutum benimsemiş, eserlerinde sistematize ettiği ruhsat anlayışı ile ekol öncüsü olarak kabul edilmiştir.

Tahrîrât yaklaşımında ilk muhalif tutum Amasyalı Yûsuf Efendizâde ile başlamıştır. İbnü'l-Cezerî'nin nakillerini kabulden önce, kaynaklarını sorgulamayı tercih eden bu yaklaşım, ciddî bir tahkik ve tetkik çalışması gerektirdiğinden meşakkatlidir, zora talip olmaktır. Bu özelliği nedeniyle Yûsuf Efendizâde, öncülüğünü yaptığı ekolü "azîmet ekolü" olarak tanıtır.

Azîmet ekolü, Yûsuf Efendizâde'den de ders almış olan Menemen'li Mustafa el-İzmîrî ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Yakın dönem kıraat ve tahrîrât âlimlerinden Muhammed el-Mütevellî de el-İzmîrî'nin ilmî titizliğini ve tahrîr prensiplerini benimsemiş aynı ekolün son dönemdeki temsilcisi olmuştur. Yûsuf Efendizâde ile başlayan bu tutumun ortaya koyduğu çalışmalar, günümüz kıraat ilmi uygulamalarında daha yaygın olarak esas alınmaktadır.

Tahrîrât meseleleri bağlamında ekoller arasında yaşanan ihtilâflar ve farklı yaklaşımlar, Kur'an metninin okunuş keyfiyetine yönelik rivayet ve telakkîye gösterilen saygının ve hassasiyetin neticesi olarak görülmelidir.

Tahrîrât alanında özellikle yakın dönemde nazım ve nesir halinde birçok eser ortaya konmuştur. Bu eserlerin çoğunda Osmanlı veya Mısır ulemâsının parmak izleri mevcuttur. Özellikle Yûsuf Efendizâde ve Mustafa el-İzmîrî gibi ekol öncüsü âlimlerimizin ise, bütün bir tahrîrât literatürü üzerinde etkilerini görmek mümkündür.

Kıraat ilmi eğitim ve öğretiminin yapıldığı ihtisas merkezlerinde ve doktora seviyesindeki akademik alan müfredatında tahrîrât ilminin önemi ve mahiyetine dair derslere yer verilmesi yerinde olacaktır.

Tahrîratların bağlayıcılığı konusunda özellikle son dönemlerde farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülür. Bir kesim, tahrîratların bağlayıcı olduğu konusunda taviz vermezken, diğer bir kesim de bağlayıcılığının olmadığı

yönünde kanaat belirtirler. Daha îtidalli olmayı tercih eden bir grup ise, tahrîratların kıraat uygulamalarına dâhil edilip edilmemesi hususundaki bağlayıcılığının yapılan tahrîratın konusuna ve keyfiyetine göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederler. Buna göre:

a. İbnü'l-Cezerî'nin bizzat kendisinin yaptığı tahrîratlar sonrakilerin yaptıklarından ayrı olarak değerlendirilmelidir. "*Et-tahrîrat en-neşriyye*" denilen bu özel tahrîratlar bir kısım detaylar, uyarılar ve *Tayyibes*yle ilgili müstakil değerlendirmeler kabilindedir ve eserlerinin tamamlayıcı hususlarıdır. Bunlar da ana metin gibi kıymeti hâizdir, uygulamalara dâhil edilmelidir.

b. "*Et-tahrîrat el-ihiyâriyye*" denilen ve tahrîratçıların metni algılamalarına bağlı olarak ortaya koydukları tercihleri veya hocalarından aldıkları telâkkîye bağlı olarak yaptıkları değerlendirmelerdir. Bu tür tahrîratlar sahibi dışındakiler için bağlayıcı değildir. Bununla birlikte çoğunluğun, kendi hocalarının ekolü veya tercihi doğrultusunda hareket ettikleri de yaygın olarak görülen durumdur.

Bu durum, maalesef taassupla hareket edenler tarafından cüz'î ihtilâfların büyültülmesine, karşılıklı ithamlara ve kendi içinde dayanakları olan tahrîratların bile bazen zannî tahrîratlar olarak değerlendirmesine kadar vardırılmıştır.<sup>79</sup>

Özellikle *Tayyibe* ile ilgili tahrîratların kıraat uygulamalarına dâhil edilip edilmemesiyle ilgili olarak ta günümüzde kıraat ehli arasında yaklaşım farkı vardır. Bunun neticesi olarak Ezher Üniversitesi, bazı hocaların<sup>80</sup> görüşü doğrultusunda *Tayyibe* dersinden tahrîrat uygulamalarını kaldırmıştır.

Ekseriyet ise, *Tayyibenin* sağlıklı bir şekilde tedrisatının ancak tahrîratlar ile mümkün olabileceğini ileri sürerek, uygulamaya dâhil edilmesini savunmaktadırlar.<sup>81</sup>

### Kaynaklar

Abdullah Efendizade, Muhammed Emin Efendi b. Abdullah b. Muhammed Salih, *Umdetü'l-hullân fi îdâhi zübdeti'l-irfân*, İstanbul: Esad Karahisarizade Matbaası, H. 1287.

<sup>79</sup> İhab Fikrî gibi el-Mansûrî ekolüne mensup bazı muasırların, el-Mütevellî'ye izâfe edilen bazı tahrîrat hakkında söyledikleri gibi..(bkz. Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 59).

<sup>80</sup> Meşhur kıraat hocalarından Abdülfettah el-Kâdî ve Salim Muhaysin. (Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 62).

<sup>81</sup> Halîcî, *Şerh-u mukarrib*, s. 62.

- Akdemir, M. Atilla, "Târîhu 'ilmi'l-kırâât ve müessesâtüh fi Turkiyâ", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezi'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, I-II.
- Akdemir, M. Atilla, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Cârallah, Abdullah b. Muhammed, el-'Allâmetü İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî sîratühû ve cühûduhû fi 'ilmi'l-kırâât, Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf 2009.
- Dûserî, İbrahim b. Se'îd b. Hamed, *el-İmâm el-Mütevellî ve cühûduhû fi 'ilmi'l-kırâât*, Riyad: Mektebetü'r-Ruşd 1999.
- Eskâtî, Ahmed b. Ömer, *Ecvibetü'l-mesâili'l-müşkilâti fi 'ilmi'l-kırâât*, thk. Emin Muhammed Ahmed eş-Şeyh eş-Şenkîti, Riyad: Dâru kunûzi İşbîliyâ 2008.
- Fikrî, İhâb Ahmed, "et-Tahrîrât fi'l-kırâât fi siyâki'n-neşri ve't-tayyibe li'bni'l-Cezerî" *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 03-05 Kasım 2017 İstanbul, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul: 2017.
- Fikrî, İhâb Ahmed, "Müşkiletül'l-hulâf fi tahrîrâti'l-kırâât ve'l-hulûlü'l-mukteraha", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezi'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, I-II.
- Gökdemir, Ahmet, "Ali B. Süleyman El-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 44, Konya: 2017, s. 113-148.
- Halîcî, Muhammed b. Abdirrahman el-Halîcî el-İskenderî, *Şerh-u mukarribi't-tahrîr li'n-neşri ve't-tahbîr*, thk. İhâb Fikrî, Halid Ebu'l-Cûd, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 2009.
- Halîcî, Muhammed b. Abdirrahman el-Halîcî el-İskenderî, *Hallü'l-müşkilât ve tevdîhu't-tahrîrât fi'l-kırâât*, thk: Ömer Malem Ebe el-Merâtî en-Nîcerî, Riyad: Dâru advâi's-selef, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994, I-XV.

- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*, Beyrut: ty, I-II.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Tayyibetu'n-neşri fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Muhammed Temîm Mustafa ez-Zu'bî, Kahire: Mektebetü'l-Mevrid, 2012.
- İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman, *Tahrîrâtu tayyibetin-neşri alâ mâ câe fi umdetil-irfan*, thk: Cemaluddin Muhammed Şeref, Tanta: Dârus-Sahabe li et-türâs, 2004.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilganî, *el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîkay eş-Şâtıbiyyeti ve'd-Dürrati*, Mısır 1955.
- Kâdî, Abdülfettâh b. Abdilganî, *el-Vâfi fi şerhi eş-Şâtıbiyyeti fi'l-kırââtî's-seb'ı*, Beyrut: Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, ts.
- Kûrî, Ahmed, "Me'âriku't-tahrîrât-3", <https://vb.tafsir.net/tafsir20039/#.WtxssC5uapp>. (et. 22.04.2018).
- Mâlikî, 'Ali, "Tahrîrâtu's-Şâtıbiyye", [www.ajurry.com/el-Kur'an-ve-ulumuhü](http://www.ajurry.com/el-Kur'an-ve-ulumuhü), (et. 01.03.2017).
- Maşalı, M. Emin, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı Tecvit Çalıştayı, 07-09 Kasım 2015, Kastamonu.
- Maşalı, M. Emin, *Tarihi ve temel meseleleriyle kıraat ilmi*, İstanbul: Otto yayınları 2016.
- Muhtâr, Muksim, "İlmü't-tahrîrât beyne't-tarîkati'l-magribiyye ve't-tarîkati'l-meşrikiyye", *Uluslararası "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî evda' ve mekasid" Sempozyumu*, 07-09 Mayıs 2013 Merrakeş, Merkezu'l-İmam Ebû 'Amr ed-Dânî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Kur'aniyyeti'l-Mütehassise, Merrakeş: 2013, I-II.
- Mûsâ, 'Abdurrâzık b. 'Ali b. İbrahîm, *Teemmülât fi tahrîrâti'l-'ulemâi li'l-kırââtî'l-mütevâtira*, Medine-i Münevvere: Metâbî'u'r-raşîd 1413/1992.
- Mütevellî, Muhammed b. Ahmed, "el-Burhânu'l-asdak ve's-sıratu'l-muhakkak fi men'ı'l-gunneti li'l-Ezrak", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtıbî*, thk. 'Abdulkayyûm b. 'Abdulgafûr b. Kameriddîn es-Sindî, Cidde: 1433/2012, sy. XIII, s. 355-432.



- Mütevellî, Muhammed b. Ahmed, *er-Ravdu'n-nadîr fî tahrîri evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*, thk. Halid Hasan Ebû'l-Cûd, Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-türâs 2006.
- Öge, Ali, "Amasyalı Âlim Yûsuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, I-II, 21-23 Nisan 2017, Amasya: Amasya Üniversitesi-Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu 2017.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh, *Zübdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l-Kur'ân*, Thk: Mustafa Atilla Akdemir, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Safâkusî, Veliyyullah Seyyidî 'Ali en-Nûrî, *Gaysu'n-nefi fi'l-kırâati's-seb'i*, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1954.
- Semennûdî, İbrahim b. Ali Şehâse, *Câmi'ul-hayrât fî tecvidi ve tahrîri evcûhi'l-kırâât*, hz. Yasir İbrahim el-Mezrû'î, Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf 2007.
- Sülemî, Habîbullah, "Mâ hüve el-ismü's-sahîh li kitâbi Hâşim el-Magribî", <https://vb.tafsir.net/tafsir41364/#.WteY4y5uapo> (et.18.04.2018).
- Şâtıbî, el-Kasım b. Fîrruh b. halef b. Ahmed, *Metnü's-şâtıbiyyeti el-müemmâ hurzi'l-emânî ve vecihi't-tehânî fi'l-kırâati's-seb'i*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî, V. bs., Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010.
- Şemrî, Abdurrahman b. Mukbil b. Matar el-Eslemî, *Eşheru'l-müellefâti fî tahrîri el-kırâati ve menâhici'l-ulemâi fhâ*, <http://fac.ksu.edu.sa/aalshamri1/blog/65915> (et.09.04.2018).
- Şenkîti, Emin Muhammed Ahmed eş-Şeyh, "et-Tahrîrât", <http://www.tafsir.net/vb/tafsir10474/#ixzz2LAsHwYD3> (et. 23.04.2018).
- Şerîf, Muhammed Yahyâ, "Tahkîku kitâb el-Îtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf li el-allâme Yûsuf Efendizâde", <https://vb.tafsir.net/tafsir20780/#.Wt5ANi5uapo>, (et. 23.04.2018).
- Yûsuf Efendizâde, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Amâsî, *el-Îtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*, İstanbul: Hilâl Yayınları 1969.



## KASTAMONULU ÖMER FUÂDÎ'NİN (Ö. 1046/1636) MUSLİHU'N-NEFS İSİMLİ ESERİ\*

Mevlüt ÖZÇELİK\*\*

### Öz

Bu makale, Osmanlı mutasavvıflarından Kastamonulu Ömer Fuâdî'yi (v. 1046/1636) ve onun *Muslihu'n-nefs* isimli eserini konu edinmektedir. Bu çalışmanın konusu, XVII. y.y Osmanlı mutasavvıflarından Kastamonulu Ömer Fuâdî (v. 1046/1636) ve onun "*Muslihu'n-Nefs*" isimli eseridir. Fuâdî, nefsi ıslâh etmenin yollarını göstermek amacıyla yazdığı bu eserde, nefsi, Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülheme, Nefs-i Mutmainne, Nefsi Râziye ve Nefs-i Marziyye olmak üzere altı dereceye ayırır. Ona göre her derecedeki nefsin yedi sıfatı vardır. Nefs-i Emmâre ve Nefs-i Levvâme'nin sıfatları, kınanmış sıfatlar, diğer nefslerin sıfatları ise, övülmüş sıfatlardır. Nefsini ıslâh etmeyi murâd eden kişi, bir mürşid-i kâmil gözetiminde, Nefs-i Emmâre ve Nefs-i Levvâme'nin sıfatlarından uzaklaşmalı; Nefs-i Mülheme, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Raziyye ve Nefs-i Marziyye'nin iyi sıfatları ile vasıflanmalıdır. Aksi takdirde, nefsin ıslâh edilmesi imkânsızdır. Bu makale, tasavvufun temel öğretilerinden biri olan nefis ıslâhı konusunda, Ömer Fuâdî'nin bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Nefsin dereceleri, Sıfât-Zemîme, Sıfât-ı Hamîde, Ömer Fuâdî, Muslihu'n-Nefs, Mürşid, Mürîd.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 14.08.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 04.12.2018

Bu makale "17. Yüzyıl Osmanlı Mutasavvıflarından Kastamonulu Ömer Fuâdî (ö. 1046/1636) Ve *Muslihu'n-Nefs* İsimli Eseri" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

\*\* Doktora öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mozcelik42@gmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1434-2135

## MUSLIHU'N-NEFS BY OMER FUÂDÎ (D. 1046/1636) FROM KASTAMONU

### Abstract

This study is about one of the 17<sup>th</sup> century sufis of the Ottoman Empire –Omer Fuadi who is from Kastamonu (d., 1046/1636)– and his masterwork named *Muslihun-nefs*. In this work, Fuadi explains the ways of bettering the nafs and examines the nafs in six levels: Nafs al-Ammarah, Nafs al-Lawwamah, Nafs al-Mulhamah, Nafs al- Mutmainnah, Nafs al-Radıyyah, Nafs al-Mardıyyah. According to him, each nafs has seven characteristics. While the Nafs al-Ammarah and Nafs al-Lawwamah refer to bad characteristics, the rest point to good characteristics. A person who wants to better his nafs must get away from the bad characteristics of Nafs al-Ammarah and Nafs al-Lawwamah under the guidance of a perfect spiritual guide and must be qualified with the good attributes of Nafs al-Mulhamah, Nafs al-Mutmainna, Nafs al-Radıyyah and Nafs al-Mardıyyah. Otherwise, the nafs cannot be bettered. This article thus aims to explicate Omer Fuadi's views on the betterment of the soul which is one of the basic teachings of Sufism.

**Keywords:** Mysticism, Levels of nafs, Bad characteristics, Good characteristics, Omer Fuâdî, Muslihu'n-Nefs, Spiritual Guide, Disciple.

### Giriş

Mutasavvıf kimliğinin yanında şâir ve edebiyatçı kimliği de olan Ömer Fuâdî, yazmış olduğu irili ufaklı eserleriyle ve özellikle *Menâkıb-ı Şâbân-ı Velî* eseri ile Şa'bân-ı Velî'nin ve Halvetiyye Tarîkatı'nın Şâbâniyye kolunun geniş halk kitleleri tarafından tanınmasında önemli rol üstlenmiştir. Onun Şâbân-ı Velî için yaptırdığı türbenin bitişiğindeki camide, otuz üç yıl boyunca icrâ etmiş olduğu irşâdî faaliyetler, bir taraftan Şâbâniyye'nin kurumsallaşmasına, bir taraftan da kendisini tarîkatın ikinci pîri gibi kabûl edilmesine vesîle olmuştur.<sup>1</sup>

Çalışmamıza konu olan *Muslihu'n-nefs* isimli risâle de Ömer Fuâdî'nin önemli eserlerinden biridir. Fuâdî bu risâlede, Halvetîlik Tarîkatı'na göre nefsin makamlarını ve her makamın sıfatlarını, âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve bazı tasavvuf eserler ışığında sistematik bir şekilde incelemiştir. Müellifin kendi ifâdesine göre, eserin hedef kitlesi, sadece tasavvuf erbâbı değil; bütün

<sup>1</sup> İlyas Yazar, "Ömer Fuâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 61-62.

Müslümanlardır. Bu itibarla makalenin, bir nebze de olsa, nefis terbiyesi konusunda günümüz Müslümanlarına fikir sunacağı kanâatindeyiz.

## 1. Ömer Fuâdî'nin Hayatı

Ömer Fuâdî, 966/1560 yılında Kastamonu merkez ilçesinin Mûsâ Fakîh mahallesinde dünyaya geldi.<sup>2</sup> Yaşadığı dönemin eğitim şartları gereği, ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm eğitimi aldı. Sonra eser yazmaya yetecek derecede Arapça ve Farsça öğrendi. Önceleri, maddî ilimlerde yüksek rütbelere çıkma hevesinde olduğu için henüz ilm-i bâtın denen mânevî ilimlere ilgi duymuyordu. Ancak Fuâdî, hiç beklemediği anda, ilâhî bir cezbeye tutuldu. Bu cezbe hâli neficesinde o, uzunca bir süre, şerîat ve tarîkat ile ilgili eserler okuyup içindeki bir takım şüphe ve sorulara cevaplar bulmaya çalıştı. Ne var ki o, aradığı cevapları, tam anlamıyla okuduğu eserlerde bulamadı. Bunun üzerine Fuâdî, içindeki buhranları giderecek ve hidâyetine vesile olacak bir mürşid aramaya başladı. İlk olarak Şâbân-ı Velî'nin halîfelerinden olan Hacı Dede'ye hâlini arz etti; sonra Ilgaz Dağı'nda irşâdî faaliyetlerde bulunan Mahmûd Efendi'ye müracaat etti; sonra da İskilipli Abdülbâkî Efendi'ye intisâb etti ve üç yıl onda seyr u sülûk eğitimi aldı.<sup>3</sup> Abdülbâkî Efendi'nin ölümü üzerine Fuâdî, onun halîfelerinden Muhyiddîn Efendi'ye intisâb etti tasavvufî terbiyesini onun yanında tamamladı.

1013/1604'te Muhyiddin Efendi'nin vefât etmesi üzerine beşinci postnişin olarak Şabâniyye tarîkatı'nın şeyhi oldu.<sup>4</sup>

Ömer Fuâdî, bütün hayatını Kastamonu'da geçirdi ve 1046/1636 yılında 76 yaşında iken vefat etti. Kabri, Şâbân-ı Veli Türbesi'nin içinde, hocası Şeyh Muhyiddîn Efendi'nin sağında, kütüphaneye bitişik olan duvarın yanında bulunmaktadır.<sup>5</sup>

## 1. 2. Ömer Fuâdî'nin Muslihu'n-nefs Adlı Eseri

### 1. 2. 1. Eserin Nüshaları

*Muslihu'n-Nefs*'in kayıtlı olduğu yerler şöyledir:

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1232/4, 103b-154a varakları arası;

<sup>2</sup> Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Halvetiliğin Şabâniyye Kolu Şeyh Şâbân-ı Veli ve Külliyesi*, Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği Yayınları, 1991, s. 60.

<sup>3</sup> Abdülkadiroğlu, *Halvetiliğin Şabâniyye Kolu Şeyh Şâbân-ı Veli ve Külliyesi*, 61-62.

<sup>4</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *Şa'bân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*, İstanbul: Oğuz Yayınları, 1993, s. 44; Yazar, "Ömer Fuâdî", 34: 61.

<sup>5</sup> Asuman Ünal, *Ömer Fuâdî (v. 1560/1636)'nin Risâle-i Virdiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 13.

Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü, 1520, 1b-120a varakları arası; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 786/4, 30b-70a varakları arası. Ancak burada, bir imlâ hatâsı netîcesinde *Maslahu'n-Nefs* olarak kaydedilmiştir. Ayrıca, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde, Mustafa Con A 80, 414 ve Üniversite A 149 numaralı arşivlerde bulunmaktadır. Bizim üzerinde çalıştığımız nüsha, Ankara Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Mustafa Con A 80 numaralı nüshadır.

### 1. 2. 2. Eserin Dili

*Muslihu'n-Nefs*, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır; ancak eserde bazı Arapça ibareler ve Farsça beyitler bulunmaktadır. Fuâdî, bu eseri, tarîkâta yeni giren müridlere yönelik yazdığı için “İnsanlara, akıllarının miktarınca konuşunuz”<sup>6</sup> hadîs-i şerîfi düsturunca hareket etmiş, sanatlı ve süslü bir üslûp kullanmaktan kaçınarak anlaşılır bir dil kullanmıştır.<sup>7</sup>

### 1. 2. 3. Eserin Muhtevâsı

*Muslihu'n-Nefs*, isminden de da anlaşılacağı üzere, nefis terbiyesi ile ilgili bir eserdir. Eserde, nefsin altı makâmı ve bu makâmlardaki nefsin sıfatları anlatılır.<sup>8</sup> Bu makâmlar, nefis-i emmâre, nefis-i levvame, nefis-i mülheme, nefis-i mutmaine, nefis-i râziyye ve nefis-i marziyye makamlarıdır. Eserde, nefsin mertebeleri, “etvâr-ı seb'a” denen yedi makâm olarak değil, Seyyid Yahya Şîrvânî'den (ö. 867/1464) Şâbân-ı Velî'ye (ö. 976/1568) kadar gelen silsiledeki müridlerin usûlü üzerine, altı makâm olarak ele alınmıştır.<sup>9</sup>

Ömer Fuâdî, *Muslihu'n-Nefs*'te, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *Lü'lüyyât*'ından,<sup>10</sup> Hamdi Çelebi'nin (ö. 914/1508) *Yûsüf ü Züleyhâ*'sından, Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 728/1329) *Istılâhât-ı Sûfiyye*'sinden, Hopalı Osman b. Hasen b. Ahmed Zâkir'in (h. 13. asır) *Dürratü'l-Vâizîn*'inden,<sup>11</sup> Necmüddîn Dâye

<sup>6</sup> Buhârî, İlim, 49.

<sup>7</sup> Ömer Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ktp., Mustafa Con A, nr. 80, s. 98.

<sup>8</sup> Fuâdî, Nefs-i Râziyye ve Nefs-i Marziyye makâmlarının sıfatlarını sâdece şiir olarak aktarmakla yetinmiş, ayrıca bir başlık altında incelememiştir. Bu yüzden biz de bu çalışmada Nefs-i Râziyye ve Nefs-i Marziyye makâmlarının sıfatları incelemeyeceğiz.

<sup>9</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 16-17.

<sup>10</sup> Eser hakkında bilgi için bk. İlyas Üzüm, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 351; Nuriye Çite, Ebû Mutî' en-Nesefî'nin *Kitâbu'l-Red Ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s. 4.

<sup>11</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Karaman, Hayrettin, “Vaaz Kaynaklarının Tavsif ve Tenkidi”, www.HayrettinKaraman.net.)

er-Râzî'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-İbâd*'inden,<sup>12</sup> Radyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-Envâr*'inden,<sup>13</sup> Pîr Muhammed b. Pîr Azmî Efendî'nin (ö. 989/1581) *Enîsü'l-Ârifîn*'inden<sup>14</sup>, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1239) *Fusûsu'l-Hikem*'inden, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Me'ârif*'inden, Şeyh Sâdi Şirâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülistân*'inden, İmâm Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Mişkâtü'l-Envâr*'inden ve Çelebi Sultân Aksarayî'nin (ö. 901/1497) *Hakâyik-ı Esrâr*'ından nakillerde bulunmaktadır.

## 2. Muslihu'n-Nefs'te Nefsin Altı Mertebesi ve Sıfatları

### A. Nefs-i Emmâre'nin Kınanan Yedi Sıfatı

Nefs-i Emmâre, âsî ve fâsık olan, sâhibine her türlü kötülüğü yapma konusunda sıkça emirler veren nefis demektir. Bu isimlendirme, "Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, aşırı şekilde kötülüğü emreder..." (Yûsuf, 12/53) âyet-i kerîmesinden gelmektedir.<sup>15</sup> Böyle bir nefse sâhip olan sâlik, tamâmen hayvânî ve şehvânî arzuların têsiri altında bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu tür nefis, ya belâ hâlinde ya da âfiyet hâlinde hâlinde bulunur, ancak hangi halde bulunursa bulunsan, sürekli olarak sahibini kötülüğe emreder. Eğer belâ hâlinde ise, korkaklık gösterir; şikâyette bulunur, öfkelenir, i'tirâz eder, töhmette bulunur, sabırsızlanır ve nihayet şirke ve küfre düşer. Eğer âfiyet hâlinde ise, bu sefer sâhibine zevk ve sefa sürmeyi, kibirlenmeyi, hevâ ü hevesin peşinden koşmayı ve şehevî arzularını tatmîn etmeyi emreder.<sup>17</sup>

### 1. Kibir

Kibir lügatte, büyüklük, kendini büyük görüp başkalarını küçük görmek<sup>18</sup>, küstahlık yapıp büyüklük iddiâ etmek<sup>19</sup> anlamlarında, ıstılâhta ise, kişinin başkalarına karşı nefsinde bir meziyet görmesi,<sup>20</sup> "insanın, nefsinin tanımayarak

<sup>12</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Halil Baltacı, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Mirsâdü'l-İbâd", *Tasavvuf Dergisi*, 2010, sayı: 26, s. 163.

<sup>13</sup> Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 362.

<sup>14</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Fatma Er, "Enîsü'l-Ârifîn (Âriflerin Dostu) Yazma Tanıtımı", *Dem Dergi*, 1 (2007), 48.

<sup>15</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 264.

<sup>16</sup> Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1998, s. 135.

<sup>17</sup> Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, Kahire: Muhtar, 1987, s. 271.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997, s. 265; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 218.

<sup>19</sup> Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, 238.

<sup>20</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Hânî el-Hâc, Kâhire: el-Mektebet't-Tevfikîyye, ts., s. 176.

onu kendi makamından daha yukarıya taşımaya çalışması”<sup>21</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

Fuâdî'ye göre, dervişin övülmüş sıfatlardan huşû ve tevâzu sıfatları ile vasıflanması, kalbindeki kibir sıfatını yok etmesine bağlıdır. Zîrâ kibir ve gurûr, Allâhü Teâlâ'nın rahmetinden kovulmanın kapısıdır. Böyle bir kovulmaya müstahak olan kişi, mârifetüllâhı müşâhede etmeye lâyık olmaz. Nitekim şeytân melekler zümresinde iken, kibir ve gurûru sebebiyle Hz. Âdem'in yaratılışındaki hikmetlere ve Allâhü Teâlâ'nın ona verdiği değerın sırlarına vâkıf olamadı. Hz. Âdem'e secde edilmesi yönündeki emre boyun eğmedi. Böylece Şeytân, kibri ve inâdı sebebiyle Cenab-ı Hakk'ın kapısından kovulmuş oldu. Şayet derviş de, şeytân gibi kibir, gurûr, ucub ve inâdı ile hareket edecek olursa, nefisini terbiye etmeye muvaffak olamaz ve nihâyet şeytân gibi Cenâb-ı Hakk'ın kapısından kovulur.<sup>22</sup>

## 2. Hırs

Hırs kelimesi, lügatte tamah, açgözlülük, aşırı istek gibi anlamlara gelir.<sup>23</sup> Bir hadîs-i şerîfte, “İnsan ihtiyarlasa bile, onun iki duygusu hep genç kalır: Biri çok kazanma hırsı, öteki çok yaşama arzusu”<sup>24</sup> buyrulur hırsın insanın tabîatından kaynaklanan bir özellik olduğuna dikkat çekilir.

Ömer Fuâdî, hırsı, Hakk Teâlâ'nın verdiği kanâat etmeyip başkasının elinde olan şeylere fazlaca meyletmek ve tamahkâr olmak diye tanımlar. Ona göre, dervişin hırs sıfatını yok edip sabır ve kanâat sıfatları ile vasıflanmadığı müddetçe nefs-i emmârenin şerrinden ve fesâdından kurtulması imkânsızdır. Fuâdî'ye göre, hırstan sakınan ve kanâat ehli olan bir derviş, kalp ve rûh âleminde mânevî zenginliğe nâil olur; gözü ve gönlü tok kanâatkâr kimseler arasına dâhil olur. Kanaatkâr kimse ise, tükenmeyen bir hazîneye sahip olur.<sup>25</sup>

## 3. Hased

Hased kelimesi, lügatte, birinin, bir başkasındaki nimetin yok olup o nimetin kendisine dönmesini istemesi<sup>26</sup> mânâsındadır. Tasavvuf ıstılâhında ise, Allâh'ın (c.c) takdirine râzı olmamak, bir kişide bulunan maddî ve mânevî

<sup>21</sup> Ömer b. Muhammed Sühreverdi, *Âvârifü'l-maârif*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, s. 145.

<sup>22</sup> Ömer Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ktp., Mustafa Con A, nr. 80, s. 40-41.

<sup>23</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s. 160; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 70.

<sup>24</sup> Buhârî, “Rikâk”, 5; Müslim, “Zekât”, 115.

<sup>25</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 45-47.

<sup>26</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 72; Heyet, *el-Müncidü'l-Ebcedî*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986, s. 365; Cübrân Mes'ûd, *er-Râid*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1967, s. 567-568.



nimetlerin ve sıfatların yok olmasını istemek<sup>27</sup> anlamında kullanılır.

Fuâdî'ye göre, hased sıfatının şerrinden kurtulmanın yolu, bu sıfatı, sabır ve istikâmet sıfatlarına çevirmekten geçer. Fuâdî, bu konuda, niyet ve keyfiyet bakımından birbirinden farklı üç sıfattan bahseder: Hased, gıpta ve gayret. Şimdi bunları kısaca îzâh edelim:

Bir kimsenin, başka bir kimsedeki nimeti, malı veya iyi bir hâli elde etmek istemesine rağmen, gayretsizliği ve ihmalkârlığı yüzünden elde edememesi ve bu sebepten, elde etmek istediği nimetin, malın veya hâlin o kişiden kaybolmasını veya o nimet sâhibinin ölmesini istemesi veya bu nimetlerin o kişide olmasından dolayı üzüntü duyması, hased olarak nitelendirilir. İşte bu hâl, son derece tehlikeli bir durumdur. Kişinin başkasında gördüğü nimetlerin veya iyi hâllerin kaybolmasını istememesine ve bu nimetlerin o kişide bulunmasından dolayı rahatsız olmamasına rağmen, aynı nimetlerin ve hallerin kendisinde de bulunmasını istemesi, gıpta olarak isimlendirilir. Bu durumdaki kişinin, nâil olamadığı nimetlerden ve hallerden dolayı üzülmeye, hased sayılmaz. Kişinin, bir nimetin veya hâlin başkasında olup olmadığına bakmadan ve bu duruma üzülmeyen, kendisine lâzım olduğu düşüncesiyle gördüğü nimetleri ve hâlleri elde etmek için elinden gelen çabayı sarf etmesine gayret denir. Bu mânâdaki gayret, son derece övgüye lâyık makbul bir sıfattır.<sup>28</sup>

#### 4. Şehvet

Şehvet, lügatte, istek, arzu ve ihtiras,<sup>29</sup> bedenî arzular, canın isteği gibi anlamlara gelirken, ıstılahta ise, “yeme, içme ve cinsî hayatla ilgili ölçüyü aşan istekler”<sup>30</sup>, “nefsin, hoşlandığı şeyleri talep için harekete geçmesi”<sup>31</sup> gibi anlamlar için kullanılmaktadır.

Fuâdî, şehvet sıfatının, nefs-i emmârenin diğer sıfatlarının aslı olduğunu söyler. Ona göre, kibir, hırs, hased ve sâir kınanmış sıfatların tamamı, nefsin iştâhından ve tabîâtından kaynaklanır. Şöyle ki, kişi, şehvet sıfatının tesiriyle yemeye ve içmeye odaklanırsa, nefs-i emmâresi tamâmen kuvvetlenerek her şeye iştâh duymaya başlar. Bu iştâh, dervişi, haram-helal demeden her şeyi yeyip içmeye, şerîatın ve tarîkatın âdâb ve erkânını terk etmeye sevk eder. Netîcede

<sup>27</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 231; Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut, ts., s. 79; Muhâsibî, *er-Riâye*, 481.

<sup>28</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 48-49.

<sup>29</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 461.

<sup>30</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 331.

<sup>31</sup> Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003, s. 204.

şehvet sıfatının galip gelmesiyle derviş, merkepler gibi arsızlaşır. Bu hâle düşen bir derviş, cennet-i âlâdan mahrûm kalıp cehennem azabına mübtelâ olur.<sup>32</sup>

### 5. Buhl (Cimrilik)

Buhl kelimesi, lügatte cimrilik, kişinin kıskançlık duygusuyla başkalarını malından men etmesi<sup>33</sup> anlamında kullanılır. Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî (v. 380/990), cimriliği, Allâhü Teâlâ'ya karşı kötü zan beslemek olarak değerlendirir. Şöyle ki, cimri kişi verdiği bir şeye tekrar sahip olamayacağından korkarak, aslında Allâhü Teâlâ'ya karşı kötü zanda bulunmaktadır.<sup>34</sup>

Fuâdî'ye göre, mürîdin nefs-i emmârenin şerrinden ve fesâdından kurtulmasının yolu, onun cimrilik sıfatını yok edip sehâvet ve istikâmet sıfatları ile vasıflanmasından geçmektedir. Aksi takdirde mürîd sadece görünüşte derviş olmaktan öteye geçemez. Bu yüzden derviş, maddî ve manevî hiçbir nimeti, kimseden esirgeyip kıskanmadan, "İnsanların hayırlısı, insanlara faydalı olandır"<sup>35</sup> hadîs-i şerifinin gereğince hareket etmeli ve halka faydalı olmaktan uzak durmamalıdır.<sup>36</sup>

### 6. Hıkd (Kin)

Hıkd, lügatte, kin ve hınc gibi anlamlarda kullanılırken,<sup>37</sup> ıstılahta, düşmanlıktan dolayı, yaratılmışlara karşı kalpte beslenen kötü zan<sup>38</sup> anlamında kullanılmaktadır.

Fuâdî'ye göre hıkd, kişinin herhangi bir sebepten dolayı, mümin kardeşinden huzursuz olması ve ona kin beslemesidir. Buna göre, dervişin herhangi bir kişinin sözlerinden veya davranışlarından alınıp huzursuz olması ve bu yüzden ondan intikâm almaya kalkışması, onun kalbinde kin sıfatının bulunduğunu gösterir. Bu hâl, dervişin mânen ilerlemesine ve ilâhî nimetlere nâil olmasına mâni olur ve onu, Cenâb-ı Hakk'ın feyzine erişmekten mahrûm eder.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 51-52.

<sup>33</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 102; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 30; Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 194.

<sup>34</sup> Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*, İstanbul: Meydan Yayınları, 2008, s. 400. (Ebû Bekr Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi-Maâni'l-Ahbâr*, thk.: Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 187'den naklen.)

<sup>35</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, I/393.

<sup>36</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 57.

<sup>37</sup> Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 77; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Bahar Yayınları, 1982, s. 326.

<sup>38</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 155; Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 376.

<sup>39</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 62-63.

Ona göre, derviş, bir taraftan iyi ameller işlemek ve Allâh'ı zikretmek sûretiyle Hakk Teâlâ'nın mârifetine ve zâtına yaklaşma çabasında olurken bir taraftan da kalbinde kin sıfatını besleyecek olursa, iyi amellerinin tamamını bozup mahvetmiş olur. Böylece derviş, Hakk'ın rahmetinden, mârifetullâhtan ve O'nun tecellîlerine mazhar olmaktan mahrûm kalır. Ancak, mert olan bir mürîd âriflik ve âkıllık edip bu yaramaz kin sıfatını, af ve kerem sıfatlarına çevirirse, her türlü mânevî olgunluğu hak eder. Çünkü af ve kerem peygamberlerin ve Allah dostlarının sıfatlarındandır. Peygamberlerin ve evliyâullâhın vârisi olmayı gâye edinen dervişe lâzım olan ve yakışan tavır, onların sıfatları ile vasıflanmaya gayret etmektir.<sup>40</sup>

### 7. Gazab(Öfke)

Gazab kelimesi, lügatte dargınlık ve öfke<sup>41</sup> anlamlarına gelir. Cürcânî, gazab kavramını, "kalbin kanının galayânı esnasında ortaya çıkan değişiklik"<sup>42</sup> olarak tarif eder.

Fuâdî, gazab sıfatını iki kısımda değerlendirir: Bunlardan biri "nârî meşrep" olan kişide ortaya çıkan gazap, diğeri ise, maddî organ olan kalpte bulunan bir hastalıktan kaynaklanan gazaptır. Ona göre, derviş, "nârî meşreb" olmasından, yani ateş tabiatlı olmasından dolayı sinirli ise, bu durum, onun akıllı ve zeki olmasından kaynaklanmaktadır. Hazreti Mûsâ'nın peygamberliğinden önce, Mısırlı bir kıptîyi öldürmesi,<sup>43</sup> onun ateş tabiatlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür sinirlilik hâli, bir mürşid-i kâmilin mânevî terbiyesi ile değişebilir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın gazab sıfatından kurtulması, Hz. Şuayb'ın mânevî terbiyesi ile gerçekleşmiştir. O halde gazab sıfatından kurtulmayı düşünen bir mürîd, nefsinin bir mürşid-i kâmile teslim etmeli ve onun gözetiminde mücâhede ve riyâzat ile meşgûl olmalıdır. İşte bu yolla gazab sıfatından kurtulan dervişin şânı yücelir; kalbi huzura erer ve gün gün irfân ve kemâl bakımından mükemmelleşir.<sup>44</sup>

Ancak, dervişin sinirlilik hâli, ateş tabiatlı olmasından değil de kalp organındaki tıbbî hastalıktan kaynaklanıyorsa, bu hâlin giderilmesi, sadece mânevî irşâd ile olmaz. Bu durumda, dervişin bir tıp doktoruna başvurup tedâvî

<sup>40</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 63.

<sup>41</sup> Sarı, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Sözlük*, 1096.

<sup>42</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 240.

<sup>43</sup> Kasas, 28/15-19.

<sup>44</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 67.

olması ve doktorun kendisine vereceği ilaçları kullanması gerekmektedir.<sup>45</sup>

### B. Nefs-i Levvâmenin Kınanmış Yedi Sıfatı

Nefs-i Levvâme, işlemiş olduğu kusur ve günahlardan dolayı pişmân olup kendisini ayıplayan, şer'î emirleri ve vâcibleri ihlâl etmesinden dolayı kendisini hesâba çeken, münkerâta dalmasından dolayı sâhibini kınayıp ayıplayan ve onu, tövbe etmeye dâvet eden nefis demektir. Nefsin "levvâme" olarak isimlendirilmesi, "Kendini sürekli kınayıp duran nefse andolsun ki..." (el-Kıyâme, 75/2) âyet-i kerîmesinden dolayıdır.<sup>46</sup> Böyle bir nefse sâhip olan sâlikin rûhunda, kötülüklerden iyiliklere doğru bir meyil uyanmaya başlar.<sup>47</sup> Bazı sûfîler, nefs-i levvâme'nin, mümini, önce günaha düşüren sonra da işlemiş olduğu günahattan dolayı kötileyen nefis olduğunu söylemişler bu tür kötümeyi bir tür îmân saymışlardır. Çünkü şakî/bedbaht olan kişiler, bunun tam tersini yaparlar. Herhangi bir günâhı işleyemedikleri zamân, fırsatı elden kaçırdıkları düşünerek kendilerini kötülerler. Bu yüzden, nefs-i levvâme, mümin kişilerin nefsi sayılmıştır.<sup>48</sup>

#### 1. İşret (Zevk Ehli Dostlarla Yiyip İçmek)

İşret, lügatte, arkadaşlık, dostluk, içki âlemi,<sup>49</sup> karışmak, sohbet<sup>50</sup> gibi anlamlarda kullanılırken, ıstılahta, eş-dost ve zevk ü sefa ehli kimselerle yiyip içmek, onlarla yakın olup sohbet etmek manalarında kullanılır.<sup>51</sup>

Fuâdî'ye göre, işret hastalığına mübtelâ olan kimse, kâmil bir mârifete nâil olmaktan mahrûm olur ve nefsinin tezkiye edemez. Nefis tezkiye edilmeyince kalp tasfiye olmaz; kalp tasfiye olmayınca da, rûhun/kalbin cilâlanması imkânsızlaşır. Hâl böyle olunca, dervişin yüce mertebelere erişmesi imkânsızlaşır.<sup>52</sup> Bu yüzden hizmet için veya zarûrî bir durum için işret yapmak zorunda kalan dervişler, mutlaka şeyhinden izin almalıdır. Aksi takdirde, iki dervişin, dünyâ kelâmı için bir araya gelip yakınlık ve dostluk kurmaları doğru olmaz. Bu yakınlığın, şer'iat ve tarîkat kelâmı için olması, durumu değiştirmez. Çünkü iki dost bir araya gelince, söz sözü açıp çoğalır ve iki dervişin arasına şeytân girer. Böylece işret sıfatı ortaya

<sup>45</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 68-70.

<sup>46</sup> Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, 273; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 265.

<sup>47</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 136.

<sup>48</sup> Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, 273.

<sup>49</sup> Sarı, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Sözlük*, 1006; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 196; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınları, 2006, s. 789.

<sup>50</sup> Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 698.

<sup>51</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 76.

<sup>52</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 76-77.

çıkarak. Şeytân, bu sıfat vâsıtasıyla dervişlere vesvese vermeye ve onların nefislerini azdırıp ayartmaya başlar ve nefîcede derviş samt/suskunluk ve uzlet hâlinden çıkmış olur. Bu durumda ise, dervişin kalbine zulmetin; ruhuna da perde ve bulanıklığın gelme korkusu ortaya çıkar. İşte bu tehlikeler sebebiyledir ki, bir hizmet veya maslahata binâen işret/dostluk yapılması gerektiğinde bile, mutlaka şeyhten izin alınmalı; gereksiz yere işretten/dostluktan sakınılmalı; yapılacaksa da gaflete dalmadan yapılmalıdır.<sup>53</sup>

## 2. Ucub (Kendini Beğenme)

Ucub, lügatte, kişinin kendini beğenmesi, kibirlenmesi, övünmesi ve aleyhine olan şeyleri inkâr etmesi gibi anlamlara gelirken,<sup>54</sup> ıstılahta, bir şahsın, kendisini, layık olmadığı bir rütbeye layık görmesi,<sup>55</sup> kişinin, ilim veya amel bakımından kemâle erdiğini düşünmesi ve bu yüzden kibirlenmesi<sup>56</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Fuâdî'ye göre ucub, dervişin, ibâdet ve tâat ile mücâhede ederek nefs-i emmâre ve nefs-i levvâmenin kınanmış sıfatlarından kurtulduğu, övülmüş sıfatları kazanmaya başladığı ve iyi bir hâle eriştiği anda, bazı hâl ve amellerini beğenmesi durumudur. Ucba kapılan kişi, amelleri ile gururlanır ve bu yüzden kendi ayıp ve hatâlarını görmez olur.<sup>57</sup>

Fuâdî'ye göre ucub sıfatının kaynağı kibr sıfatıdır. Bu yüzden ucub, şeytânın sıfatlarından bir sıfattır. Nitekim şeytân, "Şeytân, kendilerine, yaptıklarını süslü göstermiş ve onları doğru yoldan alıkoymuş"<sup>58</sup> âyet-i kerîmesinin hükmünce, dervişin kalbine vesvese ile yol bulup ona, kendisini süslü gösterir; amellerini beğendirir ve nihâyet onu, ucba ve gurûra düşürür. Ucub ve gurûr ise, dervîşi yoldan çıkarır. Böylece dervişin hem kendisi hem de ameli zâyî olur.<sup>59</sup>

Fuâdî'ye göre derviş, dâimâ Hakk Teâlâ'nın azamet ve kibriyâ sâhibi olduğunu, kendisinin ise aciz ve zayıf bir varlık olduğunu düşünmelidir. Ayrıca derviş, Hakk Teâlâ'ya, hakkıyla ibâdet edemediğini ve O'nu hakkıyla tanıyamadığını îtiraf etmelidir. Bu hâl üzere olan derviş, Cenâb-ı Hakk'ın makbûl kulları arasına girer ve ilâhî feyizlere nâil olur. Eğer derviş, bu hâl üzere olmayıp

<sup>53</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 77-78.

<sup>54</sup> Sarı, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Sözlük*, 971.

<sup>55</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 224.

<sup>56</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mürşidü'l-emîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996, s. 120.

<sup>57</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 78.

<sup>58</sup> Neml, 27/24.

<sup>59</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 78-79.

ucub hastalığına düşecek olursa, bu takdirde, Cenâb-ı Hakk'ın reddettiği kullar arasına girer ve helâk olur.<sup>60</sup>

### 3. Heves (Şerîata ve Tarîkata Uymayan İşlere Meyletmek)

Heves, lügatte, hevâ, arzu, istek anlamına gelirken, ıstılâhta, nefsin, tabîatın gereğine yönelmesi, süflî cihete yönelip ulvî cihetten yüz çevirmesi, nefsin, şerîatın ölçülerine bakmaksızın, kendi hoşuna giden şeylere yönelmesi<sup>61</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Fuâdî, heves sıfatını, eksik akıllı olması sebebiyle bozuk fikirlerin tesirinde kalan kişinin şerîata ve tarîkata uymayan abes, faydasız ve sonu gelmez şeylere yönelmesi şeklinde târif eder. Ona göre bu sıfat, hırs ve tamah sıfatlarından ve dünya sevgisinden kaynaklanır.<sup>62</sup>

Fuâdî, bir dervişin şerîatta ve tarîkatta mânen yol alabilmesi için terk-i küllî hâlinde olması, yani Allâhü Teâlâ dışındaki her şeyi terk etmesi gerektiğini söyler. Şayet derviş, terk-i küllî ile her şeyi terk etme hâlinde olmazsa, dîninde ve mânevî yolculuğunda, kendisine hiçbir faydası olmayan şeylere yönelmeye başlar; kendisine neyin faydalı neyin zararlı olduğunu anlayamaz ve kaçınması gereken şeyleri kalbinden çıkaramaz. Böylece derviş, hevâ ü heves içinde kalır ve kendisini mârifetüllâha eriştiren övülmüş sıfatlar ile vasıflanmaktan mahrûm olur.<sup>63</sup>

Fuâdî'ye göre, sülûkünü tamamlamaya çalışan her mürîdin heves sıfatına mübtelâ olması muhtemeldir. Dervişin bu hâlden kurtulması için kendine güvenmemesi, hâlini, mürşidine havâle edip onunla istişâre etmesi gerekir. Şayet derviş bu şekilde hareket edecek olursa, mürşidi onun için faydalı olan şeyleri bilir ve gerektiğinde, bu husûslarda kendisine icâzet verir.<sup>64</sup>

### 4. Mekk (Hile)

Mekk, lügatte hile, desîse, tuzak, tertip, asılsız iddiâ, dolap çevirme ve kötü kasıt,<sup>65</sup> başkaları hakkında kötü niyet besleyip sûizanda bulunma<sup>66</sup> gibi anlamlara gelir. İstılâhta ise mekk, kulun, muhâlefet etmesine rağmen, nimetlerin kendisine gelmeye devâm etmesi, kötü ahlâkına rağmen hâlâ içinde bulunduğu iyi hâlin devâm etmesi, herhangi bir mücâhede olmaksızın bazı kerâmetlerin ortaya

<sup>60</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 80.

<sup>61</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 165.

<sup>62</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 83.

<sup>63</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 83-84.

<sup>64</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 84.

<sup>65</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 296.

<sup>66</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 84.

çıkması ve kişiye fark etmediği yerlerden hoş olmayan şeylerin erişmesi<sup>67</sup> demektir.

Fuâdî'ye göre bu sıfat, kin ve kıskançlık sıfatlarından kaynaklanmaktadır. Mekkî sıfatına mübtelâ olan kimsenin îmânı ve takvâsı zayıf olur. Bu zayıflık ise, dervişteki sıdk ve istikâmet sıfatlarının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Zîrâ Sultân-ı Enbiyâ (s.a.v.), "Sizden biri, kendisi için sevdiği şey/leri kardeşi için de sevinceye kadar (gerçek anlamda) îmân etmiş olmaz"<sup>68</sup> buyurmuştur. Bu yüzden, bütün müminlere, özellikle Allah'ın yoluna sülûk eden dervişlere yakışan, kendi hallerini ve sözlerini beğenmemek, sevmedikleri kimselere; hatta kendileri ile kavga etmeyi düşünen kimselere bile güzel muâmelede bulunmak ve mümin kardeşlerinin kuyusunu kazmamaktır. Aksi takdirde kişinin bütün kötü zan ve niyetleri kendi başına gelir. Böylece kişi, övülmüş sıfatlar ile vasıflanmaktan ve kemâle ermekten mahrûm kalır.<sup>69</sup>

### 5. Temennî

Temennî kelimesi lügatte, olmadığı halde bir şeyi varsaymak ve o şeyi zihinde tasavvur etmek,<sup>70</sup> anlamına, ıstılâhta ise, "mümkün olsun-olmasın, bir şeyin meydana gelmesini istemek"<sup>71</sup> anlamına gelir. Bu anlamdaki temennî, tasavvufta hoş görülmeleyen bir husustur. *Recâ* kelimesi, temennî kelimesi ile yakın anlamları taşıyan bir kelimedir. Ancak *recâ* ile temennî, ıstılâh bakımından farklı anlamları ifade ederler. Şöyle ki, *recâ* kelimesi, Allâh'ın (c.c) rahmetinden ümit kesmemek anlamına gelirken, temennî ise, kişinin olur olmaz her şeyi istemesi anlamını ifade etmektedir ki, bu özellik hadîs-i şerîfte âciz kişinin özelliği olarak gösterilmiştir.<sup>72</sup> Kuşeyrî'ye (v. 465/ 1073) göre *recâ*, övülen bir sıfat; temennî ise, hastalıklı bir sıfattır. Zira temennî, insanı tembelliğe sürükleyip onu gayret ve ciddiyet yolundan uzaklaştırırken, *recâ* böyle değildir.<sup>73</sup>

Fuâdî'nin tanımına göre temennî, dünyalık şeyleri elde etmek için Allâhü Teâlâ'dan başkasından ricâda bulunmak demektir. Ona göre temennî sıfatının kaynağı, hırs ve şehvet sıfatlarıdır. Dervişin bu sığata mübtelâ olup halktan bir şeyler temennî etmesi ve onlara sürekli ricâda bulunması, onda, tevekkül ve

<sup>67</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 315.

<sup>68</sup> Buhârî, "Îmân", 7; Müslim, "Îmân", 71-72. (Ayrıca bk.: Tirmizî, "Kıyâmet", 59; Nesâî, "Îmân", 19, 33; İbn Mâce, "Mukaddime", 9.)

<sup>69</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 84-86.

<sup>70</sup> Râğib el-İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzî'l-Kur'ân*, thk.: Safvân Adnân Dâvûdî, ts., s. 779.

<sup>71</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 130.

<sup>72</sup> Tirmizî, *Kıyâmet*, 25; İbn Mâce, *Zühd*, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/ 124.

<sup>73</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fî ilmi't-Tasavvuf*, thk.: Hânî el-Hâc, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts. s. 204.

kanâat sıfatlarının bulunmadığının göstergesidir.<sup>74</sup> Bu yüzden mürşid-i kâmiller, Allâhü Teâlâ'nın verdiği nimetlere râzı olmayıp işlerini halletmeleri için halka ricâ ve temennîde bulunan bir mürîdin, can-ı gönülden çalışarak elde ettiği kırk günlük mânevî hâllerini ve yapmış olduğu amellerin sevaplarını kaybetme tehlikesi ile karşı karşı olacaklarını söylemişlerdir.<sup>75</sup> Fuâdî'ye göre dervişin mânevî derecesinden düşmesine sebep olan temennî, sadece söz ile dile getirilen temennî değildir. Aynı zamanda, kişinin dervişin kalbinden, herhangi bir şeyin kendisine verilmesini temennî etmesi de onun derecesinin düşmesine sebep olur.<sup>76</sup>

### 6. Lev m (Kınama-Kötüleme)

Lev m kelimesi, lügatte, “çekiştirme, yerme, azarlama, paylama, yapılan bir iyiliği başa kakma veya yüze vurma”<sup>77</sup> gibi anlamlara gelirken ıstılahta, “bir kimseyi bir hâlimden ötürü, kınayıp kötüleme” mânâsına gelmektedir. Fuâdî'ye göre lev m sıfatı, kibir, ucub ve gazab sıfatlarından kaynaklanan bir sıfattır. Bu yüzden o, dervişin, herhangi birinin aybını görmesi hâlinde, mürüvvet sıfatı ile muâmele yapıp o kişinin aybını örtmesi gerektiğini söyler. Şayet derviş, gördüğü ayıbı örtmek yerine, aybını gördüğü kişiyi kınayıp kötüleyerek aybını yüzüne vurursa, onun gönlünü yıkmış olur. Onun bu şekilde davranması, lev m sıfatı ile hareket ettiğinin bir göstergesidir.<sup>78</sup>

Fuâdî'ye göre, dervişin öğüt vermek maksadı ile birinin olumsuz durumlarını dile getirmesinde bir sakınca yoktur; ancak, derviş için başkalarının hatâları ile uğraşmaktansa, kendi hataları ile meşgûl olması daha uygun bir davranıştır. Çünkü dervişin başkalarının hatâları ile meşgûl olması durumunda, şeytânın dervîşi doğru yoldan saptırma ihtimâli vardır. Bu yüzden dervişin, başkalarından önce kendi kusurlarını görmesi ve onları gidermeye çalışması gerekir. Ayrıca derviş, dâimâ kalbi temiz, sözleri yumuşak ve tatlı dilli olmalıdır. Ancak derviş kötü niyetli ve yalancı olursa, onun tatlı dilli ve hoş sohbetli olması, kendisine bir fayda sağlamaz. Çünkü bu hâl, dervişin nifâk sıfatı ile mübtelâ olduğunun bir alâmetidir. Bu yüzden dervişin derhal kalbini temizleyip dilini kalbine uygun hale getirmesi gerekmektedir. Zîrâ dervişin kalbi temiz olmayıp zararlı düşüncelerle dolu olduğu zaman, kalbindeki mânevî kirler ve zararlı düşünceler onun organlarına sirâyet eder ve böylece o kişinin organları da zararlı

<sup>74</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 86.

<sup>75</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 86-87.

<sup>76</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 87.

<sup>77</sup> Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 970.

<sup>78</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 88.



sıfatlara kirlenmiş olur.<sup>79</sup>

Fuâdî'ye göre, derviş birinin başkasında gördüğü bir ayıptan dolayı onu kınayıp kötölemesi, aynı ayıbın kendisinde de olduğunun bir göstergesidir. "Mü'min mü'minin aynasıdır"<sup>80</sup> hadîs-i şerîfi, bu mânâyı ifâde etmektedir. Öyleyse, dervişe lâzım olan, başkalarının ayıp ve kusurlarını gözetlemek yerine kendi ayıp ve kusurlarını düzeltmekle meşgûl olmaktır. Aksi takdirde derviş, elde ettiği mânevî makâmda kemâle eremez. Böyle bir derviş, belki, dervişliğin bir takım usûl ve esaslarını öğrenebilir; ancak onun hâli, değişkenlikten ve eksiklikten uzak olmaz.<sup>81</sup>

### 7. Kahr (Başkasına Gâlip Gelip Onu Rezil Etmek)

Kahr kelimesi, lügatte, gâlip gelmek,<sup>82</sup> mahvetmek, ezmek, perişân etmek<sup>83</sup> gibi anlamlara gelir. Kahr, anlam îtibârıyla kibir sıfatı ile alâkası olan bir sıfattır. Bu yüzden Fuâdî, kahr sıfatını, kibir ve öfkeden kaynaklanan bir sıfat olarak niteler. Ona göre kahr, "başkasına galip gelip o kişiyi aşağılamak" anlamına gelmektedir.<sup>84</sup> Bu sıfat, kibir ve gurûr sıfatlarının tesirinde kalan kişinin istemediği veya varlığına râzı olmadığı kimseyi hor ve hakîr görmesi ve dâimâ ona galip gelmek istemesi netîcesinde ortaya çıkar.<sup>85</sup>

Ona göre, dervişe yakışan, kalbindeki gafleti atıp horluğu, hakâreti ve eksikliği kendinde bulmak ve kimseyi aşağılayıp hafife almamaktır. Eğer sâlik, kahr sıfatını, nefs-i mülhemenin övülmüş sıfatlarına çevirmeye gayret etmez ise, en sonunda, kendisi hor ve hakîr duruma düşür; madden ve mânen helâke uğrar ve hiç beklemediği bir anda zâyi olur gider.<sup>86</sup>

### C. Nefs-i Mülheme'nin Övülmüş Yedi Sıfatı

Nefs-i Mülheme, bir takım ilhâm ve keşiflere mazhar olmaya başlayan nefse denir. Bu makamdaki nefs, mazhar olduğu ilhâm ve keşifler sâyesinde neyin hayır neyin şer olduğunu idrâk etmeye başlar ve şehvî arzulara karşı direnme

<sup>79</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 89-90. (Kanaatimizce Fuâdî'nin bu düşüncesi, şu hadîs-i şerîfe dayanmaktadır: "Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur; bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir." (Buhârî, *Îmân*, 39; Müslim, *Müsâkât* 107,108; İbn-i Mâce, *Fiten*, 14, *Dârimî*, *Büyû'*, 1.)

<sup>80</sup> Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk.: Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî-Tarık b. Avzullah, Kâhire: Daru'l-Haremeyn, 1415, II/325, nr: 2114.

<sup>81</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 90-92.

<sup>82</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 261.

<sup>83</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 203.

<sup>84</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 92.

<sup>85</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 93.

<sup>86</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 93.

gücüne kavuşur. Nefs-i mülheme tâbiri, şu âyet-i kerîmeye dayandırılmaktadır: “...Nefse ve onu biçimlendirene, ona isyânını takvâsını ilhâm edene andolsun ki, nefsinin tezkiye eden şüphesiz kurulmuştur...” (eş-Şems, 91/7-9).<sup>87</sup> Bu makamdaki kişinin, mazhar olduğu bir takım ilâhî lütuflara aldanarak erişilmesi gereken makâma eriştiği zannına kapılması ve bu yüzden yoldan sapması tehlikesi bulunmaktadır. Bu yüzden, bu makamdaki mürîdin, kendisine zuhûr eden bir takım zâhirî ve bâtinî hallere aldanmaması, onları mürşidine haber vererek, onun tavsiyelerine göre hareket etmesi tavsiye edilmiştir.<sup>88</sup>

### 1. İlim

İlim, lügatte, bir şeyi bilmek,<sup>89</sup> onu gerçek yönüyle idrâk etmek<sup>90</sup> anlamlarına, istilâhta ise, mârifet, irfân, kendini tanımak<sup>91</sup> vâkıya mutâbık olan kesin inanç<sup>92</sup> bir şeyin hakîkatını anlamak<sup>93</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Sûflere göre ilim, kesbî ilim ve vehbî ilim olmak üzere iki türdür. Kesbi ilim, kulun kendi gayretiyle yapmış olduğu tahsîl neficesinde elde edilen ilim, vehbî ilim ise, Allâhü Teâlâ tarafından kulun kalbine ilkâ edilen ilimdir. Peygamberlere vahiy yoluyla evliyâyâ ilhâm yoluyla gelen bilgiler vehbi bilgilerdir. Bu tür ilme ledünnî ilim de dendiği olur.<sup>94</sup>

Fuadi’ye göre, ilm sıfatıyla murâd edilen şey, dervişin, cehâlet ve gaflet sıfatlarını yok etmesidir. Derviş, ilim sâyesinde gaflet uykusundan uyanıp rûhânî uyanıklık ve rabbânî ilim ile mânevî makâmını gafletten kurtaracak ve hâline vâkıf olmaya başlayacaktır. Zîrâ derviş, “Nefsini bilen, rabbini bilir”<sup>95</sup> hükmüyle, kendi nefsinin, içinde bulunduğu makâmı, hatâ ve kusurlarını bilmemiş olsa, onun ilmi, kuru bir dâvâdan ibâret olur. Ayrıca, “Şeytân, kendilerine, yaptıklarını süslü göstermiş ve nihâyet, onları doğru yoldan alıkoymuş”<sup>96</sup> ayet-i kerîmesinin gereği, dervişin nefsi ve şeytânı ona kendi varlığını, davranışlarını ve sözlerini beğendirmeye başlar; onu, ucub ve gurûr bataklığına sürükler ve böylece derviş, kendisini kâmil biri zannetmeye başlar. Bu hâle mübtelâ olan kişinin, rezil ü

<sup>87</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 265.

<sup>88</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 136-137.

<sup>89</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

<sup>90</sup> Zeynelâbidîn Tûnisî, *el-Mu’cemü’l-müderresî*, Dimaşk: el-Matbaatü’l-Hâşimiyye, 1948, s. 494.

<sup>91</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

<sup>92</sup> Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 232.

<sup>93</sup> Isfahânî, *Müfredât-ü elfâzi’l-Kur’ân*, 580.

<sup>94</sup> Şarkavî, *Mu’cemü elfâzi’s-sûfiyye*, 212.

<sup>95</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ’*, II/262.

<sup>96</sup> Neml, 27/24.

rüsvay olması kaçınılmazdır.<sup>97</sup>

## 2. Tevâzu (Alçak Gönüllülük)

Tevâzu, lügatte, alçakgönüllülük, büyüklenmemek, gösterişten kaçınmak, bir şeyi elden bırakmak, engel olmak, nefsinin aşılamamak, kibirli ve gururlu olmamak ve kendini beğenmemek gibi anlamlara gelir.<sup>98</sup> Istılâhta ise, Cenâb-ı Hakk'a teslim olmak ve hükm-ü ilâhîye karşı îtirazı terk etmek, Cenab-ı Hakk'a boyun eğmek,<sup>99</sup> kişinin nefsinin, Allâh'ın (c.c) huzurunda kulluk makâmına koyması, halka karşı şefkatli olmak, kibirli ve gururlu olmamak<sup>100</sup>, kibir ile zillet arasındaki dengiyi korumak<sup>101</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Fuâdî, tevâzu sıfatını, her husûsta alçak gönüllük yapmak olarak görür. Ona göre sûrî ve mânevî olmak üzere iki türlü tevâzu vardır: Tevâzu-i sûrî, dervişin sözlerinde ve fiillerinde görünen tevâzudur. Halka karşı muâmelelerde ve onlarla konuşmalarda, ağzı bozukluk yapmamak, dâimâ yumuşak dilli olmak, zengin-fakir, büyük-küçük ayrımı yapmaksızın herkese sevgi göstererek selâm verip almak bu tür tevâzunun göstergelerindedir. Her ne kadar kibirli insanlar, tevâzudan kaynaklanan davranışları alçaklık olarak görseler de, bu davranışlar, aslında izzet ve şerefin ta kendisidir. Çünkü bu tür davranışlar, Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) davranış ve hasletlerindedir.<sup>102</sup>

Tevâzu-i mânevî, kalp ve rûh âleminde gerçekleşen bir tevâzudur. Fuâdî'ye göre tevâzu-i mânevî, kalbin faziletlerle doldurulup mânen kemâle erdirilmesi; rûhün da, rûh-i hayvânî mertebesinden, rûh-i insânî makâmına yükseltilmesi neficesinde ortaya çıkar.<sup>103</sup> Dervişte sadâkat ile ortaya çıkan tevâzu-i sûrînin kaynağı da tevâzu-i mânevîdir. Zîrâ her husûsta sûrî, mânevîden doğar. Bu yüzden dervişin kalbindeki tevâzu-i mânevî, ne derece kuvvetli ise, tevâzu-i sûrî de o derece kuvvetli ve olgun demektir. Ancak, dervişin tevâzu-i mânevîsi güçsüz ise, onun tevâzu-i sûrîsi de güçsüz demektir. Böyle bir tevâzu, istikrarsız ve gelip geçici olduğu için "tevâzu-i ârizî" hükmünde kalır. Ârizî olan tevâzu ise, ancak zorlama ile ortaya çıkar ve istikrarsız olur.<sup>104</sup>

## 3. Tahammül (Halktan Gelen Belâlara Dayanmak)

<sup>97</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 101.

<sup>98</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 68; Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 905.

<sup>99</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 217, 219; Sühreverdî, *Âvârifü'l-maârif*, 142.

<sup>100</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 356.

<sup>101</sup> Sühreverdî, *Âvârifü'l-maârif*, 143.

<sup>102</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 105-106.

<sup>103</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 106.

<sup>104</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 108.

Tahammül lügatte, yüklenmek, bir sorumluluğu üstlenmek, katlanmak, kaldırmak ve sabretmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>105</sup>

Fuâdî, tahammülü, dervişin, nefs-i emmâre ve nefs-i levvâmenin kınanmış sıfatlarını, övülmüş sıfatlara çevirmeye gayret etmesi; dervişi dövüp sövseler bile aslâ alınmaması, karşılık verip kavga etmemesi; onun yanında, onu öven ile kötüyelenin, ona lütfeden ile kahreden bir olması ve bunun gibi hâllerde, halkın ezâ ve cefâsına katlanması olarak değerlendirir.<sup>106</sup> Ona göre, tahammül sıfatının birçok çeşidi vardır. Bunlardan en büyüğü ve en güzeli, Hak Teâlâ'nın kazâ ve celâline, musîbet ve kahrına, cân u gönülden, sadâkatle sabretmek ve tahammül göstermektir. Tahammül sıfatını özümsemiş olan dervişler, sadece halkın cefâsına tahammül etmekle yetinmezler; Hakk Teâlâ'nın kazâsına da râzı olurlar; Allâh'ın (c.c) celâli ve cemâlini, lütfunu ve kahrını bir sayarlar; Hakk Teâlâ'dan gelen belâ ve musîbetlere, peygamberler gibi sabredip tahammül gösterirler.<sup>107</sup>

#### 4. Sehâ (Eli Açıklık)

Sehâ, lügatte, cömertlik, eli açıklık<sup>108</sup> gibi anlamlarda kullanılır. Sehâ, aralarında kısmî anlam farkları da olsa, cûd ile aynı anlama gelmektedir. Bu yüzden, Tasavvufun kaynak eserlerinde bu iki kavramın, çoğu zaman aynı başlık altında incelendiğini görmekteyiz.<sup>109</sup> Buna göre sehâ, cömertliğin en alt tabakası olmaktadır. Fuâdî de, cûd sıfatını işlerken, cûd sıfatı ile sehâ sıfatının aynı anlama geldiğini; ancak, cûd sıfatında birtakım inceliklerin bulunduğunu söyler.<sup>110</sup> Bu yüzden o, sehâ sıfatını nefs-i mülheme makamının sıfatları arasında sayarken, cûd sıfatını bir üst makâm olan nefs-i mutmainne makamının sıfatları arasında sayar.

Fuâdî, cömertliğin sadece mâl ile yapılan cömertlikten ibaret olmadığını; mâl dışında, söz ile ve diğer fiiller ile de cömertlik yapılabileceğini söyler. Ona göre mal ile yapılan cömertlik, enbiyâ ve evliyânın olgunluğunun alâmetlerinden olmakla beraber, onlara benzeyenlerin hasletleri ve hâlleri arasında da yer alır.<sup>111</sup> Sözdeki cömertlik, her yerde şerîata ve tarîkata yardımcı olmak ve sevâbını Allâhü Teâlâ'dan bekleyerek müminlere yardım etmek niyetiyle doğru sözü saklamamak ve mümkün mertebe hikmetli sözler söylemektir. Ve yine, ilim ve irfân isteyenlere,

<sup>105</sup> Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 1607.

<sup>106</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 108.

<sup>107</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 112.

<sup>108</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 144; Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 1476.

<sup>109</sup> Ali b. Osman el-Cullâb el-Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s. 456-461; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 336.

<sup>110</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 130.

<sup>111</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 113.

ilim ve mârifetullâhı öğretmek, sevâbını Allâhü Teâlâ'dan bekleyerek, Ümmet-i Muhammed'e gücünün yettiği kadar güzel vaazlar ile nasîhat etmek de söz ile olan cömertlik arasında yer alır.<sup>112</sup> Fiillerdeki cömertlik, kişinin eliyle, ayağıyla, gözüyle, kulağıyla ve diğer organları ile yapacağı cömertliktir. Mal, söz ve fiiller ile cömertlik, her insana mahsûs bir özellik değildir. Çünkü sehâ ile vasıflanıp cömertlikte kâmil dereceye erişen kişi, sâdece insanlara cömertlik yapmakla kalmaz; hayvanlara ve hayvanların dışındaki bütün varlıklara da cömertlik yapar ki, böyle bir haslet, herkeste bulunmaz.<sup>113</sup>

### 5. İstikâmet (İnançta ve Davranışlarda Doğruluk)

İstikâmet, lügatte; mûtedil olmak,<sup>114</sup> “dürüstlük, doğruluk, istikrarlı tutum”<sup>115</sup> gibi anlamlara gelir. Istikâhta ise, kişinin ahitlerine vefâ göstermesi, işlerde orta sınırı gözeterek doğru yola sınıksız bağlanması,<sup>116</sup> “kendisiyle güzelliklerin kemâle erdiği, yokluğu ile güzelliklerin çirkinleştiği haslet”,<sup>117</sup> “her şeyin kendisi ile olgunlaşıp tamam olduğu, mevcûdiyeti ile hayırların meydana geldiği ve düzen içinde olduğu bir derece”<sup>118</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Fuâdî'ye göre iki türlü istikâmet vardır: Birisi, derviş ile halk arasında olan istikâmet, diğeri ise derviş ile Cenâb-ı Hakk arasında olan istikâmettir.

Halk ile derviş arasındaki istikâmet, bir müminin, mümin kardeşi ile her husûsta, şerîata, tarîkâta ve akla uygun olarak verdiği sözlere hiyânet etmeyip istikâmet ile ahdine vefâ göstermesidir. Bu şekilde istikâmet üzere olan kişi, dîn kardeşinin kendisine emânet ettiği mala ve müminlerin ailesine, ırzına, dinine ve başka hallerine hiyânet etmez; bilakis şahsiyetini koruyup bu gibi hususlarda, emanetleri titizlikle korur ve istikâmet sıfatının gereğine göre hareket eder.<sup>119</sup>

Derviş ile Allâhü Teâlâ arasındaki istikâmet, zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayırır. Çünkü Allâhü Teâlâ'nın kullarına verdiği nimet ve emânetlerin bazıları, kulun zâhirinde, bazıları ise bâtınındadır. Kulun zâhirinde olan nimet ve emânetler, dil, göz, kulak, el, ayak ve diğer organlardan oluşan dış kuvvetlerdir. Bâtınında olan nimet ve emânetler ise, nefis, rûh, kalb, akıl ve diğer bâtınî kuvvetlerdir.<sup>120</sup>

<sup>112</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 114.

<sup>113</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 114.

<sup>114</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 263.

<sup>115</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 194.

<sup>116</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 77; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 194.

<sup>117</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 299.

<sup>118</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298.

<sup>119</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 116.

<sup>120</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 116.

Kişi, üzerindeki zâhirî nimetlerin hakkını verdiğinde, zâhiren istikâmette olduğunu göstermiş; bâtinî nimetlerin hakkını verdiğinde ise bâtinen istikâmette olduğunu göstermiş olur.

Fuâdî'ye göre, elest bezminde verilen söze mutâbık olarak Allâhü Teâlâ'nın rablığını kabûl edip O'na karşı kulluğa devâm etmek te bâtinî istikâmetten sayılır. Yine, İslâm'ın şartlarını riâyet etmek, yani, kelime-i şehadet ile Hakkı bilip ve Hazreti Muhammed'in hak peygamber olduğuna îmân etmek, namâz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, hacc yapmak ve bunlarla alâkalı diğer sâlih amelleri işlemek te bâtinî emânetler arasında yer alır.<sup>121</sup> O halde, kim ki, bu bâtinî emânetlere riâyet ederse, bâtinen istikâmet üzerine olduğunu göstermiş olur.

### 6. Kanâat (Dünya Malından Zarûret Miktarı İle Yetinmek)

Kanâat, lügatte kismete râzı olmak<sup>122</sup>, tutumlu olmak, "gönlü zengin ve gözü tok olma, hırslı ve aç gözlü olmama"<sup>123</sup> gibi anlamlara gelirken, tasavvuf kavramı olarak, kişinin nasîbine düşeni kabullenip rızâ göstermesi,<sup>124</sup> kişinin alışık olduğu ihtiyaçlarının yokluğu durumunda sükûnet içinde olması<sup>125</sup> gibi anlamları içermektedir.

Fuâdî'ye göre kanâat, kifâyet miktârı mal ile yetinmekten ibârettir. Bu şekilde bir kanâate sâhip olan derviş, kifâyet miktarı mal ile geçinir; ne kendisi için ne de âilesi için gereğinden fazla dünyalık mal kazanma derdine düşmez; zarûrî ihtiyaçları için yaptığı çalışmalardan sonra geri kalan vakitlerini ibâdet, zikir, vird ve tefekkür ile geçirir.<sup>126</sup>

Fuâdî, kifâyet miktarının göreceli bir durum olması münâsebetiyle, kanâatin de, en yüksek, en aşağı ve orta olmak üzere üç derecesinin olduğunu söyler. Eğer derviş, nefsin isteklerine, insanların âdetlerine ve geleneklere göre yaşayan sıradan halka uyacak olursa, ona sıradan mallar yetmez. Bu yüzden derviş, fakirlik ve yoksulluk hâlini kabullenmeli ve kendisine lâzım olan şeylerin tîmininde, kanâatin en aşağı derecesi ile hareket etmelidir. Kanâatin en aşağı derecesi ile hareket eden bir derviş, Hakk'ın rızâsını ve marifetullâhın mertebelerini elde etmek için lezzetli yemekleri, gösterişli elbiseleri ve süslenmiş yüksek evleri terk edip Rasûlüllâh'ın ashâbının sıfatları ile sıfatlanır. Bu yüzden o,

<sup>121</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 118-119.

<sup>122</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 177; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 533.

<sup>123</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 206.

<sup>124</sup> Ebû Bekir Beyhakî, *Kitâbü'z-zühûd*, (*Kulluğu Unutmadan Yaşama Sanatı*), trc.: Enbiya Yıldırım, İstanbul: Hacegan Yayınları, 2000, s. 193.

<sup>125</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 177; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 234.

<sup>126</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 124.

fânî dünyâda, günlerini keder ve ızdırap ile değil; safâ ve sürûr ile geçirir. Zîra kişi, mâl ve mülk çokluğu ile huzûra ermez; bilakis birçok belâ ve meşakkate uğrar.<sup>127</sup>

## 7. Sabır

Sabır, lügatte, bir şeyi darlık içinde tutmak,<sup>128</sup> hapsetmek, birini, bir şeyden alıkoymak, dayanmak, kefil olmak, cüret ve şecaat<sup>129</sup> gibi anlamlara gelirken, istilâhta, nefsi, hevâ ü heveslerinin peşinden koşmaktan engellemek,<sup>130</sup> belâdan dolayı, Allâhü Teâlâ'nın dışındaki kimselere şikâyette bulunmamak,<sup>131</sup> nefsi, itâatleri yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya zorlamak<sup>132</sup> gibi mânâları ihtivâ etmektedir.

Fuâdî, sabrın, dervişler için en faydalı sıfatlardan bir sıfat olduğunu söyler. Ona göre, sabır ehli olan kişide dert ve tasa olmaz; olsa bile “Sabır zaferin anahtarıdır”<sup>133</sup> hadîs-i şerîfi gereği, sabır, o kişinin dert ve tasalarının bitmesine; hattâ dert ve tasaların huzûr ve feraha çevrilmesine sebep olur.<sup>134</sup>

Fuâdî, sabrı, sabr-ı zarûrî ve sabr-ı cemîl olmak üzere iki kısımda mütâlaa eder: Sabr-ı zarûrî, zorunlu sabırdır. Sıradan insanların, tarîkata yeni girenlerin ve bazı mücâhidlerin sabrı, bu türdür. Şöyle ki, derviş, herhangi bir üzüntüye sebep olacak bir belâ ile karşılaştığında, zâhiren bu duruma sabreder; ne söz olarak ne de davranış olarak ondan sabra muhâlif bir hâl görünmez. O, sâhip olduğu sabır sıfatı gereği, bir taraftan “hüküm Allâh'ındır” diyerek sabrederken, bir taraftan da kalbinde sabrın zıddı olan yerilmiş sıfatlar bulunduğu için dolayı, başına gelen sıkıntılardan dolayı, kalben hüüzlenip kederlenir. Bu tür sabra, aynı zamanda sabr-ı sûrî de denir. Güzel sabır anlamında gelen sabr-ı cemîl ise, musîbetle karşılaşıldığında, beşeriyetten kaynaklanan zaafiyet sebebiyle duyulan bir miktâr üzüntü dışında, fazlaca üzülmemek ve kadere rızâ göstermek şeklinde

<sup>127</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 125-126.

<sup>128</sup> İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzi'l-Kur'ân*, 474.

<sup>129</sup> İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arabî'l-muhît*, haz.: Yusuf Hayyat-Nedim Mer'aşlı, Beyrut: Dâru Lisânî'l-Arab, ts., II/402; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*, (*Nefis Muhâsebesinin Temelleri*), çev.: Filiz Şahin-Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 241.

<sup>130</sup> Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., I/397.

<sup>131</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 207.

<sup>132</sup> Abdurrezzak el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 326.

<sup>133</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1351, II/21.

<sup>134</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 126.

ortaya konan sabırdır. Böyle bir sabra sâhip olan kişi, belâ ile ilk karşılaştığında biraz üzülebilir; ancak nefsinde, kalbinde, rûhunda ve aklında bulunan övülmüş sıfatlar ve güzel ahlâk sayesinde, onun üzüntüsü ve kederi çok sürmez; sabır sıfatı ile üzüntü ve kederi, huzura ve mutluluğa dönüşür. İşte bu tür sabır, havâs kullara âit bir sabırdır. Fuâdî'ye göre, tarîkata yeni başlayan ve orta derecede bulunan bir derviş, tarîkata ilk sülûk ettiği zaman sabr-ı zarûrî ile tarîkatta son merhaleye ulaştığında ise sabr-ı cemîl ile hareket etmelidir.<sup>135</sup>

#### D. Nefs-i Mutmainne'nin Övülmüş Yedi Sıfatı

Tatmîn olmuş nefis anlamına gelen Nefs-i Mutmainne, kötü ve çirkin sıfatlardan arınıp güzel sıfatlarla donanan nefstir.<sup>136</sup> Bu derecedeki nefsi "mutmainne" olarak adlandırılması "Ey itmi'nâna ermiş nefis!" ( el-Fecr, 89/27) âyet-i kerîmesine dayandırılmaktadır. Nefs-i Mutmainne makâmında olan bir mürîdin kalbinden mâsivâ çıkar ve oraya ilâhî aşk hâkim olur. Böyle bir nefse sâhip olan mürîd, her şeyde Allâhü Teâlâ'nın fiillerini müşâhede etmeye başlar ve bu yüzden itmi'nâna/sükûnete kavuşmuş olur.<sup>137</sup>

##### 1. Cûd (Cömertlik)

Cûd, lügatte, cömertlik mânasına gelirken,<sup>138</sup> ıstılahta ise, karşılığında herhangi bir şey beklemeksizin cömertlik yapmak,<sup>139</sup> para ve malı zorlanmadan harcaıyıp sarf etmek<sup>140</sup> manasında kullanılır.

Fuâdî, cûd sıfatının, nefs-i mülheme sıfatlarından olan sehâ sıfatı ile aynı mânâyâ geldiğini; ancak, cûd sıfatında, sehâ mânâsının dışında farklı mânâların da bulunduğunu söyler. Şöyle ki, derviş, nefs-i mülheme makâmında elde ettiği sehâvet ve kanâat sıfatları sâyesinde, dünyayı ve dünya malını terk etmiştir. Dolayısıyla nefs-i mutmainne makamında, cömertlik yapmak için dünyalık mal ve mülk kalmamıştır. Geride, sadece dervişin canı ve başı kalmıştır. İşte nefs-i mutmainne makâmındaki cûd sıfatı, dervişin canını ve başını, Hakk yoluna fedâ etmeye güç yetirir durumda olmasıdır. Yani dervişin, "Ölmeden önce ölünüz!"<sup>141</sup> sözünün mefhûmunca, mevt-i irâdî ve mevt-i ihtiyârî olarak tâbir edilen mevt-i mânevî (mânevî ölüm) hâlini kemâle erdirip irfân kuvveti ile râziye makâmına erişmeye ve bu makamın sıfatlarını ve hallerini elde etmeye lâıyk hale

<sup>135</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 126-128.

<sup>136</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 265.

<sup>137</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 137.

<sup>138</sup> Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 341; Cübrân, *er-Râid*, 533.

<sup>139</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 142.

<sup>140</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119.

<sup>141</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, II/291.



gelmesidir.<sup>142</sup>

## 2. Gam (Keder-Tasa)

Gam lügatte, “elem, ıstırap ve üzüntü” anlamlarına gelirken, ıstılâhta, “sevgiliyi, dikkat ve özenle ararken, karşılaşılan engeller” ve “sevenin, sevgilisinin uğrunda, severek katlandığı zorluklar ve sıkıntılar” gibi anlamları ifâde eder.<sup>143</sup>

Fuâdî'ye göre, nefs-i mutmainne makâmındaki gam sıfatı ile kastedilen, mâsivallâh denen Allâhü Teâlâ dışındaki varlıklardan veya dünya ile ilgili hususlardan kaynaklanan bir hüznün ve keder değeridir. Çünkü derviş, nefs-i mülheme makâmında iken, sabır, kanâat, tahammül ve istikâmet sıfatları sâyesinde elde ettiği mânevî hâl ile Allâhü Teâlâ dışındaki şeylere karşı gam duymaktan geçmiş; geride celâüllâh, kibriyâ ve azametüllâh müşâhedesi ile gerçekleşen Allâh korkusu (havfüllâh ve haşyetüllâh) kalmıştır. Bu makamda bulunan dervişin tek korku ve kederi, nefsin ve şeytânın hile ve hücumlarına mâruz kalıp fetret hâline, yani manevî gevşeklik hâline düşmek ve Allâhü Teâlâ'ya vâsil olup O'nun ilâhî cemâlini seyretmekten mahrûm kalmaktır.<sup>144</sup>

## 3. Zühd

Zühd kelimesi, lügatte, rağbetin zıddı,<sup>145</sup> bir şeye meyletmeyi terk etmek<sup>146</sup> ve bir şeyi küçümseyerek ondan yüz çevirmek<sup>147</sup> gibi manalara gelir. İstılâhta ise, dünyaya buğz edip ondan yüz çevirmek, âhiret hayatının rahatı için dünyayı terk etmek, elin boş olduğu şeyden kalbi de boşaltmak,<sup>148</sup> onu, dünyâdan boşaltıp dünya sevgisinden âhiret sevgisine yöneltmek gibi mânâlara gelir.<sup>149</sup>

Fuâdî, zühdün, evliyâullâhın makamlarının ve sıfatlarının en seçkinlerinden olduğunu söyler ve zühdü zâhirî zühd ve bâtinî zühd olarak ikiye ayırır. Ona göre gerçek zühd, bâtinî zühddür. “Dünyada zühdden faziletli bir şey ile Allâhü Teâlâ'ya ibâdet edilmemiştir”<sup>150</sup> hadîs-i şerîfi ile kastedilen zühd de bâtinî zühddür. Sâdık bir dervişin ve âşık bir mürîdin, nefs-i mutmainne

<sup>142</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 130-131.

<sup>143</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 141.

<sup>144</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 132.

<sup>145</sup> Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 138.

<sup>146</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 115.

<sup>147</sup> Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, 524.

<sup>148</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 115.

<sup>149</sup> Abdullah b. Mübârek Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk.: Ahmed Ferîd, Riyad: Dâru'l-Mî'râcû'd-Devliyye Li'n-Neşr, 1995, I/11.

<sup>150</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-Fethu'l-kebîr*, thk.: Yûsuf en-Nebhânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003, III/96.

makâmında elde etmesi gereken zühd de bu zühddür.<sup>151</sup>

Fuâdî'ye göre, nefs-i mutmainne makamında murâd edilen zühd, âriflerin ve tahkîk ehli kimselerin hâli ve sıfatı olan bâtinî zühddür. Bu zühd, terk-i mâsivâllâh denen, Allâhü Teâlâ dışındaki her şeyi terk etme hâlidir. Ebû Süleymân Dârânî'nin (v. 205/820), "Bizim yanımızda zühd, Allâh'tan alıkoyan her şeyi terk etmektir"<sup>152</sup> sözü ile kastettiği zühd, işte bu budur. Sâdık bir dervişin yapması gereken, nefs-i mutmainne makamında, zâhirî zühdü tam anlamıyla gerçekleştirip nefs-i râziye makamında hakîkî zühde erişmek ve zühd ile amel etmektir. Aksi takdirde dervişin, mârifete ve hakîkata erişmesi imkânsızdır.<sup>153</sup>

#### 4. Şükür

Şükür, lügatte, yapılan iyiliği övmek, teşekkür etmek, iyiliğin kıymetini bilmek, ihsânda bulunanı övmek ve nankör olmamak gibi anlamlara gelir.<sup>154</sup> İstılâhta ise, "nimet verenin nimetini, hem ona boyun eğerek hem de dil ile söyleyerek îtiraf etmek, ihsânda bulunanı, ihsânını zikrederek övmek"<sup>155</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Fuâdî, şükürü, zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayırır: Hakîkî şükür, bâtinî olan şükürdür ve nefs-i mutmainne makamında yapılması gereken şükür de budur. Dervişin, hoşlandığı ve hoşlanmadığı her şeye şükretmesi, bâtinî şükürün bir gereğidir. Hakîkî dervişler, bâtinî şükür sayesinde, sadece sevdikleri şeyler için değil; başlarına gelen musibetler ve hoşlanmadıkları durumlar karşısında da şükrederler. Onlar, bu tür musîbet ve hoşâ gitmeyen olayları, tam bir teslimiyet ve rızâ sıfatı ile kabullenip bunları Hakk Teâlâ'dan kendilerine verilen bir nimet olarak görürler ve bu yüzden şükrederler.<sup>156</sup>

#### 5. Tevekkül

Tevekkül lügatte, âcizliğini îtiraf edip başkasına îtimad etmek,<sup>157</sup> "güvenmek, bel bağlamak, vekil tayin etmek, havâle etmek"<sup>158</sup> gibi anlamlara gelirken, ıstılâhta, bütün işleri sâhibine (Allâh'a) bırakmak ve O'nun vekilliğine güvenmek,<sup>159</sup> Allâh'ın (c.c) yanında bulunan şeylere güvenip insanların ellerinde

<sup>151</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 135.

<sup>152</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190.

<sup>153</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 136.

<sup>154</sup> Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 167; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 338.

<sup>155</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 247.

<sup>156</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 138.

<sup>157</sup> Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 344; Heyet, *el-Müncidü'l-Ebcedî*, 301.

<sup>158</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 357.

<sup>159</sup> Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam*, 164.

bulunan şeylerden ümit kesmek,<sup>160</sup> işleri Allâhü Teâlâ'ya havâle etmek<sup>161</sup> gibi anlamlara gelir.

Fuâdî'ye göre, sâdık ve gayretli bir mürîdin, gerçek anlamda tevekkül sıfatına mazhar olup mânevî yükselişe geçmesi ve yüce makâmlara erişebilmesi, nefs-i mühlheme sıfatlarından sabır, kanâat, sehâ ve istikâmet sıfatlarını, tam anlamıyla gerçekleştirmesine bağlıdır.<sup>162</sup>

Fuâdî, her mürîdin aynı derecede tevekküle sâhip olmadığı görüşündedir. Ona göre, bazı kâmil zâtlar, şefâat sebebiyle veya başka bir sebeple, küçükten veya büyükten birtakım şeyleri isteyebilir ve sığınma talebinde bulunabilir. Ancak, tarîkâta yeni giren ve hâlleri orta seviyede olan dervişlerin, kendilerini, tarîkatta zirveye yükselmiş kâmil kimselerle kıyâs etmeleri doğru değildir. Çünkü kâmil kimseler, irfân müşâhedesi ile hâllerini kemâle erdirmiş ve fiillerinde tevhîd inancı üzerine yaşama bilincine ermişlerdir. Onlar, görünüşte, sebepler mertebesi ve kesret ile amel eder gibi görünseler de gerçekte öyle değildirler. Bu durum ehline mâlûmdur. Ancak, bazı eksik akıllı, akl-ı meâş ve akl-ı meâdî olgunlaşmamış, mertebeleri, makâmları, tecellîleri ve halleri anlamayan ve ucub sıfatı sebebiyle kendilerini kâmil zanneden kişiler, bilgisizlikleri sebebiyle yolda kalırlar.<sup>163</sup>

## 6. İbâdât (İbâdetler)

İbâdet, sözlükte, tapmak,<sup>164</sup> boyun eğmek, kulluk etmek ve itâat etmek<sup>165</sup> gibi anlamlara gelirken, tasavvuf ıstılâhında ise, “mükellef olan kulun, rabbini tâzîm edip nefsinin arzusuna muhâlefet üzere yaptığı fiili”,<sup>166</sup> “sâlikin gösterdiği çaba”<sup>167</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Fuâdî, dervişin, ibâdetlerini sadâkat ve ihsân ile yapabilmesi için nefs-i mutmainne makamının övülen sıfatlarından ibâdet sıfatı ile nitelenmesi gerektiğini söyler. Derviş, gerçek anlamda ibâdet sıfatına sahip olduğu takdirde, sâhip olduğu güzel sıfatları kuvvetlendirecek ve yüce mertebelerden olan nâfile ibâdetler ile Allâhü Teâlâ'ya yakınlık hâline mazhar olacaktır. Fuâdî'ye göre, dervişin ibâdetlerinden huzûr duyup tat alması, Allâhü Teâlâ'ya olan yakınlık hâlini kazanmaya bağlıdır. Bu hâli kesb ederek ibadetlerinden huzûr ve tat almaya

<sup>160</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 133.

<sup>161</sup> Geylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîkî'l-hakk*, thk.: Isâm Fâris el-Haristânî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999, II/317.

<sup>162</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 140-141.

<sup>163</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 141.

<sup>164</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 179.

<sup>165</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 127.

<sup>166</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 223.

<sup>167</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 179.

başlayan derviş, hem dış âleminde hem de iç âleminde mutmain olur. Derviş, mânevî tatmîne ulaşmış hâli ile nefsi mutmainne makâmından nefsi râziye makâmına ulaştığında ise, farzlar ile Allâhü Teâlâ'ya daha da yaklaşıp, ibâdetlerini tam bir ihsân ve müşâhede hâli ile ifâ etmeye başlayacaktır.<sup>168</sup>

İbâdetlerin Allâh katında makbûl olması, ihsân ile yapılmasına bağlıdır. Fuâdî'ye göre ibâdetteki ihsân, dervişin, ibâdetlerinin tamamında, özellikle namâz ibâdetinde, gafletten uzak durup Allâhü Teâlâ'nın kendisini gördüğü ve bütün hâllerini ayan beyân bildiği inancı ile ibâdet etmesi şeklinde tezâhür eder.<sup>169</sup> Ona göre, bir dervişin tam mânâsıyla rubûbiyeti müşâhede edebilmesi için nefsin her makâmında, şerîatin emrettiği ibâdetlerde ve tarîkatta kendisine târif edilen her türlü evrâd ü ezkârda, kalben ve rûhen uyanık olup gafletten uzak durması gerekmektedir. Derviş, ancak bu sayede, mânevî yolculuğunda nefsi mutmainne makâmının tehlikelerinden ve meşakkatlerinden kurtulabilir; Cenâbı Hakk'ın hidâyeti ile huzûr içinde ve kolaylıkla ilâhî olgunluklara ve sonsuz fazîletlere erişebilir ve sapıklığa düşmekten kurtulabilir. Derviş, nefsi mutmainne makâmında, kendine lâzım olan sıfatların tecellilerini, ibâdet kuvveti ile bilmesi durumunda, beşinci makâm olan nefsi râziye makâmında elde edilecek olan tecellî-yi zâta erişecek ve nihâyet kâmil ve ârif bir derviş olacaktır.<sup>170</sup>

### 7. Tezellül (Kendini Hor Görme)

Tezellül lügatte, boyun eğmek, tevâzu göstermek<sup>171</sup> anlamına gelir. Fuâdî, tezellül sıfatının, hudû ve huşû anlamında olduğunu söyler. Ancak ona göre, nefsi mutmainne makâmındaki tezellül, tevâzu anlamına gelen sûrî ve zâhirî tezellül değildir. Çünkü derviş, nefsi mülheme makâmında iken tevâzu sıfatı ile nitelenmiş ve böylece, sûrî ve zâhirî tezellül sıfatını gerçekleştirmiştir. Dördüncü makâm olan nefsi mutmainne makamındaki tezellül ise, sır makamıdır.<sup>172</sup>

Fuâdî'ye göre, tezellül-i mânevînin gerçekleşmesi, tevâzu sıfatı sayesinde, meydâna gelen hudû'-i sûrîye bağlıdır. Bu yüzden derviş, hudû'-i sûrî konusunda olgunlaştığında, tezellül sıfatı, onun ahlakına ve iç âlemine sirâyet etmeye başlar. Derviş, hâlis bir mücâhede ve sâlih ameller ile süslendiğinde ise, tezellül-i mânevî sıfatı gerçekleşmiş olur. Allâhü Teâlâ, böyle bir dervişin kalbini, övülmüş rahmânî sıfat ve tecelliler ile süsler; ona mânevî kokular verir ve onu müşâhede nûru ile

<sup>168</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 145.

<sup>169</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 146.

<sup>170</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 146-147.

<sup>171</sup> Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 113.

<sup>172</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 147-148.

nurlandırıp misk-i amber eyler.<sup>173</sup> Kalp ve rûh, mârifet süsü ile süslenip nurlanır; hudû ve tezellül sıfatı ile muttasıf olursa, oradaki nûrun ışığı dışa akseder ve bu hâl, dervişin davranışlarında kendisini gösterir. Nitekim Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) huzûrunda bir kimse, gelişigüzel bir şekilde namâz kılmış ve bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.v.), o kimse hakkında, “Şayet şunun kalbi huşû duysa idi, organları da huşû duyardı”<sup>174</sup> buyurmuştur.<sup>175</sup>

Fuâdî, namazdaki huşû ve hudû halinin her Müslümanda bulunması gerektiğini; ancak bazı kâmil zâtların namazlarındaki oturuş-kalkışlarında ve diğer hareketlerinde, bozukluk olmamakla beraber, bozukluk gibi görünen birtakım durumların olabileceğini söyler. Bu durumda dervişe düşen, bu zâtların halleri ile değil; kendi hata ve eksikleri ile meşgûl olmaktır. Ancak kişi, müridlerden, şeyhlerden, takvâ sahibi âlimlerden veya öğretmenlerden ise, düzeltmek niyetiyle, başkalarının hatalarına bakabilir. Yine de böyle bir kişi, başkalarının hatasına bakarken, kasıtsız olarak ve Allâhü Teâlâ rızâsını kazanmak için bakmalı ve hatâları, hikmetli sözlerle ve samimiyetle düzeltmelidir ki, tâlîm ve irşâd gerçekleşmiş olsun.<sup>176</sup>

Fuâdî'ye göre, dervişteki zâhirî ve bâtinî tezellülün, dervişin önce fenâ fillâh makâmına, sonra da kurb ve vuslat makâmına erişmesine vesîledir. Bunun açık delîli, “Allâh'a secde et ve (yalnızca O'na) yaklaş!”<sup>177</sup> âyet-i kerîmesi ve “Kulun Rabbine en yakın hâli, secde ettiği zamandadır”<sup>178</sup> hadîs-i şerîfidir. Bu yüzden bazı kâmil zâtlar, Rabb'i müşâhede etmek sûreti ile Allâh'ın sıfatlarının tecellîlerine tam anlamıyla erişmenin namazda; Allâh'ın zâtına tam anlamıyla ulaşmanın ise, secdede olduğunu söylemişlerdir.<sup>179</sup>

### Sonuç

Tasavvufî eğitimin en temel konularından biri olan nefis terbiyesi, nefsin ıslâh edilmesi ile mümkün olan bir hâdisedir. Nefsin ıslâh edilmesinin nihâî gayesi, insanı, insan-ı kâmil seviyesine çıkarmaktır. Bu ıslah, şerre meyyâl bir tabiat üzere yaratılmış olan nefsi, kötü sıfatlardan arındırıp iyi sıfatlarla donatma netîcesinde gerçekleşir. Makalemize konu olan Kastamonulu Ömer Fuâdî'nin

<sup>173</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 148.

<sup>174</sup> Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr*, III/44.

<sup>175</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 149-150.

<sup>176</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 149-150.

<sup>177</sup> Alak, 96/19.

<sup>178</sup> Müslim, “Salât”, 215; Nesâî, “Mevâkîf”, 35, “Tatbîk”, 78; Tirmizî, “Daavât”, 118; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/321.

<sup>179</sup> Fuâdî, *Muslihu'n-nefs*, 150-151.

*Muslihu'n-nefs* isimli eseri, nefsi ıslâh etme yollarını gösterme amacına yönelik olarak kaleme alınmıştır. Bu eserde nefis, altı tabakaya ayrılmış; her tabakanın sıfatları anlatılmış ve bu sıfatlardan kurtulmanın yolları gösterilmiştir. Nefsin ıslâhı, uzun soluklu bir faaliyettir. Bu îtibârla, nefsi ıslâh etme faaliyetinin başarı ile sonuçlanabilmesi için bu faaliyetin, irşâda ehil olan mürşid-i kâmil nezâretinde yapılması gerekmektedir. Çünkü nefis, ulaştığı mânevî rütbede sâbit kalan bir varlık değil, ihmâl edildiği anda, tekrâr eski kötü hâline dönebilen bir varlıktır. Meselâ, nefis-i emmâre ve nefis-i levvâme makamlarını geçerek nefis-i mülheme makâmına yükselen bir kişi, bir takım ilhâm ve keşiflere mazhar olur. Bu durumda kişi, mazhar olduğu keşif ve ilhamları, mürşidine arz etmesi ve onun tavsiyelerine uyması gerekmektedir. Böyle yapmaması durumunda mürîd, kendisini mânen kemâle erdiği zannına kapılır ve nihâyet yoldan sapabilir. O halde nefsinin ıslâh etmeyi murâd eden bir mürîd, hangi makamda olursa olsun, nefsinin dizginlerini mürşid-i kâmile teslîm etmelidir. Aksi takdirde nefsin ıslâh edilmesi imkânsızdır.

### Kaynaklar

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim, *Halvetîliğin Şâbâniyye Kolu, Şeyh Şâbân-ı Veli ve Külliyesi*, Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Der. Yay., 1991
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekir, *Kitâbü'z-zühhd*, (Kulluğu Unutmadan Yaşama Sanatı), Trc. Enbiya Yıldırım, İstanbul: Hacegan Yayınları, 2000.
- Cübrân, Mes'ûd, *er-Râid*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1967.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Çite, Nuriye, Ebû Mutî' en-Neseffî'nin *Kitâbu'r-Red Ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Er, Fatma, "Enîsü'l-Ârifin (Âriflerin Dostu) Yazma Tanıtımı", *Dem Dergi*, 1 (2007), 48.
- Fuâdî, Ömer, *Muslihu'n-nefs*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ktp., Mustafa Con A, nr. 80.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mürşidü'l-emîn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Geylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-hakk*, Tah. Isâm Fâris el-Haristânî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1999.
- Göktaş, Vahit, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*, İstanbul: Meydan Yayınları, 2008.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hucvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâb, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arabi'l-muhît*, haz. Yusuf Hayyat-Nedim Mer'aşlî, Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- İsfahânî, Râğîb, *Müfredât-ü elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ts.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm* (Tasavvuf Sözlüğü), çev.: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah.: Hânî el-Hâc, Kâhire: el-Mektebet't-Tevfikîyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mervezî, Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, thk.: Ahmed Ferîd, Riyad: Dâru'l-Mi'râcü'd-Devliyye Lî'n-Neşr, 1995.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk.: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li-hukûkillâh*, (Nefis Muhâsebesinin Temelleri), çev.: Filiz Şahin-Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yay., 1995.
- Heyet, *el-Müncidü'l-ebcedî*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *Şa'bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşi*, İstanbul: Oğuz Yayınları, 1993.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yay., 2006.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir, *Muhtârü's-sihâh*, Beyrut: el-

- Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-Fethu'l-kebîr*, Thk.: Yûsuf en-Nebhânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer, *Âvârifü'l-me'ârif*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, Kahire: Muhtar, 1987.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Thk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî-Tarık b. Avzullah, Kâhire: Daru'l-Haremeyn, 1415.
- Tûnisî, Zeynelâbidîn, *el-Mu'cemü'l-müderrişî*, Dımaşk: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1948.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ünal, Asuman, Ömer Fuâdî (v. 1560/1636)'nin *Risâle-i Virdiyye* Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.
- Üzüm, İlyas, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yazar, İlyas, "Ömer Fuâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.



## NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN HADİS KÜLTÜRÜ VE KULLANDIĞI BAZI HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ\*

Orhan YILMAZ\*\*

### Öz

Konferansları, sohbetleri ve kaleme aldığı eserleri ile siyasî, dinî, ilmî ve edebî bakımlardan Türk toplumuna yön veren yirminci yüzyılın en önemli şahsiyetlerinden biri de Necip Fazıl Kısakürek'tir (1904/1983). 1980 yılında Türk Edebiyatı Vakfı tarafından kendisine "Türkçe'nin yaşayan en büyük şairi, sultânüşşuarâ" ünvanı verilmiştir. Yazdığı şiirler, romanlar, dini kitaplar ve tiyatro eserleri ile hala gündemdeki yerini korumaya devam etmektedir. Necip Fazıl Kısakürek İslâm'a ve muhafazakâr Türk toplumuna yönelik siyasî ve idarî baskıların en yoğun olduğu dönemlerde İslâm'ın ve muhafazakâr kesimlerin keskin kalemi ve yılmaz savunucusu olmuştur. Şairlik ve yazarlık kimliğinin yanında bir ilim ve fikir adamı da olan Necip Fazıl, eserlerinde bol miktarda hadîslere de yer vermiştir. Bu makalede Necip Fazıl'ın eserlerinde hadîs olarak yer verdiği rivâyetler araştırılacaktır. Tespit edilen bu rivâyetlerden hareketle onun hangi hadîs kaynaklarını kullandığı, ne tür hadîsleri tercih ettiği, hadîsleri nasıl şerh ettiği ve usul bilgisi üzerinde durulacaktır. Ayrıca Necip Fazıl'ın eserlerinde sıklıkla kullandığı bazı rivayetler senet ve metin açısından da tahlil edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Sünnet, Necip Fazıl Kısakürek, Kültür, Tahlil.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 11.09.2018 Kabul Tarihi / Accepted Date : 18.12.2018  
Bu makale 02-05 Mart 2017 tarihinde Bozok Üniversitesi tarafından yapılan "Kaldırımlardan Sakarya'ya Necip Fazıl" isimli sempozyumda bildiri olarak sunulmuş fakat akademik geçerliliği olan herhangi bir dergide basılmamış bir tebliğden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhanyilmaz04@hotmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5251-241X

## NECİP FAZIL KISAKÜREK'S HADITH CULTURE AND EVALUATION OF SOME HADITS

### Abstract

Necip Fazıl Kısakürek (1904- 1983), whose conferences, talks and written works influenced Turkish society in terms of politics, religion, literature and learning, is one of the most important personalities of twentieth century. In 1980, he was awarded the title of the greatest living poet of the Turkish language, (sultânüşşuarâ) by the Turkish Literature Foundation. Besides, his poetry, novels and plays, Kısakürek is also known for his religious, political and ideological books. Necip Fazıl Kısakürek, who also adhered to sufism, lived during a period when political and administrative pressures against Islam and conservative Turkish society was at its most intensive phase and was the sharp pen and unrelenting advocate of Islam and conservative Turkish society. It is unthinkable that Necip Fazıl, a man of learning and letters as he was, would not make use of Hadiths in his works. In this article we will carry out a search of Hadiths as one of the sources that brought the ideas of Necip Fazıl into maturity. We will try to understand his hadith-culture based on the traditions that he used in his works. We will seek answers to which Hadith sources he used, what kind of Hadiths he preferred and how he explained Hadiths. In addition to this, we will also make room for opinions of the Ulama regarding the soundness and verifiability of some of the Hadiths which the author used in his works. We will investigate some of the hadiths that have been determined to be weak and fabricated with regard to their chain of transmission and text and try to explain why Necip Fazıl used such Hadiths in his works.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Necip Fazıl Kısakürek, Culture, Analysis.

### Giriş

Türkiye’de yirminci yüzyılın en önemli şair, romancı ve İslâm düşünürlerinden biri de Necip Fazıl Kısakürek’tir. Şiir başta olmak üzere yazdığı edebî eserler ile Türk toplumunun gönlünde taht kuran Kısakürek aynı zamanda fikirleri ile de gençlere yön veren bir mütefekkir olmuştur. O, düşüncelerinin merkezine her zaman Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber (sav) sevgisini koymuştur. Kısakürek şiirlerinde, yazılarında ve konuşmalarında Kur’an ve Hadîsler’e olan bağlılığını dile getirmiştir. “Allah Resul aşkıyla yandım bittim kül oldum/ Öyle zayıfladım ki sonunda herkül oldum”, “Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz!” dizeleri onun kalbinden diline yansıyan bu duyguların

ifadesidir.

Necip Fazıl'ın İslamî hayata dönüşünden sonra tek gayesi, Hz. Peygamber'in yolundan gitmek, onun ulaştığı kemale ulaşmak, onun getirdiği güzel ahlâk ve düzeni topluma yaymak olmuştur. Kısakürek davasını savunmak, fikirlerini geniş halk tabakalarına ulaştırmak için konferanslar verip kitaplar yazmıştır. O, bu kitaplarında ve konuşmalarında fikirlerini kuvvetlendirmek pek çok hadîs de yer vermiştir.

Türk toplumunun düşünce yapısı, dinî anlayışı ve ahlâkı üzerinde önemli bir yere sahip olan Necip Fazıl Kısakürek'in daha iyi tanınması ve anlaşılması gerekmektedir. Onun edebî ve tasavvufî yönü bazı akademik çalışmalara konu olmuştur<sup>1</sup>, ancak tespit edilebildiği kadarıyla hadîs anlayışı konusunda bir çalışma yapılmamıştır. Necip Fazıl'ın hadîs ve sünnet kültürü konusunda bir çalışmanın yapılmamış olması, bu çalışmanın yapılmasında önemli etkenlerden biridir.

Bu makalede öncelikle Necip Fazıl'ın hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra onun hadis ilmi ile alakalı görüşleri tespit edilecek ve eserlerinde yer verdiği hadisler incelenecektir. Akabinde müellifin kitaplarında geçen sahih, zayıf ve mevzû hadislerden örnekler seçilip senet ve metin açısından değerlendirmeler yapılacaktır. Elde edilen bulgular neticesinde Necip Fazıl'ın hadis/sünnet anlayışı ortaya konulacak ve bu sahada ki bilgi birikimi onun daha iyi tanınmasını sağlayacaktır.

## 1. NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN HAYATI

Necip Fazıl *O ve Ben* adlı otobiyografisinde kaydettiğine göre 25 Mayıs 1904'te İstanbul Çemberlitaş'ta cinayet mahkemesi reisliğinden emekli büyük babası Mehmed Hilmi Efendi'nin konağında doğmuştur.<sup>2</sup> Babası Abdülbâki Fâzıl Bey, annesi Mediha Hanım'dır. Baba tarafından Maraşlı olan Kısakürekoğulları ailesinin kökü Dulkadıroğulları'na dayanmaktadır. Asıl adı Ahmed Necip olan Necip Fazıl okuma yazmayı büyük babasından öğrenmiştir. Heybeliada Numune Mektebi'nden mezun olduktan sonra Heybeliada Bahriye Mektebi'ne kaydolmuştur. Burada beş yıl okumuş ancak diploma alamadan okuldan

<sup>1</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Ebiyâtı Tarihi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1972) 2: 1255-1257; İbrahim Baz, "Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) ve Tasavvuf", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10/10, (Ankara: 2003), 331-342; Nuran Çetin, "Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsi'yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri", *Turkish Studies*, 9/11, (Ankara: 2014), 171-192; Murat Kacıroğlu, "Biyografi Yazarı Olarak Necip Fazıl Kısakürek", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5, (2014), 31-56.

<sup>2</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1992), 18.

ayrılmıştır. 1921’de İstanbul Dârü’l Fünun’un Felsefe bölümüne yazılmış fakat devam etmemiştir. Daha sonra felsefe tahsili için Paris’e gitmiş ancak burada da eğitimini devam ettirememiş hatta kendi ifadesiyle bohem hayatı yani eğlence hayatına dalmıştır. Türkiye’ye dönüşünde İstanbul ve Anadolu’da bazı bankalarda memuriyet ve müfettişlik yapmıştır. Bu arada üniversite öğrenciliği döneminde girmiş olduğu basın çevresini daha çekici ve eser vermeye daha uygun bir ortam olarak gördüğünden 1942’den itibaren memuriyeti bırakıp geçimini yazdığı kitaplar ve yayıncılıktan sağlayamaya başlamıştır. Bu çerçevede Büyük Doğu dergisini çıkarmış ve Büyük Doğu yayınlarının sahibi ve yazarı olarak hayatını sürdürmüştür.

Necip Fazıl, ilk şiir denemesinin Millî Mücadele yıllarında on üç-on dört yaşlarında iken Tercüman gazetesinin edebî ilâvesinde çıktığını ifade etmektedir. Bilinen ilk şiiri ise 1 Temmuz 1923 tarihli Yeni Mecmua’da yayımlanan, daha sonra *Örümcek Ağı* kitabına “Bir Mezar Taşı” adıyla girecek olan “Kitâbe” başlıklı şiirdir. Bu tarihten başlayarak 1939’a kadar Yeni Mecmua, Millî Mecmua, Anadolu, Hayat ve Varlık dergileriyle Cumhuriyet gazetesinde şiirleri ve hikâyeleri çıkmıştır. Özellikle dönemin seçkin dergilerinden olan Hayat’ta yer alan şiirleriyle dikkatleri çekmiş ve hakkında takdir yazıları yayımlanmıştır. İlk şiir kitapları olan *Örümcek Ağı* ve *Kaldırımlar* bu yıllarda yazdıklarından seçmeleri ihtiva etmektedir. *Kaldırımlar* kitabına adını veren uzun şiiri kendisine “Kaldırımlar şairi” olarak şöhret kazandırmıştır. Üçüncü şiir kitabı *Ben ve Ötesi* ile nesir yazılarının toplandığı *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* de bu yıllarda çıkmıştır. Bu arada oyunculuğuna büyük değer verdiği Muhsin Ertuğrul’un tesiriyle tiyatroya ilgi duymaya başlayan Necip Fazıl’ın ilk tiyatro eseri *Tohum* 1935’te yayımlanmış ve Muhsin Ertuğrul tarafından sahneye konulmuştur. Abdülhakim Arvâsî ile karşılaşmasından sonra ise sanat anlayışında ve eserlerinde dinî-mistik bir eğilim ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. 1938’de Abdülhakim Efendi’yi tanınmasının mistik ve metafizik bir ürünü olan *Bir Adam Yaratmak*’ı yazmıştır. Siyasî, fikrî, edebî karakterdeki *Büyük Doğu* 1 Eylül 1943’te çıkmıştır. Değişik boyutlarda, çoğu haftalık, birkaç defa aylık ve günlük gazete olmak üzere Necip Fazıl’ın ölümüne yakın yıllara kadar aralıklarla devam eden derginin son sayısı 5 Haziran 1978 tarihini taşımaktadır. Dönemin mevzuatına göre siyasî yazılarından dolayı zaman zaman kapatılan, toplatılan, takibe uğrayan, bazen de sahibi tarafından yayımı tatil edilen *Büyük Doğu* çıktığı yıllarda sansasyonel kapak resimleri ve manşetleriyle geniş ilgi görmüştür. Necip Fazıl, 1950’de Büyük Doğu Cemiyeti adıyla o yıllardaki mevzuata göre siyasî parti kavramıyla eş anlamda bir de siyasî dernek kurmuş, derneğin başkanı sıfatıyla Anadolu’nun

birçok şehrinde konferanslar vermiştir. Necip Fazıl'ın kitap ve dergi yayını olarak en verimli devresi 1950'den sonraki yıllardır.

Güçlü bir kaleme sahip olan ve geride çok sayıda eser bırakan<sup>3</sup> Necip Fazıl, 25 Mayıs 1983'te Erenköy'deki evinde vefat etmiş ve Eyüp kabristanına defnedilmiştir.

## 2. NECİP FAZIL'IN HADİS/SÜNNET KÜLTÜRÜ

Necip Fazıl Kısakürek dinî ve dünyevî görüşlerini desteklemek ve ifadelerini kuvvetlendirmek için Hz. Peygamber'in (s.a) sözlerinden, yaptıklarından ve takrirlerinden azami derecede istifade etmiştir. Konusu ne olursa olsun onun hemen hemen her eserinde ya doğrudan ya da dolaylı olarak onun hadîs ve sünnete atıfta bulunduğu görülmektedir. Hatta Necip Fazıl sadece hadîsleri ihtiva eden müstakil kitaplar da yazmıştır.<sup>4</sup>

Necip Fazıl'ın hadîs ilmi sahasında neler okuduğu ve hangi kaynakları kullandığı kendi ifadelerinde yer almasa da ismini zikrettiği âlimlerden ve kaydettiği hadîslerden bunu anlamak mümkündür. Örneğin onun *Esselam, 101 Hadîs, Nur Harmanı* gibi doğrudan hadîsle alakalı eserlerinde bulunan rivâyetlerin tamamına yakını, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) el-*Câmi'u's-Sağîr* isimli

<sup>3</sup> Necip Fazıl'ın kaleme aldığı eserler şunlardır. Şiir kitapları; *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932), *101 Hadîs* (1951), *Sonsuzluk Kervanı* (1955), *Çile* (1962), *Şiirlerim* (1969), *Esselâm - Mukaddes Hayattan Levhalar-* (1973), *Öfke ve Hiciv* (1988). Tiyatro; *Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Künye* (1938), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1942), *Vatan Şairi Namık Kemal* (1944), *Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih* (1949), *Reis Bey* (1964), *Ahşap Konak* (1964), *Siyah Pelerinli Adam* (1964), *Ulu Hakan Abdülhamid Han* (1969), *Yunus Emre* (1969), *Mukaddes Emanet* (1971), *Senaryo Romanları* (1972), *İbrahim Edhem. Hikâye ve Roman; Meşum Yakut* (1928), *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* (1933), *Ruh Burkuntularından Hikâyeler* (1965), *Hikâyelerim* (1970), *Aynadaki Yalan* (1980), *Kafa Kâğıdı* (1984). *Hâtıra. Cinnat Mustatili* (1955), *Büyük Kapı* (1965), *Yılanlı Kuyudan* (1970), *Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler ve Nur Mahyaları* (1973), *O ve Ben* (1974), *Bâbîâlî* (1975). *Din-Tasavvuf. Halkadan Pırıltılar* (1948), *O ki O Yüzden Varız* (1961), *İman ve Aksiyon* (1964), *Hazret-i Ali* (1964), *Peygamber Halkası* (1968), *Çöle İnen Nur* (1969), *Son Devrin Din Mazlumları* (1969), *Nur Harmanı* (1970), *Doğru Yolun Sapık Kolları* (1978), *İman ve İslâm Atlası* (1981), *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* (1982). *Deneme, Fıkra, Siyasî-Tarihî İnceleme. Abdülhak Hamid ve Dolayısıyla* (1937), *Namık Kemal. Şahsı, Eseri, Tesiri* (1940), *Çerçeve* (1940), *Müdafaa* (1946), *Maskenizi Yırtyorum* (1953), *At'a Senfoni* (1958), *Büyük Doğu'ya Doğru* (1959), *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri* (1962), *Ulu Hakan Abdülhamid Han* (1965, 1970), *Büyük Mazlumlar* (1966), *Türkiye'nin Manzarası* (1968, 1973), *Tanrıkulu'ndan Dinlediklerim* (I-II, 1968), *Bin Bir Çerçeve* (I-V, 1968-1969), *Vahidüddin* (1968), *İdeolocya Örgüsü* (1968), *Benim Gözümler Menderes* (1970), *Tarihimizde Moskof* (1973), *Rapor* (I-XIII, 1976-1980), *Yolumuz, Halimiz, Çaremiz* (1977), *İhtilâl* (1977), *Yeniçeri* (1977), *Sahte Kahramanlar* (1984)

<sup>4</sup> Müstakil hadîs kitabı olarak Necip Fazıl Kısakürek'in en önemli eseri *Nur Harmanı*'dir. Mezkûr kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün adı "Hakikat" tr. Bu bölümde 254 hadîs meali yer almıştır. İkinci bölümün adı "Ahlak" tr. Burada 258 hadîs meali yer almıştır. Üçüncü bölüm ise "Manzum 101 Hadîs" olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü bölümün hadîsleri *Esselam* ismi ile ayrı bir kitap olarak da basılmıştır.

eserinden iktibas edilmiştir. Yine onun mezkûr eserlerinde zikrettiği hadîslerin büyük bölümü meşhur âlim İmam Gazzalî'nin (ö. 505/111)'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde yer almaktadır. Ayrıca müellif pek çok yerde Gazzalî'den ve onun eserlerinden övgü ile söz etmektedir.<sup>5</sup>

Necip Fazıl hadîs ilmine dair özel bir eğitim almamış olsa da hadîsin önemi, tarifi, değeri ve İslâm şeriatındaki yeri gibi konularda kaydettiği bilgiler onun hadîs ilmi sahasında geniş bir malumat sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta o, hadîs ilminin temel konuları ve kaynakları hakkında farklı görüşleri tartışıp tercihlerde bulunabilmiştir.

## 2. 1. Necip Fazıl'a Göre Hadîsin Önemi

Necip Fazıl hadîsin önemi ve kapsamı konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır; "Bütün İslâm müessesesi dört esasa dayanır. 1. Kur'ân, 2. Hadîs, 3. Ümmetin toplu anlayışı, 4. Fıkıhçıların kıyası. Bunlardan ilk ikisi esas, son ikisi esasa varmak için yol... Demek ki Peygamber'in kitabı Allah'ın kitabından sonra dinin ana temeli. Bütün dünya bütün meseleleriyle, peygamberin kitabında. Hadîsler bir yıldızdan bir yıldıza çekilmiş mahyalar halinde insanlığa muhtaç olduğu nuru parıldatır."<sup>6</sup> Hadîs ve sünnetin önemine dair oldukça edebî olan bu ifadeler bu hususta zikredilen âyet ve hadîslerle uyumludur. Zira Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı sabit olan Kur'ân dışındaki sözler ya ayetleri tefsir etmek, ya mutlak ifadeleri takyid etmek ya da müstakil hükümler koymak için söylenmiş vucûbiyet ifade eden hikmetli sözlerdir. Bu sözler Kur'ân ayetleri ile birlikte kıyamete kadar Müslümanlara rehberlik edecek olan hüccet niteliğindeki kutsal öğretilerdir.

## 2. 2. Necip Fazıl'a Göre Hadîsin Tarifi

Müellif bir eserinde "hadîs"i şu şekilde tarif etmiştir; "Hadîs, kainatın efendisine ait her tavır, her hareket, her eda tebessümlerinden sükûnlarına kadar..." Ona göre insanoğlu istikametini tespit edici her ana ölçüyü hadîslerde bulabilir. Hadîs eşya ve olayları aydınlatan bir güneştir.<sup>7</sup> Müellif bir başka yerde hadîsi şöyle tarif etmiştir; "Hadîs, onun her hareketi, her edası, her tavrı ve hususiyle bütün sözleri... Hatta sukutları..."<sup>8</sup> Necip Fazıl'ın bu hadîs tarifi usul kitaplarındaki kavli, fiili, tavrî hulkî (ahlaki) ve hilkî (fiziki yapısı) sünnet olarak bildirilen hadîs çeşitlerinin tamamını ihtiva edecek şekilde yapılmış geniş bir

<sup>5</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1993), 5.

<sup>6</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Nur Harmanı*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 14.

<sup>7</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 6.

<sup>8</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 9.

tariftir.<sup>9</sup>

### 2. 3. Necip Fazıl'a Göre Hadîsin Kaynağı

Hadîs usulü ilminin en önemli konularından bir olan "Hadîslerin kaynağı" konusunda Necip Fazıl özetle şu değerlendirmeyi yapmıştır: Hz. Peygamberin ağzından üç türlü kelimeler serpildi. Biri melek vasıtasıyla gelen Allah kelamı, Kur'ân'dır. Diğerleri Kur'ân dışında doğrudan Yüce Allah'tan gelen söz, Hadîs-i Kutsi'dir ve sonuncusu ise resul ve insan sıfatıyla kendi sözleri, hadîslerdir.<sup>10</sup> Necip Fazıl'ın nakille gelen bilgiyi üç temel başlık altında taksim etmesi temel hadîs usulü kaynaklarındaki bilgilerin edebî bir üslupla ifade edilmiş şeklidir.<sup>11</sup>

Necip Fazıl Kur'ân'ı, Allah'ın kitabı, hadîsleri de Peygamber'in kitabı olarak telakki etmektedir. O, hadîslerin kaynağı konusundaki görüşlerini izhar ederken şu bilgiye de yer vermiştir; "Peygamberin kitabını birleştiren en emin nakil çerçevesi "Kütüb-i sitte-Altı kitap" ismiyle anılan ve başlarında da Buhârî ve Müslim gibiler bulunan kaynaklardır."<sup>12</sup>

Müellif hadîs kaynakları hakkında bilgi verirken Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eseri hakkında övücü sözler söylemekte ve eser sahibinin ilmi yanında ahlâkî üstünlüğünün ve ruhî marifetinin de esere yansıdığını ifade etmektedir. O bir ifadesinde; "Buhârî kitabını yazarken her hadîs için ayrı bir gusül abdesti almış ve işin tahkikatını bizzat Resulullah'tan öğrenmiştir." bilgisine yer vermiştir.<sup>13</sup> İmam Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine bir hadisi yazmadan önce gusül abdesti aldığı yolundaki bilgiyi<sup>14</sup> Necip Fazıl'ın hangi kaynaktan aldığı bilinmemektedir.

Necip Fazıl'ın Buhârî'yi ve onun eseri *es-Sahîh*'i muhaddisler ve hadîs kitapları arasında ilk sırada zikretmesi onun bu hususta yapılan çalışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir. Zira hadîs usulcülerinin tarafından yapılan çalışmalara göre sahih hadîsleri ihtiva etmesi bakımından en üstün kitaplar "Kütüb-i sitte" olarak bilinen altı kitaptır. Bu altı kitabın en üstün olanı da

<sup>9</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadîs Usulü*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2013), 33.

<sup>10</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 11.

<sup>11</sup> İsmil Lütfi Çakan, *Hadîs Usulü*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2014), 98-105; Yücel, *Hadîs Usulü*, 131.

<sup>12</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 13.

<sup>13</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 14.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *ez-Zehbî, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 12: 402; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabağâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (Kâhire: Dâru'l-hicr Yayınları, 1413), 2: 220.

*Sahihayn* olarak bilinen Buhâri ve Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh*'leridir. Bu iki kitaptan arasında ise üstün olanı Buhârî'nin eseridir.<sup>15</sup> Öyle anlaşılıyor ki müellif söz konusu eserin muhaddisler indindeki üstün yerini ve kıymetini bir şekilde ya okumuş ya da ehlinden öğrenmiştir.

Necip Fazıl tasavvufun mevzuu konusundaki görüşlerini belirtirken; "bunlar, şeriat ve nakil yoluyla alınmış olmasalardı bile beşerin doğru ve sıhhatli aklı onları meydana çıkarmaya kâfi gelirdi" dedikten sonra, tasavvuf konularının nakil yoluyla yani hadîslerle geldiğine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in bu konularda tam bilgi sahibi olduğunu ispat etmek için hadîs diyerek; "öncekilerin ve sonrakilerin ilmi bana öğretildi" rivâyetine yer vermiştir. Müellif bu görüşünü kuvvetlendirmek ve sunduğu delilin sağlam olduğunu bildirmek için de naklettiği rivâyetin sahih olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup>

Yapılan araştırmalar neticesinde müellifin hadîs olarak naklettiği yukarıda geçen ifadeye herhangi bir hadîs kaynağında rastlanmamıştır. Ancak bazı tefsir kaynaklarında benzer ifadeler mevcuttur. Örneğin; Bir rivâyete göre Hz. Peygamber miraç gecesinde yüce Allah'ın bazı sorularını cevaplandıramayınca, Yüce Allah kudret elini onun sırtına koymuş ve onu öncekilerin ve sonrakilerin mirasına varis kıldığını söylemiştir.<sup>17</sup>

Müellif bazen de kıymetini ortaya koymak için hadîsin yer aldığı kaynak ve kitabı yazan âlime dikkat çekmiştir. Örneğin, "Taberânî'nin (ö. 360/971) rivâyet ettiği..." "Ebû Dâvûd'un haberiyle sabittir ki" gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>18</sup>

#### 2. 4. Necip Fazıl'a Göre Mevzû Hadîs

Hadîs ilminin en çok tartışılan konularından biri mevzû/uydurma hadîsler meselesidir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında siyasî ve itikadî bir takım tartışma ve tefrikalar meydana gelmiştir. Bu ayrılıklar neticesinde taraflar lehte ve aleyhte pek çok hadîs uydurmuşlardır. Ayrıca temel hadîs kaynakları yazılıncaya kadar iyiliğe teşvik, kötülükten alıkoyma, Kur'ân ve Hz. Peygamber'i yüceltme yahut bazı milletleri, şahısları, övme veya yerme vb. amaçlarla da hadîsler uydurulmuştur.<sup>19</sup> Bu mevzû

<sup>15</sup> Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2014), 85; Mahmud Tahhan, *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (İskenderiyye: Dâru dirasât Yayınları 1415), 33; Bekir Kuzudişli, *Hadîs Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 141.

<sup>16</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2007), 22.

<sup>17</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014) 11: 250

<sup>18</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 23.

<sup>19</sup> Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadîsler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 23-64.



hadîslerden büyük bölümü sonraki yıllarda sahîh olan hadislerden ayıklanmış ve müstakil kitaplarda bir araya getirilmiştir.<sup>20</sup>

Necip Fazıl yukarıda da değinildiği üzere mevzû hadis konusunda varit olan en önemli hadisleri zikredip, âlimlerin tartışmalarına yer vermiş ve kendi görüşünü de beyan etmiştir. O bir eserinde; "Benim ağzımdan söz uyduranın yeri ateştir." hadîsi usulcülerini titiz ölçüler koymaya sevk etmiştir. Hadîs ve hadîs usulü ilimlerinde saat, dakika, saniye, salise ölçülerinden daha ince ayırt edişler sınıflandırmalar vardır."<sup>21</sup> bilgilerine yer vermiştir. Necip Fazıl'a göre, bir takım bâtil mezhepler, Bizans ve Fars ruhlu tahrifçi ve uydurmacılar ile Yahudi ve münafıklar hadîs uydurmaya yeltenmiş ancak İslâm metodolojisi bunlara fırsat vermemiş, uydurulan hadîsleri de ayıklamış sahih olanlarından ayırmıştır.<sup>22</sup>

İslâm tarihi boyunca hadîs uydurma faaliyetlerinin önündeki en büyük engellerden biri Hz. Peygamber'in ; " *النَّارُ مِنْ مَقْعَدِهِ فَلَيتَّبِعُوا مُتَعَمِّدًا، عَلَيَّ كَذَبَ مَنْ* /Kim benim adıma hadîs uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın"<sup>23</sup> şeklindeki uyarısı olmuştur. En önemli hadis kaynaklarında yer alan bu rivayet hadis uydurmanın haram olduğunu bildiren en kuvvetli delillerden biridir. Necip Fazıl'ın muhaddisler tarafından Lafzi Mütevâtır olarak görülen bu hadîse yer vermesi ve bu hadîse istinaden konuyu ele alması ilmi bir yaklaşımdır. Yine onun hadîs uydurma sebeplerinden bir kısmını zikretmesi ve muhaddislerin bu konudaki başarılı çalışmalarına değinmesi onun mevzu hadisler konusunda geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu ve bu konuda bir görüş sahibi olduğunu göstermektedir.

## 2. 5. Necip Fazıl'a Göre Hadîslerin Kitabeti Ve Tedvini

Hadîs usulünün en önemli konularından bir diğeri hadîslerin yazılması (kitabet) ve toplanması (tedvin) meselesidir.

Hicrî ilk asırdan itibaren yazılmaya başlanan hadîsler hicrî ikinci ve üçüncü asırda bir araya toplanmış ve konularına göre tasnif edilerek geniş çaplı hadîs eserleri oluşturulmuştur. Hadislerin tedvin ve tasnifinden sonra râvilerin biyografilerini ele alan tarih ve tabakât kitapları da yazılmıştır. Bu eserlerde râvilerin adalet ve zaptı ile ilgili detaylı bilgiler verilmek suretiyle hadîs uydurma girişimleri durdurulmaya ve hadîsler güvence altına alınmaya

<sup>20</sup> Yücel, *Hadîs Usulü*, 195-200.

<sup>21</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 11.

<sup>22</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 13.

<sup>23</sup> Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Mukaddime", 2; Ebu Dâvud, "İlim", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Tirmizî, "İlim", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I: 46.

çalışılmıştır.<sup>24</sup>

Hadîslerin güvenilirliğini artırmaya yönelik çabalardan biri de bir hadîsi değişik kaynaklardan elde etme, farklı isnadlarını bulup bir araya getirmek olmuştur. Muhaddisler bir rivâyeti elde etmek veya bilinen bir rivâyetin farklı ve az bilinen kaynaklarına ulaşabilmek veya onu daha çok kaynaktan rivâyet edebilmek için yoğun ve takdire şayan çabalar sergilemişlerdir. Hadîs toplama gayretlerini “ilim talebi uğrunda yolculuk” olarak niteleyen hadîsçiler, kendi muhitlerinin hadîs şeyhi veya şeyhleriyle yetinmemiş uzak diyarlara yolculuklar yapmışlardır. Hadîs için seyahat etmeyi, elindeki hadîs kaynağı veya kaynaklarıyla iktifa eden âlimleri ise kınamışlardır. Bütün bu gayretlerinin sebebi olarak da hadîsleri toplama, ezberleme ve tebliğ etmeyi teşvik eden rivâyetleri göstermişlerdir.<sup>25</sup>

Kısakürek hadîslerin kitabeti, tedvini ve rihleler hususunda muhaddislerin gösterdiği gayreti şu kelimelerle ifade etmiştir; “Hadîs toplayıcıları, ilmi usüllerle yan yana, ahlaki şartlara da o kadar dikkat ettiler ki, Mekke’yle Buhara arasındaki mesafeyi tek hadîs telakkisi için icabında yaya yürüdüler. Hadîsi bilen adamı tarlasında buldular ve bir de baktılar ki, bu adam nasılsa boşanmış atını tutmak için boş bir yem torbası kullanmakta. Atına boş yem torbası gösterip onu kandırmaya çalışmakta. Bu manzarayı görünce; “ben, zaruretle de olsa atını aldatandan hadîs telakki etmem” dediler ve aynı yolu yine yaya yürümek üzere döndüler.”<sup>26</sup>

Kısakürek bu ifadeleri ile tarihte yapılan hadîs yolculuklarına (rihle) ve ravilerin hadîs alırken gösterdikleri hassasiyete işaret etmektedir. Hadîs kaynaklarımızda tek bir hadîs için şehirlerarası uzun yolculuklardan söz eden pek çok haber mevcuttur.<sup>27</sup> İşte müellif hadîs ilminde “er-rihle fi talebi’l-hadîs” olarak geçen bu yolculukları zikretmekle hadîs tarihi alanında da önemli bir bilgi birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Müellif hadîsin iki unsurdan biri olan sened konusuna da yer vermiştir. O senedi şöyle tarif etmiştir; “Hadîs, mutlaka son rivâyet eden şahıstan ilk haberi veren sahabiye kadar en emin bağlantılarla zincirli olacaktır. Bu bağlantıların

<sup>24</sup> Habil Nazlıgöl, “Sebeup ve Sonuçlarıyla Hadîs Yolculukları (er-Rihle fi Talebi’l- Hadîs)”, *Hikmet Yurdu*, 6/11 (2013), 36.

<sup>25</sup> Hatîb el- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *er-Rihle fi talebi’l-hadîs*, thk. Nurettin İtr,(Beyrut: Dâru’l-kütüb, 1395), 89; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 3-23.

<sup>26</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 12.

<sup>27</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fi talebi’l-hadîs*, 116-130; Kuzudişli, *Hadîs Tarihi*, 108-112.

ismi senettir.”<sup>28</sup> Kısakürek'in yaptığı bu isnat tarifi usul kitaplarında yapılan isnat tariflerinden farklı değildir.<sup>29</sup>

## 2. 6. Necip Fazıl'a Göre Hadîslerin Sıhhati

Müellif bir eserinde hadîslerin sıhhat ve sübutu ile ilgili bilgileri dış bilgi ve kabuk olarak ifade etmiş ve hadîslerin bu yönü ile uğraşmayacağını, sadece ruhları aydınlatan kısmı ile ilgileneceğini bildirmiştir.<sup>30</sup> Necip Fazıl'ın bu ifadesinden anlaşıldığına göre o sened ve metin tenkidi yapmayıp sadece anlam bakımından topluma faydalı, ruhları aydınlatan ve hadîs olarak bilinen rivâyetleri zikredecek, delil olarak kullanacaktır. Nitekim o bu görüşüne uygun hareket etmiş, hadîs olarak bilinen rivâyetleri incelemeye gerek duymadan eserlerinde kaydetmiştir. Müellif her ne kadar Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerini öven ifadeler kullanmış olsa da, diğer sünenler yanında, “Ahlak ve Fazilet”, “Delâil ve Hasâis”, “Zühd ve Menâkıb”, türü eserlere de çok değer vermiş ve bu kaynaklarda geçen rivâyetleri de umumiyetle hiçbir tenkide tabi tutmadan zikretmiştir. Örneğin; Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve* isimli eserinde kayıtlı sıhhati tartışılan pek çok rivayeti nakletmekte bir sakınca görmemiştir. Ağacların Hz. Peygamber'e secde etmesi, bir devenin Hz. Peygamber'e (sav) sahibini şikayeti, ceylanın Hz. Peygamber'e imanı, ayın yarılması (şakkül-kamer), güneşin geri yükselmesi (reddü's-şems), bir kurdun Hz. Peygamber ile konuşması, bir eşeğin Hz. Peygamber'in vefatı sebebiyle intihar etmesi, Hz. Peygamber'in ölen bir kızı diriltmesi bunlardan bazılarıdır.<sup>31</sup> Onun kaydettiği bazı zayıf ve uydurma hadislerin değerlendirmesi ileride zikredilecektir.

## 2. 7. Necip Fazıl'ın Hadîs Şerhi

Necip Fazıl hadîslerde geçen kelimelerin Türkçe karşılığını yazarken yahut onları açıklarken orijinal kelimelerin aslına sadık kalmakla birlikte açıklayıcı başka kelimeler de ilave ederek hadîsleri şerh etmiştir.

Örneğin, “ubudiyet” kavramını açıklarken Necip Fazıl ; *في الله يُظَلُّهُمْ سَبْعَةٌ* : *ظِلُّهُ إِلَّا ظِلًّا لَا يَوْمَ ظِلِّهِ* / Hiçbir gölgenin bulunmadığı Mahşerin dehşetli gününde yedi sınıf Allah'ın gölgesinde gölgelenecektir.”<sup>32</sup> hadîsinde geçen yedi sınıf insanı

<sup>28</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 12.

<sup>29</sup> Bk. Yücel, *Hadîs Usulü*, 33.

<sup>30</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, s. 13.

<sup>31</sup> Kısakürek, *İman ve İslâm Atlası*, 547-579.

<sup>32</sup> Buhârî, “Ezan” 36; “Zekât” 16; “Rikak” 24; “Hudud” 19; Müslim, “Zekât” 91; Tirmîzî, “Zühd” 53; Nesâî, “Kudât”, 2.

kendi yorumlarını katarak şu şekilde açıklamıştır<sup>33</sup>:

1. Adaletten başka gayesi olmayan hâkim.../ العادل الإمام

2. Allah'a kulluk ve itaatle yetişen genç.../ رَبِّهِ عِبَادَةٌ فِي نَشَأٍ وَشَابٍ

3. Çıkarken, tekrar mescide dönmek azmiyle çıkan, kalbi daima mescidi arzulayan ve ona bağlı kalan, hakiki manasıyla namaz tutkunu insan.../ قَلْبُهُ وَرَجُلٌ الْمَسَاجِدِ فِي مُعَلَّقٍ

4. Allah yolunda sevişmek gayesi etrafında toplanıp dağılan dostlar.../ عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ اجْتَمَعَا اللَّهُ فِي تَحَابٍّ وَرَجُلَانِ

5. Kimsesiz, تنها yerlerde gözyaşı dökerek Allah'ı ananlar.../ اللَّهُ ذَكَرَ وَرَجُلٌ عَيْنَاهُ فَفَاصَتْ خَالِيًا

6. Güzel ve şuh bir kadının kendisini arzulayıp visaline davet etmesine rağmen esrar ve gizlilikler âleminden hicap duyup-korkan ve bu daveti reddeden takva sahibi kişiler.../ اللَّهُ أَخَافُ إِيَّيَ فَقَالَ وَجَمَالٍ مَنْصِبٍ ذَاتُ امْرَأَةٍ طَلَبْتُهُ وَرَجُلٌ

7. Sadaka verirken sağ elinin verdiğini, sol elinin bilmesini istemeyen, yani yaptığı iyiliği gizleyen ihsan sahibi kişiler.../ مَا شِمَالُهُ تَعْلَمُ لَا حَتَّى أَخْفَى تَصَدَّقَ وَرَجُلٌ يَمِينُهُ تُنْفِقُ

Hadîs kaynaklarımızda yer alan ; " الْجَهْلُ وَيَبْتِئَتْ ، الْعِلْمُ يُرْفَعُ أَنْ السَّاعَةَ أَشْرَاطُ مِنْ إِنْ " ، الزَّانَا وَيَطْهَرُ ، الْخَمْرُ وَيُشْرَبُ / İlmin kaldırılması, cehaletin yerleşmesi, içki içilmesi ve zinanın açıktan yapılması kıyametin alametlerindendir"<sup>34</sup> şeklindeki bir hadîsi Kısakürek manzum olarak şu lafızlarla Türkçe'ye çevirmiştir<sup>35</sup>:

*Kıyametten alamet: Küfür ilmi süpürür*

*Cehil yerleşir, şarap taşar, zina köpürür.*

### 3. NECİP FAZİL'İN KAYDETTİĞİ HADİSLERİN TAHLİLİ

Necip Fazıl'ın kaleme aldığı eserlerin büyük bölümü, tek parti iktidarının laiklik kisvesi altında 1924-1950 yılları arasında sürdürdüğü din karşıtı politikalar akabinde yazılmıştır.<sup>36</sup>Bu yıllar halkın dinî konularda cahil bırakıldığı,

<sup>33</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 25.

<sup>34</sup> Buhârî, "İlim 21"; Müslim, "İlim" 5; İbn Mâce, "Fiten" 25; Tirmizî , "Fiten" 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 176.

<sup>35</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Esselam*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997),119.

<sup>36</sup> Örneğin Necip Fazıl'ın önemli eserlerinden; *Çöle İnen Nur* 1950, *101 Hadis* 1951, *Çile* 1962, *İman ve Aksiyon* 1964, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* 1968, *Peygamber Halkası* 1968, *Nur Harmanı* 1970, *Esselam* 1973, *İman ve İslam Atlası* 1981, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* 1982, *Tasavvuf Bahçeleri* 1983 yıllarında basılmıştır.

bu nedenle de ahlâkî yozlaşmanın arttığı dönemlere denk düşmektedir.<sup>37</sup> Necip Fazıl eserlerinde umumiyetle dinî geleneklerine bağlı kesimi küçümseyen, ahlâksızlığı özgürlük olarak gören, sözde laik yöneticiler ile onları destekleyen kitleye karşı mücadelesini sürdürmüştür. Özellikle 1934 yılında Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvâsî (ö. 1943) ile tanıştıktan sonra Necip Fazıl'ın dinî ve mistik eğilimli yazılarında ciddi bir artış olmuştur.<sup>38</sup>

Müellif neredeyse tüm eserlerinde şu veya bu şekilde, fikirlerini desteklemek veya kuvvetlendirmek, muhaliflerin fikirlerini ise itibarsızlaştırıp veya çürütmek için hadîslere müracaat etmiştir. Onun zikrettiği hadîsler daha çok ahlâkî ilkeleri konu alan ve toplumun dilinde dolaşan rivâyetlerden oluşmaktadır. Darbı mesel halini almış bu tür rivâyetlerden bir kısmı sahih iken bir kısmı da mana olarak doğru kabul edilse bile hadîs ilmi teknikleri bakımından zayıf veya mevzû olarak değerlendirilmiştir. Necip Fazıl'ın en çok kullandığı bu üç gruptaki hadîslere bazı örnekler verilip değerlendirmeler yapılacaktır.

### 3. 1. Sahih Hadîsler

Necip Fazıl'ın eserlerinde her ne kadar zayıf ve mevzu olan rivâyetlere rastlansa da ekserisi sahih ve hasen hadîslerden oluşmaktadır.<sup>39</sup> Örneğin müellif, tasavvufun faydalarını anlatırken “يَنْفَعُ لَا عِلْمَ مِنْ بَكَ أَعُوذُ إِلَيَّ اللَّهُمَّ / Allahım! Faydasız ilimden sana sığınırım” lafızları ile varit olan hadîs ile düşüncelerini desteklemiştir.<sup>40</sup> Bu hadis pek çok muteber hadîs kaynağında mevcut sahih bir haberdur.<sup>41</sup>

Necip Fazıl, tasavvufun gayesini “iyi ahlâk ve üstün vasıflarla donanmak” olarak açıkladıktan sonra bu görüşünü Hz. Peygamber'in şu sözü ile kuvvetlendirmiştir; “الأخلاق مكارم لأتمم بعثت إنما / Ben üstün ahlak değerlerini tamamlamak için gönderildim” hadisi ile açıklamıştır. Ebû Hureyre'nin merfû olarak naklettiği hadîs, senet ve metin açısından incelenmiştir. Mezkûr rivâyet her ne kadar Buhârî ve Müslim gibi birinci derecede muteber hadîs kaynaklarında yer almasa da ikinci derecede önemi haiz hadîs kitaplar içinde

<sup>37</sup> Bk. Mustafa Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergay Yayınları, 2015), 148-156.

<sup>38</sup> Okay, “Kısakürek, Necip Fazıl” 25: 485.

<sup>39</sup> Necip Fazıl'ın *101 Hadîs Manzum Meal Tefsir* isimli eserindeki hadîslerin tamamı yakını Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-Sağîr* isimli eserinde kayıtlıdır. *el-Câmi'u's-Sağîr*'in tahkikini yapan muhakkike göre bu hadîslerden 52 si sahih, 37'si hasen, 5'i zayıf, 6'sı ise mevzûdur.

<sup>40</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 18.

<sup>41</sup> Müslim, “Zikir” 18; Ebu Dâvud, “Vitr” 32; İbn Mâce, “Mukaddime” 45; Nesâî, “İsti'âze” 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 167.

sahih olarak kaydedilmiştir. Ayrıca mezkûr hadîs senet ve metin bakımından hadîs münekkitleri tarafından da makbul kabul edilmiştir.<sup>42</sup>

Müellif kurb (Allah'a yakın olma) terimini açıklarken; "Sâlikin, Allah'a yakınlığı evvela iman ve tasdik, sonra da ihsanla gerçekleşir" dedikten sonra, ihsan kelimesinin izahına geçmiştir.<sup>43</sup> Burada "Cibril Hadîsi" diye bilinen ve muteber hadîs kaynaklarımızda yer alan meşhur rivâyetin konu ile ilgili bölümü olan "O' nu görüyormuşsun gibi Allah'a kulluk yapmandır. Sen O'nu görmeden de şüphesiz O seni görüyor"<sup>44</sup> kısmını zikretmiştir. Abdullah b. Ömer'in Hz. Ömer'den rivâyet ettiği bu hadîs sonraki tabakalarda pek çok râvi tarafından rivâyet edildiği için muşhur hadîsler arasında yer almıştır.<sup>45</sup>

Necip Fazıl'ın itikad, ibadet ve ahlakla ilgili yazdığı eserlerde Buhâri ve Müslim'in sahihleri başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarından alınmış pek çok sahih hadis mevcuttur. Müellifin 724 sayfadan oluşan *İman ve İslâm Atlası* isimli kitabı sahih hadislerin yer aldığı en önemli eserlerden biridir.<sup>46</sup>

### 3. 2. Zayıf ve Mevzû Hadîsler

Kısakürek, bir tiyatro eserinde, İbrahim Ethem'in konuşturulduğu bir sahnede şunları söylüyor; "Dinimiz dünya ahiretin tarlası demiyor mu? Efendimiz: "Hiç ölmeyecek gibi dünya, hemen ölecek gibi âhiret." buyurmuyor mu?<sup>47</sup> İfadelerini kullanmaktadır. Müellif burada; "واعمل أبداً تعيش كأنك لدنياك اعمل / غداً تموت كأنك لأخرتك / Hiç ölmeyecekmişsin gibi dünya, yarın ölecekmişsin gibi âhiret için çalış." sözünü Hz. Peygamber'e nispet ederek hadîs diye naklediyor. Bir başka eserinde müellif, aynı ifadeyi yine hadîs olarak değerlendirip; "Bundan muazzam hikmet söylenemez" diyor.<sup>48</sup> Oysa bu söz İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "*Ġarîbu'l-hadîs*" isimli eserinde Abdullah b. Amr b. As'ın sözü olarak yer almıştır.<sup>49</sup> Hiçbir sahih hadîs kitabında bulunmayan bu söz, toplumun dilinde

<sup>42</sup> Ebu Bekir Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Mûsa el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Mahmud Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1994),10: 191.

<sup>43</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 58.

<sup>44</sup> Müslim, "İman" 1.

<sup>45</sup> Bekir Tatlı, "Buhâri (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibril Hadîsi'nin İsnadlarının Tahlili", *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004): 21-63; Bekir Tatlı, "Buhâri (v. 256) Öncesi Dönemde Cibril Hadîsi ve Metin Tahlilleri", *Dini Araştırmalar*, 8/22 (2005): 205-237.

<sup>46</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *İman ve İslâm Atlası*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 695-724.

<sup>47</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *İbrahim Ethem*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2007), 12.

<sup>48</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları 1993), 64.

<sup>49</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Ġarîbu'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cubûrî, (Bağdat: Matbuâtü'l 'ani, 1397), 1: 286.

dolaşan kelimayı kibar türünden mevkûf haberlerden biridir.<sup>50</sup>

Müellif, tasavvuf ilminde önemli yeri olan "veli" kavramı üzerinde durmuş ve bu kavramı kutsî hadîs dediğı bir söz ile açıklamıştır. Onun kutsî hadîs dediğı; "Dostlarım benim kubbemin altındadır, benden başkası onları bilemez." İfadesidir.<sup>51</sup> Hiçbir kaynakta bulunamayan bu sözün nereden alındığı bilinmemektedir.

Yine tasavvufun önemli kavramlarından biri olan "Ricâlu'l-gayb" konusunda Necip Fazıl'ın zikrettiğı rivâyet de tartışmalıdır. Söz konusu habere göre Necip Fazıl'ın kaydettiğı şekliyle Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Allah'ın yarattıkları arasında üç yüz kişi vardır ki onların kalpleri Âdem'in kalbi üzeredir. Onlardan kırkı vardır ki, kalpleri Musa'nın kalbi, yedisi var ki kalpleri İbrahim'in kalbi, beşi var ki; kalpleri Cibril'in kalbi, üçü var ki kalpleri yine İbrahim'in kalbi, biri var ki; kalbi İsrail'in kalbi üzeredir. Ne zaman onlardan biri ölürse, Allah onun yerine halktan birini yerleştirir. Allah onlarla bu ümmetten belayı kaldırır."<sup>52</sup> Müellif'in kaydettiğı rivâyetin devamı şöyledir; "Bir olan öldüğünde Allah onun yerine üçlerden birini getirir. Üçlerden biri öldüğünde Allah onun yerine beşlerden birini getirir. Beşlerden biri öldüğünde, Allah onun yerine yedilerden birini getirir. Yedilerden biri öldüğünde Allah onun yerine kırklardan birini getirir. Kırklardan biri öldüğünde onun yerine Allah üç yüzlerden birini getirir. Üç yüzlerden biri ölünce de onun yerine Allah halktan birini getirir. Onlar vesilesiyle yaşanır ve ölünür, yağmur yağdırılır, bela def edilir."<sup>53</sup> Abdullah b. Mes'ud tarafından rivâyet edildiğı söylenen bu haberin vürûd sebebi ve hadîsin şerhi yine Abdullah b. Mes'ûd tarafından açıklanmıştır:

Abdullâh b. Mes'ûd'a; "Nasıl onlar vesilesiyle yaşanır ve ölünür?" diye sorulunca o şu cevabı vermiştir: "Çünkü onlar, aziz ve celil olan Allah'tan milletlerin çoğalmasını dilerler. Onlar da çoğalırlar. Zorbaların aleyhine dua ederler, onların belleri kırılır. Yağmur yağması için dua ederler, yağmur yağdırılır. Bitkilerin bitmesini isterler, yeryüzü bitkilerini bitirir. Dua ederler, onların dualarıyla çeşitli belalar def edilir. Ümmetimin her asırdaki seçkinleri beş yüz tanedir, abdallar ise kırktır. Ne beş yüzler eksilir ne de kırklar...."<sup>54</sup> Bu rivâyetlere istinaden abdalların üstün ahlâkî vasıflarla donatılmış veliler

<sup>50</sup> Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Mekâsîdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1985), 65.

<sup>51</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 110.

<sup>52</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeler*, 116, 117.

<sup>53</sup> İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-ilbâ amma'stehera mine'l-ahâdisi alâ elsineti'n-nâs*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), 1: 26.

<sup>54</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I: 26.

oldukları, onların normal insanlardan farklı yaşadıkları, evlenme, mal-mülk, çocuk-çocuk sahibi olmaktan uzak durdukları, Necip Fazıl'ın ifadesiyle "tam manasıyla sünneti tatbik ettikleri" bildirilmiştir.<sup>55</sup>

Başta mutasavvıflar olmak üzere abdal telakkisini benimseyenlerin dayanak kabul ettiği hadîsler, Enes b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Avf b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîlerden rivâyet edilmiştir. Önemli bir kısmı Hz. Peygamber'in sözü (merfû hadîs), bazıları da Hz. Ali ve Ebû'd-Derdâ'nın sözü (mevkûf hadîs) olarak nakledilen bu rivâyetlerin hiçbiri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i dışındaki güvenilir hadîs mecmualarında yer almamıştır. *Müsned*'deki hadîsler ise senedlerinde zayıf râviler bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Öteki rivâyetlerin yer aldığı Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826) *Musannef*'i, Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'i, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cem'leri*, İbn Adîy'nin (ö. 365/976) *Kâmil*'i, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilye'si*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdirü'l-Usûl'ü*, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Kitâbü'l-Ecvâd*'ı, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Sünenü's-Sûfiyye'si*, Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Müsnedü'l-Firdevs*'i gibi kitaplarsa, güvenilirlik bakımından başlıca dört tabakaya ayrılan kaynakların ancak üçüncü ve dördüncü tabakalarında gösterilebilmiştir.<sup>56</sup> Bu sebeple söz konusu hadîslerin büyük bir kısmı İbnü'l-Cevzî (ö. 597/ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi âlimler tarafından sened veya metin yönüyle makbul görülmemiştir.<sup>57</sup>

Abdal hadîslerinin sıhhat derecesine kavuşmamış olması, bu telakkinin kaynağının Ehl-i sünnet dışında aranmasına yol açmıştır. Nitekim Hz. Peygamber ve ashaptan gavs, kutb, evtâd, nücebâ vb. ricâlü'l-gayba ilişkin hiçbir sözün nakledilmediğini belirten İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ricâlü'l-gayb olduğu söylenen bazı insanlara olağan üstü yetkiler ve güçler nispet etmenin İslâm akîdesiyle bağdaşamayacağı, bu tür bir anlayışın daha çok Hristiyanların ve aşırı Şii fırkaların akîdelerini yansıttığını belirtmiştir.<sup>58</sup>

Necip Fazıl Hızır ile ilgili hadîslere de olumlu yaklaşmıştır. Hızır olarak

<sup>55</sup> Kiskürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 117.

<sup>56</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1: 494; Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salah, *'Ulümü'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr, (Dimaşk: Dâru'l-fikr 1998), 16-28.

<sup>57</sup> Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 1: 60.

<sup>58</sup> Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, thk. M. Reşad Salim, (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-islamî, 1986), 1:21, 22.



geçen şahsın kim olduğu, böyle bir şahsın tarihte yaşayıp yaşamadığı ile ilgili bilgi veren hadîslerin sahih olup olmadığı asırlardır tartışılmakta olan bir mevzudur.<sup>59</sup> Müellif bu tartışmaları bir yana bırakıp, toplumun genel anlayışına uygun olarak Hızır'ın varlığını kabul etmiş gözükmektedir.<sup>60</sup> *Tasavvuf Bahçeleri* isimli kitabında Kısakürek, Hızır'la ilgili olarak şunları kaydetmiştir: “Ebdal mertebesinden kutupluk makamına yükselenler Hz. Hızır'la buluşurlar. Hızır ve İlyas'ın hayatta olduğu yolundaki görüş Müslümanlar arasında yaygın bir anlayıştır. Pek çok müfessir, muhaddis, fâkih ve büyük sûfilerden de mühim bir kısmı onların yaşadıklarına kanidirler. Onlarla karşılaşmaların haddi hesabı yoktur.”<sup>61</sup> Bu bilgileri naklettikten sonra müellif, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı tartışmalarını da dile getirmiş, Hızır'ın öldüğünü bildirenlerin görüşlerine katıldığını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Necip Fazıl'ın birkaç yerde hadîs olarak kaydettiği; “Günleri birbirine eşit geçen aldanmıştır.”<sup>63</sup> şeklindeki söz temel hadîs kaynaklarında bulunmamaktadır. Bazı tarih ve tefsir kitaplarında nakledildiği tespit edilen<sup>64</sup> rivâyet bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Bir rivâyete göre tabiun dönemi âlimlerinden Hasan-ı Basri (ö. 110/728) rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve ondan kendisine nasihat etmesini ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “ مَنْ نُقْصَانٍ فِي فَهُوَ نَفْسِهِ مِنَ النُّقْصَانِ يَتَعَاهَدُ لَمْ وَمَنْ مَلْعُونٌ فَهُوَ يَوْمِهِ مِنْ شَرِّا غَدُهُ كَانَ وَمَنْ مَعْبُورٌ فَهُوَ يَوْمَاهُ اسْتَوَى لَهُ خَيْرٌ فَالْمَوْتُ نُقْصَانٍ فِي كَانَ وَمَنْ / İki günü eşit olan aldanmıştır. Kimin yarını bugününden kötü olursa o melundur. Kim kendinde olan eksikliği gidermezse o noksandır. Kim noksan olursa ölüm onun için daha hayırlıdır.” der.<sup>65</sup> *İhyâ'nın* hadîslerini tahrir eden Irâkî (ö. 806/ 1404) böyle bir hadîsin mevcut olmadığını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Sehavî mezkur hadîsi Hz. Ali'den merfû olarak kaydetmiş ancak bu rivâyetin zayıf olduğunu bildirmiştir.<sup>67</sup>

<sup>59</sup> Bu konuda görüş bildiren âlimlerden biri de İbn Kayyim (ö. 751/1350) dir. Onun bu konudaki görüşleri özetle şunlardır; İçerisinde Hızır ve Hızır'ın hayatı ile ilgili bilgiler bulunan bütün hadîsler uydurmadır. Şu sözler buna örnektir: “Hz. Peygamber mescitte idi. Bir ses işitti. Sahâbe sesin geldiği yere gittiler ve orada Hızır'ı gördüler.”, “Hızır ve İlyas her yıl buluşurlar.”, “Arafat'ta Cebrail, Mikail ve Hızır bir araya gelir.” Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadîs/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 161-165.

<sup>60</sup> Kısakürek, *İbrahim Ethem*, 32.

<sup>61</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 118.

<sup>62</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 119.

<sup>63</sup> Kısakürek, *Esselam*, 23; *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, 15, 64.

<sup>64</sup> Bursalı, *Ruhu'l-beyan*, 2: 33; Said Havva, *el-Esas fi't-tefsir*, (Kahire: Dâru's-selam, 1424), 11: 6662; Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ûmi'd-dîn*, (Riyad: Dâru'l-âsime 1987), 5: 2362.

<sup>65</sup> Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiya*, (Mısır: ys. 1974), 8: 35.

<sup>66</sup> Irâkî, *Tahrî*, 1:36; 5: 2362; 6: 2665.

<sup>67</sup> Sehâvî, *Mekâsidu'l-hasene*, 1: 631; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2: 233.

Necip Fazıl; “ عليكم يولى تكونوا كما / Nasıl olursanız öyle idare edirsiniz.” rivâyetini hadîs diyerek manzum şekilde;

*Ne haldeyseniz tam o hale göre*

*Başınızda sizi güden idare*

dizeleri ile kaydetmiştir.<sup>68</sup> Süyûti'nin munkatı olarak değerlendirdiği bu haber,<sup>69</sup> muteber hadîs kaynaklarında mevcut değildir. Bu söz Deylemî ve Beyhâkî gibi zayıf hadîsleri zikretmekte sakınca görmeyen muhaddisler tarafından kaydedilmiştir.<sup>70</sup>

Necip Fazıl'ın *Esselam* isimli eserinde hadîs diye kaydettiği “Sabır zaferdir”<sup>71</sup> de sözü araştırmalara göre hiçbir hadîs kitabında yer almamıştır. İmam Gazzali *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* isimli eserinde sabrın çeşitlerini anlatırken “من ظفر صبر / Sabreden zafere ulaşır” ifadesini kullanmış fakat bunun hadîs olduğunu söylememiştir.<sup>72</sup>

Müellif bir eserinde hadîs diyerek “Güzel yüzlülerden iste gerçeği” şeklindeki bir ifadeye yer vermiştir.<sup>73</sup> Aynı ifadeyi bir başka eserinde şöyle ile dile getirmiştir:

*İyilik görme umudunda iseniz*

*Onu güzel yüzlülerde arayınız*<sup>74</sup>

Necip Fazıl'ın manzum olarak kaydettiği bu rivâyetin aslı, kaynaklarda “الوجوه حسان عند فاطميه المعروف ابتغيتم إذا” / İyiliği aradığınızda onu güzel yüzlülerden isteyin.” lafızları ile yer almıştır. Araştırmalara göre bu rivâyet temel hadîs kaynaklarında yer almamıştır. Mezkûr rivâyetin mevzû hadîslerden olduğu ifade edilmiştir.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Kısakürek, *Esselam*, 117

<sup>69</sup> Süyûti, *el-Câmiu's-sağîr*, 2: 167.

<sup>70</sup> Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *ed-Dureru'l-muntesire fi ehâdisi'l muştehire*, thk., Mahmud Abdulkadir Ata (Kahire: Dâru'l-İ'tisam, 1987), 1: 15; Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhâkî, *Şu'abu'l-ıman*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyy, 1410), 6: 23.

<sup>71</sup> Kısakürek, *Esselam*, 121.

<sup>72</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhamme el-Gazzali, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1985), 5: 397.

<sup>73</sup> Kısakürek, *Esselam*, 122.

<sup>74</sup> Kısakürek, *Nur Harmanı*, 164.

<sup>75</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyy, 1990), 1: 24; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvi, *et-Teyşîr bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*, 3. Baskı, (Riyad Mektebetü-İmam Şafi' 1998), 1: 111; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdihân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummal fi süneni'l-ekoâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 6: 516.

*Erkeğin güzelliği dilinde lisanında*

*Güzel konuşan hakkın en büyük ihsanında*

dizelerindeki ilk mısraının hadis olduğu söylenmiştir.<sup>76</sup> “الرجل في الجمال / اللسان / Erkeğin güzelliği dilindedir.” lafızları ile kayıtlı rivâyetin isnadında Muhammed b. Zekeriyâ el-Ğulabî yer almıştır. Onun çok zayıf (جدا ضعيف وهو) bir râvi olduğu ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Ali b. Huseyin'den mürsel olarak rivâyet edilen haber sadece tali kaynaklarda yer almıştır.<sup>78</sup> Bir rivâyete göre Hz. Peygamber amcası Abbas'ı güzel kıyafetler içinde görünce tebessüm eder. Hz. Abbas bu tebessümün sebebini sorar. Hz. Peygamber de ondaki güzellik olduğunu söyler. Hz. Abbas: “Erkeğin güzelliği nedir Ya Rasûlellah?” diye sorar. Hz. Peygamber “el-lisan” diye cevap verir.<sup>79</sup> Buradaki lisandan maksadın düzgün konuşmak veya edebi ifadeler kullanmaktan ziyade, “Doğru sözlü olma, hakkı söyleme” olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu rivâyetin de zayıf olduğu bildirilmiştir.<sup>80</sup>

Necip Fazıl'ın hadîs diye zikrettiği “Seyahat edin, sıhhat bulur, rızık bulursunuz”<sup>81</sup> ifadesi, araştırmalara göre Hz. Ömer'in sözüdür. “تصحوا سافروا / وترزقوا / Yolculuk ederseniz sıhhat bulur, rızıklanırsınız” kelimeleri ile gelen rivâyet mevkûf haber niteliğindedir.<sup>82</sup> Mezkûr rivâyet mevkûf haber olmasının yanında senedinde inkitanın olması sebebiyle zayıf haber olarak değerlendirilmiştir.<sup>83</sup> Temel hadîs kaynaklarında yer almayan rivâyetin Muhammed b. Abdurrahman tarafından nakledilen mürsel bir haber olduğu da söylenmiştir.<sup>84</sup>

Müellifin pek çok eserinde kendi ifadesiyle “hadîslerin en büyüklerinden biri” olarak bahsettiği; “تحاسبو أن قبل أنفسكم حاسبوا/Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin”<sup>85</sup> sözü Hz. Peygamber'e ait merfû bir haber değildir. Araştırmalara göre bu rivâyet önemli hadîs kaynakları içinde sadece İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849), *Musannef*'i ve Tirmîzî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inde yer almıştır. Her iki eserde de söz konusu rivâyet Hz. Peygamber'e (sav) değil Hz. Ömer'e (r.a.) isnad

<sup>76</sup> Kısakürek, *Esselam*, 122; Kısakürek, İman ve İslâm Atlası, 468

<sup>77</sup> Sehâvî, *Mekâsîd*, 1: 284.

<sup>78</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1: 333.

<sup>79</sup> Münâvi, *Teysîr*, 1: 994.

<sup>80</sup> Münâvi, *Teysîr*, I: 994.

<sup>81</sup> Kısakürek, *Esselam*, 127.

<sup>82</sup> Süyûtî, *el-Cami'u's-sağîr*, 1: 459.

<sup>83</sup> İbnü'l-Mülakkın, *Tevdih*, 12: 272.

<sup>84</sup> Alî el-Müttaki, *Kenzu'l-'ummâl*, 6: 701.

<sup>85</sup> Kısakürek, *Esselam*, 119; Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbîâli*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları 1990), 10; Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, 7.

edilerek kaydedilmiştir.<sup>86</sup> Söz konusu rivâyet bazı terğîb ve terhîb türü eserlerde de aynı şekilde Hz. Ömer'in sözü olarak yer almıştır.<sup>87</sup>

Müellif'in hadîs olarak naklettiği diğer bir söz “ *الدنيا في راحة لا* /Rahat yok bu dünyada” şeklindeki ifadedir.<sup>88</sup> Hiçbir kaynakta geçmeyen fakat toplumun dilinde hadîs olduğu sanılan bu söz “Andolsun biz insanı meşakkatler içerisinde yarattık.”( Beled 4/90) âyetinden mülhem, kelimayı kibar türünden bir söz olarak kabul edilmektedir.<sup>89</sup>

Necip Fazıl'ın kudsî hadîs diyerek kaydettiği; “Ben insanın en büyük sırrıyım, insan benim en büyük sırrım.”<sup>90</sup> rivâyeti araştırmalara göre hiçbir hadîs kitabında yer almamıştır. İnsanın Allah nezdindeki kıymetini anlatmak için müellifin kaydettiği bu ifade İsmail Hakkı Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyan* isimli tefsir kitabında; “ *سره وسري سري الإنسان سر* /İnsanın sırrı benim sırrımdır benim sırrım da insanın sırrıdır.” şeklinde kayıtlıdır. Mezkûr eserde kudsî hadîs olduğu söylenen ve şerhi yapılan bu rivâyetin senedi ve kaynağı hakkında hiçbir bilgiye yer verilmemiştir.<sup>91</sup>

Özellikle tasavvuf kitaplarında yer alan ve sûfilerin müstağni kalamadıkları “ *الأفلاك خلقت لما لولاك لولاك* / Sen olmasaydın, sen olmasaydın alemleri yaratmazdım” sözü Necip Fazıl'ın kudsî hadîs diyerek kaydettiği ve sıkça atıfta bulunduğu sözlerden biridir.<sup>92</sup> Temel hadis kaynaklarında yer almayan bu ibare sadece bazı tasavvufla ilgili eserlerde ve tefsir kitaplarında bulunmaktadır.<sup>93</sup> Haberin “Sen olmasaydın Ey Muhammed! Ne gökyüzünü ne cenneti ne de cehennemi yarattırdım.”, “Sen olmasaydın dünya yaratılmazdı.” şeklinde farklı lafızları da vardır.<sup>94</sup> Muhaddislerin sened ve metin açısından incelediği ve nihayetinde uydurma saydığı bu rivâyetler hadîs kitapları içinde sadece mevzu

<sup>86</sup> Tirmîzî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 25; Ebû Bekr Abdullah b. Muhamme b. Ebû Şeybe; *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-hadîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 7: 96.

<sup>87</sup> Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın *et-Tevdih, li şerhi'l-câmi'i's-sahih*, (Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008), 30: 66; Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl*, 16: 159; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi ihyâ*, (Beyrut: Dâru'l-'âsime, 1987), 6: 2431.

<sup>88</sup> Kısakürek, *Esselam*, 121.

<sup>89</sup> Dölek, *101 Hadîs*, 191.

<sup>90</sup> Kısakürek, *Dünya Bir İnkılap Bekliyor*, 86; *Çöle İnen Nur*, 133.

<sup>91</sup> Bursalı, *Rihu'l-beyân*, 3: 6, 7; 3: 379.

<sup>92</sup> Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, 9, 10, 28.

<sup>93</sup> Muhittin Uysal *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 423.

<sup>94</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Mısır: Mektebetü'l-arabiyye, 1985), 1: 55.

hadîsleri ihtiva eden eserlerde kayıtlıdır.<sup>95</sup> Ayrıca her şeyin Hz. Peygamber için yaratıldığını bildiren bu ifadeler, Hz. Peygamber'in konumunu belirleyen “إِنَّمَا قُلُّنَا إِلَىٰ يَوْحَىٰ مِثْلَكُمْ بَشَرٌ أَنَا /De ki; Ben de sizin gibi bir insanım bana vahyolunuyor”(Kehf, 18/109) şeklindeki ayetler ile âlemlerin niçin yaratıldığını haber veren “وَمَا خَلَقْتُ إِلَّا الْإِنْسَانَ لِيُعْبُدُنِي إِلَّا وَالْإِنْسَانَ الْجِنَّ (Zâriyât, 51/56) vb. ayetlerle muhalif gözükmektedir.

Kısakürek pek çok rivâyet nakledip bu rivâyetlere istinaden Hz. Âdem yaratılmadan önce Hz. Muhammed'in nurunun yaratıldığına, ilk varlığın o olduğuna bütün kalbiyle inandığını ifade etmiştir.<sup>96</sup> İlk yaratılan varlığın Nûr-u Muhammedî olduğu görüşü tasavvuf ilminin en temel konularından biridir. Bu, “Allah'ın ilk defa kendi nurundan Hz. Peygamber'in nurunu yarattığı, bilahare bu nurdan da peyderpey diğer varlıkları yarattığı” esasına dayanan bir nazariyedir.<sup>97</sup> Bazı tasavvufçuların kabul ettiği, bazılarının iste tenkid ettiği bu nazariyenin bazı rivâyetlere isnat edildiği görülmektedir. Tasavvuf kitaplarında kayıtlı bu rivâyetlerin lafızları farklı olsa da hepsinin ortak fikri ilk yaratılan varlığın Nûr-u Muhammedî olduğudur<sup>98</sup>. Bu konuda en çok ihticaç edilen rivâyet ise “Âdem toprakla su arasında iken nebi idim.” yahut “Âdem ruh ile ceset arasında iken nebi idim.”<sup>99</sup> şeklinde gelen haberlerdir. Necip Fazıl Çöle İnen Nur isimli eserinde bu rivâyetlerden bir kısmını zikretmek suretiyle yaratılan ilk varlığın Nûr-u Muhammedî olduğu görüşünü kabul edenlerdendir.<sup>100</sup> Oysa yapılan araştırmalarda mezkûr hadîslerin bir kısmının zayıf bir kısmının ise mevzû olduğu çok azının ise sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sahih kabul edilen rivâyetlerin şerhlerinde “yaratma” ifadesinin “taktır etme” anlamında geldiği vurgulanmıştır. Yani yaratılan değil taktır edilen ilk varlığın Nûr-u Muhammedî olduğu bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in nurdan yaratıldığını bildiren hadîslerin ise uydurma olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>101</sup>

Necip Fazıl'ın sıhhat bakımından tenkit etmeye gerek duymadığı rivayetlerden biri de; “Hz. Dâvûd'un sesi o kadar güzeldi ki insanlar, cinler, kuşlar hatta yırtıcı hayvanlar kendinden geçerek onu dinlerdi. Hatta bir defasında Hz. Dâvûd Zebûr'dan âyetler okurken onu dinleyen dört yüz kişi

<sup>95</sup> Aclûni, *Keşfu'l-hafâ*, 2: 164; Ali el-Kâri, *Esrâr*, 288; İbnu'l-Cevzi, *Mevzu'ât*, 1: 289; Süyûtî *el-Leâli*, 1: 271.

<sup>96</sup> Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, 10-28.

<sup>97</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, 411.

<sup>98</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, 415, 416..

<sup>99</sup> İbnü'l-Ârâbî, *Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1: 372.

<sup>100</sup> Kısakürek, *Çöle İnen Nur*, 21-29.

<sup>101</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, 422-428.

dayanamayıp ölmüştür.”<sup>102</sup> şeklinde kaydettiği bir haberdir. Hiçbir kaynakta yer almayan, akla ve temel dini referanslara muhalif anlam taşıyan bu haberin de menkıbe türü bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Bu araştırmada elde edilen verilere göre, Necip Fazıl Kısakürek eserlerinde hadîslere ve hadîs usulü ilminin çeşitli konularına genişçe yer ayırmıştır. Hadîs usulü ile ilgili verdiği bu bilgiler onun bu sahada hatırı sayılır bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Hatta o, hadîs usulü ilminde önemli bir yeri olan sahih ve sakîm hadîs konusunda bazı tespitlerde bulunmuş değerlendirmeler yapmıştır. Onun tespit ve değerlendirmelerinden biri de İslâm düşmanlarının dine zarar vermek için hadîs uydurduğu, buna karşın İslâm metodolojisinin onların uydurdukları bu rivâyetleri sahihlerinden ayırmak suretiyle önemli bir iş başardığı noktasında olmuştur.

Müellif eserlerinde umumiyetle sahih hadîsler kaydetmiş olsa zayıf hatta mevzu hadîslere de yer vermiştir. Ayrıca o sahih hadîsleri ihtiva eden kaynaklar yanında zayıf ve uydurma rivâyetlerin yer aldığı tâli kaynaklar da kullanmıştır.

Gerçekte münekkit bir kimliğe sahip olmasına rağmen, bu tür zayıf hatta uydurma rivâyetleri eserlerinde zikretmesi müellifin tasavvufî bir çevrede bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira Necip Fazıl otuz yaşında iken Nakşibendi tarikatına intisab etmiş ve ömrünün sonuna kadar da bu tarikat içinde şeyhim dediği Abdülhakim Arvâsî'ye (ö. 1943) müritlik yapmıştır.

Necip Fazıl'ın rivâyetler karşısında teslimiyetçi bir tavır sergilemesinin diğer bir nedeni de dönemin şartları ile de ilgilidir. Bilindiği üzere onun yaşadığı yıllarda iktidarı elinde bulunduran politikacılar ve onlara destek veren kesim İslâm'a ve Müslümanlara karşı negatif bir tutum içindeydi. Necip Fazıl İslâm karşıtı bu kesime bir tepki olmak üzere dine dair her bilgiyi, hadîs olarak bilinen her sözü savunmak zorunda kalmıştır.

Müellifin tali kaynaklara başvurmuş olması dönemin imkânları ile de alakalıdır. Yani dinî eğitimin zayıf olduğu, teknolojik imkânların sınırlı olduğu, Arapça hadîs kitaplarının önemli bir kısmının henüz Türkçe'ye tercüme edilmediği, sahih ve zayıf hadîs ayrımının Türkiye'de ulema arasında revaçta olmadığı o dönemlerde, edebiyatçı kimliği ile maruf olan Necip Fazıl gibi fikir ve dava adamının zayıf ve uydurma hadîsler kullanması kesinlikle yadırganacak bir durum değildir. Ayrıca Necip Fazıl İslâm dininin değerlerini savunurken daha çok

<sup>102</sup> Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri*, 90.

mana ve mefhumu dikkate almış, kendi deyimiyle "kabukla" yani hadîslerin sıhhat durumunu bildiren senetlerle uğraşmamıştır. Bu yüzden de o, kolay ulaşabildiği, o dönemde yaygın olan hadis kaynaklarını kullanmayı tercih etmiştir. Onun müracaat ettiği gerek vaaz, gerekse tasavvuf türü eserler muhaddisler nezdinde muteber olmasa da toplum nezdinde kabul görmüş eserlerdir.

### Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâ amma'stehera mine'l-ahâdisi alâ elsineti'n-nâs*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- Ali el-Kâri, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevezûa (el-Mevzû'âtü'l-kübrâ)*. Thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Ali el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*. 5. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Eebiyâtı Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1972.
- Baz, İbrahim. "Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) ve Tasavvuf". *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 10/10. Ankara: 203. 331-342.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübra*. Thk. Mahmud Abdulkadir Ata. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî. *Şu'abu'l-iman*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. 6 cilt Beyrut: Dâru ibn kesir, 1987.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arab, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*, 5. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Çetin, Nuran. "Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri". *Türkîsh Studies* 9/11. Ankara: 2014, 171-192.
- Dölek, Adem- Arslan, Abdullah. *101 Hadîs*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiya*. 10 cilt. Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1985.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Tahrîcu ehâdisi ihyâu 'ulûmi'd-dîn*. 7 cilt. 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-'âsime, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut, 5 cilt. Riyad: Dâru risâleti'l-'alemiyye, 2009.
- Hatîb el- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. Thk. Nurettin İtr. Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1395.
- Hatîb el- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. Thk. M. Said Hatiboğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ğarîbu'l-hadîs*. Thk. Abdullah el-Cubûrî. Bağdat: Matbaatu'l-'anî, 1397.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut, 5 cilt. Riyad: Dâru risâleti'l-'alemiyye, 2009.
- İbnü's-Salah, Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-hadîs*. Thk. Nurettin İtr. Dimaşk: Dâru'l-fikr 1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam. *Minhâcu's-Sunne*. Thk. M. Reşad Salim. 9 cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmi, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 cilt. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tevidih, li şerhi'l-câmi'i's-sahih*. 36 cilt. Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008.
- İbnü'l- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Futûhatu'l-Mekkye*. Thk. Osman Yahya. Mısır: Mektebetü'l-



arabiyye, 1985.

Kacıroğlu, Murat. "Biyografi Yazarı Olarak Necip Fazıl Kısakürek". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5. Yozgat: 2014. 31-56.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Çöle İnen Nur*. 56. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Nur Harmanı*. 12. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Tasavvuf Bahçeleri*. 9. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2007.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Esselam*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997.

Kısakürek, Necip Fazıl *İslâm Tasavvufu*. 4. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1991.

Kısakürek, Necip Fazıl. *İbrahim Ethem*, 11. Baskı, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2007.

Kısakürek, Necip Fazıl *Bâbüâli*, 4. Baskı, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1990.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Dünya bir İnkılap Bekliyor*, 3. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1993.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, 4. Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1993.

Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1992.

Kısakürek, Necip Fazıl. *İman ve İslâm Atlası*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.

Münâvi, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf. *et-Teyşîr bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*. 3. Baskı. 2 cilt. Riyad: Mektebetü İmam Şafi, 1998.

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccac. *el-Câmiu's-Sahih*. 5 cilt. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Dâru ihya, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sunen*. Thk. Abdülğaffar Süleyman. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l kütubi'l 'ilmiyye, 1991.

Okay, M. Orhan. "Kısakürek, Necip Fazıl". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25:485-488. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Öcal, Mustafa. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

- Said Havva. *el-Esas fi't-tefsir*. 6. Baskı. 11 cilt. Kahire: Dâru's-selam, 1424
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Mekâsidu'l-hasene*. Thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1985.
- Süyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Leâli'l-mesnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1983.
- Süyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Süyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *ed-Dürru'l-müntesire fi ehâdîsi'l-muştehire*. Thk. Mahmud Abdulkadir Ata. Kâhire: Dâru'l-i'tisam, 1987.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî *Tabaķâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 cilt. Kâhire: Hicr Yayınları, 1413.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. Thk. Fuad Abdalbaki. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*.1: 59-61. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*. İstanbul: Ensar Yayınları 2012.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadîs/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Yücel, Ahmet, *Hadîs Usûlü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

## EBÛ CAFER ET-TÛSÎ'NİN TEFSİRİNDE MECAZ\*

Recep TURAN\*\*

### Öz

Bu çalışma, Kur'an'da mecaz olarak kullanılan lafızları/ibareleri şii müfessir Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) tefsiri örneğinde incelemektedir. Tûsî, *el-Udde Fi Usûli'l-Fıkıh* isimli eserinde mecaz konusunun teorisini ortaya koymakta; tefsirinde bu teoriyi örneklendirmektedir. Tefsir, usul-i fıkıh ve kelamın ortak konusu olan mecaz, çok boyutlu bir anlama biçimini gerektirmektedir. Tarih içerisinde çok boyutlu Kur'an okumaları, tevîlin kapsamını ortaya koymaktadır. Tusi de Kur'an'da mecaz içeren ayetleri yorumlarken tevîl yöntemine başvurmaktadır. Allah'ın sıfatları ve fiillerinde mecazı ele alırken teşbihten kaçınmak amacıyla tevile başvurmak bu konunun örneklerinden biridir. Nitekim Tusi, tefsirinde Allah'ın fiillerinde mecazı incelediği gibi insan ve insan dışındaki varlıkların fiillerinde mecaz ifade eden ayetleri yorumlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şia, Tefsir, Tûsî, Kur'an İlimleri, Mecaz.

## THE METAPHOR (MAJAZ) IN ABÛ CA'FAR AL-TUSI'S TAFSIR

### Abstract

This study examines the wordings/phrases used in the Qur'an as a metaphor in the example of shiite interpreter Abû Ca'far al-Tûsî's (d. 460/1067) tafsir. Al-Tûsî puts forth the theory of metaphor in his book named *al-Udde Fi Usûl al-Fıkıh* and exemplifies this theory in his tafsir.

\* Geliş Tarihi / Received Date : 05.12.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 24.12.2018

Bu makale "*Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet-Şia Farklılaşması*" isimli doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, recep.turan@gop.edu.tr.

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9390-0005

Figurative meaning, common subject of interpretation, usul al-fiqh and kalam, require a multi-dimensional understanding. Throughout history, multi-dimensional Qur'an studies/understandings produced the scope of tawil. Tusi also uses the tawil method by interpreting the Quranic verses containing the metaphor (majaz) in the Qur'an. Resorting to tawil to avoid from simile is one of the examples in this subject when dealing with the metaphor of Allah's attributes and acts. Thusly, as Tusi examines the metaphor (majaz) in the acts of Allah, he interprets the metaphor (majaz) in the acts of human and non-human beings.

**Keywords:** Shia, Tafsir, al-Tûsi, Sciences of Qur'an, Majaz (Metaphor).

## Giriş

Kelamullah olarak nitelenen Kur'an tarih içerisinde 'metin' özelliği kazanarak dilin kapsamına ve anlam sahasına girmiştir. Kur'an'ın yazılı metin olması, arap dilinin kuralları çerçevesinde incelenmesini sağlamıştır. Nitekim mecaz, tüm dillerde olduğu gibi arap dilinin argümanlarından biridir. Hakikat, lafızların/ibarelerin asli/ilk anlamda kullanımını ifade ederken mecaz konusu, kavramların 'ilk anlam dışında kullanımı'nı içermektedir.<sup>1</sup>

Öncelikli olarak mecazın kavramsal çerçevesini ehl-i sünnet ve şia müfessirlerinin/düşünürlerinin yaklaşımlarını karşılaştırarak inceledikten sonra Tusi'nin mecaz anlayışını ve tefsirinde mecaz örneklerini irdelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## Mecazın Kavramsal Çerçevesi

Klasik ve çağdaş dönemde mecaz kavramının ehl-i sünnet ve şia düşünürleri tarafından birçok tanımı yapılmıştır.<sup>2</sup> Sünni müfessir ve fakih Cassas (ö. 370/981) mecaz tanımında lafzın hakiki anlamdan (hakikatten) bağının koparılmasını ön plana çıkarmaktadır.<sup>3</sup>

Şii düşünür Şerif Murtaza'nın (ö. 436/1044) mecazı "dilsel, toplumsal ve hukuki olanın ifade edilmesi için kendisiyle vaz' olunmayan mananın kastedildiği

<sup>1</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât, 2006, s. 125-137.

<sup>2</sup> Aristo'nun *Poetika* isimli eserinde mecaz konusuna yer vermesi mecazın felsefenin kadim konularından biri olduğunu göstermektedir. Nitekim Aristo mecazı, "sözcüğe kendi özel anlamının dışında başka bir anlam verilmesi" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Aristoteles, *Poetika*, çev: İsmail Tunali, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, s. 59, 60. Mecazın ortaya çıkışı ile ilgili teoriler hakkında bkz. Mevlüt Erten, "Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", *İslami İlimler Dergisi*, cilt: VIII, sayı:1, 2013, 169-170.

<sup>3</sup> Ebu Bekr el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Uşûl*, I. 359-361.

lafızdır" şeklinde tanımladığını görmekteyiz.<sup>4</sup>

Hakikat ve mecaz kavramlarını inceleyen ehl-i sünnetin önde gelen müfessirlerinden Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210), Ebu'l-Huseyn el-Basri el-Mu'tezili'nin (ö. 436/1044) "karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği toplumsal oydaşımında (muvadaa) kendisiyle ıstılahi olmayan şeyin ifade edildiği lafız" şeklindeki mecaz tanımını tercih etmektedir.<sup>5</sup> Razi *el-Mahsul* isimli eserinde Ebu Abdullah el-Basri (ö. 369/979-80), İbn Cinni (ö. 392/1002) ve Abdulkahir en-Nahvi'nin hakikat ve mecaz tanımlarını zikretmekte ve bu tanımların yanlışlığını/eksikliğini ortaya koymaktadır. Ebu Abdullah el-Basri'nin hakikati "ziyade, noksanlık ve nakil olmaksızın lafzın manasını düzenlediği/ortaya koyduğu şey" ve mecazı "ziyade, noksanlık ve nakil yoluyla lafzın manasını düzenlemediği/ortaya koymadığı şey" olarak tanımladığını aktaran Razi, mecazın ana kriterlerinin ziyade, noksanlık ve nakil olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin 42.Şura suresinin 11. ayetinde geçen [leyse kemislihi şey'un (O'nun benzeri yoktur)] 'kef' harfinin ziyade olarak geldiğini ve bu harfin hafzedildiğinde anlamın tamamlandığını söylemektedir. Aksi taktirde 'benzerinin benzerini olumsuzlama' şeklinde hatalı bir anlam ortaya çıkar. "Köye sor (ves'eli'l-karye)" meâlindeki 12.Yusuf/82. ayette kelimenin noksanlığı/eksikliği yoluyla mecaza başvurulmakta ve köy kelimesine halk ismi eklenildiğinde "köy halkına sor" ifadesiyle anlam tamamlanmaktadır. "Aslanı gördüm." cümlesinde de anlamsal nakil yapıldığını dile getiren Razi, aslan ile cesur adamın kastedildiğini söylemektedir.<sup>6</sup> İbn Cinni'nin hakikati "dilde asli vaz' üzere kullanımı konusunda karar verilen [oydaşım sağlanan] lafız" ve mecazı "dilde asli vaz' üzere kullanımı konusunda karar verilmeyen [oydaşım sağlanmayan] lafız" olarak tanımladığını aktaran Razi, şeri ve örfi hakikatin İbn Cinni'nin hakikat tanımına dâhil olmaması sebebiyle tanımlamada yanlışlığı dile getirmektedir. Arz/yeryüzü kelimesinin sema/gökyüzü için kullanılması konusunda toplumsal oydaşım sağlanmadığını; ancak bu kullanımın mecaz olarak da kabul edilemeyeceğini vurgulayan Razi böylelikle İbn Cinni'nin mecaz tanımına itiraz etmektedir.<sup>7</sup> Abdulkahir en-Nahvi'nin hakikati "(iki şey arasında isnat gerçekleşmeksizin) kendisiyle vaz'

<sup>4</sup> eş-Şerif el-Murtaza, *ez-Zeria İla Usûli's-Şeria*, Tahran: Muessese-i İntişarat ve Çâb-ı Dânişgâh-i Tahran, 1376, I. 10.

<sup>5</sup> Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basri el-Mu'tezili, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmi el-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1964, s. 16; Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul Fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, t.y., I. 286.

<sup>6</sup> Bkz. Razi, *el-Mahsul*, I. 287-288. Ayrıca Ebu Abdullah el-Basri'nin hakikati "kendisiyle vaz' edilen şeyin ifade edildiği (lafız)" ve mecazı "kendisiyle vaz' edilmeyen şeyin ifade edildiği (lafız)" şeklinde de tanımladığını aktaran Razi'nin bu tanımlara itirazı için bkz. Razi, *el-Mahsul*, I. 289-290.

<sup>7</sup> Bkz. Razi, *el-Mahsul*, I. 290-291.

edilen şeyin kastedildiği her kelime” ve mecazı “iki şey arasındaki mülahaza/nazarî ilgi sebebiyle kendisiyle vaz’ edilmeyen şeyin kastedildiği her kelime” olarak tanımladığını aktaran Razi, şeri ve örfi hakikatin mevzubahis hakikat tanımından (tanımın içeriğinden) çıkarılıp mecaz tanımına (tanımın içeriğine) dâhil edilmesiyle hata yapıldığını zikretmekle yetinmektedir.<sup>8</sup>

Çağdaş tefsir usulü kitaplarında da mecazın ‘lafzın ilk/asli anlamının dışında kullanımı’ şeklindeki tanımı ön plana çıkmaktadır. Dilde asıl vazedildiği anlamda kullanılan lafız, ‘hakikat’ olarak isimlendirilmektedir. Dilde asıl olan hakikattir ve kelimeler, mecaza hamledilmesini gerektirecek ve hakikatin kullanılmasını engelleyici bir sebep olduğu zaman lafız için mecaz gündeme gelmektedir.<sup>9</sup> Nitekim İslam âlimlerinin çoğunluğu Kur’an’da mecazın varlığını kabul etmekle birlikte Kur’an lafızlarının tamamının hakikat olduğunu savunanlar da mevcuttur. Kur’an’da mecazı kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü en temel argümantasyon mecazın yalanla eşdeğer kabul edilmesidir.<sup>10</sup> Kur’an’da mecazın varlığını kabul eden İslam düşünürleri, Kur’an’ın [tamamının] (hak veya) hakikat olmasının, onun doğruluğunu (sıdk) ifade ettiğini belirtmektedirler. Aksine bu anlamda kullanılan hakikat, dilde mecazın karşıtı olarak kullanılan hakikat değildir.<sup>11</sup>

## 1. TUSİ’NİN MECAZ ANLAYIŞI

Kur’an lafızlarının ‘anlamsız’ olamayacağını benimseyen Tûsi, ilahi kelamın/hitabın tek anlamlı veya birden fazla anlama hamledilebilen özellikte olması gerektiğini düşünmektedir. Aksi durumda kelamın, anlam ifade etmeyen bir lafız kategorisinde yer alması imkân dâhilinde değildir.<sup>12</sup> Lafzın hakikat ve mecaz açısından iki farklı anlam/mana için vaz’ edilmesi durumunda aynı anda her iki anlamın kastedilmiş (kasd-ı mütekellim) olabileceğini beyan eden Tûsi, 4.nisa/22. ayette (ve lâ tenkihû mâ nekeha abâukum mine’n-nisâ) hem cinsel ilişki hem de nikâh akdi yasağının kastedilebileceğini belirtmektedir. Çünkü ‘nekeha’ fiili cinsel ilişki anlamında hakikat olarak ve nikâh akdi anlamında mecaz olarak

<sup>8</sup> Bkz. Razi, *el-Mahsul*, I. 291-292.

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 2007, s. 177-178; Okumuş, Mesut, “Ulûmu’l-Kur’ân (Kur’an İlimleri)”, *Tefsir El Kitabı*, ed.: Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 351-352; Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, s. 125-137; Mavil, Kılıç Aslan, *Maturidi Kelamında Tevil*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, 228-241.

<sup>10</sup> Bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulûmi’l-Kur’an*, Kahire: Daru’t-Turâs, t.y., II. 255; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 177-178; Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, s. 136-142.

<sup>11</sup> Bkz. Razi, *el-Mahsul*, I. 334; Ali b. Muhammed el-Amidi, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Riyad: Daru’s-Samî’î, 2003, I. 73; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y., I. 229-230.

<sup>12</sup> et-Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkıh*, tah.: Muhammed Ridâ el-Ensârî el-Kummî, Kum 1417, I. 50.

vaz' edilmiştir.<sup>13</sup>

Kur'an'ın tamamının hakikat olduğu ve bu sebeple mecaz barındırmadığı; hakikatin mecazdan daha iyi bir ifade biçimi olduğu şeklindeki görüşlere katılmayan Tûsi, mecazın kendi konumu itibariyle tercihe şayan olduğunu ve ibaredeki anlamı bozmaksızın hakikatten daha veciz olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin bir insanı güneş olarak niteleyip 'güneş parlaktır' ibaresi 'güneş gibi parlaktır' cümlesinden mübalağa açısından daha etkilidir. Nitekim 3.Alu İmran/163. ayette de (Allah'ın rızasını gözeten kimseler için) 'hum ehlu derecâtun (onlar derece sahipleridir)' cümlesi yerine daha edebi/beliğ olan 'hum derecâtun (onlar derece derecedirler)' ifadesi kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Tûsi tefsirinde Kur'an'daki bazı kavramların ve ifade biçimlerinin mecazî kullanımlarını irdelemektedir. Konunun daha açık/somut hale gelmesi için Tusi'ye göre Kur'an'da mecaz olarak kullanılan dil argümanlarına birkaç örnek vermek istiyoruz.

2.Bakara/43 ve 5.Maide/55. ayetlerin tefsirinde 'rukû' kelimesi hakkında namazda eğilme [hakikat] ve itaat etme [mecaz] olmak üzere iki görüş ileri sürüldüğünü aktaran Tûsi, ayetlerin hakikate hamledilmesi mümkün olduğu sürece mecaza hamledilmemesi gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle birinci anlamın tercih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>15</sup>

2.Bakara/193. ayetin<sup>16</sup> tefsirinde Tûsi ayetteki 'udvân (düşmanlık)' kelimesinin 'katl (öldürme)' anlamına geldiğini ve bu kelimenin mecazî olarak 'udvân' olarak isimlendirildiğini beyan etmektedir. Tûsi, mecazın kıyası kabul etmeyeceğinden dolayı 'lâ zulme illâ ale'z-zâlimîn' şeklindeki bir kullanımın yanlış olduğunu dile getirmektedir.<sup>17</sup> Ancak Şerif Murtaza (ö. 436/1044), 12.Yusuf/82. ayette 'köye sor'<sup>18</sup> şeklinde bir ibare yer aldığı gibi mudaf

<sup>13</sup> Tûsi, *el-Udde*, I. 55-57. Bu konuda benzer ve karşıt görüşler için krş. Ebu Bekr el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Uşûl*, Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994, I. 369-370; Şerif Murtaza, *ez-Zeria İla Usûli's-Şeria*, I. 17-19; Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *Usûl*, Hindistan: Lecnetu İhyâi'l-Maarif en-Nu'mâniyye, t.y., I. 173-177; Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul*, I. 343-344; Ebu'l-Berekât en-Nesefi, *Keşfu'l-Esrar*, I. 231.

<sup>14</sup> Bkz. et-Tûsi, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., III. 37-38.

<sup>15</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, I. 195; III. 562.

<sup>16</sup> Fe lâ udvâne illâ ale'z-zâlimîn (Kâfirlerden başkasına düşmanlık yoktur.)

<sup>17</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 147-149.

<sup>18</sup> Tûsi, 'köy halkına sor (ves'el ehle'l-karye)' ifadesinde 'halk/ehl' ve 'tecrî min tahtihâ miyâhu'l-enhâr (altlarından ırmak suları akar)' cümlesinde 'sular/miyâh' kelimesinin hafzedilmek suretiyle mecaza başvurulduğunu dile getirmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, III. 232-233; IV. 135. Cassas (ö. 370/981) ve Gazzali'nin (ö. 505/1111) de 12.Yusuf/82. ayet hakkındaki benzer görüşleri

hazfedildiğinde anlam genişlemesine (tevesu') gidilerek "ata [at sahiplerine] sor" biçimindeki bir kullanımın mecaza örnek teşkil edeceğini savunmaktadır.<sup>19</sup>

Şimdi de Tûsi'nin Kur'an'da kullanılan bazı fiillerin mecaz olduğuna dair görüşlerini zikrederim. 3.Alu İmran/115. ayetteki 'onların yaptıkları hiçbir hayır karşılıksız bırakılmayacaktır (ve mâ yef'alû min hayrin felen yukferûhu)' ifadesini 'sevapları engellenmeyecektir' şeklinde tefsir eden Tûsi, karşılığın/sevabın engellenmesinin 'küfr' olarak adlandırıldığını ve bu kullanımın mecaz olduğunu dile getirir. Küfrün asıl manası setr/örtmektir.<sup>20</sup> Nitekim Tûsi, 6.En'am/25. ayette küfrün 'ekinne [(kafirlerin kalplerinin üzerindeki) perdeler/örtüler]' olarak nitelendirilmesinin mecaz olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup>

"Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı." mealindeki 54.Kamer/1. ayetinde mazi fiilin müstakbele/geleceğe hamledilmesinin mecaz olduğunu belirten Tûsi,<sup>22</sup> 75.Kıyame/9. ayetini (ve cumî'a's-ş-şemsu ve'l-kamer) 'güneş ve ayın ışığının/nurunun gitmesi konusunda bir araya getirildiği (cem')' şeklinde tefsir etmekte; iki şeyin bir hüküm veya nitelikte (sıfat) bir araya getirilmesinin/birleştirilmesinin mecaz olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup>

Tûsi, Kur'an'da kullanılan bazı fiil kalıplarının mecaz olduğuna dair görüşleri aktarmakta; ancak mevzubahis fiillerin hakikat olduğunu savunmaktadır. Örneğin "size apaçık deliller geldikten sonra yine de kayarsanız, iyi bilin ki Allah azizdir, hâkimdir" mealindeki 2.Bakara/209. ayette yer alan 'fein zeletum (kayarsanız)' ifadesinde 'Allah'ın emrettiği ve nehyettiği konuda ona isyan etmek' anlamının kastedildiğini ve 'bir yoldan sapan/kayan' kişiye benzetmek suretiyle mecaza başvurulduğunu kabul etmeyen Tûsi ayetteki kullanımın (örfi/toplumsal) hakikat olduğunu savunmaktadır.<sup>24</sup> Aynı şekilde Tûsi 2.Bakara/217. ayetteki 'hatta yeruddûkum an dinikum (sizi dininizden döndürünceye kadar)' ifadesinde 'yeruddûkum' fiilinin ve 2.Bakara/251. ayetteki 'fehezemûhum bi iznillâh (Allah'ın izniyle onları yendiler)' ifadesinde 'hezemûhum' fiilinin mecaz olduğu görüşünü kabul etmemektedir.<sup>25</sup>

Tûsi, Ebu Ali el-Cubbai (ö. 303/916) ve Belhi'ye (ö. 319/931) göre (hastalığın

için ayrıca bkz. Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, I. 362; Gazzali, Ebu Hamid, *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997, II. 24-25.

<sup>19</sup> Bkz. Şerif Murtaza, *ez-Zeria İla Usuli's-Şeria*, I. 13-14.

<sup>20</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 567.

<sup>21</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 105-106.

<sup>22</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, IX. 443-444.

<sup>23</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, X. 192-193.

<sup>24</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 187-188.

<sup>25</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 208-209; II. 299-300.



'şer' olarak adlandırılması gibi) Kur'an'da cehenmenim 'mihâd (kalınacak/yatılacak yer)'<sup>26</sup> ve 'virdu'l-mevrûd (gidilen/varılan yer)'<sup>27</sup> olarak isimlendirilmesinin mecaz olduğunu aktarmaktadır.<sup>28</sup> Ayrıca nimetin ve güzel yapılan için 'hasene' (7.Araf/131) olarak adlandırılması, rahmetin gizlenmesi (11.Hud/28) ve kıyamet gününün sarsıntısının (zelzeletu's-saat) büyük bir 'şey'<sup>29</sup> (22.Hac/1) olarak nitelenmesini mecaza örnek olarak zikreden Tûsi,<sup>30</sup> 2.Bakara/34. ayetteki İblis haricinde meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiğini ifade eden 'feseceğü illâ iblîs' ibaresinin munkatı' istisna [müstesnanın müstesna minhuden tamamen farklı bir cins olduğu istisna çeşidi] olması dolayısıyla mecaz kapsamında değerlendirmektedir.<sup>31</sup>

Sonraki bölümde Tûsi'nin mecaz anlayışını, ayetleri yorumlayarak belli konulara nasıl yansıttığına bakalım Bu hususu onun tefsirindeki yaklaşımlarından hareketle tespit etmeye çalışacağız.

## 2. TUSİ'NİN TEFSİRİNDE MECAZ ÖRNEKLERİ

### 2.1. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

Tefsirinde Allah'ın sıfatları ve fiillerinde mecaz konusunu ele alan Tûsi, tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde dört yerde Allah'ın 'şakir' ve 'şekûr' olarak nitelendirilmesinin mecaz ifade ettiğine değinmektedir. Allah'ın kendisine itaati sebebiyle kulu mükâfatlandığı için şukur olarak isimlendirildiğini ve bunun mecaz ifade ettiğini vurgulamaktadır.<sup>32</sup> Çünkü insan kendisini nimetlendiremeyeceği için kendisine şükre de müstehak değildir.<sup>33</sup> Nitekim Allah'ın dilde 'nimetleri ortaya çıkaran [var eden]' anlamına gelen 'şakir' kelimesiyle isimlendirilmesinin de mecaz olduğunu ifade eden Tûsi,<sup>34</sup> bu kavramın Allah'ın itaatkâr kimseye güzel bir karşılıkla muamele edeceği anlamına

<sup>26</sup> Kur'an'daki ilgili ayetler için bkz. Abdalbaki, M. Fuad, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1364, s. 677.

<sup>27</sup> 11.Hud/98

<sup>28</sup> İkinci isimlendirmenin mecaz olduğunu Belhi kabul etmemektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 306-307; III. 90-91; VI. 59-60.

<sup>29</sup> Tûsi bu konuda kelami tartışmaya girmekte, ma'dumun (yok olanın) 'şey' olarak isimlendirilemeyeceği düşüncesinden hareketle 22.Hac/1. ayeti 'kıyamet gününün sarsıntısı meydana geldiği zaman o büyük bir şeydir' şeklinde tefsir etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VII. 109-110.

<sup>30</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 518; V. 473; VII. 109-110.

<sup>31</sup> Tûsi, umumun tahsisini de mecaz olarak kabul etmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, I. 154.

<sup>32</sup> Tûsi, Ebu Ali el-Cubbaî'den (ö. 303/916) de benzer bir yorumu aktarmaktadır. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VIII. 428.

<sup>33</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, I. 241.

<sup>34</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 44.

geldiğini belirtmektedir.<sup>35</sup>

Tûsi, Hz. Musa'ya Tur Dağı'nda 40 gece vahyedilmek üzere Allah tarafından kendisine söz verildiğini ifade eden 2.Bakara/51. ayetin yorumunda "vâ'ade" fiili ile ilgili görüşleri zikretmektedir. Yapılan yorumlardan birine göre karşılıklı sözleşmenin (muvaade) insanlar arasında gerçekleştirilebileceği ifade edilmektedir. Çünkü Allah va'd ve va'îd konusunda yegânedir. Bu sebeple münafık olanların Allah'a verdikleri sözden döndüklerini ifade eden 9.Tevbe/77. ayeti de mecazdır ve ayet (2.Bakara/51. ayette olduğu gibi) yapılan fiili haber verme niteliğindedir.<sup>36</sup>

5.Maide/20-26. ayetlerde anlatıldığı üzere İsrailoğulları, içerisinde zorba bir kavim olması sebebiyle mukaddes topraklara girmekten çekinmiş ve Hz. Musa'ya "Sen ve Rabbin gidin savaşın" ifadesini kullanmışlardır. Bu cümle hakkında iki görüş aktaran Tûsi, ilk olarak İsrailoğulları'nın cehalet sebebiyle bu ifadeleri sarfettiğini nakletmektedir. İkinci yoruma göre bu mecazî bir öneridir. Nitekim (63.Munafikun/4 ayetini örnek vererek) Allah'a 'savaştık' (kıtal) fiilinin atfedilmesinin mecaz olduğunu belirten Tûsi, Allah'ın bir yerden/mekândan başka bir yere/mekâna gitmesini ifade eden bir düşüncenin kabul edilemez olduğuna dair Ebu Ali el-Cubbaî'nin görüşünü aktarmaktadır.<sup>37</sup>

"Eğer Allah seni bir zarara uğrattırsa, onu kendisinden başka giderecek yoktur. Ve eğer sana bir hayır verirse, (bunu da geri alacak yoktur). Şüphesiz O her şeye kadirdir." mealindeki 6.En'am/17. ayette geçen 'in yemeske bi durrin' ve 'in yemeske bi hayrin' ifadelerinin 'hayrin ve zararın uğraması/dokunması' anlamına geldiğini belirten Tûsi, Allah'ın zarara uğratmasının mecaz olduğunu savunmaktadır. Çünkü 'messe' fiili Allah için mecazî olarak kullanılır.<sup>38</sup>

6.En'am/95. ayette Allah'ın tohumu ve çekirdeği çatlattığı; ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkardığı ifade edilmektedir. Bu ayet hakkında farklı yorumları aktaran Tûsi, 'faliku'l-habb ve'n-nevâ' ifadesindeki 'falik' kelimesinin 'halik (yaratıcı)' anlamına geldiğine dair İbn Abbas'ın görüşünü (hakikat ifade etmesi sebebiyle) tercih etmektedir. Tohumu ve çekirdeği çatlatma veya ölü tohumdan canlı ağacı/başağı ve canlı ağaçtan/başaktan ölü tohumu çıkarma şeklindeki yorumları mecaz olması sebebiyle tercih etmemektedir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, X. 26-27.

<sup>36</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, I. 232.

<sup>37</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, III. 487-488.

<sup>38</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 91-92.

<sup>39</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 208-209. Taberi (ö. 310/923) tefsirinde ayetin anlamı ile ilgili olarak İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen 'canlıdan ölü nutfeyi çıkaran ve ölü nutfeden canlı beşeri çıkaran'

17.İsra/16. ayette “Ve izâ eradnâ en nuhlike karyeten emernâ mutrafîhâ fefesekû fihâ fehakka ‘aleyhâ'l-kavlu fedemmernâhâ tedmîrâ” (Bir memleketi helâk etmek istediğimizde, o memleketin zenginlik sebebiyle şımaranlarına emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o (belde), helâke müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.) buyurulmaktadır. Tûsi ayetin yorumuyla ilgili dört görüş aktarmaktadır: I. ‘Helak etme (ihlak)’ fiili aslı itibariyle iyi veya kötü olarak nitelendirilmemektedir. Bir zulüm neticesi gerçekleşirse kötü olarak adlandırılacağı gibi hakedilmiş bir durum sonucu meydana gelirse iyi olarak nitelenebilir. Allah’tan kötü bir fiil sadır olmayacağına göre burada iyi nitelikli bir helak emredilmektedir. II. ‘Karyeten’ kelimesinden sonra gelen ‘emernâ mutrafîhâ fefesekû fihâ’ ifadesi onun sıfatıdır. Bu durumda cümle ‘zenginlik sebebiyle şımaranlarına emrettiğimiz ve (buna rağmen) onların fesat çıkardığı memleket/belde’ şeklinde olmaktadır. III. Cümlede takdim-tehir vardır. Esasen cümlenin takdiri, “memleketin zenginlik sebebiyle şımaranlarına itaati emrettiğimizde onlar isyan ettiler ve bu durumda cezaya müstehak oldular. Bunun sonucunda onların helakını irade ederiz.” şeklindedir. IV. Ayette ‘irade’ mecaz olarak zikredilmektedir. Çünkü ayet, (sadece) helak edilenlerin durumlarını ve işlerinin akıbetini haber vermektedir. Nitekim onlar, itaatle emredildiklerinde onlar kötülük işlediler ve böylece helake müstehak oldular.<sup>40</sup>

Ayrıca Tûsi, Allah’ın meleklerden Hz. Âdem’e öğretilen isimleri bildirmelerini istemesi,<sup>41</sup> peygamberlere şeytanları düşman kılması,<sup>42</sup> insanların ne yapacağına (ne tür ameller işleyeceğine) bakması (bilmek istemesi),<sup>43</sup> Hz. Peygamber’i evinden çıkarması,<sup>44</sup> (savaşı emretmek suretiyle) müslümanların elleriyle kâfirleri cezalandırması<sup>45</sup> ve kâfirlerin üzerine şeytanları göndermesi<sup>46</sup> şeklindeki ifadelerin mecaz olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup>

## 2.2. Allah Dışındaki Varlıkların Fiilleri

Tûsi tefsirinde genelde insanların özelde peygamberlerin fiillerinde mecazı

şeklinde Tûsi’nin aktarmadığı bir rivayete rastlamaktayız. Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u'l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi'l-Kur’ân*, tah.: Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2001, IX. 423-424.

<sup>40</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VI. 458-461.

<sup>41</sup> 2. Bakara/31

<sup>42</sup> 6. En’am/112

<sup>43</sup> 7. A’raf/129.

<sup>44</sup> 8. Enfal/5.

<sup>45</sup> 9. Tevbe/14. Bu konuda iki görüş aktaran Tûsi, savaşı Allah emrettiği için ayetteki cezalandırmayı da kendisine izafe ettiğine ve bu sebeple ayetteki ifadenin mecaz olduğuna dair Ebu Ali el-Cubbaî’nin (ö. 303/916) görüşünü tercih etmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, V. 184-186.

<sup>46</sup> 19. Meryem/83

<sup>47</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, I. 140-141; IV. 241-242; IV. 515; V. 77-78; V. 184-186; VII. 147-149.

konu edindiği gibi meleklerin ve şeytanın fiilleri, Kur'an'ın nitelikleri gibi konularda da mecazın varlığını irdelemektedir.

### 2.2.1. Peygamberlerin Fiilleri

Tûsi, Allah'ın Hz. İbrahim'i birtakım kelimelerle sınıadığını (ve iz ibtelâ ibrâhîme rabbuhû bi-kelimâtin) ifade eden 2.Bakara/124. ayetteki 'ibtelâ' kelimesinin imtihan (ihtibar) anlamına geldiğini ve mecaz olduğunu beyan etmektedir.<sup>48</sup>

Hz. Musa'nın "Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına hâkim olamıyorum" (5.Maide/25) ifadesinin mecaz olduğunu aktaran Tûsi, insanın kendi nefesine malik olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Çünkü mülk/sahiplik, kudreti gerektirmektedir. İnsanın nefsi üzerinde kadir olması imkânsızdır. Ancak insan, nefsini Allah'a itaate yönlendirmeye güç yetirdiğinde ona malik olduğunu ifade etmesi imkân dâhilindedir (caizdir).<sup>49</sup> Nitekim Tûsi, Hz. Yusuf'un nefsin kötülüğü emrettiğine dair ifadesinin<sup>50</sup> de mecaz olduğunu dile getirmektedir.<sup>51</sup> Ancak bu, örfi bir kullanım olması sebebiyle yaygınlık kazanmıştır. Aksi taktirde emir kalıbının (cümlesinin) kullanımı ast-üst ilişkisini gerektirmektedir. Fakat insan ve nefis arasında böyle bir derece ilişkisi söz konusu değildir.<sup>52</sup>

Hz. Musa'ya 'kitap' ve 'furkan'ın verildiğini (ve iz âyetnâ musa'l-kitâbe ve'l-furk'an) ifade eden 2.Bakara/53. ayetin tefsirinde Tûsi, kitabın Hz. Musa'ya, furkanın Hz. Muhammed'e verilmiş olabileceğine dair Kutrub (ö. 206/821) ve Ferra'nın (ö. 207/822) görüşünü aktarmaktadır. Tûsi, zorunlu bir durum söz konusu olmadığı sürece Kur'an ifadelerinin mecaza hamledilmemesi gerektiğini dile getirmek suretiyle bu görüşe karşı çıkanların olduğunu nakletmektedir. Çünkü Ferra (ö. 207/822) ve Kutrub'un (ö. 210/825) yaklaşımlarına göre Hz. Muhammed ismi hafifletilerek ayette mecaz kullanılmıştır. Ancak 21.Enbiya/48. ayette Hz. Musa'ya Furkan'ın verildiği beyan edilmektedir.<sup>53</sup>

3.Alu İmran/49. ayette Hz. İsa'nın körleri iyileştirip ölüleri dirilttiğine dair ifadelerin mecaz olduğunu dile getiren Tûsi, ayette 'bi iznillah' ibaresinin kullanılma sebebini, gerçek failin Allah olması ile açıklamaktadır. Bu sebeple 'ölüleri diriltirim' ibaresi Hz. İsa'ya mecazen atfedilmektedir. İbarenin hakikati,

<sup>48</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, I. 445.

<sup>49</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, III. 488.

<sup>50</sup> 12.Yusuf/53

<sup>51</sup> Tûsi'nin aktardığına göre müfessirlerin çoğu bu ifadenin Hz. Yusuf'a ait olduğunu dile getirmekle birlikte Ebu Ali el-Cubbai bu görüşe katılmamaktadır. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VI. 155.

<sup>52</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, VI. 155.

<sup>53</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, I. 241-242.

'ölüleri diriltmesi için Allah'a dua ederim. Allah onları diriltir ve Allah'ın izniyle hayat bulurlar' şeklindedir.<sup>54</sup>

49.Hucurat/7. ayette Hz. Peygamber'in pek çok konuda müminlere uyması durumunda onların sıkıntıya düşeceği haber verilmektedir. Tûsi, ayette 'lev yutî'ukum' (size uysaydı/itaat etseydi) şeklinde kullanılan ve bir başkasına itaat anlamı taşıyan ifadenin mecaz olduğunu dile getirmektedir. Çünkü bu ifadenin kullanımı için kişiler arasında derece farkının olması gerekmekte; ancak Hz. Peygamber derece bakımından üstün nitelikte olduğu için mevzubahis ibare mecaza hamledilmelidir. Müminlerin istedikleri şeye muvafakat ettiği zaman Hz. Peygamber'in onlara itaati mecaz kapsamında değerlendirilir. Nitekim kendisinden istediğimiz bir şeyi yaptığı zaman Allah hakkında 'itaat eden (mutî)' denilmemekte; bu ifade Allah'ın istediğini yaptığı zaman insan hakkında kullanılmaktadır.<sup>55</sup>

### 2.2.2. İnsanların Fiilleri

2.Bakara/207. ayette Allah'ın rızası için insanın nefsinin satması (ve mine'nasi men yeşteri nefsehu) ve 9.Tevbe/111. ayette cennet karşılığında Allah'ın müminlerden canını satın alması (innallah'eş-tera mine'l-mu'minine enfusehum) ifade edilmektedir. Tûsi ayetlerde geçen 'iştera (satın aldı)' fiilinin mecaz olduğunu dile getirmektedir. Çünkü satma veya satın alma eylemleri bir malın belli bir bedel (para) ile değiştirilmesidir. Nitekim Hz. Yusuf'un köle olarak belli bir ücret karşılığı satılmasını (ve şerevhu bi semenin bahsin derâhime ma' dûdetin) ifade eden 12.Yusuf/20 ayette bu kullanım söz konusudur. Tûsi'nin vurguladığı üzere insan sahip olmadığı bir eşyayı satın alır. Allah her şeyin maliki/sahibi olduğu için onun hakkında (hakiki anlamda) satın alma eyleminin kullanılması doğru değildir.<sup>56</sup> Tûsi 3.Alu İmran/177. ayetin tefsirinde de iman karşılığında küfrün satın alınmasını benzer gerekçelerle mecaz kapsamında değerlendirmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca Tûsi, Allah'a borç vermeyi ifade eden 2.Bakara/245. ayette de mecazî kullanıma dikkat çekmektedir. Çünkü borç, bir ihtiyaç sebebiyle gündeme gelmektedir.<sup>58</sup>

Tûsi, insanın eylemleriyle ilgili olarak insanın karnına ateş doldurması,<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 468

<sup>55</sup> Bkz. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, IX. 345.

<sup>56</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 183-184; V. 305-306.

<sup>57</sup> Tûsi, ayette küfrün iman karşılığı satın alınmasını, imanun küfür ile değiştirilmesi [küfrün tercih edilmesi] biçiminde yorumlamaktadır. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, III. 58.

<sup>58</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 285.

<sup>59</sup> 2.Bakara/174.

Allah'a kavuşması,<sup>60</sup> yeryüzüne vâris/mirasçı olması<sup>61</sup> ve münafıkların Allah ile alay etmesi<sup>62</sup> şeklindeki ifadeleri mecaz kapsamında değerlendirmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca Tûsi insanın bir canı kurtarması durumunda bütün insanlığı kurtarmış olacağını ifade eden 5.Maide/32. ayetteki 'men ahyâhâ' ibaresini mecaza örnek olarak zikretmektedir.<sup>64</sup>

### 2.2.3. İnsan Dışındaki Varlıkların Fiilleri

3.Alu İmran/185. ayette her canlının/nefsin ölümü tadacağı bildirilmekte; Tûsi bu ibarenin mecaz olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ölüm hakikatte tadılmamakla birlikte arapçada 'ölümü tattı (zâka'l-mevt)' ifadesi yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.<sup>65</sup>

Tûsi (5.Maide/84. ayeti tefsir ederken) Kur'an'ın gelmesi, inmesi şeklindeki ifadelerin mecaz olduğunu dile getirmektedir. Nitekim bunun anlamı meleğin inmesi ve (beraberinde) Kur'an'ı/vahyi getirmesidir.<sup>66</sup> Tûsi, Kur'an'ın hidayet etmesinin de mecaz olduğuna; çünkü Kur'an'ın kendisiyle hidayete (doğru yola) ulaşılan bir kitap olarak niteleneceğine dair bir görüş aktarmaktadır.<sup>67</sup> Ayrıca Tûsi, peygamberlere indirilen (kutsal) kitabın/kitapların hüküm vermesinin (2.Bakara/213) mecaz olduğunu; bu nitelenenin hakikatte Allah için yapıldığını beyan etmektedir.<sup>68</sup>

Tûsi Kur'an'da insana dair özelliklerin taş, duvar gibi cisimlere atfedilmesini mecaz kapsamında değerlendirmektedir. Örneğin taşlara 'haşyet (huşu/korku)' atfedilmesi,<sup>69</sup> duvarın istemesi/irade etmesi<sup>70</sup>, iki sihrin birbirini

<sup>60</sup> 2.Bakara/223. ayette geçen ibare ilgili olarak Tûsi, insanın isyan etmesi durumunda (ahirette) Allah'ın azabına; itaat etmesi durumunda ödüle kavuşacağını ifade etmektedir. Bu sebeple Allah'a kavuşmayı mecaz kapsamında değerlendirmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 225.

<sup>61</sup> 7.Araf/100. ayetin yorumunda Tûsi, mirasın/verasetin hakikatte taşınması mümkün olan eşyalar (a'yan) hakkında kullanılabilirliğini; arazlar için kullanımının mecaz olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 482-483.

<sup>62</sup> "De ki: Allah ile, O'nun âyetleriyle ve O'nun peygamberi ile mi alay ediyordunuz?" mealindeki 9.Tevbe/65. ayetin tefsirinde Tûsi, ayetteki istihzanın (alay etme) mecaz olduğuna dair Ebu Ali el-Cubbai'nin görüşünü aktarmaktadır. Çünkü ayette münafıkların müminlerle ve Allah'ın ayetleri ile alay etmesi, Allah ile alay etme olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, V. 251.

<sup>63</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 88-89; , II. 225. Ayrıca Tûsi, insanın insanı saptırmasının (3.Alu İmran/69) mecaz olduğuna dair bir görüş aktarmaktadır. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, II. 495.

<sup>64</sup> Tûsi ayetteki 'men ehyâhâ' ibaresini 'kim bir kimseyi helak olmaktan kurtarırsa' şeklinde tefsir etmektedir. Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, III. 503.

<sup>65</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, III. 71.

<sup>66</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, IV. 4-5.

<sup>67</sup> Bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VIII. 157-158

<sup>68</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, II. 194.

<sup>69</sup> 2.Bakara/74

<sup>70</sup> 18.Kehf/77

desteklemesi<sup>71</sup> şeklindeki ifadeler mecazdır.<sup>72</sup>

### Sonuç

Kur'an yorum geleneğinin temel konularından biri hakikat ve mecazdır. Kur'an'da mecazın varlığı meselesi tefsir literatüründe tartışıldığı gibi usûl-i fıkıh ve kelimelerin mecazın imkânını ve mecaz ifade eden kelimelerin ve ifadelerin tevilini irdelemiş ve farklı yorumlara kapı aralamışlardır. Nitekim hakikat-mecaz karşıtlığı hicri ilk asırlardan itibaren literatürde incelenmiş ve mecaz, müfessirlerin temel Kur'an yorum argümanlarından biri olmuştur.<sup>73</sup>

Lafızların vaz' edildiği (ilk/asli) anlamda kullanılıp kullanılmamaları hakikat ve mecazın birbirinden ayrıldığı en belirgin çizgidir. Kur'an ibarelerinin 'anlamsız' olamayacağını belirten şii müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsi, lafzın aynı anda hakikat ve mecaz olabileceğini benimsemektedir. Fıkıh usulü sahasında yazdığı *el-Udde Fi Usûli'l-Fıkıh* adlı eserinde teoriyi ortaya koyan müellif, mecazın dil içerisinde kendi konumu itibarıyla hakikatten daha veciz bir biçim/üslup olduğunu vurgulamaktadır. Tefsirinde Kur'an'daki bazı kavram/kelime, fiil ve dil argümanlarının mecaz oluşuna değinen Tûsi, pek çok tefsir ve usûl bilgininin benimsediği gibi 12.Yusuf/82. ayetteki 'köye sor (ves'eli'l-karye)' ifadesinde 'halk/ehl' kelimesinin hafzedilmesi suretiyle mecaz yapıldığını dile getirmektedir. Allah'ın sıfatları ve fiillerindeki mecazî ifadeleri yorumlayan Tûsi, genelde peygamberlerin özelde insanların fiillerinde mecaza başvuru ayetleri tefsir etmekle birlikte insana ait niteliklerin insan-dışı varlıklara atfeden bazı ayetleri mecaz kapsamında değerlendirmektedir. Nitekim Tûsi'nin Allah'ın sıfatlarında ve fiillerinde mecazı yorumlama yönteminin temelinde, Allah'ı tecsim ve teşbihten tenzih etme gibi esaslı bir dayanak bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca Tûsi'nin çoğunlukla kendi görüşlerini zikretmekle birlikte kimi zaman ayetlerde mecaz olduğunu ifade eden farklı âlimlere dair görüşleri sadece aktarmakla yetindiği gibi mevzubahis yorumları bazen eleştirdiğini veya reddettiğini belirtmek gerekmektedir.

### Kaynaklar

Abdulbaki, M. Fuad, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1364.

<sup>71</sup> Tûsi'nin 28.Kasas/48. ayetteki kıraat farklılıklarına dair naklettikleri hakkında bkz. Tûsi, *et-Tibyân*, VIII. 157-158.

<sup>72</sup> Tûsi, *et-Tibyân*, I. 311, VIII. 157-158.

<sup>73</sup> Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî Fi't-Tefsir*, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabi, 1996, s. 93-98.

- el-Amidi, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad: Daru's-Samî'î, 2003.
- Aristoteles, *Poetika*, çev: İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- el-Cassas, Ebu Bekr, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Ebu'l-Huseyn el-Basri el-Mu'tezili, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dımeşk: el-Ma'hedu'l-İlmi el-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1964.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî Fi't-Tefsir*, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabi, 1996.
- Erten, Mevlüt, "Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", *İslami İlimler Dergisi*, cilt: 8, sayı:1, 2013.
- er-Razi, Fahrüddin *el-Mahsul Fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, t.y.
- el-Gazzali, Ebu Hamid, *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997.
- Mavil, Kılıç Aslan, *Maturidi Kelamında Tevil*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Okumuş, Mesut, "Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'an İlimleri)", *Tefsir El Kitabı*, ed.: Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- es-Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, Hindistan: Lecnetu İhyâi'l-Maarif en-Nu'mâniyye, t.y.
- eş-Şerif el-Murtaza, *ez-Zeria ila Usuli's-Şeria*, Tahran: Muessese-i İntişarat ve Çâb-ı Dânişgâh-i Tahran, 1376.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tah.: Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2001.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, tah.: Muhammed Rîdâ el-Ensârî el-Kummî, Kum 1417.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan Fi Ulûmi'l-Kur'an*, *el-Burhan Fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire: Daru't-Turâs, t.y.



### أنواع الرؤيا الرمزية وقرائن دلالاتها\*

Anas ALJAAD\*\*

#### الملخص

الرؤيا التي يراها الإنسان تنقسم بحسب مصدرها إلى ثلاثة أنواع: رؤيا من الله أو من حديث النفس أو من الشيطان، والرؤيا التي مصدرها من الله هي المعول عليها، لأنها رؤيا حق، وهي التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنها من النبوة ومن المبشرات، وهذه الرؤيا باعتبار حقيقتها: منها ما يأتي ظاهراً كفلق الصبح لا تحتاج إلى تعبير، ومنها ما يكون رمزا وكناية يراد بها دلالات أخرى، والنبي صلى الله عليه وسلم بين في الحديث أن تفسير الرؤيا يكون إما بمعاني أسماء الذوات الواردة فيها أو بدلالاتها، وهذا البحث يحتوي على ذكر الحديث وتخرجه وبيان حكمه وشرحه، ويتضمن البحث أيضا تقسيم الرؤيا باعتبار تأويلها إلى قسمين: معاني الأسماء و دلالات رموزها، ويشتمل البحث كذلك على القرائن التي تربط بين الرؤيا و تأويلها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم وما ورد في السنة النبوية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، رؤيا، رمز، كناية، قرينة، تأويل.

### SEMBOLEK RÜYALAR VE BU RÜYALARIN BAĞLAMINA İLİŞKİN KARİNELER

#### Öz

Rüyalar; Rahmanî, şeytanî ve tecrübî olmak üzere üç kısma ayrılır. Rahmanî rüyaların kaynağı Yüce Allah'tır. Zira bunlar haktır ve Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetten bir parça ve müjdeleyici olarak nitelediği haberlerdir. Bu tür rüyalardan bir kısmı hakikati itibariyle sabah aydınlığı misali zuhur eder ve izaha muhtaç değildir. Diğer bir kısmı ise sembolik ve kinayeli bir içeriğe sahip olduğundan bunların izahı için başka karinelere ihtiyaç duyulur. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde rüyaların yorumunun; ya rüyada geçen şahıs isimleriyle ya da

bunların delâletiyle yapılabileceğini beyan etmiştir. Bu çalışmada ilgili hadisin tahriri, şerhi ve fikhî hükmü ele alınmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda, "isimlerin anlamı" ve "sembollerin delâletleri" şeklinde, rüyaların te'vil açısından iki farklı kısma ayrıldığı üzerinde durmaktadır. Çalışmada ele alınan bir diğer konu ise Kur'an ve Sünnet ışığında rüyalar ve te'villeri arasında bağlantıyı sağlayan alametlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rüya, Sembolik, Bağlam, Karine, Te'vil.

## TYPES OF SYMBOLIC VISION AND CONTEXTS OF ITS SEMANTICS

### Abstract

According to its sources, human vision is divided into three types: vision from God, vision from self talk, or vision from the devil. The vision that comes from God is the relied one because it is the real one. It is also the one about which the Prophet (pbuh) spoke that it is from prophecy and a bringer of good news. Sometimes, his vision appears as dawn break which does not need expression. However, it could be a symbol or metonymy referring to other indications. The Prophet (pbuh) showed in the prophetic tradition that explaining the vision could be achieved either by denotations of characters' names included in it or by their indications. This research contains the prophetic tradition, its interpretation, clarifying its judgment, and its explanation. The research also includes the division of vision in terms of its interpretation into two types: meanings of names and indications of their symbols. In addition, the research includes the contexts which connect between the vision and its interpretation in light of what is mentioned in the holy Qur'an and the prophetic tradition.

**Keywords:** Hadith, Vision, Symbol, Metonymy, Context, Interpretation.

### مدخل

كتب الكثير من العلماء المتقدمين والمتأخرين بحثاً في الرؤيا وحقيقتها وأقسامها وتعبيرها واستوفوا كثيراً من جوانبها، وهي بحر من العلم عظيم، وموضوع واسع الجوانب، والحديث عنها لا يحصره بحث مثل هذا البحث. فالكلام عنها يتنوع بحسب ماهيتها؛ رؤيا خير أم رؤيا شر. وبحسب المراد منها؛ أمر أم بشري أم للتحذير أم للتدبير. وبحسب أنواعها وتسميتها؛ رؤيا أم منام، أم أضغاث أحلام. وبحسب قابليتها للتأويل، فمن الرؤى ما

تقول كما أول النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا من الرؤى، ومنها ما لا يؤول كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي ذكر رؤياه للنبي صلى الله عليه وسلم: "لا تخبر بتلعب الشيطان بك في المنام"<sup>1</sup>.

وبحسب زمان وقوعها، قريب كرؤيا النبي صلى الله عليه وسلم قبل غزوة أحد، أم بعيد كرؤيا يوسف وقد صدقت رؤياه بعد عشرات السنين عندما خروا له سجدا. وبحسب معبرها، وشروط المعبر، ووقوع الرؤيا لأول عابر. وبحسب مصدرها؛ من الله أم من حديث النفس أم من الشيطان.

وإذا كانت الرؤيا من الشيطان كيف يليق بالرائي المسلم أن يتعامل معها في ظل الآداب النبوية التي بينت ذلك.

وإذا كانت الرؤيا من حديث النفس، هل هي قابلة للتأويل، وما موقف الشرع من علم النفس الذي يتخلل إلى معرفة خفايا النفس وخبائها من هذا الجانب.

أما الرؤيا التي يكون مصدرها من الله سبحانه وتعالى فهي التي يعول عليها، لأنها من النبوة ولأنها من المبشرات، وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الرؤى وتأويلها، وكذلك في الحديث النبوي الشريف بما في ذلك رؤى النبي صلى الله عليه وسلم، ورؤى أصحابه وتعبيره عليه السلام لها، وكذلك تعبير بعض الصحابة لها، حتى أن بعض الصحابة كان مشتهرا بتأويل الرؤى وقد بعث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر رضي الله تعالى عنهما يستفتيها في رؤياه التي رآها لكونها عالمة بتأويل الرؤيا<sup>2</sup>، ثم إن هذه الرؤيا التي مصدرها من الله على قسمين:

**القسم الأول:** رؤيا ظاهرة تقع كفلق الصبح، تأتي في النهار كما رآها في الليل فهي إخبار بغيب، من ذلك رؤيا إبراهيم عليه السلام حين قال: "يا بني إني أرى من المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى" (سورة الصافات: 102)، فكانت رؤياه ظاهرة كفلق الصبح، وبحسب دلالتها كانت أمرا فإن إسماعيل عليه السلام قال: "يا أبت افعل ما تؤمر" (سورة الصافات: 102).

<sup>1</sup> عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لأعرابي جاءه فقال: إني حلمت أن رأسي قطع فأنا أتبعه فزجره النبي صلى الله عليه وسلم وقال: "لا تخبر بتلعب الشيطان بك في المنام"، مسلم بن الحجاج النيسابوري، المنهاج الصحيح المختصر بالنقل العدل "صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991، "كتاب الرؤيا، باب لا يخبر بتلعب الشيطان به في المنام" 2268، والحديث رواه غير مسلم وله روايات أخرى.

<sup>2</sup> عن معدان بن أبي طلحة اليعمري أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قام على المنبر يوم الجمعة فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر أبا بكر رضي الله تعالى عنه ثم قال: "رأيت رؤيا لا أراها إلا لحضور أجلي رأيت كأن ديكا تقرني تقرنين قال وذكر لي أنه ديك أحمر فقصصتها على أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر رضي الله تعالى عنهما فقالت يقتلك رجل من العجم... الحديث"، أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، "مسند عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه"، 89، وأصل الحديث في مسلم، وسيأتي تفصيل ذلك.

وكذلك كانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في أول البعثة تأتي كفلق الصبح<sup>3</sup>، ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطعمته وجعلت تفلي رأسه فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم استيقظ وهو يضحك قالت: فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: ناس من أمي عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة، قالت: فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وضع رأسه ثم استيقظ وهو يضحك فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: ناس من أمي عرضوا علي غزاة في سبيل الله كما قال في الأول قالت: فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: أنت من الأولين، فركبت البحر في زمان معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت"<sup>4</sup>، فوعدت هذا الرؤيا ظاهرة كفلق الصبح لا تحتاج إلى تعبير.

**القسم الثاني:** هي الرؤيا الرمزية التي ترمز إلى شيء آخر غير الأشياء الموجودة في الرؤيا، وعلى سبيل المثال: رؤيا الملك في سورة يوسف، فقد رأى بقرات ورأى سنبلات، ولم يكن للبقرة أو للسنابل علاقة بحقيقة الرؤيا ومعناها، ولكن علاقتها كانت بحسب دلالتها على المراد من الرؤيا، فكانت الأشياء الواردة في الرؤيا رموزا وطلاسم لا تراد لذتها، إنما تراد لدلالاتها، فهي رموز لمعاني أخرى، وهذه الرموز بحسب المفهوم من حديث رسول الله "اعتبروها بأسمائها وكنوها بكنائها" -وسياقي الكلام على الحديث وتخريجه والحكم عليه وشرحه- هي على نوعين:

**النوع الأول:** معاني أسماء الذوات الواردة في الرؤيا، كتعبير النبي صلى الله عليه وسلم عقبه بن رافع الوارد في رؤياه بالعاقبة والرفعة<sup>5</sup>.

**النوع الثاني:** ما لا يتعلق بمعاني أسماء الذوات الواردة بل بدلالات السنبله الواردة في رؤيا الملك على الموسم الزراعي لتلك السنة، وهذه الدلالات لا تأتي بدون روابط وقرائن ما بين الذوات وبين مدلولاتها.

وجاء هذا البحث للحديث عن الرؤيا الرمزية بقسميها: معاني الأسماء، ودلالة الأسماء وكنائها، حيث سيبتدئ الباحث بذكر الحديث الوارد في ذلك والسابق الذكر، وتخريجه وشرحه والحكم عليه وتقسيم الرؤيا الرمزية الكنتائية

<sup>3</sup> عن عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها أنها قالت: "أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح"، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، 1422 "كتاب بدء الوحي"، 3.

<sup>4</sup> أخرجه البخاري، "كتاب الجهاد والسير"، 2788، ومسلم، "كتاب الإمامة"، 1912.

<sup>5</sup> روى أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم كاني في دار عقبه بن رافع فأتينا برطب من رطب بن طاب فأولت ان

الرفعة لنا في الدنيا والعاقبة في الآخرة وان ديننا قد طاب" الحديث أخرجه مسلم، "كتاب الرؤيا" 2270، سليمان بن أشعب السجستاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العلمية، بيروت، 2009، "كتاب الأدب" 5025، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه"، 13219.

إلى نوعيها، وبيان كل نوع مع أمثلته، وبيان القرائن التي يُعتمد عليها في فهم دلالات الأشياء مع الاستدلال على ذلك بالآيات والأحاديث والأمثلة التطبيقية على ذلك.

**1.1- الحديث:** أخرج ابن ماجه في سننه فقال: حدثنا محمد بن عبد الله بن نعيم قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اعتبروها بأسمائها، وكنوها بكنائها، والرؤيا لأول عابر"<sup>6</sup>.

**1.2- تخريج الحديث:** هذا الحديث أخرجه ابن ماجه كما مر، وأخرجه ابن أبي شيبة وقال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش به، ولفظ ابن أبي شيبة "للرؤيا كنى، ولها أسماء، فكنوها بكنائها، واعتبروها بأسمائها، والرؤيا لأول عابر"<sup>7</sup>، وأخرجه أبو يعلى الموصلي وقال: حدثنا الحسن بن قزعة، حدثنا عثمان، عن الأعمش به، ولفظه: "إن للرؤيا باطنا، فكنوها بكنائها، وسموها بأسمائها، والرؤيا لأول عابر"<sup>8</sup>.

**1.3- الحكم على الحديث:** هذا الحديث ضعيف ضعفه كل من حكم عليه من العلماء وذلك بسبب ضعف يزيد بن أبان القرشي، ولأنه حديث غريب لم يروه عن أنس إلا يزيد بن أبان القرشي، وقد اتفقت أقوال العلماء في تضعيفه:

فقال ابن سعد عن يزيد بن أبان القرشي: "كان ضعيفا قدريا"<sup>9</sup>، وقال مسلم والنسائي: "متروك الحديث"<sup>10</sup>، وقال أحمد: "كان منكر الحديث، وكان شعبة يحمل عليه، وكان قاصا"<sup>11</sup>، وقال ابن أبي حاتم عن عمرو بن علي: "كان يحيى بن سعيد لا يحدث عن يزيد الرقاشي وكان عبد الرحمن (بن مهدي) يحدث عنه وضعفه يحيى بن معين"<sup>12</sup>، وقال أبو حاتم: "كان واعظا بكاء كثير الرواية عن أنس بما فيه نظر، صاحب عبادة وفي حديثه صنعة"<sup>13</sup>، وذكر ابن عدي أن شعبة وغيره ضعفوه ثم قال: "وليزيد الرقاشي أحاديث صالحة، عن أنس وغيره

<sup>6</sup> محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، 2009، "كتاب تعبير الرؤيا" 3915.

<sup>7</sup> عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، مكتبة الرشيد، الرياض، 1409: 179 / 6 (30495).

<sup>8</sup> أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي، المسند، دار المأمون، دمشق، 1984: 158 / 7 (4131)، وكذلك أخرجه أحمد بن منيع في مسنده ونقله عنه البوصيري وقال: ثنا يحيى بن سعيد الأموي عن الأعمش به، أحمد بن أبي بكر البوصيري، مصباح الزجاجية في زوائد ابن ماجه، دار إحياء الكتب العلمية، 1403: "باب علام تعبر به الرؤيا"، 4 / 157 (1378).

<sup>9</sup> محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1968: 245 / 7.

<sup>10</sup> مسلم بن الحجاج النيسابوري، الكنى والأسماء، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1984: 571 / 1 (2323)، أحمد بن شعيب بن علي النسائي، الضعفاء والمتروكون، دار الوعي، حلب، 1396: 110 (642).

<sup>11</sup> عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، المرحم والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1952: 251 / 9 (1053).

<sup>12</sup> المصدر السابق.

<sup>13</sup> المصدر السابق.

ونرجو أنه لا بأس به برواية الثقات عنه من البصريين والكوفيين وغيرهم<sup>14</sup>، وذكره الدارقطني في الضعفاء<sup>15</sup>، ولم يوثقه أحد من المحدثين، وليس للحديث روايات أخرى، وليس له طرق أو متابعات أخرى من غير طريق يزيد بن أبان القرشي المتفق على ضعفه.

ولكن هذه الحديث معناه صحيح من خلال صنيع النبي صلى الله عليه وسلم على ما سيأتي، فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الأسماء الواردة في الرؤيا بمعانيها، وكذلك اعتبر الكنى بما تفيد من معنى دون النظر إلى أشخاصها، مثاله ما روى أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم كأني في دار عقبة بن رافع فأتينا برطب من رطب بن طاب فأولت ان الرفعة لنا في الدنيا والعاقبة في الآخرة وان ديننا قد طاب"<sup>16</sup>، فالنبي صلى الله عليه وسلم اعتبر الأسماء بمعانيها، فلم يعتبر بشخص الاسم "عقبة بن رافع" الوارد في الرؤيا ولم تتعلق به الرؤيا، إنما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم من "عقبة" العاقبة، ومن رافع معنى الاسم وهو الرفعة، وكذلك "ابن طاب" الوارد في الحديث أخذ منه صلى الله عليه وسلم المعنى فقال: "وان ديننا قد طاب"، وكذلك تفسير النبي صلى الله عليه وسلم بعض الذوات بدلالاتها وسيأتي تفصيل ذلك، والخلاصة أن هذا الحديث صحيح بمعناه معمول به في هذا الباب، ولكنه ضعيف بسنده<sup>17</sup>.

**1.4- شرح الحديث:** قسم النبي صلى الله عليه وسلم تعبير الرؤيا إلى قسمين: الأول الأخذ بمعاني الأسماء الواردة في الرؤيا، والثاني: الأخذ بقرائن الأشياء ومدلولاتها من خارج معناها وذلك عبر القياس والمماثلة والمتعلقات وتفصيل ذلك:

**1.4.1- اعتبروها بأسمائها:** أي خذوا معاني الأسماء التي وردت في الرؤيا فعبروها بمعنى الاسم كما ورد في حديث أنس السابق الذكر، قال السيوطي: "أي اخرجوا تعبيرها من الاسم واجعلوه عبرة وقياسا" وساق السيوطي حديث أنس السابق<sup>18</sup>، وقال السندي: "اجعلوا أسماء ما يرى في المنام عبرة وقياسا كأن يرى رجلا يسمى سالما فأوله

<sup>14</sup> عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، 1988: 130 / 9 (2158).

<sup>15</sup> علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، الضعفاء والمتروكون، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1403: 137 / 3 (591).

<sup>16</sup> الحديث أخرجه مسلم وأبو داود وأحمد وقد مر ذكره وتخريجه فيما سبق في الحاشية.

<sup>17</sup> العمل بالحديث الضعيف وصحة معناه لا يعني تصحيح سنده عند المحدثين، ولكن ذلك يعني أن يعمل به وإن كان ضعيفا، وقد نبه على مثل ذلك إسحاق بن راهويه حيث قال: "طلب العلم واجب ولم يضح فيه الخبر إلا أن معناه أن يلزمه طلب علم ما يحتاج إليه"، قال أبو عمر بن عبد البر معلقا على ذلك: "يريد إسحاق، والله أعلم، أن الحديث في وجوب طلب العلم في أسانيدده مقال لأهل العلم بالنقل ولكن معناه صحيح عندهم"، يوسف بن عبد الله أبو عمر النمرى، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1994: 52/1.

<sup>18</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح سنن ابن ماجه "مصباح الرجاجة"، المكتبة القديمة، كراتشي، 2007: 279 (3915).

بالسلامة وغانما فأوله بالغنيمة، أو رأى غراباً فأوله بالرجل الفاسق فقد سمي الغراب في الحديث فاسقاً ورأى ضلعاً فعبّر بالمرأة لتسميتها في الحديث ضلعاً ونحو ذلك<sup>19</sup>.

**1.4.2- كنها بكنهاها:** ليست الكنية المقصودة هنا بكنية الرجل أبو فلان، إنما المقصود هنا من الكناية، ويعني أن تقاس الرؤيا وأن تخرج على مثالها أو قرينتها، قال السيوطي والسندي: "الكنى جمع كنية من كنوت عنه وكنيت عنه إذا أوريت عنه بغيره، أراد مثلها أمثالا إذا عبرتموها وهي التي يضر بها ملك الرؤيا للرجل في منامه لأنه يكنى بها عن أعيان الأمور كقولهم في تعبير النخل: إنها رجال ذوو أحساب من العرب، وفي الجوز: إنها رجال من العجم لأن النخل أكثر ما يكون في بلاد العرب والجوز أكثر ما يكون في بلاد العجم"<sup>20</sup>.

فالرؤيا إما أن تعتبر بمعاني الأسماء الواردة فيها، وإما أن تعبر بدلالاتها وهذه الدلالات لا بد لها من وجود قرائن ومتعلقات تربط ما بين الذوات الواردة في الرؤيا وما بين المعنى المراد من الرؤيا.

**2- القرائن التي يعرف بها حل رموز الرؤيا والوصول إلى دلالاتها:** القرائن التي يعرف بها حل رمزية الرؤيا لا بد أن يكون لها معنى راسخ في نفس الناس عموماً، والرائي خصوصاً، وذلك لأن المراد من الرؤيا إيصال المعنى المراد وصوله للرائي ليستفيد من وحيها أو بشائرها، وليس المراد منها أن تبقى طلاسماً غير مفهومة أو رموزاً لا يعرف سرها.

وبما أن المراد منها أن يصل معناها إلى الرائي لما فيه خيره ومنفعته كان لا بد من وجود جسر ما بين الرؤيا و دلالاتها، وهذا الجسر يجب أن يكون من المعاني الراسخة في عقول المجتمع والناس، والمعاني الراسخة في الأذهان لا تعدو أن تكون إما معاني دينية أو اجتماعية أو قانونية أو شخصية.

فإما أن تكون الرؤيا ذات رمز من المعاني الدينية الراسخة كالقران الكريم أو الحديث لرسوخه \_أي العرف الديني\_ في أذهان الناس، وهذا العرف هو عرف سائد بين كل أهل الإيمان؛ إذ لا اختلاف بين بلد وبلد وزمان وآخر من حيث المفاهيم الدينية لأنها واحدة، لأن الدين واحد ما دام الكلام عن الرائي المسلم الذي اعتبرنا الرؤيا في حقه جزءاً من النبوة أو هي من المبشرات، وهذا لا يكون إلا للمؤمن المسلم، ويعترض على هذا المعنى رؤيا فرعون أو ملك مصر ولم يكونا مسلمين، وعلى الأقل في وقت الرؤيا، فهل تعتبر رؤيا غير المسلم أم لا؟ وهذا موضوع آخر يستحق الوقوف عنده والبحث فيه ولكن ليس هذا مجال طرحه.

19 محمد بن عبد القادر السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت، 2003: 452/2.

20 المصدرين السابقين عن السيوطي والسندي.

وإما أن تكون من العرف الاجتماعي كخصوصية المكان والبلاد والسكان والمعيشة، ويدخل في ذلك باب الأمثال أيضاً، وهذا العرف هو عرف اجتماعي يختلف من بلد إلى بلد ومن زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، ذلك لأن أعراف المجتمعات تتشابه في باب وتختلف في أبواب كثيرة.

وإما أن تكون من العرف القانوني الخاضع لقانون بلاد الرائي كالعقوبات مثلاً، ورؤيا ملك البلاد تختلف عن رؤيا رعيته، والملك في الرؤيا يختلف عن العسكر والعسس في المنام.

وقد تكون رمزية الرؤيا متعلقة بخصوصية الرائي كصنعتة ومهنته.

وهذه المتعلقة الأربعة (الدينية، والاجتماعية، والقانونية، والشخصية) لها فروع كثيرة لا حصر لها، وقد بين البغوي بعض فروع تلك الأصول الأربعة التي ذكرتها آنفاً فذكر القرآن الكريم والسنة النبوية وهذين يخضعان تحت العرف الديني، وذكر الأمثال أيضاً وهذا تحت العرف الاجتماعي، وضرب أمثلة لذلك 21، ولا شك أن المتعلقة لا تنحصر بالثلاثة الذين ذكرهم البغوي رحمه الله بل هي أوسع من ذلك بكثير من ذلك كما سيأتي في الفقرات القادمة.

وعلى ذلك فليس هناك حصر للقرائن التي تعبر بها الرؤيا، أو التي يستدل بها على التعبير أو يستأنس بها، إنما هي بحر واسع يجمعه شيء واحد وهو ما هو ثابت في أذهان الناس من المعاني، ويتفرع عن ذلك أربعة ثوابت كما أسلفنا آنفاً وهي العرف الشرعي والاجتماعي والقانوني والشخصي، وإنما استخدم الباحث كلمة العرف للإشارة إلى أن هذه المعاني الأربعة الراسخة في الأذهان يقصد منها ما كان معروفاً في أذهان الناس مشهور عند العموم.

وبناء على ما تقدم يتوجب على المعبر أن تتوافر فيه شروط معينة، فيجب عليه أن يكون عالماً بأمور الدين وأصوله، تالياً للقرآن الكريم وملماً بكثير من تفسيره وحافظاً لكثير من آياته، وملماً بالأحاديث المشتهرة، كذلك يجب عليه أن يكون عارفاً بالبلاد والعباد والمجتمع والأمثال، وكذلك أن يكون من أهل بلد الرائي أو ساكناً في بلده ليطلع على عرف المجتمع، ويجب عليه قبل تعبير الرؤيا أن يسأل الرائي عن حاله ووضع إن كانت رؤياه مما يتعلق بالعرف الشخصي.

وللإطلاع على نماذج من الرؤى في مجالاتها الأربعة وتعلقاتها العرفية في هذا المجال ومعرفة كيفية تعبيرها وتأويله ساق الباحث جملة من الرؤى الواردة في القرآن والحديث مع بيان تأويلها بما أولت في القرآن أو بما أولها النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته الكرام بما يسمح به مقام البحث للوقوف على بعض المعاني والأمثلة والأدلة على ما ذكر لا للإحاطة، إذ إن هذا الأمر لا يمكن الإحاطة به، إنما هي كقواعد أصلية يبنى عليها كثيراً من القواعد الفرعية:



## 2.1-العرف الديني وفروعه القرآن والحديث:

**2.1.1-القرآن الكريم:** ومعنى ذلك أن يصرف ما في الرؤيا على ما جاء في القرآن الكريم إن كان ثمة صلة أو ارتباط معنوي بين آية وبين ما ورد في الرؤيا، وقد ضرب البغوي لذلك عدة أمثلة فقال: "الحبل يعبر بالعهد، لقوله سبحانه وتعالى: **واعتصموا بحبل الله** (آل عمران:103)، والسفينة تعبر بالنجاة، لقوله سبحانه وتعالى: **فأنجيناه وأصحاب السفينة** (سورة العنكبوت:15)، والخشب يعبر بالنفاق، لقوله عز وجل: **كأنهم خشب مسندة** (سورة المنافقون:4)، والحجارة تعبر بالقسوة، لقوله جل ذكره: **فهى كالحجارة أو أشد قسوة** (سورة البقرة:74)، والمريض بالنفاق، لقوله تبارك وتعالى: **في قلوبهم مرض** (سورة البقرة:10)، والماء يعبر بالفتنة في بعض الأحوال، لقوله عز وجل: **لأسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه** (سورة الجن:16 - 17)، وأكل اللحم النيء يعبر بالغيبة، لقوله سبحانه وتعالى: **أيجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا** (سورة الحجرات:12)".

ومن ذلك ما ورد في رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بيننا أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما أولت ذلك يا رسول الله قال الدين" <sup>22</sup>، قال ابن حجر: "قالوا وجه تعبير القميص بالدين أن القميص يستر العورة في الدنيا والدين يسترها في الآخرة ويحجبها عن كل مكروه والأصل فيه قوله تعالى: **ولباس التقوى ذلك خير الآية**" ، فتعبير النبي عليه الصلاة والسلام على ما جاء في القرآن <sup>23</sup>.

**2.1.2-الحديث الشريف:** وضرب البغوي أيضا عدة أمثلة في قرائن الحديث فقال: "الغراب يعبر بالرجل الفاسق، لأن النبي صلى الله عليه وسلم سماه فاسقا" <sup>24</sup>، والفأرة يعبر بالمرأة الفاسقة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم سماها فويسقة <sup>25</sup>، والضلع يعبر بالمرأة، لقوله صلى الله عليه وسلم: **إن المرأة خلقت من ضلع أعوج** <sup>26</sup>، وذكر غير ذلك <sup>27</sup>.

<sup>22</sup> صحيح البخاري كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، 1/13 (23)، صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة رضى الله تعالى عنهم، باب من فضائل عمر رضى الله تعالى عنه، 4/1859 (2390).

<sup>23</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعارف، بيروت، 1379: 396 / 12.

<sup>24</sup> عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور"، البخاري، "ابواب الإحصار وجزاء الصيد"، 1829، مسلم "كتاب الحج"، 1198.

<sup>25</sup> عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يقتل الحرم الحية والعقرب والسبع العادي والكلب العقور والفأرة الفويسقة فليل له لم قيل لها الفويسقة قال لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم استيقظ لها وقد أخذت الفتيلة لتتحرق بما البيت" ابن ماجه، "كتاب المناسك"، 3089.

<sup>26</sup> عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تميمه كسرتة وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء"، البخاري، "كتاب الأنبياء"، 3331.

<sup>27</sup> شرح السنة للبغوي: 12 / 220.

## 2.2-العرف الاجتماعي: من ذلك الأمثال، والمقدسات، والمعيشة، وغير ذلك:

**2.2.1-الأمثال:** وضرب البغوي عدة أمثلة عن قرائن الأمثال فقال: "والتأويل بالأمثال، كالصائغ يعبر بالكذاب، لقولهم: أكذب الناس الصواغون، وحفر الحفرة يعبر بالمكر، لقولهم: من حفر حفرة وقع فيها، قال الله تعالى: ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله (سورة فاطر:43)، والحاطب يعبر بالنمام، لقولهم لمن وشى: إنه يحطب عليه، وفسروا قوله سبحانه وتعالى: **حمالة الحطب** (سورة المسد:4) بالنميمة، ويعبر طول اليد بصنائع المعروف، لقولهم: فلان أطول يدا من فلان"<sup>28</sup>.

ولا شك أن الأمثال ليست محصورة المعنى بلغة أو قوم أو مجتمع، بل هي مختلفة في لغة عن أخرى، وفي مجتمع عن آخر، وفي قبيلة عن قبيلة أخرى، أو قوم أو شعب، لأن كل ما مر له ما يخصه من الأمثال والعبارات المشهورة، فقد يكون هناك مثلاً مشترك بين الناس، وقد يختص به البعض دون الآخر، فكل رؤيا تعبر بحسب زمانها ومكانها وأهلها وعرفها في معرض الأمثال.

**2.2.2-قدسية الذوات وعلو مكانها أو مكانتها:** فمن ذلك رؤيا يوسف عليه السلام حيث قال الله تعالى على لسانه: "إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" (سورة يوسف:4)، فتأويل رؤيا يوسف بأن الشمس أبوه والقمر أمه أو خالته والكواكب الأخرى إخوته لم تكن على قرينة القرآن أو الحديث أو الأمثال أو الأسماء، بل على اعتبار أن علو المكان يدل على علو المكانة، وأن الشيء العظيم في نظر الناس يدل على الشخص العظيم، وأن المقدس في قلوب الناس يدل على قدسية سر المرئي، والشمس والقمر والكواكب هي في أعين الناس شيء عظيم وهذا عرف اجتماعي، فلذلك جاء مثال ذلك في الرؤيا ليدل على والديه وإخوته الذين كان لهم المقام العالي.

وسيدتنا عائشة رضي الله عنها رأت أيضا رؤيا مماثلة لذلك، قالت عائشة رضي الله عنها: "رأيت ثلاثة أقمار سقطن في حجرتي فقصصت رؤياي على أبي بكر الصديق قالت فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفن في بيتها قال لها أبو بكر هذا أحد أقمارك وهو خيرها"<sup>29</sup>.

<sup>28</sup>المصدر السابق.

<sup>29</sup>مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، 1985، "كتاب الجنائز"، 30، وفي رواية الحاكم "رأيت كأن ثلاثة أقمار سقطت في حجرتي، فسألت أبا بكر رضي الله عنه، فقال: يا عائشة، إن تصدق رؤياك يدفن في بيتك خير أهل الأرض ثلاثة، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفن، قال لي أبو بكر: يا عائشة، هذا خير أقمارك، وهو أحدها" أخرجه الحاكم أحمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990: 62 / 3 (4400)، وعلق عليه الذهبي فقال: "على شرط البخاري ومسلم".

وتعبير أبي بكر رضي الله عنه للرؤيا مستفاد من تعبير يوسف عليه السلام، وذلك لأن القمر في عين الناس له مقام عظيم في كلا الزمانين، فجاز ذلك على الرؤيا، وعلى ذلك فقرينة الرؤيا هنا هي قداسة الأشياء وعلو مكانتها ومكانها.

**2.2.3- المعيشة ومتعلقاتها:** مثال ذلك ما رآه الملك في سورة يوسف قال الله تعالى: "وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات" (سورة يوسف: 43)، وأولها سيدنا يوسف عليه السلام أن البقرة السمينة هي السنة الخصبة والبقرة الضعيفة هي السنة التي يحصل بها القحط، وكذلك السنبلات الخضراء بالسنوات الخصبات والسنبلات اليابسات بالسنوات الماحلات، أما عددن فكل واحدة عددها بسنة.

وتأويل يوسف عليه السلام كان بعلم وحكمة عظيمة، إذ إنه يعلم أن القوم في ذلك الزمان حياتهم الاقتصادية المعيشية قائمة على تربية الحيوانات وعلى الزراعة، فجاء المنام ليحمل للجميع المزارعون منهم وأصحاب المواشي— أن مواسمهم القادمة سبعة منها سمان ثم سبعة عجاف، ولو اقتضت الرؤيا على السنابل لكان التعبير يخص الموسم الزراعي، ولو اقتضت على البقرة لكان التعبير مقتصرًا على ما يخص تربية الحيوانات، ولكن جاءت الرؤيا منبهة على صعوبة الأيام القادمة بما فيها مواسمها الزراعية والحيوانية.

ووجود البقرة دون غيرها من الحيوانات في المنام في دلالة على أن أغلب حيواناتهم كانت من الأبقار، ولا زال الأمر في مصر على ذلك في هذه الأيام، فالقرينة في الرؤيا كانت على علامات راسخة في عقول الناس مرتبطة بمعيشتهم، لها مدلولات ثابتة فيما بينهم.

وهذا يختلف من قوم إلى قوم، بحسب المواسم التي يعتاشون فيها، وعلى سبيل المثال رأى النبي صلى الله عليه وسلم بقرا تذبح قبيل غزوة أحد فلم يؤولها كما أولها يوسف عليه السلام، ففي حديث أبي موسى رضي الله عنه عن رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ورأيت في رؤياي هذه أني هزرت سيفًا فانقطع صدره فإذا هو ما أصيب من المؤمنين يوم أحد ثم هزرته بأخرى فعاد أحسن ما كان فإذا هو ما جاء الله به من الفتح واجتماع المؤمنين ورأيت فيها بقرا والله خير فإذا هم المؤمنون يوم أحد... الحديث"<sup>30</sup>، قال ابن حجر: "وقد وقع في حديث بن عباس ومرسل عروة: تأولت البقر التي رأيت بقرا يكون فينا قال فكان ذلك ما أصيب من المسلمين، وقوله بقر هو بسكون القاف وهو شق البطن وهذا أحد وجوه التعبير أن يشتق من الاسم معنى مناسب"<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> البخاري، "كتاب المناقب"، 3622، مسلم، "كتاب الرؤيا"، 2272.

<sup>31</sup> فتح الباري لابن حجر (7/ 377)، ولم أقف على رواية ابن عباس هذه ولا على مرسل عروة.

فالنبي صلى الله عليه وسلم أول البقر على خلاف ما أولها يوسف عليه السلام، وذلك لأن البقر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمدينة المنورة ومكة وتلك البلاد لم يكن مشتهرا رعيها آنذاك، بل كانت الإبل هي الحيوانات المنتشرة بين الناس، ولذلك لم يكن للبقر تصور راسخ في الفكر يحمل معاني دلالية حتى يكفى بما لعدم أهميتها في تلك البلاد، فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم تعبير الرؤيا من القسم الأول من "اعتبروها بأسمائها" أي معنى الاسم وهو بقر البطن كما ذكر ابن حجر، على خلاف رؤيا الملك الذي كان للبقر في عهده وعصره معنى رمزيا دلاليا سائدا في تلك البلاد وفي عرف الناس، فلذلك اختلف التعبيران مع صحتهما ووقوعهما.

وفي هذا دليل على أن تعبير الرؤيا يختلف من قوم إلى قوم، ومن عرف إلى عرف، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان.

**2.2.4- خصوصية الزمان أو المكان أو المجتمع:** بمعنى أنه إذا رأى ذاتا تختص بقوم أو ببلد أو بزمن من الأزمة فإن دلالة تلك الذات تصرف إلى ذلك المدلول، قال السيوطي: "كقولهم في تعبير النخل: إنها رجال ذوو أحساب من العرب، وفي الجوز: إنها رجال من العجم لأن النخل أكثر ما يكون في بلاد العرب والجوز أكثر ما يكون في بلاد العجم"<sup>32</sup>، ومن ذلك رؤيا سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبيل وفاته رأى ديكا أحمر فأولته له أسماء بنت عميس زوج أبي بكر رضي الله عنهما بأنه رجل من العجم، وإنما أولته بأنه من العجم من لونه الأحمر فإن ذلك اللون كان يعرف به الأعاجم<sup>33</sup>، أو أن ذلك الديك كان من الحيوانات التي تعيش في بلاد العجم، روى الإمام أحمد "أن عمر بن الخطاب قام على المنبر يوم الجمعة، فحمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر أبا بكر، ثم قال: رأيت رؤيا لا أراها إلا لحضور أجلي، رأيت كأن ديكا نقرني نقرتين، قال: وذكر لي أنه ديك أحمر، فقصصتها على أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر رضي الله عنهما، فقالت: يقتلك رجل من العجم"<sup>34</sup>.

**2.2.5- الطعام: كاللبن:** عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بيننا أنا نائم أتيت بقدر لبن فشربت حتى إني لأرى الري يخرج في أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما

<sup>32</sup> شرح سنن ابن ماجه للسيوطي: 279 (3915).

<sup>33</sup> جاء في صحيح البخاري وغيره عن زهدم، قال: كنا عند أبي موسى، فأتي ذكر دجاجة، وعنده رجل من بني تيم الله أحمر كأنه من المولي، قال ابن حجر في شرح الحديث:

"وفي القوم رجل جالس أحمر أي اللون وفي رواية حماد بن زيد رجل من بني تيم الله أحمر كأنه من المولي أي العجم"، وهذا دليل على أن اللون الأحمر من الناس مما يختص به الأعاجم آنذاك، البخاري، "أبواب الخمس"، 3133، فتح الباري لابن حجر: 9/ 646.

<sup>34</sup> مسند أحمد، "مسند عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه"، 89، مصنف ابن أبي شيبة 180/6 (30506)، وأصل الحديث في صحيح مسلم ولم يذكر فيه لونه أحمر ولا

تعبير أسماء بنت عميس، مسلم، "كتاب المساجد"، 567.

أولته يا رسول الله قال العلم"<sup>35</sup>، قال ابن حجر: "وجه التعبير بذلك من جهة اشتراك اللبن والعلم في كثرة النفع وكونهما سببا للصلاح فاللبن للغذاء البدني والعلم للغذاء المعنوي"<sup>36</sup>، وقال النووي: "وأما تفسير اللبن بالعلم فلاشتركا في كثرة النفع وفي أنهما سبب الصلاح فاللبن غذاء الأطفال وسبب صلاحهم وقوت للأبدان بعد ذلك والعلم سبب لصلاح الآخرة والدنيا"<sup>37</sup>.

**2.2.6- اللباس: القميص:** عبر النبي صلى الله عليه وسلم القميص بالدين كما جاء في الحديث الذي ورد من قبل في الكلام عن قرائن القرآن الكريم وقال ابن حجر: "قالوا وجه تعبير القميص بالدين أن القميص يستر العورة في الدنيا والدين يسترها في الآخرة ويحببها عن كل مكروه والأصل فيه قوله تعالى **ولباس التقوى ذلك خير** الآية والعرب تكي عن الفضل والعفاف بالقميص ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لعثمان إن الله سيلبسك قميصا فلا تخلعه"<sup>38</sup>.

### 2.3-العرف القانوني: كالعقوبات:

**2.3.1-العقوبات:** العقوبات من الأمور التي تبقى عالقة في أذهان الناس، يعلمها القاصي والداني، لتأثيرها في العقول، ولذلك قد ترد الرؤيا حاملة شيئا من متعلقاتها، مثال ذلك ما جاء في سورة يوسف عن الذي صلب قال الله تعالى: "ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين" ثم قال يوسف عليه السلام في تأويل رؤيا حامل الخبز: "يا صاحبي السجن أما أحدكما فيسقى ربه خمرا وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير من رأسه" فيوسف عليه السلام أول رؤيا حامل الخبز بالصلب، وذلك لأن الصلب كان معروفا في عرف تلك البلاد في ذلك الزمان، ولكونه من العقوبات فهو راسخ في عقول الناس، وكان المصلوب يبقى مصلوبا حتى يموت وتقف الطيور على رأسه فتأكل منه، وأكل الطير من الخبز الذي فوق رأسه هو الرابط الذي كان بين رمزية الرؤيا وبين دلالة ذلك الرمز، إذ كل منهما يدل على أنه سيكون في رأسه طعام للطير، وهذا لا يكون إلا في الصلب، لذلك عبرها يوسف عليه السلام باعتبار العرف المتعارف به في ذلك الزمان والبلاد من العقوبات.

### 2.4-العرف الشخصي: كالصنعة والمهنة:

35 البخاري، "كتاب العلم"، 82، مسلم، "كتاب فضائل الصحابة رضى الله تعالى عنهم"، 2391.

36 فتح الباري لابن حجر: 46 / 7.

37 يحيى بن شرف النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993: 159 / 15.

38 فتح الباري لابن حجر: 396 / 12، وقد مر ذكر ذلك.

**2.4.1-الصنعة والمهنة:** في الآيات السابقة أول يوسف عليه السلام رؤيا عاصر الخمر بأنه سيكون ساقيا الخمر للملك، لأن تجهيز الخمر وعصرها عمل من أعمال الساقى، وهي صنعة الرائي الذي رأى الرؤيا، فيوسف عليه السلام فهم من عصر الخمر، صنعة السقاية ومهنتها، وبما أن الرائي كان ساقى الملك قبل دخوله السجن علم يوسف عليه السلام أنه سيعود إلى صنعته الأولى فلذلك قال: "أما أحدكما فيسقى ربه خمرا"، ومن ذلك أيضا على سبيل المثال: الأذان في المنام يعرف تفسيره بحال الشخص والزمان، فقد يؤول بالحج مستفادا من "وأذن في الناس بالحج" (سورة الحج:27)، وقد يراد به السرقة من قوله تعالى: "ثم مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون" (سورة يوسف:70).

**وبعد:** فهذه جملة من الأمثلة التطبيقية التي من شأنها أن تكون فكرة مختصرة عن أقسام الرؤيا الظاهرة والرمزية، وأنواع تعبير الرؤيا الرمزية، والقرائن التي من شأنها أن تترجم تلك الرموز إلى المعاني المرادة من الرؤيا، ولعمري لو أردنا أن نضع كل القرائن الفرعية الواردة في الأحاديث النبوية ورؤى الصحابة لاحتاج الأمر إلى ما هو أوسع من بحث مصغر بين صفحات معدودة، ولتتطلب كتابا أو مجلدا ليحيط بتلك القرائن الفرعية.

#### النتائج:

الرؤيا بحث عميق تتنوع فيه الدراسات فيما يخص حقيقتها ومصادرها وأنواعها وأقسامها والمراد منها وتعبيرها وشروط الرائي والمعبر وغير ذلك.

الرؤيا بحسب حقيقتها قسمان: رؤيا ظاهرة كفلق الصبح لا تحتاج إلى تأويل، ورؤيا رمزية كناية لها دلالات غير تلك الذوات التي رآها الرائي في منامه، وهذا القسم الثاني هو الذي يحتاج إلى تعبير وتأويل.

الرؤيا الرمزية تعبر إما بمعاني الذوات الواردة فيها، وإما بدلالاتها المكنى عنها في الرؤيا وذلك في ضوء ما فهم من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الرؤيا الصادقة إنما قصد بها إدراك دلالتها، ولم يقصد بها أن تبقى طلاسما لا يعرف معناها، وحقيقة الرؤيا وفعل النبي صلى الله عليه وسلم والرؤى الواردة في القرآن يدل بوضوح على ذلك.

القرائن الأصلية ما بين الرؤيا وما بين معانيها هي بشكل عام تلك الثوابت من القيم العلمية الموجودة في أذهان وعقول الجميع، ولها أصول أربعة: العرف الديني والعرف الاجتماعي والعرف القانوني والعرف الشخصي، وكل أصل من هذه الأصول له فروع كثيرة لا حصر لها.

تعبير الرؤيا القائم على العرف الشرعي لا يختلف من بلد إلى بلد أو من زمان إلى زمان أو من قوم إلى قوم، ذلك لأن العرف الديني ثابت غير متغير لثبات أصول الدين في كل البلاد وعند كل العباد، أما الرؤيا التي يعتمد تأويلها على العرف الاجتماعي أو القانوني أو الشخصي فكل ذلك مختلف في التأويل بحسب المجتمع والبلد والناس والزمان والمكان والأشخاص، لأن تلك الأعراف مختلفة بعضها عن بعض.

حديث النبي صلى الله عليه وسلم "اعتبروها بأسمائها وكنوها بكنائها" من حيث السند ضعيف، ولكنه من حيث المعنى معمول به في تأويل النبي صلى الله عليه وسلم وصحيح.

لا بد لمعبر رمزية الرؤيا أن يكون مطلعاً على الأعراف الأربعة ملماً بما.

### Kaynaklar

Askalani, İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Beyrut: Dâru'l- Marife, 1379.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l- Buhârî*, Beyrut: Dâru Tavk en- Necât, 1422.

Bûsârî, Ahmed b. ebî Bekr, *Misbâhu'z-Züccâce*, Beyrut:: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1403.

Cürcânî, Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fi Duefâi'r-Ricâl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *ed-Duafâi ve'l-metrûkîn*, Medine-i Münevvere: meclletu'l Camia, 1403.

Ebû Ömer, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemer. *Câmi'u beyâni'l-'ilm*. Suudi Arabistan: Dâru'İbni 'l-Cevzî, 1994.

Hâkim Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.

Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, Beyrut: el-Maktabu' islami, 1983.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, Riyad: Mektebetü'r-Râşid, 1409.

Kazvinî, Muhammed b. Yezîd, *Sünen ibnü Mâce*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 2009.

- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1985.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî *el-Müsned*. Şam: Dâru'l me'mun, 1984.
- Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşim, *et-Tabak*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, Halep: Dâru'l Vâî, 1396.
- Nevevî, Yahya b. Şeref, *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut: Dâru'l-İhyâu't-Turâsi'l-Arabi, 1993.
- Nisâburi, Müslim b el-Huccâc el Kuşeyri, *el-Müsnedü's- Sahih el-Muhtasar Bi Nakli el adl*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1991.
- Nisâburi, Müslim b el-Huccâc el Kuşeyri, *Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ Medine-i Münevvere: el-Camiâtu'l İslamiye*, 1984.
- Râzî, Abdurrahmân b. Muhammed b. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l- Arabi1952 .
- Şeybani, Ahmed b Hanbel, *el-Musned*, Beyrut: Müessesetül Risale. 2001.
- Sicistani, Suleyman b. el-Eş'ab, *Suneni Ebi Davud*, Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 2009.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, Beyrut: Daru' İfikir, 2003.
- Suyutî Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Misbâhu'z- Züccâce*, Karatçî: Kadimî Kütüphane, 2007.



## ŞEYHU'L-İSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ'YE GÖRE İCTİHÂD EHLİYETİ\*

Nazım BÜYÜKBAŞ\*\*

### Öz

Mustafa Sabri Efendi (ö. 1374/1954), Osmanlı Devleti'nde dönemin en önemli siyasî ve dinî makamlarından olan Şeyhülislâm makamına getirilmiş bir ilim ve siyaset adamıdır. Bu çalışmada, Mustafa Sabri Efendi'nin zamanındaki hararetli konulardan olan ictihâd ve ictihâdda bulunacaklarda aranan ictihâd ehliyeti hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Mustafa Sabri'ye göre müçtehidin neleri bilmesi gerektiğini inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İctihad, Müçtehid, Mezheb, Taklit, Mustafa Sabri Efendi.

## THE PROFICIENCY OF IJTIHAD ACCORDING TO SHAYKHALISLAM MUSTAPHA SABRI EFENDI

### Abstract

Mustafa Sabri Efendi (d. 1374/1954) was a scholar and politician appointed to the post of Shaykh al-Islam, one of the most significant political and religious positions in the Ottoman Empire. In this study, we will consider the views of Sheyhulislam, the most important politician of his time, about the ijti had and the proficiency of ijti had, the fundamental

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 12.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 12.12.2018

Bu makale, "Mustafa Sabri Efendi'nin İslam Düşüncesine ve Yeni Kelam Çalışmalarına Katkısı" adlı çalışmada sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Mustafa Sabri Efendi'nin İctihad Anlayışı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nazim.buyukbas@gop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5608-3699

subjects in his time. We will examine what the mujtehid needs to know according to Mustafa Sabri Efendi.

**Keywords:** Islamic Law, Ijtihad, Mujtehid, Madhhab, Taqleed, Mostafa Sabri Efendi.

## Giriş

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (ö. 1374/1954), Osmanlı Devleti'nde dönemin en önemli siyasî ve dinî makamlarından olan şeyhulislamlığa getirilmiş bir ilim ve siyaset adamıdır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada, döneminin önemli fikir ve siyaset adamlarından olan Şeyhülislâm'ın zamanındaki hararetli konulardan olan ictihâd ve ictihâdda bulunacaklarda aranan ictihâd ehliyeti hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Çünkü Şeyhülislâm'ın, müslümanların yenilgilerinin ve İslam dünyasındaki geri kalmışlığın sorumlusu olarak geleneksel din anlayışını, ictihat kapısının kapatılmasını ve taklitçiliği sorumlu tutan ictihâd taraftarı yenilikçilerle mücadelesinin nirengi noktasını ictihâd taraftarlarının ictihâd ehliyeti için gerekli şartları taşımadıkları tezi oluşturmaktadır. Günümüzdeki taklit taraftarı ve ictihâd taraftarı olarak nitelenen yaklaşımların görüşlerini anlamada Şeyhülislâm'ın müçtehitte aranan vasıflar hakkındaki görüşünün incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyim.

## 1. M. SABRİ EFENDİ'NİN İCTİHADLA İLGİLİ GENEL YAKLAŞIMI

İctihad, nass ve icmâ ile hükmü açıkça ortaya konulmamış şer'î amelî bir meselenin hükmünü ortaya çıkarmak için müctehidin bütün beşeri çabasını sarf etmesidir. Müctehid ise "gerekli şartları kendinde toplayarak şer'î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi" olarak tanımlanır.<sup>2</sup>

M. Sabri Efendi'ye göre ictihâdın sıhhati için dikkat edilmesi gereken üç husus bulunmaktadır:

- a. Müctehid kendisini kanun koyucu gibi görmemelidir.
- b. İctihada ehil olmayanlar bu işe kalkışmamalıdır.
- c. Naslara taşımadığı manalar yüklenerek yanlış yorumlar

---

<sup>1</sup> Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *Eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkîfuhu min İlmî'l-Vafid*, (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 92.

<sup>2</sup> H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 3. Baskı (Kayseri, Kimlik Yayınları, 2017), 311.

yapılmamalıdır.<sup>3</sup>

M. Sabri Efendi, fıkıh ilmini, müslümanlara şer'î vazifelerini öğreten bir kanun metni, ictihâdî da bu kanunun kaynaklarını ve onlardan ne tarzda hüküm çıkarılacağını gösteren bir yöntem olarak sunup döneminin en hararetli tartışma konuları olan mezhep, taklit ve ictihâd konuları içinde müçtehitte olması gereken vasıflara değinir.<sup>4</sup>

Mustafa Sabri Efendi, müçtehit mertebesinde olmayı îmâ eden “Fakîhu'l-Ümme” lakabını kendisine veren bir okuruna (İslam tarihinde çoğu zaman müctehid ve fakih terimleri birbirinin yerine kullanıldığı için) bunun övgüde haddi aşmak olduğunu belirtip kendisi hakkında “fakîh” tabirini çok bulduğu cevabını verir. Fıkıh ilminde ictihâd mertebesine ulaşmanın idrak ve hafıza kuvveti yanı sıra eserleri derin mütalaa ile de bağlantılı olduğunu ifade ederek ömrünün yarısından fazlasının siyasi çalkantılarla geçtiğini ve bunun fıkıh ilminde ictihâd mertebesine ulaşmasına engel olduğunu söyler.<sup>5</sup> Ancak kendisinin ictihadın başka bir alanı olarak bahsettiği akli ilimlerde ve usuluddin alanında müçtehit olduğu imasında bulunur.<sup>6</sup>

M. Sabri Efendi, usulde (iman esaslarında) taklidin iman için geçerli olup olmadığının tartışmalı olduğuna işaret ederken, mukallidin fûruda bir mezhebi taklit etmesinin gerekliliğine inanır.<sup>7</sup> Bir alanda ihtisas sahibi olmayanların, uzmanları devre dışı bırakıp doğrudan o alanın kaynaklarından meseleleri öğrenmeye ve kendi sorunlarına böylece çözüm bulmaya kalkışması büyük hatalara kapı açan bir tavidir. M. Sabri Efendi, Müslümanlar arasında, İslami ilimler sahasında bu ilimleri okumadan herkese istediğini söyleme hakkı verilmesini ve doğru yanlış demeden bu ilimlere dair eserler yazılmasını ve ilmi usulüne göre öğrenme yolunu tutmayanları tenkit eder.<sup>8</sup> Dinde yenileşme ve ictihâd adına başta naslar olmak üzere en temel esasları değiştirmekten

<sup>3</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn*, (Beyrut-Lübnan: Dâr ü İhyâi't-türasi'l-Arabî, 1992), 4: 356-357

<sup>4</sup> Mustafa Sabri Efendi, “Bir İstiftaya Cevap”, s. 3; İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından M. Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 109-111; Nuri Derdiyok, *Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 123-124; Abdullah Kahraman, “Tokat'lı Şeyhülislâm M. Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, *Tokat Sempozyumu Bildiriler*, ed. Ali Açık, (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2012 ), 3: 321

<sup>5</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 338-339; 356, 387.

<sup>6</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 338-339; 356, 387.

<sup>7</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 343-344. 4: 356-357.

<sup>8</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Mûsâ Cârullah Bigiyef'e Reddiye*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1998), 231.

çekinmeyenlerin kendilerine karşı çıkanları tekfirci, taassub ehli, cahil olarak nitelendirmelerini eleştirir.<sup>9</sup> Bu yenileşme taraftarlarının mezhep karşıtlığını, müçtehitleri ve fukahayı gözden düşürüp onların yerlerine geçmeye çalışmakla itham eder.<sup>10</sup> “Dört mezhep imamının yerine Ehl-i sünnetin en temel esaslarını reddeden Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935), Merâğî (ö. 1945),ve Ferîd Vecdî’yi (ö. 1954), mi geçireceksiniz?” derken de amacı ictihâda karşı olmak değil, (kurucu) ictihâd çabasına kalkışan bu grubun yaklaşımının temel esaslara zarar veren hatalı bir tutum olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup>

M. Sabri Efendi’ye göre delili bilmek ve delilin hükme delaletini bilmek için uzmanı olan müctehidin bilebileceği bir iş olduğundan “avam” olan kişinin müctehidi taklitten başka yolu yoktur. Delilin tahkikini yapmak avamın harcı olmadığı gibi delili kavrayıp deliller arasında tercih yapmak da ihtisas ister. Dinin esasına ve delillerine uygun olmayan bir görüşü taklit etmek ise kınanan taklittir. İşte Şeyhülislâm, bu tür *kınanan taklidi*, ictihâd taraftarlarının kabul gören taklidi de içine alacak tarzda genişletmesini ve bir müçtehide tabi olmayı dine uygun olmayan bir taklit gibi göstermelerini kabul etmemektedir. Dnî hükümlerin ictihâda müsait olan ve olmayan noktalarını ayırt etmek ve incelemekten aciz bulunan Müslüman halkın ictihâd çağrısı yapan ve kendilerini müctehid olarak gösteren kişilerin gerçek kimlikleriyle tanımalarına yardımcı olmak için eserlerinde ictihâd ehliyeti olmayanları ifşaya çalıştığını söyler.<sup>12</sup>

Taklit karşıtı yeni söylem sahiplerinin yaptığı şeyin, Batı dünyasının taleplerine dinî kılıf bulmak ve böylece dini araç haline getirmek olduğunu söylemektedir. Çünkü O’na göre Batı’nın ortaya attığı ictihâd donukluğundan kastedilen, mezhepler kanalıyla birlik ve bütünlük sağlayan İslam’ın donuk olduğu iddiasıdır. Nitekim “Müslümanların ve din ulemasının donukluğu” düşüncesi, daha sonra amelî ahkam ile sınırlı kalmayıp dinî inanç alanında da donukluk bulunduğu şeklinde bir tenkide kaymıştır. Bu değişim ve yenileme söylemi ve hareketlerinin tesettür konusunda<sup>13</sup>, Kur’ân’ın tercümesiyle namaz konusunda<sup>14</sup>, teaddüd-i zevcat meselesinde<sup>15</sup> ve bunun gibi meselelerin ardında

<sup>9</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994 ), 17-22.

<sup>10</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 17-22.

<sup>11</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 356

<sup>12</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 22-24.

<sup>13</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kavlî fi’l-mer’e*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1993. (*Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması*, trc. Mustafa Yılmaz, (İstanbul: Esra Yayınları, 1994.), 94-95

<sup>14</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur’ân’ın Tercümesi Meselesi*. (çeviri, Süleyman Çelik), (İstanbul: Bedir Yayınları, 1993), 167

<sup>15</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, 311, 330.

dinin çağdaş zamanın söyleyişlerine elverişli hale getirilerek meşrulaştırılması<sup>16</sup> amacı yatar ki Şeyhülislâm'a göre bu durum bile mezhep taklidinin birlik ve beraberliği korumadaki önemini göstermeye yeterlidir.<sup>17</sup>

Mustafa Sabri Efendi, geçmiş ulemayı zihinlerden kazıyıp çıkarmaya çalışan, kimi Kuran dışında kimi de Kuran ve Sünnet dışında hiçbir taklit mercii kabul etmeyen yeni moda müctehitlerin "İslâm alimi" ünvanını hak etmediklerini, ilmen, fikren ve hissen buna liyakatleri olmadığını vurgular. M. Sabri Efendi, *"İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır. Keşke zalimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilselerdi..."* (el-Bakara 2/165-166.) mealindeki âyetlere istinâden mukallit Müslümanlarla müşrikleri aynı kefeye koymalarını<sup>18</sup> Ebu Hanife'lerin, Mâlik'lerin, Şafii'lerin, İbn Hanbel'lerin kıyamet günü kendine tabi olanlardan kaçacağını söylemelerini eleştirip, alaycı bir şekilde Abduh ve Reşid Rıza'yı taklit edenlerin de aynı akibete uğramamak için onların peşini bırakmalarını söyler. Âyetin muhataplarının müşrikler olduğu ve müslümanların onlarla aynı kefeye konulamayacağını söyleyerek tenkit eder. Abduh ve Reşid Rızâ'nın bu konuda avamın müctehidi taklidini reddetmeyen İbn Abdilberr'i taklit ettiklerini ve onu yanlış anladıklarını söyler.<sup>19</sup> Benzer şekilde Merağî'nin *"Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir."* (el-En'âm 6/159) mealindeki âyeti amelî mezheplerin imamlarına tatbik edip onları ve onlara tabi olanları peygamberle aralarındaki bağı kesmekle suçlamasını eleştirir. Gerek Reşid Rızâ gerekse Merâğî ve onlar gibi düşünenlerin, mezhep imamlarını ve onlara tabi olan alimleri dinde ihtilaf çıkarmakla suçlamasına ve kendilerini de müctehid sayıp ictihâd kapısı açmaya çalışmalarına şaşılacak bir durum olarak bakar. Çünkü kınadıkları duruma kendilerinin düştüklerini ve fıkhıta ihtilafın kaçınılmaz olduğunu görmezden gelmektedirler. Ona göre, âyeti yanlış yorumlayarak mezhep mensuplarını ayetin kapsamına katmakta ve kendilerine yer açmaktadırlar. Halbuki bu tür ayetler mezhepsizliğe değil, peygamberin yoluna çağrı gayesini gütmektedir. Mezhep imamlarının yaptığı da Kur'ân ve

<sup>16</sup> H. Yunus Apaydın, "Fıkhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği", *İslâm Fıkhının Dinamizmi* 22 Mart 2003, ed. Yunus Vehbi Yavuz, (Bursa: Kuran Araştırmaları Vakfı, 2006), 71-76, 73.

<sup>17</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkif*, 1: 97-98; 4: 486.; Mustafa Sabri Efendi, *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, sad. Osman Nuri Gürsoy, (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1995), 166.

<sup>18</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menar*, 4. Baskı (Kahire: Daru'l-Menar, 1954), 2: 79.

<sup>19</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkif*, 4: 353.

Sünnet'in sahih anlamını beyana çalışmaktır.<sup>20</sup> Yeni usulde ictihâd taraftarlarının bu yollarla kelim ve fıkıh ilimlerini, geçmiş ulemayı, onların metodunu ve eserlerini küçümsemesinin<sup>21</sup> ve söylemlerin arkasında M. Sabri Efendi'ye göre geçmiş itibarsızlaştırıp kendilerini kabul ettirme çabası yatmaktadır.<sup>22</sup>

M. Sabri Efendi, "Onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve Resûl'e gelin' denildiği vakit, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter' derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?" (el-Mâide 5/104) meâlindeki âyetten hareketle de mezhepleri taklit edenlerin eleştirilmesine ve müşriklere inen bu âyetin hatalı bir şekilde Müslümanlara yöneltilmesine itiraz eder. Çünkü müşrikler, ibadetlerinde delil getirme şerefinden mahrumdur. Müşriklerin inanç ve ibadetlerinde dayandıkları bir burhan yoktur. Öte yandan fıkıh mezheplerinde durum böyle değildir.<sup>23</sup>

Hiç bir mezhebe kayıtlı kalmaksızın bizzat delillerin kendisine bakıp ictihâd yapmaya karşı M. Sabri Efendi kurucu ictihâdın korunmasını, mezhep içi ictihâdın ise ehil olanlarca sürdürülmesini savunur. İtirazı ise hem mezhep ve taklit anlayışını eleştiren hem de kendilerinin de müctehid olduklarını savunan, ancak bu işin ehli olmayan kişilerin elinde ictihâdın "oyuncak" olmasıdır.<sup>24</sup>

M. Sabri Efendi, dört mezhep karşıtlarının mezheplerin ictihadlarındaki şekilsel farklılığı da özde ihtilaf saymasına itiraz eder. "Hak ve hakikat tekse dört mezhep birden nasıl hak olur" tarzındaki itirazların da ictihâdda serbestlik savunucularının aleyhine olduğunu belirtir. Şu soruyu sorar: "ictihâd kapısının açıklığını ve herkesin ictihad edebileceğini savunanlar bir içtihadı doğru kabul edip diğerlerini yasaklayacak mı (?) kapıyı açalım derken büsbütün kapamış olmayacaklar mı (?)". Aslında bu itirazın esası, ictihâdın doğası gereği ihtilafları artırıcı olması ve ihtilaftan uzak bir ictihâd arayışının mantıklı bir tarafının olmayışına vurgu olup<sup>25</sup> ictihâd serbestliği adına herkese ictihâd kapısını açma söyleminin ehliyet ve ihtisas sahibi olmayı göz ardı etmesidir.<sup>26</sup> Kendisi de ictihâd etme yetkisinin dört mezhep imamıyla sınırlı olmadığını, meselenin ehliyet

<sup>20</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 311-313, 355.

<sup>21</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 92 Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitleri*, 8. 10.; Mustafa Sabri Efendi, *Mısır Ulemasıyla İlmî Münakaşaları*, Çeviren: İbrahim Sabri Efendi, (İstanbul: Gül Neşriyat, 2005), 166

<sup>22</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitleri*, 8-10.; *Dini Müceddidler*, 195., 66.; *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 192.

<sup>23</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitleri*, 100-105

<sup>24</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 197.

<sup>25</sup> Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 268.

<sup>26</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 197-198.

meselesi olduğunu savunur. Musa Cârullah ve benzerlerinin buna liyakati olmadığını söyler.<sup>27</sup> Merâğî, Abdûh, Reşîd Rızâ, Mûsâ Cârullah ictihâd kapısının kapatılmasından şikâyet etseler de M. Sabri Efendi'ye göre ictihâd kapısının kapatılmasının özü, ictihâda ehil olmayanların içeri girmemesidir. Bu zatların görüşünün son noktasının ise kendilerinde kanun koyma/teşri' yetkisi görmek olduğunu savunur.<sup>28</sup> Sabri Efendi, ilmen yetersiz olduklarını ısrarla vurguladığı fıkhîta yenilik ve ictihâd taraftarlarının bu taleplerinin hayatın normal seyri içinde ortaya çıkmadığını ve dine yapılan saldırılar esnasında bu tür yenilik ve değişim söyleminin dinin aslında bozulmalara sebep vereceği uyarısını yapmaktadır.<sup>29</sup>

## 2. M. SABRİ EFENDİ'YE GÖRE İCTİHAD EHLİYETİNİN ŞARTLARI

M. Sabri Efendi, ictihâd taraftarı yenilikçileri ictihâd ehliyeti taşımamakla nitelerken, ictihâdın ehlinden olursa geçerli olacağını söyler ve bu çerçevede ictihâda ehil olan kişide bulunması gereken ilmî nitelikleri sıralar. Biz de onun müctehitte aradığı şartları tasvir etmeye çalışacağız.

### 1. Kur'ân / Kitap Bilgisi

Usûl ilminde hüküm çıkarmada başvurulan delillerin başında Kur'ân gelir. M. Sabri Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir edebilmek için on beş ilmi mükemmel şekilde bilmek gerektiğini, görüşlerinde isabetli olsa bile bu özellikleri taşımayanların bu işe kalkışmasının günah olduğunu vurgular. Bu ilimler; lügat (Arap dili), nahv, sarf, iştikak, me'ani, beyan, bedi', kıraat, usul-i din, usul-i fıkıh, esbab-ı nüzul, nasih ve mensuh, fıkıh ilmi, mücmel ve mübhem'in tefsiri ve ilmü'l-mevhibe'dir. Ayrıca bunlardan başka, diğer ilimlerde ve çağın genel kültür bilgilerinde derinleşmiş olmayı da şart görür. Bu ilimlerde derinleşmemiş liyakatsiz kişilerin, fikir karışıklığına ve doğru metoddan sapmaya sebep olacağı için Kur'ân meali ve tefsiri yazmasını caiz görmez.<sup>30</sup>

M. Sabri Efendi, Kitap deliliyle alakalı ictihâd meselesini, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân* adlı eserinde özellikle Ferîd Vecdî ve Ezher Şeyhi el-Merâğî'ye Kuran'ın tercüme edilmesi, ibadet dili olarak tercümenin kullanılması ve tercüme ile ictihâd konusunda yaptığı reddiyede ve *Dini Müceddidler* adlı eserinde Mûsâ Cârullah, Haşim Nahit ve Ahmet Mithat Efendi'ye reddiyesinde ele alır.

Şeyhülislâm, mutlak anlamda Kur'ân'ın tercüme edilmesine karşı

<sup>27</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, s. 197-198.

<sup>28</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 486, 350.

<sup>29</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 356-357.

<sup>30</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 208-209, 214.

olmayıp tercümenin namazda ve namaz dışında Kur'ân'ın yerine konulmasına ve Kuran tercümesinden ictihâd yapılmasına karşı çıkmaktadır.<sup>31</sup> Tercüme ile namazı Kur'ân'la haşır neşir olmuş Türk halkına saygısızlık anlamına geldiğini düşünmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân'ın Arapçasını okuyabilenin namazda Farsça da okuyabileceği" şeklindeki görüşünden rücu ettiği şeklindeki rivayeti doğru bulmaktadır.<sup>33</sup> İmameyn'den nakledilen "Farsça tercüme acziyet durumunda Kur'ân'ın Arapçasını okuyamayanlar için namazda Kur'ân yerine geçirilmiştir." şeklindeki ictihâda da katılmamakta ve onların ictihâdını ya Kur'ân'ın tarifinin geçersizliği ya da Kur'ân olmayan bir şeyin keyfi olarak Kur'ân yerine geçirilmesi gibi iki şıktan birini tercih durumuyla karşı karşıya kalmak olacağı itirazıyla eleştirmektedir.<sup>34</sup> Namazda Kur'ân'ın aslından başka bir şeyin okunamayacağı şeklindeki görüşünden yeni müslüman olanları da istisna etmez. Mutlaka Kur'ân'ın okunmasının öğrenilmesi gerekliliği üzerinde durur.<sup>35</sup>

Kuran'ın tercümesinin ne lafız ne de mana olarak Kuran sayılamayacağı, tercümede hata ihtimali olması, Kur'ân'ı tercüme ile tanıyacak olanların zihninde onun aslına yönelik yanlış algı oluşabileceği, farklı anlamlarla yapılan farklı tercümelere hangisinin murad-ı ilahi olduğu sorunu ve usul ilmindeki Kuran tarifine tercümenin uymadığı gibi gerekçelerle tercüme ile namaza ve ona dayalı olarak ictihâd yapılmasına cevaz vermez.<sup>36</sup>

## 1.2. Kur'ân Tercümesinden İctihadda Bulunma

M. Sabri Efendi, Kur'ân'ın tercümesinden hüküm çıkarmanın caiz olmadığını kanaatindedir. Kitap ve Sünnet'e ait deliller Arapça olup bunlardan hüküm çıkarmak bunların dilini anlamakla mümkündür. Merâğî'nin Arap olmayanların Kur'ân'ı ve onun dilini bilmeye ihtiyaç duymaksızın Kur'ân'ın tercümesinden Kitap'ta ictihâd derecesine yükselebileceğini iddia etmesine hayret eder.<sup>37</sup> Şeyhülislâm'a göre asıl mesele ise, bu ictihâd anlayışı ile herkesin ictihâd yapması savunulurken mezhep imamlarının ictihâdlarının reddedilmesidir.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 8-11.

<sup>32</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 53; Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı*, 79; Kahraman, "Tokat'lı Şeyhülislâm M. Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı", 322.

<sup>33</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 194; *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 45-46.

<sup>34</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 53, 85-86, 92.

<sup>35</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 57-58, 75.

<sup>36</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 20.

<sup>37</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, 13-14.

<sup>38</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, 116, *Yeni İslâm Müçtehitleri*, 229.



Mustafa Sabri'ye göre Kur'ân-ı Kerîm, başka bir dile hakkıyla aktarılamayacağı için tercümeyle ictihâd asla Kur'ân'dan ictihâd gibi olmaz.<sup>39</sup>

Haşim Nâhit'in Luther'in İncili tercüme ederek Allah'ın vekili gibi görünen papazları halk gözünde küçültmesini ve fikir ve vicdan özgürlüğü kazandırmasını övmesi ve Mûsâ Cârullah'ı "İslâmiyetin Luther'i" olarak sunması, aslında yenilikçilerin en azından bir kısmının hareket noktasını izah etmektedir. Özellikle seküler bakış açısına sahip kimseler, Kur'ân'ın diğer dillere tercüme edilmesinin Batı'da Katolikliğin otoritesinin sarsılmasına ve insanların fikren özgürleşmesine benzer şekilde bir etki uyandıracığını beklemektedirler. Carullah'ın "İslam'ın Luther'i" diye lakaplandırılması bile, nasları yorumlama, ulemanın genel kabullerini sorun olarak görme, mezhepleri suçlama, yenileşme adına ahkâmın değişmesini talep etme gibi tavırların zihni arka planına ışık tutmaktadır.<sup>40</sup>

M. Sabri'ye göre, mezhep imamlarını taklidi reddetmek gayesi güden tercümeyle dayalı ictihâd, mütercimi taklit gibi bir çelişkiyi de içinde barındırır.<sup>41</sup> İslam aleminin çoğunun Arap olmaması, Arapça bilmemesi ve Kur'ân okuyamaması, İslam'ın usul ve fûruunu bu milletlere nakledenlerin de Arapça bilmemelerini ve Arapça Kur'ân'ı okuyamamalarını gerektirmez. İslam'ın usul ve fûruu, Arap olmayan milletlere Kur'ân'ı ve hadisi kendi dillerine tercüme edilip sonra müçtehidlerin bu tercümelerden hüküm çıkarması şeklinde ulaşmamış; aksine, Kur'ân ve hadislerden çıkarılan hükümlerin tercümesi yoluyla veya bu milletlerin Arapçaya vakıf, ictihâd şartlarını hâiz müçtehidlerinin herhangi bir şeyi tercüme etmeksizin Kur'ân ve hadislerden hüküm çıkarmaları yoluyla ulaşmıştır.<sup>42</sup>

## 2. Sünnet Bilgisi

M. Sabri Efendi, sahih hadisler hakkında şüphe tohumu atılmasına karşı da mücadele vermiştir. Ona göre bu tavrın sebebi, uydurma rivayetlerle diğerlerini aynı kefeye koyup tüm sahih hadislerin ve asıl gayesi uydurma rivayetlerle mücadele eden ilim ehlinin, dolayısıyla da Sünnet'in güvenilirliğini sarsmak<sup>43</sup> ve onu, çağın genel geçer görüşlerine uygun ictihâdlar ortaya koyabilmek için şer'î deliller arasından çıkarmaktır. Ona göre bir tek hadisi

<sup>39</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kuran Tercümesi Meselesi*, 20., *Dini Müceddidler*, 189-191.

<sup>40</sup> Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 314-315.

<sup>41</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kuran Tercümesi Meselesi*, 20-21. ; Kahraman, "Tokat'lı Şeyhülislâm M. Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı", 322.

<sup>42</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kuran Tercümesi Meselesi*, 20-23.

<sup>43</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitleri*, 47.

senediyle bilmeyenlerin Sünnet hakkında konuşmasının temelinde bu yatmaktadır.<sup>44</sup>

Sünnet ve hadisin sıhhati hakkında oluşturulacak şüphe Kitap ve Sünnet'e dayanan icma ve kıyası da yıkacaktır.<sup>45</sup> Ayrıca namaz, oruç, zekat, hac ibadetleri gibi ibadetlerin, muamelat ve ukubat hükümlerinin ayrıntıları Sünnet'e dayandığı için sünnetin yıkılması ibadetleri ve ahkamı da yıkacaktır. Çünkü Sünnet, Kuran'da icmalen gelen hükümleri beyan eder. Fıkıh kitaplarındaki ayrıntılı hükümleri Kuran'da değil Sünnet'te buluruz.<sup>46</sup> Sünnet ve hadislere şüpheli damgası vurularak atılmasının sonucunda Allah'ın koruduğunu beyan ettiği Kur'an'ın tafsilatı da yok olacaktır.<sup>47</sup>

Şeyhülislâm, bu bağlamda Heykel Paşa'ya Mevkıfu'l-Akl'da cevap vermiştir. Ulemanın İslam hukukuna rehberlik eden ve ictihâdin dayanaklarından olan Sünnet'i ve hadisi muhafazada yolundaki gayretlerini her türlü takdirin üzerinde bir tazime layık görür.<sup>48</sup> Hadis diye uydurulan sözlerin ise hadis alimleri tarafından tespit edilip sahih hadislerden ayıklandığını, böylece bu uydurma sözlerin varlığının Sünnet hakkında şüphe yaymak isteyen oryantalistler ve onların taklitçisi yazarlara delil olamayacağını söyler. Dahası, hadislerin zaptında gösterilen özen dolayısıyla bu rivayetler, Ehl-i kitabın mukaddes kitaplarını zaptından daha kuvvetli ve sağlamdır.<sup>49</sup>

Hadislerin yazılmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı iddiasını da sahabenin fetvaları, Malik'in Muvatta'sı, Ebû Hanîfe'nin, Şafii'nin, Ahmed b. Hanbel'in müsnedleri ve fıkıh kitaplarında ahkam hadislerinin yazımı, sonra muhaddislerin eserlerinin tedvini, Hz. Peygamber'in emrine rağmen yapılmış işler anlamına geleceğinden akla uygun bulmaz. M. Sabri Efendi, müctehid imamların bir hadisle amelinin o hadisin sıhhat derecesini destekleyen ve pekiştiren, hadis ilmine yardımcı bir unsur olduğunu belirtir.<sup>50</sup> Ayrıca hadislerin yazılmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını destekleyen rivayetler de vardır. Hadis yazımını yasaklayan rivayeti ise hiçbir alim hadis kitaplarına güvenilmemesi gerektiği şeklinde algılamamıştır.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 19; Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından M. Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, 125.

<sup>45</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 86.

<sup>46</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 86-87.

<sup>47</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 291.

<sup>48</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 286., I, 158.

<sup>49</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 57-59.

<sup>50</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 62-67.

<sup>51</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıf*, 4: 60-67.

Hadislerin kabul ölçüsü olarak senedin muttasıl olması ve ravilerin sika olmasıyla yetinmenin yetersiz olup hadislerin Kuran'a arz edilmesi gerektiği iddialarına şu cevapları verir: Hadis ilminin tarih ilmi gibi naklî ilimlerden olduğu için içeriğin naklinin sağlıklı olması bu ilimde ilk beklenen özelliktir. Kur'ân'a uygunluk ölçüsü eczacı konumunda olan muhaddisten daha çok doktor konumunda olan müctehidin uzmanlığındadır. Bir kişinin aklına uymayan hadis daha anlayışlı bir başkasının aklına uygun olabilir.<sup>52</sup>

M. Sabri Efendi, hadislerin Kuran'a muhalif olup olmamasının genel geçer bir ölçü olarak görülmesini de yerinde bulmaz. Zira rivayet, âyetin hükmünü neshedici bir değer taşıyabilir, yani Kuran'a muhalif görülen hadisin sübutu katî ve Kuran'daki ayetten sonra varid olduğu kesin olursa o ayetin hükmü Sünnet'le nesh olacaktır. "Vârise vasiyet yoktur" hadisi gibi.<sup>53</sup>

### 3. İcmâ Bilgisi

M. Sabri Efendi'ye göre dinin kat'î hükümlerine ve ümmetin üzerinde bulunduğu yola aykırı bir görüşe sapmamak için müctehidlerin icmaı bilmesi şart koşulmuştur. O'na göre Kitap ve sünnet ile yetinip icma ve kıyası tanımamak, siyasî sebeplerledir.<sup>54</sup> M. Sabri Efendi, icmâ delili üzerinde Ehl-i sünnet müctehidlerin ve tüm alimlerin ittifak etmesini icmânın kabulüne delil sayar. İcmanın delil oluşunu kabul etmemek, Şeyhülislâm'a göre, bütün müctehidlerin ictihâdlarına itimatsızlık gösterip sözlerine inanmamak ve onları yalancılıkla itham etmek gibi bir saygısızlığı içerir. Halbuki icma, müslümanların güvenilirlikte en seçkinleri olan müctehidlere dayanan ve zaruri ilim ifade eden tevatürün en üst derecesidir. Bu sebeple Cemal Hoca'nın tavrı siyasi olmanın yanında fukahânın ictihâdını önemsizleştiren bir tavidir.<sup>55</sup>

Mustafa Sabri, icmanın bugünkü demokrasinin de esasını teşkil ettiğini ileri sürer. İcmâ-ı ümmette "münevver demokrasi" esasının kabul edildiğini, ona itiraz etmenin demokrasi anlayışını savunanlar için de doğru olmadığını söylemesi dikkat çekicidir. Sabri efendi, ayrıca icma-i ümmetin milli irade demek olduğu yorumunda bulunur. Milli iradenin temsilcileri ictihâd ehliyetini haiz, İslam milletinin şuurlu temsilcileri olan müctehidlerdir<sup>56</sup> Onların ittifak ettikleri

<sup>52</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 70.

<sup>53</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4: 70.

<sup>54</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, haz. Sadık Albayrak, 2. Baskı ( İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992), 233.

<sup>55</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 236.

<sup>56</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 239; Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkhî Konulara Yaklaşımı*, 57.

kararlara uymak vacip olup, ihtilaf ettikleri ictihâdlarda ise hak ve hakikat azınlık veya çoğunluğun görüşü ile ölçülemeyeceği için çoğunluğu esas alan parlamentodan farklı olarak görüşlerden birine uymak serbesttir.<sup>57</sup>

“İcmâ’, âyet ve hadise takdim olunur.” usûl kaidelerini önceleri anlamakta zorlandığını söyleyen M. Sabri Efendi, orucun herkes için muayyen bir farz değil de fidye ile karışık bir farz olduğunu Kuran-ı Kerim’den çıkarmaya çalışan zamanındaki içtihat ehli olduğunu iddia edenleri, “hakkında ayet yok” diyerek pek çok esası inkar edenleri, kadınların tesettürünü “hicap ayeti ezvac-ı tahirata mahsustur” diyerek reddedenleri, teaddüd-i zevcâtı tenkit edenleri ve bu hükümleri halkın nazarında çirkin göstermeye çalışanları görünce bu kaidenin dinin aslî şeklini korumakta ne kadar önemli olduğunu anladığını ifade eder.<sup>58</sup>

Şeyhülislâm, ömürlerini Kur’ân’ın lafız ve manaları arasında geçiren, Kur’ân ve Sünneti, ashabın teâmülü ve telakkilerini göz önüne alarak çözümleyen fukahanın icması karşısında Kur’ân’a göre ictihâd ettiğini iddia edenlerin icmaya aykırı ictihâdlar yapmasını, dini hükümlerin müslümanların kalbindeki yerini sarsmak olarak görür. “İcma, ayet ve hadise takdim olunur” kaidesi, işte bu sapmaların önüne engel olmaktadır. Bu yüzden icmâ’ karşıtları, ictihâdlarına yer açabilmek için tevatürün katiiyet ifade etmesini kabul etmezler.<sup>59</sup>

#### 4. Arapça Bilgisi

M. Sabri Efendi Arapça’nın aklî ilimlerle beraber şer’î ilimlere başlangıç ve vesile olmak üzere medreselerde okutulduğuna işaret eder.<sup>60</sup> Yukarıda geçen görüşlerinden de anlaşılacağı gibi M. Sabri Efendi, Arapçanın müctehitte aranan şartlardan biri olduğunu, Kur’ân ve Sünnet’ten hüküm çıkartmak ve dinde derinleşmek isteyenlerin Kur’ân’ın dilini öğrenmeleri gerektiğini belirtir.<sup>61</sup> Bazı hadisleri ve mezhep görüşlerini kabul etmeyen Mûsâ Cârullah’a teaddüd-i zevcât konusunda tek eşliliğin emredilmediğini ve orucun fidye ile geçiştirilemeyeceğini sırf dil bilgisi kurallarına dayalı olarak açıklar.<sup>62</sup>

#### 5. Yöntem bilgisi

##### 5.1. Kıyas Bilgisi

Müctehid naslardan hüküm çıkarabilmek için hüküm elde etme

<sup>57</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 239-240.

<sup>58</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 271-272.

<sup>59</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 273-274.

<sup>60</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, 23.

<sup>61</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kuran Tercümesi Meselesi*, 21, 44-45.

<sup>62</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, 46; 75, 169-175.

yöntemlerini, usul ilmini de bilmelidir. Bu yöntemlerin en yaygını ise kıyastır. Sabri Efendi, kıyasla elde edilen hükmün icma gibi katî değil, zannî olduğunu söyler.<sup>63</sup> Dinde hüküm koyma yetkisi Cenab-ı Hakk'ındır. Müctehitlerin icthâdlarında yaptığı Kitap ve Sünnet'le kayıtlı olarak hakkı araştırmaktır.<sup>64</sup> Nasların illetlerini tespit eden müctehidler, hakkında nas olmayan meseleleri de ortak illet sebebiyle bu hükümlere kıyas ederler; yoksa Kur'ân ve hadisten bağımsız icthâd etmezler.<sup>65</sup>

Herhangi bir ilim ya da sanatta uzmanların o alanda ittifak etmeleri veya görüş ayrılığına düşmeleri önemsenirken din ilimlerinde uzmanlaşan müctehidler icthâdlarını küçümseme olarak gördüğü icmâ ve kıyas karşıtlığının temelinde dini bilen ve bilmeyenin bir tutulup din ilimlerinde uzmanlığın ve uzman olan müctehidler değerinin düşürülmesinin yattığına işaret eder.<sup>66</sup>

## 5.2. Makasid-Maslahat Bilgisi ve İctihad

İctihad ve makâsîd konuları son yüzyılda İslam hukukçularınca en çok tartışılan konulardan birisidir. Makâsîd terimi, kanun koyucu olan Yüce Allah'ın hüküm koymadaki muradını ve hukuk düzeninden beklenen yararları ifade etmektedir.<sup>67</sup> Bu anlayışta hukukun en büyük gâyesi, yararın sağlanması (celbu's-salâh) ve zararın kaldırılması (def'u'l-fesâd) olarak görülür.<sup>68</sup> Aynı bakış açısıyla hukukun gayelerini bilmek, bir müctehit için vazgeçilmez bir icthâd niteliği olarak görülmüştür.<sup>69</sup>

M. Sabri Efendi, makâsîd düşüncesinin geneli hakkında bir yorumda bulunmamakla birlikte yine olumsuz örneklerden yola çıkarak şer'î hükmü iptal etme, hiç yokmuş gibi bir hale getirme tarzındaki bir makâsîd ve maslahat anlayışıyla hükümleri ta'lile kalkışmaya karşı çıkar. "Sarhoşluk veren şeylerin yasaklanışının sebebi, sarhoşluk vermeleri farz edildiğine göre, şaraptan

<sup>63</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 238-239, Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı*, 57 .

<sup>64</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 242., 1993, 44-45.

<sup>65</sup> Mustafa Sabri Efendi, "Hezeyan Toptancıları", 4; Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı*, 61-65.

<sup>66</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 238-239, Derdiyok, *Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı*, 57.

<sup>67</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 79-94., 79.

<sup>68</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed Tâhir el-Meysâvi, 2. Baskı (Ürdün: Dârün-Nefâis, 1421/2001), 249, 515

<sup>69</sup> Ahmet Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2/1 (2002): 25-52, 26-28.

sarhoşluk vermeyecek kadar içmek câiz görülebilir mi?” sorusunu ve “Her hususta emre harfiyyen yapışan hizmetkâr, sebep arayan, mânâ veren hizmetkârdan daha çok makbul olur” düşüncesini dikkate alır. Hükümler ile dünyevi maksat ve menfaatleri birebir özdeşleştirmenin sakıncalarına da dikkat çeker ve maslahat konusuna ihtiyatla yaklaşır.<sup>70</sup>

M. Sabri Efendi, taabbüdü esas almakla birlikte dinî hükümlerin bir takım maksatlara mebni olarak vaz edildiğini de kabul eder. Bunların maksatlarının ilim adamları tarafından bulunup İslâm’ın yabancılara karşı müdafaasında kullanılmasını faydalı bulur. Öte yandan o, makâsıda dair tartışmaların daha ziyade dinde yenilik taraftarı olanların hevesli olduğu bir durum olduğuna işaret eder ve “mevrid-i nasda ictihâda mesağ yoktur” ve “tasrih karşısında delalete itibar edilmez” gibi usul kaidelerine rağmen bu yenilikçilerin Kur’ân’ın esas hükümlerini bile değiştirdiklerini söyler.<sup>71</sup> Nitekim, Bosna Hersek Reisu’l-uleması Cemal Hoca’nın ilim tahsil etmek isteyen kızların tesettüre riayet etmemelerini zamanın ihtiyacı ve meşakkat bahanesiyle meşru görmesini sert bir şekilde eleştiren M. Sabri Efendi, bu yaklaşımı kulların menfaatini ve zamanın ihtiyacını bilmemek olarak niteler. “Müslümanlar için maslahat olan, karma eğitim yerine kız-erkek ayrı okuma ve tesettürlü okumaktır. Kadının onca hayat yükü içinde tesettür bir yük değildir. Tesettürün kötülenmesindeki asıl maksat şehvi arzulardır.” Şeklinde cevap verir.<sup>72</sup>

## 6. Diğer Şartlar

M. Sabri Efendi, müslüman olmayan birisine din konusunda müslümanların güvenemeyeceğini, dolayısıyla İslâm dinini yenileştirmeye kalkışanların evvelâ kendilerinin gerçekten müslüman olmalarının gerekli olduğunu vurgular.<sup>73</sup>

M. Sabri Efendi, müctehid için örfü bilmenin önemine işaret eder. Meselâ Müslümanlar arasında namazlarda sarıklıların (ilmiye sınıfından olanların) imamlığı, örfe dayalı olarak tercihe şâyân olmuştur.<sup>74</sup>

M. Sabri Efendi’nin açıklamalarından, “kariha/özel yetenek” denilen doğru anlayış ve iyi değerlendirme gücüne sahip olmanın da müctehidde aranması gereken şartlar içinde olduğu sonucu çıkmaktadır.

<sup>70</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, 75.

<sup>71</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 64-68; *Meseleler*, 75.

<sup>72</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, 243.

<sup>73</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dini Müceddidler*, 19-20.

<sup>74</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, 73.

## Sonuç

İctihad ehliyetine dair yaklaşımlarını ele aldığımız Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin eserlerinde konuyla ilgili ilk göze çarpan husus, ictihâd taraftarlarına karşı savunmacı ve reddiyeci tarzıdır. Reform ve yenilik sedalarının yükseldiği bir dönemde, Mısır gibi modernite söylemlerinin merkezi olan bir yerde, “mezhep” yanında duruş ve konum belirlemenin onun üzerinde ağır bir yük oluşturduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Şeyhülislam, mezhepleri taklid etmeyi reddedenlerin, aslında fîruda ihtilafın kaçınılmaz olduğunu bildiklerine dikkat çeker. M. Sabri Efendi'nin, bir yandan ictihâd söylemlerinin siyasi ve ideolojik oluşuna, temel yaklaşımlarının hatalarına, hem kurucu ictihâda hem de meselede ictihâda ehil olmadıklarına işaret ederken, diğer yandan da onların kendi konum ve düşüncelerinin ilkelerini beyan etmelerini ve geleneğin usul ve ictihâd anlayışının tıkanan noktalarını ön yargısız olarak ve geçmişî itibarsızlaştırmadan göstermelerini ister.

İctihada ehil olmadıkları halde ictihâd kapısını açmak isteyenlere itirazı, bu kapının açılmasıyla dinin ictihâda ehil olmayanların elinde oyuncak olacağı ve buna da en çok din düşmanlarının sevineceği yönündedir. M. Sabri Efendi ayrıca yenilikçi söylemleri dile getirenleri Batılılar'ın taleplerine uygun hareket etmekle, ayrıca Kur'ân ve Sünnet'e bir takım peşin kabullerle yaklaşmakla eleştirir. Tüm modern fikirlerin Kur'ân ve Sünnet'e söylettirilmeye ve dinî hükümlerin bu anlayışlara uydurulmaya çalışılması onun eleştirdiği hususların başında gelir.

Kur'ân ve Sünnete dönüş iddiasıyla geleneksel fıkıh birikimini ve metodunu bir kenara bırakma çağrısında bulunan Mûsâ Cârullah ve Reşîd Rızâ gibilerin “ulemanın donukluğu” iddiasının aslında kendilerine ve anlayışlarına yer açmakla beraber, İslam'ın bekasına zarar vereceği kanaatindedir.

M. Sabri Efendi geleneğe olduğu üzere, üzerinde icmâ hasıl olan görüşlere uymanın, Kur'ân ve Sünnetin sahih anlamını korumak için bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir.

M. Sabri Efendi, maslahat ve meşakkat gibi gerekçelerle ya da örf esas alınarak ferâiz, muamelat ve ukûbat alanında naslarla sabit olan hükümler dışında yeni hükümler ortaya koymayı dini tahrip olarak görür. Onun yaklaşımına göre dini çağa uydurmak yerine çağı dine uydurmak, yaşadığımız çağın sorunlarını dinî ölçülere göre çözmek esas olmalıdır. Bir başka ifadeyle sorun, İslam'da değil, müslümanlarda, onların düşünce ve yaşayışlarındadır.

Dolayısıyla O naslarla sabit olan hükümlerde değişiklik yapılması veya bu anlama gelecek uygulamalar, sorunu çözmeyip daha da büyütecek ve karmaşık hale getirecektir.

Sonuçta ona göre, sayılan şartları taşımayanlar ictihâd işine kalkışmamalı, Müctehid kendisini kanun koyucu gibi görmemeli ve İctihad adına naslara taşımadığı manalar yüklenerek yanlış yorumlar yapılmamalıdır.

### Kaynaklar

- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. 3. Baskı. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017
- “Fıkhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği”. *İslâm Fıkhının Dinamizmi 22 Mart 2003*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 71-76. Bursa: Kuran Araştırmaları Vakfı, 2006.
- Âşûr. Muhammed Tâhir b. *Makâsîdû’ş-Şerâti’l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed Tâhir el-Meysâvi, 2. baskı, Ürdün: Dârün-Nefâis, 1421/2001.
- Bayram, İbrahim. *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından M. Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Bayram, İbrahim. “M. Sabri Efendi’nin Mahmûd Şeltût’un Hz. İsâ’nın Ref’ ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2014, I/1, s. 110-135.
- Derdiyok, Nuri, *Şeyhu’l-İslam Mustafa Sabri’nin Yeni Fıkhî Konulara Yaklaşımı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28: 79-94
- Kahraman, Abdullah, “Tokat’lı Şeyhülislâm M. Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı”. *Tokat Sempozyumu Bildiriler*. ed. Ali Açık. 3: 311-329. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kavak, Özgür. *Modern İslam Hukuk Düşüncesi -Reşîd Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kavsî, Müferrih b. Süleyman. *Mustafa Sabri el-müfekkiru’l-İslâmî ve’l-âlimu’l-âlemî ve Şeyhülislâm fi’d-devleti’l-Usmâniyye sâbikan*. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1427/2006.
- Kotan, Şevket. *Kur’ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsiru’l-Menar*. 4. Baskı. Kahire: Daru’l-Menar, 1954.



- Mustafa Sabri Efendi. *Dini Mücedditler*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994.
- Mustafa Sabri Efendi. "Hezeyan Toptancıları", *Yarın*, sy. 15, 1346/1928.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn*. Beyrut-Lübnan: Dâr ü İhyâi't-türasi'l-Arabî, 1992.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, (sadeleştiren, Osman Nuri Gürsoy), İstanbul: Sebil Yayınevi 1995.
- Mustafa Sabri Efendi. *Yeni İslam Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi: Mûsâ Cârullah Bigiyef'e Reddiye*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1998.
- Mustafa Sabri Efendi. *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*. (çeviri, Süleyman Çelik), İstanbul: Bedir Yayınları, 1993.
- Mustafa Sabri Efendi. *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması*. trc. Mustafa Yılmaz. İstanbul: Esra Yayınları, 1994.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mısır Ulemasıyla İlmi Münakaşaları*, trc. İbrahim Sabri Efendi, latinize eden: Osman Erdem, İstanbul: Gül Neşriyat, 2005.
- Mustafa Sabri Efendi. *Hilafet ve Kemalizm*. haz. Sadık Albayrak. 2. Baskı, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
- Mustafa Sabri Efendi. *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevkıfuhu min ilmi'l-vafid*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye1418/1997.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sy. 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan], s. 35-54.
- Okur, Kâşif Hamdi "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar", *Kutlu Doğum 2004: Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ed. Mehmet Bulut. 119-129. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2002, c. II, sy. 1, s. 25-52, 26-28.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mustafa Sabri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006 31: 350-353.



حرية التعبير في السنة النبوية وأثرها في تقدم المجتمع وثم\*

İbrahim Hamoud İBRAHİM\*\*

ملخص

كما كفل الشارع الحكيم حريات الأفراد العقدية والسياسية والمدنية، كفل لهم حرية الرأي والتعبير، التي تعد من أهم قضايا الفكر الإنساني ومن أهم عوامل البناء الحضاري، وباستعمال هذه الحرية بشكل صحيح تتم الاستفادة من الآراء والخبرات في مسيرة بناء المجتمع ونهضته، ويمنع التسلط والاستبداد والفساد الذي يعيق ذلك. والإسلام وضع لذلك حدوداً وضوابط وشروطاً تضمن لكل فرد حقه في التعبير عن رأيه من غير اعتداء على الآخرين، ويأتي هذا البحث لبيان هذه المسألة من منظور السنة النبوية، وذلك من خلال التعريف بجرية الرأي ومعناها، وتفصيل الضوابط والقيود التي يجب مراعاتها لمن يريد النقد أو إبداء الرأي، المتمثلة في خلوه من التعصب والتقليد، وعدم معارضته للنصوص الشرعية أو مخالفته للأداب العامة، وإيراد النماذج التطبيقية على حرية الرأي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفي عهد الصحابة ومواقفهم من ذلك.

الكلمات المفتاحية: سنة، حرية، رأي، فكر، منهج، تقدم.

## SÜNNETTE İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ VE TOPLUMUN İLERLEME VE GELİŞİMİNE ETKİSİ

Öz

Hikmetli Kanun koyucu (Yaratıcı), insanların itikadi, siyasi ve medeni özgürlüklerini garanti ettiği gibi, medeniyet inşasının ve insani düşüncenin (insanlık mefkûresinin) oluşumunun en önemli amili olan düşünce ve ifade özgürlüğünü de güvencesi altına almıştır. Bu özgürlük doğru kullanılarak, toplumu oluşturma ve destekleme sürecinde görüş ve deneyimlerden istifade edilir ve otorite, tiranlık ve yolsuzluklar önlenilebilir. İslam başkalarının haklarına tecavüz etmeden her bireyin görüşünü söyleme özgürlüğü için sınırlar, kurallar ve şartlar koymuştur.

Kabul Tarihi /Accepted Date : 14.11.2018

Geliş Tarihi / Received Date : 14.12.2018\*

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamoud.ibrahim@gop.edu.tr.\*\*

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5245-1696

Bu araştırma bu meseleyi sünnet-i nebevi bakış açısından açıklamaya çalışmaktadır. Bundan ötürü söz konusu çalışma, düşünce özgürlüğünün tanımı ve manasıyla başlar; görüşünü söyleme ve eleştiri yapmak isteyen kişi için taassuptan ve taklitten uzak olma, şerî naslara ve kamu ahlakına muhalif olmama gibi gözetilmesi gereken kuralları ve sınırları açıklar. Peygamber zamanından ve sahabe döneminden düşünce özgürlüğüne dair uygulama örnekleri sunar ve onların düşünce özgürlüğü hakkındaki duruşunu belirtir.

**Anahtar Kelimeler:** Hürriyet, Görüş, Düşünce, Sistem, İlerleme

## FREEDOM OF EXPRESSION IN THE SUNNAH AND ITS IMPACT ON THE PROGRESS OF SOCIETY

### Abstract

As the Wise Law-maker (The Creator) ensured the freedoms of individuals, civil, political and civil rights guaranteed freedom of opinion and expression, which is one of the most important issues of human thought and one of the most important factors of civilizational building. By using this freedom properly, the opinions and experiences in the process of community building and renaissance will be used and forbids authoritarianism, tyranny and corruption that hinders it. Islam has therefore set boundaries, controls and conditions that guarantee everyone the right to express their opinions without infringing on others. This research comes to explain this issue from the perspective of the Sunnah by defining and the details of the controls and restrictions that must be taken into consideration for those who want to criticize or express the opinion that is free of intolerance and tradition And not to oppose the legal texts or the violation of public morality And the introduction of applied models on the freedom of opinion in the era of the Prophet (peace be upon him) and in the era of the companions and their positions of that.

**Keywords:** Sunna, Freedom, Thought, Approach, Progress.

مقدمة

الحمد لله، رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد :

إن الإنسان حر بطبيعته، وليس لأحد مصادرة رأيه والحجر عليه، أشار لذلك قول خليفة المسلمين سيدنا عمر لوالي مصر عمرو بن العاص عندما اعتدى ابنه بالضرب على رجل قبطي بقوله: "مذكم تعبدتم الناس وقد ولدتمهم أمهاتهم" <sup>1</sup>.

وحتى ينهض المجتمع ويزدهر، وكفي لا تتراكم الأخطاء وتستفحل؛ لا بد من التعبير عن الآراء والسماع لوجهات النظر المتعددة.

وللتعبير عن الرأي ضوابط يجب مراعاتها والتقيدها بها، وإلا خرج عن دائرة الرأي والنصيحة وأصبح فوضى وثرثرة لا نفع فيه، بل على العكس ربما أدى إلى الفرقة والفتنة والتراجع والتقهقر؛ نصّ على هذه الضوابط الشارع الحكيم. وقد ضرب لنا الرسول عليه السلام والصحابة الكرام نماذج عظيمة في تطبيق مبدأ حرية الرأي، فكانت النتيجة أن ساد الأمن والرخاء مجتمعهم ووصلت فتوحاتهم إلى جميع أرجاء الدنيا. وفي البحث أتناول بالدراسة التعريف بحرية الرأي وضوابطه والأمثلة عليه في سيرة النبي وصحابته الكرام، ثم الأثر الإيجابي لذلك في نمو المجتمع وتقدمه.

## 1- تعريف حرية الرأي:

### 2. 1- حرية الرأي لغة :

الحرية لغة: مصدر الحُرِّ2، وحرَّ الرجل يحرُّ، من الحُرِّيَّة3، والحُرُّ، بالضمّ: خلافُ العَبْدِ4. فالحرية بهذا المعنى تشير إلى العتق والتحرر من العبودية، أي "الخلوص من الشوائب أو الرِّق أو اللؤم وكون الشعب أو الرجل حراً"5.

والرأي لغة: الاعتقاد، اسمٌ لا مصدرٌ، والجُمُعُ آراءٌ6. والرأي: هو العَقْلُ والتَّديُّرُ، ورجُلٌ ذو رأيٍ أي بصيرةٌ وِحْدَقٍ بالأُمُورِ"7.

### 2. 2 - حرية الرأي في تعريفات المعاصرين :

1 فتح مصر وأخبارها، عبد الرحمن بن عبد الله عبد الحكيم، دار الفكر، بيروت، 1996م: 183.

2 شمس العلوم، تشارلز بن سعيد الحميري، دار الفكر المعاصر، لبنان سورية، ط1/ 1999م، باب الحاء: 3، 1254.

3 المنتخب، علي بن الحسن، معهد البحوث العلمية، أم القرى، ط1/ 1989م: 555.

4 تاج العروس، محمد بن محمد الزبيدي، دار الهداية، باب الحاء: 10، 573.

5 المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، 2004م: 1، 165.

6 لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط3: 300/ 14.

7 - الصحاح للبرهان أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت: 1/ 247.

تعني: "القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار" 8. و"هي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي" 9. أو "القدرة على النقد، وإبداء الرأي في صراحة ووضوح من غير حظر أو حجر في ذلك" 10. وعرفها مجمع الفقه الإسلامي: "تمتع الإنسان بكامل إرادته في الجهر بما يراه صواباً ومحققاً النفع له وللمجتمع، سواء تعلق بالشؤون الخاصة أو القضايا العامة" 11. تشير هذه التعريفات إلى معنى واحد وهو حرية النقد والرأي في إطار الشرع، والهدف منها تحقيق الفائدة للفرد والمجتمع .

## 2- ضوابط حرية الرأي:

لقد أساء الكثيرون قديماً وحديثاً استخدام هذا الحق، ظناً منهم أن لهم الحق المطلق في نقد أي شيء كان، وبالطريقة التي يريدون، فعاتبوا في الأرض فساداً وخرجوا على البشرية بالنوادر والغرائب. وإذا طالعنا السنة النبوية نجد أن فيها جملة من الضوابط والقيود لمن يريد أن يعبر عن رأيه، أو يتقدم بنصيحة لأصحاب المسؤولية والقرار، تقي صاحبها من الوقوع في الخطأ، أو الانحراف عن هدفه المنشود في النصح والمشورة، وهذه جملة منها :

### 1- أن يتجرد صاحبه عن أي تأثير، كاهوى والعصبية والتقليد :

والنصوص النبوية في ذلك كثيرة، فقد أشار النبي عليه السلام إلى نبذ التقليد في الرأي والسير على خطى الغير بغير هداية أو برهان بقوله: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِرْراً بِشِرِّهِ، وَذِرَاعاً بِذِرَاعِهِ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جَحْرَ ضَبِّ لَسَلَكَتُمْهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ» 12.

وقال عليه السلام: " لَا تَكُونُوا إِمَعَةً 13، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا" 14 .

هذا الحديث هو العمدة في حرية الرأي، فهو يشير إلى أن المؤمن له شخصيته المستقلة ورأيه الخاص، لا ينبغي أن يكون رأيه تبعاً لما يقوله المجموع، فهذا تقليد منهى عنه، بل يوطن نفسه إذا أساء الناس أن يبين لهم الصواب ويصحح الرؤية ولا يسايرهم في خطئهم وضلالهم . "وفي الحديث إشعار بالنهى عن التقليد المجرد حتى في الأخلاق

8 معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلنجي، دار الفلاس، ط2، 1988 م، ص: 179.

9 مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، وزارة الأوقاف، قطر، 2004 م، ص: 380.

10 حقوق الإنسان في الإسلام، أمير عبد العزيز، دار السلام، ط1/1997م، ص: 133 .

11 قرار مجمع الفقه الإسلامي: حرية التعبير عن الرأي: ضوابطها وأحكامها، رقم 176 عام 2009م.

12 صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب أحاديث الأئمة، باب ما ذكر عن النبي إبراهيم بن إسماعيل، رقم 3456، السنن الصحيح، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، رقم 2054، رقم 2669.

13 (الإمعة): الذي يبع كل ما يفتي، ويقول لكل أحد أنا معك، لأنه لا رأي له يرجع إليه. الفاعل في غريب الحديث والآخر، محمود بن عمرو الخبزي، دار المعرفة، لبنان، ط1، ص: 57.

14 سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ط2، 1975م، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الإحسان والعلو، رقم 364، رقم 2007. قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب".

فضلا عن الاعتقادات والعبادات. وقال الطيبي: وطنوا أنفسكم على الإحسان إن أحسن الناس فأحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا لأن عدم الظلم إحسان"15.

إن التقليد والهوى والعصية تصادر على العقل وتسلب منه الاختيار والنظر والحكم، وتتنافى وحرية الرأي التي قدسها الإسلام ونادى بها

2- أن يراعي صاحبه الآداب العامة ويتجنب التشفي والانتقام والتعريض بالناس والإساءة إليهم: ويقول النبي عليه السلام محذراً التشهير بالناس واتهامهم والتطاول عليهم وعتهم بصفات لا تليق، بقوله: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرَضُهُ»16، وقوله: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»17، وقوله: «لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاحِشًا، وَلَا لَعَانًا، وَلَا سَبَابًا»18.

فلمسلم له منزلة وكرامة لا ينبغي النيل منها، ثم إن تجريح الناس يؤدي إلى النفرة فيما بينهم والتشاحن والبغضاء، وهذا يكون أداة لتفكيك المجتمع واختياره .

3- أن يكون هذا الرأي قائماً على الدليل والبرهان ، لا على التوقع والاحتمال: والشارع يأمرنا بالبينة والدليل في معرض إثبات القضايا، وبوب البخاري لذلك في صحيحه بقوله: "بَابُ مَا جَاءَ فِي الْبَيِّنَةِ عَلَى الْمُدَّعِي"19 ثم أورد آية المدينة .

وكذلك يجب أن يكون صاحب هذا الرأي متصفاً بالإنصاف والموضوعية والصدق ، وبعيداً عن التزلف والتكلف والكذب والنفاق، ويشير النبي إلى وجوب التحلي بهذه الصفة بقوله «لَا تُظْرُونِي 20، كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ» 21 ، وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَتَى رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «وَيْلَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ، قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ» مِرَارًا، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَادِحًا أَخَاهُ لَا مَحَالَةَ، فَلْيُقِلْ أَحْسِبْ فَلَانًا، وَاللَّهِ حَسِيبُهُ، وَلَا أُرْجِي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا أَحْسِبُهُ كَذَا وَكَذَا، إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذَلِكَ مِنْهُ»22

15 تحفة الأحويدي:6، 123.

16 المسند الصحيح، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى: 4، 1986 رقم 2564.

17 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: المثل من سلم المسلمون من لسانه ويده:11/1 رقم 10، المسند الصحيح: كتاب الإيمان، باب اتباع سنن اليهود والنصارى باب بيان نقاضل الإسلام، وأبي أمية أفضل: 1/ 65 رقم 45.

18 صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: ما ينهى من الشيب واللعن: 15\*8 رقم 6046.

19 صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب: ما جاء في البيعة على المذبح: 3، 167 .

20 يضم الفاء، من الإطراء وهو المذبح بالباطل . عمدة القاري شرح صحيح البخاري (16/ 52)

21 صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء ،باب قول الله {وَالَّذِينَ فِي الْكُتُبِ مِزْمٌ إِذِ التَّبَيَّنَتْ مِنْ أَعْلَاهَا} [مريم]: 16 [176/4: رقم 3445.

22 صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب: إذا نكح رجل رجلاً كفلاً:3، 176 رقم 2662.

يشير الحديث إلى أن المديح والثناء وتقييم الأشخاص يجب أن يكون موضوعياً ، وألا يكون مبالغاً به ، فيدفع الممدوح إلى الغرور والكبر الذي يؤدي بدوره إلى الكسل والعود عن العمل .

إن الصدق والإنصاف يضع الأمور في نصابها وينصف الأفراد ، وهذا يسهم في نمو المجتمعات وتطورها، أما المداينة والنفاق والكذب فهو طمس للحقائق وعدم وضعها في مكانها الصحيح، وهذا من شأنه أن يساهم في تأخر المجتمع وتدهوره .

**4- انتقاء الأسلوب الأفضل في التعبير عن الرأي وإيصاله للناس:** منضبطاً بأداب الحوار، مراعيّاً فيه اجتناب القسوة والغلظة والفحش من القول، وفي الصحيح: " أَنَّ رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ حَاصِمَ الرُّبَيْرِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي شِرَاحِ الْحَرَّةِ الَّتِي يَسْتَفُونَ بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: سَرَحَ الْمَاءَ مَمْرٌ، فَأَبَى عَلَيْهِمْ، فَاحْتَصَمُوا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلرُّبَيْرِ: " اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ"، فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ .فَتَلَوَّنَ وَجْهَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: « يَا زُبَيْرُ اسْقِ، ثُمَّ احْبِسِ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجُدْرِ...الحديث23.

الشاهد في الحديث: أن هذا الرجل أساء للنبي عليه السلام وأغلظ له القول وافتقد الأسلوب الحسن في الإفصاح عن رأيه واحتججه على القضية، لذا "تلون وجه الرسول عليه السلام غضباً عليه وتألماً من كلمته. ثم إنه بعد ذلك حكم للزبير باستيفاء حقه كاملاً"24. فالنبي عليه السلام عامله بما يستحق.

**5- ألا يؤدي هذا الرأي إلى ضرر يصيب الفرد و لا يَحْتَمِلُ الصبر عليه،** وقد نبه النبي عليه السلام إلى توخي الحذر فيما يديه الإنسان من آراء قد تلحق به الأذى، عَنْ حُدَيْفَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ» قَالُوا: وَكَيْفَ يُدِلُّ نَفْسَهُ؟ قَالَ: «يَتَعَرَّضُ مِنَ الْبَلَاءِ لِمَا لَا يُطِيقُ»25. وفي رواية أخرى عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَجَّاجَ يَخْطُبُ، فَذَكَرَ شَيْئًا أَنْكَرْتُهُ، فَذَكَرْتُ مَقَالَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ...الحديث»26. فإن علم من نفسه أنه لا يطيق العذاب والهوان إذا صرح برأيه، فالشرع رخص له بالسكوت.

23 صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب سكر الأفاع:3، 111، رقم 2359، السنن، الصحيح: كتاب الفضائل، باب وجوب إتباعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: 4/ 1829 رقم 2357.

24 المفهم:6/154.

25 سنن الترمذي، كتاب أبواب الفتن: 4/ 523، رقم 2245. وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

26 المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط1: 1/408، رقم 13507، والمعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة:5، 294. قال الهنبي في مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر بن سليمان الهنبي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994، باب ما قيل خفي من ضرب علي عليه وعلى لقبه، 7/ 274: زَوْادُ الْبُرَاقِ وَالطُّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَالْكَبِيرِ بِالْحِجَازِ، وَاشْتَادَ الطُّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ حَيْدًا، وَرَجُلُهُ رَجُلٌ الصُّبْحِ عَزَّ ذِكْرُهُ يَنْبَغِي لِي أَلْتَبِئَهُ بِذِكْرِ الْحَبِيبِ، زَوَى عَنْ جَمَاعَةٍ وَزَوَى عَنْهُ جَمَاعَةٌ، ثُمَّ يَنْكَلِفُ بِيءَ أَحَدٍ.



أما إن أثر الإنسان أن يجهر برأيه - مع معرفته ما يصيبه من أذى - ، كان ذلك أخذاً منه بالعزيمة، فإذا لحقه العذاب والاضطهاد بعد ذلك وصبر عليه ، كان له منزلة رفيعة عند ربه ، وثواب عظيم يعدل أفضل أنواع الجهاد ، كما أخبر بذلك النبي بقوله : «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةً عَدَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»<sup>27</sup>.

وفي تاريخنا الإسلامي نماذج كثيرة صدع أصحابها بآرائهم ، فنالهم بسببها العذاب والنكال - لكن الله أظهر على أيديهم الحق إلى يوم القيامة ولنا في نبي هذه الأمة عليه السلام وصحابته الكرام وما لاقوه من عذاب شديد في سبيل دعوتهم وأفكارهم ، الأسوة الحسنة ، وكيف كان النبي يصبر الصحابة الكرام إذا اشتد عليهم الخطب ، ويستصغر ذلك أمام ما لاقاه المؤمنون من قبل من صنوف العذاب ، فيقول الحَبَّاب بن الأَرْتِ «كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ، فَيُجَاءُ بِالْمَنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِاثْنَيْنِ ، وما يصدُّه ذلك عن دينه...»<sup>(28)</sup>.

ثم يبشر صحابته بالعاقبة الحسنى بقوله: «وَاللَّهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الْأَمْرَ ... وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»<sup>(29)</sup>، ورفض النبي عليه السلام - في سبيل رأيه والوصول إلى هدفه - ونشر دعوته - مساومات قريش وإغراءاتها له بالمنصب والمال ، فخلد التاريخ لنا مقولته الشهيرة لعمه أبي طالب : « يا عم لو وضعت الشمس في يميني والقمر في يساري ما تركت الأمر حتى يظهره الله أو أهلك في طلبه»<sup>30</sup>.

وكذلك لاقى الصحابة الكرام المصير نفسه، كسيدنا بلال وخباب بن الأرت وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين . وأيضاً امتحن التابعون ومن جاء بعدهم ، كالذي حصل في فتنة خلق القرآن ، فبعض العلماء أجاب تقية لما قد يلحقه من العذاب ، فكان يحيى بن معين وغيره يقولون: "أجبنا خوفاً من السيف" <sup>31</sup>، والبعض الآخر تحمل المسؤولية وصدع بالحق ، فأظهره الله على يديه كالإمام أحمد رحمه الله .

**6- أن يكون هذا الرأي في دائرة الأمور الاجتهادية:** أي ما يتعلق بمجالات الحياة المتنوعة، كالزراعة والصناعة والتجارة وغيرها وأساليب تطويرها والإفادة منها في عمارة الأرض ونمو المجتمع وتقدمه، أما القطعيات

27 صحيح البخاري، أبواب الفتن، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر: 4، 471 برقم 2174.

28 صحيح البخاري كتاب، باب (201/4) برقم (3612)، وكتاب الإكراه، باب من اختار الضرب والقتل والفرار على الكفر (20/9) برقم (6943).

29 صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب من اختار الضرب والقتل والفرار على الكفر: 20/9، برقم 6943.

30 سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق المظلي، دار الفكر، بيروت، ص1978@1:ص: 154.

31 طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، حجر للطباعة والنشر والتوزيع، 2، 1413هـ: 2، 39.

التي نص الشارع على أحكام ثابتة فيها، فهذه لا مجال للرأي فيها<sup>32</sup>. وبناءً عليه لا ينبغي لهذا الرأي أن يكون مصادماً لأحكام الشريعة الإسلامية الثابتة.

وقد فهم الصحابة الكرام هذا الحكم ووقفوا عنده وطبقوه، ويظهر ذلك في قول الحباب بن المنذر للنبي في معركة بدر: "أَمُنَزِلَ أَنْزَلَكُهُ اللَّهُ فَلَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ. قَالَ: فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ!..."<sup>33</sup>.

وعندما أراد النبي عليه السلام إرسال سيدنا معاذ إلى اليمن قال: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قِصَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو<sup>34</sup>. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»<sup>35</sup>. وجه الشاهد: إن الصحابة كانوا لا يقدمون آراءهم فيما نصت عليه الشريعة من قرآن أو سنة .

ونصوص السنة تطالبنا بالتعبير عن آرائنا ، في كل ما لم يرد فيه نص، قال النبي عليه السلام: «إِنِّي إِذَا أَمَّا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ»<sup>36</sup>.

فالحديث ينص على أن باب التعبير عن الرأي مفتوح فيما لا نص فيه، أو فيما لا يعارض نصاً قطعياً، أما غير ذلك مما يهم المجتمع ويساهم في نموه، فيما يتعلق بأمور التكنولوجيا والاختراعات وسائر الأمور الكونية، فالمؤمن مأمور ببذل رأيه ومشاركة غيره فيه، ليعم النفع للجميع ويرتقي المجتمع في سلم الحضارة .

### 3- صور ونماذج على حرية الرأي في السنة النبوية والتاريخ الإسلامي:

سبق الإسلام الغرب في إقرار حرية الرأي والفكر بقرون، ولم يصادرها، بل تركها حقاً أصيلاً لأصحابها، لكن في حدود الشرع والآداب العامة، وما وقع من قمع للآراء في بعض العصور من بعض الخلفاء؛ راجع إلى العصبية والاستبداد والظلم والإسلام منه بريء .

32 وقد فصل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في مسألة ضبط المصلحة والرأي والاجتهاد بمصادر الشريعة من كتاب وسنة وإجماع وقياس وغيرها من مصادر الشريعة في كتابه "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، مؤسسة الرسالة، بدون طبعة وتاريخ، في الباب الثاني، ص: 119 وما بعدها، لمن أراد التوسع في ذلك .

33 المغازي، محمد بن عمر الواقدي، دار الأعلوي، بيروت، ط1989م، 3/1: 53.

34 وقوله (لا ألو): معناه لا أقصر في الاجتهاد ولا أترك بلوغ الواسع فيه. معالم السنن، الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، ط1932م، 4: 165.

35 سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، المكتبة العصرية، بيروت، كتاب الأقفية، باب الاجتهاد الرأْي في القضاء، 303/3، رقم 3592، سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي: 3، 608 رقم 1327. قال الشيخ شعيب الأريظوط في تحقيقه "مسند أحمد" 333/36: إسناده ضعيف لإجماع أصحاب معاذ. قال الخطيب البغدادي في الفقيه والتفتحه، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2001/2م، 471/1: "إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوفقنا بذلك على صحته عندهم... وحديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غفروا عن طلب الإسناد له".

36 سنن أبي داود، كتاب الأقفية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ: 3، 302 رقم 3585.

إن المطالع لسيرة النبي عليه السلام يجد الكثير من الأمثلة على حرية الرأي، فقد مارسه الصحابة الكرام مع رسول الله، ومارسوه فيما بينهم، وما أكثر المواقف التي اعترض فيها الصحابة على رسول الله، وذلك لأنهم عاشوا مناخ الحرية، ودونما خوف من عقاب أو طرد أو إبعاد أو سجن أو أي صورة من صور التضييق، التي فيها قمع للفكر ومصادرة للرأي، وكان عليه السلام يسمع لهم ويناقشهم، ثم يبين لهم الصواب دونما تعنيف أو تهديد، وهذه بعض النماذج:

1- ما حصل بين النبي عليه السلام وبين الصحابية خولة بنت ثعلبة التي جادلته في مسألة الظهار، ونزول سورة كاملة بشأنها وشأن وزوجها أوس بن الصامت رضي الله، سميت باسمها، عن عائشة رضي الله عنها قال: "تبارك الذي وسع سمعه كل شيء، إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى علي بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله  $\rho$  وهي تقول: "يا رسول الله، أكل شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبرت سني، وانقطع ولدي، ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك، فما برحت حتى نزل جبرائيل بمؤلاء الآيات: [قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله 37]38. فالنبي عليه السلام أفسح لها المجال ولم يمنعها من الكلام وكانت تراجعها وتناقشه، ثم إنها شكت أمرها في نهاية الأمر إلى الله، حتى نزل الوحي مؤيداً لرأيها، وهذا تطبيق عملي لمبدأ الحرية في أروع صورته.

2- ما جرى بين النبي عليه السلام وسيدنا عمر في الحديبية، فقد اعترض سيدنا عمر على النبي بصورة حادة، فقال: أَلَسْتُ نَبِيَّ اللَّهِ حَقًّا، قَالَ: «بَلَى»، قَالَ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ، وَعَدُّوْنَا عَلَى الْبَاطِلِ، قَالَ: «بَلَى»، قَالَ: فَلِمَ تُعْطِي الدِّيَنَةَ فِي دِينِنَا إِذَا؟ قَالَ: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ، وَهُوَ نَاصِرِي»، قَالَ: أَوْلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّ سَنَاتِي الْبَيْتِ فَتَنْطُفُ بِهِ؟... الحديث 39. فالنبي  $\rho$  كان يسمع من سيدنا عمر كل اعتراضاته ويحجب عنها، ولم يغضب منه ولم يزره.

3- وكذلك لم يقبل سيدنا علي أن يمحو اسم النبي من الوثيقة في عام الحديبية، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا أُخْصِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْبَيْتِ، صَالِحُهُ أَهْلُ مَكَّةَ عَلَى أَنْ يَدْخُلَهَا فَيُقِيمَ بِهَا ثَلَاثًا، وَلَا يَدْخُلَهَا إِلَّا بِجُلْبَانِ السِّلَاحِ، السَّيْفِ وَقِرَابِهِ، وَلَا يُخْرَجُ بِأَحَدٍ مَعَهُ مِنْ أَهْلِهَا، وَلَا يَمْتَنِعُ أَحَدًا يَمْكُثُ بِهَا مِمَّنْ كَانَ مَعَهُ، قَالَ لِعَلِيٍّ: «اَكْتُبِ الشَّرْطَ بَيْنَنَا، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، فَقَالَ لَهُ الْمُشْرِكُونَ: لَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ تَابَعْنَاكَ، وَلَكِنْ اكْتُبْ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَأَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يَمْحَاهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ:

37 سورة المجادلة: 1.

38 سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء الكتب العربية، كتاب النكاح، باب الظهار: 1، 666 رقم 2063، قال الحاكم في المستدرک (2/523): "هذا حديث صحيح الإسناد" ووافقه الذهبي .

39 صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط: 193، رقم 2731.

لَا وَاللَّهِ، لَا أُنْحَاهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَبِي مَكَائِهًا»، فَأَرَاهُ مَكَائِهًا فَمَحَاهَا، وَكَتَبَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ... الحديث 40. الشاهد إن سيدنا علياً لم يهن عليه أن يمسح صفة رسول الله ، وهكذا رباهم رسول الله على معالي الأخلاق في جو من الحرية والمحبة والود .

4- ما جرى بين النبي عليه السلام وبين السيدة عائشة وحفصة رضي الله عنهما في مرض موته ومراجعتهما له، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَهْمًا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ» قَالَتْ عَائِشَةُ: قُلْتُ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ، فَمُرَّ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: قُلْتُ لِحَفْصَةَ: قُولِي لَهُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ، فَمُرَّ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ، فَفَعَلَتْ حَفْصَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَهْ إِنَّكَ لَأَنْتَنُ صَوَاحِبُ يُوسُفَ، مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ» فَقَالَتْ حَفْصَةُ لِعَائِشَةَ: " مَا كُنْتُ لِأُصِيبَ مِنْكَ خَيْرًا. فالنبي عليه السلام لم يعنف زوجته وهو يعاين آلام المرض ، ولم يزد على قوله لهما: «إنكن صواحب يوسف» 41. هكذا كان بيت النبوة فيه الشفافية و الوضوح وحرية الرأي والقول.

5- ما جرى بينه وبين صحابته بشأن توزيع الغنائم ، فالنبي عليه السلام كان يعطي رجالاً ويمنع آخرين ، لأنهم كانوا حديثي عهد بالإسلام، فاعترض عليه الصحابة ، وقال رجل يا مُحَمَّدُ، اعْدِلْ، قَالَ: «وَيْلَكَ وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ؟ لَقَدْ خَبِتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ». فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: دَعْنِي، يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَقْتُلْ هَذَا الْمُنَافِقَ، فَقَالَ: «مَعَاذَ اللَّهِ، أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَيَّ أَقْتُلُ أَصْحَابِي» 42. فهذا الرجل انتقد النبي بشكل حاد ، بل زاد على ذلك فوصفه بالظلم ، فرد عليهم النبي بقوله:(خبت وخسرت إن لم أعدل) ولم يزد على ذلك .

و- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظٌ الْحَاشِيَّةِ، فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَعَجَذَبَهُ جَذَبَةً شَدِيدَةً، حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَثَرَتْ بِهِ حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَذَبَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: " مُرِّي لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ، فَأَلْتَمَعْتُ إِلَيْهِ فَصَحَّكَ، ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ» 43. وهنا تعدى الأمر الكلام إلى جذب الرجل النبي عليه السلام من ثوبه ليعطيه من الغنائم ، فما كان منه عليه السلام إلا أن ابتسم في وجهه صلوات الله وسلامه عليه.

40 المسند الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية: 1410@3 رقم 1738.

41 صحيح البخاري ، كتاب الأذان، باب: أكل العلم والفضل أحق بالإمامة: 193@3 رقم 2731.

42 المسند الصحيح ، كتاب الزكاة، باب ذكر الخراج وصفاته: 740@2 رقم 1063.

43 صحيح البخاري ، كتاب فرض الخس، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يغطي المأذنة فلو لم يفرغ من الخس ونحوه: 4@94 رقم 3149.

و- كذلك اعترضت جماعة من الأنصار حين أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وسلم من أموال هوازن فقالت: **يَعْبُرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُعْطِي فُرَيْشًا وَيَدْعُنَا، وَسَيُؤْفِنَا نَقَطْرًا مِنْ دِمَائِهِمْ ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي أُعْطِي رِجَالًا حَدِيثُ عَهْدِهِمْ بِكُفْرٍ، أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالْأَمْوَالِ، وَتَرْجِعُوا إِلَى رِحَالِكُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...»**(الحديث)44. لقد اعترض جماعة من الأنصار على رسول الله في طريقة قسمته للغنائم، ووصفوه بالتحيز لبني جلدته، فبين لهم السبب ولم يعاقب أو يعاتب أحداً منهم، بل وعظهم موعظة ذرفت منها الدموع ووكلمهم إلى إيمانهم، كل ذلك كان يتم في جو خالص من الحرية.

6- ما جرى بينه عليه السلام وبين الأعرابي الذي أتى يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتد عليه، حتى قال له: أخرج عليك 45 إلا قضيتي، فانتهره أصحابه، وقالوا: ويحك تدري من تكلم؟ قال: إني أطلب حقي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: **«هلا مع صاحب الحق كنتم؟»** ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها: **«إن كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمرنا فنقضيك»**، فقالت: نعم، بأبي أنت يا رسول الله، فأقرضته، فقضى الأعرابي وأطعمه، فقال: أوفيت، أوفى الله لك، فقال: **«أولئك خيار الناس، إنه لا قدِّست أمةٌ لا يأخذ الضعيف فيها حقه غير مُتَعَتِّعٍ»**46«47. الشاهد هنا في قول الأعرابي للنبي: (أخرج عليك) أي أضيق عليك، ثم قوله: (إني أطلب حقي) فقد علم هذا الرجل أنه لن يناله أي أذى، وأن حرية التعبير عن الرأي مكفولة في دولة الرسول، فهو صاحب حق، ورسول الله أعدل الناس وأرحمهم.

7- الخصومة التي وقعت بين عروة بن الزبير، ورجل من الأنصار في شراج الحرة التي يسفون بها النخل.. وفيها أن الأنصاري قال للرسول: **«يا رسول الله أن كان ابن عميتك»**. **«فَتَلَوْنَ وَجْهَهُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: «يَا زُبَيْرُ اسْقِ، ثُمَّ احْسِبِ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ»** فَقَالَ الزُّبَيْرُ: **«وَاللَّهِ إِنِّي لَأَحْسِبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ**: **«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا»**48[49]. **«فَلِصَاحِبِ الْأَرْضِ الْأُولَى الَّتِي تَلِي الْمَاءَ أَنْ يَحْسِبَ الْمَاءَ فِي الْأَرْضِ إِلَى هَذَا الْحَدِّ ثُمَّ يُرْسَلَهُ إِلَى جَارِهِ الَّذِي وَرَاءَهُ، وَكَانَ الزُّبَيْرُ**

44 صحيح البخاري، كتاب فرض الخس، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يُعْطِي الْمَالَةَ قَلْبُهُمْ وَغَرَبَهُمْ مِنَ الْخَسِّ وَنَحْوِهِ: 4، 94 برقم 3147.

45 (أخرج عليك): من الخرج وهو الضيق، أي أوفعت في الخرج والضيق إلا قضيتي يعني: شرح سنن ابن ماجه، للسيوطي، قديمي كتب خانة - كراتشي: ص: 175.

46 (غير متعنت): يفتح الهمزة، أي: من غير أن يصبته أذى يلقفه ويؤذعه. حاشية السندي، محمد بن عبد الغادي السندي، دار الجبل، بيروت، بدون طبعة: 80/2.

47 سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان: 20810 برقم 2426. قال البوصيري في مصابح الزجاجة، أحمد بن أبي بكر البوصيري، دار العربية، بيروت، ط2، 1403 هـ: 68/3: هذا إسناده صحيح رجاله ثقات.

48 سورة النساء: 65.

49 صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب سكر الأثمار: 3، 111 برقم 2359.

صَاحِبِ الْأَرْضِ الْأَوْلى" 50. فالنبي عليه السلام لم يعاقب هذا الرجل لتطاوله عليه، وإنما اكتفى بإحقاق الحق ومعاملتهم بالعدل، وأن السقيا هي من حق الأقرب للماء، فإذا انتهى من سقيا أرضه أرسل الماء لجاره .

8- إن إبلاغ الكلمة هو ما حمل سيدنا أبا سعيد الخدري على السفر إلى سيدنا معاوية لينصحه ويعظه ويذكره، وسماع الخليفة منه، روى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا يَمْنَعُن أَحَدَكُمْ مَخَافَةُ النَّاسِ، أَنْ يَقُولَ بِالْحَقِّ، إِذَا شَهِدَهُ، أَوْ عِلْمَهُ ". قال أبو سعيد: فحملني على ذلك، أن ركبت إلى معاوية فملأت أذنيه، ثم رجعت 51.

9- وحرصا من النبي عليه السلام على حرية الرأي ونقد الأخطاء، كان يطلب من الناس إبداء آرائهم، عن الفضل بن عباس قال :

قال عليه السلام: "أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ كُنْتُ جَلَدْتُ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي فَلْيَسْتَقِدْ مِنْهُ، أَلَا وَمَنْ كُنْتُ قَدْ شَتَمْتُ لَهُ عَرَضًا فَهَذَا عَرَضِي فَلْيَسْتَقِدْ مِنْهُ، وَمَنْ كُنْتُ أَخَذْتُ لَهُ مَالًا فَهَذَا مَالِي فَلْيَسْتَقِدْ مِنْهُ... يَا أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ فَلْيَرُدَّهُ، وَلَا يَقُلْ: فَضُوحَ الدُّنْيَا، أَلَا وَإِنَّ فَضُوحَ الدُّنْيَا أَيْسَرُ مِنْ فَضُوحِ الْآخِرَةِ ". فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي عِنْدَكَ ثَلَاثَةَ دَرَاهِمٍ. ,, قَالَ: " ادْفَعْهَا إِلَيْهِ يَا فَضْلُ... الحديث " 52.

10- وكذلك كان خلفاء الرسول عليه السلام يبادرون بطلب المساءلة 53، وتقوم أدائهم، فلم تكن تمنعهم مناصبهم من سماع الناس والإصغاء إليهم والأخذ بنصائحهم، فهذا أبو بكر رضي الله عنه يطلب من الصحابة النصح والرأي، فيقول: " أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِحَيِّرِكُمْ، فَإِن أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِن أَسَأْتُ فَاقْوَمُونِي " 54.

وكذلك كانت سيرة فاورق هذه الأمة، "فكثيراً ما كان يتنازل عن رأيه، ويأخذ بقول غيره ويثني على من يخالفه في الرأي في سبيل إحقاق الحق، وما كان يأنف من ذلك أو يتبرم " 55، قَالَ رَجُلٌ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اتَّقِ اللَّهَ يَا

50 المنهاج شرح صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1392، 2: 108/15.

51 المنهاج، أحمد بن محمد الشيباني، مؤسسة الرسالة، ط1/2001 م: 318/18 رقم 11793. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح .

52 قال الهيثمي في مجمع الرواة (9/26): "رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وأبو يعلى بنحوه، وفي إسناده أبي يعلى غطاء بن مسلم، وثقه ابن جبان وغيره، وضعفه جماعة، وثقه رجال أبي يعلى ثقات، وفي إسناده الطبراني من لم نرهم".

53 الأبعاد السياسية لفهوم الأمن في الإسلام، مصطفى منجود، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م: ص141.

54 السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1955، 2: (661/2). قال ابن كثير في السيرة النبوية لإسماعيل بن عمر ابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1976م: (493/4): وهذا إسناده صحيح.

55 حقوق الإنسان في الإسلام: 136.

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَوَ اللَّهُ مَا الْأَمْرُ كَمَا قُلْتُمْ قَالَ: فَأَقْبَلُوا عَلَى الرَّجُلِ فَقَالُوا: لَا تَأْتِ 56 أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَمَّا رَأَهُمْ أَقْبَلُوا عَلَى الرَّجُلِ قَالَ: دَعُوهُمْ، فَلَا حَيْرَ فِيهِمْ إِذَا لَمْ يَمُوتُوا لَنَا، وَلَا حَيْرَ فِيْنَا إِذَا لَمْ تُقَلْ لَنَا " 57".

ويقول أيضا: "أما والله لوددتُ أبي وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقا وغربا، فلن يعجز الناس أن يؤلوا رجلا منهم، فإن استقام أتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قُلت: إن تعوج عزلوه! فقال: لا، القتل أنكل لمن بعده،" 58.

11- ومن الأدلة العملية على وجود حرية الرأي في تاريخنا الإسلامي هو ظهور الفقهاء والمذاهب الفقهية والكلامية واستمرار ذلك إلى قرون متأخرة، ولولا مناخ الحرية الموجود لما ظهرت هذه المذاهب والمدارس، فقد كان للترغيب الكبير في الاجتهاد وإعمال النظر في مختلف القضايا والمسائل أثر طيب في تاريخ هذه الأمة، وهو ظهور الفقهاء والعلماء والمجتهدون والمفكرون في مختلف العلوم والمعارف الدينية والدينية، كعلوم الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والفلسفة ممن شهدت لهم الدنيا بعبقرية الفكر والعطاء، منهم البيروني والفارابي وابن حيان وابن الهيثم والكندي والرازي والغزالي وغيرهم كثيرون، وظهرت المذاهب الفقهية والكلامية، التي كانت حصيللة لحث الإسلام على التفقه والتفكير والاجتهاد" 59.

#### 4- أثر حرية الرأي في تقدم المجتمع ونموه :

1- اتفاق الآراء واجتماعها يحقق الحفاظ على أمن المجتمع واستقراره ووحدته، ويحميه من عوامل الفرقة والانقسام والفوضى ، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة ؛ لذا نهى النبي عليه السلام عن كل ما يثير الفرقة بين الصفوف ، كمسألة اختيار رئيس الدولة، فإذا اتفقت الآراء على شخص واحد، يمنع الآخرون من الإدلاء بآرائهم ؛ لما يؤدي إليه من تفريق الشمل وحصول النزاع بين الناس، فقال عليه السلام: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ 60، أَوْ يُفْرِقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ» 61.

إن للكلمة تأثير كبير في وحدة الصف وتمزيقه، وفي توجيه الناس نحو الخير والصلاح أو الشر والفساد، لذلك يجب التحري والانتباه في كل ما يصدر عن الإنسان من قول، يقول النبي عليه السلام «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ، لَا يُلْفِيهَا بَالًا، يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لَا يُلْفِيهَا

56 الله خلقه بأثمة آتيا، أي نقضه. الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1987، (1/ 241). وينظر: جوهرة اللغة، محمد بن الحسن ابن دريد، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987، 2/ 1032.

57 تاريخ المدينة، عمر بن شبة النجدي، جلد، 1399 هـ: 2/ 773.

58 تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار التراث - بيروت، ط2، 1387 هـ: 4، 213، الكامل في التاريخ، علي بن أبي بكر الشيباني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1/ 1997، 2/ 436.

59 حقوق الإنسان في الإسلام، 132، 133.

60 قوله: (أن يشق عصاكم) معناه يفرق جماعتكم كما تفرق العصا المشقوقه، وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتناثر النفوس . للنهاج شرح صحيح مسلم: (242@12).

61 السنن، الصحيح، كتاب الإمارة، باب ما أتى حكم من فرقت أمم المسلمين، وفق للتحقيق، 3، 1480، رقم 1852.

بِأَلَا، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ»<sup>62</sup>. فالحديث يرشد إلى وجوب تحري الدقة والصواب في كل ما يقوله الإنسان وعدم إلقاء الكلام هكذا مجازفة .

وكما حذر النبي من مقالة السوء وكل ما من شأنه أن يعود بالضرر على الفرد والجماعة، وجه الناس إلى وجوب تحري المفيد والنافع من الآراء والأقوال، قال عليه السلام: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»<sup>63</sup>.

2- الأخذ بالآراء المفيدة والأفكار البناءة يحقق المصلحة والنفعة العام للمجتمع ويسهم في تقدمه ونموه وازدهاره: فكل رأي فيه منفعة للأمة ومصلحتها العامة يجب على ولاة الأمر سماعه و تأييده والأخذ به ،لأن النفع يعود على المجتمع بأسره ،وفي السنة النبوية نماذج كثيرة أخذ فيها النبي عليه السلام برأي الصحابة وترك رأيه ،لأن فيه الفائدة للمسلمين <sup>64</sup>، ومن ذلك :

- إن رسول الله سبق قريشاً إلى الماء حتى جاء أدنى ماء بدر، فنزل به الجيش، فراجعه في ذلك الحباب بن المنذر، ثم أن النبي نزل على رأيه وقال : لَقَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ... الحديث<sup>65</sup>. فالنبي عليه السلام عدل عن رأيه وأخذ برأي الحباب بن المنذر، لاقتناعه بأن هذا الرأي هو الأنسب والأكثر فائدة لهذا الموقف .

- ومثل حادثة تأبير 66 النخل، حيث مرَّ النبي بِقَوْمٍ يُفْلِحُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا<sup>67</sup>، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَحْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»<sup>68</sup>. لقد أقرهم النبي على عملهم بعد أن اتضح له أنهم أعلم بهذا الأمر لخبرتهم الطويلة في شؤون الزراعة .

- ومثل أخذ النبي عليه السلام برأي سيدنا سلمان الفارسي في حفر الخندق لمواجهة الأحزاب ، لخبرته في هذا المجال في بلاده فارس ، فالعرب لم يعهدوا هذا النوع من القتال<sup>69</sup>.

62 صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب تأب حفظ اللسان: 8، 101، رقم 6478.

63 صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان: 100.

64 لكن هذا كله في مجال الأمور الدينية، لا الأحكام التشريعية، قال القرطبي في المفهم بأحد بن عمر القرطبي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1/ 1996 م: (167-170): "في باب: عصمة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . عن الخطأ فيما يبلغه عن الله تعالى من الأحكام والأخبار عن الدار الآخرة وغيرها : "وأما أمور الدنيا التي لا تعلق لها بالآئين فهو فيها واحد من البشر، كما قال: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون"، وكما قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". فقد ساءى البشر في البشرية، واعتاز عنهم بالخصوصية الإلهية التي هي: تبليغ الأمور الدينية".

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية (3/128): "وأما ما يتعلق بغزو ما فيه التشريع والتدين وتغذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنه أمر يرجع إلى العمل في الحيلة وفي دواعي الحياة المادية... لا يكون موضوعاً لمطالبة الأمة بفعل مثله، بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله كصفات الطعام والشراب... وكفعل النبي يوم بدر".

65 سيرة ابن هشام : 1 / 620.

66 وتأثيره: تلقينه، وتذكيره للمفهم: 397/4.

67 وهو البسر الردئ الذي اذا يس صار حشفاً. وقيل: أردأ البسر. وقيل: نمر ردئ. للنهـاج شرح صحيح: 15: 118.

68 المسند الصحيح، كتاب الفضائل، باب وجوب ائتيال ما فآله شراً، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من مغالبي الدنيا، على سبيل الرأي: 1836، رقم 2363.



-وكذلك نزول النبي عليه السلام على رأي سيدنا سعد بن معاذ في يهود بني قريظة، حيث حَكَمَ أَنْ يُقْتَلَ رِجَالُهُمْ لِحَيَاتِهِمْ وَتُسْتَحْيَا نِسَاؤُهُمْ، فأقره النبي على ذلك وقال: «أَصَبْتَ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ»<sup>70</sup>.

والأمثلة على ذلك كثيرة في السيرة النبوية، فقد كان النبي عليه السلام يختار الرأي الأفضل والأكثر فائدة للمسلمين، ويتنازل عن رأيه، وكذا ولاة الأمور وأصحاب القرار في كل عصر، عليهم أن يعتمدوا على أصحاب الخبرات ويقربوهم ويستفيدوا من آرائهم النافعة في مسيرة بناء المجتمع وتطويره.

3- في حرية الرأي تقويم مستمر للأخطاء وإصلاح لها، وهذه علامة صحة في المجتمع وتساهم -بمرور الزمن- في نموه وازدهاره.

إن الناس مجبولون على الخطأ، كما قال عليه السلام في وصفه للطبيعة البشرية: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ»<sup>71</sup>. والخطأ يقابل بالنصح الذي يجب تقديمه بين الحين والآخر للأفراد والمسؤولين، وفي تركه استمرار الأخطاء واستفحالها .

ولهذا شرعت النصيحة - بأدائها المعروفة - لما فيها من تذكير للإنسان بأخطائه، ليتداركها ولا يعود لمثلها، و المجتمع المتناصح مجتمع قوي لا يسكت أبناؤه على الأخطاء ولا يتسترون عليها، ومآله الارتقاء والتقدم. والأحاديث النبوية في باب النصيحة كثيرة، من ذلك قوله عليه السلام: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»<sup>72</sup>. ومنها: «الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ، وَالْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ، يَكْفُ عَلَيْهِ ضَمِيْعَتُهُ، وَيَحْوَطُهُ مِنْ وَرَائِهِ»<sup>73</sup>. ولا ينبغي الوقوف عند كل الأخطاء فهذا من العنت والمشقة، المنهي عنه في الشرع، فلا عصمة إلا للأنبياء، ويشير لهذا المعنى قول السلف: (فالتمس له عذرا)<sup>74</sup>، فالتغافل عن بعض الزلات أمر يقره الشرع، رَوَى الْبَيْهَقِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ أَنَّهُ قَالَ: " الْعَافِيَةُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءُ كُلُّهَا فِي التَّغَافُلِ "75.

4- حرية الرأي تمنع من الاستبداد والتسلط والوصاية على الفكر، وغلبة الرأي الواحد - الذي غالباً ما يكون خطأً أو ضعيفاً -، والتعصب له وإهمال الآراء الأخرى، ولا يخفى ما في ذلك من ضرر يلحق بالمجتمع.

69 ينظر: معاري الوفاي: 2، 445.

70 صحيح الترمذي، كتاب أبواب السير، باب ما جاء في التَّوَلَّى عَلَى الْحُكْمِ: 4، 144 رقم 1582.

71 سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقابي والزوج عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: 4، 1480 رقم 2499. قال الترمذي: حديث غريب.

72 المسند الصحيح، كتاب الإيمان، باب تبيان أن الدين النصيحة: 1، 74 رقم 55.

73 سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في النصيحة والمخاطبة: 4، 280 رقم 4918. الحكم على الحديث.

74 تاريخ دمشق: 149@22.

75 الآداب الشرعية والنصح للضرورة، محمد بن مفلح المقدسي، عالم الكتب: 2، 17.

وحتى لا يَمَكِّن للفاسدين ، لابدَّ من الثبات على الآراء الصحيحة والدفاع عنها ، وألا يَمْنَع الخشية من الناس كتمها والصدع بها ، والنبي عليه السلام نهي عن ذلك، قال عليه السلام : «أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ». فَبَكَى أَبُو سَعِيدٍ وَقَالَ: قَدْ وَاللَّهِ رَأَيْنَا أَشْيَاءَ فَهَبْنَا 76، والمعنى : هيبة الناس منعتنا أن نتكلم فيها " 77.

لذا اعتبر النبي عليه السلام تبليغ الكلمة في هذه الظروف بمثابة الجهاد في سبيل الله ، قال عليه السلام: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ، أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ» 78. " وَإِنَّمَا كَانَ أَفْضَلُ لِأَنَّ ظُلْمَ السُّلْطَانِ يَسْرِي فِي جَمِيعِ مَنْ تَحْتَ سِيَاسَتِهِ وَهُوَ جَمٌّ غَفِيرٌ، فَإِذَا تَمَّاهُ عَنِ الظُّلْمِ فَقَدْ أُوصِلَ النَّفْعَ إِلَى خَلْقٍ كَثِيرٍ بِخِلَافِ قَتْلِ كَافِرٍ " 79. وفي هذا الحديث تكريم من النبي عليه السلام للأحرار الذين لا يعبأون بالمخاطر في وجه الطغاة الظالمين المتسلطين " 80. والمطلوب هنا أن يخلص للحاكم والمسؤول النصيحة بأدائها وشروطها .

إن الناس الذين لا يأمنون على أنفسهم و أهلهم إذا ما نطقوا بآرائهم، يعيشون في قلق وخوف ، والخائف لا يستطيع أن يساهم في نهضة أو تنمية لمجتمعه؛ لذا طالبت الشريعة بخلق جو من الحرية وتوفير المناخ الملائم ، وانتفاء كل العوائق الخارجية التي تحول دون الإدلاء بالآراء، ولنا في رسول الله القدوة الحسنة ، حيث إنه كان يفسح المجال للجميع للإدلاء بآرائهم وعرض قضاياهم ومشاكلهم ، ورد أن أعرابياً دخل على النبي عليه السلام فأخذته الهيبة ، فقال له صلى الله عليه وسلم : "هُوَ عَلِيكَ، فَإِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ" 81.

"إن الأدلة والنصوص التي تكشف عن وجه الإسلام المشرق في دعوة الناس بالإدلاء عما يجيش في رؤوسهم من آراء ومقترحات كثيرة، وفي ذلك تقرير الإسلام لمفهوم الحرية الواعية المنضبطة ، والتي يدلي فيها الإنسان برأيه بصراحة ودون خوف، من غير مجاملة أو لين أو استجداء الحكام وغيرهم " 82.

5- حرية الرأي هي الطريقة المثلى والوسيلة الأهم في تفعيل القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذه الوسيلة تحارب الشرور والآثام والمنكرات التي تقف حجرة أمام تقدم المجتمع ونموه .

76 سنن الترمذي : أبواب الفتن، ثاب ما جاء ما أَلْحَزَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْحَابَهُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ : 4، 483 رقم 2191.

77 تحفة الأحادي: 6، 357.

78 سنن أبي داود : كتاب الملاحم ، باب الأمر والنهي: 124@ 4 رقم 4344 ، سنن الترمذي، أبواب الفتن، ثاب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر : 4، 471 رقم 2174.

79 تحفة الأحادي: 6، 330.

80 حقوق الإنسان في الإسلام: ص 136.

81 المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط 1990م ، كتاب الملاحم ، تفسير سورة ق بسم الله الرحمن الرحيم (2 / 506) ، رقم 3733. قال الحاكم : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

82 حقوق الإنسان في الإسلام : ص 135.

إن التهاون والتقصير في إبداء الرأي أو السكوت عنه، هو من باب ترك القيام بهذه الفريضة التي أكد عليها رب العزة في قرآنه بقوله:

[وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] 83. فالأمر بالمعروف سبب من أسباب الحفاظ على كيان الأمة ووحدها وتقدمها. وكذا أمر بذلك النبي عليه السلام في أكثر من مناسبة بقوله: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ» 84. والتغيير باللسان يعني التعبير عن الرأي .

ولا بد من الأخذ بالحسبان أنه لن يكون هناك ازدهار ورفي طالما أَلِفَ الناس الفساد واعتادوا عليه، لذا توعد النبي عليه السلام الأمة المتقاعسة عن أداء هذا الواجب بالحق والهلاك والزوال وانكسار الشوكة، وضرب لذلك مثلاً عملياً، فقال: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى خُدُودِ اللَّهِ (85) وَالْوَاقِعِ فِيهَا (86)، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا (87) عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَفْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَّوْا جَمِيعًا» (88).

يشير الحديث إلى أن المجتمع بناءً متكامل إذا أصابه شيء من الفساد تأثر الباقي، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له أهمية كبرى في ردع المسيئين ومحاسبتهم، وتركه سبب في سقوط و تخلف المجتمع وانحياره. إن ركون الناس إلى الدعة واعتيادهم على رؤية المنكر والسكوت عنه والرضا به؛ سبب لعقاب الله في الدنيا ونقص الأموال ومحق البركة، قال عليه السلام: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ» 89.

83 آل عمران الآية 104.

84 المسند الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان: 69، رقم 149.

85 قوله: (مثل القائم على حدود الله تعالى) أي: المستقيم على ما منع الله تعالى من مجاوزتها، ويقال: القائم بأمر الله معناه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. عمدة القاري: 13، 56.

86 (والواقع فيها) أي: في الحدود، أي: التارك للمعروف المرتكب للمنكر. عمدة القاري: 13، 57.

87 استهموا: أي القزعوا، ونسأهوا: أي تقارعوا. والمعنى: اتخذ كل واحد منهم سهماً، أي: نصيباً من السفينة بالقرعة. ينظر: لسان العرب، مادة: سهم: 12، 314، عمدة القاري: 13، 57.

88 صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يفرع في القسمة والاستهام فيه: 2/882، رقم 2361.

89 سنن أبي داود، كتاب اللامح، باب الأمر والنهي (122/4)، رقم (4338)، سنن الترمذي، سنن في أبواب الفتن، باب ما جاء في لزول العذاب إذا لم يُعْمَرِ المَكْرُ: 467، رقم 2168. قال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ".

أما العقاب الأخروي فهو التعرض لغضب الله والطرده من رحمته، قال النبي عليه السلام : «لنأمرنَّ بالمعروف ولننهونَ عن المنكر، ولنأخذنَّ على يدي الظالم، ولنأطرنَّه على الحق أطراً، ولنقصرنَّه على الحق قصراً»<sup>90</sup>. وزاد في رواية: «أَوْ لِيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ لِيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ»<sup>91</sup>.

"إن حرية الرأي والتعبير، أو النقد السليم الإيجابي، إبان الحكم بشريعة الإسلام في عصوره السابقة، ما كان له في الدنيا نظير، وهي حقيقة راسخة عزَّ على البشرية أن تبلغ معشارها، حتى زماننا الحاضر، زمن الديمقراطية وحرية الرأي في أوروبا وأمريكا"<sup>92</sup>.

#### الخاتمة:

● حرية الرأي تعني التعبير عن الأفكار والآراء التي يراها الإنسان ويعتقد بها، ضمن نطاق الشرع والعرف والآداب العامة، وتحقق الفائدة والخير للجماعة، وتشمل حرية الفكر جميع أنواع الحريات الأخرى، كحرية المعتقد والحرية المدنية وغيرها .

● الضوابط والقيود التي اشترطتها السنة النبوية لمن يعبر عن رأيه :

منها ما هو شخصي :

- كعدم تأثر صاحبه بالمؤثرات الداخلية، كالعصبية والجاهلية و التقليد .

- ألا يلحق بصاحبه أو أهله ضرراً لا يطيق الصبر عليه من قتل أو سجن أو غير ذلك ،أما إذا أمن الإنسان على نفسه وأهله الخطر و أراد الجهر برأيه ،فله الخيار في ذلك .

ومنها ما يتعلق بالرأي نفسه :

- كأن يكون هذا الرأي مبنياً على الحجة والبرهان والدليل، وليس على التخمين والظن والخيال.

- أن يختار صاحبه الأسلوب والطريقة الأنسب للتعبير عن رأيه وإيصال وجهة نظره للغير.

- ألا يصادم هذا الرأي قطعيات الشريعة، أما الأمور الدنيوية التي لم يرد لم فيها نص بعينه، فباب الرأي مفتوح بالضوابط والقيود التي سبق ذكرها . وهنا يجب على أهل الحل والعقد الأخذ بالآراء النافعة والجديدة فيما يخص التكنولوجيا الحديثة للرقى في سلم الحضارة .

90 سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي: 4/121، رقم 4336. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود: 6/391: "إسناده ضعيف".

91 سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي: 4/122، رقم 4337.

92 حقوق الإنسان في الإسلام : 135.

- الأمثلة والنماذج على حرية الرأي في عصر النبي والصحابة الكرام كثيرة، ولم يكن هذا المبدأ شعاراً أجوف يردده المسلمون، بل عاشوه واقعاً عملياً في حياتهم، أثمر ثماره في المدنية والحضارة التي وصلوا إليها، وأفادت منها الحضارات الأخرى إلى يومنا هذا .
- ما يشاع من شبهات حول الإسلام بأن حرية الرأي فيه مصادرة أو محصورة في أمور معينة، هو كلام غير صحيح، فالواقع يشهد بغير ذلك، وما وصل إليه المسلمون في عصر النهضة والقوة خير مثال على ذلك، وقمع الرأي من بعض الخلفاء وولاة الأمر لا ينكره أحد، أما التجني على الإسلام والقول بإلغائه لحرية الرأي محض افتراء .
- إن الأثر الإيجابي لتطبيق مبدأ حرية الرأي يتمثل في ثمرات نافعة تساهم في بناء الأمة وتقدمها، حيث إن :
  - اتفاق الآراء فيه وحدة المجتمع وحمايته من الانقسام والفوضى.
  - وفيه اختيار الآراء المفيدة التي تحقق المصلحة للمجتمع وتساهم في تقدمه .
  - حرية الرأي فيه تقويم مستمر للأخطاء وبذلك يصلح المجتمع وينهض .
  - فيه محاربة للاستبداد وللتسلط وللانفراد بالرأي و قمع للفساد وردع للفاستدين.
  - وفيه تطبيق لواجب الأمر بالمعروف والنهي المنكر الوسيلة الأهم لمحاربة الشرور والآثام والمنكرات التي تقف حجرة أمام تقدم المجتمع.

### Kaynaklar

- Abdelazîz, Emîr, *Hukûku'l-Însan fi'l-Îslam*, Dârü's-selam, 1997.
- el-Aynî, Bedrüddîn, *Umdetü'l-kârî*, Beyrût: Dârü'l-kütüp el-Îlmiyye, 2001.
- el-Bağdadî, Ahmed b. Ali el-Hatîp, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, es-Suudiyye: Dâr İbn el-Cevzî, 1421.
- el-Buhârî Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l- Buhârî*, Beyrût: Dâru Tavk en- Necât,ts.
- el-Bûsîri, ahmed b. Ebîbekr, *Misbâhu'z-züccâce*, Beyrût: Dârü'l-Arabiyyeti, 1403.
- el-Bûtî, Muhammed Said, *Devâbit el-maslaha fi'ş-şerîati'l-Îslamiyye*, Müessesetü'r-risâle,ts.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrût: Dârü'l-İlim li'i-melayîn, 1987.

- el-Cevziyye, Ebîbekir b. Kayyim, *İlamu'l-mûkîn*, Muhammed b., Beyrût: Dârü'l-kütüp el-İlmiyye, 1991.
- el-Feyyûmi, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrût: el-mektebetü'l-İlmiyye , ts.
- el-Hamîrî, Neşvân b. Saîd, *Şemsü'l-ulûm*, Lübnan, Suriye:Dârü'l-fikir el-muâsır, 1999.
- el-Hattâbî, Hamad b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Haleb: el-Mektebetü'l-ilmiiyye, 1932,
- el-Hennâî, Ali b. el-Hasan el-Müntehap, *Ma'had el-buhûs el-ilmiiyye*, Ummu'l-Kurâ, 1989,
- el-Heysemî, Ali b. ebî Bekir, *Mucmeu'z-Zevâid*, Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 2015.
- el-Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mu'cem luğatü el-fukahâ*, Dârü'n-Nefâis, 1988.
- el-Kazvinî, Ibn Mâce Muhammed b. Yezid., *Sünenü İbn Mâce*, Kahire: Dâru İhyâi el- Kutubi'l- Arabiyye, 2009.
- el-Kurtubî, Ahmed b. Omar, *el-Mufhim*, Dimeşk, Beyrût: Dârü İbn Kesîr, 1996.
- el-Makdisî, Muhammed b. Muflih, *el-Âdâbü's-şer'iiyye ve'l-minehu'l-mer'iiyye*, Âlemü'l-kütüb,ts.
- el-Matlabî, Muhammed b. İshâk, *Sîretü b. İshâk*, Beyrût, 1978.
- el-Mubarekfûri, Muhammed, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, Beyrût: Dârü'l-kütüp el-İlmiyye, ts.
- el-Vâkidi, Muhammed b. Omar, *el-Meğâzi*, Beyrût: Dârü'l-a'lemî, 1989.
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref, *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim*, Beyrût: Dâru'l-ihyâu't-turasi'l-Arabi, 1414/1993.
- en-Nisâburi Müslim b el-Huccâc el Kuşeyri, *el-Müsnedü's- Sahih el-Muhtasar*, Beyrût: Dâru ihyai't- turâsî'l- Arabi, 1991.
- en-Numeyrî, Omar b. Şebete, Cidde: *Târihü'l-Medîne*, 1399.
- es-Sicistânî, Süleyman İbn el-Eş'as, *Sünenü ebî Dâvûd*, Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- es-Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî*, Beyrût: Dârü'l-Cîl, ts.

- es-Subkî, Abdu'l-Vehhâb b. Takyiddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyye el-kübrâ*, Hecer li't-tibaa, 1413.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebibekir, *Mu'cemu Mekâlîd el-Ulûm*, Kahire: Mektebetü'l-adâb, 2004.
- es-Suyûtî, Şerhu Sünen b. Mâce, Kıratşî: Kadîmî Kütübhâne, ts.
- eş-Şeybani, Ahmed b. Hambel, *Müsnedü Ahmed*, Beyrût: Müssetü'r-risale, 2001.
- eş-Şeybenî, Ali b. eb'l-Kerem, *el-Kamilü fi't-târih*, Beyrût: Dâru'l-kitâp el-Arabî, 1997.
- et-Taberânî Ebu'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Kahire: Mektebetü ibni Teymiyye, 1994.
- et-Taberî, Muhammed b. Celîl, *Târîhü't-Taberî*, Beyrût: Dâru't-türâs, 1387.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, 1975.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd İbn Amr, *el-Fâiku fi ġarîb el-hadîs ve'l-eser*, Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.
- ez-Zübeydî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-ârûs*, Dâru'l-Hidâye,ts.
- b. Asâkir, Ali b. el-Hasan, *Târîhü Dimeşk*, Dâru'l-fikir li't-tibâa, 1995.
- İbn Abdulkakim, Abdurraman b. Abdullah, *Futuhu Mısra ve ehbariha*, Beyrût: Dâru'l-fikir, 1996.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnûsi, *Makasidü's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Katar: Vezâretü'l-evkâf, 2004.
- b. Hişâm, abdü'l-Melik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Matbaatu Mustafa'l-bâbî el-Halebî ve evladihi bi Mısır, 1955.
- İbn Kesîr, İsmail b. Omar, *Es-Sîretü'n-nebeviyye*, Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1976.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût: Dâru sâdir, 1414.
- İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasan, *Cemheretü'l-lüğa*, Beyrût: Dâru'l-ilim li'imeleyîn, 1987.
- Mencûd, Mustafa, *el-Eb'adü's-siyasiyye li mefhum el-emni fi'l-İslâm*, Kahire: el-Ma'hedü'l-âli li'l-fikr el-İslâmî, 1996.
- "el-Mu'cemü'l-vasît" , (Mucemme' İbnü'l-Arabiyye bil-Kahire), Dâru'd-da'va,2004.

Nûh, Seyyîd, *Edva' ala'l-emr bi'l-ma'rûf*, Aded:28, s.17-47, "Mecelletü's-şerîa ve'd-dirâsât el-İslamiyye", 1996.





birlikte bölgede camiler kendi giderlerini karşılayabilecek bir alt yapıya kavuşturulmuştur. İhtiyaç duyulan, gerek tamirat-tadilat işleri gerekse görevli istihdamı, vakıflar aracılığı ile sürdürülebilir hale gelmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Halep, Hüsrev Paşa Camii, Behramiye Camii, Adiliye Camii, İbşir Paşa Camii, Osman Paşa Camii

## THE MANAGEMENT OF OTTOMAN MOSQUES IN THE ALEPPO

### Abstract

The Ottoman state built five important mosques such as Hüsrev Paşa Mosque (H.938), Forensic Muhammad Pasha Mosque (H. 957), Behram Pasha Mosque (H.988), İbşir Paşa Mosque (H.1061) and Osman Pasha Mosque. The management of mosques differed from the Umayyad and Abbasid periods. In particular, how to manage mosques by the governor and the rich Ottomans, income-expenditure planning was built in advance. Therefore, the administration of the mosques in Aleppo, such as the Directorate of Religious Affairs, has not been adopted. In other words, the mentioned mosques are not in a structure where the officers, the administration and the supervision are met from a central institution. Thus, he did not take responsibility for appointing imams as an Ottoman state, allocating support fund specific to mosques and paying wages. He preferred a more autonomous constituent-centric form of government. This type of management is also administered through foundations. In this respect, it will be tried to describe how these mosques are managed through foundations, the founders of these 5 mosques, their histories, general and income-expense management form and their present situation. The data has been obtained by taking Arabic sources about the mosques. The information obtained from English and local sources was also confirmed. As a result, the mosques in the region, together with the Ottomans, have been provided with an infrastructure that can meet their own expenses. The necessary, both repair and maintenance works and the employment of the employees have become sustainable through the foundations.

**Keywords:** Aleppo, Hüsrev Pasha Mosque, Behramiye Mosque, Adiliye Mosque, İbşir Paşa Mosque, Osman Paşa Mosque

### Giriş

Müslümanlar için cami, sosyal, siyasal, kültürel ve dini hizmetlerin merkezi konumunda olan bir yapı olarak tezahür etmiştir. Bu yapının ilk

dönemlerden itibaren bulunduğu coğrafyanın ve yerel kültürün etkisinde farklı yapısal biçimlerde varlığını devam ettirirken aynı zamanda da farklı yönetim biçimlerinde idare tarzları da değişiklik göstermiştir.

Günümüz şartlarında ve yönetim anlayışı çerçevesinde, ülkemizde cami ve mescitler Diyanet İşleri Başkanlığınca ibadete açılmakta ve yönetilmektedir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanununun 35. maddesinde hakiki ve hükmi şahıslar tarafından yapıldığı halde izinli veya izinsiz ibadete açılan cami ve mescitlerin yönetiminin üç ay içerisinde Başkanlığa devredileceği belirtilmektedir. Başkanlığa devredilen camilerin yönetiminden imam hatip ve müezzin kayyımlar, kadrolu görevli bulunmadığında ise ilgili yönetmeliğe göre müftülüklerce belirlenen ve görevlendirilenler sorumludur. Cami ve mescitlerin yönetimi ve denetlenmesi müftülüklerce yürütülmektedir.

Başkanlığın cami hizmetlerini geliştirmek ve camiye ilgiyi artırmak amacıyla çeşitli projeler ve faaliyetler gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede camiler, vatandaşların dini taleplerine cevap verilebilecek şekilde namaz vakitleri dışında da gün boyunca açık tutulmakta, camilerde kitaplık/kütüphane oluşturulması, kadınlara ait mekanların iyileştirilmesi, genç ve çocuklara yönelik özel mekanlar oluşturulması, camilerin engellilerin erişimine uygun hale getirilmesi vb. imkanlara kavuşturma çalışmaları sürdürülmektedir.<sup>1</sup>

İslam medeniyetinin ilk dönemlerinden itibaren camilerin idaresi farklı biçimlerde sürdürülmüştür. Bu çalışmamızda diğer dönemlerin yönetim anlayışlarına değinmeden asıl konumuz olan Osmanlı dönemi Halep'te inşa edilen camilerin yönetimini betimlemeye çalıştık.

### **Tarihi Gelişim**

Müslümanların tarihteki ilk mescidi, Hz. Peygamber'in yaptırdığı Kuba Mescidi'dir.<sup>2</sup> Mescid-i Nebevî ise Kuba mescidinden sonra inşa edilmiştir.<sup>3</sup> İslâm'ın ilk yıllarından itibaren mescitlerin sayısı giderek artmıştır. Hz. Peygamber'in İslâm'ı kabul eden kabilelere tavsiyeleri arasında, mescit inşası bu artışın en temel faktörüdür.<sup>4</sup>

İslam medeniyetinin simgeleri olan ve toplumun gündelik hayatının merkezinde yer alan cami veya mescitler, dinî mimarinin de temel

<sup>1</sup> <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/detay/79/camilerin-y%C3%B6netimi> (erişim: 28.11.2018)

<sup>2</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev.İ.Süreyya Sırma, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 45.

<sup>3</sup> Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, s.45.

<sup>4</sup> Cahid Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", *MÜİFD*, sy.III. İstanbul 1985, s. 225.

yapılarından. Daha sonraki asırlarda da Müslümanlar buldukları bölgelerin yapı kültürüne, coğrafi özelliklerine ve ihtiyaca göre mahalli farklılıklar arz eden, değişik tarzlarda, Cuma camisinin etrafında binlere varan sayıda mescit inşa etmeye devam etmişlerdir.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber döneminde mescitlerdeki görevler sahabenin bireysel gayretleri ile gerçekleştirilirdi.<sup>6</sup> Medine'deki ve diğer şehirlerdeki mescitlerde imamlık görevi Hz. Peygamber'in (a.s.) belirlediği kimselerce yerine getirilirdi. Bunlar da genellikle o beldeye muallim olarak tayin edilen kimselerdi.<sup>7</sup> Hz. Osman (r.a.) dönemine kadar bu görevlerin bir ücret karşılığı olmadığını söyleyebiliriz. Zira mescitlerde müezzinlik yapanlara ilk defa maaş tahsis edenin Hz. Osman (r.a.) olduğu ifade edilir.<sup>8</sup>

Daha sonraki devirlerde, mescit yapımı ve bunların idaresi hükümdar, vezir, emir, eşrâf gibi idareci ve varlıklı kişiler tarafından devam ettirilmiştir. Türk-İslam devletlerinde de bu gelenek sürdürülmüştür.<sup>9</sup> Özellikle Osmanlı Dönemi üzerine de burada kabaca bilgi verip bu genel tespitten sonra Halebi camilerine başlanmalı bence...

### **Halep'te Osmanlı Dönemi**

Halep, İslam Tarihinin en önemli kentlerinden biri olmuştur. 637'de Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın emrindeki İslam ordusu Antakya Kapısı'ndan Halep şehrine girerek ilk iş olarak kalkanlarını koyup namaz kıldılar. Daha sonra söz konusu yere Mescidü'l – Etras (Kalkanlar Mescidi) camisi inşa edildi. Böylece Halep'in İslam medeniyeti ile yoğrulma dönemi başlamıştır. Daha sonra sırasıyla Emevi ve Abbasilerin egemenlikleri altında kalmıştır. Kent, 1086 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlanmıştır. Halep, Artuklular, Eyyubiler ve Moğol hakimiyetinin ardından 1516 yılında Osmanlı yönetimine girecektir.

### **Osmanlı Dönemi Camii ve Vakıf İnşası**

Osmanlı döneminde Halep'te kentsel gelişimin en önemli sağlayıcılarından bir tanesi "vakıf"tır. Vakıf, Osmanlı kentlerinde kentsel hizmetlerin görülmesini, kentsel altyapının oluşturulmasını ve halkın kullanımına

<sup>5</sup> Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 2013, s. 73.

<sup>6</sup> M. Abdulhay El-Kettani, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1990, s.166-173.

<sup>7</sup> Mevlana Şibli, *Asr-ı saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1928, s. 682.

<sup>8</sup> Kettani, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, s. 161.

<sup>9</sup> Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, c. 15, sayı: 29, s. 183.

açık dinsel ve hizmet amaçlı yapıların inşasını sağlayan temel kurum olmuştur.<sup>10</sup> Vakıf sistemi Osmanlı döneminde, özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde, büyük bir ivme kazanmıştır. Vakıflar, sultanların himayesinde, anneleri, hanımları, evlatları ile saray erkanı ve maddi gücü yüksek kişilerin gayretiyle hayır ve hizmet amacıyla pek çok eserin yapılması ve ayakta kalmasını sağlamıştır.<sup>11</sup>

Vakıf kurumları, ticari ve kamusal faydaya yönelik olan (dükkânlar, hanlar, hamamlar, camiiler, medreseler, kamu yararına yönelik işler) bir takım gayri menkulleri kapsamaktadır. Ticari vakıflardan elde edilen gelirler sayesinde vakıf mallarının tamamının bakımı, onarımı ve geliştirilmesi sağlanmaktadır. Dolayısıyla, şehirlerde vakıf kurumlarının oluşması, mimari çalışmaların artmasını büyük ölçüde teşvik etmektedir. Çünkü vakıflar, bu çalışmaların yasal temelini ve gerekli finansmanını sağlamaktadır. Halep'te de 16. Yüzyılda eski şehirde meydana getirilen vakıflar sayesinde önemli bir mimari kalkınma gerçekleşmiştir.<sup>12</sup>

Osmanlı döneminde özellikle de 16. Yüzyılda Halep'te belirgin bir şekilde genişleme ve imar faaliyetleri olmuştur. Doğudan batıya doğru ilerleyen genişleme, Hüsrev Paşa-Hüsreviyye külliyesinden başlayarak Behram Paşa (Behramiyye Camii) binasına kadar olan alandaki hamamlar ve mescitler gibi yapıları kapsamıştır.<sup>13</sup>

Eyaletlerde ve taşralarda vakıflar genellikle valiler tarafından kurulmaktaydı. Vali olarak atanan kimse gerek hayır maksatlı gerekse başka amaçlarla buldukları şehirde vakıf oluştururdu. Bu amaçlardan bazıları; halk ile yakınlaşmak, kendi isimlerinin duyulmasını sağlamak ve varlıklarının korunması ve çocuklarına aktarılmasını garanti altına almak sayılabilir.<sup>14</sup>

Vakıflar, vakfedenin belirlediği şartlar ve heyet tarafından idare edilmekteydi. Bu açıdan merkezi yönetimin müdahalesi dışında tutulmuş ve

<sup>10</sup> İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Kent Planlama Oratığının Gelişimi ve Kültürel Mimrasın Korunmasındaki Etkiler", *İslam Mimari Mirasını Koruma Konferansı*, İstanbul 1984.

<sup>11</sup> Reha Günay, *Mimar Sinan*, Yem Yay., İstanbul 2010, s. 10.

<sup>12</sup> Mahmut Zeyn El Abidin, "16. Yüzyıl'da Halep'in Çarşılarının Gelişmesinde Osmanlı Vakıfların Rolü"  
[https://www.academia.edu/20131854/16.\\_Y%C3%9CZYIL\\_DA\\_HALEP\\_%C4%B0N\\_%C3%87AR\\_%C5%9EILARININ\\_GEL%C4%B0C5%9EMES%C4%B0NDE\\_OSMANLI\\_VAKIFLARIN\\_ROL%C3%9C](https://www.academia.edu/20131854/16._Y%C3%9CZYIL_DA_HALEP_%C4%B0N_%C3%87AR_%C5%9EILARININ_GEL%C4%B0C5%9EMES%C4%B0NDE_OSMANLI_VAKIFLARIN_ROL%C3%9C), s.10.

<sup>13</sup> Zeyn El Abidin, "Osmanlı Vakıfların Rolü". s.10.

<sup>14</sup> Zeyn El Abidin, "Osmanlı Vakıfların Rolü", s.10.

gelirleri vakfiyelerinde belirlenen şartlar dahilinde kullanılmıştır. Bu açıdan her vilayet aslında müstakil bir yönetime sahiptir diyebiliriz. Vakıflar günümüz sivil toplum teşkilatları şeklinde ve daha aktif biçimde kentin gelişimi ve yaşamı konusunda rol üstlenmişlerdir.

## 16. Yüzyıldan İtibaren Halep'e Atanan Beş Valinin Yaptırdığı Camiler

### 1. Husreviye Camii

Husreviye Camii, Tavaşkiye ve Esediye olarak da bilinmektedir. Esed ed-Din eş-Şirkiva'nın hizmetçisi Bedreddin tarafından inşa edilmiştir. Söz konusu medresenin kapısında H. 632 yılında yenilendiği yazılmaktadır. Bu medrese H. 935 yılında Halep vakıflar müdürü Molla Muhammed tarafından yıkıldığı ifade edilmektedir.

Osmanlı döneminde Halep'e Husrev Paşa vali olarak atanmıştır. Hurûf İbn Abdumennan er-Rûmi'ye eski medresenin olduğu yere yeni bir medrese inşa etmesini emretmiştir. Böylece H. 951'de medresenin inşaatı tamamlanmıştır. Bazı görüşlere göre H. 952'de tamamlandığı iddia edilmektedir. Külliye şeklinde inşa edilen bu bina, içinde medrese, cami ve tekke gibi yapıları barındırmaktadır. Ayrıca Rumi tarzında (Osmanlı) inşa edilen yapı olarak zikredilmektedir. Özellikle Osmanlı döneminde inşa edilen ilk medrese, cami ve tekke olarak dikkat çekmektedir. Bu külliyenin pek çok vakıf tarafından desteklendiği ifade edilmektedir. Söz konusu vakıflar ciddi bir maddi destek sağlamıştır. Maddi destekler yalnızca camiler ile sınırlı değildi. Dükkanlar, araziler, değirmenler, hamamlar, çiftlikler ve bahçelerden gelen gelirlerle maddi katkı sağlanmıştır. Hatta vakıflara gelen parasal destek Halep ile sınırlı kalmamıştır. Örneğin Gaziantep'te 3 değirmen ve birçok dükkân söz konusu külliyenin akarları arasındadır.

### Vakfın İdaresi

Hüsrev Paşa Külliyesi vakfiyesinin şartlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İmamın Hanefi olması
- Hocaların Hanefi olması
- Her Cuma namazından sonra Sufi usulü hatim okunması
- Hüsrev Paşa öldükten sonra oğullarının en büyüğünün başa geçmesi ve soyundan devam etmesi

- Hüsrev Paşanın soyunun tükenmesi halinde azat ettiği kölelerinin birinin soyundan devam etmesine vekalet verilmesi
- Azat ettiği kölesinin soyu da kesildi ise, dönemin Halep kadısı tarafından herhangi bir vekil atanması ve onun soyundan devam etmesi
- Vakıfların her gün kendi soyundan gelen çocuklara 50 gümüş vermesi, soyu kesilirse vekalet verdiği azatlı kölesine verilmesi, onların da soyu kesilmesi halinde vakıflarda kalması
- Hüsrev Paşa tarafından; vakfın yöneticisine, bekçisine, Hanefi müderrislere, medrese öğrencilerine, cami hatibine, imama, kurralara, müezzinlere, vakıf katibine, mescit hizmetlilerine, caminin aydınlatılmasına, caminin hasırlarına, oturaklarına, caminin güzel kokmasını sağlayan tütsülere ayrılan miktarın verilmesi vasiyet edilmiştir.
- Yukarıda sayılan kimselere her gün yemek parasının verilmesi ve 260 ekmeğin dağıtılması
- Yapılan mesleğe göre ücret ödenmesi
- Katiplerin, müderrislerin ve imamların kadı tarafından atanması
- Mübarek günlerde vakıf çalışanlarına kahvaltılık yemek dağıtılması
- Medreselere, camilere, imamların evlerine, müezzinlerin evlerine, görevlilerin evlerine, mağdurların evlerine odun dağıtılması,<sup>15</sup>

### Vakıf Gelirlerinin İdaresi

(el-Gazzi, Kamil b. Hüseyin b. Muhammed (h.1419), *Nehr'üz- Zeheb fi Tarihi Halep*, Halep: Darul Kalem, 2. Bsk., II, 93-97.)

12,5 akçe	Günlük	Vakıf Yönetiminden sorumlu olan mütevelliyeye
4 akçe	Günlük	Vakfın denetleyicisine
25akçe	Günlük	Hanefi müderrise

<sup>15</sup> el-Gazzi, Kamil b. Hüseyin b. Muhammed (h.1419), *Nehr'üz- Zeheb fi Tarihi Halep*, Halep: Darul Kalem, 2. Bsk., II, 93-97.

8 akçe	Günlük	Medresede okuyan 8 talebeye
2 akçe	Günlük	Cuma Hatibine
2 akçe	Günlük	Camiinin 2 imamından her birine
11 akçe	Günlük	Cuma namazından önce Kuran okuyan on kişinin başlarındakine 2 akçe olmak üzere her birine 1 akçe
8 akçe	Günlük	Caminin 4 müezzine. Baş müezzine 3 akçe gerisi aralarında pay edilecek
1 akçe	Günlük	Camide müezzin mahfilinde sessizce dua eden kimseye
4 akçe	Günlük	Vakfın katibine
4 akçe	Günlük	İki hizmetçiye
180 litre	Yıllık	Mescidin yağ ve aydınlatılması için
6 akçe	Günlük	Vakfın 4 tahsildarına
12 akçe	Günlük	Kur'an okuyan 15 Kimseye
1 akçe	Günlük	Caminin, medresenin ve lavaboların temizliğine bakana
2 akçe	Günlük	Tekke kapıcısına
1,5 akçe	Günlük	Tekkenin 2 aşıcısına



Halep'in Sahat Biza Mahallesi'nde yer alan<sup>16</sup> Hüsreviye külliyesinden günümüze sadece cami ve medrese ulaşmıştır.<sup>17</sup>

## 2. Ridayiye Camii

Ridayiye Camii Osmaniye camii olarak da tanınmaktadır. Hatta Osmaniye camii olarak meşhurdur. Nitekim söz konusu camii Osman Paşa b. Abdurrahman Paşa b. Osman tarafından inşa edilmiştir. Bu camii H. 1141 yılında inşa edilmeye başlayarak H. 1143'te tamamlanmıştır. Ridayiye Camii, medrese kütüphane, bahçe, avlu, kırk oda, gusülhane, ofis, eğitim sınıfları, iki büyük ayvan gibi yapılardan oluşan bir külliye'dir. Medresesinin Doğu, Batı, Kuzey olmak üzere üç ayrı kapısı mevcuttur. Kuzey kapısından saraya girilmektedir.

Kaynaklarda Ridayiye Caminin 18 vakfından bahsedilmektedir. Her vakıf farklı bir mahallede yer almaktadır. Vakfedilenler arasında Antakya'da hamam, değirmen ve bostan, Halep'te birçok dükkân, İdlib'de de aynı şekilde dükkânları, bostanları ve ağaçlıkları zikretmek mümkündür. Ayrıca her vakfın kendine ait şartları bulunmaktadır.

### Vakfın İdaresi

Genel olarak vakıfların şartları şu şekildedir:

- Mescitte hatip olacak ve bu hatibe 30 Osmanlı gümüşü/akça verilecektir.
- Namazları cehren kırdıran imam olacak ve ona 16 Osmanlı gümüşü verilecektir.
- Vaiz Cuma namazından sonra vaaz verecek, karşılığında 16 Osmanlı gümüşü verilecektir.
- Çocuklara okuma yazma öğreten öğretmene günlük 24 Osmanlı gümüşü verilecektir.
- Öğretmen hiçbir şekilde öğrencinin babasından para istemeyecektir.
- Öğrencilere ilim öğrenmesi için 30 oda tahsis edilecektir. Bu odaları hak eden öğrencilere yönelik belli şartlar vardır; Öğrencilerin sadece Halep'li olması şartı yoktur. Sakalsız kabul edilmeyecektir. Evli veya bekar olmasına

<sup>16</sup> Enver Çakar, "16. Yüzyılda Halep'te Bir Osmanlı Vakfı: Hüsreviye Külliyesi", *Vakıflar Dergisi*, 41, 2014. S.68.

<sup>17</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, II, 116.

bakılmayacaktır. Evli olanlar ise Salı ve Cuma günü evlerine gidebilecektir. Ancak sabah namazında mescitte olmak zorundadır. Odalardan zaruret dışında çıkmak yasaktır. Gece ve gündüz orada kalınacaktır. Namazlar ise mescitte kılınacaktır. Medresedeki dersler için çıkılabilir, ancak araştırma ve çalışmalar odada yapılacaktır. Sabah namazından sonra her öğrenci bir cüz Kur'an okuyacaktır. Okuduğu Kur'an'ın sevabı sırasıyla önce Peygamber Efendimize, ehline, nebilere, resullere, sahabilere, daha sonra Osman Paşaya, sonra eşi Ayşe'ye, sonra anne babasına, sonra kız kardeşi Raziye'ye, sonra kocası Mustafa ağaya hediye edilecektir. Her öğrenciye günlük 8 Osmanlı gümüşü verilecektir.

- Çocuklar Cuma namazından önce öğretmene Kehf süresini okuyacaktır. Daha sonra Fatıha süresi okunacak ve peşine dua edilecektir. Her müderris, hadisçi, vaiz işlerini bitirdikten sonra bu şekilde dua edecektir.

- Sesi güzel olan 4 müezzinin olması şartı vardır. Her müezzine 16 Osmanlı gümüşü verilecektir. Her kapının önünde bir bekçi olacaktır. Ona günlük 10 Osmanlı gümüşü verilecektir.

- Kütüphanede bir yönetici olacaktır. Kütüphane Perşembe ve Pazartesi günü güneşin doğması ile açılacak, batması ile de kapatılacaktır. Kitaplar dışarı çıkarılmayacaktır. Sadece müderrislere derste yararlanması için izin verilebilecektir.

- Bahçe bakımı için çiftçi olacaktır. Medrese ve camiye kontrol etmek için müfettiş tayin edilecektir. Bunların yanında vakfın bir katibi olacaktır.

- Perşembe ve Salı günü ikindi namazından sonra Türkçe vaaz verilecektir.

- Müderris hem tefsir hem de hadis derslerini verebilecek ilme sahip olacaktır.<sup>18</sup>

Günümüzde merkezde kalan vakıflarının çoğunluğu farklı amaçlarla kullanılır hale gelmiş, özellikle medresesi ile anılan külliye de cami dışındaki diğer kurumlar kaderine terk edilmiştir.<sup>19</sup>

### Vakıf Gelirlerinin İdaresi

30 akçe	Günlük	Hatib için
---------	--------	------------

<sup>18</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zehab fi Tarihi Haleb*, II, 123-134.

<sup>19</sup> Meral Bayrak, "Halep'te XVIII. Yüzyıla Ait Bir Vakıf Örneği: Vezir Osman Paşa Külliyesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2010, sayı.22, ss. 27-84.

16 akçe	Günlük	Açıktan okunan namazları kıldıran imama
40 akçe	Günlük	Medresede akli ve nakli ilimler okutan müderrise
20 akçe	Günlük	Her Pazartesi ve Perşembe medresede hadis dersleri veren muhaddise
16 akçe	Günlük	Cuma namazı sonrası vaaz eden vaize
24 akçe	Günlük	Çocuklara mektepte ders veren ve velilerinden ücret almayan muallime
16 akçe	Günlük	Güzel sesli 4 müezzinin her birine
10 akçe	Günlük	3 kapıcının her birine
10 akçe	Günlük	Müderris ve muhaddisin yardımcısına
10 akçe	Günlük	2 hizmetlinin her birine
12 akçe	Günlük	Su hizmetlisine
20 akçe	Günlük	Muhasebeciye
20 akçe	Günlük	Tahsildara
40 akçe	Günlük	Murakıba
8 akçe	Günlük	Her pazartesi ve perşembeleri camide Kur'an okuyana
10 akçe	Günlük	Tekkede pazartesi ve Perşembe günleri vaaz eden vaize

### 3. İbşir (Mustafa) Paşa Camii

İbşir Mustafa Paşa (d. 1607 - ö. 11 Mayıs 1655) IV. Mehmed döneminde 28 Ekim 1654 - 11 Mayıs 1655 tarihleri arasında altı ay on dört gün sadrazamlık yapmış bir Osmanlı devlet adamıdır.

İbşir Paşanın Abhaza asıllı olduğu çeşitli kaynaklarda ifade edilir.<sup>20</sup> Dayısı (bir başka kaynakta amcaoğlu olduğu belirtilir<sup>21</sup>) Erzurum beylerbeyi Abhaza Mehmed Paşadır.<sup>22</sup>

Mustafa Paşa b. Abdül Menman, İbşir Paşa veya veziri azam İbşir Paşa olarak tanınmıştır. Silahatar tarihi yazarı onun için Abhazalı olması hasebiyle sade-dil ve sade-akıl bir adamdı der.<sup>23</sup> Söyledikleri nettir ve gereksiz ağdalı bir üslup içermez. Kibirli konuşmaz. Yalın bir zihne sahip olmak, düşündüklerini açık ve net bir şekilde, direkt olarak ifade edebilmek demektir. Ragıp et-Tabbah eserinde İbşir Paşa hakkında şunları nakleder: <sup>24</sup> *Heybetli, Doğru görüşlü ve iyi bir siyasetçi olarak ta bilinen İbşir Mustafa Paşa, uzun boylu birisiydi (Türkçe kaynaklarda kısa ve küçük cüsseli olarak geçer). Kimseye iltifatta bulunmazdı. Aksi bir adamdı. Edebinden dolayı devamlı dizleri üzerine otururdu. Tasavvuf ehliydi. Kahve yerine süt içerdi. Sigara içen kimseyi içki içenle bir görürdü. Ancak cimri birisiydi. Ata binmeyi ve yayla oynamayı severdi. Konuşmalarının ekseriyeti av üzerineydi. Silâhdar tarihi kendisini halim selim, beytülmalın muhafızı, dindar, sâlih, namaza devamlı, âdil, zamane vezirlerinin başta geleni olmak üzere tasvir etmekte <sup>25</sup> ise de dindarlığıyla namaza devamı hariç olarak diğer vasıfları tarihî olaylarla örtüşmemektedir. Yalnız devlet merkezindeki haksızlıklar ve bir takım politik durumlardan etkilendiği ve samimi olarak bunları düzeltmeyi arzu ettiği anlaşılıyor ise de ne gücü ne de geçmişi buna imkân verecek durumda değildi.*

1057/1648 yılının sonunda İbşir Mustafa Paşa Şam'dan Halep'e geçti ve orada birkaç aylığına valilik yaptı. 1058/1649 yılının başlarında bir takım politik sebeplerden dolayı valilikten uzaklaştırıldı. 1060/1651 yılı zilhicce ayında kendi talebi üzere ikinci kez Halep'e vali olarak atandı. Ancak valilik atma belgesi 1061/1652 yılının başlarında İstanbul'da iken tevdi edildi. Belgeyi alır almaz aynı yılın Rebiyülevvel ayında Halep e ulaştı ve görevine başladı.

Muhammed Halebi, Halep Tarihi ile ilgili eserinde: <sup>26</sup> İbşir Paşa'nın valiliğinin ilk yıllarında iyi, salih birisi hatta Allah dostlarından biri olarak

<sup>20</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna kadar. Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011, 6. Bsk. ISBN 9789751600103

<sup>21</sup> Türkal, Nazire Karaçay, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-İ Fezleke*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2012, s.23.

<sup>22</sup> Aktepe, M. Münir, "İbşir Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, Cilt:22, Sayfa:375-376, İstanbul:TDV. Online

<sup>23</sup> Türkal, *Silahdar.*, s.23.

<sup>24</sup> et Tabbah, Muhammed Ragıp, *İ'lam En-Nubela bi Tarihi Halep eş-Şüheba*, Halep: Matbayı İlmiyye, 1. Bsk, 1925, ss. 262-265.

<sup>25</sup> Türkal, *Silahdar.*, s.23.

<sup>26</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 3/222.

görüldüğünü için halk tarafından sevildiğini belirtir. Ancak böyle olmakla birlikte emri altındaki bir takım idareci ve askerinin zalim olduğunu ifade eder. Zamanla İbşir Paşa'nın da emri altındakiler gibi zalim birine dönüştüğü ve insanlardan zorla mallarını almaya başladığını kaydeder.

*Böylece İbşir Mustafa Paşa kötü karakterli biri oldu ve zalimliği ile bilindi. Fikirleri değişti akıl almayacak işler yapmaya başladı. Zulmü valiliği günlerinde yayıldı. O dönemde kimsede olmayan mal mülk sahibi birisi olmuştu. Tebaası başka bir zamanda görmedikleri kadar zulme uğramışlardır.*

İbşir Paşa Halep'te vali iken 1064/1654 yılının sonlarında bazı Osmanlı devlet adamları onun, sağlık sebepleriyle sadrazamlıktan ayrılan Derviş Mehmed Paşa'nın yerine, sadrazam olması gerektiği üzerinde fikir birliği sağladılar. Bu fikirleri Sultan IV. Mehmed tarafından da uygun bulundu ve sultanın kararıyla ilgili ferman kendisine gönderildi. Ferman 1065/1654 yılının muharrem ayında Halep'e ulaştı. İbşir Mustafa Paşa muharrem ayının sonunda sadrazamlık makamına oturmak için İstanbul'a doğru yola çıktı. Halep'ten ayrılınca yerine Tayyazade Mustafa Paşa vali olarak atandı.

İbşir Paşa sadrazam olduktan sonra bir ayaklanma neticesinde 1065/1655 te öldürüldü.<sup>27</sup>

### **İbşir Mustafa Paşa B. Abdimennan Camii ve Vakıfları:**

Osmanlı döneminde camiler genellikle tek başına inşa edilen binalar değillerdi. Cami ile birlikte birçok müştemilat ile birlikte bir külliye şeklinde yapılırdı. Bu sistemin devamı için ise gerekli gider ve hizmetleri karşılamak üzere vakıf sistemi ihdas edilmişti.<sup>28</sup>

İbşir Paşa, şehrin kuzey duvarlarının dışında cami ve külliyesini inşa ettirdi. Bu caminin üst katı ibadet için tahsis edilmişken, zemin katı ise çocukların eğitimi için ayrılmış ve düzenlenmiş bir mekândı. Caminin ve müştemilatının su ihtiyacı için camiye kadar su kanalları inşa edildi.

### **Vakıfları:**

Bu yapının içerisinde mescidin ve müştemilatının giderlerini karşılamak üzere birçok han, onlarca dükkân bulunmaktaydı. Ayrıca birçok arazi, su kuyusu,

<sup>27</sup> et-Tabbah, *İ'lam En-Nubela*, ss. 213-215.

<sup>28</sup> Kabacık, Mehmet (2013), "177 Numaralı Halep Şer'iyeh Siciline(Evkâf Muhasebe Defterine) Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir Ve Giderleri", *International Journal of SocialScience*, 6/8, s. 1117-1135.

boyahane, onlarca daire ve depo vb. vakfın tasarrufuna verilmiştir.

Akşam vakitlerinde mescide gelen insanların karanlıkta kalmamaları için mescidin aydınlatılmasında kullanılmak üzere gerekli olan yağın temini ve camiye gelen insanların rahat ibadet edebilmeleri için ihtiyaç duyulan halı/hasır vb. ihtiyaçların karşılanması için gayri menkuller vakfedildi. Caminin su ihtiyacını karşılayan kuyunun tamiri ve tadilatı da bu akarlardan karşılanması vakfiyede kayda alınmıştır. Halep dışında İbşir Paşa Tokat'ta yolcular için vakıflar oluşturmuştur. Mekke ve Medine fakirleri için değirmenler ve ambarlar vakfetmiştir.<sup>29</sup>

### Vakfi Gelirlerinin İdaresi:

(Nehr'üz- Zeheb fi Tarihi Halep, kamil b. Hüseyin b. Muhammed halebi, Dar'ul Kalem, Halep, 2. Bsk., 1419 h. , s. 3/209.)

50 akçe	Yıllık	Başkentte şeyhülislam olma şartıyla vakıflardan sorumlu olana
20 akçe	Günlük	Halep'ten olmak şartıyla vakıf yöneticisine
10 akçe	Günlük	Vakıf gelir giderini tutan kâtibe
5 akçe	Günlük	Tahsildar
3 akçe	Günlük	Kasa görevlisine
8 akçe	Günlük	Camii imamına
1 akçe	Günlük	Her gün sabah namazından sonra Yasin suresini okuyan hafıza
1 akçe	Günlük	İkinci namazından sonra amme suresini okuyan hafıza
1 akçe	Günlük	Yatsı namazından sonra mülk suresini okuyan hafıza
8 akçe	Günlük	Güzel sesli iki müezzine
2 akçe	Günlük	İki hizmetçiye
1 akçe	Günlük	Mescidin yağ ve aydınlatılmasından sorumlu olanlara

<sup>29</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/41.

20 akçe	Günlük	Her gün ikindi namazından sonra on cüz okuyan on hafıza
5 akçe	Günlük	Haram aylarda akli ve nakli ilimleri mescitte okutacak âlime
5 akçe	Günlük	Çocuklara eğitim veren hafıza
1800 akçe	Ramazân	Başarılı çocuklara
2 akçe	Günlük	Bahsedilen vakfın kaynaklarına su taşıyana
2 akçe	Günlük	Bahsedilen handa su hizmeti görene

İbşir Paşa Külliyesinin temsili resminden büyük bir vakıf olduğu görülmektedir. Bu yapının içerisinde mescit, mektep, hanlar, kahvehane, fırın, çarşı, kayseriyye, sağlık ocağı gibi birçok mekân yer almaktadır.

#### 4. Behram Paşa Camii

Behram Paşa, eski Yemen Valilerinden Kara Şahin Mustafa Paşa'nın oğlu, yine Yemen vilâyetin eski valilerinden Rıdvan Paşa'nın kardeşidir. Her ikisi de II. Selim (1566-1574) dönemi devlet adamlarındandır.

Behram Paşa eğitimini Enderun'da tamamlamıştır. Sultan II. Selim Han'ın döneminde çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Sivas'ta görev yaptığı dönemde Yemen harekâtına katılmıştır. Gazze'de mirliya olarak görev yapan Behram Paşa'ya 976 (1568)'de Yemen Eyaleti tevcih edildi. Daha sonra Anadolu Beylerbeyi olmuş ve 1570'te Kıbrıs Seferi'ne katılmıştır. Bir müddet sonra Erzurum Beylerbeyi olmuş ve Lala Kara Mustafa Paşa'nın yanında 1578 tarihinde İran Seferi'ne iştirak etmiştir.<sup>30</sup>

Aralık 1578'de Diyarbakır'ın on üçüncü Beylerbeyi (valisi) olarak da görev yapmıştır. Daha sonra Bağdat ve Rumeli Beylerbeyliği yapmıştır. En son görevi olan Yeniçeri ağalığı ile çeşitli seferlere çıkmıştır. Engürüs (Macaristan) seferinde İçoğlanları ittifak edip katledilerek ölmesine sebep olmuşlardır.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Steven Charles Wolf, *The Construction of Ottoman Aleppo: Modes and Meanings of Urban (Re-)Organization*, Harvard University Cambridge, Massachusetts, November, 2005), s346-348.

<sup>31</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/Halhalla%C4%B1\\_Behram\\_Pa%C5%9Fa](https://tr.wikipedia.org/wiki/Halhalla%C4%B1_Behram_Pa%C5%9Fa)

Behram Paşa h. 991/1583 yılında Halep'te valilik yapmıştır. Valiliğe ne zaman başlayıp bıraktığı bilinmemektedir.<sup>32</sup>

### **Behramiye Camii:**

Behram Paşa b. Mustafa Paşa b. Abdülmuiyn tarafından inşa edildi. İ'lamu'n-Nubela müellifi, Behram Paşa'nın h. 994/1587 yılında vefat ettiğini zannetmektedir. H.995 yılında Halep'teki külliyesinde kendisi ve kardeşi Rıdvan için yaptırdığı mekâna defnedildiği belirtilmektedir.<sup>33</sup>

Behramiye Külliyesi cami, çarşı ve handan oluşmaktadır. Konum olarak Halep şehrinin merkezinde yer almaktadır. Halep Ulu Camii'nin batısında, Behramiye pazarının karşısında bulunur.<sup>34</sup>

Yapı olarak büyük ve diğer camilerle kıyaslandığında iyi mühendislik eseri bir camidir. Behram Paşanın Diyarbakır'da yaptırdığı caminin Mimar Sinan projesi<sup>35</sup> olduğu dikkate alındığında bu caminin de aynı ellerden çıktığı söylenebilir. Vakfiye kitabesi h. 991 yılında yazılmıştır. Buna göre caminin yapımının da bu tarihlerde olduğu rivayet edilir 1580–1583 miladi yıllara tarihlenmektedir. H.1111 de minarelerinden biri yıkılmış ve yeniden yapılmıştır. Ve yine h.1237 deki deprem sebebiyle kubbesi çökmüştür. Vakfın bütçesinde para olmadığından kubbe onarılamadan 40 yıl yıkık bir vaziyette kalmıştır. Daha sonraları kubbedeki kurşunlar satılarak kubbe yeniden inşa edilebilmiştir.

Evliya Çelebi, Halep notlarında Behramiye Camii'nden şu şekilde bahseder; *Behramiye Camii çok güzel bir camidir. Ferah feza ve Hüsreviye Camii ayağındadır. Kubbeleri kurşun örtülüdür. Bu caminin minaresinin bir benzeri Halep şehrinde yoktur. Bu minareye bakan insanlar hayrete düşerler.*<sup>36</sup>

### **Vakıfları:**

Vakfeden, caminin kuzey kapısına bitişik, on yedi dükkândan oluşan bir pazarı ve yine caminin sol tarafında da 18 dükkândan oluşan bir diğer pazarı da caminin giderleri için vakfetti.

<sup>32</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 3/209.

<sup>33</sup> et Tabbah, Muhammed Ragıp, *İ'lamu'n-Nubela bi Tarihi Halep eş-Şüheba*, Halep: Matbayı İlmiyye, 1. Bsk, 1925, ss. 213-215.

<sup>34</sup> Tekin, Kemal Hakan, "Halep'te Gelenekten Yeniliğe Geçiş Sürecinde İmar Faaliyetlerine İmza Atan Yapı Patronları Ve Eserleri Üzerine", *Zeitschrift für die Welt der Türken Dergisi*, 2013, s. 251.

<sup>35</sup> Watenpau, Heghnar Zeitlian, *Image of an Ottoman City (Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries)*, ABD: Brill Yay., 2004, s.84; Orbeyi Nil, "Çift Revaklı Sinan Camilerinde Modüler Sistem", *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 2016, s.7.

<sup>36</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname* (IX. Kitap). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 184-195.



Yine caminin sağ ve sol tarafında 3 dükkan, birinci pazarın hizasında 35 oda ve hamam ile Hantuman 'a yakın Kuvayk nehri üzerinde bir değirmen ve cellap yakınındaki nehir üzerinde başka bir değirmen de vakfedildi. Yeni hamam diye bilinen hamam kompleksi de vakıflar arasında idi.

Mısır Kahire'de Sultan Hasan caminin yakınındaki Sabahi çarşısında kahvehane ve 2 dükkan da vakıf listesinde yer alan başka gayri menkullerdir. Ayrıca Filistin Gazze de zeytinlik bir arazi Behramiye Caminin giderlerini karşılamak üzere vakfedildi.

### **Vakfın İdaresi:**

Bu vakıfların yönetimi, öncelikle vakıf sahibinin kendisine, sonrasında ise rüşt çağına ulaşmış erkek çocuklara ve devamında o çocukların rüştüne ermiş çocukları vasıtasıyla devam edecek. Vakıf yönetimi, eğer bu çocukların ve onların çocuklarının soyu kesilirse onların azatlıklarından buluşa ermiş erkek çocuklarına, onların da soyu tükenirse babası Mustafa Paşanın Halep'teki kölelerinden azat edilmişlere sonrasında kardeşi Rıdvan Paşanın azatlılarına, onların da soyu tükenirse Halep kadısının tayin edeceği salih bir kimseye devredilecektir.

Vakfın yönetiminde görevli olan kişi, her yılın başında çalışanların hesabını tutmalı ve azl edilmesi gerekeni azletmeli ve yerine yerleştirilmesi gerekenleri de yerleştirmelidir. Vakfın muhasebe işi yönetimde olmayan kadı ve hakimlere bırakılmamalıdır. Belirlenen ödemelerin ve tayin edilen durumun dışında arttırma yoluyla kimseye bir şey verilmemelidir. Hizmeti ihmal eden 3 kez uyarılmalı, uymuyorsa azledilmelidir.<sup>37</sup>

### **Vakıf Gelirlerinin İdaresi:**

8 akçe	Günlük	Camideki Hanefi hatibe
2*5=10 akçe	Günlük	Hanefi ve Şafii imamların her birine
4*4 =16 akçe	Günlük	4 müezzinin her birine
5 akçe	Günlük	Güzel makama sahip olma şartıyla baş müezzine
5 akçe	Günlük	Muhasebeciye
5 akçe	Günlük	Su işlerinden sorumluya

<sup>37</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/41.

3 akçe	Günlük	Kapıcıya
8 akçe	Günlük	Hizmetliye
2 akçe	Günlük	Personelin koşullarını kontrol eden görevliye (personelin koşullarını kontrol eder ve bildircinlarını tutar ve her cuma iyi bir çeşit yemek pişirir.)
1 akçe	Günlük	Camiye suyu ulaştırana
1,5 akçe	Günlük	Caminin bahçesinden sorumlu kimseye
2 akçe	Günlük	Vakıf işlerini gözetene
3 akçe	Günlük	Caminin mektebinde görevli hocaya
2 akçe	Günlük	Temizlik işlerine bakana
1 akçe	Günlük	Hamama su ulaştırana
9 akçe	Günlük	Cuma günü namazdan önce caminin 2. Katında 10 sahife okuyan 6 hafıza
2 akçe	Günlük	Baş hafıza
1,5 akçe	Günlük	Vaazdan önce peygambere naat okuyana
30 akçe	Günlük	Sabah namazından sonra hatim yapan 30 hafıza
2 akçe	Günlük	Sabah namazından sonra Yasin suresini, öğle namazından sonra Mülk suresini ve ikindi namazından sonra Nebe suresini okuyana

Bu giderlerin dışında; medresede eğitim gören çocukların ve yetimlerin her birine her yıl bir elbise ve bir takke verilecek. Her sene Rebiyülevvel ayının 12 sinde mevlidi nebeviyi okuyana ve iştirak edenlere yemek ikramı için 2134 Osmanlı akçesi harcanmak üzere tahsis edilecektir.

Ayrıca caminin iç ve dış aydınlatması ve temizlik için 275 rıtl (kilo) yağ alınması vakfiyede belirtilen bir diğer harcamadır. Ramazan ayına özel olarak 30 kilo mum ve 80 kilo yağ tedarik edilmesi ve kandiller için 120 gümüş tahsis edileceği belirtilmektedir.

Gerek caminin lavabosu ve gerekse hamam için ihtiyaç olan sabun ve kandil fitili için 200 gümüş ve camii buhurdanlığına güzel koku için 100 gümüş

harcama kaleminde sayılmaktadır.<sup>38</sup>

Gazzi el-Halebi bu caminin vakıfları ile ilgili olarak eserinde şöyle demektedir:

*Mısır ve Gazze'deki bu cami üzerine olan vakıflar artık kesildi ve şimdi bu vakıfların gelirleri nereye gidiyor bilmiyorum, camide h.1111'deki deprem sırasında minare yıkıldığından, minare ile birlikte bazı değişiklikler oldu.*

### 5. Adiliye Camii

Dükakinler Arnavutluk hanedanından olup Osmanlı hizmetini kabul ederek Ahmet Paşa ile kardeşi Mahmut Bey Müslüman olmuşlardır. Müslümanlığı kabul etmeyenler ise Napoli'ye gitmişlerdir.

Dükakinzade Muhammed Paşa'nın dedesi Kane (Caen) Dükü Normandıyalıdır. Bu bey, Bizansın düşmesinden doğan yönetim boşluğunu değerlendirerek Arnavutluk'ta İşkodra civarında bazı yerleri ele geçirdi. Osmanlıların İstanbul'u fethinden sonra Bizans'ın elinden çıkan bu bölgeye daha sonra tanınmış beylerden İskender Bey geldi. Bütün Arnavutluk halkının yönetimini üstlendi. Dükakin burayı ona teslim etti ve ona tabi oldu. Osmanlı burayı fethettiğinde Kane Dükünün çocukları Müslüman oldular. Bazıları Osmanlı devletinde yüksek mertebelere ulaştılar bazıları ise Osmanlı edebiyatı ve biliminde tanındılar ve bazılarının da soyu kesildi. Dükakinzade Muhammed Paşa'nın (Kane Dükünün son oğludur) babası Ahmet Paşa ve annesi Sultan Süleyman'ın halasının kızı Sultan Gevher Melikşah'tır.

Dükakinzade Muhammed Paşa, Sultan Selim'in ve oğlu Sultan Süleyman'ın vezirlerinden idi. Sultan Selim'e çok hizmetlerde bulundu. Sultan Süleyman tahta oturunca onu Halep'e vali tayin etti. Orada mescidler, çarşılar, hanlar gibi pek çok imaretler inşa etti. Sonra Mısır'a vali oldu. H.962 yılında azledildi ve İstanbul'a döndü bir müddet sonra orada h.964/1555 yılında vefat etti.<sup>39</sup>

### Adiliye Camii

Hicri 957-963/1550-1556 yılları arasında Dükakinzade Ahmet Paşa oğlu Muhammed Paşa tarafından yaptırılmıştır.

İlk başlarda caminin adı Ahmet Paşa camii idi, fakat adalet sarayının (o zaman hükümet binası idi) yanında olduğundan adalet (Adiliye) camii olarak tanınmıştır. Bu cami Halep'in en ünlü camilerinden biridir. Rumi (Osmanlı)

<sup>38</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/41.

<sup>39</sup> Et-Tabbah, *İ'lamu'n-Nubela*, ss. 162-170.

tarzında inşa edildi. Caminin ortasında suyun devir daim ettiği bir havuz bulunmaktaydı.

Caminin vakıfları çoktu ve bunlar birbirine yakın haldeydi. Aynı mekanda olmasından dolayı en iyi vakıf olarak sayılmıştır.<sup>40</sup>

#### **Vakıfları:**

Halep'in ikinci büyük vakfı<sup>41</sup> olan bu vakfın 3 hanı bulunuyordu. 1. handa 75 dükkan, 2. handa 42 dükkan, 3. Handa ise 20 dükkan bulunmaktaydı. Hanların dışında kalan 26 dükkan daha camiye vakfedilmişti. Halep'in dışında köy arazilerinden de vakıfları mevcuttu. Gazzi; bunların dışında da birçok gayri menkul varlığı vardı, demektedir<sup>42</sup>. Vakıf inşası, bakımı tamamlaması için de 30 bin altın dinarı vardı.

#### **Vakfın İdaresi:**

Vakfın idaresi Dükakinzadelerin buluş çağına erişmiş erkek çocuklarına bırakılmıştır. Eğer erkek çocuklardan hayatta olan kalmadıysa onların reşit olan kızlarına; onlardan da hayatta kalan kalmadıysa onların azatlılarından rüştüne ermiş olanlarına vakfın idaresi bırakılmıştır. Onların da soyu tükenirse vakfın idaresi doğru güvenilir imanlı bir kimseye devredilmesi vakfiyede belirtilmiştir.

#### **Vakıf Gelirlerinin İdaresi:**

Vakıfların gelirleri öncelikle cami için kullanılacak sonra ondan sorumlu olan idareciye günlük 50 gümüş dirhem verilecek.<sup>43</sup>

50	Gümüş dirhem	Günlük	Cami ve vakıfların yöneticisine
4	Dirhem	Günlük	Muhasebeciye
5	Dirhem	Günlük	Suyu ulaştırana
5	Dirhem	Günlük	Hatibe
4	Dirhem	Günlük	İki imamın her birine
3	Dirhem	Günlük	3 müezzine
2	Dirhem	Günlük	2 hizmetliye

<sup>40</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/89.

<sup>41</sup> Wolf, *The Construction of Ottoman Aleppo*, s.183.

<sup>42</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/40.

<sup>43</sup> el-Gazzi, *Nehrü'z-Zeheb fi Tarihi Haleb*, s. 2/89.

1,5	Dirhem	Günlük	Kapıcıya
1	Dirhem	Günlük	Tuvalet hizmetlisine
5	Dirhem	Günlük	Kandil yağları için
2	Dirhem	Günlük	Halılar için
1000	Dirhem	Senelik	Senede 2 defa yakılan kafur şamdanlığına ve beraat gecesinde yakılacak şamdanlar için gerekli yağa
5000	Dirhem	Senelik	Cami ve vakıfların restorasyonu için
1,5	Dirhem	Günlük	6 hafız bir de başlarında olmak üzere 7 hafıza Cuma günü ezandan önce aşır okumaları için. Baş hafıza 2 dirhem olmak üzere.
1	Dirhem	Günlük	Öğle ve ikindi namazından sonra aşır okuyan kimseye
1,5	Dirhem	Günlük	Okumaların ardından dua eden ve okuması olanlara cüz dağıtımı yapan kimseye

### Sonuç

Osmanlı dönemi süresince camilerin bölgenin valileri ve üst düzey devlet adamları tarafından inşa edildiği görülmektedir. Dört asır boyunca inşa edilen camiler dikkate alındığında daha önceki dönemlere kıyasla az olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı şehir yapılaşmasında merkezi bir konumda olan camilerin sürekliliğinin esas alınması nedeniyle, sadece cami inşa etmediğini onun yanında medreseler, hamamlar, kütüphaneler, aşevlerini de birlikte düşündüğü dikkate alınmalıdır. Bu (külliye)nin korunması, geliştirilmesi ve faaliyetinin kesintiye uğramaması adına vakıf kültürünün tesis edildiği anlaşılmaktadır. Hali hazırdaki camilerinde aktif kullanıldığını da göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı'nın yeteri ölçüde cami inşa ettiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı'da cami merkezli yapılaşmanın getirdiği en önemli unsurun vakıflardır. Bu vakıflar sayesinde şehrin her yönden gelişimi de sağlanmış oluyordu. Adına vakfedilen caminin dünya durdukça yaşatılması, bağlı medreselerin ve külliye'nin diğer unsurlarının devamı tamamen bu vakıflar ile mümkün kılınmıştır. Vakıflarda bulunan hanlar, çarşılar, imalathaneler,

dükkânlar sayesinde oluşan ekonomik hareketlilik tüm yapının ve şehrin ayakta kalmasını sağlamaktaydı.

Yaptığımız çalışma neticesinde cami yönetimleri ile ilgili şu neticeleri ifade edebiliriz;

Halep'te, Osmanlı Devletinin diğer kentlerinde olduğu gibi, cami merkezli imar faaliyeti esas alınmıştır.

Cami ve medreselerin sürekliliği için vakıflar tahsis edilmiştir.

Bu vakıfların devlet tarafından merkezi bir yönetimle idaresi söz konusu değildir.

Vakıflar sebebiyle camilerin idaresinde, görevli atanmasında merkezi idarenin bir tasarrufu yoktur.

Vakıfların idaresi genellikle Vâkîf'a, sonrasında ise soyundan gelen erkek çocuklarına, onların da soyu kesilirse azatlı kölelerinin erkek çocuklarına devrediliyordu. (Sadece Adiliye camininin vakfiyesinde kız çocukları zikredilmiştir.)

Cami bakım ve onarımı kendi vakıflarının akarları ile sağlanmaktaydı.

Her vali bir cami yaptırmamış, var olan cami ve külliye için vakıf ihdas etmiştir. Bu sebeple önceki dönemlere kıyasla Osmanlı dönemi cami inşası daha azdır.

Camide ibadet için gerekli olan her unsur temin edilmeye çalışılmıştır. Camilerin su ihtiyacı için kanallar yapılmış bu kanallarda suyun nakli için kontrol sağlayacak görevliler tayin edilmiştir.

Camilerin temizliğinden ve bakımından sorumlu kimseler işe alınmıştır.

Camilerin ibadet dışında da belirli günlerde vaaz, eğitim faaliyetleri ve okumalar çerçevesinde faal olması sağlanmış bu görevleri yerine getirenlere ücret ödenmiştir.

Camilerin ana unsurları Osmanlı tarzında inşa edilmiştir.

Bazı camilerin (Hüsreviye ve Ridaniye) birden fazla vakıfları mevcuttu.

### **Kaynaklar**

Abdullah Özkan, *Bir Zamanlar Osmanlı İmparatorluğunun Üç Kıtadaki İzleri*, Boyut Yay., İstanbul 2012.

- Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme"  
*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, c. 15, sayı: 29, ss. 177-209.
- Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 2013.
- Aktepe, M. "İpşir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bazı Belgeler". *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History*, 2011.
- Aktepe, M. Münir, "İbşir Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, Cilt:22, Sayfa:375-376, İstanbul:TDV. Online.
- Bruce Masters, "*Halep (Osmanlı Dönemi)*", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: c. 15, 1997.
- Cahid Baltacı, "İslam Medeniyetinde Cami", *MÜİFD*, sy.III. İstanbul 1985, ss. 225-241.
- Çiğdem Kafesçioğlu, "In The Image of Rum: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas*, Sayı: 16, 1993.
- el-Gazzi, Kamil b. Hüseyin b. Muhammed, *Nehr'üz- Zeheb fi Tarihi Halep*, Halep: Darul Kalem, 2. Bsk., h.1419.
- Enver Çakar, "17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenler", *Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yay.*, Elazığ 2006.
- Enver Çakar, "16. Yüzyılda Halep'te Bir Osmanlı Vakfı: Hüsreviye Külliyesi", *Vakıflar Dergisi*, 41, 2014. Ss. 67-95.
- et Tabbah, Muhammed Ragıp, *İ'lam En-Nubela bi Tarihi Halep eş-Şüheba*, Halep: Matbayı İlmıyye, 1. Bsk, 1925.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname* (IX. Kitap). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- [https://tr.wikipedia.org/wiki/Halhalla%C4%B1\\_Behram\\_Pa%C5%9Fa](https://tr.wikipedia.org/wiki/Halhalla%C4%B1_Behram_Pa%C5%9Fa)
- İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Kent Planlama Oratığının Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkiler", *İslam Mimari Mirasını Koruma Konferansı*, İstanbul 1984.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, C. II, TTK Basımevi, 4. Baskı, Ankara 1983.
- Kabackı, Mehmet, "177 Numaralı Halep Şer'ıye Siciline(Evkâf Muhasebe Defterine) Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Halep Vakıflarının Gelir Ve Giderleri", *International Journal of Social Science*, 6/8, 2013.

- Mahmut Zeyn El Abidin, "16. Yüzyıl'da Halep'in Çarşılarının Gelişmesinde Osmanlı Vakıfların Rolü".  
[https://www.academia.edu/20131854/16.\\_Y%C3%9CZYIL\\_DA\\_HALEP\\_%C4%B0N\\_%C3%87AR%C5%9EILARININ\\_GEL%C4%B0%C5%9EMES%C4%B0NDE\\_OSMANLI\\_VAKIFLARIN\\_ROL%C3%9C](https://www.academia.edu/20131854/16._Y%C3%9CZYIL_DA_HALEP_%C4%B0N_%C3%87AR%C5%9EILARININ_GEL%C4%B0%C5%9EMES%C4%B0NDE_OSMANLI_VAKIFLARIN_ROL%C3%9C),
- Mahmut Zeyn El Abidin, "Osmanlı Medeniyeti'nin Halep'teki Mimari Etkisi",  
[https://www.academia.edu/25222486/OSMANLI\\_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0\\_N%C4%B0N\\_HALEP\\_TEK%C4%B0\\_M%C4%B0MAR%C4%B0\\_ETK%C4%B0S%C4%B0](https://www.academia.edu/25222486/OSMANLI_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0_N%C4%B0N_HALEP_TEK%C4%B0_M%C4%B0MAR%C4%B0_ETK%C4%B0S%C4%B0)
- Meral Bayrak, "Halep'te XVIII. Yüzyıla Ait Bir Vakıf Örneği: Vezir Osman Paşa Külliyesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2010, sayı.22, ss. 27-84.
- Mevlana Şibli, *Asr-ı saadet*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1928.
- Muhammed Abdulhay El-Kettani, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1990.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İ.Süreyya Sırma, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Reha Günay, *Mimar Sinan*, Yem Yay., İstanbul 2010.
- Steven Charles Wolf, *The Construction of Ottoman Aleppo: Modes and Meanings of Urban (Re-) Organization*, Harvard University Cambridge, Massachusetts, November, 2005, s346-348.
- Tekin, Kemal Hakan , "Halep'te Gelenekten Yeniliğe Geçiş Sürecinde İmar Faaliyetlerine İmza Atan Yapı Patronları Ve Eserleri Üzerine", *Zeitschrift für die Welt der Türken Dergisi*, (241-259),2013.
- Türkal, Nazire Karaçay, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-İ Fezleke*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora tezi, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna kadar. Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 6. Bsk., 2011.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian, *Image of an Ottoman City (Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries)*, ABD: Brill Yay., 2004.
- Yâzîcî Tâlib, "HALEP", TDV İslâm Ansiklopedisi,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/halep#1> (26.08.2018).



### 13-15. YÜZYIL ORTAÇAĞ İSLAM MEDENİYETİNDE SİSTEMCİ OKUL ve TÜRK MÛSİKÎ İLMİNE KATKILARI\*

Gamze KÖPRÜLÜ\*\*

#### Öz

Ortaçağ İslâm medeniyetlerinde 10-13. yüzyıl bazı müzikologlar tarafından Türk mûsikîsi adına oluşum dönemi olarak kabul edilmektedir. El-Kindî, İbn Sînâ, Fârâbî gibi önemli mûsikî adamları 13. yüzyıl sistemci okulu için kaynak teşkil etmiştir. 13. yüzyılın güçlü ismi Safiyüddîn Urmevî on yedili ses sistemi ile Türk mûsikîsi ses sistemine yeni bir bakış açısı ve soluk getirmiştir. Safiyüddîn Urmevî tarafından ortaya konan ses sistemini, daha sonra sistemci okul, onu takip edenler ise ilim erbapları olarak anılacaktır. Kutbuddin Mahmut Şîrâzî, Alişah b. Hacı Büke, Fethullah Şîrvânî, Benâî, Abdülkadir Merâgî gibi daha birçok ilim erbabının kaleme aldığı ve yüzyıllar boyu kaynak niteliği teşkil edecek eserlerin verildiği ilim erbabı okul 15. yüzyılın ikinci yarısına yani iş erbapları olarak adlandırılan yeni bir ekolün doğuşuna kadar devam etmiştir. Nağmeler ilim erbapları tarafından cins, aralık, ebced harf notası, tabaka gibi anlayışlarla ortaya konmaktaydı. Safiyüddîn Urmevî'den itibaren sistemci okulu takip eden nazariyatçılar kendi eserleri içerisinde yeni ve farklı bakış açıları ile Türk mûsikî nazariyatına katkılarda bulunmuşlardır.

Müslüman Türk bilginlerinin çalışmaları çok uzun olmayan değerlendirmeler yoluyla incelenerek, yaşamış oldukları döneme ve sonra ki dönem mûsikîsine, sesin oluşumunun açıklanması, cinsler, aralıklar ile makamların ortaya konması, usûller ve yeni usûl terkipleri, mürekkeb makam oluşumu gibi daha birçok konu ile mûsikî ilmine katkılarının ortaya konması amaçlanmıştır. Evren olarak 13-15. yüzyıl

\* Geliş Tarihi / Received Date : 02.10.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 14.12.2018

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuarı, gamze.koprulu@gop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-000-6354-3999

mûsikisine hizmet etmiş ilim adamlarının tamamı kabul edilirken örneklem olarak aynı okulun takipçileri olması sebebiyle kendi dönemlerine damga vurmuş beş nazariyatçı seçilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** 13-15. Yüzyıl, Ortaçağ, İslam Medeniyeti, Sistemci Okul, Türk Mûsikîsi.

### 13-15TH CENTURY IN THE MEDIEVAL ISLAMIC CIVILIZATION SYSTEMIC SCHOOL AND CONTRIBUTIONS TO TURKISH MUSIC SCIENCE

#### **Abstract**

In the medieval Islamic civilizations, 10th-13th century is accepted as a period of formation by some musicologists in the name of Turkish music. Al-Kindi, Ibn Sînâ, Fârâbî, etc.,constituted a basis for the school system of the 13th century. The powerful name of the 13th century, Safiyüddin-iUrmevi, brings a new perspective and breath to the Turkish musical sound system with its seventeen sound system. The sound system put forward by Safiyüddîn Urmevî will be referred to as the systemist school and the followers of it as scholars. The school of competent scientists in which the monuments that would be used as a source for centuries were produced , and that was narrated by many competent scientists like Kutbuddin Mahmut Şîrâzî, Alişah b. Hacı Büke, FethullahŞîrvânî, Benâî, Abdülkadir Merâgî stayed in existence until the second half of the 15<sup>th</sup> century, that is to say, till the emergence of a new ecole called new masters.

In this study the works of Turkish scholars were investigated with an evaluation method which is not very long; and it was aimed to reveal their contribution to the era that they lived and to the era that came subsequently. It was also aimed to reveal their contribution to musical knowledge with the explanation of formation of the tone, revealing genres with the intervals and positions, modalities and new modality compositions.

**Keywords:**13-15. Century, Medieval Islam, Music, Systematic School, Turkish Music

## Giriş

Ortaçağ İslâm medeniyetinde önemli çalışmalar ortaya koymuş olan bilginler, gerek pozitif bilimler gerekse mûsikî alanında birçok eser vücuda getirerek Ortaçağ İslâm kültürüne hizmet etmişlerdir. Bu atılan adımlar hem bir sistem keşfi hem de bu keşfin ilerletilmesi ile doğru orantılı olarak devam edegelmiştir. Mûsikî bilginleri tarafından kaleme alınan nazari eserler günümüzde yazılan eserlere kaynaklık eden köşe taşları olmuşlar ve olacakları da aşikârdır. 13. yüzyılda Safiyüddîn Urmevî ile başlayan ve on yedili ses sistemini esas alan okul, sistemci okul olarak adlandırılmış ve bu sistem 15. yüzyılın bir kısmını kapsayacak şekilde devam etmiş, sistemci okulu takip eden nazariyatçılar ise ilim erbapları olarak kabul edilmişlerdir. “15. yüzyılın hemen hemen ikinci yarısından itibaren ise mûsikî nazariyatının ifade anlayışında bazı farklılıklar meydana gelmiştir. İlim erbabı okulda ezgi organizasyonları perde, aralık, cins, tabaka ve devir hiyerarşisine dikkat eden bir anlayış içinde sunulurken, iş erbabı okulda ise perdeler ve devirler arasında doğrudan ilişki kurulmuştur.”<sup>1</sup> 13. ve 15. yüzyıllarda ilim erbapları olarak anılan birçok nazariyatçı mûsikî ilmine önemli katkılar sağlamıştır. Safiyüddîn Urmevî, Kutbeddin-i Mahmud Şîrâzî, Abdülkâdir Merâgî, Lâdikli Mehmet Çelebi, Alishah b. Hacı Büke, Fethullah Şîrvânî, Benâî, Ahmedoğlu Şükrullah, Mahmud b. Abdülaziz, Hasan Kaşânî ilim erbabı okulun önemli temsilcileridir. Mûsikî ilmine adı zikredilen nazariyatçıların önemli katkıları bulunduğu aşikârdır. Fakat aynı okulu temsil etmeleri bakımından beş nazariyatçı seçilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Seçilmiş olan nazariyatçıların mûsikî ilmine katkıları hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

### 1. SAFİYÜDDİN ABDÜLMÜMİN URMEVÎ (ö.1294)

Ortaçağ İslâm medeniyeti içerisinde Safiyüddîn Urmevî'nin tartışılmaz derecede güçlü ve önemli bir yeri vardır. “Farmer’a göre o Şarkın Zarlinosu<sup>2</sup>, Parry’e göre O’nun sistemleştirmiş olduğu on yedili ses sistemi sistemlerin en mükemmelidir.”<sup>3</sup> Urmevî sadece mûsikî alanında eserler vermemiş aynı zamanda Arap Dili ve Edebiyatında, hat sanatında ve şiir alanında önemli bir şair olarak yaşadığı döneme damgasını vurmuştur. Urmevî mûsikî alanında iki önemli eser kaleme almıştır. İlk eseri *Kitâbu'l-Edvâr*, ikinci eseri ise *er-Risâletü's-Şerefiyye*'dir. Eserin tam ismi sonraları “*er-Risâletü's-Şerefiyye fi'n-Nisebi't-*

<sup>1</sup> Cenk Güray, *Bin Yılım Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği* (İstanbul, Pan Yayıncılık, 2012), 66.

<sup>2</sup> Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music* (Leiden1965), XXIV.

<sup>3</sup> Henry George Farmer, *Music The Legacy of Islam* (Oxford University Press, 1931) 368.

*Te'lifîyye*" olarak zikredilmiş ve bu ismini Safiyüddîn'in, eserin başlangıcındaki şu cümlelerinden almıştır. "Bu eser, eski Yunan filozoflarının ortaya koyduğu metot üzere, ancak onların ve onlardan sonrakilerin eserlerinde bulamadığım faydalı bilgiler ekleyerek yazdığım, niseb-i te'lifîyye'ye dair bir risâledir".<sup>4</sup>

Urmevî, *Şerefiyye*'si içerisinde birçok mûsikî bahsine yer vermiştir. Kısaca bahsetmek gerekirse; eser beş makâleden oluşmuştur. "Birinci makâlede, akustik konusuna değinmiştir. Sesin oluşumu, duyulması, sesin hançerede ve enstrümanlarda nasıl meydana geldiğini, sesin tiz ve pest olmasının sebeplerini açıklar. İkinci makâlede bir teli on iki kısma bölerek harflerle işaretlemiş ve bunların birbirlerine oranlarını açıklamıştır. Bu aralıkları adlandırmış ve bunlardan uyumlu ve uyumsuz olan aralıkları belirtmiştir. Üçüncü makâlede ise ikinci makâlede tespit ettiği aralıkların nasıl toplanacağını ve çıkarılacağını anlatmıştır. Aynı makâlede müzikte dizilerin temelleri sayılan dörtlü ve beşli cinsleri cetvellerle göstermiş, bunları adlandırmış bunların da uyumlu ve uyumsuzlarını açıklamıştır. Dördüncü makâlede de üçüncü makâlede adlandırdığı dörtlü ve beşli aralıkların farklı şekillerde bir araya getirilmesiyle tam diziler oluşturmuş ve bunlardan kendisinin "devir" adını verdiği bazı makam dizilerini tespit etmiştir. Son makâle ritim konusudur ve eserin en sonunda da uygulamaya, beste yapımına yönelik bilgiler vermiştir."<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Fazlı Arslan, *Safiyüddîn Abdülmümin el-Urmevî ve er-Risâletü's-Şerefiyye* (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2. Baskı 2017) 21.

<sup>5</sup>Fazlı Arslan, *Müslüman-Türk Bilginlerin Müzik Bilimine Katkıları (X-XIII. Yüzyıllar)*, (Türkiyat, 2014), 24-11.



Şekil 1. *er-Risâletü'ş-Şerefiyye* Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi nr.4524<sup>6</sup>

Müellifin diğer eseri olan *Kitâbu'l-Edvâr* on beş fasıldan oluşmaktadır. "Birinci fasıl; nağmelerin tarifi, tizlik ve pestliğin açıklanması, ikinci fasıl; desâtinin kısımları, üçüncü fasıl; eb'adın oranları, dördüncü fasıl; tenâfür sebepleri, beşinci fasıl; mülâyimin açıklanması, altıncı fasıl; devirler ve oranları, yedinci fasıl; iki telin hükmü, sekizinci fasıl; ud tellerinin düzeni ve seslerin çıkarılması, dokuzuncu fasıl; meşhur devirler, onuncu fasıl; devirlerin nağmelerinin ortak sesleri, on birinci fasıl; devirlerin tabakaları, on ikinci fasıl; ud'da alışılmamış akortlar, on üçüncü fasıl; îkâ'nın devirleri, on dördüncü fasıl; nağmelerin etkileri, on beşinci fasıl; uygulamanın başlangıcıdır."<sup>7</sup>

<sup>6</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risaletus-serefiyye>

<sup>7</sup> Mehmet Nuri Uygun, *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 66, 68, 71, 72, 74, 90, 92, 95, 97, 112, 126.

Urmevî on yedili ses sistemini ortaya koyarak yüzyıllar sürececek bir ses serüvenine imza atmıştır. Onun kaleme aldığı eserler günümüzde kaleme alınan akademik çalışmalara halen ışık tutmaktadır.

Oldukça iyi bir ud icracısı olan Urmevî ayrıca nüzhe ve muğni olmak üzere iki çalgı icat etmiştir. “Ahmedoğlu Şükrullah’ın eserinin on ikinci varağında yer alan yirmi ikinci ve yirmi dördüncü fasıllarda bu çalgılar hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir.”<sup>8</sup>

“Bestekârlık konusunda da oldukça verimli olan Urmevî bu alanda yüzlerce eser bestelemiştir. Neubauer eserinde Urmevî’nin yüz otuza yakın bestesinin olduğundan bahsetmiştir.”<sup>9</sup> Türk mûsikîsinin beste alanındaki neredeyse ilk örneklerini de yine Urmevî’de görmek mümkündür.

Safiyüddîn Urmevî kurmuş olduğu on yedili ses sistemi içerisinde yer alan cins, tabaka, aralık gibi dinamiklerin uygulanışları ile günümüzde de Türk mûsikîsinde kullanılan makam sisteminin temellerini atmış, gerek batı gerekse doğu mûsikî dünyasında hâlen ismini zikrettiren evrensel bir nazariyatçıdır.

## 2. KUTBEDDİN MAHMUD ŞÎRÂZÎ (ö.1311)

13. yüzyılda yaşamış olan diğer önemli isim Şîrâzî’dir. *Dürretü’-t-Tâc li Ğurreti’-d-Dîbâc* isimli beş bölümden oluşan eserin dördüncü bölümü mûsikî faslına ayrılmıştır. Şîrâzî’ye ait *Dürretü’-t-Tâc* isimli eser içerisinde; “makamlar, âvâzeler, şu’bât, terkipler”<sup>10</sup>, bestelere ait nota örnekleri gibi konular yer almaktadır. “Şîrâzî, başka bir müzik bilimcisi olan Safiyüddîn Urmevî’nin (ö. 1294) ayak izlerini takip etti ve notasyondaki yenilikleriyle müzik tarihine büyük katkılar yaptı. Onun müzik notasyonu felsefe, doğal bilimler, geometri, mantık, matematik ve müzik içeren bir ansiklopedi çalışması olan *Dürretü’-t-Tâc li Ğurreti’-d-Dîbâc* içinde görülebilir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan *Dürretü’-t-Tâc* kısmı: Ayasofya MS 2405 (Şîrâzî’nin el yazması 198a-b), Ragıp Paşa, MS 838 (vrk. 166b-167a), Damad İbrahim, MS 815 (vrk. 358b-359a), Damat İbrahim, MS 816 (vrk. 160a-b). Müzik notaları hakkında yapılan bu çalışma için kopyaları inceledik.”<sup>11</sup>

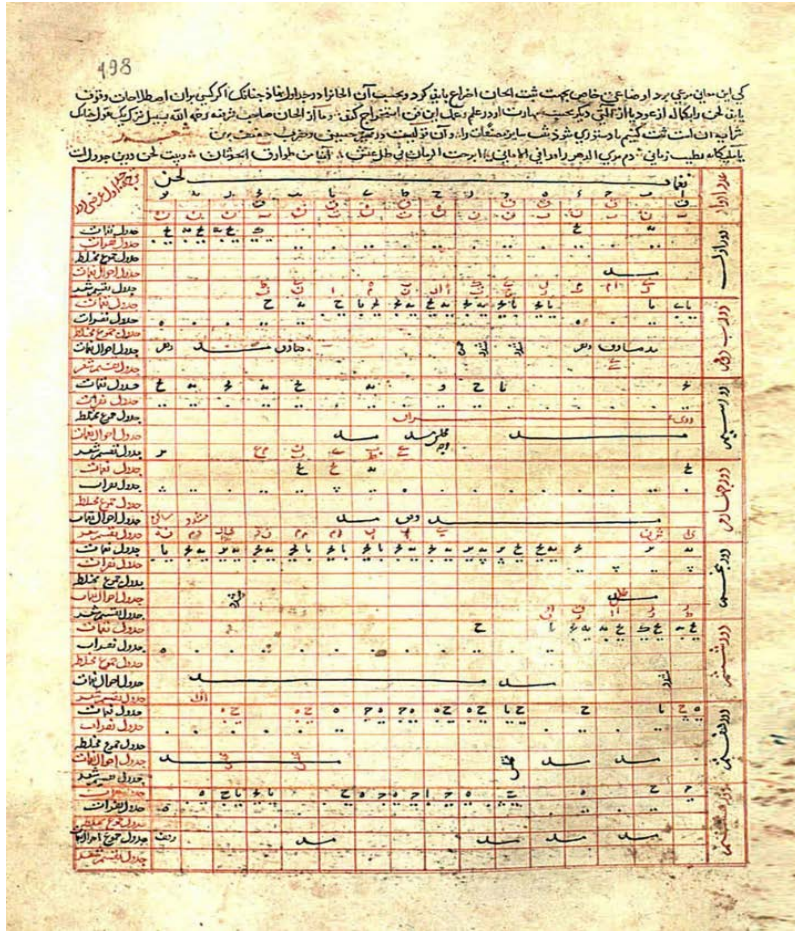
<sup>8</sup> Ramazan Kamiloğlu, *Ahmedoğlu Şükrullah ve “Edvâr-ı Mûsikî” Adlı Eseri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007), 26.

<sup>9</sup> Eckhard Neubauer, *Safî al-Dîn al-Urmawî* (EI, X, Leiden, 1995), 806.

<sup>10</sup> Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music* (Oxford, 1978), 180-194.

<sup>11</sup> Fazlı Arslan, *Qur’ân’s Tajwid at Qutb al-Din al-Shirâzi’s Music Notation*, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 1. No. 10: 209, 2011), 209.

“Sistemci okulun takipçisi<sup>12</sup> olan Şîrâzî'nin ebced notasyonunu kullandığı bestelerinde ön plana çıkan en önemli konulardan biri mûsikî nüanslarını bestelerinde kullanmasıdır. Kur'an-ı Kerim tecvid ve kıraat ilmine dayanan nüansların mûsikîde de uygulanması önemli bir zekâ ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. 13. yüzyılda Ortaçağ İslâm devletlerinde kullanılmaya başlayan nüansların Batı'da ilk defa Giovanni Gabrieli'nin kullandığını ancak 17. yüzyıla kadar nadiren kullanıldığını, 18. yüzyılda yaygınlaştığını görüyoruz.”<sup>13</sup>



Şekil 2. Şîrâzî'nin nüansları anlattığı notasyonu. *Dürretü't-Tâc* Ayasofya nu. 2405, vr. 198a

“Her bir nota satırındaki beş satırdan ilki, Cedvel-i nağamât: Burada eserin notaları gösteriliyor. İkincisi, cedvel-i nakarât: Vuruşlar gösteriliyor. Owen Wright'ın notasında da tek satırda 16 tane sekizlik kaydedilmiştir. Üçüncüsü:

<sup>12</sup> Henry George Farmer, *A History of Arabian Music* (London, 1929), 204.

<sup>13</sup> Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 144.

Cedvel-i cumû-ı muhtelit. Eser içerisindeki çeşitli dizileri gösteriyor. Mesela 3. satırda rûy-ı irak, 12. satırda hisar, ısfahan (iki ses 13. satırda), 13-14. satırlarda zengüle dizisinin var olduğu belirtiliyor. Dördüncüsü: Cedvel-i ahvâl-i nağamât. Nağmelerin halleri (notation nuances) gösteriliyor. Notasyondaki en önemli ayrıntı bu nüanslardır kanaatimizce. Beşincisi: Cedvel-i taksîm-i şî'r. Bu son satırda güfte taksimatı yapılıyor. Her perdenin altına şiirin hangi bölümünün geleceği yazılıdır. Onuncu nota satırına gelindiğinde ilk nota satırına dönüleceği belirtiliyor. İlk satıra dönüşte güftenin ikinci beytine başlanıyor. Sonuna kadar (1-15) devam ediliyor. Sonra tekrar 5. satıra dönülerek 10. satırda eser tamamlanıyor. Güftenin bittiği yerde uzun terennümler dikkat çekiyor. Ayrıca notaların, vuruşların ve güftesinin aynı cetvel üzerinde gösterilmesi bir orkestrasyon düşüncesinin işaretleri sayılabileceğini belirtmek gerekir."<sup>14</sup>

### 3.ABDÜLKÂDİR MERÂĞÎ (ö.1435)

Merâğî 15. yüzyılda sistemci okulun en önemli mûsikî temsilcilerinden biridir ve yalnızca mûsikî eserleri kaleme almıştır. Habîbüssiyyer'de "*mûsikî ilminde, zamanın hiçbir ustası onunla boy ölçüşemez ve ondan önde olma iddiasında bulunamaz*"<sup>15</sup> cümleleri Merâğî'nin sanatı hakkında bizlere fikirler sunmaktadır. Merâğî, geride yedi müzik nazariyatı, bir Mecâlis adını verdiği Mecmua-i Güfte, bir Yaşnamesi olmak üzere sekiz eser ortaya koymuştur.<sup>16</sup> Merâğî'ye ait mûsikî eserleri yazım ve istinsah tarihleri aşağıdaki gibidir.<sup>17</sup>

"Kenzu'l-Elhân (1398-1404)

Câmiu'l-Elhân (1405+1413'te ekler,1410,1415)

Kitâb-ı Lahniyye (1418)

Makâsıdu'l-Elhân (1418?,1421,1423,1434,1435)

Şerh-i Kitâbu'l-Edvâr (1424+Zevâidü'l-fevâid (1424-1430)-1430?)

Fevâid-i Aşere (1432?)

Mecâlis (Mecmua-i Güfte) (1416)"

<sup>14</sup> Fazlı Arslan, *Müslüman-Türk Bilginlerin Müzik Bilimine Katkıları (X-XIII. Yüzyıllar)* (Türkiyat, 24: 11, 2014), 14.

<sup>15</sup> Gıyaseddin Muhammed Handmir, *Târih-i Habîbüssiyyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer* (c.III, Tahran, 1362), 14.

<sup>16</sup> Recep Uslu, *Makasıdu'l-Elhan Merağî'den II. Murad'a Müziğin Maksatları* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 24.

<sup>17</sup> Recep Uslu, *Makasıdu'l-Elhan Merağî'den II. Murad'a Müziğin Maksatları* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 25.



“Merâgî'nin kaleme aldığı eserlerin tamamının mûsikîye ait olduğunu belirtmiştik ve bu eserlerin birbirinin tamamlayıcısı şeklinde kaleme alınmış olduğunu belirtmekte de fayda görüyoruz. Mesela *Makâsîdü'l-Elhân*'da sazların isimlerini, *Câmiü'l-Elhân*'da özelliklerini verirken *Risâle-i Fevâid-i Aşere*'de şekillerini verir.”<sup>18</sup> Bu makalede Merâgî'nin *Risâle-i Fevâid-i Aşere*' eserinin içerik bilgileri hakkında bilgi verilecektir. Müellif eserinde fasılları “fâide” olarak belirtmiştir. “Birinci fâide; Hz. Peygamber'in ses ilmi ile ilgili hadisleri ve on iki makam, ikinci fâide; yirmi dört şû'be ve şû'belerin tellerden nasıl çıkarıldığı, üçüncü fâide; meşhur ve benzer devirlerin açıklanması ve dörtlü tabakaların çıkarılması, dördüncü fâide; dörtlü cinsler ve ud'da altı parmak metodu, beşinci fâide; tarîka yapmanın yolları ve ud üzerinde icra kuralları, altıncı fâide; mûsikî formları ve intikal, yedinci fâide; fakirin kendi icat ettiği îkâ devirleri ve usûl icrası, sekizinci fâide; hanendelik, şû'be, terkip ve âvâzelerin münasebetleri, dokuzuncu fâide; takrir ve mergule, çalgıların sınıflandırılması, onuncu fâide; önceden yaşamış müzisyenler, Fârâbî ve Urmevî'nin bazı fikirlerine itirazlar.”<sup>19</sup>



<sup>18</sup> Ubeydullah Sezikli, *Abdülkadir Merâgî ve Camiul-Elhan'ı*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007), 35.

<sup>19</sup> Kubilay Kolukırcık, *Abdülkâdir Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr adlı eserinin 14. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009), 32.

Şekil 3. *Makâsîdü'l-Elhân* vrk.10a-10b. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5238/1.

“Eserlerine genel olarak bakıldığında, Merâgî tarhlar metodu olarak adlandırdığı tel bölünmelerinde perdelere ait yerleri farklı bir metotla ortaya koymuştur. Urmevî'ye ait on yedi perdeye bir oktav aralığı daha eklemiştir. Eserleri içerisinde farklı çalgıları araştırarak (kâseler gibi) yer vermesi farklı bakış açısına sahip bir nazariyâtçı olduğunu ortaya koyar. Türk mûsikîsi usûllerine kendi icat ettiği beş usûl olan devr-i mieteyn, darbü'l fetih, devr-i şâhi, devr-i kumriyye, devr-i cedid ile genellikle her yüzyılda göz ardı edilen usûller konusuna önemli katkıda bulunmuştur. Safiyüddin'in bahsettiği fakat kullanmadığı yeni bir beşli ile terkip sayısını 91'e çıkarmıştır. Âvâze mantığını geliştiren Merâgî, muhtelif devirlerden değil bunlardan ayrı ezgi parçacıkları ile dizilerini oluşturmuştur.”<sup>20</sup> Merâgî'nin vermiş olduğu otuza yakın beste ile özellikle usûl ve makam yönünden ne kadar mahir olduğu aşikârdır. Farklı terkip uygulamalarını yeni bir beşli ile artırarak mûsikî için yeni dizilerin, makamların oluşmasına zemin hazırlamış, Türk mûsikî kültürümüzü beslemeye destek olmuştur. Urmevî gibi Merâgî'nin eserleri de kendisinden yüzyıllar sonra yazılacak esere kaynaklık etmiş ve edecektir.

#### 4.LÂDİKLİ MEHMET ÇELEBİ (ö.?)

15. yüzyıl sistemci okul takipçilerinden olan Lâdikli, mûsikî adına üç eser kaleme almıştır. Bunlardan ilki en eski nüsha olan ve 1484 yazılan *er-Risâletü'l Fethiyye*<sup>21</sup> ikinci eseri *Zeynü'l-Elhân fi İlmi't-Te'lif ve'l-Evzân*, son eseri ise *Zeynü'l-Elhân*'dır (h.889/ m.1485). Eserlerinde yer verdiği konular; mûsikînin tanımı ve unsurları, sanatın ilkeleri, mûsikî matematik ilişkisi, telif, desâtinde parmak baskıları, tizlik ve pestlik, aralıklar, aralıkların birbirine eklenmesi ve birbirinden çıkarılması, uyumlu nağme besteleme ve uyumsuzluk sebepleri, bestelerin icra saatleri ve kişi üzerindeki etkileri, usûl ilmidir. Eserlerine genel olarak bakıldığında aslında sistemci okul anlayışından uzak bazı fikirleri benimsediği de görülür. Örneğin *Zeynü'l-Elhân*'da makam, âvâze gibi unsurları astronomik unsurlar ile bağdaştırması, makam ifadelerinde seyir özelliklerini kullanması gibi. *Er-Risâletü'l-Fethiyye*'sinde aralık kavramını farklı bir bakış açısıyla inceler; küçük üçlü, büyük üçlü aralıklarını kullanır. Âvâze sayısı ise onun için altı değil yedidir. Eserlerinde yer verdiği konular ışığında Lâdikli, ilim ve iş erbabı okul nüvelerini

<sup>20</sup> Mehmet Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2017), 103.

<sup>21</sup> Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*, (Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde, 1999), 40.

bünyesinde taşıyan bir müelliftir. Levendoğlu Öner'e göre Lâdikli aslında bir değişim noktasıdır. "İki ekol arasında köprü niteliği taşıyan bir kuramcı vardır ki onun eserlerinde hem sistematik ekolün hem de bu yeni oluşumların izleri çarpıcı bir biçimde gözlenmektedir. Ladikli Mehmet Çelebi'nin *Fethiye'si* ve *Zeynü'l-Elhan'ı* 15. yüzyılda yaşanan müzikal hareketliliğin, renkliliğin ve makam tanımlarında kuram kitaplarına yansıyan yeni oluşumların somut bir göstergesidir."<sup>22</sup>

Lâdikli Mehmet Çelebi Türk mûsikîsi için yeni bir dönüm noktalarından birini oluşturur. Aralık sisteminde kudemâ tarafından kullanılmayan küçük üçlü ve büyük üçlü gibi aralıkları sisteme dâhil etmesi aralık sistemi için yeni bir bakış açıdır. Eserinde diğer nazariyatçılardan farklı olarak astronomi-mûsikî ilişkisini görmek mümkündür. Ayrıca Anadolu ekolü olarak adlandırılan iş erbaplarının kullandığı seyir özelliklerini de eserlerinde görmek mümkündür. Yâni Levendoğlu Öner'in de bir değişim noktası olarak gördüğü Lâdikli'yi, Anadolu okulunun temellerini atanlar arasında saymak mümkündür.

### 5.ALİŞAH B. HACI BÜKE (ö.?)

Sistemci okulun diğer önemli temsilcilerinden biri olan Alişah, *Mukaddimetü'l-Usûl* isimli eserini matematik ilmi içerisinde kaleme almıştır. Kendisinden önce yaşamış Fârâbî, Urmevî, Merâgî'den etkilenmiş olduğu eserin işleniş biçimi sebebiyle oldukça açıktır. "Alişah *Aslü'l-Vusûl* isimli eserini kaleme almışsa da eser günümüze ulaşmamıştır. *Aslü'l-Vusûl*, *Mukaddimetü'l-Usûl*'ün birçok yerinde ifade edildiği gibi bu eserin tefsiri ve şerhi mahiyetindedir."<sup>23</sup> Eseri içerisinde zikrettiği konular; lahin ve müzikal sesin tarifi, aralık kavramı; dörtlüler, beşliler ve bunların elde edilmesi; oktavin meydana getirilmesi; mûsikîde uyum ve uyumsuzluk nedenleri; âvâzeler, şubeler; diziler arasındaki ortak sesler ve bu ortaklıkla ilgili kurallar; dizilerin meydana getirilişi ve dizi ile ilgili kurallar; dizilerin seyri; 133 devir ve aralıkları; intikâl, udun perdeleri ve akortlanması ve diğer enstrümanlar; ikâ'in tarifi; usulleri oluşturan unsurlar; mûsikî formları; günün değişik saatlerinde mûsikî icrası."<sup>24</sup>

Eseri içerisinde meşhur on iki makam dışında mürekkep makam fikrini

<sup>22</sup> Nazife Oya Levendoğlu Öner, *Osmanlı Dönemi 15. Yüzyıl Müzik Yazmalarında Makam Tanımları, Sınıflamaları Ve Bir Geçiş Dönemi Kuramcısı: Ladikli Mehmet Çelebi* (Uluslararası İnsan Bilimleri, 2: 796, 2011), 796.

<sup>23</sup> Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999), 6.

<sup>24</sup> Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999), 8-9.

ortaya koymas1 günümüz mürekkep makamlarının temelini oluşmasında ilk adım olarak düşünülebilir. Yazmış olduğu eseri bir mûsikî metodu formatındadır ve mûsikîyi öğrenmek isteyenler için faydalı olabilir. Merâgî ve Lâdikli'de olduğu gibi sisteme yeni eklemeler yapmış ve dörtlü aralıklara yeni eklemeler yaparak yeni terkiplerin, makamların oluşmasına zemin hazırlamıştır. İkâ' ilminde nısf-ı safiy isminde yedi zamanlı bir usûl terkip etmiş ve usûl nazariyatına önemli bir katkı sağlamıştır. Ayrıca usûl birim vuruşlarında gelenekten farklı olarak farklı birim zamanlar kullanmıştır.

### Sonuç

13. ve 15. yüzyılları Türk mûsikîsinde önemli değişimlerin ve gelişimlerin yaşandığı dönemler olarak görmek yanlış olmaz. Bilimin hemen her alanında eserler ortaya koyan ve mûsikî ilminde de sistemci okul bağlı bir süreç izleyen ilim erbapları, tarihi sürecin değişimine ayak uydurarak, nazarî sistem temeline bağlı kalarak yeni fikir ve bakış açıları geliştirmişlerdir. Oldukça önemli ve de olumlu olan bu farklı bakış açıları ile ortaya konan eserler yüzyıllar sürececek bir sürecin köşe taşları olarak haklı yerlerini almışlardır. Kudemâ, mûsikî ilmini ilimlerin en üstünü olarak görmüş ve bu görüş ile yollarına devam etmişlerdir. Ortaya konan çalışmaların günümüz nazariyatı için temel teşkil ettiği önemli bir gerçektir ve bu gerçek unutulmadan kültüre ve değerlere sahip çıkılmalı ve yola devam edilmelidir.

Kendisinden önce mûsikî alanında eser vermiş nazariyatçılar, eserlerinde antik Yunan'a ait bilgileri tekrarlararken, Safiyüddîn Urmevî kurmuş olduğu ve sistemlerin en mükemmeli olarak kabul edilen, içerisinde yer alan cins, tabaka, aralık gibi dinamiklerin uygulanışlarının yer aldığı on yedili ses sistemi ile günümüz Türk mûsikîsinde kullanılan makam sisteminin temellerini oluşturmuş ve işlediği akustik konusu diğer eserler için bir ışık ve milat olmuştur. Kurmuş olduğu sistem üzerine vermiş olduğu besteleri ile de Türk mûsikîsi icrâsına yönelik ilk örnekleri ortaya koymuştur. Şîrâzî ile ortaya konan Kur'an-ı Kerim kaynaklı med (uzatma), müşeddet (şiddet), hufût (piyano) gibi daha pek çok nüans anlayışının, mûsikî dünyasında günümüze kadar süregelen nüans sistemin temellerini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Batı ise bu sistemi 18. yüzyıldan itibaren yaygın olarak kullanmaya başlamıştır. Sistemci okulun en önemli temsilcisi ve klasik üslûbun ilk temsilcisi olarak da kabul edilen Merâgî, Türk mûsikîsine yeni bir nefes getirmiştir. Gerek kaleme aldığı eserleri gerekse besteleri –özellikle nevbet-i mürettebler- onun ne kadar önemli bir nazarî kimlik olduğunu ortaya koymaktadır. 15. yüzyıl Türk mûsikîsi için kırılma noktası olan

Lâdikli, sistemci okul anlayışını takip ederken farklı bakış açıları ile katkılarda bulunmayı bir görev sayarak Anadolu Okulu gibi yeni bir oluşum için basamak oluşturmuştur. Âvâzeler konusunun işlenişinde Hermetik mûsikî felsefesinden kısmen de olsa etkilenmiş olduğu gözlemlenir. Alişah b. Hacı Büke farklı dörtlü aralık (cins) buluşları, makam sınıflandırmasında kullanılan mürekkebe makam oluşumları ile ileri bir görüş ortaya koymuş ve sistemci okul içerisinde terkipler konusuna fazlaca emek vermiştir.

### Kaynaklar

- Arslan, Fazlı, Safiyüddîn Abdülmümin el-Urmevî ve er-Risâletü'ş-Şerefiyye, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Arslan, Fazlı, Qur'ân's Tajwid at Qutb al-Din al-Shirâzi's Music Notation, International Journal of Humanities and Social Science, Vol. 1. No. 10: 209, 2011.
- Arslan, Fazlı, Müslüman-Türk Bilginlerin Müzik Bilimine Katkıları (X-XIII. Yüzyıllar). Türkiyat, 24: 11, 2014.
- Arslan, Fazlı, İslâm Medeniyetinde Mûsikî, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Çakır, Ahmet, Alişah b. Hacı Büke'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.
- Farmer, Henry George, Music, The Legacy of Islam, Oxford University Press, 1931.
- Farmer, Henry George, A History of Arabian Music, London, 1929.
- Farmer, Henry George, The Sources of Arabian Music, Leiden, 1965.
- Güray, Cenk, Bin Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2012.
- Handmir, Gıyaseddin Muhammed, Târih-i Habîbüssiyyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer, c.III, Tahran, 1362.
- Kamiloğlu, Rızvan, Ahmedoğlu Şükruallah ve "Edvâr-ı Mûsikî" Adlı Eseri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Kolukırcık, Kubilay, Abdülkâdir Merâğî ve Şerhu'l-Edvâr adlı eserinin 14. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Levendoğlu Öner, Oya, Nazife, "Osmanlı Dönemi 15. Yüzyıl Müzik Yazmalarında Makam Tanımları, Sınıflamaları Ve Bir Geçiş Dönemi Kuramcısı: Ladikli Mehmet Çelebi", Uluslararası İnsan Bilimleri, 2: 796, 2011.

Neubauer, Eckhard, Safi al-Din al-Urmawi, EI, X, Leiden, 1995.

Sezikli, Ubeydullah, Abdülkadir Meragi ve Cami'ul-Elhan'ı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Tekin, Hakkı, Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde, 1999.

Tıraşçı, Mehmet, Türk Müsikisi Nazariyatı Tarihi, İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2017.

Uslu, Recep, Makasıdu'l-Elhan Meragi'den II. Murad'a Müziğin Maksatları, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015.

Uygun, Mehmet Nuri, Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.

Wright, Owen, The Modal System of Arab and Persian Music, Oxford, 1978.

#### **İnternet Kaynakları**

<https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risaletus-serefiyye>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risaletus-serefiyye> , son erişim tarihi: 13.12.21018.

## KİŞİLİK VE KARAKTER İNŞASINDA KUR'AN'IN SUNDUĞU GÜZEL İNSAN MODELİ\*

Erdoğan BAŞ\*\*

### Öz

Kur'an-ı Kerim'in tamamı bir "ahlak, kişilik ve karakter inşası kitabı" olarak kabul edilebilir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in ahlakı, Hz. Aişe'nin ifadesi ile "Kur'an " idi. Başka bir deyişle O'nun yaşayışı Kur'an'î değerlere bağlı bir yaşayış idi; tabiri caizse O, Kur'an'ın ete kemiğe bürünmüş canlı hali idi. Yine Kur'an'da O bize, "üsve-i hasene" olarak takdim edilmekte, kendisi de "Ben mekarim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim" buyurmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da Hz. Peygamber'in ahlakı "kişilik ve karakterde güzel insan modeli" olarak sunulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de sadece Hz. Peygamber'in değil, diğer peygamberlerin ahlakı/kişilik ve karakteri de örnek ahlak (üsve-i hasene) olarak takdim edilmiştir. Örneğin Kur'an'da Hz. İbrahim siddîk nebi, Hz. Musa ihlaslı nebi, Hz. İsmail vaadinde sadık nebi, Hz. İdris siddîk nebi olarak zikredilmiştir. İnsanlığın önünde her bakımdan örnek olan bu peygamberler, Kur'an'ın bize tanıttığı güzel insan modelleri sayılmıştır. Yine Kur'an'da Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Eyyüb gibi bazı peygamberlerin Cenab-ı Allah'ın büyük imtihanlarına maruz kaldığı, ancak bu imtihanları sabır ve metanetle karşılayarak Allah'ın rızasına erdiği, Allah'ın da onları "ne güzel kul" diyerek takdir ettiği ve hepsini birer "güzel insan modeli" olarak bize takdim ettiği görülmektedir. Kur'an'da peygamberlerin dışında da güzel insan modelleri ile karşılaşmaktayız. Örneğin Hz. Lokman fazileti ve hikmetli nasihatleriyle, Hz. Meryem iffeti ve ihlaslı ibadetleriyle, Ashab-ı Kehf Allah yolundaki

\* Geliş Tarihi / Received Date : 15.11.2018 Kabul Tarihi / Accepted Date : 20.12.2018  
Bu makale, Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu'nda sunulan bildirinin (10-12 Haziran 2016, Ordu) üzerinde çalışılmış ve geliştirilmiş şeklidir.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, erdoganbas1965@gmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6997-8467

yılmaz mücadelesiyle, muhacir ile ensar iman, îsâr ve kardeşlik şuuruyla, Hz. Musa'nın annesi annelik şefkat ve merhametiyle, Firavun'un hanımı sarsılmaz iman ve sabrıyla güzel insan modelleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette ki Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği güzel insan modelleri bunlarla sınırlı değildir, daha birçok örnekle karşılaşmak mümkündür (mesela, İmran Ailesi ve Ashab-ı Uhdud'un ateşte yakarak şehid ettiği müslümanlar gibi.) Güzel ahlakın oluşması ve yaygınlaşması, bulunduğumuz ailede ve sosyal çevrede güzel ahlakı yaşayan insanların mevcut olmasına bağlıdır. Yukarıda adı geçen (veya geçmeyen) türden kimselerin tamamı güzel ahlakı üzerlerinde taşıyan model şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlar güzel ahlakı sadece talim ve tedris etmekle kalmamış; onu aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayatlarında pratize etmişlerdir. Bu düşüncelerden yola çıkarak biz de bu makalemizde Kur'an-ı Kerim'in kişilik ve karakter itibarı ile nasıl güzel bir insan modeli tavsiye ettiğini, bugün toplumumuzun ve insanlığın buna ne kadar da muhtaç olduğunu tespit ederek bireysel ve toplumsal ahlakın yaygınlaştırılmasına katkıda bulunmak istiyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Kişilik, Karakter, Ahlak, Güzel İnsan, Peygamber, Model.

## GOOD HUMAN MODEL PRESENTED IN THE QURAN TO BUILD PERSONALITY AND CHARACTER

### Abstract

The Qur'an can completely be regarded as a in book of morality, personality and character building'.According to Hz. Ayşe's statement: Hz. Muhammet and Quran's morality was the same as it is known. In the other words, Hz. Muhammet's lifestyle was attached to the Quran's teachings. To tell you the truth, Hz. Muhammet was revitalized Quran. In the Quran:" He was the best example." description is is used, and he said: "I have come to complete good morals". Therefore, Hz. The morality of Hz.Muhammet is presented as a beautiful human model of personality and character. In the Qur'an, not only Hz. Muhammet's but also other prophets' morality, personality and character were presented as exemplary ethics. For example; in the Quran, Hz. İbrahim has been called the right prophet, Hz. Musa has been called the sincere prophet and Hz. İdris has been called the honest prophet. These prophets who are exemplary in all respects for mankind, are considered the beautiful human models that the Qur'an introduces us. Again in the Quran it is seen that some prophets such as Hz. Davud, Hz. Süleyman and Hz.



Eyyüb were exposed to the great tests of God but they met these tests with patience and fortitude and received the consent of God. God appreciated by saying them “ How beautiful servant they are” and presented them us as nice human model. Besides the prophets in the Qur'an, we encounter beautiful human models. For example, Hz. Lokman with the sermons of virtue and wisdom, Hz. Meryem with the modesty and sincere prayer, Ashab-ı Kehf with the indomitable struggle for God, Muhacir and Ensar with faith, altruism and brotherhood consciousness, Hz. Musa's mother with the compassion and mercy, Pharaoh's wife with the unwavering faith and patience are appeared nice human models. It is obvious that the beautiful human models pointed out by the Qur'an are not limited to these, it is possible to meet many more examples (e.g., such as Imran Family and Muslims burned in the fire that killed by Ashab-ı Uhdud.) The formation and spread of good morals depends on the existence of people who have good morals in our family and social environment. All of the above mentioned (or not mentioned) types of people we see as a model figure representing good morality. They had lived with good morality in individual and social sphere. Also, they taught good morality. Based on these thoughts, we would like to contribute to the dissemination of individual and social morality by determining how the Quran recommends a beautiful human model in terms of personality and character, and how the society and humanity are in need.

**Keywords:** Personality, Character, Morals, Good Human, Prophet, Model.

## Giriş

Öncelikle “Kişilik ve karakter inşasında Kur'an'ın sunduğu güzel insan modeli” adıyla bir konuyu gündeme getirmemizin sebebini kısaca izah etmek yerinde olacaktır. Esasında bu mevzu bir makaleye sığmayacak kadar geniş bir konudur. Bundan dolayı bu çalışmayı ileride bir kitaba dönüştürmeyi planlıyoruz. Üzerinde durduğumuz mesele, yani “kişilik ve karakter itibarı ile Kur'an'ın istediği güzel insanı temsil etme veya yetiştirme meselesi” sadece çağımızda değil, tarihin her döneminde bize göre Müslümanların en önemli meselesini oluşturmuştur. Başka bir ifade ile güzel insan modeli tarihin her döneminde aranan bir insan tipolojisi olmuştur. Onun için Farabi (ö. 339/950) “el-

*Medînetü'l-fâdila*"sını yazmış<sup>1</sup> ve erdemli bir şehrin güzel insanların nasıl olması gerektiği üzerinde kafa yormuştur. Ne var ki nüfusun kalabalıklaştığı, dünyanın küreselleştiği, problemlerin karmaşıklaştığı ve krizlerin bollaştığı günümüzde insanlar adeta makineleşmiş ve insanlığından uzaklaşmıştır. Tabii ki bu dünya insanların bir parçası olan Müslümanlar da bundan paylarını almışlardır. Maalesef dünya küçüldükçe, maddi refah arttıkça, hatta bilgi çoğaldıkça (ki bu çok enteresandır),<sup>2</sup> insanlar insanlığından uzaklaşmakta, güzellikler kaybolmakta, dünya hırsı insanları esir almakta ve maddenin kölesi haline getirmektedir.

İşte bunun için yüce kitabımız Kur'an'a göre güzel insan modellerini ve bu modellerin çağları aydınlatan değerlerini tespit edip yeniden gündeme getirmek istiyoruz. Bilindiği üzere, ülkemizde ve bütün dünyada ahlaki değerlerin gittikçe yozlaştığı, bu cümleden olarak insanların birbirlerini değersizleştirdiği, sabrın, sevgi ve hoşgörünün giderek azaldığı müşahade edilmektedir. Bu tarz çalışmalar, ahlaki değerlerin inkişaf etmesine, birey ve toplumun huzura kavuşmasına bir nebze de olsa yardımcı olabilir.

Başlıkta kullandığımız "kişilik ve karakter inşasında Kur'an'ın sunduğu güzel insan modeli" ifadesindeki "güzel insan modeli" kısmını Nevzat Tarhan'ın bu isimde telif ettiği bir kitaptan esinlenerek almış bulunmaktayız.<sup>3</sup> Tarhan bu eserinde genellikle psikoloji ve psikiyatri bilimlerindeki verilerle İslam kültüründeki değerleri birlikte kullanmakta ve toplumun ihtiyaç duyduğu güzel insan modelini başarılı bir şekilde yansıtmaktadır.<sup>4</sup>

Tarhan'ın adı zikredilen söz konusu eseri bizim için çağrışım noktası olmuşsa da bizim esas dayanağımız Kur'an ve onun tefsiri mahiyetindeki sünnet-hadistir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'den temel dayanağımız "üsve-i hasene" ifadesidir ki, bu tamlama konumuzun başlığı ve muhtevasını işaret etmektedir. "Üsvetün"<sup>5</sup> kelimesi, "imam gibi kendisine tabi olunan, uyulan, izi

<sup>1</sup> Farabi, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *el-Medinetü'l-Fadila* (çev. Nafiz Danışman), Ankara, 1956.

<sup>2</sup> Tabii ki bilginin çoğalması genel olarak tasvip edilecek bir durumdur. Ne var ki, bilgi mesela insanlığı sömürmenin, köleleştirmenin, katletmenin ve nihayet yok etmenin bir aracı haline getirildiğinde faydalı olmaktan çıkıp zararlı hale geliyor.

<sup>3</sup> Tarhan, Nevzat, *Güzel İnsan Modeli*, İstanbul, 2014.

<sup>4</sup> Örneğin kapak yazısında şu doğru tespitleri okuyoruz: "*Bugünün toplumsal yapısına baktığımızda, değerler artık cümle içinde kullanılan kelimelerden ibaret. Oysa değerleri gölgeleyerek toplumları değiştiren bütün kötülükler, ağaçlarda saklı kurtlar gibidir. Nasıl ki kurtlar ağacı içten kemirerek devirirse, sosyal yozlaşma ve kuralsızlık da toplumu böyle çürütür.*"

<sup>5</sup> Bu kelime, hemzenin kesresiyle "isvetün" şeklinde de okunmuştur (bk. Dimiyati, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, Beyrut, 2001, s. 453).

takip edilen"; "hasene" de "güzel" manasına gelmektedir.<sup>6</sup> Sıfat tamlaması durumundaki bu ifadeye pekala "güzel insan modeli" diyebiliriz. Bu niteleme Kur'an-ı Kerim'de başta Hz. Peygamber<sup>7</sup> olmak üzere Hz. İbrahim gibi diğer bazı peygamberler<sup>8</sup> için de kullanılmıştır. Yani başta Hz. Peygamber olmak üzere Kur'an'da zikredilen tüm peygamberler bizim için birer üsve-i hasene (güzel insan modeli) olarak sunulmuşlardır.

Bu bilgilerden sonra "güzel insan modeli" ile neyi kastettiğimizi belirtebiliriz. Bu tamlama ile başta Hz. Peygamber olmak üzere Kur'an'da adı geçen diğer peygamberlerin, Ashab-ı KeHF, Âl-i İmran, Ensar-Muhacir, Lokman (as) ve Hz. Meryem gibi şahsiyetlerin güzel ahlakı, örnek hayatı kastedilmektedir. İşte bu makalemizde bu gibi yüce şahsiyetlerin örnek ahlakı üzerinde durulacak, bize göre öne çıkan en önemli vasıfları irdelenmeye çalışılacaktır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, pratik hayatımızda bu gibi şahsiyetlerin örnekliğine her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.

## KİŞİLİK ve KARAKTER İNŞASINDA KUR'AN'IN SUNDUĞU GÜZEL İNSAN MODELLERİ

### I. HZ. MUHAMMED

Dile getirmeyi murat ettiğimiz güzel insan modellerinin başında elbette ki Hz. Peygamber gelmektedir. Zira O, insanlığa son rehber olarak gönderilmiştir. O'nun güzel ahlakıyla ilgili bazı tespitlerde bulunup izah etmeye çalışacağız. Ancak en başta bir hususun zikredilmesi daha elzem görünüyor. O da O'nun ahlakının "Kur'an ahlakı" oluşudur. Malum olduğu üzere bir grup sahabe Hz. Ayşe'ye gelip Hz. Peygamber'in ahlakının nasıl olduğunu sormuş, o da onlara "Siz hiç Kur'an okumuyor musunuz? O'nun ahlakı Kur'an'dır" diye cevap vermiştir.<sup>9</sup> Demek oluyor ki, O'nun yaşayışı Kur'an'î idi, yani O, Kur'an'ı eksiksiz tatbik ediyordu, tabiri caizse O, Kur'an'ın ete kemiğe bürünmüş canlı hali idi. Böyle de olması gerekirdi. Zira insanlar önlerinde bir örnek görmek ve ona tabi olmak isterler. Bu örneklik, diğer ifadesiyle güzel insan modelliği Hz. Peygamber ve ashabı arasında tüm yönleriyle tecelli etmiş ve insanlığa Kıyamete

<sup>6</sup> Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, "esv" md., İstanbul, 1986, s. 20; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Beyrut, 2003, III, 515; Beydavî, Nasıruddin Ebu Said, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut, 2013, s. 815. Ayrıca geniş bilgi için bk. Kurt, Yaşar, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene", *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 1, sy. 1, s. 145-159.

<sup>7</sup> Ahzab, 33/21. Meali: "Kasemle söylüyorum ki, Resulü Allah sizin için, yani Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."

<sup>8</sup> Mümtehine, 60/6. Meali: "Kasemle söylüyorum ki, onlar (İbrahim ve beraberindekiler) sizin için, yani Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar için güzel bir örnektir." Ayrıca bk. Mümtehine, 60/4-5.

<sup>9</sup> Müslim, Salatü'l-müsafirin, 139.

kadar devam edecek güzel bir model miras bırakılmıştır. Çünkü o dönemde yetişen “Asr-ı Saadet” toplumu, artık misline bir daha rastlanamayacak bir toplumdur ve bu toplumu Kur’an ile eğiten Hz. Peygamberdi.<sup>10</sup>

Zikredilen rivayette görüldüğü üzere O’nu da Allah (cc) eğitmişti. Bir rivayette de O, “Beni Rabbim eğitti ve eğitimimi de güzel yaptı.” diyerek bu hususu dile getirmiştir.<sup>11</sup> Hz. Peygamber’in ahlakının Kur’an olması aynı zamanda bize, Kur’an’ı anlamamanın O’nun ahlakını anlamak, O’nun ahlakını anlamamanın da Kur’an’ı anlamak manasına geldiğini hatırlatıyor. İki ayrı husus gibi görünen bu bağının, tek bir sonucu işaret ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

Hz. Peygamber’in ahlakı ile alakalı Kur’an’î vurguda dikkatlerden uzak tutulmaması gereken en önemli hususlardan biri de O’nun ahlakının Allah tarafından övülmesidir. “İnne” ve “lâm” tekit edatlarıyla ve “azîm” sıfatıyla ( *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ* ) “Şüphesiz sen azîm bir ahlak üzeresin” buyrulurak<sup>12</sup> O’nun ahlakının yüceliğine dikkat çekiliyor. Müfessir Zemahşeri (ö.538/1143) O’nun ahlakının yüceliğini “düşmanlarından çok şiddetli sıkıntılar çekmesine rağmen onlara tahammül etmesi, güzel tepki vermesi (kötü karşılık vermemesi), onları güzel idare etmesi” ile açıklamıştır.<sup>13</sup> İlgili ayetin bağlamının da gösterdiği gibi Hz. Peygamber, düşmanlarından çok büyük eziyetler görmüş, sıkıntılar çekmiş, ancak aldığı ilahi terbiye gereği onlarla en güzel mücadele yöntemi ile mücadele etmiş, onlara en güzel muamele usulü ile muamele etmiştir.

O’nun bu yüce ahlakı tebliğ, tebyin, davet ve irşadına olduğu gibi yansımış; O, Allah yoluna hikmet ve mev’ize-i hasene ile çağırılmış ve mücadele etmesi gerektiğinde en güzel mücadele yöntemini tercih etmiştir.<sup>14</sup> Bunun dikkat çeken bir örneğini Hz. Musa’nın hayatında da görüyoruz. Yüce Allah, kendini rab ilan eden Firavun’a Hz. Musa ve Harun’u tebliğ için gönderirken onlara “yumuşak söz söylemelerini” tavsiye ediyor. Ancak yumuşak sözün tesirli olabileceğini beyan için de “Umulur ki ibret alır veya korkar” buyuruyor.<sup>15</sup> Hz. Musa da tebliğ vazifesini çok zor şartlar altında yerine getirmiş, çok büyük

<sup>10</sup> Asr-ı Saadetle alakalı özet bilgi için bk. Algül, Hüseyin, “Asr-ı Saadet”, *İslam’da İtikat İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, I, s. 270-272.

<sup>11</sup> Münavi, *Feyzü’l-Kadir*, Beyrut, 1938, I, 224.

<sup>12</sup> Kalem, 68/4.

<sup>13</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 573. Ayrıca geniş bilgi için bk. Mevdudi, Ebu’l-A’la, *Tefhimü’l-Kur’an* (çev. Muhammed Han Kayani ve dğr.), VI, 432, 433, İstanbul, 2006.

<sup>14</sup> Onun takip ettiği usulü şu ayetten öğreniyoruz: “*Rabbimin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel yöntem ne ise onunla mücadele et*” (Nahl, 16/125.) Bu ayet, tebliğ ve davette usul vazeden bir ayet olarak karşımıza çıkmaktadır: Bk. Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur’an Yolu*, Ankara, 2007, III, 453, 454.

<sup>15</sup> Taha, 20/44.

sıkıntılara tahammül etmiş, ancak hiçbir zaman mülayemet ve sabrı terk etmemiştir. Hatta O'nun sabrı Hz. Peygamber'e güzel bir örnek teşkil etmiştir. Zaten Kur'an'da sık sık önceki peygamberlere atıf yapılması, Peygamber Efendimize hem bir teselli kaynağı olmuş (zira diğer bütün peygamberler de benzer sıkıntılarla karşılaşmışlardır), hem de kendisinden onları örnek alması istenmiştir.<sup>16</sup> Nitekim bir defasında Hz. Peygamber "Allah, Musa'ya rahmet etsin. O bundan daha ağır eziyetlere maruz kalmıştı da sabretmişti" demek durumunda kalmıştır.<sup>17</sup>

Zikredilen örneklerde gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. Musa'nın her türlü sıkıntıya rağmen eziyetlere sabırla mukavemet gösterdiği, yumuşak bir dil kullandığı, usul olarak en güzel mücadele yöntemini tercih ettiği, insanlara hikmet ve güzel öğütle yaklaştığı görülmektedir. İşte bu, Kur'an-ı Kerim'in müşahhas örneklerle bize arz ettiği güzel insan modelinin tipik bir özelliğidir.<sup>18</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in öne çıkan diğer güzel örnek modelleri ile ilgili ifadeler şunlardır: Şahid-şehid, müjdeleyici (mübeşşir), uyarıcı (nezir), Allah'a davet edici, aydınlatıcı kandil (sirac-ı münir),<sup>19</sup> aziz rasul, rauf ve

<sup>16</sup> En'âm, 6/90.

<sup>17</sup> Olayın tamamı şu şekilde cereyan etmiştir: Abdullah İbn Mes'ud (ra) şöyle anlatıyor: Huneyn savaşında elde edilen ganimetleri taksim ederken Peygamber Efendimiz (sav) bazı kişilere diğerlerinden fazla hisse verdi. Şöyle ki, Akra' İbn Hâbis'e yüz deve, Uyeyne İbn Hısn'a da bir o kadar verdi. Arapların ileri gelenlerine de o günkü taksimde biraz fazla pay verdi. Bunun üzerine (peygamberin bundaki gayesini anlamayan) bir kişi: "Vallahi bu taksimde adil davranılmamış, Allah rızası da gözetilmemiştir" dedi. Ben de "Allah'a yemin ederim ki bunu Resulullah'a söyleyeceğim dedim, gittim, adamın söylediklerini Allah Resulü'ne aynen anlattım." Bu ürperten itham üzerine Resulullah'ın çehresi değişip kıpkırmızı oldu ve şöyle buyurdu: "Allah ve Resulü de adaletli davranmazsa başka kim adaletli davranabilir ki?" Ardından şunu ekledi: "Allah, Musa'ya rahmet etsin, bundan daha ağır eziyete maruz kalmıştı da sabretmişti." Bu hadise üzerine ben de kendi kendime "Bundan sonra kimsenin sözünü Resulullah'a iletmeyeceğim" diye karar verdim (Buhari, Edeb 53; Müslim, Zekat 145.) Zikredilen bu hadise aynı zamanda, Kur'an'da neden en çok Hz. Musa'nın hayatından ve O'nun tevhit mücadelesinden bahsedildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

<sup>18</sup> Burada kısaca bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. O da günümüz müslüman ahlakının Hz. Peygamber'in güzel ahlakına ne kadar uyup uymadığı hususudur. Bilindiği üzere hadiste "Peygamberler altın ve gümüş değil, sadece ilim miras bırakırlar. O mirası alan kimse bol-bereketli nasip ve kısmet almış olur"<sup>18</sup> buyrulmuştur. Peygamber Efendimizin ümmeti olarak O'nun talim etmiş olduğu güzel ahlak öğretilerini, pratiklerini temsil ettiğimiz söylenebilir mi? Maalesef Peygamberî ahlakın bütününe değil de sadece yukarıda zikrettiğimiz kısmını, yani güzel muamele, güzel mücadele, mülayemet, hilm ve hikmet boyutunu bile yerine getirdiğimiz söylenemez. "Din muameledir" düsturunca, maalesef sadece dille olan güzel muameleyi; güzel ve yumuşak sözlülüğü dahi halledebilmiş değiliz. Onun yerine keskin, zehirli, kırıcı, kıskırtıcı, ayrıştırıcı, nefret ettirici, bir söylemi tercih ediyoruz. Ülkemizdeki hakim, aktüel dini söylem veya din dili de maalesef bundan çok farklı değildir.

<sup>19</sup> Ahzab, 33/45-46; Fetih, 48/8.

rahim<sup>20</sup> vb. Şahid-şehid olması, O'nun özellikle yaşadığı dönemdeki insanlara (onların tasdik mi yoksa tekzip mi ettiklerine) tanıklık etmesi ve onlara güzel bir örnek olması demektir. Kur'an bize, peygambere iman edenlerin de içinde yaşadıkları çağa ve çağın insanlarına tanıklık edeceklerini haber vermektedir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) buradaki şahid-şehidi "peygamberin müminlere, müminlerin de diğer insanlara model ve güzel örnek olması gerektiği" anlamında yorumlamaktadır.<sup>21</sup> Esasında "*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülüğü yasaklarsınız.*"<sup>22</sup> mealindeki ayet de bu çerçevede anlaşılabilir.<sup>23</sup> Malum olduğu üzere iyiliği emredip kötülükten sakındırmak öncelikle iyilikleri yapıp kötülüklerden sakınmaya, yani güzel bir model olmaya bağlıdır. Onun için "*Yapmadığımız şeyleri neden söyleyip duruyorsunuz?*"<sup>24</sup> buyrulmaktadır.

Peygamber Efendimizle ilgili Kur'an'daki güzel örnek-model nitelendirmelerini özetledikten sonra aynı konunun hadiste (sünnet veya sîrette) nasıl dile getirildiğine bakabiliriz. Elbette ki mevzu olabildiğince geniş olduğu için yine özet bir yaklaşımla irdelenmeye çalışılacaktır. İlk başta Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi örnek kişiliğini zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Örnek kişiliğinden ve kendisine duyulan güvenden dolayı yakın çevresinin kendisine "el-emin-güvenilir" sıfatını layık görüp "Muhammedü'l-Emin/Güvenilir Muhammed" dedikleri, bundan dolayı kıymetli eşyalarını (mücevherlerini) kendisine emanet ettikleri, peygamber olduktan sonra bile hicrete kadar bu durumu sürdürdükleri; yine Arapların risalet öncesi Kabe'yi tamir edip Haceru'l-Esved'i yerine yerleştirmede ihtilafa düştükleri, problemin çözümünde hakem olarak ittifakla Muhammedü'l-Emin'i kabul ettikleri ve böylece çıkması muhtemel bir savaşı önledikleri herkes tarafından bilinmektedir.<sup>25</sup>

Peygamberliğinden sonra da aslında aynı durumun devam ettiği, yani Arapların aynı şekilde onu güvenilir bir insan olarak kabul ettikleri söylenebilir. Nitekim daha o zaman Müslüman olmamış olan Ebu Sufyan, Şam'da ticarete bulunduğu bir tarihte Herakliyüs'ün Hz. Peygamber hakkındaki sorularına bu istikamette cevap vermiş, O'nun güvenilen, ahdini yerine getiren, emanete riayet

<sup>20</sup> Tevbe, 9/128.

<sup>21</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts. (Eser Neşriyat), V, 3424.

<sup>22</sup> Âl-i İmran, 3/110.

<sup>23</sup> Bk. Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, ts. (Beyan Yayınları), I, 400-401.

<sup>24</sup> Saff, 61/3.

<sup>25</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye* (neşr. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi), Kahire, 1936, I, 209.

eden biri olduğunu söylemiştir. Bu hususta umumi bir ifadeyle ayette “*Biliyoruz ki onların söyledikleri seni mahzun ediyor. Hakikatte o zalimler seni değil, Allah'ın ayetlerini yalanlıyorlar.*”<sup>26</sup> buyrulmuştur. Peygamber Efendimiz'e yalancı dedikleri tarihen sabit bir hadisedir.<sup>27</sup> Ancak onların bununla neyi kastettiği meselesi önemlidir. Aslında onlar peygamberden değil, gelen vahiyden hoşlanmamakta, onu istememekte, onu reddetmektedirler. Bütün peygamberlerin karşılaştığı tepki, peygamberlerin kendilerinden ve kişiliklerinden değil, getirdiklerinden ve mesajlarından kaynaklanmaktadır. Yoksa peygamber kavimlerinin, peygamberlerle herhangi bir alıp veremedikleri yoktu. Peygamberlerin getirdikleri onların huzurlarını, düzenlerini, morallerini bozmaktaydı; onlar da kurulu düzenin bozulmasını, menfaatlerinin elden gitmesini istemiyorlar, onun için direniyorlardı.

Kişilik ve karakter itibarı ile güzel insan olmada hassaten bu hususun, güvenilir olmanın çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Mümin kelimesinin bu kökten türeyip aynı zamanda “güvenen ve güvenilen kimse” manasına geldiğini, hatta ondan önce insan kelimesin üns'ten türediğini, üns'ün de ünsiyet/ülfet manasına geldiğini zikretmekte fayda vardır.<sup>28</sup> Bir hadiste tam da bunlarla alakalı “Mümin kimse ülfet eder ve kendisiyle ülfet edilir, ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet edilmeyende hayır yoktur. İnsanların en hayırlısı insanlara en faydalı olandır”<sup>29</sup> buyrulmuştur.

Hz. Peygamber'in ahlakı ile alakalı kendi dilinden ilk zikredilmesi gereken O'nun “Ben mekârim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim.” kutlu sözüdür.<sup>30</sup> Mekârim-i ahlak ifadesini “ahlaki değerler, güzellikler, güzel ahlak modelleri” diye tercüme edebiliriz.

Güzel ahlak ölçülerini, ahlaki değerleri ve güzellikleri en net örnekleriyle O'nun hayatında görebiliriz. Örneğin sosyal münasebetler veya beşeri ilişkiler açısından bakıldığında Hz. Peygamber'in güzel sözlü, tatlı dilli ve güler yüzlü olduğu görülmektedir. Aynı şekilde hata işlediğini gördüğü bir kimsenin hatasını yüzüne vurmadağı müşahede edilmektedir. Yine anlayışsız, kaba veya asi birisi ile güzel bir münasebet kurabildiği veya tersi ile söylemek gerekirse isyankâr, kaba-saba insanların bile rahatça peygamberin huzuruna girip

<sup>26</sup> En'am, 6/33.

<sup>27</sup> Sad, 38/4.

<sup>28</sup> İnsan kelimesinin iştikakı hakkında bk. Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat*, “ens” md., s. 34. Ayrıca bk. Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 320 vd.

<sup>29</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, II, 400.

<sup>30</sup> İbn Hanbel, II, 381.

kendilerini ifade edebildikleri nakledilmektedir. Bu tür karşılıklı ilişkilerde anlayış gösterme, anlamaya ve dinlemeye çalışma, buna gerekli zamanı ayırma, muhataba değer verme, merhamet ve şefkatle yaklaşma gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Hz. Peygamber bu yönüyle anlayışlı-anlayışsız, alim-cahil, abid-fasık, okuma yazma bilen-bilmeyen, erkek-kadın, yaşlı-genç, hatta müslüman olan-olmayan her türden insanın hiç çekinmeden yaklaşılabildiği, yakınlaşıp iletişim kurabildiği, derdini rahatlıkla anlatabildiği zirve bir güzel ahlak modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>31</sup>

Kur'an'da güzel ahlak modelini ele aldığımız bu makalede üzerinde durmamız gereken esas meselelerden birinin işte tam da bu olduğunu tekrar vurgulamak yerinde olacaktır. Yani mesele, Müslümanların sosyal ve beşeri davranış biçimlerini Kur'an'daki (ve onun canlı örneğindeki) güzel model(ler)e uydurabilme meselesidir. Çağımız bu açıdan güzel modellerin yokluğunu, yoksulluğunu ve yoksunluğunu çekmekte ve Müslümanlar maalesef bu konuda iyi bir sınav verememektedirler. İlk başlarda N. Tarhan'dan alıntı yapılarak zikredildiği gibi, yüce ahlaki değerler ve güzellikler sadece kitaplarda satır aralarında yer almakta, Müslümanların hayatlarında hak ettikleri yeri bir türlü bulamamaktadır.

Hz. Peygamber'in güzel ahlakına yönelik bilgiler, yukarıda zikredilenlerden ibaret olmayıp bu konuyla alakalı oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır.<sup>32</sup> Konumuzun muhtevası gereği burada daha çok karşılıklı medeni ilişkiler, iletişim ve sevgi dili ön plana çıkarılmaya, günümüz Müslümanlarının acil ihtiyacına cevap verebilecek hususlar takdim edilmeye çalışılmıştır.

## II. DİĞER PEYGAMBERLER

Kur'an-ı Kerim Peygamber Efendimiz'in dışındaki diğer peygamberleri de bizim için birer model saymış, onların da kişilik ve karakter itibarı ile güzel

<sup>31</sup> "Peygamber müminlere kendi canlarından daha yakındır, Peygamber'in eşleri de müminlerin anneleridir." (Ahzab, 33/6.) O (sav), sanki bizi bizden daha çok düşünmektedir. Peygamber Efendimiz'in güzel iletişim modeli hakkında pekâlâ şöyle de söylenebilir: O öyle bir şefkat, merhamet, tabiat-fitrat, ahlak ve anlayış sahibi bir insandı ki, babasının (hatta annesinin) evladını anlamadığı-dinlemediği yerde çok iyi anlayan-dinleyen bir baba, aynı şekilde kardeşin kardeşini anlamadığı-dinlemediği yerde çok iyi anlayan-dinleyen bir ağabey, hocasının talebesini anlamadığı-dinlemediği yerde çok iyi anlayan-dinleyen bir hoca, amirinin memurunu anlamadığı-dinlemediği yerde çok iyi anlayan-dinleyen bir amirdir (ila ahiri.) Tek cümleyle söylemek gerekirse O (sav), bir kimsenin, hiç kimse beni dinle(ye)mez, anla(ya)maz dediği ve herkesten ümidini kestiği bir zaman ve zeminde kendisini seve seve dinleyip anlayan ve onun gönlünü alan yüce bir şahsiyettir. Tabiri caizse O'nun kucağı, ana kucağı gibi herkesin seve seve kendisini atabileceği emin bir limandır.

<sup>32</sup> Örnek olarak bk. Çelik, Ömer ve dğr., *Üsve-i Hasene, Kullukta Ahlakta Adapta En Güzel İnsan*, I-II, İstanbul, 2003, 2004.



ahlak örneği olduklarını haber vermiştir. Esasında Kur'an'da peygamberlerden bahsedilmesi ve onların kıssalarına uzun uzun yer verilmesi planlı bir maksada yöneliktir. Yusuf kıssasının genişçe anlatıldığı Yusuf suresinin son ayetinde de bu duruma dikkat çekilmiş, kıssa anlatılmasının esas amacının ince-derin düşünenler için tam bir ibret teşkil ettiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Malum olduğu üzere kıssa ile anlatım, önemli bir eğitim-öğretim usulüdür. Denebilir ki, kıssa ile anlatım metodu istisnasız herkesin anlayabileceği bir eğitim metodudur. Kur'an'ın, mesajını her kesime kolayca ulaştırma yöntemi olarak kıssa nakletme metodunu tercih etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü Kur'an-ı Kerim ilk olarak ümmi bir topluma nazil olmuş ve onlar Kur'an'ı anlayabilmişlerdir. Her toplumda okuma yazma bilmeyen insanlar bulunabilmektedir. İşte Kur'an, kıssa metoduyla mesajlarını her kesime rahatlıkla ulaştırabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim muhtelif peygamberlerden bahsederken onları belli sıfatlarla nitelendirir ve o sıfatlarla bize aktarır. Bunlar içerisinden güzel insan modeli olarak öne çıkan bazı sıfatlar üzerinde durulabilir. Örneğin Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Eyyub, Hz. Yusuf, Hz. Musa ve Hz. Harun "muhsinîn";<sup>34</sup> Hz. Zekeriya, Hz. Yahya ve Hz. İlyas "salihîn";<sup>35</sup> Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub "salihîn" ve "abidîn";<sup>36</sup> Hz. Lut "salih";<sup>37</sup> Hz. İsmail, Hz. İdris ve Hz. Zül-kifl "salihîn" ve "sibirîn";<sup>38</sup> Hz. İbrahim "sıddîk nebi";<sup>39</sup> Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub için "lisan-ı sıdk sahibi";<sup>40</sup> Hz. Musa "muhlas";<sup>41</sup> Hz. İsmail "vaadinde sadık" ve "ehline namazı ve zekatı tavsiye eden";<sup>42</sup> Hz. İdris "sıddîk nebi";<sup>43</sup> Hz. İbrahim "mümin" ve "muhsin";<sup>44</sup> Hz. İshak "salih";<sup>45</sup> Hz. Musa ve Hz. Harun "mümin" ve

<sup>33</sup> "Kasemle söylüyorum ki, peygamber kıssalarında ince-derin düşünen akıl sahipleri için pek çok ibretler (dersler ve mesajlar) vardır." (Yusuf, 12/111.) Bu husustaki bazı ibretler hakkında bk. Neseфи, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut, 1989, II, 796.

<sup>34</sup> En'am, 6/84.

<sup>35</sup> En'am, 6/85.

<sup>36</sup> Enbiya, 21/72-73.

<sup>37</sup> Enbiya, 21/75.

<sup>38</sup> Enbiya, 21/85-86.

<sup>39</sup> Meryem, 19/41.

<sup>40</sup> Meryem, 19/50.

<sup>41</sup> Meryem, 19/51.

<sup>42</sup> Meryem, 19/55.

<sup>43</sup> Meryem, 19/56. Meryem suresindeki ilgili ayetlerde adı zikredilen peygamberlerin kendilerine Allah'ın ayetleri tilavet olunduğunda ağlayarak secdeye kapandıkları; bu peygamberlerin ardından gelenlerin ise namazlarını zayıf edip şehvetlerinin ardınca gittikleri haber verilmektedir (Meryem, 19/58-59.)

<sup>44</sup> Saffat, 37/110-111.

<sup>45</sup> Saffat, 37/112.

“muhsin”;<sup>46</sup> Hz. İlyas “mümin” ve “muhsin”;<sup>47</sup> Hz. Yunus “müsebbih”;<sup>48</sup> Hz. Davud “zü'l-eyd”, “evvab”, “dağlar ve kuşlarla çok tesbih ve istiğfar eden”;<sup>49</sup> Hz. Süleyman “ne güzel kul” ve “evvab”;<sup>50</sup> Hz. Eyyüb “sabırlı”, “ne güzel kul” ve “evvab”;<sup>51</sup> Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub “maddi-manevi açıdan güçlü, ihlaslı, seçkin ve en hayırlı”;<sup>52</sup> Hz. İsmail, Hz. Elyesa’ ve Hz. Zü'l-kifl “en hayırlı”<sup>53</sup> gibi nitelendirmelerle öne çıkmışlardır.

Hepsi önemli olmakla birlikte, bunlar içerisinde peygamberleri temsil eden “salah”, “sıdk”, “sabır” ve “ihsan” gibi kavramların daha da öne çıktığı söylenebilir. Zira bu kavramların diğer kavramları da ihata edecek boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Peygamberleri bu ve benzeri kavramlarla vasıflandıran Kur’an, tüm anlatımlarında onlara müspet atıflarda bulunuyor. Diğer bir deyişle zikredilen tüm ifadeler-nitelendirmeler, pozitif kavramlardır. Şöyle ki kavimleri umumiyetle çatışmacı, kavgacı, kırıcı, korkutucu, hatta katledici bir tavır sergileyen peygamberlerin, onlara karşı tavrı hep müspet olmuştur. Örneğin İbrahim (as) babasına “babacığım” diyerek en güzel lisanla hitap edip tebliğde bulunurken, babasının tepkisi “eğer bundan vazgeçmezsen seni recmederim” olmuştur. Bu tam bir tehdit ve şiddet dilidir. Buna mukabil İbrahim (as)’ın cevabı ise, onun şanına yakışır bir mahiyettedir: “Selam sana! Senin affın için Rabbime dua edeceğim, çünkü O, son derece lütufkârdır (Hafiy.)”<sup>54</sup> Benzer tavırları Hz. Yakub’un oğullarına yaklaşımı ile Hz. Yusuf’un kardeşlerine muamelesinde de görmek mümkündür. Kaldı ki bu örneklerin hepsinde de peygamberlere mukavemet eden, acı çektiren, onları üzen en yakın akrabalarıdır.<sup>55</sup> Malum olduğu üzere Kur’an’da bunun başka da örnekleri mevcuttur.<sup>56</sup>

Peygamberlere direnç gösteren, karşı çıkan sadece akrabaları olmamış, kendi kavimleri de benzer tepkileri göstermekte geri durmamışlardır. Bunun dikkat çeken örneklerinden biri de Nuh (as)’dır. Kur’an-ı Kerim O’nun

<sup>46</sup> Saffat, 37/121-122.

<sup>47</sup> Saffat, 37/131-132.

<sup>48</sup> Saffat, 37/143.

<sup>49</sup> Sad, 38/17-19.

<sup>50</sup> Sad, 38/30.

<sup>51</sup> Sad, 38/44.

<sup>52</sup> Sad, 38/45-47.

<sup>53</sup> Sad, 38/48.

<sup>54</sup> Meryem, 19/41-47.

<sup>55</sup> Bazen “akrabanın akrabaya yaptığını akrep yapmaz” sözü tam yerini buluyor. İyiliğin ve güzelliğin temsilcisi olan peygamberler bazen akrabaları tarafından bile yalnızlaştırılmışlardır.

<sup>56</sup> Örneğin Nuh (as)’ın oğlu ve hanımı, Lut (as)’ın hanımı gibi (bk. Hud, 11/45-46; Tahrir, 66/10.)

yüzyıllarca süren (950 yıl) tevhit mücadelesinden bahseder.<sup>57</sup> Bu yılmadan, usanmadan öyle bir mücadele yöntemidir ki tarihte belki eşine rastlanmaz. Adına sure de bulunan Nuh (as) vazifesini gece-gündüz, gizli-açık sürekli devam ettirdiğini, ancak çabasının hiçbir fayda vermediğini bildiriyor.<sup>58</sup> Ne var ki kavminin ileri gelenleri (mele') her türlü olumsuz tepki vermeye, direnmeye devam ediyor, bu davadan vazgeçmezse zorla-şiddetle (taşlayarak) kendisini vazgeçireceklerini söylüyorlar.<sup>59</sup>

Kur'an'da adı geçen her bir peygamber, Kur'an'ın bize sunduğu güzel insan modelidir. Her birinin ortak özellikleri bulunduğu gibi öne çıktıkları bazı özel sıfatları da olabilir. Bunlar halkın içinde yaşayan, oldukça mütevazı kimselerdi. Kibir ve gurur gibi kötü sıfatlar onlarda yoktu. Onun için İslam dininde, kültür ve medeniyetinde olduğu gibi hemen hemen bütün dünya dinlerinde, kültür ve medeniyetlerinde de adı geçen peygamberlerin isimleri yaşamakta, yaşatılmaktadır. Örneğin Adem "Adam", İbrahim "Abraham", İshak "Isaac", Yakub "Jakop", Nuh "Noah" olarak yaşamaktadır. İnsanlar bilinçli veya bilinçsiz evlatlarının onlara benzemesini, onlar gibi olmasını arzu etmekte ve onun için çocuklarına bu isimleri vermektedirler. Yani bunlar hâlâ bütün insanların gözünde güzel insan modelleridir. Elbette ki tarihi süreç içerisinde peygamberlere yönelik olumsuz nitelendirmeler olagelmıştır, ancak bu olumsuzluklar onları iddia edenlere göre olumsuz değil, bilakis olumlu nitelendirmelerdir. Hıristiyanlık Süleyman (as)'a kral peygamber derken, onun sihir-büyü yaptığını iddia ederken aslında onu kötülemek niyetiyle yapmamıştır. Hatta İsa'yı Allah'ın oğlu diye nitelendirirlerken, bunu İsa'yı alçaltmak için değil, tam aksine onu yüceltmek için yapmışlardır. Bu itibarla bütün bozulmuşluğuna rağmen ilahi kökenli dinlerin; Yahudilik ve Hıristiyanlığın hâlâ dünyaya mesajının olduğunu söylemek mümkündür. Onun için Kur'an'ın doğrudan ehl-i kitaba yönelik çağrısı vardır ve onun için İslamiyette kitap ehlinin kestiği yenir, onların hanımları ile evlenilir.<sup>60</sup> Yine onun için Hıristiyanların Müslümanlara meveddet itibarı ile daha çok yakınlığı söz konudur.<sup>61</sup>

Yukarıda da temas edildiği gibi Kur'an'da peygamberlerin hem akrabaları hem de içinde yaşadıkları toplumla sosyal, dini, beşeri münasebetlerinin nasıl olduğu kıssa yoluyla dile getirilmektedir. İnsanın sosyal

<sup>57</sup> Ankebut, 29/14.

<sup>58</sup> Nuh, 71/5-9.

<sup>59</sup> Şuara, 26/116.

<sup>60</sup> Maide, 5/5.

<sup>61</sup> Maide, 5/82.

hayatta münasebette bulunduğu ailesi, akrabaları ve içinde yaşadığı toplum olmak üzere üç kurum vardır. Örneğin Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Lut, Hz. Yakub, Hz. Yusuf gibi peygamberlerin hem aileleri ve akrabaları hem de toplumlarından bahsedilmektedir. Bunlar Yüce Allah'ın Müslümanlara öğrettiği güzel örnek modelleridir. Adı geçen peygamberlerin söz konusu münasebetlerinin özünü ihsan-güzel muamele oluşturmaktadır. Peygamber Efendimiz *"Şüphesiz Allah her şeye ihsanı yazmıştır."*<sup>62</sup> buyurmuştur. Bu söz Kur'an'da peygamberlerle alakalı olarak sıkça geçen "ihsan" kavramını tefsir eder mahiyettedir. İhsan kavramı en temel Kur'anî kavramlardan biridir ve kapsamı oldukça geniştir. Hüsn-güzellik kökünden gelen bu kelime "İbadet-kulluk ve muamelat olarak ve estetik zevki de göz önünde bulundurarak yaptığını imkân ölçüsünde iyi-güzel yapmak anlamına gelmektedir."<sup>63</sup> Bu aynı zamanda olumlu düşünmeyi, yani olaylara müspet yaklaşmayı, gerekirse olumsuzluktan olumluluk çıkarmayı da ihtiva etmektedir. Örneğin Yakub (as) muhsin olduğu için<sup>64</sup> kardeşlerinin Yusuf'tan ümit kesmemelerini, dolayısıyla olaylara olumsuz-ümitsiz yaklaşmalarını tavsiye etmiştir.

Sonuç olarak Kur'an bize bütün peygamberleri güzel ahlakın temsilcileri olarak sunmakta ve onları önümüze birer güzel ahlak modeli olarak dikmektedir. Hiçbir insan peygamberlerin çektiği kadar büyük sıkıntı çekmemiş, onların tabi tutulduğu imtihan kadar çetin imtihanlara maruz kalmamıştır. Buna rağmen onlar, sabrın, sıdkın, sulhun, ihsanın, dürüstlüğün, güzelliğin, güvenilirliğin sembolü olmuşlardır. Neticede bunlar, Allah'ın vahiyyle eğittiği, hakikatin ve güzelliğin yegâne temsilcileridir.

### III. HZ. LOKMAN

Kur'an-ı Kerim sadece peygamberleri değil, Lokman (as), Hz. Meryem, Hz. Musa'nın annesi, Firavun'un hanımı, Muhacir-Ensar, Âl-i İmran, Ashab-ı Kehf gibi onların dışındaki bir kısım şahsiyetleri de kişilik ve karakter itibarı ile güzel insan modelleri olarak önümüze koyuyor. Bu şahsiyetlerin hepsinin örnekliğini tetkik etmemiz mümkün olmadığı için ancak bazılarının öne çıkan hususiyetlerini inceleme konusu yapabiliriz.

<sup>62</sup> Hadisin devamı şöyledir: "O halde öldürdüğünüz vakit öldürmeyi güzel yapın. Kestiğiniz zaman da kesmeyi güzel yapın. Her biriniz bıçağını bileylesin. Ve kestiği hayvana eziyet vermesin." Müslim, es-Sayd ve'z-zebh, 57; Ebu Davud, Edahi, 12.

<sup>63</sup> Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat*, "hsn" md., s. 170. İhsan kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Çağrı, Mustafa, "İhsan", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 544 vd.

<sup>64</sup> En'am, 6/84.

Bunlardan ilk olarak Lokman suresinin adını aldığı Lokman (as) ile başlayabiliriz. Öncelikle Lokman'ın sureye isim olması, dikkatleri Lokman'a; Lokman'ın kimliği ve kişiliği/karakteri üzerine çekmektedir. Kur'an bize Yüce Allah'ın Lokman'a hikmet verdiğini ve O'nun özellikle oğluna nasihatte bulunduğunu haber vermektedir. Diğer bir deyişle Lokman hikmetleri ve öğütleriyle temayüz etmektedir. Hemen herkes tarafından kabul edilir ki bir toplumdaki güzel insanların vasıfları aynı zamanda hikmetli sözleri, öğütleri ve davranışlarıyla ortaya çıkmaktadır. Bunlar, yaşadıkları toplumun akil ve aksakal insanlarıdır ve her toplumun, toplum düzeni açısından bu insanlara ihtiyacı vardır. Lokman'a verilen hikmetin bir estetik boyutunun da olduğu ifade edilmelidir. Bu boyutu "söylediğini ve yaptığını düşündürerek, nükteyle süsleyerek, tebessüm ettirerek, yakıştırarak anlatmak" diye tabir edebiliriz. Baştan beri dile getirmeye çalıştığımız bütün güzel modellerde aynı estetik inceliğin olduğunu söylemek mümkündür. Onun için bu boyut, adı geçen modellerin güzelliğine güzellik katan ayrı bir özelliktir. Aslında ifade etmeye çalıştığımız bu yaklaşım çok felsefi bir yaklaşım da değildir. Mesela peygamberlerin mütevazı kimseler olmaları onlara yakışan, onları güzelleştiren estetik bir boyuttur ve bu boyutta asla bir tasannu söz konusu değildir, zaten tasannu olmadığı için estetikdir.

Hiz. Lokman'ın örnek kişiliği, şüphesiz oğluna verdiği güzel öğütleriyle öne çıkmaktadır. O oğlunu öncelikle iyiliğe yöneltmekte, ardından namazı dosdoğru kılmasını, iyiliği tavsiye edip kötülüklerden sakındırmasını, karşılaştığı sıkıntılara sabırla mukavemet etmesini, insanlardan yüz çevirmemesi, onlara kibirli-gururlu davranmamasını, yeryüzünde caka satarak yürümemesini, yani yürüyüşünde dahi tabii olmasını ve bağırarak konuşmamasını tavsiye etmektedir.<sup>65</sup>

Lokman (as)'ın oğluna yönelik öğütleri yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar açık görünüyor. Şöyle ki O, oğlunu bir taraftan iyiliğe yönlendirirken, bir taraftan da bazı kötülüklerden sakındırıyor, yani çift kutuplu bir yöntem takip ediyor. Onun, "oğulcağızım" diyerek tatlı-yumuşak bir üslupla hitap edişi söylemini daha da tesirli kılıyor ve cazipleştiriyor. Lokman'ın tavsiyelerinin tümü oldukça mühim öğütler olmakla birlikte, oğlunun kendini toplumun bir parçası addetmesi, onlara tepeden bakmaması, beşeri ilişkilerinde tabii-mütevazı olması ve bağırarak konuşmaması gerektiği yönündeki tavsiyeleri de son derece

<sup>65</sup> Lokman, 31/12-19. Bu ayetlerin yorumlarıyla alakalı bk. Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, s. 802, 804; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut, 1988, III, 452.

önemli ikazlardır. Söz konusu tavsiyeler bireyi topluma katmaya-kazandırmaya, toplumun bir parçası kılmaya, ama aynı zamanda topluma artı değer katmaya, yani topluma faydalı olmaya dönük faydacı tavsiyelerdir. Bu tavsiyeler ayrıştırıcı, itici tavsiyeler olmayıp tam aksine birleştirici, bütünleştirici tavsiyelerdir. Başka bir deyişle toplumun çimentosu mahiyetinde olan öğütlerdir.

Lokman ve oğlu örneğinde görüldüğü üzere Kur'an bize güzel insan modellerini çeşitlendirmekte, her birinden ayrı ayrı nasıl istifade edebileceğimizi göstermektedir. Buradan toplumsal bütünleşme projesine altın değerinde malzemeler çıkmakta ve bu malzemelerin modellenmesi istenmektedir. Yoksa zikredilen güzel modeller, tarihsel bir enstantane olmayıp pratize edilmesi istenen öğretilerdir.

#### IV. ÂL-İ İMRAN

Bu bölümde son bir örnek üzerinde durulacak, diğerlerine sadece atıf yapılarak mevzu tamamlanacaktır. Kısaca üzerinde durulması düşünülen örnek İmran Ailesi ile Hz. Meryem'dir. Malum olduğu üzere Kur'an-ı Kerim'de "Âl-i İmran" isminde uzunca bir sure (200 ayet) mevcuttur. Bu uzun surenin adının Âl-i İmran olması İmran ailesinin önemini artırmakta ve dikkatleri o ailenin üzerine çekmektedir. Hakikaten de bu ailenin önemli bir aile olduğu sure içerisinde vurgulanmakta ve Allah'ın bu aileyi "seçkin-asil bir aile" kıldığı haber verilmektedir.<sup>66</sup> Yüce Allah'ın bu aileyi seçtiğini haber vermesi onun önemini ifade etmeye yetecek ehemmiyettedir. Ancak yine de bazı açıklamalarla bu ailenin nasıl örnek bir aile, nasıl güzel insan modeli olduklarını izah etmekte fayda vardır. Surede İmran'ın kimliği-kişiliği üzerinde pek durulmamakla beraber O'nun Meryem'in babası, Meryem'in anasının kocası olması hasebiyle önemli bir figür olduğu anlaşılmaktadır. Zira surede İmran'ın hanımının adı zikredilmeyerek, "İmran'ın hanımı" tamlaması kullanılmakta,<sup>67</sup> hanımın kıymeti bir yerde İmran'a nispet edilmektedir. Başka bir ayette de "İmran'ın kızı Meryem"<sup>68</sup> ifadesi geçmektedir ki söz konusu tamlama aynı mantıkla İmran'ın önemli bir kişilik olduğunu işaret etmektedir. Zira ayette İmran'ın önemi vurgulanmak istenmeseydi, adına hiçbir şekilde yer verilmezdi.

İmran ailesinde en önemli figürlerden biri şüphesiz Meryem'in annesidir. Ayetlerden anlaşıldığına göre Meryem'in annesinin önemi, Meryem'e hamile olduğunda karnındaki Allah'a adaması ve Allah'ın da O'nun adağını kabul

<sup>66</sup> Âl-i İmran, 3/33.

<sup>67</sup> Âl-i İmran, 3/35.

<sup>68</sup> Tahrim, 66/12.

etmesi, kabul edip Meryem'i Zekeriya (as)'ın himayesine vererek bizzat kendisinin büyütmesi-yetiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile Meryem'in annesi (Hanne diye bilinir), seçkin-asil bir ailenin üyesidir ve seçen de Yüce Allah'tır, onun için bizzat Yüce Allah'ın övgüsüne mazhar olmuştur. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse, onun önemli bir şahsiyet (güzel bir model) olması, başta Allah'ın seçmesi, İmran'ın eşi ve Meryem'in annesi olması hasebiyledir.<sup>69</sup>

İmran ailesinde önemine göre birinci isim Hz. İsa ise ikincisi şüphesiz Hz. Meryem'dir. Kur'an'da Hz. Meryem adına bir sure dahi bulunmaktadır. Bir sureye onun adının verilmiş olması mutlaka bir hikmete (veya birçok hikmetlere) mebni olmalıdır. Kur'an'da Meryem'in adının zikredilmiş olması, başlı başına bir değer atfetme anlamına gelir. Çünkü malum olduğu üzere, çok kıymetli sahabe olmalarına rağmen Hz. Ebubekir ve Ömer'in bile Kur'an'da adı zikredilmez. Zira Kur'an için isim zikretmek bir yerde teferruattır. Kur'an için tarih, yani zaman-mekân, isim çoğu zaman önemsiz detaylardır. Yeri geldiğinde elbette bazı isimler zikredilmiştir.<sup>70</sup>

Tekrar ifade etmek gerekirse, Kur'an'da Hz. Meryem adına bir sure bulunması ve onda Meryem isminin tekrar tekrar zikredilmesi (34 kere) şüphesiz o ismin müsemmasının değerini ortaya koymaktadır. Onun değeri, elbette ki bununla sınırlı değildir. Allah'ın, anasının duasını kabul ederek O'nu bizzat kendisinin büyütmesi-yetiştirmesi, O'nu himaye etmek için Hz. Zekeriya'yı vazifelendirmesi, O'na katından rızık göndermesi, O'nu seçtiğini ifade etmesi ve bunu yinelemesi, O'nu tertemiz yaptığını haber vermesi O'nun değerinin yüceliğini göstermektedir.<sup>71</sup> Aynı şekilde meleklerin kendisine İsa adında bir oğlunun olacağını müjdelemesi, Meryem'in namusuna son derece düşkün olması, İsa'nın annesi olması ve tarihte eşine hiç rastlanmayan özel bir muameleyle O'na hamile kalması, Rabbi'nin vahyine sadakat göstermesi, Allah'a itaatinde kusur etmemesi, Allah'ın Kur'an'da O'nun hakkında "Kitapta Meryem'i de an" buyurması fazlasıyla O'nun ehemmiyetini göstermektedir.<sup>72</sup>

Zikredilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Hz. Meryem bir güzel insan, güzel hanım modeli oluşturmaktadır. Kur'an O'nu örnek ahlak modeli olarak

<sup>69</sup> Âl-i İmran, 3/35-37.

<sup>70</sup> Bilindiği üzere, Kur'an her hangi bir araştırma, bilim ve ders kitabı olmayıp bütünüyle vahiy mahsulü bir kitaptır; yani din kitabıdır. Bundan dolayı onda beşer tarafından takip edilen sistematığı bulmaya çalışmak abeste işigal etmek ve ilahi kitabın mahiyetini anlamamak demektir.

<sup>71</sup> Âl-i İmran, 3/35-37; 42-47.

<sup>72</sup> Meryem, 19/16-29.

gözlerimizin önüne koymuştur. O, yukarıda da ifade edildiği gibi Allah tarafından seçilmiş bir ailede dünyaya gelmiş ve seçilmiş-özel bir ortamda hayatını sürdürmüş, Hz. İsa'ya anne olmuştur. Yüce Allah O'nu özellikle genç kızlara ve hanımlara güzel ahlak numunesi, güzel insan modeli ve iffet-namus abidesi olarak takdim etmekte ve dikkatlerimizi O'na çekmektedir.

Kanaatimize göre İmran ailesinde aile mefhumu ve ailedeki bireylerin kişilikleri ön plana çıkmaktadır. İmran ailesi bize örnek bir aile profili olarak gösterilmektedir. Çünkü Yüce Allah seçtiğini haber vererek bu aileye değer verdiğini göstermekte ve bize bir model olarak sunmaktadır. Yoksa İmran ailesinden bu şekilde bahsedilmesinin başka ne sebebi olabilir? Nitekim aynı ayette Allah, İbrahim (as) ailesini de seçtiğini bildirmektedir. İbrahim ailesi, İsmail, İshak, Yakub ve onların soylarından gelenlerdir ki, Peygamber Efendimiz de aynı kökten gelmektedir. Bunların seçkinliği ancak, güzel örnek (üsve-i hasene) olmaları ile izah edilebilir.<sup>73</sup>

Kur'an'da bu denli geniş zikredilen başka da bir hanım profilinden bahsedilmez. Firavun'un hanımı sadece iman etmiş bir hanım olarak zikredilir. Bu da aslında övgüye layık bir anma manasına gelmektedir. Çünkü O, kocası tanrılık iddia edecek kadar azmış-sapmış birisinin hanımı olarak, ölüm dahil her türlü riski göze alabilmiş ve iman etmiş bir şahsiyettir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda O, ayrıca üzerinde durulmayı hak eden önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu başlık altında Hz.Musa'nın annesi, Ashab-ı Kehf, Muhacir ve Ensar gibi model kişilik, örnek şahsiyet ve insan güzeli diyebileceğimiz elbette başka örnekler de vardır. Ancak konuyu daha fazla uzatmamak için bunları izah edemeyeceğiz. Şu kadarını söylemek gerekir ki, onların Kur'an'da zikredilmesi üzerinde mutlaka düşünülmesi gerektiğini, yerine göre Ashab-ı Kehf, yerine göre Musa'nın annesi, yerine göre muhacir ve yerine göre ensar olmak lazım geldiğini göstermekte veya hiç olmazsa onların sıfatlarından bazılarını modellemenin mümkün olabileceğini işaret etmektedir.

### **Sonuç**

Kişilikli ve karakterli birey ve toplumlar için Kur'an-ı Kerim'in sunduğu modeller nazar-ı itibara alınmalıdır. Farklı dönemlerde değişik toplumlara peygamber gönderilmesi, o toplumu erdemli bir topluma dönüştürmeye

<sup>73</sup> Hz. Meryem'i Yüce Allah tarihte yaşamış, mitleşmiş bir efsane gibi değil, sanki aramızda hali hazırda yaşıyormuş gibi capcanlı bir model olarak anlatmaktadır.



yöneliktir. Nitekim tarih boyunca en faziletli insanları peygamberler yetiştirmişlerdir. Bunu peygamberlerin zürriyetleri ve yetiştirdiği nesilleri pekâlâ ispat etmektedir. Örneğin Yüce Allah Hz. Adem'i, Hz. Nuh'u, İbrahim ve İmran ailesini seçip model olarak insanlığın önüne koyduğunu haber veriyor (Âl-i İmran, 3/33). İnsanlığın önündeki model kişilik ve karakterler başta peygamberler, ardından Hz. Lokman, Hz. Zülkarneyn ve Hz. Meryem gibi Kur'an'ın öne çıkardığı üstün şahsiyetlerdir. Bugün insanlık Kur'an'ın sunduğu model karakterdeki insanların kaybettiği izine muhtaçtır ve o izi aramaktadır. Peygamberlerin varisleri olan ulemanın görevi söz konusu izi kaybetmiş, yani dalalete düşmüş insanlığı tekrar o ize döndürmektir.

Allah tarafından insanlığa ikram edilen peygamberlerin birer rol model olarak hâlâ anılıyor ve biliniyor olmaları insanlık için büyük bir lütuftur. Ne var ki insanlık bu ikramdan ve bilgidен yeteri kadar nasiplenmiyor; bazıları peygamberi değiştirip dönüştürüyor, bazıları da işine geldiği şekliyle anlayıp yorumluyor. Yani çoğu insan nebilerin kutlu yolundan ayrılmış, başka başka vadilere sapmışlardır. Bu manada kutsal kitaplar, özellikle de Kur'an-ı Kerim anlaşılmayı ve yaşanmayı bekliyor. Özetle insanlığın, özellikle Müslümanların kutsal kitapları Kur'an'ın sunduğu örnek nesli, üsve-i hasene olan peygamberleri iyi anlayıp izlerinden gitmeleri, onları hayatlarına model almaları, faziletli, kişilikli birey ve toplum oluşturmaları gerekmektedir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992,
- Algül, Hüseyin, "Asr-ı Saadet", *İslamda İtikat İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006,
- Beydavî, Nasıruddin Ebu Said, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut, 2013,
- Buhari, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992,
- Çağrı, Mustafa, "İhsan", *DİA*, İstanbul, 2000,
- Çelik, Ömer ve dğr., *Üsve-i Hasene, Kullukta Ahlakta Adapta En Güzel İnsan*, I-II, İstanbul, 2003, 2004,
- Dimyati, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, Beyrut, 2001,
- Ebu Davud, *es-Sünen*, İstanbul, 1992,

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts. (Eser Neşriyat),
- Farabi, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *el-Medinetü'l-Fadıla* (çev. Nafiz Danışman), Ankara, 1956,
- İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye* (neşr. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi), Kahire, 1936,
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut, 1988,
- Karaman, Hayrettin ve dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara, 2007,
- Kurt, Yaşar, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene", *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 1, sy. 1,
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, İstanbul, 2000,
- Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'an* (çev. Muhammed Han Kayani ve dğr.), İstanbul, 2006,
- Münavi, *Feyzü'l-Kadir*, Beyrut, 1938,
- Müslim, *es-Sahih*, İstanbul, 1992,
- Nesefi, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut, 1989,
- Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, İstanbul, 1986,
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, ts. (Beyan Yayınları),
- Tarhan, Nevzat, *Güzel İnsan Modeli*, İstanbul, 2014,
- Tirmizi, *es-Sünen*, İstanbul, 1992,
- Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Beyrut, 2003.

## İMAM RABBÂNÎ'NİN SÛFİLERE YÖNELTTİĞİ BAZI TENKİDLER\*

Yüksel GÖZTEPE\*\*

Hamit DEMİR\*\*\*

### Öz

Bu makalede İmam Rabbânî'nin sûfilere yönelttiği bazı tenkitler ele alınmıştır. Öncelikle tenkidin kavramsal analizi yapılarak âyet ve hadislerde var olan muhtelif tenkit örnekleri zikredilmiş ve değerlendirilmiştir. Sûfilerin otokritik faaliyetlerine değinilmiş, otokritiği ilk dönemden itibaren vazife olarak gördükleri ve önemsediklerinden bahsedilmiş, tasavvuf klasiklerinin telif sebeplerinde iç tenkit fikrinin etkisine dair örnekler sunulmuştur. Bu minvalde Serrâc et-Tûsî-"Lüm'a", Kelâbâzî-"et-Taarruf" ve Kuşeyrî-"er-Risale" örneklerine yer verilmiştir. Daha sonra sûfilerin mahfûz oluşu Kur'ân'da geçen muhlas kavramı bağlamında değerlendirilmiş, sûfilere tenkit imkânı İmam Rabbânî'nin "Mektûbat"ı esas alınarak konu edilmiştir. Rabbânî'nin sûfilere şeriat-hakikat, bilgi kaynakları, rüya, keşf ve ilhâm, velâyet-nübüvvet, âlimlere ittibâ, sünnetleri terk edip bidatlere uyma ve muhtelif konulardaki tenkitleri incelenmiştir. Yer yer başka sûfilerin de konulara dair benzer ve farklı fikirleri aktarılmıştır. Nihai olarak tenkit ameliyesinin sıhhati için öngörülen edep kurallarına değinilerek çalışma tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Rabbanî, Sûfiler, Tenkid, Şeriat, Hakikat.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 07.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted Date : 22.12.2018

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ygoztepe@gmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5701-0267

\*\*\* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hdmhamit@gmail.com.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5930-0249

## CRITICISM OF SUFIS BY AHMAD SIRHINDI

### Abstract

In this article, some criticisms directed by Ahmad Sirhindi (Imam Rabbani) at Sufis were discussed. First of all, the conceptual analysis of criticism was made and various examples of criticisms in verses and hadiths were discussed. Sufis' self-criticism activities were addressed and it was mentioned that they considered self-criticism as a duty and as an important concept as of the first period. In that regard, the examples from Nasir al-Din Tusi-"al-Luma", Kalabādhī-"at-Ta'arruf" and al-Qushayrī-"Al-Risāla" were included in the study. Later, the seclusion of the Sufis was evaluated in the context of the concept of *muhlas* (those who have gained true love) mentioned in the Qur'an, and the possibility of criticism at Sufis was discussed based on "Maktubat" by Ahmad Sirhindi. In this study, Sirhindi's criticisms directed at Sufis on various subjects such as Sharia-truth, sources of knowledge, dream, exploration and inspiration, authority-prophethood, submission to alims, abandoning sunnah and following religious innovations were discussed. Similar and different ideas of other Sufis were also discussed in the study. Ultimately, the study was completed by referring to the codes of conduct prescribed for the validity of the act of criticism.

**Keywords:** Ahmad Sirhindi, Sufis, Criticism, Sharia, Truth.

### Giriş

Tenkid, "Gerçeği ortaya koymak maksadıyla edebiyat ve sanat eserlerini iyi ve kötü yanlarıyla değerlendirmek." demektir.<sup>1</sup> Bu tanımı, bir bilginin, fikrin, fiilin veya bunlara sahip olan insanın iyi ve doğru yanlarını takdir ettikten sonra yanlışını, hatasını, noksanlığını tespit etmek, bu tespiti konunun muhatabına izhar etmek ve ilgili kusurların düzeltilmesini talep etmek fiili şeklinde genişletmek mümkündür. Sağlıklı bir tenkit, münekkidin tenkide konu teşkil eden meselede ilmî ve tecrübî ehliyet ve liyakatiyle, tenkide muhatap kişiyi tanınmasıyla, doğru usul ve etkileyici üslûp ile kaimdir. Bu şartlar sağlanamadığı zaman ortaya çıkan durum tezyif, tahkir, tasğîr diye tesmiye edilebilir.

İnsanlığın başlangıcından beri tenkit vardır. Bu tenkit müktesebâtının dine taalluk edenlerini, Allah'ın peygamberlerine ve sair kullarına yaptığı uyarı ve kınamalar yani ilâhî tenkitler, peygamberlerin ümmetlerine yaptığı nebevî

<sup>1</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı, 2006, s. 3115.

tenkidler ve insanların birbirlerine yönelttikleri beşerî tenkitleri üçlü bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Beşerî tenkitlerin, vahiyden ve nebevî öğretilerden beslenirse ilâhî ve nebevî tenkitlerden bir pay alacağı ve onların vasıfları ile kısmen de vasıflanacağı açık bir gerçektir.

### 1. Âyet ve Hadislerde Bazı Tenkit Örnekleri

Kur'ân-ı Kerim'de tenkit edilen ilk şahıs, Hz. Âdem'dir. Onun, şeytanın vesvesesi<sup>2</sup> ile ayağının kayması<sup>3</sup> ve Allah ile yaptığı ahde vefa gösterememesi<sup>4</sup> tenkit edilmesine sebep olmuştur. Kur'ân'da tenkit edilen bir diğer peygamber Hz. Nûh'tur. O, iman etmeyen oğlunu kendi ehlerinden sayıp gemiye davet edince Allah, kan bağıını iman bağından önde tutmasından dolayı tenkit etmiş ve onun bu tavrını reddetmiştir.<sup>5</sup> Kur'ân'da tenkit örneği olarak gündeme getirilebilecek bir isim de Hz. Musa'dır. O, Hızır ile yoldaşlığında beklenen sabır ve tutumu gösterememesi<sup>6</sup> nedeniyle tenkit edilmiştir. Öfkelenen ve kavmini terk eden Hz. Yunus'un durumu<sup>7</sup> da vahye konu olmuştur. Hz. Peygamber de Bedir esirleri hususunda verdiği hüküm sebebiyle<sup>8</sup>, Abdullah b. Ümmü Mektûm olayında<sup>9</sup>, Tebük seferine katılmak istemeyen münafıklara izin vermesinden ötürü<sup>10</sup> ve muhtelif konularda<sup>11</sup> ilâhî ikaz ve itaba maruz kalmıştır.<sup>12</sup> Bu veriler, peygamberlere yapılan bazı ilâhî tenkit örnekleridir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de "Ey

<sup>2</sup> "Şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi." el-A'râf 7/20.

<sup>3</sup> "Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi." el-Bakara 2/36.

<sup>4</sup> "And olsun biz, daha önce de Âdem'e ahit vermiştik. Ne var ki ahdi unuttu. Onda azim de bulmadık." Tâhâ 20/115.

<sup>5</sup> "Nûh Rabbine şöyle seslendi: Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum ailemendendir. Senin vâdin ise haktır. Sen hâkimler hâkimisin. Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O senin aileden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir." Hûd 11/45-46.

<sup>6</sup> "(Hızır) şöyle dedi: İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim." el-Kehf 18/78.

<sup>7</sup> "O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti." Enbiya, 87; "Sen Rabbinin hükmüne sabret; balık sahibi (Yunus) gibi olma, o, pek üzgün olarak Rabbine seslenmişti." el-Kalem 68/48.

<sup>8</sup> "Yeryüzünde küfrün beli kırılıncaya kadar hiçbir peygambere esirleri olması yaraşmaz." el-Enfal 8/67.

<sup>9</sup> "Yanına kör bir kimse geldi diye (Peygamber) yüzünü asıp çevirdi. Ne bilirsin, belki de o arınacak. Yahut öğüt alacaktı da bu öğüt kendisine fayda verecekti." Abese 80/1-4.

<sup>10</sup> "Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?" et-Tevbe 9/43.

<sup>11</sup> Detaylı bilgi için bkz. Serikjan Kendebay, "Kur'an'da İtâb Âyetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Türkiye Dini Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: III, s. 31-49.

<sup>12</sup> Peygamberlerin zelle denen hatalarını değerlendirmede dikkat edilecek üç husus için bkz. Abdülbaki Turan, "Kur'an-ı Kerim'deki İtâb Âyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: III, s.57.

*iman edenler*” şeklinde başlayıp tahrîm içermediği halde neyh sığısıyla kullanılan insanlara yapılan hemen her uyarı, ilâhî tenkitler<sup>13</sup> grubunda değerlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Hz. Mûsâ'nın kavminin kendine eziyetini<sup>15</sup> ve yokluğunda buzağıya tapınmalarını<sup>16</sup>, Hz. Lût'un kavminin fuhşiyata yönelmesini<sup>17</sup>, Hz. Peygamberin kendisine yapılan düşmanlık ve itaatsizliği<sup>18</sup> tenkit etmesi ve hadis literatümüzde yer alan her türlü ahlâkî uyarı da nebevî tenkitlere örnek olarak takdim edilmiştir.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber, evlenmeyi, et yemeyi ve yatakta yatmayı kendilerine haram kılan ashâbına *“Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir”* buyurarak,<sup>20</sup> ıslak buğdayı alta koyup görünür yere kuru buğdayı koyan sahâbeyi *“İnsanların görmeleri için ıslak olan kısmı üste koyman gerekmez miydi”* diyerek<sup>21</sup>, malının bir kısmını bir çocuğuna bağışlayıp diğerlerini mahrum bırakan sahâbeyi *“Allah'tan korkun. Çocuklarınız arasında adaleti gözetin”* şeklindeki uyarısı ile<sup>22</sup> tenkit etmiştir. Hz. Peygamberin, iyi niyet ve din gayreti ile de olsa, dinde aşırılığa gidip helal olan şeyleri haram kılmayı, alışverişte hile yapmayı ve çocuklar arasında adaleti gözetmemeyi tenkit ettiği görülmektedir.

Beşerî tenkide gelince, bu çeşit tenkit, insanlığın var olmasından bugüne kadar geçmiş bütün tenkitleri kapsamaktadır. Sûfilere yöneltilen tenkitler de beşerî tenkitler gurubunda değerlendirilecektir. Sûfilere yöneltilen bu tenkitleri de iki gruba ayırabiliriz: Tasavvuf içi ve Tasavvuf dışı tenkitler. Sûfilere tasavvuf dışındakiler tarafından yöneltilen tenkitler. Her Müslüman topluluğun ve

<sup>13</sup> Örnekler için bkz. el-Hucurat 49/2; el-Ahzab 33/53; en-Nur 24/31.

<sup>14</sup> Müşrikler, münkirler ve kâfirler Peygamberlere olan düşmanlıklarını dile getirirken söylemlerini cehalet üzere kurarlar. Bu sebeple onların peygamberlerine karşı sözlü muhalefetleri tenkid olarak değerlendirilmemiştir. Zira insanların dilinden kurtuluş olsaydı Allah'a dil uzatılmazdı. Allah fakirlik (Âl-i İmran 3/181) ve cimrilikle (el-Maide 5/64) itham edilmesi bu durumun çarpıcı örneklerindedir.

<sup>15</sup> *“Bir zaman Musa kavmine: Ey kavimim! Benim, Allah'ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz? demişti.”* Saff 61/5.

<sup>16</sup> *“Ey kavimim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize kötülük ettiniz.”* el-Bakara, 2/54.

<sup>17</sup> *“Kavmi ona doğru koşu koşu geldiler. Zaten onlar önceden de bu tür çirkin işleri yapıyorlardı. Lût, dedi ki: Ey Kavimim! İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve konuklarıma karşı beni rezil etmeyin. İcinizde hiç akli başında bir adam yok mu?”* Hûd 11/78.

<sup>18</sup> *“Ey kavimim! Sakın bana karşı düşmanlığınız, Nuh kavminin veya Hûd kavminin yahut Sâlih kavminin başlarına gelenler gibi size de bir musibet getirmesin! Lût kavmi de sizden uzak değildir.”* Hûd 11/89.

<sup>19</sup> Mezkûr ayetlerin sebab-i nüzulleri için bkz. Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.

<sup>20</sup> Müslim, “Nikâh”, 5.

<sup>21</sup> Müslim, “İman”, 164; Dârimî, “Büyû”, 10.

<sup>22</sup> Buhari, “Hibe”, 12-13.

sûfilerin itikâdî arızalarının, amelî noksanlarının tenkit edilebileceğini belirtmek isteriz. Bu konuda din gayreti ile sûfilerin tenkidi gerektiren hallerini kabul etmeyip inkâr edenlerin, onlara muhalefet edenlerin bu fiillerinden ötürü ecir alacakları da ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Bunun dışında gerekli ilmî donanıma sahip olduğu halde sûfilerin uygulamalarını ve manevî deneyimlerini tecrübe etmemiş kimselerin hâle, zevke, müşâhedeye, keşfe, ilhâma, tarikatların ritüellerine ve manevî tecrübelerine dair tenkitleri yersiz olacak ve yetersiz kalacaktır. Nitekim bu tarz eleştiriler tenkit olarak kalmamış, itham ve iftiraya evrilmiş, dolayısıyla sûfiler nezdinde karşı tenkit olarak makes bulmuştur. Hatta tasavvuf klasiklerinin ortaya çıkma sebepleri arasında bu eleştiri ve ithamlara cevap vermek, tasavvufu müdafaa etmek, ilmî ve teorik yönleriyle tanıtmak gayreti söz konusu olmuştur.<sup>24</sup>

Bu noktada ilim sahibi,<sup>25</sup> ilmi ile âmil ve tasavvuf yoluna sülûk eden kimselerin sûfilere yaptığı tenkitlerin daha muteber ve anlamlı olduğunu zikretmek isteriz. Zira eleştiriye hak eden sûfilere yapılan tenkidin tarihî serüveni göz önüne alındığında İmam Rabbânî'nin onlara yönelttiği tenkitler daha iyi anlaşılacaktır. Şu da var ki Rabbânî'nin tenkitleri sadece sûfilerle sınırlı kalmamıştır. O yaşadığı dönemde devlet otoritesinin, idarecilerin, müderrislerin ve âlimlerin yanlışlarını da tenkit etmiştir. Bu faaliyetleriyle birlikte o, ilim adamı kimliğinin ve "Müceddid" lakabının tezahürlerini kendinde göstermiştir.

## 2. Sûfilerin Sûfilere Yönelttikleri Bazı Tenkidler

Tasavvuf, her bir fert için kişinin kendisini tenkit etmesi üzerine kurulmuş bir sistemdir. Kendini kâmil görenin irşâd edilmesi mümkün olmayacağı için manevî seyr bu tenkitle kâim olmuştur. Kişi, Müslümanlığını yaşama noktasındaki kusurlarını tenkit edip, bu noksanlıkları ikmâl etmek için rehberlere ihtiyaç duyar. Rehberin huzurunda Allah ile yapılan ahde intisap denir. Kişinin kendini hesaba çekmesi ve kınaması "*Ey iman edenler! Siz sizden sorumlusunuz*"<sup>26</sup> âyetinin tezahürlerinden biridir. Tasavvufun ilk basamağı sayılan tevbe, bir tür özeleştirimdir.<sup>27</sup> Aynı şekilde ictimâî olarak tasavvufun daha sahil yaşanması da

<sup>23</sup> İbn Acibe, *el-Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Daru'l-Keffi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, c.II, s.301.

<sup>24</sup> Muharrem Çakmak, "Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: XXXIX, s. 319.

<sup>25</sup> Doğumundan itibaren sûfî çevrelerde yetişen İmam Rabbânî'nin sûfilere dozajı yüksek tenkitlerle bulunmasında genç yaşlarda aldığı medrese eğitiminin rolü yadsınamaz. Bkz. Çağfer Karadağ, "İmam Rabbânî ve İtikâdî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, Sayı:IX, s. 340.

<sup>26</sup> el-Maide 5/105.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 16.

tenkitle daim ve müstakim olmuştur. Sûfiler “birbirlerine Hakk’ı tavsiye” ile beraber birbirlerinde gördükleri hataları tenkitten geri durmamışlardır. Klasiklerimiz, sûfilerin hatalarına yine sûfiler tarafından yapılan tenkit örnekleriyle doludur. Bu konudaki telifât, sûfi olmayanların sûfi olanları tenkit etmelerine ihtiyaç bırakmayacak kadar çoktur<sup>28</sup> ve içe dönük eleştiriler dışardan yapılacak eleştirilere göre daha inşa edicidir.<sup>29</sup> Ne var ki eleştirilecek kişi veya kitleyi tanımaksızın tenkide kalkışmak kolay olduğu için sûfiler de tarih boyunca hadsiz ve mesnetsiz bazı yaklaşımlara muhatap olarak, bu yanlış adımdan nasiplerini almışlardır.

Sûfilerle ilim, fiil ve hâlde ortaklığı bulunan kimselerin onlara yaptıkları tenkitler daha isabetli ve faydalıdır. Mutasavvıflar da bu durumun farkındırlar. Onlar bundan dolayı otokontrol sistemini etkin bir şekilde kullanmışlar ve birbirlerini tenkit etmekten geri durmamışlardır. Ruveym “Sûfiler, (Allah için) birbirlerine kızdıkları sürece hayır üzere kalırlar, birbirlerinde bir kusur gördüklerinde birbirlerini uyarmayıp yapılan sükût ederlerse onlarda hayır yoktur” demiştir.<sup>30</sup> Allah için kızmak, sûfilerin sûfilerde gördükleri kusurları göz ardı etmemeleri ve kusur sahibine nasihat etmeleri olarak değerlendirilmiştir. İbn Acîbe Ruveym’in sözünü “(İnsanlar din) işlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendi elinde olana sevinir”<sup>31</sup> âyetinin işaretlerinde zikretmiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla tenkit işlemini dini verilerin usulsüz ve mesnetsizce yorumlanmasını, dinin dağılıp parçalanması önündeki engellerden biri görebiliriz. Bu bağlamda tenkit bir nevi tasavvufi düşüncenin emniyet supabı,<sup>33</sup> tasavvufi hayatın istikâmeti ve sıhhati de tenkit ile sağlanmıştır. Bu yönüyle tenkit, koruyucu hekimliğe benzetilmiştir.<sup>34</sup>

Sûfilerin kendilerini tenkitleri tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren başlamıştır. Henüz o yıllarda bile gerçek sûfi taifesinin kalmadığından yakınmıştırlar. Günümüzde de benzer şikâyetlerin devam ettiğini göz önüne alarak, bu durumun psikolojik bir tarafı olduğunu düşündüğümüzü ifade etmek isteriz. Zira geçmiş, erişilemez olduğu için hep özlemle anılmıştır. Bu hasret ise, zamanın geçmişten daha kötü olduğu fikrini uyandırmıştır. Hâlbuki hangi zamanın daha hayırlı olduğu bizatihi bilinebilecek bir şey değildir. Nitekim

<sup>28</sup> Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s. 15.

<sup>29</sup> Ahmed Cahid Haksever, “The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbanı Ahmad Faroq Al-Sarhandı”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl:VII, Sayı:II, (Aralık 2014), s. 197.

<sup>30</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, Kahire: Müessesetü Dâru’ş-Şa’b, 1989. s. 467.

<sup>31</sup> er-Rum 30/22.

<sup>32</sup> İbn Acibe, *el-Bahrü'l-Medid*, V, 23.

<sup>33</sup> Kadir Özköse, “Tasavvufa Yönelik İç Tenkit”, *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı: 118, s. 22.

<sup>34</sup> Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, s.25.



“Ümmetim mübarek bir ümmettir, evveli mi yoksa sonu mu daha iyidir bilinmez”<sup>35</sup> rivâyeti de bu fikrimizi destekler mahiyettedir. Kanaatimizce geçmişin daha iyi olduğu fikri, muhtelif veçheler ve boyutlarda haklı olabileceği gibi zikredilen psikolojinin etkisiyle olduğundan daha fazla revaç bulmakta ve dillendirilmektedir.

Sûfiler, tenkitlerini eserlerinin muhtelif yerlerinde dile getirdikleri gibi onların bu tenkitleri müstakil teliflere de zemin hazırlamıştır.<sup>36</sup> Mesela Serrâc et-Tûsî (ö.378/988) *Lüm'a* mukaddimesinde sûfî geçinenlerle sûfîlerin ayırt edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve sûfîleri hak katında değerli, temiz, muhlis, muttakî, sadık kimseler şeklinde tavsif etmiştir.<sup>37</sup> Bu övgü ile beraber sûfîleri tenkit etmekten de geri durmamıştır. O eserinde “Sûfî Geçinenlerin Hataları” başlıklı bir bölüme yer vermiştir. Sûfîlerin hatalarını cehaletten kaynaklanan ve inanca taalluk eden yanlış fikirler gibi dalâlete götüren usul hataları ve ibadetlerdeki noksanlıklar, edep zafiyetleri, ufak-tefek hatalar gibi teferruattaki yanlışlar olmak üzere iki başlıkta değerlendirmiştir.<sup>38</sup> Tûsî, böylelikle takdir ve tenkidi bir eserde cem etmiştir. Kelâbâzî (ö.380/990) de “*et-Taarruf*” adlı eserinin sebeb-i telifinden söz ederken şu tespiti yapmıştır: “Zamanla tasavvufa rağbet azalmış, bu yol yaşanmaktan ve hakikatler hâl olmaktan çıkmış, tasavvuf soru-cevap ve kavî-kitap eksenine kaymıştır. Mana kaybolmuş, madde ön plana çıkmış, tasavvufun nasibi olmayanlar tasavvufa dair konuşmaya başlamıştır.” Kelâbâzî'nin gerçekten sûfî olduğunu düşündüğü kesimlere yaptığı tenkit ise bütün bunlar olurken onların kendilerini halktan tecrid etmelerine, bilgi ve tecrübelerini insanlardan esirgemelerine yöneliktir. Kelâbâzî tasavvuf ilmini düştüğü bu boşluktan kurtarmak, sûfîlerin ihmal ettiği bu vazifeyi ifa etmek için eser telif ettiğinden söz etmiştir.<sup>39</sup> Onun bu ifadelerinden tasavvuf geleneğinde yaşanan yozlaşmanın dış kaynaklı olduğu kadar, iç kaynaklı olduğu da anlaşılmaktadır. Sûfîlerin temsilden geri durmaları<sup>40</sup> ve temsil keyfiyetinde zaaf göstermeleri tasavvufa zarar vermiş, otokritik

<sup>35</sup> Tirmizî, “Emsâl”, 81.

<sup>36</sup> Sûfîlerin sûfilere yönelttiği tenkidleri cem eden müstakil bir çalışma için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

<sup>37</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960, s. 18-19.

<sup>38</sup> Tûsî, *el-Lüm'a*, s. 516-556.

<sup>39</sup> Ebu Bekir Muhammed bin İshak Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

<sup>40</sup> Benzer bir tenkidi Kuşeyrî'de de görmek mümkündür. Nakledildiğine göre Ebu Hayr Tınani, Cafer b. Muhammed b. Nusayr'ı; kendi terbiyesi ile meşgul olup insanların terbiyesinden geri kaldığı için tenkid etmiş, bu durumun sûfîleri (edep konusunda) cehalete terk etmek olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 486.

mesleğinin icra edilmemesi, tasavvuf geleneğinde yozlaşmaya yol açmıştır. Kelâbâzî'nin tenkitle beraber tahlil ve tashih yaptığı da görülmektedir. O tenkidi zikredip, tenkit ettiği fikrin, fiilin ne sebepten ortaya çıktığını tahlil<sup>41</sup> etmektedir. Tashihi, tenkide muhatap olan kişiye karşı insaf ve merhametinin bir göstergesi olarak yapmaktadır. Yaptığı tashihi de delillendirmiştir.<sup>42</sup> Aksi halde tahlil ve tashih olmaksızın yapılan tenkit, batıl inancı, fikri ve fiili tavsif etmek olacaktır ki bu yalnız başına faydadan çok zararlı bir durumdur ve Müslüman feraseti ile bağdaşmamaktadır. Ona göre tashih (doğruyu ifade etmek), tenkidin bir parçası olup bundan geri durmak da tenkit edilecek bir durumdur.<sup>43</sup> Nitekim "*Hakk geldi batıl zâil oldu*"<sup>44</sup> âyetindeki tertip hikmetsiz değildir. Batılı ortadan kaldırmak, batılı tavsif ve tenkit etmekten ziyade hakkı ikâme etmek ile mümkündür.

Kuşeyrî (ö.456/1072) ise "*er-Risâle*"nin sebep-i telifinden söz ederken zamane sûfîlerinden şikâyet etmiş, gerçek sûfîlerin kalmadığından dem vurmüş, sûfîliğini iddia eden kimselerin hem inançta hem amelde hem de hâlde gereken noktada bulunmadıklarını dile getirmiştir. Bütün bu problemleri ise gerçekten sûfî kabul edilen zatların hâl tercümelerini vererek çözebileceğini düşünmüştür.<sup>45</sup> Bir bakıma okuyucuya hakiki sûfî prototipleri sunarak sûfîlik iddiasının ve bu iddiayı seslendirenlerin ortaya konan sûfî prototip mihengi ile değerlendirilmelerini ve dikkate alınmalarını istemiştir.<sup>46</sup> Hâller ve makamlara da değinerek sûfîlerin yaşadıkları tecrübeleri doğru konumlandırmaları, bu tecrübelerin ifade edilmesinde kullanılacak ıstılahların tayini, tasavvuf mesleğinin ehil olmayan kimselerden gizlenmesi ve sadece ehlinin anlayabileceği bir ıstılahın ortaya konulması amaçlanmıştır.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Tahlilin bir örneği tevbe bahsinde görülmektedir. Kelâbâzî, Allah'ın hakkına riayet konusundaki hassasiyetlerinden ötürü, küçük günahların bağışlanması konusunda katı davrandıklarını söylemiştir. Tenkid ettiği fikrin dayanaklarını da ortaya koymuştur. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 58.

<sup>42</sup> Bu babda bazı sûfîlerin, Allah'ın kelamının harf ve sesteki müteşekkil olduğuna dair düşüncelerini tenkid eder. Bu düşüncenin kelamın ses ve harften ari olmayacağı fikrinden neşet ettiğini söyler. (Tahlil). Allah'ın yarattıklarına benzemeyeceği için de ses ve harf olmaksızın kelam edebileceğini dillendirir. (Tashih) Allah'ın konuşmasına dair ayetleri delil gösterir. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 42.

<sup>43</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 44.

<sup>44</sup> el-İsra 17/81.

<sup>45</sup> Kuşeyrî, *et-Taarruf*, s. 19-21.

<sup>46</sup> Benzer fikirleri "*Keşfü'l-Mahcûb*" ve "*el-Lüm'a*"da da görmek mümkündür.

<sup>47</sup> İstılah kullanmanın ve tasavvufi hakikatleri örtülü anlatmanın benzer bir örneğine *Mesnevî*'de de rastlanmaktadır. *Mesnevî*'nin ehil olan erler için hayat suyu olduğu, ehli olmayanlar için kan gibi olduğundan bahsedilmekte ve *Mesnevî*'ye masal nazarıyla bakanın masal bulacağı, kadrinin bilenin er olacağından söz edilir. Bkz. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Tam Metin*, Çeviren: Süleyman Nahîfî, Sadeleştiren Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s. 416.

Zikredilen örneklerde de net bir şekilde görüleceği gibi, sûfilerin birbirlerini tenkit etmeleri nevzuhur bir durum değildir. İç tenkit ve otokritik, sûfilerin ilk dönemden itibaren vazife olarak gördükleri ve önemsedikleri bir olgudur. Sûfilerin sûfilere tenkidine dair mesele De Weese'in şu ifadelerinde kısaca özetlenmiştir: "Tasavvuf kitaplarının ilklerinden itibaren (meselâ Kelâbâzî ya da Hücvîrî'nin eserlerinde) "yeni/zamâne tasavvufu" nun güçlü bir eleştirisini ve saf şekilci/kuralcı ya da sahtekâr şeyhlere, muhâliflerin tasavvufun bütününe yönelttikleri tenkit üslûbunu kullanarak yaptıkları eleştirileri bulabiliriz. Hatta bu eleştiriler, bizzat sûfilerin yazdıkları menkıbevî, öğretici ve tartışmacı eserlerin değişmeyen bir özelliği haline gelmişti."<sup>48</sup>

### 3. İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkidler

İmam Rabbânî, yer yer sûfilerin davranış, söz ve fikirlerini eleştirmiştir. O eleştiriye din ve tasavvufun istikâmeti için gerekli görmüştür. Hatta o Kelâbâzî gibi tenkit edilmesi gereken davranış, söz ve fikirleri tenkit etmekten geri duran ve kendilerini toplumdan soyutlayan âlim-sûfî kimseleri de tenkit etmiştir. Onun bu tavrı tenkidin ehemmiyetini ve ferdî-ictimâî istikâmetin muhafazasındaki yadsınamaz rolünü gözler önüne sermektedir. Nitekim ona göre bu vazifenin ihmali, batıl ve bidatleri muhafaza eden erklerin cesaretlenmelerine ve hayat hakkı bulmalarına imkân sağlamaktadır. Ne var ki sûfilerin birbirlerine yaptıkları tenkitler zaman zaman makes bulmuş, yer yer muhatap sûfî zümreler bu tenkitlere bigâne kalmışlardır.<sup>49</sup> İmam Rabbânî'nin sûfilere yönelttikleri tenkitleri şu şekilde sıralayabiliriz.

#### 3.1. Sûfilere Tenkit İmkânı ve Velilerin Mahfûz Olduğu Düşüncesine Yönelik Tenkidleri

Burada öncelikle İmam Rabbânî'nin, "Mektûbat" ta kullandığı ve sûfilere tenkide imkân verecek ifadelerini tespit edeceğiz. Bunlar hata, sürçme, ihtilaf, yakışsız haller ve yetersizlik gibi şeylerdir. Bir diğer tenkide mahal veren ifade grubu ise İmam Rabbânî'nin sûfilere tavsif ederken kullandığı ham softa, cahil ve noksan sûfilere ifadeleridir. Bu ifadeler, sûfilere tenkide neden teşkil eden itikâdî sapmalar, amelî hatalar ve hâle dair yanlış değerlendirmeler sebebiyle kullanılmıştır. Dikkat çeken şudur ki genelde sûfî, Hakk'a ulaşım velâyet

<sup>48</sup> Devin De Weese, "Hacegan'a Ait Kollar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azizan Ramiteni'nin Menakıbında Cemaatsel Benzerlik İddiası", Çeviren: Necdet Tosun, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: XVI, s. 314-315.

<sup>49</sup> Ethem Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı; Rabbânî Reaksiyonun Lideri İmâm-ı Rabbânî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:XXXV, s. 210.

makamına erişen, mahfûz ve muhlas kimseler için kullanılan bir tabirdir<sup>50</sup>. Ancak İmam Rabbânî, sûfilîği gerçekleştirmek kastıyla manevîyat yolunda seyr ü sülûk eden mutasavvıfları da sûfî kelimesiyle isimlendirdiği anlaşılmaktadır. İmam Rabbânî'nin "*Mektûbat*"ında sûfilere yöneltilen ve tespit ettiğimiz tenkitleri madde madde ifade edeceğiz. Bu tenkitlerin kritiğini yapacağız. İlk defa yukarda ifade ettiğimiz sûfî-mutasavvıf ikileminden hareketle sûfilerin tenkide mahal günahları, hataları bağlamında velilerin mahfûzluğu meselesini değerlendireceğiz. Kuşeyrî, velinin mahfûzluğunu günaha ısrar etmeyeceği şeklinde anlar.<sup>51</sup> İmam Rabbânî ise "*Allah Teâlâ bir kulunu severse günah ona zarar vermez*" sözünü Allah'ın sevdiği kuldan günah zuhur etmez şeklinde değil de bu kimseler mahfûzdurlar diye şerh etmiştir. Zira o, yapılmayan şeye günah demez. Mahfûzluk durumunu da velâyete özdeşleştirmiştir. Bir diğer yorumunda ise İslam'ın geçmiş günahları sileceğinden hareketle velinin velâyete erişmezden evvel işlediği günahların söz konusu edilmiş olabileceğine değinmiştir<sup>52</sup>. Onun bu açıklamaları şu değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır: İmam Rabbânî, velinin mahfûz olacağına inanır. Nitekim bir başka mektubunda muhlis-muhlas ayırımına gider ve ihlasi elde etmek için çaba harcayan kimselerin "Muhlis", ihlasta sürekliliği sağlayanların ise "Muhlas" olduğunu ifade eder. Ona göre muhlas, niyeti ve ameli nefsin taarruzundan korunmuş kimsedir. Bu durumu da velâyete değerlendirir. Nihayette de buna lutf-i ilâhî der.<sup>53</sup> Yani muhlis davranış kulun kesbi ile alakalı iken muhlas hareket Allah'ın vehbi ile alakalıdır. Muhlas tabiri, Kur'an'da zikredilen bir kavramdır. Kur'an'daki kullanımlarına göre muhlas, "*şeytanın saptıramayacağı*,<sup>54</sup> *nefsinin taarruzlarından korunmuş kimse*"dir.<sup>55</sup> Ayrıca Yusuf Sûresi'ndeki örnekte muhlas ifadesi, Hz. Yusuf için kullanılırken diğer örneklerde bir kayıt olmaksızın kullar için kullanılır. Bu da peygamberlerin korunmuşluğunun, mutlak manada masum şeklinde olmasa da farklı boyut ve vechelerle sair kullar için de geçerliliğini ifade etmektedir. Gerek Kuşeyrî'nin

<sup>50</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 444.

<sup>51</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 566.

<sup>52</sup> İmam Rabbânî Ahmed el-Faruki es-Serhendi, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Tercüme: Orhan Ençakar, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015. c. II, s. 75-76.

<sup>53</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 72.

<sup>54</sup> "(İblis) dedi ki: Rabbim! Beni azdırmana karşılık ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini mutlaka azdıracağım! Ancak içlerinden ihlase erdirilen (muhlas) kulların hariç!" Hicr, 15/39-40; "İblis de senin izzetine and olsun ki, mutlaka onların hepsini azdırıp felakete sürükleyeceğim dedi. Ancak onlardan ihlase erdirilmiş olan kulların hariç." Sa'd 38/82-83.

<sup>55</sup> "Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, bizim ihlase erdirilen (muhlas) kullarımızdandı." Yusuf 12/24.

gerek Rabbânî'nin görüşlerinden velilerin mahfûz olabilecekleri, ancak bununla birlikte hata yapmaktan uzak durmayı tenkit edilebilecekleri anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra şu soru akla gelecektir: “*Velinin velâyetinin insanlar tarafından bilinmesi zaruri midir, mümkün müdür?*” Velinin velâyeti bilinebilir ancak bilmek her bir fert için şart değildir. Birtakım alametlerle ve zann-ı galib ile bir kimsenin velâyetine hükmedilebilirse de bu kati bir hüküm değildir. Dolayısıyla sûfleri tenkit etmeden önce veli olma ihtimalleri göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim İmam Rabbânî'nin sûflere yönelttiği tenkidler genellikle kişi eksenli değil fikir, fiil ve hâl eksenlidir. Bu durumu bir hassasiyet göstergesi olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü tenkidin fert ve cemaat eksenli olması halinde, hakkı tecavüz, haddi ihlal ve Müslüman toplum arasındaki kardeşliği zedeleme, fitneye sebep olma riski söz konusudur. Bu ihtiyatı 18. yy Şazeli meşayihından İbn Acîbe'de de görmekteyiz. O, sûflerin ancak tevili kabil olmayan ve haramlığında ittifak edilen bir şeyle inkâr ve tenkit edilebileceklerini söylemiştir.<sup>56</sup>

### 3.2. İmâm Rabbânî'nin Şeriat ve Hakikat Konularına Dair Bazı Tenkidleri

İmam Rabbânî, tasavvuf erbabının çoğunun şeriatı kabuk hakikati öz olarak gördüklerini ifade eder ve bu düşünceyi tenkit eder. Ona göre bu düşünceye sahip olmak şeriatın kemâlîne, tarikat ve hakikatın özüne giden yolda müridin engelidir. Tarikat ve hakikat, şeriatı tamamlayan bâtinî vechedir. Şeriat ise bu bâtinînin zâhiridir ve aralarında bir ayrılık yoktur. Şeriatı kabuk, hakikati öz olarak görmenin sebeplerinden biri de cehalettir.<sup>57</sup> Bir diğer sebep ise henüz seyrini tamamlamamış sâliklerin nazarındaki ikiliktir. Bu düşünce, sâlikte geçilmesi gereken bir makamda zuhur eder.<sup>58</sup> İmam Rabbânî, şeriat ve hakikati ayrı görmediği gibi şeriat ve tarikatı da ayrı görmez. Aralarında ayrılık ve aykırılık yoktur. Şu var ki aralarında icmal ve tafsil, keşf ve istidlâl bakımından farklılıklar vardır.<sup>59</sup>

Yaşadığı dönem itibarıyla, dinlerin birleştirilmesi ve tahrif edilmesi devlet eliyle desteklenen bir politika haline geldiği için, İmam Rabbânî'nin şeriat hususunda hassas olduğu anlaşılmaktadır. Sûflerin birçoğu şeriat, tarikat,

<sup>56</sup> İbn Acibe, *Bahru'l-Medîd*, II, 301.

<sup>57</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 54.

<sup>58</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 21.

<sup>59</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 58.

hakikat, marifet tertibini izah edebilmek için muhtelif metaforlar kullanırlarken<sup>60</sup> Rabbânî, şeriatı tahfif eden veya bu düşünceyi uyandıran bir metaforun kullanılmasından bile rahatsız olmuştur. Bu durumun, içinde bulunduğu toplumda egemen güçlerin teşvikiyle dinlerin birleştirilmesi projesinin revaç bulmasından kaynaklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünceyi reddetmesinin sebeplerinden biri de “*Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*”<sup>61</sup> âyetini kullanarak, şeriatı hakikat ve marifete götüren yol olarak görüp, bir noktadan sonra şeri yükümlülüklerin yakîne erişen kullardan sâkıt olacağı fikrini savunanların varlığıdır. Ona göre bu yanlış düşünce ve yorum cehaletten kaynaklanmakta, muhkem ve müteşabihi bilmeyen tiplerin vahyi yorumlamasından neşet etmektedir. Bu fikir, sûfiler arasında İbahiliğin yayılmasına sebep olmaktadır. İmam Rabbânî böyle kimselerin itikâdları bozuk yobazlar olduklarını söylemiştir.<sup>62</sup> Tasavvuf tarihinin hemen her döneminde böyle sapmalar görülmüş olmakla birlikte, sûfiler bu fikirleri ve zümreleri tenkit etmişlerdir. Rabbânî'nin tasavvuf anlayışında bu gibi zümrelerin yeri bulunmamaktadır.<sup>63</sup>

### 3.3. Sûfilerin Bilgi Kaynaklarına Yönelik Bazı Tenkidleri

Sûfilerin bilgi kaynakları deyince keşf, ilhâm ve rüya akla gelmektedir. Ancak bunlar, müslümanlar arasında sûfilere has olan bilgi kaynaklarıdır. Sûfiler, edille-i şeriyeyi yok sayıp kendilerine has bilgi kaynaklarına tutunmuş değillerdir. Kur'ân, Sünnet, İcmâ' ve Kıyas'ı bilgi kaynağı kabul etmekle beraber keşf, ilhâm ve rüyayı da değersiz görmemişlerdir. Bunları iki hakeme -Kur'ân ve Sünnet- arz edip, çıkan sonuca göre değerlendirmişlerdir.

İmam Rabbânî, sûfî olmayanların, hatta müslüman bile olmayan kimselerin dahi istidracen keşf ehli olabileceklerini ifade etmiştir. Bu zümrede Yunan filozofları, Hinduları ve Brahmanları zikretmiştir. Bu fikrini ortaya koymakla keşfe istinaden hareket tayin etmenin uygun olmayacağını zımnen ifade etmiş olmaktadır. Ona göre keşf ve ilhâm bilgiye ulaşma yollarındandır ve akıl ötesidir. Bununla birlikte o keşfin yanılabilir olabileceğini de vurgulamıştır.<sup>64</sup> Keşf

<sup>60</sup> Bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s.75, 294, 299; Suat Ak, *Çıktım Erik Dalına: Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*, İstanbul: Büyüyen Ay, 2015, s. 13-14; 44-45.

<sup>61</sup> el-Hicr 15/99.

<sup>62</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 298.

<sup>63</sup> Ahmed Cahid Haksever, “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam Rabbânî'nin Şahiyye Anlayışı Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, s. 5, 115.

<sup>64</sup> Cebecioğlu, “İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı; Rabbânî Reaksiyonun Lideri İmâm-ı Rabbânî”, s.215.

objektif geçerliliği olmayan sübjektif tecrübedir.<sup>65</sup> Keşfin en yüksek derecesinde bile kesinlik yoktur ve keşf makul-muteber olmaz.<sup>66</sup> Sûflerin metafizik meselelerdeki ihtilaflı görüşleri sübjektif tecrübelerinin farklılığından ileri gelmektedir. Bu sebeple İmam Rabbânî keşfin ve hâllerin ancak şeri ilimlere uygunlukla diğer kimseler nazarında itibar kazanabileceğini açıkça dile getirmiştir.<sup>67</sup> Rabbânî'nin bu konudaki hassasiyeti "Tecdîd" hareketinin geniş kesimler tarafından kabul edilmesinde etkili olmuştur.<sup>68</sup> Onun şöhreti, bu mücadelesi ve mücadelesindeki başarısından ileri gelmektedir.<sup>69</sup>

Keşf ehlinin, yaşadığı hâli şeri ilimlere uygunluk açısından tartamayabileceği durumlar olması muhtemeldir. O, bu ihtimali düşünmüş olmalı ki bir başka mektubunda âlimlerin sözlerine karşılık keşfe önem vermeyi katıksız sapkınlık olarak nitelmiştir. Ona göre âlimlerin sözleri vahye dayanır, fiilleri ise Hz. Peygamberi taklitten ibarettir. Şu durumda sûfi, keşfine aykırı bile olsa âlimlerin görüşlerine ittibâ etmelidir.<sup>70</sup> Aksi halde bir sûfinin keşfine uyup âlimlere ittibâdan geri durmak tenkit edilecek, kınanacak bir davranıştır. Burada da Rabbânî'nin âlimlerin şahsında şeriati müdafaa ettiğini görmekteyiz. Zira ulemâyı göz ardı etmek, şer'i ilimleri ve şeriati göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

Tasavvuf tarihinde vâkıalara önem veren ve kayıt altına alan sûfler olsa da<sup>71</sup> İmam Rabbânî'ye göre vâkıalara ve uykulara (rüya) da itibar edilmez. Zira vâkia ve uykuya itibar, müridin mürşidine olan ihtiyacını ortadan kaldıracaktır. Mürşid ve mürid münasebetlerinin ortadan kalkması ise tarikatın ortadan kalkması demektir. Aynı zamanda bu durum usul ve istikâmet kaybına da yol açacaktır.<sup>72</sup> Tehlike bununla da sınırlı değildir. Zira belli bir usul ve metoda, disipline bağlı olmamak sadece tasavvuf mekteplerinin değil, dinin ifsâd edilmesi, kişi adedince din yorumlarının ortaya çıkması demektir. Ona göre ittiba

<sup>65</sup> Burhan Ahmed Farûkî-Halil İbrahim Şimşek, "Ahmed Faruk Sirhindi (Müceddid Elf-i Sani İmam Rabbânî)'nin Tevhid Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, c.I, Sayı: III, s. 183.

<sup>66</sup> Abdulhakîm Arvâsî, *Rabita-i Şerife*, Sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015, s. 86

<sup>67</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 279.

<sup>68</sup> Hasan Gümüšoğlu, "İmam Rabbânî'nin Tecdid Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: II, s. 41.

<sup>69</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "İmâm-ı Rabbânî'nin Tecdid Anlayışı ve Müceddidliği", *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul: Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı Yayınları, 2018, 127.

<sup>70</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 313.

<sup>71</sup> Bir örnek için bkz. Mustafa Bahadıroğlu, *Vâkıât-i Hüdâyi'nin Tahlil ve Tahkiki*, UÜTİB (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2003.

<sup>72</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 293-294.

edilmeyecek rüya sahih olmayan rüyadır. Her ne kadar rüya o dönemlerde ve günümüzde çokça istismar edilmiş olsa da sahih rüya nübüvvetin bir parçasıdır.<sup>73</sup> Kur'an-ı Kerim'de bazı peygamberlerin rüyalarına yer verilmiştir.<sup>74</sup> Âyetlerden anlaşılan o dur ki Allah, peygamberlerine zaman zaman rüya kanalı ile emirlerini, gayba dair bilgileri bildirmiştir. Bu âyetlerde rüyanın vahiy alma yollarından biri olduğu net bir şekilde görülmektedir. Ancak bu noktada şu soruyu sormak gerekir, mürid rüyanın sahih olup olmadığını nasıl bilir? İşte yukarda İmam Rabbânî'nin işaret ettiği müridin mürşide ihtiyacı bahsi bu konuda kendini göstermektedir. Zira mürid rüya ve vâkıalarını mürşidine anlatmak suretiyle doğru teville ve fikre ulaşır, doğru hareketi tayin edebilir. Ashabın gördükleri rüyaları Hz. Peygambere anlatmaları gibi, müridlerin de rüyalarını şeyhlerine anlatmaları ve şeyhin telkin ve tavsiyelerine uymaları beklenir.<sup>75</sup> Zira rüyaların sadık olma ihtimalleri ile beraber rüyalarda kesinlik yoktur, dolayısıyla rüyalarla amel edilmez. Ancak sûfîlerin rüyaları ile amel ettikleri ve rüyalarındaki işaretlere uydukları da vakidir. Bu rüyaların ekseriyetle dini yönü olmayan meselelerde olduğu görülmektedir. Şeyhi Baki Billah'ın gördüğü rüya üzerine Hindistan'a gelmesi, İmam Rabbânî'yi görünce de rüyayı onun irşâdına memur olduğu şeklinde yorumlaması<sup>76</sup> bunun bir örneğidir.

İmam Rabbânî keşf, vâkıa ve rüya ile ilhâmı birbirinden ayrı tutar. Ona göre ilhâm, hata tehlikesine açık olmakla birlikte ilhâm hatası ictihâd hatası gibidir. İctihâd zamana ve zemine göre değişebileceği gibi ilhâm da manevî tecrübelerin farklılığına göre değişiklik arz edebilir. Şu halde ilhamdaki hata, dolayısıyla müridin, mürşidinin hatalı ilhâmına tabi olması da itiraz ve kınamayı gerektirmeyecek şeylerdir.<sup>77</sup> İlham hatasını ictihâd hatasına benzetmek, ilhâma konu olan meselenin şeriat dairesinin dışında olmaması anlamına gelir. Aksi halde ilhâma uymak da reddedilir. Nitekim Rabbânî bir başka mektubunda ilhâm ve keşfi birlikte zikreder, bunların başkaları için delil olamayacağını net bir şekilde ifade eder.<sup>78</sup> Zira keşf ve ilhâm hata ihtimaline açıktır.<sup>79</sup>

### 3.4. İmâm Rabbânî'nin Sûfîlerin Velâyet ve Nübüvvet Düşüncesine Yönelik Bazı Tenkidleri

<sup>73</sup> Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1.

<sup>74</sup> Bkz. Yusuf 12//4-5, 36, 43-49, 100; el-İsra 17/60; Saffat 37/105; el-Fetih 48/27.

<sup>75</sup> Eşref Ali Tanevi, *Hadislerle Tasavvuf*, İstanbul: Umran Yayınları, 1995, s. 116.

<sup>76</sup> Vahit Göktepe, *Visale Yolculuk*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014, s. 21.

<sup>77</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 347.

<sup>78</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 43.

<sup>79</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 116.



Velâyet ve nübüvvet konusundaki tartışma, ihtilaf genelde “*Velâyet, nübüvvetten üstündür.*” sözü ve yargısı<sup>80</sup> etrafında şekillenmektedir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, Mûsâ-Hızır kıssasını yanlış yorumlayan bazı sapkınların Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinde bir nakısa olduğunu düşünmelerinden ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'a tabi olmasından dolayı, velinin nebiden üstün olduğu sonucuna vardıklarını söylemiştir. Ancak Tûsî'ye göre Allah'ın nebi olmayan bir kimseye nebiye yapmadığı lütuf ve ihsanı yapması, o kişinin nebiden üstün olduğunu düşünmeye cevaz vermez.<sup>81</sup>

Öncelikle İmam Rabbânî'ye göre bu söylem sûflerin sekr hâlinde söyledikleri şatahat kabilinden bir söz gibidir. Kişinin bulunduğu makam ve etkisi altında kaldığı hâlin tesiriyle söylenmiştir. Sekr hâli noksanlık olarak kabul edildiği için bu tür söylemleri dile getirenler, içinde buldukları sekr hâlinde dolayı mazurdurlar. Noksan bir hâlde söylenen sözler uyulması gereken sözler değildir. Sekr hâline dayanan hükümler velâyet makamından gelirken, sahv hâline dayanan hükümler nübüvvet makamından gelir. “*Velâyet, nübüvvetten üstündür.*” sözünü savunmak sekri sahra tafdil etmekten ileri gelir ki her ne kadar tasavvuf tarihinde tartışmalı bir konu olsa da<sup>82</sup> Rabbânî'ye göre bu yanlış bir düşüncedir. Oysa nübüvvet velâyeti kapsar, sahv hâli sekr hâlinde üstündür<sup>83</sup>. Nübüvvetin velâyeti kapsamı aralarında kül-cüz ilişkisi olduğuna delalet eder. Bu durumda velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu savunmak cüzün külden büyük olduğunu savunmakla eşdeğerdir ki bu saflıktır<sup>84</sup>.

İmam Rabbânî'nin tenkidinde de Kelâbâzî'de olduğu gibi tenkit, tahlil ve tashih tertibini görmekteyiz. Şöyle ki bu söylemi tenkit ettikten sonra, bu fikri ortaya çıkaran zihni alt yapıyı tahlil, sonrasında ise düşüncedeki yanlışları tashih etmektedir. “*Velâyet, nübüvvetten üstündür.*” sözü şöyle tevil edilmiştir. Velâyet Hakk'a, nübüvvet halka dönük olduğu için velâyet, nübüvvetten üstündür. Veya bu sözle teveccühlerinin cihetleri itibarıyla nebinin kendi velâyetinin, kendi nübüvvetinden üstün olduğu kast edilmiştir. İmam Rabbânî, velâyet ve nübüvvetin, dolayısıyla Hakk'a teveccüh ile halka teveccühün bir arada olabileceğini söyleyerek bu problemi zâhir-bâtın düalizmi ile çözmüştür. Ona

<sup>80</sup> Bkz. Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk, (Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı), İstanbul: İFAV, 2017, c. I, s. 212-220.

<sup>81</sup> Tûsî, *el-Lüm'a*, s.535.

<sup>82</sup> Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar” –Kuşeyrî Örneği*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 199-209.

<sup>83</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 101.

<sup>84</sup> İmam Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, trc. Süleyman Kuku, İstanbul 2002, s. 71-72.

göre, nebinin zâhiri halka teveccüh ederken bâtını Hakk'a teveccüh etmektedir.<sup>85</sup> Nebiler ve irşâd makamında olanlar için bu teveccühler birbirinin alternatifi değil mütemmim cüzüdüdür. Dolayısıyla nebinin velâyeti ile nübüvveti arasında kıyas yapmak yersiz ve gereksizdir. Sekr hâlinde söylenmiş bir söz için böyle tevillere ihtiyaç yoktur. Hakk'a teveccüh var halka teveccüh yoksa bu mücerred olarak irşâd makamına taalluk etmeyen velâyettir. Halka teveccüh var Hakk'a teveccüh yoksa bu da gaflettir.

İmam Rabbânî bir başka mektubunda da velinin velâyetinin nebinin velâyetinin ayakları altında olduğunu söylemiştir.<sup>86</sup> Bâyezîd-i Bistâmî de manevî miracını anlatırken en yüksek makamda başını bir nebinin ayağının altında gördüğünü belirtmiştir. Ona göre evliyanın son hâli enbiyanın başlangıç hâlidir ve nebilerin son hâllerine sınır tayin edilemez.<sup>87</sup> Rabbânî velinin sahabe ile bile kıyaslanamayacağını da çok yerde ifade etmiştir.<sup>88</sup> Hz. Peygamber'in raşid halifelerinin, "*Mektûbat*"ta hidâyet yıldızları ve velâyet güneşleri şeklinde tavsif edilmeleri de<sup>89</sup> bu fikrin bir yansımasıdır.<sup>90</sup>

### 3.5. Âlimler, Sûfiler ve Onlara İttibâ Konularına Dair Bazı Tenkidleri

İmam Rabbânî'ye göre halkın tabi olacağı taife âlimler taifesidir. Zira sûfilerin uygulamaları bir şeyin haramlığı-helallığı noktasında hüccet değildir.<sup>91</sup> Dolayısıyla bir meselede âlimlerin sözleri ile sûfilerin uygulamalarında ihtilaf görünürse uyulması gereken ulemânın sözüdür. Hatta söz konusu âlimler sağlam bir itikâda sahip olmakla birlikte fer'î konularda gevşek, amele dair meselelerde kusurlu olsalar bile, bu durum onlara uymamayı gerektirmez.<sup>92</sup> Yapılacak hakiki bir tahkikat da âlimlerin görüşünün haklılığını ortaya koyacaktır.<sup>93</sup> Çünkü âlimler ilimlerini nübüvvet kandilinden alırlar ve vahiyle teyid ederler.<sup>94</sup> Dolayısıyla âlimlere tabi olmak peygambere tabi olmak gibidir. İmam Rabbânî, ulemânın akâid ve fıkıh kitaplarında naklettikleri bilgileri Hz. Peygamber'den tevarüs

<sup>85</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 101.

<sup>86</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 247.

<sup>87</sup> Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand, 2015, s. 271.

<sup>88</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 111.

<sup>89</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I,34.

<sup>90</sup> Burada ashabım yıldızlar gibidir, hangisine tutunursanız hidayete erişirsiniz" (Beyhakî, el-Medhal, s.164) rivayetine telmih vardır. Ashabın en hayırlı nesil ve ümmetin en hayırlıları olarak tavsif edildiği sahih rivayetler, onların velâyette de öncüler olduğunu zımnen ifade etmektedir. Rivayetler için bkz. Buhârî, *Fezâilü Ashâbî'n-Nebî*, 1; Müsned, V, 350.

<sup>91</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 279.

<sup>92</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 312.

<sup>93</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 272

<sup>94</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 116.

ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre, şeriatın sahibine tabi olmaktan daha faydalı bir şey de yoktur.<sup>95</sup> Bununla birlikte âlimlerin görüşlerine, Peygamber'in söz ve fiillerine muvafakat gösteren sûflere de uyulabilir. Âlimlerin bilgi kaynaklarına mukabil, sûflerin bilgi kaynakları, keşf ve ilhâm, hataya açık, yanılığa müsait, yanlış yorumlanmaya elverişlidir. Vâkıalar ve uykular ise bilgiye kaynaklık etmek bakımından keşf ve ilhâmdan çok daha zayıftır.

Ona göre sünneti aşan noktalarda şeyhlere ve sair sûflere tabi olmak gerekmez.<sup>96</sup> Peygambere itaat Allah'a itaatle eş tutulduğu<sup>97</sup> ve Hakk'a isyanda halka itaat kerih görüldüğü için sünnetin sınırlarını ihlal eden bidatçilere uymak reddedilmiştir. Böyle bir durum tarikatı yetersiz bir sâlikten alma tehlikesi demektir ki irşâd olmak isteyen müridin ifsâd olması ve sapması anlamına gelir.<sup>98</sup> Bir diğer husus şudur ki şeyhlerin beşerî, fitrî veya kendilerine özel halleri, fiilleri olabilir. Dolayısıyla derviş için muteber olan şeyhin sözüdür. Şeyhin her fiilini taklit etmek talep edilen bir şey olmadığı gibi sakıncalı sonuçlar doğurma riskini de barındırmaktadır. Bütün bu ihtilaf imkânlarını zikretmekle beraber İmam Rabbânî, sûfler ve âlimler arasında hakiki manada ihtilaf olamayacağını söylemiştir.<sup>99</sup> Bu da onun tasavvuf düşüncesindeki sûfî profilin nebevî kandille zâhirini ve aklını, velâyet nuru ile bâtınını ve gönlünü aydınlatmış âlim-sûfî tipler ya da böyle kimselere ittibâ eden sâlikler olduğunu göstermektedir. Ya da İmam Rabbânî'nin öngördüğü sûfî profilinin, karşılaştığı meseleleri çözebilecek derecede asgarî ilmî birikime sahip kimseler olduğunu da anlayabiliriz.

### 3.6. Sünneti Bırakıp Bidate Dalanlara Yönelik Tenkidleri

Bidat, "Asr-ı saadetten sonra ortaya çıkan ve şeri bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar." için kullanılan bir terimdir.<sup>100</sup> İmâm Rabbânî'nin tenkidlerinin merkezine sünnet-bidat düalizmini koymak abes olmayacaktır. O, Müslümanların ve sûflerin fikirlerinde, fiillerinde ortaya çıkan bidatleri yok etmek gayesiyle mücadelesini ve tecdîd faaliyetlerini sürdürmüştür. Ona göre bidat sünnetin yokluğudur. Bidate uymak sünneti eksiltmek, sünnete bir şey eklemek veya sünneti terk etmektir. Hatta yer yer bidate uymak farzı ortadan kaldırmaktır. Bu yolu tutan sûflerin ve onlara itibar edenlerin din tahribine sebep olduklarını beyan eder. Ona göre bu meseleler hafife alınamayacak konulardır. O,

<sup>95</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 278.

<sup>96</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, II, 235.

<sup>97</sup> "Kim peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur." Nisâ, 4/80.

<sup>98</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 32.

<sup>99</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, II, 273.

<sup>100</sup> Rahmi Yaran, "Bidat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.VI, s. 129.

fürûâtta gibi görünen kefen bezi, sarık bağlama şekli, niyetin dil veya kalple yapılması gibi meselelerde dahi sünnete uygunluk arar.<sup>101</sup> Bidat konusunda o kadar hassastır ki bidatçilerle arkadaşlığın kâfirlerle arkadaşlıktan daha kötü olduğunu ifade eder.<sup>102</sup> Zira bidat ehli müslüman olduğu halde dinden olmayan bir şeyi dindenmiş gibi kabul eden kimsedir. Onunla yapılan arkadaşlıkta fark edilmeden bidatlara bulaşma tehlikesi vardır. Bu, dinin ifsâd edilmesi demektir. Kâfirin küfrü bilineceği için bu gibi bir tehlike kafirin arkadaşlığında yoktur.

Tenkît şahısların ve müesseselerin yozlaşmasına engel olduğu gibi yozlaşan ve aslından uzaklaşan şahıs ve müesseselerin de ıslahına hizmet eder. Tasavvuf geleneğinin gerek dış gerek iç etkenlerle yozlaştığı dönemlerde İmam Rabbânî örneğinde olduğu gibi ferdî gayretler zuhur etmiştir. Örneğin ilim adamı ve sûfî kimliği ile tanınan Ahmed Zerrûk, Kuzey Afrika bölgesinde bidat, hurafe ve dine aykırı tutumları benimseyerek davalarına sadakatlerini yitiren tarikat mensuplarını eleştirmiş, tarikat geleneğinin şeriat çizgisinde sürdürülmesine gayret etmiştir.<sup>103</sup> Ya da söz konusu yozlaşmalara karşı devlet eliyle önlemler alınmıştır. Osmanlı'nın son döneminde ihdas edilen Meclis-i Meşâyih, tekkelerin ıslâhını hedeflemiştir. Tekkelerin sapkın veya yetersiz kimselerin eline geçmesini önlemek, beşik şeyhliğinin mahzurlarını ortadan kaldırmak, tekke vakfiyelerinin kontrol ve denetimini sağlamak için faaliyet göstermiştir.<sup>104</sup>

### 3.7. İmâm Rabbânî'nin Muhtelif Tenkidleri

#### 3.7.1. İddiacılara Aldanmak

İmam Rabbânî, sûfî olmadığı halde sûfî olduğunu iddia edenlere aldanan sûfîleri de eleştirmiştir. Bu durumda olup da isikâmetini bulmak isteyen sâliklere bu yolun büyüklerine tabi olmayı tavsiye etmiştir. Veya iddiacıların iddialarını yaşayan kâmil bir mürşide sormak gerekliliğine değinmiştir.<sup>105</sup> Her kıymetli şey gibi tasavvufun da mürşid-i kâmilin de sahteleri, iddiacıları olacağı için İmam Rabbânî'nin yanlış temsillere bakıp da yoldan dönmeyi kerih gördüğü, irşâd olmak isteyen kimsenin mürşid-i kâmil bulmak için sebeplere sarılmayı önerdiği anlaşılmaktadır.

<sup>101</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 160.

<sup>102</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 8.

<sup>103</sup> Mesut Uzun, "Ahmed Zerrûk'un "Uddetü'l-Müridi's-Sâdik" İsimli Eseri Bağlamında Sünnete İttibâ ve Bid'atlarla Mücadele Anlayışı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2018, s.181.

<sup>104</sup> Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.XXVIII, s. 247-248.

<sup>105</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, II, 130.

### 3.7.2. Müridlerin Malına Tamah Edenlere Yönelik Tenkidi

İmam Rabbânî, müridin malına tamah eden müşidleri de tenkit eder. Ona göre bu durum müridin irşâd edilmesine engel olabileceği gibi müşidin de mahvıdır.<sup>106</sup> İki taraflı zarar söz konusudur. İmam Rabbânî'nin sûfî-mutasavvıf ayırımına gitmediği başta ifade edilmişti. Müşidleri tenkit etmekten geri durmaması da bu ayırımı gözetmediğinin bir delilidir.

### 3.7.3. Kendini Olduğundan Daha Yüksekte Vehmetmek

Sâliklerin hatalarından biri yükselme hâlinde iken kendini henüz erişmediği makamlarda sanmasıdır. Hatta bu durum o kadar ileri gidebilir ki sâlik kendisinin peygamberlerden daha üstün olduğunu bile vehmedebilir. İmam Rabbânî'ye göre bu hatanın kaynağı yükseliş makamlarının büyüklerin isimleri ile tesmiye edilmiş olmasıdır.<sup>107</sup>

### 3.7.4. Âyetleri Yanlış Anlamak ve Yorumlamak

"Mümin erkeklere söyle, gözlerini sakınsınlar."<sup>108</sup> âyetini, muradının tam aksine anlayıp güzel suretlere bakmayı, bağlanmayı ve bu durumu maksada ulaşmaya bir vesile saymayı tenkit etmiştir. Bu anlayışın tarihin bazı devirlerinde şeriat dışı akımlara sebep verdiği görülmektedir. İmam Rabbânî'ye göre bu yanlış anlama, cahillik ve noksanlıktan kaynaklanmaktadır.<sup>109</sup>

"Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et."<sup>110</sup> âyetindeki yakîni, Allah'ı tanımak olarak anlayan ve buradan hareketle şeri yükümlülüklerin henüz bu tanışıklığı kesb edememiş avam halk için geçerli olduğunu düşünen ham softalar da İmam Rabbânî'nin tenkidinden nasiplerini almışlardır. Ona göre bu hata vahiyle olan münasebetin zayıflığından, Kur'ân ilimlerini bilmemekten kaynaklanır. Nitekim yakîn, müfessirlerce ölüm şeklinde anlaşılmıştır.<sup>111</sup> Şâyet yakîn, ham softaların iddia ettiği bir manada olsaydı bu makama öncelikle Hz. Peygamberin erişmesi gerekirdi ki aksini düşünmek O'nun (sav) tanımadığı Allah'ı (cc) tanıtmakla vazifeli olması anlamına gelir ki bu durum tam tezattır. Ayrıca Hz. Peygamberin ömrünün herhangi bir kısmında ibadetleri terk ettiğine dair herhangi bir veriye sahip değiliz.

<sup>106</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 150.

<sup>107</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 192.

<sup>108</sup> en-Nur 24/30.

<sup>109</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, III, 83.

<sup>110</sup> el-Hicr 15/99.

<sup>111</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, II, 298.

Bahsettiğimiz hususlar dışında İmam Rabbânî'nin vahdet-i vücûd, şatahât, kerâmet, rüyetullah, melamette aşırılık, sema ve raks, ilâhî irade, kendisine tebliğ ulaşmayan kimselerin durumu, cennet ve cehenneme dair hususlarda da eleştirileri mevcuttur. Bahsi geçen konular başka çalışmalarda değerlendirildiği için burada bu konulara yer verilmemiştir<sup>112</sup>.

#### 4. İmâm Rabbânî'ye Göre Tenkid Âdâbı

Sûfîleri tenkit imkânı, İmam Rabbânî'nin eleştirileri ile beraber tenkitte dikkat edilecek hususlar veya Rabbânî'nin bu konudaki hassasiyetine dair birkaç cümle yazmak da yerinde olacaktır. Örneğin İmam Rabbânî kendi de tenkit ettiği halde İbn Arabî'yi tenkitte ileri gidenleri eleştirmekte; acımasızca tenkidi, kökten reddetmeyi, aşırılık olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber onu körü körüne taklit etmeyi, hakikatin yegâne temsilcisi olarak görmeyi de bir diğer aşırılık saymaktadır.<sup>113</sup> İmam Rabbânî'nin anlayışına göre ittibâda itidal, tenkitte insaf esastır. Ömrünü bidatlerle mücadele ile geçiren ve bir bidatı ortadan kaldırmayı sünneti ihya olarak değerlendiren İmam Rabbânî, bidatı tenkit ederken de fitne uyandırmadan bu işin yapılması gerektiğini ifade eder. Aksi halde usulünce yapılmayan tenkit, bir güzelliğin talep edilmesi ile birlikte birçok kötülüğe kapı aralaması gibi üzücü bir neticeye sebep olabilir.<sup>114</sup> Muhabbet ve samimiyetle kalpten söylenen sözler kalbe tesir eder.<sup>115</sup> Dolayısıyla daveti başarılı kılacak ilk unsur sahih niyettir. Örneğin İmam Rabbânî, Ekber Şah'ın İslâm'a uymayan pek çok uygulamasını tenkit ederken Şah'ı Müslüman olarak nitelemekten de geri durmamıştır.<sup>116</sup> Bu da tenkidin fail odaklı yapılmayıp fiil odaklı yapılmasının, iyi niyetin bir göstergesidir. İbn Arabî'nin vahdet hakkındaki görüşünü bir yandan tenkit ederken bir yandan şeriata uygun bir şekilde tevill etmeye çalışması ve İbn Arabî'ye dil uzatanların tehlikede olduğunu beyan

<sup>112</sup> Mehmet Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmam-I Rabbânî'nin Mektûbât'ı Örneği*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2016, s. 37-94; Necdet Tosun, "İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbn Arabî Özel Sayısı-2)*, 2009, Sayı:XXIII, s. 181-192; Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, Sayı: II, s. 59-80.

<sup>113</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 265.

<sup>114</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, III, 148.

<sup>115</sup> Şeyh Ahmed Zerruk, *Tasavvufun Esasları*, Çeviren: Muhammet Uysal, İstanbul: Endülüs Kitap, 2011, s. 160.

<sup>116</sup> Bedriye Reis, "XVI-XVII Yüzyıllarda Hindistan'da Din-i İlahî Tartışmaları ve İmam Rabbânî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: XVI, s. 16-25.

etmesi<sup>117</sup> de bu kabildendir. Bu tavır fitnenin uyandırılmasına engel olurken, tenkidin hedefe ulaşmasına vesile olabilir.

Haddi zatında Hz. İbrahim'in puta tapan babası ile konuşması da tenkit usulü ve adabına örneklik teşkil edecek özelliklerin Kur'ânî referanslarını göstermektedir.<sup>118</sup> Öncelikle Hz. İbrahim, puta tapan babasından ziyade, babasının puta tapmasını tenkit etmiştir. Yani tenkidin muhatabı olarak babasını değil babasının fiilini<sup>119</sup> seçmiştir. Babasına ismi ile hitap edip "Ey Azer!" veya "Ey Baba!" demeyip "Babacığım" demiştir. Böylelikle hem muhatabına verdiği kıymeti hem de iyi niyetini izhar etmiştir. Bununla da yetinmemiş "Babacığım" ifadesini tekrarlamak suretiyle bu güzel hitabı ve iyi niyetini muhatabına hatırlatmıştır. Böyle bir hitap muhatabın hatibe olan muhabbetini ve merhametini celb etmeye yardım edebilir. Tenkit eden kimse tenkit ettiği kimse ile ortak yönlerini ön plana çıkararak tenkide başlarsa başarılı olması daha mümkündür.

Tenkite ve davetin yumuşak bir üslupla yapılması gerekliliğinin en çarpıcı örneği yine Kur'ân'da yer alır. "Ben sizin yüce Rabbinizim."<sup>120</sup> demek suretiyle Allah'a şirk koşan Firavun'a ulü'l-azm peygamberlerden Hz. Mûsâ ve Hz. Harun gönderilmiş, onlara sözlerini yumuşak ifade etmeleri tembihlenmiştir. Âyetin devamında yer alan ifadelerden, yumuşak söz ile düşünmek ve öğüt almak arasında bir bağ kurulduğu anlaşılmaktadır.<sup>121</sup>

Hz. İbrahim tenkidini direkt olarak ifade etmemiş, babasının içinde bulunduğu durumu sorgulamasını sağlayacak sorularla tenkide devam etmiştir. Bu yöntem muhatabın zihninin aydınlanmasına ve muhatabı düşündürmeye sebep olabilir. "Sana gelmeyen bir ilim bana geldi." diyerek babasının cehaletini değil kendi ilmini öne çıkarmıştır. Bu tavırdan tenkit edilen kimseyi rencide edecek kullanımların tenkidi başarısızlığa sevk edeceği anlaşılmaktadır. Aksi halde tenkide muhatap olan kimsede antipatinin uyanması, kendisine yöneltilen tenkidi işitmemesi ve kabullenmemesi tehlikesi yüz gösterebilir.

<sup>117</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 265.

<sup>118</sup> "Hani (İbrahim) babasına şöyle demişti: "Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun? Babacığım! Doğrusu, sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Bana uy ki seni doğru yola iletayım. Babacığım! Şeytana tapma! Çünkü şeytan Rahmân'a isyankâr olmuştur. Babacığım! Doğrusu ben, sana, çok esirgeyici Rahmân tarafından bir azabın dokunmasından, böylece şeytana bir dost olmandan korkuyorum." Meryem 19/42-45.

<sup>119</sup> İmam Rabbânî'nin de benzer hassasiyeti gözettiği ifade edilmişti.

<sup>120</sup> en-Nâziât 79/24.

<sup>121</sup> "Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar." Tâhâ 20/44.

Özetle tenkidi, iyi niyetle, doğru yerde, doğru zamanda, makul bir metotla, kırıcı olmayan ve muhabbet uyandıracak bir üslûpla, kalbe ve akla hitap eden bir şekilde muhataba iletmek tenkit adabındandır.

Makalenin başından buraya kadar zikrettiğimiz tenkitleri dikkate aldığımızda, şunları söylememiz mümkündür:

- a. Yeryüzünde hatasız kul yoktur. Dolayısıyla tenkit edilemeyecek kul da yoktur. Ancak bu durum herkese sınırsız tenkit hakkı vermez.
- b. Tenkit, ifsâd niyeti ile değil ıslâh niyeti ile yapılmalıdır.
- c. Tenkit, bilgi ve mesned üzere kurulmalıdır. Cehalet, şüphe ve zann ile yapılan tenkit makbul değildir.
- d. Münekkidin tenkide konu olan meselede muhatabından daha donanımlı-yetkin olması beklenir.
- e. Tenkidin de adabı vardır.

### **Sonuç**

Tenkite, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker vazifesinin bir tezahürü olarak sûfîlerin tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren hem ferdî anlamda hem de ictimâî anlamda önemsedikleri bir husustur. Sâlikin seyrinin nefis muhasebesi ile sağlanması gibi tasavvuf geleneğinin sıhhat ve istikâmeti de tenkit ile sağlanmıştır. İtikâdî meselelerdeki sapmalar, amelî konularda bidatlerin dine girmesi ve hâle dair meselelerdeki yanılıklar tenkit ile önlenmiştir. Tenkit, tasavvuf bilgisi, fikri ve bilincinin diri tutulmasında başat rol oynamıştır. Bu sebeple sûfîler kendilerini, başkalarının tenkitlerine ihtiyaç bırakmayacak derecede tenkit etmişlerdir. Bu tenkitler zaman zaman bir eserin bir bölümünde yer alırken zaman zaman da müstakil eserlerin telif edilmesine yol açmıştır. Serrâc et-Tûsî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî eserlerinin telif sebeplerinden söz ederlerken, gerçek sûfîlerin kalmadığından, sûfîlerin cehaletten kaynaklanan hatalarından, sûfî olduğunu iddia edenlerin itikâd ve amelde noksanlıklarından, tasavvufun hakkıyla yaşanmadığından, hakikat ve hâl ekseninin kaybedildiğinden, mananın kaybolduğundan dem vururlar. Bütün bu problemleri ise gerçekten sûfî olduğuna kanaat getirdikleri kimselerin hâl tercemelerini vererek çözebileceklerini düşünürler. Yani hakkı ikâme etmekle batıla yaşam alanı bırakmamayı hedeflerler.

İmam Rabbânî de ilk dönem sûfîleri ve Ahmed Zerrûk gibi eleştiriye din ve tasavvufun istikâmeti için gerekli görmüş, batıl ve bidatleri muhafaza eden



erklerin tasavvuf zümrelerindeki etkilerini kırmak adına yer yer sûflerin davranış, söz ve fikirlerini eleştirmiştir. Hatta o tenkit edilmesi gereken davranış, söz ve fikirleri tenkit etmekten geri durmayı da tenkit etmiştir. Ona göre sûfî zümreler de velâyet derecesine ulaşmış kimselerin fiil, fikir ve hâlleri de eleştirilebilir. Ancak İmam Rabbânî zaman zaman kişileri eleştirse de genelde tenkidlerini kişi ve zümre eksenli değil fiil, fikir ve hâl eksenli olarak yapmıştır. Bu tavrı ile Müslümanlar arasında uhuvveti zedelemekten ve fitneyi uyandırmaktan sakındığı anlaşılmaktadır. Yani o sınırları belirsiz, kuralsız, usulsüz ve üslupsuz bir tenkidi uygun görmemiştir. Tenkidin insaf dairesinde ve fitne uyandırmadan yapılması da dikkat edilmesi gereken bir noktadır.

Rabbânî, şeriati kabuk ve hakikati öz kabul ederek bunları birbirinden ayrı görmeyi, velâyeti nübüvvetten üstün kabul etmeyi, sûflere has olan bilgi kaynaklarına mutlaklık atfetmeyi, âlimlere ittibâdan yüz çevirip sûfleri taklit etmeyi, sünnetleri bırakıp bidatlere dalmayı, tasavvuf yolunun iddiacılarına aldanmayı, insanların mallarına tamah etmeyi, kendini olduğundan daha yüksekte vehmetmeyi, âyetleri bilgisizce ve hevaya göre yorumlayıp yanlış anlamayı tenkit etmiştir. Ona göre bütün bu problemler Kur'ân ve Sünnet bilgisinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Zira o sadece tenkitle kalmamış, tenkit edilen hususların ilmî ve amelî alt yapılarını tahlil ve yanlışları delillerle tashih etmiştir. Bu faaliyetle birlikte ilim adamı kimliğinin ve müceddid lakabının tezahürlerini kendinde göstermiştir.

### Kaynaklar

- Ak, Suat, *Çıktım Erik Dalına: Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*, İstanbul: Büyüyen Ay, 2015.
- Arvâsî Abdülhakim, *Rabîta-i Şerife*, Sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Attar Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand, 2015.
- Aydın Bilgin, "Meclis-i Meşâyih", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı, 2006.
- Bahadıroğlu, *Mustafai Vâkıât-i Hüdâyi'nin Tahlil ve Tahkiki*, UÜTİB (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2003.

- Benlioğlu Mehmet, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmam-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı Örneği*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2016.
- Burhan Ahmed Farûkî "Ahmed Faruk Sirhindi (Müceddid Elf-i Sani İmam Rabbânî)'nin Tevhîd Anlayışı", çev. Halil İbrahim Şimşek, *Ekev Akademi Dergisi*, 1998, c.I, Sayı:III., s.181-188.
- Cebecioğlu Ethem, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı; Rabbânî Reaksiyonun Lideri İmam-ı Rabbânî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXXV., s. 193-241.
- Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Çakmak Muharrem, "Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, Sayı: XXXIX, c. 319-340.
- Çetiner Bedrettin, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.
- De Weese Devin, "Hacegan'a Ait Kollar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azizan Ramiteni'nin Menakıbında Cemaatsel Benzerlik İddiası", Çeviren: Necdet Tosun, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, Sayı:XVI. Sayı:16, s.313-337.
- Ekinci Ekrem Buğra, "İmâm-ı Rabbânî'nin Tecdîd Anlayışı ve Müceddidliği", *Uluslararası İmam-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul: Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı Yayınları, 2018, s. 121-128.
- Göktaş Vahit, *Visale Yolculuk*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Göztepe Yüksel, *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" –Kuşeyrî Örneği*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Gümüšoğlu Hasan, "İmam Rabbânî'nin Tecdîd Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: II, c. XVIII, s. 17-44.
- Haksever Ahmed Cahid, "The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbanı Ahmad Faroq Al-Sarhandı", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl:VII, Sayı:II (Aralık 2014), s. 197-205.
- Haksever Ahmed Cahid, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat*

*Fakültesi Dergisi*, 2004, c.III, Sayı:V, s. 103-126.

İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Beyrut: Daru'l-Keffi'l-İlmiyye, 1971.

İbn Arabî Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviren: Ahmed Avni Konuk, Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, İstanbul: İFAV, 2017.

İmam Rabbânî Ahmed el-Faruki es-Serhendi, *Mektûbat-ı Rabbânî*, Tercüme: Orhan Ençakar, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015.

İmam Rabbânî, *Mejde' ve Meâd*, Tercüme: Süleyman Kuku, İstanbul 2002.

Karadağ Cağfer, "İmam Rabbânî ve İtikâdî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c.IX, Sayı:9, s. 339-350.

Kartal Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, Sayı:II. c. XIV, s. 59-80.

Kelâbâzî Ebû Bekir Muhammed bin İshak, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Kendebay Serikjan, "Kur'an'da İtab Âyetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber", *Türkiye Dini Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2017, Sayı:III. s. 31-49.

Kuşeyrî Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire: Müessesetü Dâru's-ş-şab, 1989.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Tam Metin*, Çeviren: Süleyman Nahîfî, Sadeleştiren: Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Özköse Kadir, "Tasavvufa Yönelik İç Tenkit", *Somuncu Baba Dergisi*, 2010, Sayı:118, s. 22-26.

Reis Bedriye, "XVI-XVII Yüzyıllarda Hindistan'da Din-i İlahi Tartışmaları ve İmam Rabbânî", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:XVI, s. 225 vd.

Tanevi Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, İstanbul: Umran Yayınları, 1995.

Tatçı Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Tosun Necdet, "İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd-Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbn Arabi Özel Sayısı-2)*, 2009, Sayı 23, s. 181-192.

Turan Abdalbaki, "Kur'an-ı Kerîm'deki İtab Âyetleri", *Necmettin Erbakan*

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:III. s. 57-75.

Tûsî Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüm'a*, Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.

Uludağ Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Uzun Mesut, *Ahmed Zerrûk'un "Uddetü'l-Müridi's-Sâdik" İsimli Eseri Bağlamında Sünnete İttibâ' ve Bid'atlerle Mücadele Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2018.

Yaran Rahmi, "Bidat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.VI, İstanbul 1992, s. 129-131.

Zerrûk Şeyh Ahmed, *Tasavvufun Esasları*, Çeviren: Muhammet Uysal, İstanbul: Endülüs Kitap, 2011.

## İSLAM HUKUKUNDA AKİD MECLİSİNE AİT MUHAYYERLİKLER\*

Hasan ŞAHİN\*\*

### Öz

Muhayyerlikler, akidlerin kurulma ve tamamlanma süreçlerinin tamamında serpili bir şekilde yer almaktadır. Koruyucu bir mekanizma olarak yer alan bu muhayyerlikler, güncel kanunlarda “cayma hakları” şeklinde isimlendirilir. Sözleşmelerin kuruluşunun ilk adımı olan sözleşme meclisinde yer alan cayma hakları, İslam hukukunda akid meclisine ait muhayyerlikler çerçevesinde değerlendirilir. Meclis muhayyerliği şeklinde meşhur olan muhayyerlik türünün sadece Şâfiî ve Hanbeli hukukçuları nezdinde kabul görüp diğer mezhep fakihleri tarafından geçerli kabul edilmemesi, onların akid meclisinde bireye cayma hakkı vermedikleri sonucunu çıkarmaz. İsmine meclis muhayyerliği denilmesine de özellikle Hanefiler kısmen de Maliki fakihler akid meclisinde bireye bir takım cayma hakları tanımışlardır. Bu çalışmada akid meclisinde yer alan muhayyerliklere ait farklı yaklaşımlar karşılaştırmalı şekilde ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Akid, Meclis, Muhayyerlik, Cayma Hakkı.

---

\* Geliş Tarihi / Received Date : 27.10.2018 Kabul Tarihi / Accepted Date : 13.12.2018  
Bu makale “Akidlerde Muhayyerlik Teorisi” isimli doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.  
“İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği” başlığı ile İbrahim Tüfekçi tarafından bir makale neşredilmiştir. Bkz. İbrahim Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/20, (Ekim 2012), 16. Ancak bu makale sadece literal anlamda Şâfiî ve Hanbelilerin savunduğu “meclis muhayyerliği” çerçevesinde işlenmiş ve modern kanunlarla da mukayese edilerek uygulanabilirliği araştırılmıştır. Bizim çalışmamız ise daha genel ve kapsayıcı olup özellikle dört mezhep doktrininde akid meclisine ait yaklaşımlar kategorik bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla bizim konumuzun merkezinde meclis muhayyerliği değil akid meclisine ait tüm muhayyerlikler yer alır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hsahin@sinop.edu.tr.  
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8446-2944

## AL-KHIYAR BELONGING TO PLACE OF CONTRACT IN ISLAMIC LAW

### Abstract

Right of options (al-khiyar) spins in all of the process of establishment and completion of the act. These rights as a protective mechanism are called, withdrawal rights, in current laws. The right of withdrawal in the contract council, which is the first step of the establishment of contracts, al-khiyar belonging to place of contract in islamic law. Type of Famos for “Al-hkiyar in the contract council”, only accepted by Shafii and Hanbali lawyers and not be considered other lawyers, they do not conclude that they did not give the individual the right of withdrawal. Although its name was not called “al-khiyar al-majlis”, in particular, the Hanafi and some Maliki doctrines in the act of the counsil have given the rights of withdrawal. In this study, different approaches to the positions in the active council will be discussed comparatively.

**Keywords:** Act, Place Of Contract (Majlis), Right Of Option (Al-Khiyar), Withdrawal Right.

### Giriş

#### 1- Muhayyerliklerin Akidlerdeki Konumu

*Mecelle’de “Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki îcab ve kabul irtibatından ibarettir”<sup>1</sup> şeklinde tanımlanan akid kavramı, İslam hukukunun ele aldığı neredeyse tüm sözleşmeleri kapsayıcı bir tanımdır. Bu tanıma göre sözleşmede iki taraf bulunmalı ve taraflar bir malın veya hakkın teslimi konusunda karşılıklı anlaşmaya varmalıdır. Bu anlaşma elbette karşılıklı irade beyanı ile kurulacaktır. Hem irade beyanları yapılırken hem de sonrasında irade kusurları veya akdin konusunda meydana gelen sorunlarda tarafların sözleşmeden haklı gerekçelerle dönebilmesi, İslam hukukunun kabul ettiği genel bir ilkedir. Bu şekilde akidlerden dönebilme ilkesi, muhayyerlik çerçevesinde ele alınır.<sup>2</sup>*

Akidlere bağlı Muhayyerlikler iki şekilde bireylerin haklarına etki etmektedir. Birincisi, akdin gereği olan yani bireyler şart koşsun ya da koşmasın

<sup>1</sup> *Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyye*, thk. Necîb Havâvîni, (yy., ty.), Md. 103.

<sup>2</sup> Muhayyerlik Ömer Nasuhi Bilmen’in Kamus’unda şöyle tanımlanır: “Bir akdi tenfiz ile fesih arasında muhtar olmaktan ibarettir. Kendisinde böyle muhayyerlik bulunan kimse yaptığı bir akdi diğer tarafın rızasına hacet kalmaksızın bozabilir.” Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye* (İstanbul: Bilmen Yay., ty.), 6: 6.

bizzat hukukun bireylere vermiş olduğu kanundan doğan muhayyerlik hakları, ikincisi ise yine genel sınırlarını İslam hukukun çizdiği, bireylerin kendi iradelerine bağlı gelişen, tarafların kararlaştırdığı muhayyerlik haklarıdır.<sup>3</sup> Şarta bağlı muhayyerlikler şeklinde de isimlendirebileceğimiz bu ikinci tür muhayyerlikler tarafların iradeleriyle tesis edildikleri için yine tarafların iradeleriyle iskat edilebilirler. Modern kanunlarda da bu şekilde bir yaklaşımın var olduğunu belirtmek gerekir.<sup>4</sup>

Günümüz kanunlarında cayma hakkı şeklinde tezahür eden muhayyerlikler, işleyiş açısından birtakım farklılıklara sahip olsa da İslam hukukunun amaçladığı bireyin haklarını koruma, aldanmayı önleme gibi temel esasları ilke edindiğini söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

Akdin gereği olan, hukukun bireylere doğrudan sağladığı muhayyerlikler, kaynaklarda hükûmî, kazaî veya hukukî şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>6</sup> Bu hükûmî muhayyerlikleri, akdin meclisine, konusuna ve taraflarına ilişkin olması açısından farklı alt başlıklarda ele almak mümkündür. Bu makalede sadece akid meclisine ilişkin muhayyerlikler ele alınacaktır.

## 2-Akid Meclisine İlişkin Muhayyerlikler

Bir akdin gerçekleşebilmesi için îcab ve kabulü yapan tarafların mutlaka

<sup>3</sup> Klasik fıkıh eserlerinde muhayyerlikler, kaynağı açısından şer'î ve şarta bağlı (*ihitiyârî*) şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuş ve kanunun bireylere ön şartsız sağladığı muhayyerlikleri ifade için "*şer'î*"; tarafların kendi iradeleriyle akide ön şart olarak belirledikleri muhayyerlikler için "*şarta bağlı*" ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Alaaddin Ebi Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-San'âi fi Tertîbi's-Şerâi'* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005) 7: 234; çağdaş araştırmalarda da bu ayrıma riayet edilmiştir. Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, *Hıyâru'l-Meclis ve'l-Ayb fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979), 33; ayrıca bkz. Rüstem Mûsâ İbrâhim Bokermoş, "*Ahkâmü Hıyâru Tühallefü's-Şart*" (*Master, Câmîati Âli Beyt, Külliyyetü's-Şerîa Kısmü'l-Fıkh*, 2013), 19; İsâ Muhammed Mahmûdî, "*Ahkâmü'l-Hıyâr fi'l-Muâmelâti'l-Mâliyyeti*" (*Master, Câmîati Ümmü Dermâni'l-İslâmî, Külliyyetü's-Şerîati ve'l-Kanûn*, 2013), 14; ilgili kaynaklarda geçen şer'î ifadesi dar anlamda kullanılmış olup, bu ifade İslam hukukundaki hükümlerin tümü için de kullanılabilir. Şer'îlik kavramıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma örneği için bkz. Ayhan Ak, *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 52-63.

<sup>4</sup> Krş. Abdurrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Nazariyyetü'l Akd* (Beyrut: Menşûrâtu'l Halebî el-Hukûkiyye, 1998), 1:27-28; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 2: 291; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: S Yay, ty.) 1: 509; Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995), 349.

<sup>5</sup> Mesela, 7.11.2013 tarihli 6502 numaralı *Tüketiciyi Koruma Kanunu*, bireylerin sözleşmelerde sahip oldukları cayma hakkının kapsam ve sürecini detaylı şekilde açıklamaktadır. Bkz. *Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun*, Md. 18, 24, 43, 47.

<sup>6</sup> Ali Bardakoğlu bu tür muhayyerlikleri, *hukuk düzenince re'sen tanınmaktan doğan muhayyerlikler* şeklinde sınıflandırmıştır. Bkz. Ali Bardakoğlu, "*Fesih*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 7: 429.

aynı mecliste bulunmaları gerekir. Bu bulunma eylemi ya bilfiil olur veya bilkuvve olur. Bu duruma akidde meclis birliği denilmektedir.<sup>7</sup> Meclis birliği sağlandıktan sonra irade beyanında bulunan tarafların hukukî olarak akdi geçerli ve bağlayıcı kılıp kılmama hususunda bir takım seçimlik hakları vardır. Bu seçimlik haklar, akid meclisiyle sınırlı olduğu için, meclis son bulduktan sonra kullanılamazlar.

Meclise ait muhayyerlikler, akdin kuruluşu yani in'ikad aşamasını etkileyen muhayyerliklerdendir. Zira in'ikad aşamasında muhayyerlik fesih yönünde kullanılırsa, akid hiç kurulmamış sayılmaktadır. Burada meydana gelen muhayyerlikler, teknik anlamda akdin sıhhat, nefaz ve lüzum aşamalarını etkilememektedir.

Meclis muhayyerliğini sadece Şâfiî ve Hanbelilerin kabul ettiği, Hanefi ve Malikilerin bu muhayyerliği geçerli saymadığı kaynaklarda yer alır. Bununla birlikte akid meclisine ait muhayyerlikler çerçevesinde düşünüldüğünde, Hanefi ve Malikilerin de bu süreçte taraflara bir takım muhayyerlik hakları tanıdığını söyleyebiliriz.

Meclise ait muhayyerlikler, esas itibariyle lâzım akidler için söz konusudur. Gayrı lâzım akidler, yapısı itibariyle bağlayıcı olmadıkları ve akid meclisi sınırları içerisinde bağlayıcılık kazanamayacaklarından meclise ait muhayyerlikler bu tür akidlerde etkili değildir.<sup>8</sup> Meclise ait muhayyerliklere geçmeden önce akidlerdeki meclisin/meclis birliğinin mahiyetinin ele alınması gerekmektedir.

### 2.1. Akidlerde Meclis Birliği

İslam hukukçularının meclis birliği tanımları, meclise ait muhayyerlikleri ele alış biçimine yansımıştır. Bu nedenle meclise ait muhayyerliklerin doğru anlaşılabilmesi için, akidlerdeki meclis ve meclis birliği kavramının detaylı şekilde ele alınmasını zaruri kılmaktadır.

Meclis kelimesi "oturmak" anlamına gelen Arapça "cülûs" kelimesinden türemiş bir isim olup "oturma yeri, toplantı yeri"<sup>9</sup> ve "oturma zamanı"<sup>10</sup> gibi

<sup>7</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 477; Bilmen, *Kamus*, 6: 20.

<sup>8</sup> Ebu'l-Velîd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 2: 164.

<sup>9</sup> Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisân'ül-Arab* (Kahire: Dâru'l Mearif, 1119), 42: 3780; Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 536.

<sup>10</sup> Krş. Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Müeyyessera* (Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 2010), 1: 642; ayrıca bkz. Bilal Aybakan, "Meclis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 239.



anlamlara gelmektedir. İslam hukuku kaynaklarında terim olarak “akid meclisi”, akdin yapıldığı yeri ve zamanı ifade etmektedir. Bu nedenle akidlerdeki meclis vurgusu yalnızca mekân birliğini değil zaman birliğini de kapsar.<sup>11</sup> Yani daha açık bir ifadeyle, “akidlerde meclis” kelimesi, bir akdi gerçekleştirmek için tarafların (ya da tarafları temsil eden şahıs yahut resmi evrakın) aynı zaman ve aynı mekânda bir araya gelmelerini yani *meclis birliğini* ifade eder.<sup>12</sup>

İslam hukukçularının birçoğu, meclis birliği anlayışlarını “alıcı ile satıcının birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyer olacakları”<sup>13</sup> şeklindeki rivayete dayandırmışlardır. Bu rivayette geçen “الْبَيْعَانِ” (*beyyian*) ve “يَتَفَرَّقَا” (*yeteferrakâ*) kavramları üzerinde duran fakihler, “beyyian” yani “akidleşenler” ifadesini kullanabilmek için tarafların aynı yerde/zamanda olması gerektiğini; “teferruk” yani ayrılma kelimesini kullanabilmek için de yine tarafların bir mekanda/zamanda bulunmaları gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>14</sup> O halde akidlerde meclis, tarafların bir araya gelmeleri ve daha sonra ayrılmalarını kapsayan yeri ve süreci ifade eder.

Akidlerde meclis, tarafların bir arada aynı zaman diliminde ve aynı fiziki mekânda olup olmamasına göre iki farklı durum arz etmektedir. Fizikî anlamda aynı mekânda ve aynı zaman diliminde yapılan akidlerdeki meclis “hazırlar arasında” şeklinde isimlendirilirken, bir arada olmayan, birbirinden uzak mesafelerde bulunanların farklı zamanlarda gerçekleştirdiği meclis ise “gaipler arasında” şeklinde isimlendirilmiştir.

### 2.1.1. Hazırlar Arasında Meclis Birliği

Akidlerde meclis, daha önce izah edildiği üzere, karşılıklı irade beyanının yapıldığı yeri ve zamanı kapsamaktadır. Şâfiîler dışında cumhur, hazırlar arasında icab yapıldıktan sonra akidden vazgeçmeye delalet eden bir söz söylenmediği veya bir eylem gerçekleşmediği sürece kabulün gerçekleşme anına kadar aynı mekânda/zaman diliminde bulunan bireyler için

<sup>11</sup> Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.), 3: 23; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed ibn Kudâme, *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni' fi'l-Fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994), 4: 5; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 83.

<sup>12</sup> Muhammed Emin bin Ömer b. Abdu'l-Aziz İbn Âbidin, *Reddül Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992), 4: 505.

<sup>13</sup> «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا» “Alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler” Buhârî, “Büyû”, 43; Müslim, “Büyû”, 1531; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 54.

<sup>14</sup> Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 469; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164.

meclisin devam ettiğini düşünürler.<sup>15</sup> Şâfiîler ise îcab-kabul irtibatında zamanı esas alarak, taraflar aynı mekânda olsalar da îcab ile kabul arasında fasıla olmamasını şart koşarlar, yani onlara göre îcabdan sonra kabul fevrî (*fasılasız*) olmalıdır. Aksi halde Şâfiîlerin anlayışına göre, kabul gerçekleşmemiş sayılır.<sup>16</sup>

Fakihler icab-kabul irtibatına ziyadesiyle önem vermişler ve rızayı zedeleyici eylem veya fasıladan kaçınmak için önleyici tedbirler almışlardır. Bu anlamda cumhura göre taraflar sözleşme ile meşgul oldukları sürece meclis birliği devam eder. Şâfiîler ise meclis birliğini icab-kabul irtibatında fevrilik anlayışıyla sağlamıştır.

Hanefîler, meclis birliği mefhumunu geliştirerek meclisin fizikî anlamda bitmesi ve değişmesi hususuna, konunun değişmesini de ilave ederek mekân mefhumunun yanı sıra konu birliğini de akidlerde meclis birliğini sağlamada esas kabul etmişlerdir. *Mecelle'*de de îcabdan sonra ve kabulden önce taraflardan birisinden akidden vazgeçmeyi ifade eden bir söz veya eylemin meydana gelmesi, akdi geçersiz kılan hususlar olarak zikredilmekte, özellikle burada meclisin sadece fiziksel/bedensel eylemlere değil, söz/kavil üzerine bina edileceği vurgulanmaktadır.<sup>17</sup>

Hatta çağdaş bazı İslam hukukçuları meclisi, fizikî anlamda aynı mekân mefhumundan da alıp, *tamamen zaman birliği* esasına göre anlamaktadırlar. Nitekim Karaman bu hususta Senhûrî'nin düşüncesini paylaşarak meclis mefhumunu "zaman birliği" esasına bina etmenin İslam hukuku prensiplerine daha uygun olacağını belirtmiştir.<sup>18</sup>

Meclisi zaman birliği olarak tanımlamanın pratik sonucu, aynı mekânı paylaşmayan bireyler arasında yapılan akidlerin geçerli olmasını sağlamakta ve hatta fizikî anlamda bir arada olmamalarına rağmen eş zamanlı haberleşme imkanı sağlayan elektronik aletlerle, meclis birliği sağlanmış kabul

<sup>15</sup> Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Abdulganî el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1: 197; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 5.

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.), 4: 199.

<sup>17</sup> "Ba'de'l-îcab kable'l-kabul ahad-ı tarafeynden i'raza delalet eder bir kavil yahut bir fiil bulunursa teklif bâtil olup kabule mahal kalmaz. Mesela, mütebâyîyandan biri sattım yahut aldım dedikten sonra ikisinden birisi başka bir işle yahut bir diğer bahis ve müzakere ile meşgul olsa teklif bâtil olup ondan sonra kabul ile beyi münakid olmaz." *Mecelle*, Md. 183.

<sup>18</sup> Bkz. Abdurrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 2: 13; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 83.

edilmektedir. Nitekim günümüzde birçok çağdaş düşünür, telefon ve internet gibi anlık iletişim yöntemleriyle yapılan akidleri hazırlar arası meclis kapsamına dâhil etmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda meclis, “akidleşme anı” şeklinde tanımlanabilir. Nitekim meclis birliğini hakiki değil, mecâzî/hükmî birliktelik olarak anlayan fakihlerin düşüncesiyle de bu durum örtüşmektedir.<sup>20</sup> Şu halde hazırlar arasında meclis birliği, bilfiil olabildiği gibi bilkuvve de olabilmektedir.

Günümüzde alış-veriş veya şirket sözleşmelerinin uzaktan telefonla veya internet ortamında yapılabilmesi ve bu hususların belli çerçevelerde modern hukukta güvence altına alınması,<sup>21</sup> akid meclisi hususunu daha farklı bir alana taşımıştır. Akid meclisi hususunda fakihlerin mekân ve zaman mefhumlarını buldukları dönemin şartlarına göre yorumladıkları açıktır. Bugün de akid meclisini, mekân ve zaman birliği anlayışından bir basamak daha ilerleterek, meclis konusunda “ortam birliği” anlayışı geliştirilebilir. Kanaatimizce akidlerde meclis birliğinin, *ortam birliği* olarak değerlendirilmesi İslam hukukunun günümüz bireylerinin ihtiyaçlarına cevap verme anlayışı açısından daha etkin bir tanım olacağını düşünmekteyiz.<sup>22</sup> Zira ortam birliği, fizikî anlamda aynı mekânı paylaşmak anlamına geldiği gibi, fizikî olmayan, sanal ortamları da kapsamaktadır.<sup>23</sup> Esasen, Senhûrî ve Karaman’ın zikrettiği meclis tanımı için “zaman birliği” anlayışı, ortam birliği anlayışını destekleyen bir çıkarımdır.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Bu haberleşme aletleriyle kurulan akdilerde meclisin, hazırlar arasında olduğu kabul edilmesi için tarafların elektronik cihazların başında bulunmaları ve irade beyanını vasitasız iletebilmeleri şart koşulmuştur. Bu hususla ilgili İbrahim Kâfi Dönmez’in uzaktan iletişim araçlarıyla akidleşmeyi çok ayrıntılı olarak ele aldığı bir çalışma için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 1996): 54; ayrıca bkz. İbrahim Yılmaz, “İslam Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikah Akdinin (Evlence Sözleşmesinin) Kuruluşu”, *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 1/23, (Nisan 2014): 84.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164.

<sup>21</sup> TBK’da “Telefon, bilgisayar gibi iletişim sağlayabilen araçlarla doğrudan iletişim sırasında yapılan öneri, hazır olanlar arasında yapılmış sayılır” şeklinde bir düzenleme mevcuttur. Bkz. TBK, Md. 4.

<sup>22</sup> Nitekim “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz” şeklindeki *Mecelle* kuralı bu hususu destekler mahiyettedir. Bkz. *Mecelle*, Md. 39; ayrıca iletişimin tarihi süreci ve İslamî açıdan iletişim türlerinin değerlendirilmesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Türkmen, *İslam İletişim Hukuku* (Samsun: Erol Ofset, 1996), 33-45.

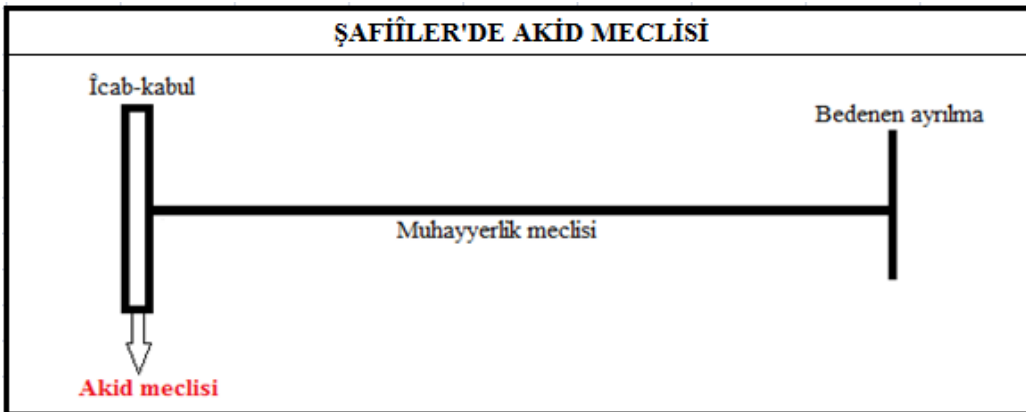
<sup>23</sup> Nitekim ortam kelimesinin sözlük anlamında “sanal ortam” da bireylerin ortaklaşa bir işi gerçekleştirebildikleri bir alan olarak zikredilir. Bkz. Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011), 1817.

<sup>24</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 13; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 83.

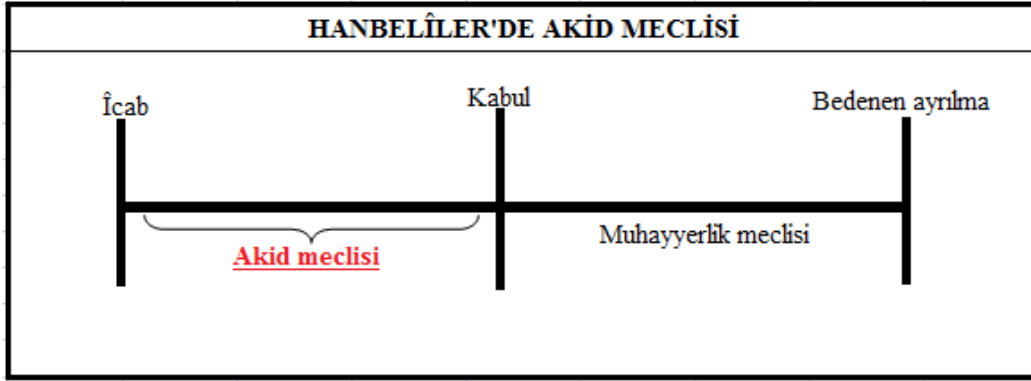
Elbette burada meclis birliği ile akdin bağlayıcı hale gelmesini sağlayan *meclisin son bulması* hususunun ayrı değerlendirilmesi gerekir. Yani Hanefî ve Mâlikîler, akdin oluşmasında îcab-kabul irtibatını (*meclis birliğini*), zaman veya mekân birliği olarak anlamakta ve kabul anına kadar meclisin süresini uzatmakla birlikte, akdin bağlayıcı hale gelmesini sağlayan meclisin son bulmasını ise söz ile veya beden ile ayrılmaya bağlamışlardır. Şâfiîler ise akdin oluşumunda îcab-kabulün fasilasız olması şartı ile zaman birliğini esas almış, fakat akdin bağlayıcı olmasını *tamamen bedensel ayrılık* üzerine bina etmiştir. Hanbelîler daha orta bir yol tercih ederek îcab-kabul irtibatı konusunda Hanefî ve Mâlikîler gibi düşünmekte, fakat akdin bağlayıcı olması hususunda ise Şâfiîler gibi düşünmektedirler. Bu husus aşağıdaki şekillerde (Şekil-1, Şekil-2, Şekil-3) daha net görülmektedir:



Şekil-1



Şekil-2



Şekil-3

Şekillerde de görüldüğü gibi Hanefîlerde ve Mâlikîlerde meclis, irade beyanı (îcab-kabul)'nın yapıldığı zaman aralığını ifade eder ve meclisi bitirmek, ortamın terkedilmesi veya konunun değişmesiyle gerçekleşebilir. Yani kabul gerçekleştiğinde akid, doğrudan bağlayıcı hale gelmekte ve meclis sona ermektedir. Şafiîlerde ise kabul, îcabın hemen peşinden gelmesi gerektiği için akid meclisi çok kısa bir zaman aralığı ile sınırlı tutulmuştur. Ancak Şafiîlerde akid bağlayıcı olması, bedenen ayrılma üzerine kurulmuştur. Hanbelîler, akid kuruluşunda Hanefî ve Mâlikîler gibi düşünürken, akid bağlayıcılığında Şafiîler gibi düşünmektedirler.

Pozitif hukuk merkezli güncel kanunlarda meclis mefhumunun İslam hukukundakine benzer yaklaşımlar taşıdığı görülür. Nitekim TBK'da sözleşmede kabulün, teklifin hemen peşinden gelmesi gerektiği, aksi halde teklifin bağlayıcı olmayacağı<sup>25</sup> kuralı yer alır. Böylece yukarıda izah ettiğimiz Şafiîlerin görüşü olan îcab-kabul uyumunda "fevrîlik" anlayışına benzer bir tutumun Türk Borçlar Kanunu'nda da yer aldığını görmekteyiz.

### 2.1.2. Gaippler Arasında Meclis Birliği

İslam hukuku, uzak mesafelerde bulunan insanların hukukî işlem yapmasına imkan tanımıştır. Bu şekilde gerçekleşen akidlerdeki meclis ise gaippler arası meclis şeklinde isimlendirilir.<sup>26</sup> Gaippler arasında akidler klasik kaynaklarda mektup veya bir elçi vasıtasıyla akidleşme alt başlıklarında ele alınır. İslam hukukçularına göre bu tür akidlerde îcabda bulunanın gönderdiği haberin ulaştığı

<sup>25</sup> "Kabul için süre belirlenmeksizin hazır olan bir kişiye yapılan öneri hemen kabul edilmezse; öneren, önerisiyle bağlılıktan kurtulur." Bkz. *Türk Borçlar Kanunu*, Md. 4. (<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>. Erişim Tarihi: 24.10.2018)

<sup>26</sup> Muhammed Revvâs Kal'acı, *Fıkıh Lugatı*, Ayhan Ak (çev.) (İstanbul: Ocak Yay., 2012), 231; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 151.

yer, akdin meclisi sayılmıştır.<sup>27</sup>

Günümüzde teknolojik haberleşme imkânlarının gelişmesi ve çeşitlenmesiyle birlikte, gaipler arası akidleşmeler eskiye oranla daha fazla yaygınlık ve önem kazanmıştır. Gelişen teknolojik dünyada artık bireyler fizikî anlamda bir araya gelmeden birçok ticarî faaliyetini yapma imkanına kavuşmuşlar ve bu şekilde yapılan akidlere modern hukuk “mesafeli satış sözleşmesi” ismi vererek güvence altına almıştır.<sup>28</sup> Elbette İslam hukuk perspektifi, bu yeni durumları geçmiş dönemlerde kullanılan mektupla ya da haberciyle iletilen teklif/ıcab<sup>29</sup> yaklaşımının ötesine taşıma potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla telefonla hızlı mesaj, faks ve internetle yazışarak akidleşme gibi sanal ortamlardaki hukuki işlemler, İslam hukuku açısından geçerlidir. Zira bu tür akidleşmelerin belli şartlar çerçevesinde meclis kavramı içerisine dâhil olması, zamanın ihtiyaçları açısından kaçınılmaz bir hal almıştır.

Çağdaş İslam hukuku araştırmacıları, elektronik cihazlarla iletişim kurarak yapılan akidleşmeleri caiz kabul etmekte ve bu şekilde yapılan icab-kabulleri, anlık iletişim araçlarıyla yapıyorsa, bulunulan zaman aralığını, hazırlar arası meclis kapsamına dâhil etmektedirler. Bu tür elektronik haberleşme araçlarıyla yapılan akidler, anlık değil de farklı zamanlarda ya da bir başkası aracılığıyla cevap yazmak suretiyle gerçekleşiyorsa, bu durumda ticarî ilişkiler, gaipler arasında akidleşme kapsamına dâhil olmakta ve meclis de tıpkı teklif mektubunun kabul tarafına ulaştığı andaki meclis anlayışıyla aynı hükme tabi olmaktadır.<sup>30</sup>

Günümüzde bazı yazarlar, faks, e-posta ya da internet ve telefonla hızlı mesaj gibi elektronik hızlı haberleşme cihazlarıyla kurulan iletişim yoluyla yapılan akidleri teâtîye (*sözlü olmayan, fiilî akid*) benzeterek *hazırlar arası* akidlere dâhil etmektedir.<sup>31</sup> Ancak kanaatimizce bu pek tutarlı görünmemektedir. Bu hususun

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 479.

<sup>28</sup> “Mesafeli sözleşme, satıcı veya sağlayıcı ile tüketicinin eş zamanlı fiziksel varlığı olmaksızın, mal veya hizmetlerin uzaktan pazarlanmasına yönelik olarak oluşturulmuş, bir sistem çerçevesinde taraflar arasında sözleşmenin kurulduğu ana kadar ve kurulduğu an da dâhil olmak üzere uzaktan iletişim araçlarının kullanılması suretiyle kurulan sözleşmelerdir. Tüketici, on dört gün içinde herhangi bir gerekçe göstermeksizin ve cezai şart ödemeksizin sözleşmeden cayma hakkına sahiptir.” Bkz. *Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun*, Md. 48.

<sup>29</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 23.

<sup>30</sup> Krş. Seyyid Abdullah Ali Hüseyin, *el-Mukâranâtü't-Teşriyyetü beyne'l-Kavânini'l-Vaz'iyeti ve't-Teşrii'l-İslâmî Mukâranatiün beyne Fıkhî'l-Kânûni'l-Fıransî ve Mezhebi'l-İmamı Mâlik b. Enes* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001), 2: 668-669; Dönmez, “Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler”, 13; ayrıca nikah akdi özelinde internet ortamında akidlerin hukukî durumu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, “İnternet Ortamında Nikah Akdinin Kuruluşu”, 59-103.

<sup>31</sup> Bkz. Yılmaz, “İnternet Ortamında Nikah Akdinin Kuruluşu”, 84-85.

eleştiriye açık bazı yönleri vardır.<sup>32</sup>

Güçlü deliller öne süren Kâsânî (ö. 587/1191)'nin görüşü esas alındığı takdirde teâtînin tüm alış-verişlerde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, akidlerin faks, e-posta ya da telefonla mesaj gibi hızlı iletişim yöntemleriyle yapılan yazışmalar şeklinde yapılması geçerli olmakla birlikte, kanaatimizce bu tür akidlerdeki meclis, hazırlar arasındaki meclis anlayışıyla tam örtüşmemektedir. Bu nedenle bu tür haberleşme yöntemleriyle yapılan akidlerin, *gaipler arası meclise* dâhil edilmesi daha uygun görünmektedir.

Zira *gaipler arası* akidleşmeler mektup vasıtasıyla yapıldığında teklif yazılarak iletilmekte ve benzer şekilde elektronik hızlı yazışmalarda da teklif yazı ile karşı tarafa gönderilmektedir. Ne kadar acele edilirse edilsin, bu tür elektronik yazışmalarda teklif ve cevap arasında çok kısa da olsa bir fasıla meydana gelecektir. Çünkü teklifi yapan taraf, önce teklifi yazıya dökmekte ve daha sonra karşı/kabul tarafına iletmektedir. Kabul tarafı da cevabı önce yazıya dökmekte ve sonra îcab tarafına geri iletmektedir. Yani burada her iki taraf, fazladan bir eylem (*yazma eylemi*) gerçekleştirmektedir ki bu durum, hazırlar arası teâtî şeklindeki akidlerde araya konulmaması gereken bir işittir. Çünkü teâtîde tarafların yaptığı tek bir eylem vardır ki bu da bedellerin karşılıklı olarak teslimidir.<sup>33</sup>

Diğer bir husus, bu tür haberleşmelerdeki *fasıla*, kanaatimizce eski zamanlardaki mektup haberleşmelerindeki uzun zamanın *minimize* edilmiş halidir. Şu hâlde yazışmalar arasında az bir süre de olsa, yapılan akidler fasıla içerdiği için, mektup hükümleri uygulanmalıdır. Buna karşın görüntülü veya sesli telefon gibi doğrudan sözlü iletişim kurulan akidleşmeler ise hazırlar arası akidleşmelere girmesinde bir mahzurun olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü araya fasıla girmediği için bu tür akidlerde zaman birliği de sağlanmış olur.<sup>34</sup>

Özetle söylemek gerekirse, İslam hukukçuları akid meclisinin mahiyetiyle

<sup>32</sup> Öncelikle, teâtînin kendisinin alış-verişlerde caiz olup olmadığı hususunda klasik eserlerde farklı düşünceler, ihtilaflar vardır. Mesela, bazıları tüm ticarî ilişkilerde bunu geçerli sayarken bazıları basit ticarî ilişkilerde Kâsânî (ö. 587/1191), teâtîyi tüm ticarî ilişkilerde geçerli saymıştır. Şöyleki Kudûrî'nin (ö. 428 h.) teâtî şeklindeki akidleşmelerin, sadece eşyayı hasisede (*basit ticarî ürünler*) caiz olabileceği şeklindeki ifadesine Kâsânî bir kısım naklî ve aklî delilleri öne sürerek itiraz etmekte ve teâtînin tüm ticarî ilişkilerde caiz olacağını söylemektedir. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 470. bazıları ise teâtîyi tümüyle geçersiz saymaktadır. Bkz. Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Kâhire: Dâru'l-Kalem, 1959), 1: 257.

<sup>33</sup> Teati eylemiyle kurulan akidler hakkında bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 470.

<sup>34</sup> Nitekim Dönmez de bu hususta, görüntülü ve sesli telefonu hazırlar arası iletişim saymakta, faks, e-posta gibi yazışma yöntemleriyle kurulan iletişimi "gaipler arası" saymaktadır. Bkz. Dönmez, "Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler", 54-55.

ilgili farklı değerlendirmelere sahiptirler. Kimine göre akidlerde meclis, tarafların fizikî olarak aynı mekânda ve aynı zamanda bir arada olmalarını ifade ederken, kimine göre de sadece zaman birliğini ifade eder. Yani mekân birliğini şart koşanlara göre, uzaktan, telefon gibi bir takım iletişim araçlarıyla yapılan akidler geçerli değildir.<sup>35</sup> Fakat zaman birliğini yeterli gören hukukçulara göre uzaktan telefon ya da benzeri bir iletişim aracıyla yapılan akidler geçerlidir. Çünkü onlara göre meclis birliği, sadece fizikî mekân birliği anlamına gelmez, bilakis aynı ortamı/zaman dilimini paylaşan bireyler arasında da meclis birliği sağlanabilir.<sup>36</sup> Nitekim *Mecelle'* de meclis "pazarlık için olan içtima"<sup>37</sup> şeklinde özetlenerek sade ve kapsayıcı bir tarif yapılmıştır.

## 2.2.Akidlerde Meclisin Süresi

Meclise ait muhayyerlikler, fakihlerin meclis süresi tespitleriyle de doğrudan ilişkilidir. Zira akid meclisinin taraflara yeteri kadar düşünme fırsatı tanınması beklenir. Böylece meclis, îcab ve kabulün normal seyrinde cereyan ederek tarafların iradelerini sağlıklı bir şekilde ortaya koymalarına olanak tanır. Meclis süresi, hazırlar ve gaipler arasında olmak üzere iki farklı sürece sahiptir.

### 2.2.1.Hazırlar Arasında Meclisin Süresi

Aynı ortamı veya mekânı paylaşan bireyler arasında akid meclisi süresi, teklif yapıldığı anda başlar. Bu konuda İslam hukukçuları arasında ittifak vardır. Ancak, akid meclisi süresinin ne zaman son bulacağı hususunda görüş ayrılığı vardır. Bu ihtilafın temel sebebi, akid meclisi esnasında akdi yapanlara muhayyerlik hakkı tanıyan hadisi farklı yorumlamaktan kaynaklanır.<sup>38</sup> Hadiste geçen "teferruk" (*ayrılmak*) kavramını Hanefîler ve Mâlikîler akid meclisi süresinin sona ermesi olarak düşünmüşlerdir. Ayrıca bedenen ayrılmanın yanında, kabul veya reddederek hatta mevzudan koparak akid meclisi süresinin sona ereceğini kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlara göre, kabul gerçekleştiğinde,

<sup>35</sup> Meclis kavramının maddî mekan birliği olarak anlaşılmasıyla ilgili tartışmalar ve görüşler için bkz. Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 6-14.

<sup>36</sup> Bkz. Ali Hüseyin, *el-Mukâranâtü't-Teşriyye*, 2: 669; ayrıca *Mecelle* tadil komisyonu tarafından da "îcab ve kabul telefon ve telgraf ile dahi olur" görüşü benimsenmiştir. Bkz. Dönmez, "Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler" (*Ceride-i Adliye*, Kanun-i Evvel 1325, yıl:1, sy. 2, s. 94), 13. Burada zikredilen telgraf, günümüzde elektronik cihazlarla haberleşmede kullanılmakta olan internet üzerinden e-maile benzemektedir.

<sup>37</sup> *Mecelle*, Md. 181.

<sup>38</sup> «النَّبِيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا» "Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler" Buhârî, "Büyü", 43; Müslim, "Büyü", 47. Hadîsin farklı lafzî rivayetleri için bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2013), 3: 272-273.



teklif reddedildiğinde veya konu değiştiğinde meclis son bulmaktadır.<sup>39</sup>

Hanefiler başta olmak üzere birçok fakih, karşı tarafın cevabını rahat vermesi hem de teklifi yapan tarafın bundan dönme hususunda bir irade ortaya koyabilmesi ihtimali nedeniyle, meclisin süresini, kabulün gerçekleştirildiği zamana kadar uzatmışlardır. Dolayısıyla teklif<sup>40</sup> ile başlayan meclis süresi, kabul ile son bulmaktadır.<sup>41</sup>

İcab ve kabul arasındaki bekleme süresiyle ilgili net bir fikir olmamakla beraber, bu süreyi üç güne kadar çıkararak fakihler vardır. Ancak ortak nokta, bireylerin iradelerini sağlıklı şekilde ortaya koymalarına olanak tanıyan süre; bireylerin şahsi tutumlarına, akdin cinsine veya akdin konusuna göre değişebilecektir.<sup>42</sup>

Meclis süresi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik'e (ö. 179/795) göre tek aşamalı bir sürece sahiptir. Yani icab ile başlayan süreç kabul veya ret ile son bulmaktadır.<sup>43</sup> Ancak Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre meclis süresi, iki aşamalı bir sürece sahiptir. Birinci aşama, tarafların icab ve kabulünü içeren irade birleşimidir. Bu irade birleşimi Şafiî'ye göre fasılasız gerçekleşmelidir. Ona göre icab ve kabul gerçekleştiğinde akdin meclisi sona ermiştir ve ikinci aşamaya geçilmiştir. İkinci aşama ise icab ve kabulün gerçekleşmesini takiben başlayan meclis muhayyerliğinin bulunduğu süreçtir. Bu ikinci süreç, tarafların birbirinden *bedenen* ayrılmaları ile son bulmaktadır.<sup>44</sup> Aşağıdaki şekillerde (Şekil-4, Şekil-5, Şekil-6) akdin kuruluşunda meclis süresi ile ilgili farklı yaklaşımlar daha net görülebilir:

<sup>39</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 477; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164.

<sup>40</sup> Hanefîlerin yaklaşımında ilk teklif akdin hangi tarafından gelirse gelsin her durumda icab olarak değerlendirilirken, cumhura göre teklif, mülkü başkasına devretmeye (*temlik*) delalet ediyorsa icab, mülk edinmeye (*temellük*) delalet ediyorsa kabul olarak değerlendirilir. Bu nedenle cumhura göre ilk teklif kabul tarafından da gelebilir. Bu durumda akid meclisinin süresi kabul ile başlar, icab ile son bulur. Bkz. Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzı'l-Minhâc* (yy.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 328.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 478; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 163.

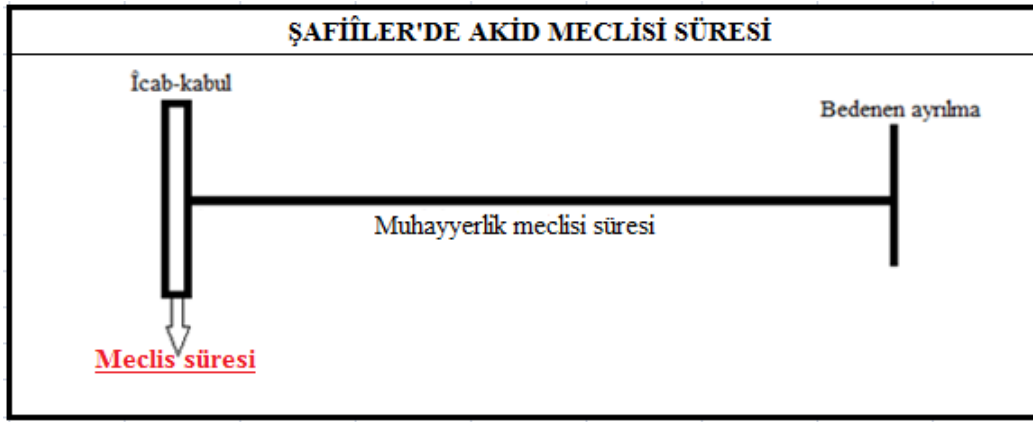
<sup>42</sup> Süre ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbrahim Tüfekçi, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/20, (Ekim 2012), 16.

<sup>43</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 197; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 163.

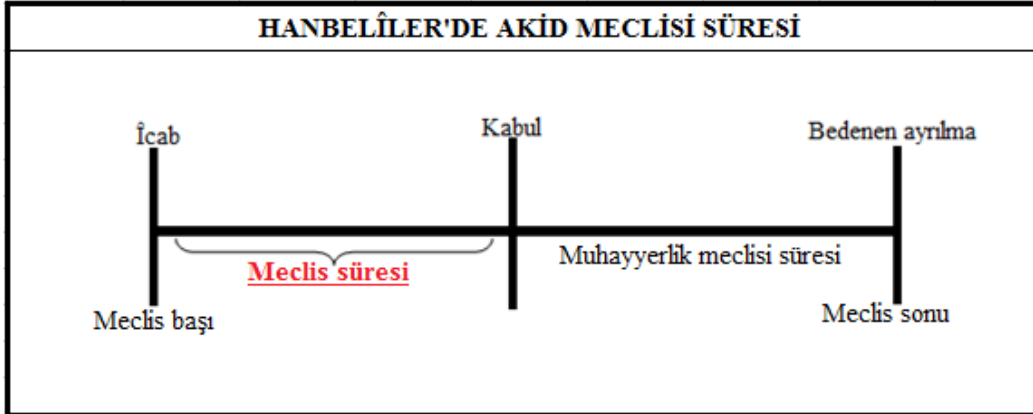
<sup>44</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 8-9; Karaman, Şafiî ve Hanbelîlerin anlayışına göre meclis süresini, "akid meclisi ve muhayyerlik meclisi" şeklinde ikiye ayırarak ele almıştır. Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 87.



Şekil-4



Şekil-5



Şekil-6

Şekillerde de görüldüğü gibi, Hanefî ve Mâlikilerin yaklaşımında meclis süresi eşittir; îcab ile başlayan meclis süresi kabul ile son bulmaktadır. Şafîilere göre ise îcab-kabul irtibatı fasılasız olması gerektiği için akid meclisi süresi çok kısa tutulur. Ancak bununla birlikte onlarda kabulden sonra başlayan muhayyerlik meclisi süresi, bireylerin rahatlıkla kararlarını gözden geçirmelerine olanak tanıyacak şekilde uzun

tutulmuştur. Hanbelîlerde de bütünsel anlamda meclis süresi Şâfiîlerle aynı uzunluğa sahip ise de Hanbelîlerde îcab-kabulün fasılasız olması şart koşulmadığı için hem akid meclisi süresi hem de muhayyerlik meclisi süresi bireylere tekrar tekrar düşünme fırsatı sunmaktadır. Hâlbuki Şafîlerde taraflara düşünme fırsatı, sadece muhayyerlik meclisi esnasında tanınmış, akid meclisinde uzun uzadıya düşünme fırsatı tanınmamıştır. Bununla birlikte, bu yaklaşımların tümünde “kabul” tarafının akdi reddetmesi durumunda kabul noktasından sonraki aşamalar oluşmayacaktır. Mesela, Şafî ve Hanbelîlerin yaklaşımına göre de, akid teklifi reddedildiğinde meclis muhayyerliği oluşmayacaktır.

Şafî ve Hanbelî hukukçularının akid meclisini bu şekilde ikiye ayırmalarının ana sebebi, akid meclisi ile ilgili hadiste<sup>45</sup> geçen “el-beyyiân/el-Mütebâyiân (*alıcı ve satıcı*) ifadesi ile “teferruk” (*ayrılmak*) ifadelerini farklı yorumlamalarından kaynaklanır. Onlara göre el-beyyiân (*alıcı-satıcı*) ifadesi “akdi bitirmiş olan taraflar” şeklinde anlaşılmalıdır. “Teferruk” kavramı ise bedenen ayrılmayı ifade ettiği için bu kavram, akdin tam anlamıyla bittiği ve bağlayıcı olduğu yani muhayyerliğin de sona erdiği durumu ifade eder. Böylece teferruk, ikinci meclis olan muhayyerlik meclisinin son bulmasını ifade eden bir kavramdır.<sup>46</sup> “Meclis muhayyerliği” başlığı altında bu husus daha detaylı izah edilecektir.

Akid meclisinde îcab-kabulün fasılasız olmasını şart koşarak zamansal bir faktöre vurgu yapan Şâfiîler, meclisin son bulması hususunda fizikî ortam konusunda sıkı bir anlayış geliştirmişler ve meclisi sonlandırarak akdi tam bağlayıcı kılmak için mutlaka tarafların fizikî ayrılığını şart koşmuşlardır.<sup>47</sup>

Hanefîler ise akid meclisinde îcab-kabul irtibatı konusunda fevriliği şart görmezler ve akdin son bulmasını, bedenen ayrılmanın yanı sıra konudan sapma veya kabulü söz ile gerçekleştirme gibi zamansal faktörlere de bağlamışlardır.<sup>48</sup>

## 2.2.2. Gaipler Arasında Meclisin Süresi

Gaipler arası akidlerde meclisin süresi, teklifin kabul tarafına iletildiği anda başlar. Bu teklif bir mektup vasıtasıyla iletilmişse, mektubun kabul tarafının bulunduğu mekânda okunması, elçi vasıtasıyla yapılmışsa elçinin haberi ulaştırdığı mekânda dile getirmesi sürecini kapsayan zaman aralığı, meclis süresidir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> “Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler” Buhârî, “Büyü”, 43; Müslim, “Büyü”, 47.

<sup>46</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7-9.

<sup>47</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 205.

<sup>48</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 6: 477.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 6: 479.

İslam hukukuna göre, hazırlar arası akidleşmelerde yapılan îcaba mutlaka aynı mecliste cevap vermek gerektiği gibi, gaipler arasında da ilgili teklif, mutlaka haberin ulaştığı andaki mecliste cevaplandırılmak zorundadır. Aksi takdirde îcab sakıt olmuş sayılır. Çünkü meclis süresi, haberin ulaştığı anda başlamıştır. Bazı hukukçulara göre teklifin aynı mecliste cevaplandırılması zorunlu görülmemişse de bu yaklaşım genel kabul görmemiştir.<sup>50</sup>

Akid meclisine bağlı muhayyerlikler konusunda İslam hukukçularının farklı yaklaşımları vardır. Ancak burada biz bu farklı yaklaşımları, vazgeçebilme ve teklifi kabul etme muhayyerliği şeklinde iki ana başlıkta ele aldık. Zira meclise ait muhayyerliklerin tümü, vazgeçebilme ve kabul etme şeklinde iki ana kategoride meydana gelmektedir.

### 2.3. Vazgeçebilme Muhayyerliği

Tarafların yaptığı tekliften veya kabulden dönme hakkını kullanması esasına dayanan vazgeçebilme muhayyerliği, akdin meclisine ilişkin muhayyerliklerdendir. Vazgeçebilme muhayyerliğinin kaynağı hadis naslarına dayandırılmaktadır. Nitekim daha önce akid meclisi ile ilgili tanımda verilen, taraflara akid yaparken muhayyerlik hakkı tanıyan rivayet<sup>51</sup>, akdin meclisine ait muhayyerliklerin en kuvvetli nas delili kabul edilir. Bu rivayeti sahih gören fakihler, rivayeti kendi anlayışları çerçevesinde yorumlamışlar ve vazgeçebilme muhayyerliği konusunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Mesela, Hanefilere göre bu rivayette kastedilen muhayyerliğin, “tekliften vazgeçebilme muhayyerliği” şeklinde anlaşılması gerektiği, Şafilere göre de akid meclisinin sonunda vazgeçmeye imkân tanıyan “meclis muhayyerliğinin” anlaşılması gerektiği yönündedir.<sup>52</sup>

Kaynakları araştırdığımızda vazgeçebilme muhayyerliği hususunda İslam hukukçularının dört farklı yaklaşıma sahip olduğunu görmekteyiz. Bu yaklaşımların her biri, daha önce izah ettiğimiz meclis ve meclis süresine dair farklı düşüncelere dayanmaktadır. İslam hukukuna göre, vazgeçebilme muhayyerliği iradî değil, hükmi bir muhayyerlik çeşitidir. Bu nedenle bu hak, tarafların kendi iradeleri ile tesis edilmediği için genel kabule göre iskat da edilememektedir.

#### 2.3.1. Tekliften Vazgeçebilme Muhayyerliğini Savunanlar

Hanefilerin savunduğu yaklaşıma göre, akid meclisinde bireyin yaptığı

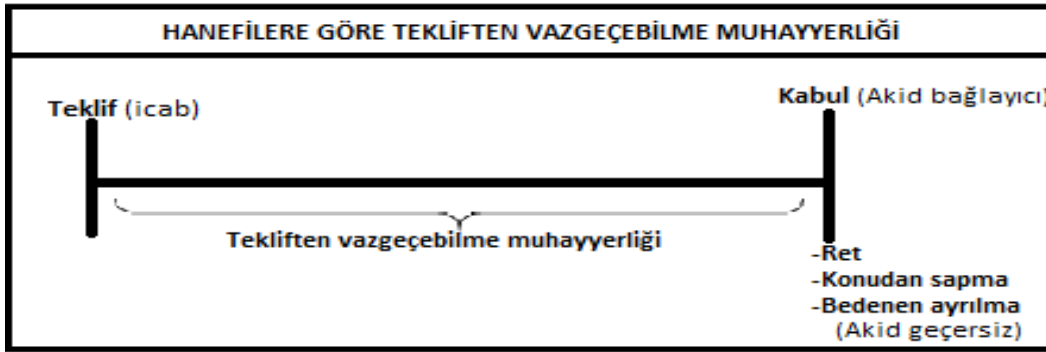
<sup>50</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 94.

<sup>51</sup> “Alıcı ve satıcı (*el-beyyân/el-Mütebâyiân*) birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler.” Buhârî, “Büyû”, 43; Müslim, “Büyû”, 47.

<sup>52</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 469; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 257.

tekliften vazgeçebilme olanağını tanıyan muhayyerlik türü, tekliften (*icabdan*<sup>53</sup>) vazgeçebilme muhayyerliğidir. Bu muhayyerlik türü Hanefilere ait kaynaklarda *hıyâru'l-icab*, *hıyâru'r-rucû* veya *icab* muhayyerliği gibi farklı isimlerde zikredilmiştir.<sup>54</sup> Hanefî hukukçular görüşlerine delil olarak daha önce meclis tanımında verdiğimiz şu rivayeti esas almışlardır; “Alıcı ve satıcı (*el-beyyân*) birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler.”<sup>55</sup> Bu rivayeti sahih kabul eden Hanefîler, iki tane meclise ait muhayyerlik türü belirlemişlerdir. Birisi, şimdi ele aldığımız, tekliften vazgeçebilme muhayyerliği, diğeri de daha sonra değineceğimiz teklifi kabul etme muhayyerliğidir. Hanefî hukukçular bu rivayetten Şâfîlerin kabul ettiği şekilde bir meclis muhayyerliğinin çıkarılamayacağını düşünür. Çünkü rivayete göre muhayyerlik hakkı “*el-beyyân*”a yani “akid yapanlar”a tanınmıştır. Akid tamamlandıktan sonra taraflara “*el-beyyân*” denilemez.<sup>56</sup>

Hanefîlere göre akid meclisi teklif ile başlamakta ve kabul gerçekleştiğinde veya teklif reddedildiğinde son bulmaktadır. Tarafların akdi sonuçlandırmadan bedenen ayrılması veya konudan sapması da meclisi bitiren eylemler olarak görülür. Akid meclisi devam ederken teklifi yapan taraf, teklifinden vazgeçebilme hakkına sahiptir. Buna karşın kabul gerçekleştikten sonra, kabulden dönme veya tekliften vazgeçebilme şeklinde bir muhayyerlik türü yoktur, yani kabul ile akid bağlayıcı hale gelmiştir.<sup>57</sup> Aşağıdaki şekilde (Şekil-7) tekliften vazgeçebilme muhayyerliğinin seyri daha net görülebilir:



Şekil-7

<sup>53</sup> Daha önce izah edildiği üzere *icab*; Hanefîlere göre bir akdi gerçekleştirmek için ilk söylenen sözdür. Diğerlerine göre ise; mülkü başkasına devretmeye (*temlik*) delalet eden sözdür.

<sup>54</sup> Bkz. Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 197; Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 469.

<sup>55</sup> Buhârî, “Büyü’”, 43; Müslim, “Büyü’”, 47.

<sup>56</sup> Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 253; Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 197.

<sup>57</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1: 197. Hanefîlere göre hadiste geçen « *التَّيَعَانُ* » “*el-beyyân* (*alıcı ve satıcı*)” ifadesinden; teklif yapıp kabulün gerçekleşmesine kadar tarafların düşünme fırsatı bulunduğu zaman aralığı anlaşılmalıdır ki bu zaman aralığı da « *بالخيار* » “*muhayyerdirler*” şeklinde hadiste zikredilmiştir. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 469.

Bireyin teklifinden vazgeçtiğini sözle ifade etmesi, konudan sapması veya meclisten bedenen ayrılması şeklinde kullanılan tekliften vazgeçebilme muhayyerliğinde amaç, henüz meydana gelmemiş olan bir akdin meydana gelmesini engellemektir.<sup>58</sup> Teklif ile akid henüz doğmadığı için, bu muhayyerliği kullanmak, bir fesih işlemi olarak değerlendirilemez.

Hanefîlerin teklif/icab anlayışı çerçevesinde konuya bakıldığında tekliften vazgeçebilme muhayyerliği hakkına, hem satıcı hem de alıcı sahip olabilir. Zira onlara göre ilk teklif ister satıcıdan gelsin ister müşteriden bu, icab olarak isimlendirilir.<sup>59</sup>

Bu yaklaşıma göre, vazgeçebilme muhayyerliğinin üç şekilde son bulunduğunu söyleyebiliriz:

- Kabul gerçekleştiğinde: Bu durumda akid bağlayıcı hale gelir ve teklifi yapan taraf teklifinden geri dönemez. Aynı zamanda kabul ile meclis süresi de sona ermiş olur.
- Teklifi yapan taraf vazgeçtiğinde: Teklifi yapan taraf, muhayyerlik hakkını kullanarak yaptığı tekliften vazgeçebilir. Böylece hem meclis sona ermiş olur hem de akid geçersiz/hükümsüz hale gelir.
- Mal helâk olduğunda: Akdin konusu olan mal kaybolmuş veya düzeltilemeyecek derecede fahiş bir zarara uğramış olabilir. Bu durumda da muhayyerlik sona erer.<sup>60</sup>

*Mecelle'* nin vazgeçebilme muhayyerliğini Hanefî hukukçuların kabul ettiği şekilde kanunlaştırdığını görmekteyiz şöyleki; akid meclisinde icabdan sonra taraflar akid meclisi süresince muhayyerdirlere. Mesela bir kimse akid meclisinde "şu malı şu kadara sattım" dese ve diğeri hemen cevap vermeyip meclis süresi içerisinde bir müddet bekledikten sonra teklifi kabul etse, akid geçerlidir. Meclis süresinin uzunluğuna ya da kısalığına bakılmamaktadır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ali Muhyiddin Karadâğî, *Mebdeü'r-Rızâ fi'l-Ukûd Dirâsetün Mukâranatün fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1985), 2: 1073.

<sup>59</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.), 2: 252.

<sup>60</sup> Subhî Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mücebâti ve'l-Ukûdi fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1972), 2: 294.

<sup>61</sup> "Meclîs'i bey'de ba'de'l-icab nihayet-i meclise kadar tarafeyn muhayyerdire. Mesela, mütebâyîândan biri meclis-i beyi'de bu malı şu kadar kuruşa sattım yahut aldım diye beyi icab eylese, diğeri derakab aldım yahut sattım demeyip de bir müddet arası geçtikten sonra yine ol mecliste kabul etse, bey' münakid olur; her ne kadar meclis uzun uzadıya sürmüş ve icab ve kabûlün arası hayli uzamış olsa da zarar vermez." *Mecelle*, Md. 182.

Hanefi hukukçulara göre, tekliften vazgeçebilme muhayyerliği gaipler arasında da gerçekleşebilmektedir. Gaipler arasında gerçekleşen akidlerde teklifte bulunan şahıs teklifinden vazgeçebilme muhayyerliğini kullanmış ise karşı tarafın bunu bilmemesi hukukî bir etkiye sahip değildir. Yani teklifi yapan taraf, karşı tarafa haber vermeden de teklifinden dönebilme hakkına sahip kabul edilir.<sup>62</sup>

### 2.3.2. Teklifin Bağlayıcı Olduğunu Savunanlar

Mâlik'in (ö. 179/795) de aralarında bulunduğu Mâlikî fakihlerin çoğunluğuna göre, tek taraflı iradeler bağlayıcı kabul edilir. Böylece temel ilke, *tekliften dönme şeklinde bir vazgeçme* muhayyerliğinin olmadığıdır.<sup>63</sup> Bu yaklaşıma göre teklif bağlayıcıdır ve dönülemez. Ayrıca onlara göre, akid meclisinde muhayyerlik bildiren rivayet<sup>64</sup> sahih kabul edilse bile yorumu şöyle olmalıdır; "el-beyyan" kelimesi ile kastedilen, akid yapanlar değil, "mütesâvemân" yani "pazarlık yapanlar"dır. Zira taraflar irade beyanında bulunmadan önce istedikleri kadar düşünme imkanına sahiptirler. Dolayısıyla, bu rivayetten akid meclisine ilişkin bir muhayyerlik çıkarılamaz. Şu halde muhayyerlik, sadece pazarlık aşamasında kullanılabilir. Akid için iradeler ortaya konulduktan sonra artık iradelerden vazgeçme şeklinde bir anlayış, akid mantığına ve Müslümanların şartlarına bağlılığını ifade eden ilkelere<sup>65</sup> zıttır. Aynı şekilde onlara göre, kabul yapıldıktan sonra meclis tamamlanmış olduğu için kabulden de dönülemez. Bu nedenle Mâlikîlere göre akid meclisinde tarafların vazgeçebilme veya meclis muhayyerliği şeklinde bir muhayyerlik hakkı yoktur.<sup>66</sup>

Diğer taraftan Maliki Fıkıh Usulünde Ahad haberin Medine ehlinin ameline muhalefeti söz konusu olamaz. Böyle bir durum olduğunda Ahad haber ile amel edilmez. Meclis muhayyerliği bildiren rivayet Ahad haber olarak görüldüğü ve Medine'de İmam Malik'e göre böyle bir örfün olmadığı gerekçesiyle

<sup>62</sup> Krş. Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 479; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 253; İbn Âbidin, *Reddül Muhtâr*, 4: 512.

<sup>63</sup> Mâlikîlerde teklifin bağlayıcı olduğu ile ilgili bkz. Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6: 29; Ali Hüseyin, *el-Mukâranâtü't-Teşriyye*, 2: 667; ayrıca bkz. Süleyman Kaya, "İslam Hukukunda İcabın Bağlayıcılığı" (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 17-18.

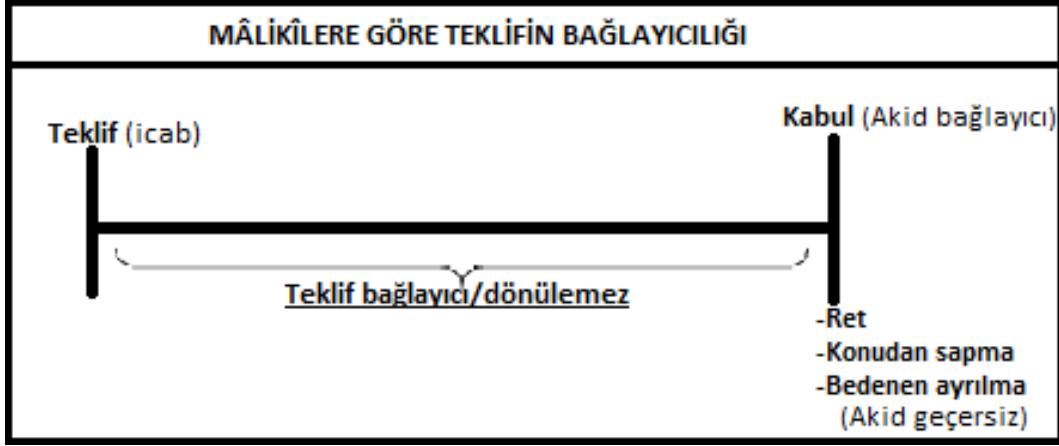
<sup>64</sup> «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا» "Alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler" Buhârî, "Büyû", 43; Müslim, "Büyû", 1531; Ebû Dâvûd, "Büyû", 54.

<sup>65</sup> "Ey iman edenler, akidlerinize vefa gösteriniz" el-Maide 5/1.

<sup>66</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 6: 29; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkhu'l-Mezâhibü'l-Erbaa* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticarîyyetü'l-Kübrâ, ty.), 2: 157; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 4: 112; ayrıca bkz. Hacı Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 388.

ilgili hadisin hüküm çıkarmada delil olamayacağı ayrıca belirtilir.<sup>67</sup>

Aşağıdaki şekilde (Şekil-8) Malikilerin bu yaklaşımı daha net görülebilir;



Şekil-8

Şekilde de görüldüğü gibi Malikî fakihlere göre teklif bağlayıcı olduğu için akid meclisinde teklifi yapan tarafa muhayyerlik/vazgeçebilme hakkı tanınmaz. Akid meclisinin son bulması karşı tarafın teklifi kabulü ile son bulur ve akid bağlayıcı hale gelir. İlave bir şart belirlenmemişse veya ayıp ve kusur gibi muhayyerliğe sebep başka bir durum meydana gelmemişse taraflar bu iradelerinden dönemezler.

Orhan Çeker meclise ait muhayyerlikler konusunda Mâlikîlerle Hanefîleri hem tekliften vazgeçebilme hem de kabul etme muhayyerlikleri konusunda ortak bir tabloda vermişse de başta Mâlik olmak üzere, Mâlikîlerin çoğunluğunun îcabdan dönmeyi kabul etmeyerek îcabı bağlayıcı saydıkları ve îcabdan vazgeçebilme muhayyerliğini kabul etmediklerini tespit ettik. Bu nedenle Mâlikîlerin çoğunluğunun görüşü olan muhayyerlik anlayışını, Hanefîlerden ayırarak bu makalede farklı bir başlıkta ele aldık. Böylece Mâlikîlerin büyük çoğunluğuna göre, îcabdan dönme şeklinde bir vazgeçebilme (*rucû*) muhayyerliği yer almayıp, akid meclisine ait sadece teklifi kabul etme muhayyerliği bulunur.<sup>68</sup>

Ancak şu detaya da yer vermek gerekir ki; Malikilerin öne sürdüğü meclis

<sup>67</sup> “Alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler” rivayetini haberi vahid kabul eden İmam Malik “Bizde bu muhayyerlik için tayin edilmiş bir müddet, sınır yoktur. Aynı zamanda, bunun uygulandığı bir iş de mevcut değildir.” demiştir. Bkz. Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 59.

<sup>68</sup> Bkz. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri-1* (Konya: Ensar Yay., 2014), 46-48. Mâlikîlerde îcabın bağlayıcılığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 6: 29; Cezârî, *Mezâhibü'l-Erbaa*, 2: 157; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 112; Apaydın, “İrade Beyanı”, 22: 388.



birliği tanımı ile teklifin bağlayıcı olduğu yönündeki yaklaşımları hukuki bir çelişki içeriyor gibi görünmektedir. Zira teklif yapıldıktan sonra taraflardan birisinin sözleşme ile meşgul olmaması ve yüz çevirmesi meclis birliğini bitiren bir husus olarak zikredilir. Şayet icabı yapan, bu iradesinden dönmeyekse o halde meclis birliği sadece kabul tarafının sözleşme ile meşguliyeti çerçevesinde tanımlanmalıydı. Dolayısıyla sözlü irade ile teklifinden dönme hakkı olmayan taraf, eylem yoluyla icabından dönme imkanına sahip bulunmaktadır ki bu durum ilgili yaklaşımda hukuki bir boşluk anlamına gelmektedir. Bu da doğrudan olmasa da dolaylı şekilde Malikilerin Hanefi yaklaşımındaki “Tekliften vazgeçebilme muhayyerliğini” nazarı olarak reddetmedikleri sonucuna götürür. Malikiler de bu hukuki çelişkiyi fark etmiş olmalı ki, teklifin bağlayıcılığını bir anlamda hukuki açıdan değil fihi açıdan ele alarak konunun diyani boyutuna<sup>69</sup> dikkat çekmişler ve tekliften dönmenin Müslümanca bir tavır olmayacağını belirtmişlerdir.

### 2.3.3.Sadece Meclis Muhayyerliğini Savunanlar

Akid meclisine ait muhayyerlikler hususunda üçüncü yaklaşım, Şafîîlerin savunduğu “meclis muhayyerliği”dir. Nitekim genelde eserlerde meclis muhayyerliği anlatılırken bu muhayyerliği Şafîîlerin, Hanbelîlerin ve Zâhirîlerin kabul etmelerine karşın, Hanefîlerin ve Mâlikîlerin kabul etmediği vurgulanır.<sup>70</sup> Fakat bu kaynaklarda vurgulanan literal anlamda meclis muhayyerliğidir. Daha önce geçtiği üzere meclise bağlı muhayyerlikleri farklı kimlik ve içeriklerde diğer bir kısım fukahânın da geçerli saydığını görmekteyiz.

Meclis muhayyerliğini ilk defa sistemli bir şekilde ele alan Şafîîler ve onların bu husustaki takipçileri, alış-veriş esnasında muhayyerlik bildiren rivayeti,<sup>71</sup> Hanefîler gibi önemli bir nass delili olarak kullanmalarına rağmen, bu rivayeti Hanefî ve Mâlikîlerden daha farklı yorumlayarak meclisi, akid meclisi ve

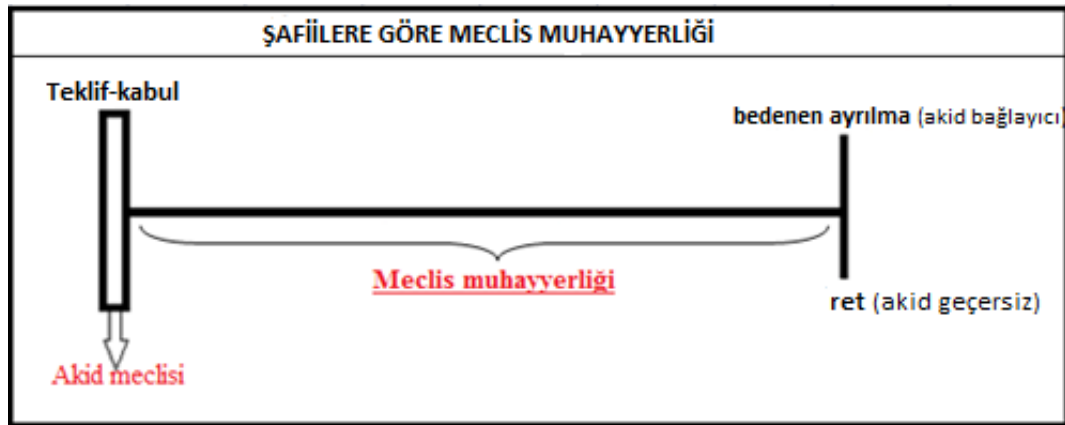
<sup>69</sup> “Ey iman edenler, akidlerinize vefa gösteriniz” el-Maide 5/1 ayetini delil olarak zikretmişlerdir. bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 6: 29. Halbuki bu ayet teklifin bağlayıcı olduğuna dair doğrudan emredici bir delil olsaydı, bu emrin tüm fakihlerce kabul edilmesi zorunlu olurdu. Ayrıca hükümlerin diyanî yönü hakkında değerlendirme için bkz. “Klasik dönem din bilginleri doktrin ürettikleri ve geliştirdikleri her bir alt alanı mümkün olduğunca dinin asıllarıyla ilişkilendirmeye çalışmış, hükümlerin vicdai/diyanî cihetini de hep göz önünde bulundurma uyasını sıklıkla yapmıştır.” Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* 2. baskı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 376.

<sup>70</sup> Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 7: 155; Abdulaziz Hayyât, *Nazariyyetü'l Akd ve'l-Hıyârât fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Amman: el-Ma'hedu'l Arabî, 1994), 174-175; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2: 87; Tayyâr, *Hıyâru'l-Meclis*, 52; ayrıca meclis muhayyerliğini detaylı ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alan bir çalışma için bkz. İbrahim Tüfekçi, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/20, (Ekim 2012), 11-42.

<sup>71</sup> “Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler.” Buhârî, “Büyû”, 43; Müslim, “Büyû”, 47.

muhayyerlik meclisi şeklinde iki ayrı kategoride ele almışlardır. Buna göre, meclis iki merhaleden oluşmakta, birinci merhalede irade beyanları gerçekleşmekte, ikinci merhalede ise yapılan irade beyanlarının sağlamasını yapmak ve enine boyuna düşünmek kapsamında taraflara tanınan muhayyerlik meclisi yer almaktadır.<sup>72</sup>

Şafîilerin akid meclisini bu şekilde ikiye ayırmalarının ana sebebi, ilgili rivayette<sup>73</sup> geçen “el-beyyiân” ile “teferruk” kavramlarını farklı yorumlamalarından kaynaklanır. Onlara göre el-beyyiân (alıcı-satıcı) ifadesi “akid bitirmiş olan taraflar” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira taraflara atfedilen bu sıfatın (beyyian) kullanılabilmesi için îcab ve kabulün bitmiş olması gerekir. Yani bu ifade “bayı’leşmiş”, “satımı tamamlamış” bireyler anlamına gelir. Bu ifade ile birinci meclis olan akid meclisine vurgu yapılmıştır. “Teferruk” ise bedenen ayrılmayı ifade ettiği için bu kavram, akdin tam anlamıyla bittiği ve bağlayıcı olduğu, muhayyerliğin de sona erdiği durumu ifade eder. Yani teferruk, ikinci meclis olan muhayyerlik meclisinin son bulmasına işaret eden bir kavramdır.<sup>74</sup> Şafîilerin meclis muhayyerliği yaklaşımları şu şekilde (Şekil-9) daha net görülebilir:



Şekil-9

Şekilde de görüldüğü gibi Şafîilerin bu yaklaşımına göre, meclis muhayyerliği, teknik olarak akdin kurulmasından sonraki aşamayı ilgilendirir. Meclis muhayyerliğindeki zaman dilimi, kurulan akde bağlayıcılık kazandırma aşamasıdır. Gaipler arasında gerçekleşen akidler için ise meclis muhayyerliği söz konusu değildir. Zira bu yaklaşıma göre, muhayyerlik meclisi, zaman ve mekân

<sup>72</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 3: 339; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258; Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 7: 233-234.

<sup>73</sup> “Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler” Buhârî, “Büyû”, 43; Müslim, “Büyû”, 47.

<sup>74</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 205-206; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7-9.

ile kayıtlı olduğu için uzakta olan şahısların bu tür bir muhayyerlik hakkı olması teorik olarak mümkün değildir.<sup>75</sup> Yani daha açık ifade ile Şafiîlerin meclis muhayyerliği anlayışı fizikî mekânla ve bireylerin birbirleriyle *bedenen* bir arada olmaları veya ayrılmaları esasına bina edildiği için gaipler arasında meclis muhayyerliği cereyan etmeyecektir. Bununla birlikte Şafiîlere göre taraflar, farklı türde muhayyerliklerle gaipler arasında gerçekleşen ticarî ilişkileri kontrol altında tutabileceklerdir.

Meclis muhayyerliğinin son bulması ve akdin kesinlik kazanması şu iki şekilde gerçekleşir;

*1-Tarafların birbirinden bedenen ayrılması:* Bedenen ayrılmanın ölçüsü hususunda farklı değerlendirmeler olmakta birlikte, burada belirleyici olanın örf olduğunu söyleyebiliriz. Mesela, tarafların birbirlerinin sesini duyamayacak bir mesafede uzaklaşmaları, meclisi bitiren bir ayrılma sayılır.<sup>76</sup>

*2-Muhayyerlik teklifinde bulunulması:* Taraflardan biri diğerine muhayyerlik meclisi içinde yapılan akdi, kabul etmek veya reddetmek şıklarından birisini teklif edebilir. Bu şekilde yapılan bir teklifi karşı taraf mutlaka muhayyerlik meclisinde cevaplandırmak zorundadır.<sup>77</sup> Ancak bu talebin muhayyerliği iskat etme niyetiyle değil muhayyerliğin kullanımına ilişkin bir talep olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bu hak iradi değil hukukun bireye doğrudan sağladığı bir muhayyerliktir, iskat edilememektedir.

### **2.3.4.Tekliften Vazgeçebilme ve Meclis Muhayyerliğini Birlikte Savunanlar**

Vazgeçebilme muhayyerliği başlığı altında dördüncü yaklaşım Hanbelîlerin savunduğu, akid meclisinde bireyin hem tekliften vazgeçebilme hem de meclis muhayyerliği hakkına birlikte sahip olmasıdır. Buna göre, akid meclisi süresince birey yaptığı teklifinden vazgeçebileceği gibi, meclis muhayyerliği süresince de taraflar, akidenden vazgeçebilme hakkına sahiptirler.<sup>78</sup> Orhan Çeker, akidlerde hem vazgeçebilme muhayyerliği hem de meclis muhayyerliği tanıyarak bireye en uzun düşünme fırsatı tanıyan mezhebin Hanbelîler olduğunu ifade etmektedir.<sup>79</sup>

Hanbelîler meclis muhayyerliği konusunda Şâfiîler gibi düşünmelerine

<sup>75</sup> Bkz. Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258.

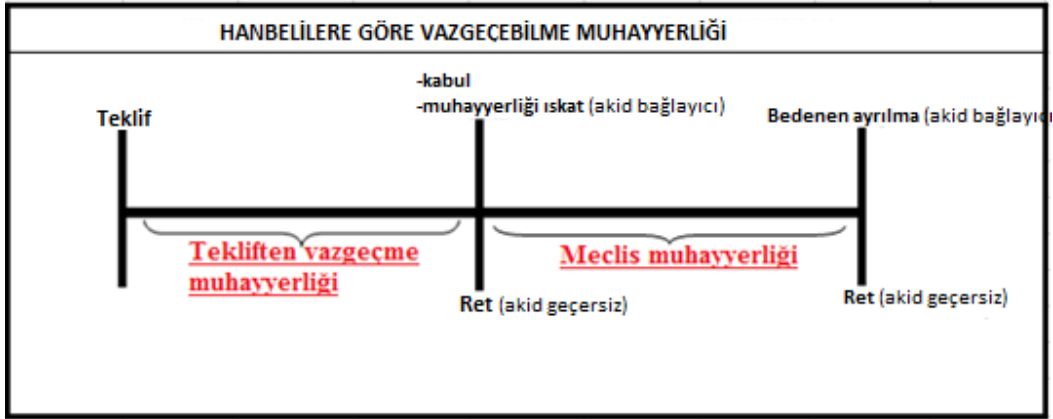
<sup>76</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258.

<sup>77</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258.

<sup>78</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7-9; Cezîrî, *Mezâhibü'l-Erbaa*, 2: 159; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 112.

<sup>79</sup> Bkz. Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 46.

rağmen teklif-kabulün fevri olmasını şart görmedikleri için Şâfiîlerden ayrılmaktadır. Şöyleki Hanbelîler, meclis konusunda Şâfiîlerin ileri sürdüğü iki farklı meclis anlayışını kabul etmelerinin yanı sıra, birinci meclisi (akid meclisini) Şâfiîlere göre değil Hanefîlerin anlayışına göre kabul etmişlerdir. Yani Hanbelîlere göre birinci mecliste îcab-kabulün fasılasız/fevri olması şartı yoktur. Aynen Hanefîlerin kabul ettikleri şekilde akid meclisi teklif ile başlar kabul yapılıncaya kadar devam eder. Bu süre içinde bireyin tekliften vazgeçebilme muhayerliği vardır. Bununla birlikte kabul gerçekleştikten sonra Hanbelîler, Hanefî çizgisinden Şâfiî çizgisine kayarak ikinci meclis denilen muhayerlik meclisini, akid meclisinin devamı olan bir meclis gibi kabul ederler. Şâfiîlerde olduğu gibi bu ikinci mecliste bireyler *bedenen* ayrılıncaya kadar muhayerlik haklarını kullanabilirler veya akdi bağlayıcı kılabilirler.<sup>80</sup> Bu yaklaşım aşağıdaki şekil (Şekil-10) ile daha net görülebilecektir:



Şekil-10

Burada Hanbelîlerin Şâfiîlerden ayrıldığı bir diğer nokta, Hanbelîlere göre akdi doğrudan tamamlama eylemi, muhayerliği iskat şeklinde de meydana gelebilmektedir. Yani birey, teklifi yaparken karşı tarafa, meclis muhayerliği hakkı vermemek üzere bir teklifte bulunabilmektedir. Karşı taraf bunu kabul ettiği takdirde meclis muhayerliği oluşmadan da akid bağlayıcı hale getirilebilecektir.<sup>81</sup>

#### 2.4. Teklifi Kabul Etme Muhayerliği

Teklifi kabul etme muhayerliği, yapılan teklife müsbet veya menfi cevap verebilme hakkıdır.<sup>82</sup> Burada ele aldığımız muhayerlik, “kabulden dönme”

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstekni'* (yy.: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 323; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 250.

<sup>81</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 7; Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi'*, 323.

<sup>82</sup> Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2: 252; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (yy.: Dâru'l-Fıkr, ty.), 6: 258.

şeklinde gerçekleşen bir muhayyerlik türü değildir. Zira kabulden dönme şeklinde gerçekleşen muhayyerlik türü, daha önce vazgeçmeye ait muhayyerlikler çerçevesinde ele alınmış ve bu tür bir muhayyerliğin, Şâfiî ve Hanbelîler tarafından meclis muhayyerliği anlayışı çerçevesinde kabul edildiği, buna karşın, Hanefî ve Mâlikîlere göre teklif, kabul ile onaylandıktan sonra akdin bağlayıcı olduğu, dönülemeyeceği vurgulanmıştır.<sup>83</sup>

Vazgeçebilme kapsamına giren muhayyerliklerle ilgili fakihlerin çok farklı yaklaşımları olmakla birlikte, teklifi kabul etme muhayyerliğinin varlığı hususunda fakihler ittifak etmiştir. Zira kabul<sup>84</sup> etme muhayyerliği, bir teklifi kabul edip etmeme esasına dayanır *ve âlimlerin ittifakıyla teklif, karşı tarafı bağlayıcı değildir*. Bir akidde bireyin hür iradesiyle akdi kabul etmesi beklenir. Aksi halde akidlerin rızaya dayanan<sup>85</sup> yönünü teşkil eden irade yok sayılmış olur ki bu düşünce aklen, mantıken ve hukuken kabul edilemez bir durumdur. Bu sebeple klasik ve çağdaş dönem İslam âlimlerinden herhangi bir fakihin teklifi kabul etme muhayyerliğini reddettiği hususunda bir bilgi mevcut değildir.<sup>86</sup>

Hanefî İslam hukukçularına göre teklif yapıldıktan sonra başlayan meclis süresi, kabul yapıldığında veya teklif reddedildiğinde son bulur. Yani meclis süresi aynı zamanda teklifi kabul etme muhayyerliği süresini ifade eder ve bu süre uzun ya da kısa tutulabilir.<sup>87</sup>

Meclis süresi konusunda Hanefîlerle aynı görüşteki Mâlikîlere göre de teklifi kabul etme muhayyerliği süresi, meclis süresi ile eşittir. Ancak bu zaman aralığı, akidden vazgeçmeyi ihsas eder tarzda olmamalı ve örfün tayin ettiği sınırları aşmamalıdır.<sup>88</sup> Hanbelîlerin de zaman konusunda Mâlikîlerle benzer bir yaklaşıma sahip olduklarını söyleyebiliriz.<sup>89</sup>

Fukahanın çoğunluğuna göre kabul etme muhayyerliği, meclisin sonuna kadar devam eder. Hazırlar arasında olduğu gibi gaipler arasında da akidde kabul

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 23.

<sup>84</sup> Kabul: Hanefîlere göre akdi tamamlamak için ikinci söylenen ve akdi tamamlayan sözdür. Diğer mezheplere göre, müşteriden gelen teklife ve mülk edinmeye (*temellük*) delalet eden söze denilir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 3.

<sup>85</sup> Akidlerde rıza unsuru ile ilgili olarak bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 23.

<sup>86</sup> Nitekim Mehmesânî, irade beyanında rızânın gerçekleşmesi için kabul muhayyerliğinin önemini zikrettikten sonra İslam hukukunda, yapılan teklifi kabul edip etmeme anlamında kabul muhayyerliğini reddeden bir yaklaşıma rastlamadığını ifade etmektedir. Bkz. Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme*, 2: 293.

<sup>87</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 6: 469; Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme*, 2: 295.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164; Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme*, 2: 295.

<sup>89</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 9; Cezîrî, *Mezâhibü'l-Erbaa*, 2: 169.

etme muhayyerliği vardır.<sup>90</sup>

Şafiîlerde kabul etme muhayyerliğinin olmadığını söyleyen yazarlar olsa da<sup>91</sup> kanaatimizce bu doğru bir değerlendirme değildir. Meselenin detayı şu ince ayrıntıda gizlidir:

Şafiîlere göre teklifi kabul edip etmeme anlamındaki kabul muhayyerliğinin süresi çok kısadır. Çünkü onlara göre teklif ile kabul arasında (îcab-kabul irtibatı) bir fasıla olmamalı yani kabul teklifin hemen peşinden gelmelidir (fevrilik/muvalat). Nitekim bu konu daha önce meclis muhayyerliği çerçevesinde anlatılmıştı. Ancak kabul eylemi ne kadar çabuk yapılırsa yapılsın, kısa da olsa, akidleşme esnasında mutlaka bir zaman aralığı meydana gelecektir. Bu nedenle Şâfiîler, bu zaman aralığını faslı yesîr ve faslı tavîl şeklinde ikiye ayırmışlar ve faslı yesîrin yani çok kısa zaman aralığının kabulün yapılmasına engel teşkil etmediğini, faslı tavîlin, uzun zaman aralığının kabulün gerçekleşmesine mâni olduğunu zikretmişlerdir. Hatta Şâfiîler îcab-kabul irtibatını sağlamaya çok özen gösterdikleri için, bu iki eylem arasında, akdi ilgilendirmeyen bir kelime söylenmiş ve bu esnada fasıla çok kısa da tutulmuş olsa (*faslı yesîr*) yine kabulü geçersiz saymışlardır.<sup>92</sup>

Böylece Şafiîlerin anlayışına göre *kabul etme muhayyerliği* var kabul edilse bile bireye düşünmek için ihtiyaca cevap veremeyecek kadar kısa (*faslı yesîr*) bir zaman tanınması nedeniyle, bu muhayyerlik türü yok hükmünde sayılmış olabilir. Ancak bu yokluk, inkâr anlamında değil, fayda getirmeyen anlamında bir yokluktur. Aksi halde Şafiîlerde teklifi kabul etme muhayyerliği yoktur denilirse, bu durumda teklifin kabul edilme zorunluluğu anlamı çıkar ki ne klasik ne de çağdaş dönem âlimlerinden biri, teklifin kabul tarafı için bağlayıcı olduğunu kabul etmiştir. Nitekim çağdaş dönem âlimlerinden Mehmesânî iddialı bir şekilde konuşarak, İslam hukuku kaynaklarında kabul etme muhayyerliğini reddeden bir yaklaşıma rastlamadığını belirtir.<sup>93</sup>

## 2.5.Meclise Ait Muhayyerliklerin Etkili Olduğu Akidler

Meclise ait muhayyerlikleri kabul eden fakihlere göre, vazgeçebilme veya

<sup>90</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3: 23.

<sup>91</sup> Yılmaz'a göre Şâfiîler kabul muhayyerliğini kabul etmemiştir: "Meclis devam ettiği sürece, mucibin yapmış olduğu icabı karşı tarafın kabul veya reddetme hakkına "kabul muhayyerliği" denir. Hanefiler, Malikiler ve Hanbeliler kabul muhayyerliğini kabul etmiş, Şâfiîler kabulün fevri olması gerektiğini söyledikleri için kabul muhayyerliğini kabul etmemiştir." bkz. Yılmaz, "İnternet Ortamında Nikah Akdinin Kuruluşu", 80-82.

<sup>92</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 199; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2: 330; Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme*, 2: 295.

<sup>93</sup> Mehmesânî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme*, 2: 293.

meclis muhayyerliği çerçevesinde taraflara tanınan muhayyerlik hakları lâzım ve bedelli akidler için söz konusudur. Hibe ve vekâlet gibi gayrı lâzım akidlerde meclise ait muhayyerliklerin var olduğunu teorik düzeyde söylemek mümkünse de, akid meclisinden sonra taraflar bireysel iradeleriyle işlemi feshedilebilme imkânına sahip oldukları için, bu tür akidlerde meclis esnasında muhayyerliği tatbik etmek çok anlamlı olmayacaktır. Meclise ait muhayyerliklerin akidlerde anlamlı olabilmesi için ilgili akidlerin bağlayıcı olması gerekmektedir.<sup>94</sup>

Akid meclisine ilave bir konuma sahip olan meclis muhayyerliği, savunucuları tarafından nikah ve hul' gibi feshedilmesi mümkün olmayan akidlerde geçersiz kabul edilmiştir.<sup>95</sup> İcab-kabul irtibatında fevrilik şartı koşan Şâfiîlerin nikah gibi feshi mümkün olmayan akidlerde meclise ait yegane muhayyerlik türünü de yok sayması akdin sağlıklı kurulması açısından düşündürücüdür. Bu durum ancak, evlilik kurumuna onların ziyade önem vermesiyle açıklanabilir. Ayrıca nikah hususunda tarafların irade beyanlarından önce yeterince düşünmeleri gerektiği varsayımıyla da hareket etmek mümkündür.

Meclis muhayyerliği dışındaki diğer meclise ait muhayyerlikler konusunda bu tür bir detaya rastlamıyoruz. Şu halde Hanefi ve Hanbelilerin kabul ettiği tekliften vazgeçebilme muhayyerliğinin nikah gibi feshi mümkün olmayan akidlerde geçerli varsayılacağını söyleyebiliriz.

### Sonuç

Akid meclisinde muhayyerlik bildiren rivayeti<sup>96</sup> fakihlerin çoğunluğu sahih kabul etmelerine rağmen, konuyu farklı açılardan yorumlayarak meclise bağlı muhayyerliklerle ilgili farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Elbette fakihlerin farklı sonuçlara ulaşmasının yegâne sebebi bu rivayet değildir. Onların kendi görüşlerini destekledikleri daha farklı gerekçeleri vardır. Yukarıda bu hususların önemli bir kısmını izah ettik.

Fakihlerin farklı yaklaşımlarına göre, meclise ait muhayyerliklerle ilgili sonuç olarak şu değerlendirmeleri yapabiliriz:

1-Kapsam ve içerikleri farklılık arz etmekle birlikte, tarafların meclise bağlı muhayyerlik haklarının olduğu tüm fakihlerce kabul edilir. Fakat İslam hukukunda kavramsal anlamda "Meclis muhayyerliğini" Şâfiîler, Hanbelîler ve

<sup>94</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4: 250.

<sup>95</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 258; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 233-234; ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Bidâye*, 2: 164.

<sup>96</sup> "Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler" Buhârî, "Büyû", 43; Müslim, "Büyû", 47.

Zahiriler kabul etmektedirler. Hanefiler ve Mâlikîler meclis muhayyerliğini kabul etmeseler de akdin meclisine bağlı farklı tür, isim ve sayıda muhayyerlikleri kabul etmişlerdir. Bu bağlamda Hanefiler, tekliften vazgeçebilme ve teklifi kabul etme muhayyerliğini, Mâlikîler ise teklif bağlayıcı olduğu için sadece teklifi kabul etme muhayyerliğini savunmuşlardır.

2-Meclise bağlı muhayyerlikler, kanundan doğan haklar çerçevesinde ele alınır. Bu nedenle taraflar kendi iradeleriyle bu hukukî güvenceyi kaldıramazlar. Ancak Hanbelîler bu hususta taraflarca bir sınırlamaya gidilebileceğini savunurlar.

3-Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler bireye akid meclisinde kabulden önce düşünme fırsatı vermelerine karşın, Şâfiîler akdi yaptıktan sonra bu düşünme fırsatını verirler. Zira icab-kabulün fasılasız olması gerektiğini savundukları için akid meclisi Şâfiîlerde çok kısa tutulmuştur.

4-Mâlikî mezhebine göre teklif bağlayıcı kabul edilir ve bu yüzden akid meclisinde teklifte bulunan tarafa vazgeçebilme hakkı verilmez. Fakat diğer mezheplere göre ister tekliften vazgeçebilme muhayyerliği bağlamında, ister meclis muhayyerliği bağlamında, akid meclisi süresince taraflara vazgeçebilme muhayyerliği tanınmıştır. Fakat Mâlikîler, akid öncesinde, pazarlık aşamasında tarafların yeterince düşünme fırsatının olduğu, bu nedenle akid meclisinde yeniden bireye teklifinden vazgeçebilme hakkının verilmesine gerek olmadığı şeklinde aklî bir gerekçe öne sürmektedirler.

5-Akid meclisine ilişkin muhayyerliklerin farklı yaklaşımlara konu olduğu görülse de, hepsinin aynı amaca hizmet ettiği açıktır. Bu muhayyerlikler, bireylerin âni ve aceleci kararlarından dolayı yaşayabilecekleri pişmanlıktan dolayı onlara dönebilme fırsatı tanımaktadır. Mesela, Şafiîlerin savunduğu meclis muhayyerliğinde meclis dağılıncaya dek bireylerin düşünme fırsatının olması ile Hanefîlerin tekliften vazgeçebilme muhayyerliğinde bireye vazgeçebilme yahut yapılan teklifi kabul hususunda süre tanıma, ortak bir gayeyi hizmet eder.

6-Tekliften vazgeçebilme muhayyerliğinin (hıyârü'l-îcab), Hanefiler tarafından kabul edildiğini daha önce zikretmiştik. Şafiîlerin yaklaşımında ise akid meclisinde tekliften dönme şeklinde bir vazgeçebilme muhayyerliği türü zikredilmese de esasında bunun nedeni, akid meclisi esnasında tekliften dönme muhayyerliği türünün Şâfiî mezhebine ait eserlerde ele alınmayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu eserler, hep icab-kabul arasındaki fasılasızlığa odaklanmışlar ve cayma haklarını ikinci meclis olan muhayyerlik meclisine atıfla açıklamışlardır. Hâlbuki konuya daha derinlemesine bakıldığında Şafiîlerin



yaklaşımında da tekliften dönme şeklinde bir muhayyerlik türünün *teorik* düzeyde mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bir meselenin ele alınmaması, onun yokluğu veya kabul edilmediği anlamına gelmemelidir.

Bu konunun Şâfiî fıkhnına ait eserlerde ele alınmamasının birçok nedeni olabilir, fakat bizce temelde bu durumun iki sebebi vardır. *Birincisi*, tekliften vazgeçebilme muhayyerliğine *ihtiyaç duymama*, yani meclis muhayyerliğinin, tekliften vazgeçebilme muhayyerliğine ihtiyaç bırakmamasıdır. *İkincisi ise* Şafiîlerin akid anlayışında icab ve kabul irtibatının peş peşe olması gerektiği için böyle bir muhayyerliğin çok kısıtlı bir süreye sahip olması sonucu, kullanışlı olmamasıdır. Ancak akid kurulurken bu fevrilik eylemi, çok kısa olsa da bir fasıla içerir. Bu kısa fasıla esnasında teklifte bulunan tarafın hızlıca teklifinden dönme muhayyerliğini kullanması mümkündür. Şafiîlerde bunun aksine bir yaklaşım olmadığı gibi teklifin bağlayıcı olduğuna dair Mâlikilerin kabul ettiği türden bir iddia da mevcut değildir.<sup>97</sup> Şu halde Şafiîlerin, Hanefîler gibi “tekliften dönme” şeklindeki muhayyerlik anlayışını, *teorik* de olsa reddetmediklerini hatta var kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

7-Hanefîlere göre kabul gerçekleşikten sonra, kabulden dönme (hıyârü'l-kabûl) şeklinde bir muhayyerlik türü yoktur. Zaten bunu kabul etmiş olsalardı, Şafiîlerle meclis muhayyerliği konusunda ihtilaf etmezlerdi.

8- Şafiîlerin anlayışında ikinci meclisin yani muhayyerlik meclisinin taraflara bir hak olarak sağlanmasının arkasında yatan ana sebep veya hikmet, tekliften sonra kabulü fevri bir şekilde gerçekleştirmek zorunluluğuna dayanır. Taraflara özellikle kabulde bulunan tarafa, akid esnasında yeteri kadar düşünme fırsatı tanımayan bu anlayış, ikinci bir meclis anlayışı geliştirerek taraflara irade beyanı hususunda ilave düşünme fırsatı sağlamıştır. Bu anlayışa göre muhayyerlik meclisi süresince vazgeçebilme muhayyerliği, hem tekliften dönme hem de kabulden dönme şeklinde gerçekleşebilmektedir.

### Kaynaklar

Ak, Ayhan. *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Akalın vd., Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2011.

Ali Hüseyin, Seyyid Abdullah. *el-Mukâranâtü't-Teşriyyetü beyne'l-Kavânîni'l-*

<sup>97</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 2: 13.

*Vaz'iyeti ve't-Tesrî'ül-İslâmî Mukâranatün beyne Fıkhi'l-Kânûni'l-Fıransî ve Mezhebi'l-İmamı Mâlik b. Enes.* Kâhire: Dâru's-Selâm, 2001.

Apaydın, Hacı Yunus. "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aybakan, Bilal. "Meclis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* 2. baskı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

Bardakoğlu, Ali. "Fesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 429-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*. İstanbul: Bilmen Yay., ty.

Bokermoş, Rüstem Mûsâ İbrâhim. "Ahkâmu Hıyâru Tühallefü'ş-Şart". (*Master, Câmîatü Âli Beyt, Külliyyetü'ş-Şerîa Kısmü'l-Fıkh*, 2013).

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. Dimeşk: Dâru Tûgî'n-Necât, 1422.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstekni'*. yy.: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticarîyyetü'l-Kübrâ, ty.

Çeker, Orhan. *Fıkh Dersleri-1*. Konya: Ensar Yay., 2014.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler (Batı Hukuku ile Mukayeseli Olarak)". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 1996): 9-62.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler" (*Ceride-i Adliye*, 1/ 2 Kanun-i Evvel 1325, 94.)

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: S Yay, ty.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

- Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Mağribî. *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hayyât, Abdulaziz. *Nazariyyetü'l Akd ve'l-Hıyârât fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Amman: el-Ma'hedu'l Arabî, 1994.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin bin Ömer b. Abdu'l-Aziz. *Reddül Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Muknî' fi'l-Fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisân'ül-Arab*. Kahire: Dâru'l Mearif, 1119.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. yy.: Dâru'l-Fıkr, ty.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye el-Müeyyessa*. Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 2010.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs *Fıkıh Lugatı* çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ocak Yay., 2012.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *Mebdeü'r-Rızâ fi'l-Ukûd Dirâsetün Mukâranatün fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1985.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Kâsânî, Alaaddin Ebi Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'ü's-San'âi fi Tertîbi's-Şerâi'*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Kaya, Süleyman. "İslam Hukukunda İcabın Bağlayıcılığı". (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).
- Koçak, Muhsin – Dalgın, Nihat – Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mahmûdî, İsa Muhammed. "Ahkâmu'l-Hıyâr fî'l-Muâmelâti'l-Mâliyyeti" (*Master, Câmiatü Ümmü Dermâni'l-İslâmî, Külliyyetü's-Şerîati ve'l-Kanûn*, 2013).
- Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyye*, thk. Necîb Havâvînî. yy., ty.

- Mehmesânî, Subhî. *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mûcebâti ve'l-Ukûdi fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1972.
- Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî. *el-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî* thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.
- Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ty.
- Meydânî, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Abdulganî el-Ğuneymî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Müslim, b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahîhü'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.
- Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 1995.
- es-Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed, *Nazariyyetü'l Akd* (Beyrut: Menşûrâtu'l Halebî el-Hukûkiyye, 1998), 1:27-28;
- es-Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Kâhire: Dâru'l-Kalem, 1959.
- Şîrbînî, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc*. yy.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Meânî'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Hıyâru'l-Meclis ve'l-Ayb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.
- Tüfekçi, İbrahim "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sy. 20, (Ekim 2012), 11-42.
- Tüketıcinin Korunması Hakkında Kanun.  
(<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6502.pdf>. Erişim Tarihi: 24.10.2018)

*Türk Borçler Kanunu*. (<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>.  
Erişim Tarihi: 24.10.2018)

Türkmen, Ali. *İslam İletişim Hukuku*. Samsun: Erol Ofset, 1996.

Yılmaz, İbrahim. "İslam Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikah Akdinin  
(Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 1/23,  
(Nisan 2014): 59-103.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.



## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerin dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**Başlık:** Her yazının yazıldığı dilde, yazının içeriğini, açık bir şekilde yansıtacak nitelikte Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Başlık, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

**Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:** Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

**Özet ve Anahtar Kelimeler:** Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özetin bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimededen oluşan Türkçe **Anahtar Kelimeler** yazılmalıdır. Ayrıca özetin, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

**Ana Metin:** Makalelerin, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3,5 cm olmak üzere, 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi 0, sonrası 6 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın sağ üst köşesine verilmelidir. Makalede Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu (1,25 cm) girintisi kullanılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK ve DİA Yazım Kılavuzları esas alınmalıdır.

Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynaklar ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

**Başlıklar:** Ana başlıklar, tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. Ara ve alt başlıklar, tamamı koyu, her kelimenin ilk harfi büyük ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.

**Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır.

**Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Üç satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, üç satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

**Atıflar (Kaynak Gösterme):** Makalede yapılacak atıflar için Chicago Style (Klasik Dipnotlu Kaynak Gösterme Yöntemi) kullanılmalıdır ve aşağıdaki örneklerde belirtilen hususlar dikkate alınmalıdır;

- *Kitap* : Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 15.
- *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 21.
- *Tez*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- *Yazma eser*: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- *Telif makale*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- *Çeviri makale*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 5, s. 443.
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta yayınlanan bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı, eserin kısa adı, varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- Ayetler italik yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, "İman", 1.
- İnternet kaynaklarında yararlanılan tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu<sup>1</sup>.)

**Kaynaklar:** Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynaklara dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda, yukarıdaki örneklerde belirtilen atıf örneklerinden farklı olarak yazar soyadlarına göre (soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalı, atıf yapılan sayfa numaralarına yer verilmemelidir.

- *Kitap*: Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.