



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:7 SAYI:1 2020/1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER sahinerm@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALTUNCU abduallahaltuncu@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdubakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOSKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Osman TÜRER osmanturer@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Dr. Osman ÜLKER (İngilizce / English) osmanulker@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Murat YILMAZ (Arapça / Arabic) muratyilmaz@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Hamidullah GENÇ (İngilizce / English) mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin Güven metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAV00S

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2020 / June 2020

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŐKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAS	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMÜS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUS	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 150 kelime), özet (en az 750) anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, summary, keywords ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), extanden summary (minimum 750 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, extanden summary, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	13-18
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES		
SULTANBEG ALİEV	МЕТОДЫ ПРИМЕНЯЕМЫЕ ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДОСТОВЕРНОСТИ ХАДИСОВ HADİSLERİN SİHHATİNİN TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER The Methods in Determining the Authenticity of the Hadith	21-52
BEKİR MEHMETALİ	مشاهد التمني في القرآن الكريم KUR'AN-I KERİM'DE TEMENNİ SAHNELERİ Temenni Scenes in the Holly Qur'an	53-80
NECMETTİN ÇALIŞKAN	ÇEVRESEL BİLİNÇ BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA TESHİR KAVRAMI The Concept of Taskhîr Within the Context of Environmental Awareness in the Qur'an	81-111
VEYSEL GENÇİL	TABERÎ VE MÂTÜRÎDÎ'DEN HAREKETLE FARKLI BİR TASNİF DENEMESİ: EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y TESİRLERİ A Different Classification Attempt Based on Al-Tabarî and Al-Mâturîdî : Ahl Al-Hadith and Ahl Al-Re'y Tafsirs	113-152

İBRAHİM YILDIZ	HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİ İSİMLİ ESERİNİN KAYNAK VE YÖNTEM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ Evaluation in Source and Terms of Method of Tafsir of Basmala Written by Hâccî Bektâş Veli	153-188
MEHMET KARAKUŞ	FARABİ'NİN İDEAL DEVLETİNDE GELENEKSEL YÖNETİCİ TİPİ OLARAK HZ. ÖMER Hazrad'Umar as the Traditional Type of Ruler in Al-Fârâbî's Ideal State	189-215
MEHMET EMİN ÇİFTÇİ	HADİS USÛLÜNDE EGEMEN SAHİH HADİS TANIMI VE PROBLEMLERİ The Dominant Definition of Sahih Hadith and It's Problems in Hadith Methodology	217-241
ABDULVEHAB GÖZÜN	AŞERE-İ MÜBEŞŞERE DIŞINDA CENNETLE MÜJDELENEN BAZI SAHÂBÎLER Some Companions Heralded by Heaven Exsept Ashra-i Mubashra	243-275
YAKUP GÖÇEMEN	CÂHİLİYEDEN ENDÛLÛS'ÜN YIKILIŞINA KADAR ARAP EDEBİYATINDA ŞEHİR MERSİYELERİ City Elegies in Arabic Literature from Jahiliyyah to the Fall of Andalusia	277-320
HATİCE KELEŞ	ANABAPTİST DİNİ HAREKETİ HUTTERİTLERİN ORTAK YAŞAM İNANCI VE KOLONİ YAPISI The Creed of Shared Life, and the Colonial Structure of the Anabaptist Religious Movement by Hutterites	321-350
İSMAİL HALİTOĞLU	MENKUL KIYMET İHRACI VE TEDAVÛLÜNÜN MEŞRUIYETİ (HİSSE SENETLERİ, SUKÛK, YATIRIM FONLARI) Legitimicy of the Circulation and Issuance of the Securities (Stocks, Sukûk, Investment Funds)	351-387
AHMET EKİNCİ	İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA BEDELLERİN MİKTARINDA YAPILAN DEĞİŞİKLİĞİN SÖZLEŞMEYE ETKİSİ The Effect of the Change in the Amount of Costs in the Islamic Law of Obligations on the Contract	389-422
OSMAN ÜLKER	TÜRKİYE'DE TEK PARTİLİ DÖNEMDE ESTETİĞİN SİYASAL İNŞASI Political Construction of Aesthetic During One Party Period of Turkey	423-448

FATMA SAĞLAM DEMİRKAN	YETİŞKİN KRONİK HASTALARDA ALLAH'A BAĞLANMA, DUYGU DURUMU VE YAŞAM MEMNUNİYETİ İLİŞKİSİ The Relationship Between Attachment to God, Mood and Life Satisfaction in Adult Chronic Patients	449-482
MUHAMMED YAMAÇ EJDER OKUMUŞ	TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİNDE DARBELER VE DİN The Coups and Religion in the Republican Period in Turkey	483-511
FEHMİ SOĞUKOĞLU	KELÂM VE TASAVUF'TA AKLIN TASNİFİ Classification of the Mind in Sufism and Kalam	513-540
ZELİHA ÖTELEŞ	DİN İKİ KISIMDIR: ALLAH İNDİNDEKİ DİN VE HALK İNDİNDEKİ DİN (DİN KAVRAMINA FÜSÜS MERKEZLİ BİR BAKIŞ) Religion to be in Two Fragments: The Religion in the Sight of Allah, and the Religion in the Sight of the Common (Viewing the Concept of Religion from Fusûs-Based Perspective	541-560
ABDULHAMİT BUDAK	İBN HALDUN'DA İSYAN OLGUSU The Phenomenon of Rebellion in ibn Khaldun	561-599
MESUT AVCI	ŞEHİR/BÖLGE TARİHÇİLİĞİ BAKIMINDAN BÂBÜRNÂME'DE HİNDİSTAN India in Bâbürnâma in Terms of City/Region Historiography	601-626
HALİL İBRAHİM ÖZASMA	CİN ALGISI ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI Gin Perception Scale: The Study of Reliability and Validity	627-644
ABDULAZİZ MUHAMMED HALEF	تكاثر السنة أم تناقصها؟ بحث في جدلية شمولية التدوين SÜNNET'İN FAZLALİĞİ Mİ, EKSİKLİĞİ Mİ? SÜNNET TEDVİNİNİN KAPSAYICILIĞI HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA Reproduction of Hadith or Diminution? Research in the Dialectical Comprehensiveness of Blogging	645-668
ZEYNEP ÖZKANLI	ENDÜLÜSLÜ ŞAİR İBN 'ABDIRABBİH VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER Andalusian Poet ibn Abd Rabbih and Examples of His Poetry	669-694

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okuyucularımız;

Akademik, bilimsel ve kaliteli yayını ilke edinmiş, yaklaşık altı yıl gibi kısa bir sürede büyük mesafe katetmiş olan, her geçen sayıda akademik câmiada daha fazla rağbet gören dergimizin yeni sayısını siz kıymetli okuyucularımız ile buluşturmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Dergimiz, her sayıda kendini geliştirerek belirlemiş olduğu hedefleri yerine getirmede emin adımlarla yoluna devam etmektedir. Ulusal düzeydeki amaçlarımızdan olan ULAKBİM TR Dizin’de 2018 yılından beri taranmaya başladığımızı geçen sayıda sizlerle paylaşmıştık. Uluslararası düzeydeki hedeflerimizi yerine getirme konusundaki çalışmalarımız da devam etmektedir. Bu çalışmaların göstergesi olarak EBSCO ve MIAR’da yerimizi aldığımızı gururla ifade etmek isteriz. Tüm çalışma ve politikalarımızı uluslararası diğer indekslerde taranma doğrultusunda ilerletmekteyiz.

Haziran ve Aralık’ta olmak üzere yılda 2 sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu sayımız için farklı alanlardan yaklaşık 60 makale değerlendirilmek üzere gönderilmiştir. Ön kontrol, intihal taraması ve editörler kurulunun kararı sonrasında değerlendirme sürecine alınacak makaleler belirlenerek hakem süreçleri başlamıştır. Alanında yetkin kıymetli hakemlerimizin kararları ve değerlendirmeleri sonucunda biri Rusça, ikisi Arapça, 19 tanesi

ise Türkçe olmak üzere 22 araştırma makalesi yayınlanmaya uygun görülerek siz değerli okurlarımızın ilgisine sunulmuştur. Her sayıda farklı dillerde yayın yapan dergimizin bu sayısında da Rusça bir makaleyi sizlerle buluşturmanın sevinci yaşamaktayız.

Çalışmalarını dergimizde yayınlamak üzere göndererek yoğun talep gösteren bütün akademisyenlere, makaleleri yayınlanan kıymetli yazarlarımıza, makalelerin değerlendirilmesinde büyük gayret ve hassasiyet gösteren alanında yetkin kıymetli hakem hocalarımıza ve derginin yayınlanma sürecinde emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza ve yayınevi çalışanlarına teşekkür ederiz.

Yeni sayılarımızda buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers of ours;

We're uplifted to introduce the new issue of our magazine which furthers in that our magazine adapted academic, scientific and quality publishing as a principle, and has leapt forward in a short period of nearly six years, and has been gaining popularity every new issue in academic communities. Our journal continues its way to fulfill its objectives by outdoing itself in every issue, confidently taking the firm steps needed. In our last issue we informed you that our journal was accepted for indexation in ULAKBIM TR DIZIN database, and have been available for scanning since 2018 as it was one of our objectives. Our efforts to achieve our international goals have been ongoing. We would like to express with pride that we have taken our place in EBSCO and MIAR databases owing to hard work. We advance all our work and policies in line with those of the international indexes so that our journal be scanned in .

Our journal, for which we take upon ourselves publishing 2 issues a year as a mission, in June and December, has attracted a great deal of interest in its new publication season. For this issue, approximately 60 articles in different fields were sent for primary evaluation. After the primary evaluation and the academic plagiarism detection, the review process for the articles approved by the editorial board started. Upon the decisions and

evaluations of our esteemed reviewers that are competent in their fields, 22 research articles, 1 in Russian, 2 in Arabic and 19 in Turkish, have been deemed suitable for publication, and therefore presented to the attention of our valuable readers. We are delighted to bring you an article in Russian in this issue for it's been a challenge to publish articles in different languages in every issue.

We are proud to thank the academicians that have shown great interest by sending their papers for our journal, and the respected writers whose articles we have published, and the venerable professors who have worked hard for and acted responsibly in the evaluation of the articles, and our trusted colleagues and the staff of publishing firm who contributed to the publication of the journal.

We hope to meet you through new issues of our journal...

On Behalf of Editorial Board
Assistant Professor Mehmet KARAKUŞ

كلمة رئيس التحرير

القراء الأعزاء؛

يسعدنا أن نقدم العدد الجديد من مجلتنا ، التي تبنت النشر الأكاديمي والعلمي والجودة كمبدأ ، وقد قطعت مسافة كبيرة في فترة قصيرة من حوالي ست سنوات، واكتسبت المزيد من الإقبال في المجتمع الأكاديمي مع مرور كل عدد.

وتواصل مجلتنا مسارها بخطوات واثقة لتحقيق الأهداف التي حددتها بتطويرها لنفسها في كل عدد .

وكنا قد أبلغناكم في عددنا الأخير أن مجلتنا تمكنت من الحصول على الاعتماد للبحث في فهرس ULAKBIM TR Dizin وهو أحد أهدافنا الوطنية ، منذ عام 2018. كما أن جهودنا لتحقيق أهدافنا على الصعيد الدولي مستمرة. نود أن نعرب بفخر عن أننا اتخذنا مكاننا في EBSCO و MIAR كدليل على هذه الجهود. وأن جميع أعمالنا وسياساتنا التي نقوم بها هي لتمكين مجلتنا من أن تكون معتمدة للبحث ضمن الفهارس العالمية الأخرى.

وقد اجتذبت مجلتنا ، التي تضطلع بمهمة نشر عددٍ سنوي في يونيو وديسمبر ، اهتماماً شديداً بالفترة الجديدة للنشر. وتم إرسال حوالي 60 مقالة من مختلف الميادين لهذا العدد للتقييم.

بعد المراقبة المسبقة وفحص الانتحال وقرار هيئة التحرير ، تم تحديد المقالات التي سيتم تضمينها في عملية التحكيم وبدأت عمليات التحكيم. و نتيجة لقرارات وتقييمات حكامنا الموقرين المؤهلين في مجالهم ، تم اعتبار 22 مقالة بحثية ، واحدة باللغة الروسية ، واثنان باللغة العربية و 19 باللغة التركية ، مناسبة للنشر وعرضت على قرائنا الكرام. و يسرنا أن نقدم لكم مقالا باللغة الروسية في هذا العدد من مجلتنا ، التي تنشر بلغات مختلفة في كل عدد.

في الختام لا يسعنا إلا أن نتقدم بجزيل الشكر للباحثين الأفاضل الذين ساهموا ثراء مجلتنا من خلال أعمالهم وأبحاثهم القيمة. كما نقدم شكر الجزيل لأساتذتنا أعضاء هيئة التحكيم

الذين بذلوا ما بوسعهم لمراجعة هذه الأعمال العلمية وتقييمها، كذلك الشكر موصول لزملائنا

الكرام العاملين في كافة هيئات هذه المجلة والعاملين في دار النشر والذين تفانوا لإصدار هذا

العدد.

آملين أن نلتقاكم في العدد القادم، وإلى ذلكم الحين نستودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه.

باسم هيئة التحرير

الدكتور محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2020/1 | CİLT: 7 | SAYI: 1

МЕТОДЫ ПРИМЕНЯЕМЫЕ ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДОСТОВЕРНОСТИ ХАДИСОВ


HADİSLERİN SİHHATİNİN TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER
THE METHODS IN DETERMINING THE AUTHENTICITY OF THE HADITH

SULTANBEG ALİEV

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ HADİS ANABİLİM DALI
ASSİSTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HADİTH

s.aliev@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1671-0405>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.648662>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Accepted
14 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Aliev, Sultanbeg, "Hadislerin Sihhatinin Tespitinde Uygulanan Yöntemler [The Methods in Determining the Authenticity of the Hadith]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 21-52

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



МЕТОДЫ ПРИМЕНЯЕМЫЕ ПРИ ОПРЕДЕЛЕНИИ ДОСТОВЕРНОСТИ ХАДИСОВ

Краткое изложение

Тексты хадисов, которые употребляются для выведения моральных и правовых норм, регламентирующих жизнь мусульманской общины, являются вторым источником, после Корана.

В мусульманской общине все что делал, говорил и советовал пророк Мухаммед – называется хадис или сунна пророка. То есть в Исламе эти два понятия применяются по отношению к пророку Мухаммеду (с.а.в). Все что говорил пророк, все его поступки и его реакции на те или иные события и действия, произошедшие в его присутствии были записанны и собраны. Хадис и сунна – часто употребляются как равнозначные, одно вместо другого.

Со стороны ученых, хадисы были разделены на сахих, хасан и даиф. Сахих и хасан хадисы являются достоверными, входят в категорию *макбул*, и они используются в качестве доказательства. Даиф хадис принимается как не достоверный, он входит в категорию *мердуд* и его не принимают в качестве доказательства.

Принятие и отвержение хадисов зависит от его санада, передатчиков и матна. Если в санаде хадиса не упущен передатчик, или отсутствует дискредитация передатчика, а так же матн хадиса не является недостаточным и не противоречит Корану и сунне, то в таком случае хадис принимается, им руководствуются, и он используется как религиозное доказательство, будь то хадис сахих или хасан. Если хадис не соответствует этим качествам, то этот хадис входит в категорию *мардуд*. Мардуд хадисы отвергаются либо по причине упущения одного передатчика в санаде, либо по причине дискредитации какого-то передатчика или же по причине недостатка в хадисе, либо по той причине, что он противоречит Корану и сунне.

Аннотация

Слово *хадис* означает «новость», «рассказ». В русскоязычной мусульманской литературе для обозначения хадисов также используются слова «предание», «сообщение».

Термин «хадис» означает сообщение, которое содержит высказывания пророка (с.а.), поступки и согласие своим молчанием (невысказанное одобрение поступком или слова других людей).

В первоначальном смысле: слово «сунна», обозначает путь или направление; в переносном смысле: слово «сунна», обозначает обычаи, которые были переданы от предков, т. е. предание.

Хадис, часто называют словом «ас-Сунна». Слово «Сунна» используется как синоним слова «хадис», особенно, когда речь идёт об источниках исламского права (первый источник — Коран, второй — хадис или Сунна).

Сунна также означает образ жизни пророка. А также используется как оценочная характеристика действия при выведении религиозных решений по различным вопросам. Фраза «данное действие — Сунна» означает, что это действие желательно или рекомендуется совершать.

Смысл сунны более обширен, по сравнению со словом хадис. К нему относятся все что связано с пророком. Например: слова пророка (с.а.в.) – то есть хадисы – его поведение, поступки, его характер, одобрение и все деятельности, все что донес до нас пророк (с.а.в.) и что не является Кораном. Все слова и деятельности пророка (с.а.в.) включены в его сунну, которая была, остается и будет оставаться одним из главных источников мусульманского права, вторичным-по отношению к Корану.

Однако Коран и хадисы отличаются тем что, Коран по форме и смыслу восходит к Аллаху, передает Его слова, а хадисы только в смысловом отношении восходят к изречениям Аллаха, а по форме восходят к пророку и фиксируют сказанное и сделанное им.

Хадисы являются вторым после Корана источником исламского права, тесно взаимосвязанным с Кораном. Во-первых, хадисы/сунна подтверждают необходимость соблюдения некоторых положений Корана. Во-вторых, хадисы/сунна дает комментарий к некоторым аятам, смысл которых не всегда очевиден. В-третьих, хадисы/сунна может устанавливать собственные предписания, которые не содержатся в Откровении, но при этом сунна не может противоречить Корану.

Так как хадис означает описание жизни пророка, а сунна означает образ жизни пророка. Несмотря на то, что между ними есть небольшое различие – также эти термины использовались почти как взаимозаменяемые.

Хадисы/сунна отличаются от обыкновенных преданий тем, что состоят из двух частей: собственного текста (*матн*) и цепочки рассказчиков (*иснад*), содержащий имена людей, передававших текст хадиса из поколения в поколение.

Хадисы начали создаваться и распространяться еще при жизни пророка. Рассказы о поступках и высказываниях пророка – “хадисы” - стали одной из главных культурных ценностей исламского мира. Хадисы – не просто предания о пророке и близких ему людях, но и, то о чем в них говорится, представляет собой иллюстрации содержащихся предписаний в Коране.

Мусульманская община с самого начала пророческой миссии подчинилась пророку, приняла его устные и письменные распоряжения, поступки, утверждения, произносимые им не на аудиторию, а в качестве жизненного кредо, как обязательный фактор и модель, которой нужно следовать.

Эти предания впоследствии были использованы учеными для развития науки о хадисах. А когда эта наука окончательно сформировалась, она получила название *‘ильму’л-хадис*.

Ильму’л-хадис (наука о предании) — отрасль знания, посвященная изучению хадисов. Рост количества подложных хадисов уже в раннем исламе вызвал в мусульманской ученой среде формально-критическое к ним отношение. Мухаддисы осознавали, что в обращение пущен недостоверный материал, который необходимо было подвергнуть изучению, чтобы выявить «ложные» предания и отграничить их от «подлинных». (См. Прозоров, *Ислам*, ст. 95). Мухаддисы сделали следующее для решения проблемы выявления фальсификации: они разработали систему цепочки передатчиков (*иснад*) в пророческой традиции; исследовали хадисы и использовали только надежные источники; составили биографии передатчиков; собрали труды, связанные с подлинными преданиями пророка; а также собрали работы с ненадежными и сфабрикованными преданиями. (ас-Суюти, *Тедрибу’р-Раби*, 61-77)

Вместе с изучением передатчиков, упомянутых в иснаде с точки зрения того, что они передатчики хадисов, появились две основные науки под название *“илму’р-риджал”* и *“джарх ве та’дил.”* (Азами, *Введение*, 108).

“Илму’р-риджал” это одна из главных дисциплин в хадисоведении, изучающая передатчиков хадисов, их биографии, происхождение, религиозные и политические убеждения, личные качества (включая степень честности и правдивости) с тем, чтобы в итоге выявить достоверные и не заслуживающие доверия хадисы. Книги, в которых осуществляется критика передатчиков, называются *“риджал”*. (Азами, *Введение*, 108).

Также проверка передатчиков предания как гарантов правдивости сообщаемого получила в среде мухаддисов название “джарх-тадил” (отвод и подтверждение).

Хадисоведы полагают, что если хадис удовлетворяет пяти критериям, то хадис следует признать достоверным. Эти критерии таковы: непрерывность цепочки передатчиков; целостность характера; надёжная сохранность; отсутствие любых скрытых недостатков; и надёжность с точки зрения любого отклонения от норм передачи.

Что касается вероятности фальсификации в некоторых текстах хадисов, мухаддисы, несомненно, изо всех сил старались установить достоверные хадисы, отделив их от ложных, но, несмотря на особую тщательность и усилия, они не сумели обеспечить точность.

Распознавания вымышленных хадисов можно определить через изучения качеств передатчика. Так же можно определить через изучения матна хадиса. Для изучения сфабрикованных хадисов характерны следующие признаки:

1. Неправильный смысл хадиса, грамматические ошибки в хадисе, что вообще не присуще к тому, что передано от пророка (с.а.).
2. Смысл хадиса не должен противоречить с Кораном,
3. Если смысл хадиса противоречит человеческому разуму, логике и истории.

Таким образом, изучение иснадов и матнов является предметом науки о хадисах. Благодаря этому можно отличить приемлимый хадис от отвергаемого, которых не следует роководствовать.

Ключевые слова: Достоверное Сообщение, Хадис, Сунна, Иснад, Санад, Передатчики, Илму’р-риджал, Джарх ве Таъдил.

HADİSLERİN SİNHATİNİN TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER

Öz

Hz. Muhammed’in yaşam tarzı, sözleri, fiilleri ve takrirlerinden oluşan hadis metinleri, Müslümanların ahlakı ve hukuki yaşamlarını düzenleyen ve Kur’an’dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmektedir. Müslümanlar, Hz. Muhammed’e izafe edilen bütün bu rivayetlere onun sünneti veya hadisleri demişlerdir. İslamiyet’te her iki kavram ona (s.a.v)’e izafe edilerek kullanılmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar, peygamberin sözlerini, fiillerini ve kendisinin bulunduğu bir ortamda yaşanan olay karşısında verdiği tepkileri ayrıca kendisinin bulunmadığı bir ortamda yaşanan olay karşısında verdiği tepkileri, sünnet olarak değerlendirilmiştir ve hepsi hadis olarak tedvin edilmiştir. İslam alimleri hadisleri sahih, hasen ve zayıf şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Sahih ve hasen hadisler makbul olarak değerlendirilen hadis çeşitlendirdir, zayıf hadis türü ise merdud kategorisinde değerlendirilmiştir. Bir hadis, senedini, ravilerini veya metnini araştırarak makbul veya merdud olarak değerlendirilir. Hadisin senedinde herhangi bir kopukluk yoksa, ravi de herhangi bir kusur yoksa veya hadisin metni bozuk değilse, ayrıca Kur’an ve sahih sünnet ile çelişmiyorsa, hadis makbuldur, böyle hadis ile amel edilir ve şer’i delil olarak alınır. Eğer bir hadis bu şartların herhangi birini taşıyorsa reddedilir ve onunla amel edilmez.

Özet

Hadis ve Sünnetin anlamı: Hadis kelimesi sözlükte “haber” “hikâye” demektir. Terim olarak Hz. Peygamberin sözleri fiilleri ve takrirleridir.

Sünnet kelimesi sözlükte; yol, yön, gidişat, usul adet, gelenek manasına gelmektedir. İstilahî anlamı ise Hz. Peygambere nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin tümüne sünnet denir. Buna göre hadis sünnet ile eş manalıdır. Yani Hz. Peygamber’den Kur’an-ı Kerim haricinde rivayet edilen ve şer’î hükme delil olabilecek söz, fiil ve takrirlere hadis veya sünnet denir.

Nass olarak değerlendirilen hadis ve sünnet kavramları genellikle aynı manada kullanılmıştır. (Birinci kaynak Kur’an, ikinci kaynak ise hadis veya sünnet şeklinde değerlendirilmiştir).

Sünnet ve hadis arasında geleneksel bir fark vardır. Hadis Hz. Peygamber’in sözlerini ihtiva ederken, buna karşı sünnet onun fiillerini ve uygulamalarını ihtiva eder. Daha genel bir anlamda sünnet kavramının hadis kavramı yanında daha geniş bir anlamı vardır. Hz. Peygamber’in fiillerini ve sözlerini ihtiva eden sünnet, aynı zamanda bir anlamda hadisleri de ihtiva eder.

Hadis, Hz. Peygamber’in fiilerinden ziyade sözleri şeklindeki hadislerden meydana geldiği için, sünnetin bir parçasını teşkil eder.

Sünnetin/hadislerin henüz peygamber hayatta iken rivayet edilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber’in fiilleri ve sözlerinden oluşan - “hadisler” - İslami ilimlerinin en önemli kaynaklarından biridir. Hadisler, sadece peygamber ve ona yakın olan sahâbiler hakkında rivayetler değildir, aynı zaman da Kur’an’ın özetiştir. Ancak Kur’an ve hadisler arasında fark vardır. Kur’an’ın hem anlamı hemde sözleri Allah’a aittir, hadisler ise anlamı Allah’a sözleri ise peygambere aittir.

Hadisler Kur’an’dan sonra gelen ikinci kaynaktır. Sünnetin/hadislerin İslam hukukunda büyük bir yeri ve önemi vardır. Çünkü sünnet/hadis Kur’an’da asılları sabit olan hükümleri tamamlayan, diğer taraftan Kur’an’da emredildiği halde hakkında yeterince açıklama ve ayrıntı verilmeyen pek çok hükmü ayrıntılı olarak açıklamış ve uygulamasını göstermiştir. Ayrıca sünnet/hadis Kur’an ile muhalefet etmeyecek şekilde Kur’an’ın bir hüküm bildirmediği konularda yeni bir hüküm bildirmiştir.

Müslümanlar Hz. Muhammed’in peygamberliğine İslamiyetin bidayetinden itibaren sadece inanmakla kalmamış aynı zaman da O’nun sözlü ve yazılı emirlerine ve fiillerine itaat etmişlerdir. Ayrıca uyulması gereken bir rehber olarak ve ona ait olan harşeyi örnek olarak görmüşlerdir.

Hz. Muhammed’den aktarılan bu rivayetler hadisçiler tarafından hadis ilmini geliştirmek için kullanılmıştır. Nihayetinde Hz. Muhammed’e izafe edilen bu sözkonusu rivayetleri tespiti için “*ilmu’l-hadis*” adı altında ilim ortaya çıkmıştır.

İlmü’l-Hadis, kabul ve red yönünden hadisin senedini ve metnini inceleyen ilim dalıdır. Müslümanlar arasında fitne vaki olduktan sonra, geniş çapta hadis uydurulmasına ve bu uydurulan hadislerin müslüman arasında yayılmasına sebep olmuştur. Ayrıca beşerî zaafılar sebebiyle hadis rivayetinin de ravi kusurları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu iki sebep sonucunda Hz. Peygamber’e izafe edilen rivayetlerin ona ait olup olmadığını araştıran ayrıca bu rivayetlerin aslına uygun nakli ayırt etme gayesiyle konulan prensipleri belirleyip bunlarla ilgili istihlâhları konu edinen bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Bu prensipler ve yöntemler tarih süreçte ihtiyaca göre belirlenmiş, uygulanmış ve geliştirilmiştir.

Bu prensiplerden bir tanesi hadis alimleri, hadisin sahih ve zayıflığı konusunda esas alan bir *isnad* sistemi geliştirerek hadislerin sıhhatini tespit edebilmişlerdir. Ayrıca muhaddisler insnadları araştırırken aynı zamanda ravilerin kimliklerini, cerh ve tadil durumlarını da araştırmışlardır. Bu araştırmalar neticesinde elde ettikleri bilgileri kaydederek ravilerin biyografileri için müstakil kitaplar telif etmişlerdir.

Ayrıca *isnad* kavramıyla birlikte hadis senetlerinde geçen ravilerin, ravi olmaları yönüyle araştırmaları, İlmü’r-Racal ve Cerh-Tadil adında iki ana ilim dalının doğ-

masına yol açmıştır. İlmü'r-Rical (rical ilmi), hadisleri aktaran ravilerin kimliklerini tanıtmaya çalışan ilim dalıdır. Cerh-Tadil ilmi ise ravilerin rivayetlerinin kabul ve reddine etkili olacak vasıflarını inceleyen ilim dalıdır. Aslında Cerh-Tadil ilmi, hadislerin iki önemli kısmından olan ve sağlam hadis metnine ulaşma amacının gerçekleşmesinde bir araç sayılan isnadın kontrol sistemidir.

Hadis alimleri bir hadisin sahih olabilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bir hadisin sahih olabilmesi için onda tam olarak bulunması gereken şartlar beştir: *“hadisin senedinde kopukluk olmayacak”, “raviler adaletli olacak,” “raviler zabt sahibi olacak”, “hadis illetli olmayacak”, “hadis şaz olmayacak”*.

Ayrıca muhaddisler, isnad, ilmu'rical, cerh-tadil sahih hadisin tespiti için uygulanan yöntemlerin yanında mevzu rivayetleri tanımak amacıyla bir takım ip uçları tespit etmişlerdir. Buna mevzu rivayetlerin tanıma yöntemleri/yolları denir. Mevzu rivayetleri tanımak için uygulanan bu yöntemler genellikle hadis metinleri araştırarak uydurma rivayetleri tespit edilir. Mevzu hadislerin tespit etme yöntemleri/yolları şu şekildedir:

1. Hz. Peygamber adına hadis uydurduğunu itiraf etmesi, hadis uyduranları duruma vakıf olanların veya arkadaşlarının ihbar etmesi ayrıca muhaddislerin hakkında hadis uydurulmuş olan konuları araştırmaları ve tespitleri.
2. Hadisin lafızlarında veya manalarında bozukluk olması, hadis diye nakledilen bir rivayetin dil kaideleri bakımından bozuk, anlamı ise Hz. Peygamberin sözüne benzemeyecek anlamsız olması.
3. Kur'an'a ve sünnete aykırı olması
4. Akla, mantığa ve tarihi vakalara aykırı olması

Sonuç olarak Hz. Peygamberin sözleri, fiileri ve takrirleri diye tanımlanan hadisin/sünnetin, yapı itibariyle sened ve metin olmak üzere iki ana unsurdan oluşmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan hadis ilimleri, söz konusu iki ana unsurun varlığı dikkate alınmak suretiyle incelenmiştir. Dolayısıyla sahih hadis kendisiyle ameli mümkün olan, zayıf hadis ise amel sözkonusu olmayan hadislerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Sahih Hadis, İsnad, Sened, Ravi, İlmü'r-Rical, Cerh-Tadil.

THE METHODS IN DETERMINING THE AUTHENTICITY OF THE HADITH

Abstract

The hadith text that shows Hazrad Muhammad's life style, utterances, deeds, and declarations regulate Muslims morals and lawful lives, and are accepted as the secondary source only next to the Gracious Koran.

Muslims call the narratives attributed to Hazrad Muhammad His sunnah or hadith. In Islam both concepts have been attributed to Him (pbuH). Accordingly, Muslims regard the Prophet's utterances, deeds, reactions to any incidents happened while He is absent or present as sunnah, and all these were compiled of as hadith.

The scholars of Islam split hadith into the divisions of 'sound' (ṣaḥīḥ), 'fair' (ḥasan), and 'weak' (ḍa'if). While ṣaḥīḥ and ḥasan are considered as of the sorts of ahadith that are acceptable, the ḍa'if is considered to be falling into the category of the ahadith that is mardūd (unaccepted).

To examine the certificate (sanad: the chain of conveyors), the text, and the conveyor (rāwī) of any hadith is to evaluate its degree of acceptability (its being maqbūl) and its degree of unacceptability (its being mardūd). If there isn't any disconnection in the chain of conveyors in respect to a hadith, or if there isn't any fault with its conveyors, or if the text of the hadith isn't deformed or distorted, and if the hadith isn't inconsistent with neither the Gracious Koran nor the Authentic (Ṣaḥīḥ) Sunna,

then that hadith is considered maqbul, and may be carried into effect, and is also considered as an evidence of shar'i (lawful) kind, whether it is of the sahih or the hasan. But if a hadith doesn't have any of these qualities, it is rejected, and never to be carried into effect. According to this, any mardud hadith is rejected if its chain is broken, or if any of its conveyors is vilified (becoming the target of the act of ta'n) by anyone, or if there is any inconsistency with the Gracious Koran and the Authentic Sunna, or if its text is somehow deformed or distorted affiliated with flaws.

Summary

The task to narrate the sunnah / the hadith started when the Prophet was still alive. The hadith who consists of the Prophet's deeds and utterances is one of the most important sources for the Islamic disciplines. The hadith is not just the narrative about the Prophet and His close circle of Companions, but it's also considered to be the summary of the Gracious Koran. However, there is a distinction between the Koran and the hadith. Both the meaning and the wording of the Koran belong to Allah, but while the meaning of the hadith belongs to Allah, its wording belongs to the Prophet.

The hadith is the secondary source next to the Gracious Koran. There is a great place for and importance attached to the sunnah / the hadith in Islamic law. Because the sunnah / the hadith clarifies the rulings that completes some other rulings that have their roots in the Koran, and that cannot be explained fully since there aren't many explanations or details about them, and the sunnah also shows how to apply the rulings. Besides, the sunnah / the hadith establishes regulations without opposing the Gracious Koran on subjects on which the Koran never set any ruling.

Muslims have not only believed in Hazrad Muhammad's Prophethood immediately after the emergence of Islam, they also have been living by his oral and written orders and deeds. And they have seen Him as the guide to be followed.

These narratives had been used by the scholars to cultivate the discipline of hadith, and at the end, there emerged a discipline called "*Ilm-al-Hadith*."

Ilm-al-Hadith is a discipline which examines the text, and the chain of narrators of the hadith with regards to the execution to either deny or accept it. The disturbances surfaced amongst the Muslims paved the way for people to fabricate quasi-hadiths widely, and spread them amongst the Muslims. It is a discipline which sets some principles to tell the difference between the real and the fabricated when it comes to the hadith, whether the information about Hazrad Muhammad is or isn't fabricated, and which originates the terms in this matter. These principles have been determined, applied and developed in accordance with the needs throughout the ages.

Hadith scholars developed the isnad / attribution system that determines whether the hadith is weak or authentic. Furthermore, the muhaddiths / the hadith scholars did investigate the narrators' identities, their position in respect to the scales of djarh and ta'dil, in addition to the isnads of the hadiths. They compiled biographical books on narrators out of the information they laid their hands on through the investigations.

The work that's done on the narrators who serve in the chain of narrations of the hadiths gave way to two disciplines called *Ilm-al-Ridjal* and *Djarh-Ta'dil* to determine the truth about the narrators and their narratives. *Ilm-al-Ridjal* is the discipline which operates to identify hadith narrators. The discipline of *Djarh-Ta'dil* is that which examines the narrators' qualities that would be effective in denying or accepting their narrations.

According to the hadith scholars, there need to be five conditions for the hadith to be regarded as authentic: "*there must not a broken chain in process of narration*", "*the narrators must be 'adil / just*", "*the narrators must have a strong memory*", "*the hadith must be free from any defect*", "*the hadith must not oppose any hadith of higher acceptance, this being referred to as shazz*".

Also, the muhaddiths put forth some signs and clues to recognize the hadith fabricators and the fabricated, namely quasi-hadiths. They did this by examining the narrators' place in the discipline of hadith. They also developed certain techniques investigating the hadith texts in identifying and recognizing the quasi-hadiths. The ways to identify the mawdū' / fabricated hadiths are as follow:

1. The fabricators they could confess to had had fabricated stories; some people who had a grasp of the situation, or who were friends with the fabricators could report them; the muhaddiths could examine the subjects about which there were fabricated hadiths.
2. There could be defects in meaning or in text with respect to a hadith; a fabricated hadith could have mistakes in grammar, or an ineptitude that is discordant with the Prophet's utterances.
3. The quasi-hadith / mawdū' hadith could march against the Gracious Koran and the Authentic Sunnah.
4. The quasi-hadith / mawdū' hadith might not make any sense, and go against reason, and historical occurrences.

As a result, a hadith which is defined as of Hazrad Muhammad's utterances, deeds, and approvals, consists of two elements in its structure such as the chain of narrators, and the text. The disciplines of hadith that came into view in subsequent centuries are examined taking the aforementioned elements into account. Thereby, the authentic hadith is the one by which Muslims should possibly abide, and the weak hadith is the one Muslims should not.

Keywords: Hadith, Sunna, Authentic Hadith, Attribution/the chain of Conveyors, Conveyer. 'Ilm-al-Ridjāl, Djarh-Ta'dil.

Введение

Сунна Пророка (сав) передавалась и была сохранена уникальным образом, который не был использован ранее. Понятия предание, достоверный, санад (цепочка передатчиков) в первые начали использоваться мусульманами, с целью сохранить хадисы Пророка (сав). Хадисы были взяты с уст пророка (сав). При сохранении хадисов рассматривались правдивость, достоверность и точность передачи каждого слова.¹

Люди могли ошибаться в сообщениях, повествованиях и фиксации жизни и поведения пророка (с.а). Даже самыми благонадежными передатчиками совершались ошибки, не говоря уже о некоторых беспринципиальных людях, которые умышленно изобретали хадисы. Поэтому наука о *хадисах* развивалась, чтобы точно оценить каждое отдельное высказывание, приписанное пророку (с.а.), с точки зрения его достоверности.²

Хадисоведы приложили огромные усилия для доказательства достоверности хадисов и отделения подтверждённых хадисов от неподтверждённых. Хадисоведы, для достижения этой цели, создали новые методы изучения хадисов. К этим методам входят учение о «передатчиках», «цепь передатчиков хадисов», «критикование передатчиков», «точность и справедливость передатчиков» и другие. Благодаря этим учениям можно проверить передатчиков и изучить их состояние. Эти науки важны чтобы убедиться в верности переданных ими хадисов от пророка. Так как сам пророк предупреждал о возможности ложной передачи хадисов.

Он сказал: *مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ*

«Пусть готовит себе место в огне тот, кто намеренно возвел на меня ложь».

А также пророк (сав) сказал следующее: *«Пусть осветит Аллах те лица, которые услышал мои слова донесет их с точностью до других людей»*

Исходя из этого, мухаддисы сформировали такие понятия как

¹ Понятие иснада так же существовало у арабов в доисламский период, хотя и не было столь сильно развито. В качестве примера, в некоторой степени он употреблялся при передаче доисламской поэзии. Но в эпоху Ислама, в хадисоведении случилось так, что он достиг своей наивысшей точки развития. Эта система мусульманами была использована в полной мере, а в некоторых случаях даже приняла чрезмерный характер, для документирования литературы по хадисам - кладовой сунны. См. А Азами, *Введение в Хадисоведение* (Казань, 2011), 100-107. Махмуд Таххан, *Пособие По Терминологии Хадисов*, Перевод: Владимир Абдулла Нирша, 2009, 37-44. Аль-Азами, Мустафа, Илк Девир Хадис Эдебияти, Перевод: Хулуси Явуз, (Стамбул, 1993), 191-242.

² Азами, *Введение*, 11.

ривают, накл и санад. При этом хадисы сохранялись с большой точностью, которые исключали какие-либо предположения или ложь. Мухаддисы классифицировали их на: сахих (достоверный), хасан (хороший)³, да'иф (слабый).⁴ Хадис “достоверным” считается при определённых условиях,⁵ а также и “хасан” хадис имеет свои условия. Хадис, не обладающий этими условиями, считается слабым.

В рамках данного курса рассматриваются такие темы, как понятие хадиса, его значение, обучение хадисам и их распространение, запись хадисов, система иснада, критика хадисов и их передатчиков, классификация передатчиков и её влияние на классификацию хадисов, фабрикация хадисов⁶ и т.д.⁷

1. Объяснение важных терминов.

1.1. Иснад.

«Иснад», согласно арабской лексикографии, означает вещь, на которую полагается, основывается, опирается что либо. Как термин, «иснад» может означать либо действие, процесс возведения содержания хадиса к его первоисточнику через последовательное упоминание передатчиков в его цепи; либо, это сама цепь передатчиков, последовательно приводящая к тексту хадиса. Его множественное число «асанид». Иногда вместо иснада используется термин «тарик» - путь, «ильсия» - цепь, «санад» - опора, а иногда с этой же целью употребляется термин «ваджх».⁸

Мусульманами была разработана эффективная мера-система иснадов, которая использовалась для сохранения хадисов. В этой

³ Хадисы хасан. Значение этого слова «красота». Хасан называются хадисы, которые занимают среднее положение между достоверными и слабыми хадисами, и более ближе к достоверным. Разница между этими хадисами, в неопределенности точного положения передатчиков, но в то же время, ни один из передатчиков не должен обвиняться во лжи и отличаться добросовестностью. Степень памяти передатчиков таких хадисов находится ниже степени памяти передатчиков хадисов сахих. Кроме этих двух особенностей- существуют и другие особенности хадисов хасан. В связи с этой погрешностью хадисы-хасан не входят в категорию достоверных (сахих). См. Таххан, *Пособие*, 37-44.

⁴ Хадисы даиф. Это те хадисы, в которых отсутствует один или несколько условий хадисов сахих и хасан. Хадис считается слабым, если есть недостаток в добросовестности передатчика по причине слабости его памяти или разрыва цепочки передатчиков. См. Таххан, *Пособие*, 49-104.

⁵ Про условия достоверных хадисов будет сказано чуть ниже

⁶ Азамы, *Введение*, 5-6.

⁷ Хадисы рассматриваются исламскими учеными как важный инструмент для понимания Корана и комментариев (тафсир) для толкования священной книги. Некоторые важные элементы, которые сегодня считаются древней частью традиционной исламской практики и норм, например, обязательная ритуальная практика пяти намазов (обязательные исламские молитвы) в Коране не упоминается. То есть в Коране упоминается о намазе, но не упоминаются о его ритуальной практике. Ритуальная практика намаза берет свое начало исключительно из хадисов.

⁸ Азамы, *Введение*, 102.

системе передатчик хадиса кроме имени, от которого он взял этот хадис, выстраивает в ряд имена всех передатчиков этого хадиса. Таким образом формировалась цепочка передатчиков, которая доходила до самого пророка Мухаммеда (с.а.в).⁹

Ранние хадисоведы проверяли и анализировали каждое положение, которое доходило до них, шло ли оно от Пророка, его сподвижников или кого-то еще. Они изучали жизнь и личные качества тех, кто входил в цепь передачи (иснад), самым строгим способом.¹⁰

Таким образом, хадисоведы представляли и документировали информации, которую они собирали о Пророке (с.а.в). Иметь иснад и точный текст-обязательность каждого хадиса.¹¹

В действительности, благодаря иснаду можно отличить достоверный хадис от не достоверного или слабого, а также определить вымышленный хадис. Даже сегодня, при надобности, при рассказе хадиса человек должен сообщить его источник. Иснад является гарантией достоверности хадисов. Ранние хадисоведы вовсе не принимали хадис, если не могли узнать его иснад.

Эта система¹² была использована мусульманами в полной мере, а в некоторых случаях даже приняла чрезмерный характер для документирования литературы по хадисам - кладовой сунны. Сунна пророка(с.а.в.)являетсяоднимизглавныхисточниковмусульманского права, и поэтому нужно относиться к этим источникам с предельной осторожностью. Таким образом, с появлением иснада возникла

⁹ См. С.М. Прозоров, *Ислам Энциклопедический Словарь* (Москва, 1991), 95.

¹⁰ Для мухаддисов было важно установить наличие непрерывной цепи передатчиков, которые в 'Илму ал-Хадисе именовались ар-риджал («передатчики»). Старались выяснить их имена, годы жизни, факты биографии (когда и где бывали), чтобы удостовериться, могли ли они встречаться и слушать друг друга.

Не менее важной представлялась оценка их «правоверия» и моральных качеств: считался ли каждый из них хорошим мусульманином, был ли достоин доверия (сика) и правдив (садук), т. е. способен ли был правильно воспроизводить слышанное им. См. Прозоров, *Ислам*, 95.

¹¹ Али Заде, А.А. *Мухаддис, Исламский Энциклопедический Словарь*, (Москва, 2007), 586; Прозоров, *Ислам*, 262.

¹² Система иснада работает лучше, чем сегодняшняя система защиты авторских прав. По словам исследователя Мухаммад Хамидуллаха «хотя в трудах современных ученых, указаны источники важных фактов и утверждений, даже при аккуратно изложенной работе, обязательно присутствует два недостатка:

а) при печати труда – хоть и малая, но есть вероятность что при печати или же по другим причинам могут произойти ошибки в тексте. Таких ошибок можно избежать если возможно услышать текст от самого автора или же опираться на слова тех, кто слышал этот текст от самого автора, или же опираться на копию или на старые рукописи.

б) сегодня же человек довольствуется лишь последним источником информации, тем, которым непосредственно пользуется сам, и особо не интересуется от кого и каким образом была передана информация. С хадисами дело обстоит иначе...».Талат Кочийигит, *Хеммам ибн Мюнеббихин Сахифеси* (Анкара, 1967), 61.

уникальная наука «‘ильм аль-джарх ат-та’диль»¹³ - (наука о критике передатчиков и их оправдания).¹⁴

Передача хадисов пророка (с.а.в.) являлась общепринятой практикой среди его сподвижников, когда они виделись друг с другом. Некоторые из них даже договаривались между собой посещать проповеди Пророка (с.а.в.) поочередно, и затем сообщать друг другу то, что они слышали и видели в присутствии пророка (с.а.в.). Конечно, при передаче хадисов своим товарищам они, вероятно, употребляли выражения, похожие на следующие: «пророк (с.а.в.) сделал так-то...» или «пророк (с.а.в.) сказал то-то...». Также естественно, что тот, кто получал знание от второго лица, далее сообщая об этом случае третьему человеку, мог раскрыть источники информации и дать полный отчет о данном случае.¹⁵

Обычным явлением системы иснада являлось то, что с течением времени, количество передатчиков увеличивалось. Иногда хадис, переданный только одним сподвижником, в следующем поколении уже передавался десятью учениками из числа последователей. В свою очередь, эти десять учеников могли иметь в некоторых случаях до двадцати или тридцати учеников, происходящих из разных стран и областей.¹⁶

Таким образом, разрастание иснада и распространение хадисов облегчают проверку непреднамеренных ошибок передатчиков или умышленной фальсификации, которая была кем-то совершена. Это доказывает раннее существование системы иснада, а так же показывает, насколько было невозможно подделать иснады среди такого большого количества версий.

Сунна – это неотъемлемая часть Ислама. Принять от кого-либо хадис – это все равно что принять религию. Поэтому следует быть

¹³ Данная наука не имеет себе аналогов ни в одной из предшествующих Исламу религий или традиций, где бы источники, передатчики тех писаний подвергались бы столь тщательному анализу их жизни, где сохранилась бы подробная информация обо всех мельчайших подробностях их биографий. Насколько известно, данный вопрос в этих религиях вообще никак не освещается. Поскольку, информация о биографиях людей, через руки которых дошли эти писания, либо отсутствует полностью, либо сохранилась частично. Поэтому, степень достоверности или каноничности этих писаний устанавливалась совершенно иным способом. Даже сегодня, несмотря на то, что мы живем во время передовых методов и научного подхода, многие сообщения которые передаются официальными агентствами новостей, не подтверждаются и по этому не могут восприниматься как правда. В силу неизвестности от кого была получена информация, недостоверность этой информации выясняется уже через самое короткое время. Азми, *Введение*, 108-109.

¹⁴ Азми, *Введение*, 102.

¹⁵ Азми, *Введение*, 102-103.

¹⁶ Азми, *Введение*, 103.

внимательным, разборчивым и доверять тем, кто может подтвердить свои слова иснадом.¹⁷

О важности иснада говорил Сюфьян ас-Севри: *«Иснад считается оружием верующего. С помощью чего он будет сражаться, если окажется без него?»*¹⁸

С помощью иснада ученые Ислама выявили и «сразили» нововведения, которые с чьей-либо помощи, хотели привнести в религию. Мухаммад ибн Сирин, говорил: *«Знание хадисов - это и есть религия, так обратите же внимание на тех, от кого вы ее получаете».*¹⁹

А также, Али бин Эбу Талиб сказал: *«Обратите внимание на тех, от кого вы получаете эти знания, в действительности - это и есть религия!»*²⁰

Ибн Омар говорил: *«Твоя религия! Твоя религия! Поистине – Она является твоей плотью и кровью. Так обрати же внимание на того, от кого ты получаешь свою религию!»*²¹

Ибн аль-Мубарек говорил: *«Иснад относится к религии, не будь иснада то каждый твердил бы что хотел.»*²²

Мухаммад ибн Сирин говорил: *«Про иснад начали спрашивать тогда, когда в исламской общине произошла смута. После смуты начали спрашивать про передатчиков. Если передатчики были из ахлю-сунна, то эти хадисы принимались, а те хадисы предатчиками которые являлись приверженцы нововведений, то их хадисы не принимались».*²³

Имам аш-Шафии²⁴ сказал: *«Требуемый хадис без иснада похож на человека который собирает дрова ночью. Так как он не заметит, как среди дров окажется змея.»*²⁵

Иснад необходим для уточнения и удостоверения передаваемого сообщения. Потребность в нём возникла после того, как последователи

¹⁷ См. Прозоров, *Ислам*, 214.

¹⁸ Мухаммед б. Ахмед Эбу Хатим эт-Тейми Ибн Хиббан, *Китабу'л-Меджрухин Мине'л-Мухаддисин ве'д-Дуафа* (Бейрут, 1992), I/27.

¹⁹ Эбу л-Хусейн б. Хаджадж эл-Кушейри Муслим, *Джамиу'с-Сахих, Мукаддима* (Стамбул, 1992), 14; Аль-Багдади Ахмед Али аль-Хатиб, *Ал-Кифае фи Илми'р-Ривае*, 2003, I-III/370.

²⁰ аль-Хатиб, *Аль-Кифае*, I-III/368.

²¹ аль-Хатиб, *Аль-Кифае*, I-III/368-370.

²² аль-Хатиб, *Аль-Кифае*, I-III/368-373.

²³ Муслим, *Мукаддима*, 15.

²⁴ аш-Шафии, Мухаммад ибн Идрис – основоположник шафийтского мазхаба в исламском фикхе

²⁵ Мухаммед Абдулхай Ал-Лекневи, *аль-Эджвибету'л-Фадыле Лиэс'илети'л-Ашарати'л-Камиле* (Египет, 2008), 22.

своих страстей стали измышлять хадисы, с помощью которых они подкрепляли свои утверждения.²⁶

В связи с этим можно заявить, что в каждом хадисе обязательно должен быть иснад, потому что без иснада невозможно убедиться в достоверности хадиса.

Абдуллах ибн Мубарак был прав, когда утверждал, что «если бы не иснад, то каждый говорил бы что хотел и утверждал бы что это с религии Ислама». Важность иснада очевидна, но если эта система начала работать через некоторое время после смерти Пророка, она оказалась бы бесполезной²⁷

1.2 Знание о передатчиках

Знание о передатчиках хадисов, это знание об уровне памяти и доверия их передатчиков, их правдивости, причины доверия либо недоверия к ним тех или иных ученых, причины их обвинения, знание об их именах и кличках, знание об их предках (род), их даты рождения и смерти и о многом другом.²⁸ Человек, после изучения перечисленного, может сказать о хадисе, что он «достоверный», «хороший», «благой», «имеющий недостатки», «неверный», «затруднительный», «неполный», «посланный», либо «связанный».

1.2.1. Сподвижники (“сахаби”)

Лексическое значение слова «сахаба», является множественным числом от «сахаби» используемое в значении: *собеседник, спутник, сподвижник*.

Терминологическое значение: Это человек, который, хотя бы раз в жизни встречался с пророком Мухаммадом (с.а.в.), будучи мусульманином и умер таковым, даже если этому предшествовало вероотступничество.

Знание о сподвижниках считается очень важным видом знания в науке о хадисах. Так как сподвижники являются первыми передатчиками, которые довели до нас все что относится к пророку.²⁹

²⁶ Азамы, *Введение*, 145.

²⁷ аль-Хатиб, *Аль-Кифае*, I-II/1 368-373.

²⁸ Наука о передатчиках

²⁹ Азамы, *Введение*, 145; Таххан, *Пособие*, 84-86. Али-Заде, *Асхаб, Исламский Энциклопедический Словарь*, (Москва, 2007), 98, 107; Прозоров, *Ислам*, 262.

1.2.2. «Таби'и» (последователь)

Лексическое значение слова «таби'и» (последователь), означает идти за кем-ли бо, следовать. Терминологическое значение: Это слово используется для обозначения человека, который, будучи мусульманином, хотябы раз³⁰ в жизни встречался с кем-либо из сподвижников и умер, будучи мусульманином.

Знание о последователях так же считается важным связи с тем, что они являются важными передтчиками идущие после сподвижников.³¹

1.2.3. Этбау'т-Табиин

Это слово используется для обозначения человека, который, будучи мусульманином, хотябы раз в жизни встречался с кем-либо из «таби'инов» и умер, будучи мусульманином.³²

1.3. Знание о датах передатчиков

Под словом «дата» подразумевается именно даты рождения передатчиков, которые приезжали с разных стран и слушали своих учителей, а также даты их смерти.³³

Чем важен и полезен этот вид знания? Эта наука весьма важна. Суфьян ас-Саври говорил, что «когда передатчики прибегали ко лжи, мы против них ползовались датой». Благодаря знанию хронологии можно установить разрывы и не прерывность иснада. Были передатчики, которые утверждали, что передавали хадисы со слов иных людей, но после изучения «дат» оказывалось, что те люди, о которых они говорили покинули жизнь за долгие годы до этого.³⁴ То есть этот передатчик никак не мог встретится с названным им человеком.

1.4. Знание о разрядах передатчиков (табака)

Слово «табака» используется для обозначения людей которые близки по возрасту³⁵ и по месту в иснаде или же лишь по месту в иснаде.

³⁰ Некоторые ученые считали, что последователем мог быть только человек, который поддерживал общине с кем-либо из сподвижников какое-то длительное время.

³¹ Азами, *Введение*, 146; Таххан, *Пособие*, 86-87.

³² После этбау'т-таби'ин идут и их последователи и т.д.

³³ Для общего изучения см. аль-Фадли, Абдулхади. *Усулу Илми'р-Риджал*, (Ливан, 2009);

³⁴ Таххан, *Пособие*, 87-88.

³⁵ Если один и тот же учитель одновременно был учителем нескольких передатчиков, то передатчики могли быть близки по возрасту. И поэтому в иснадах приведенных ими хадисов упоминались имена одних и тех же передатчиков. Передатчики которые были близки по

Польза этого вида знания:

Знание о разрядах передатчиков помогает избежать путаницы в тех случаях, когда имена и куньи³⁶ некоторых передатчиков похожи или подобны друг другу. Может случиться такое, когда сходятся имена разных двух передатчиков и тогда одного из них примут за другого. Знание о разрядах помогает избежать подобные случаи.

Человек который занимается этой наукой должен знать с чьих слов были переданы хадисы, и кто передавал их. А также обязан знать даты рождения и смерти этих передатчиков.³⁷

1.5. Знание о достойных доверия и слабых передатчиках

Те передатчики, которые отличаются справедливостью и точностью обозначаются словом «сика», а те передатчики, которые были отвергнуты по причине несправедливости и не точности обозначаются словом «даиф».

Чем важен и полезен этот вид знания? Знание о достоинстве доверия и слабости передатчика является одним из важных видов в науке о хадисах. Благодаря этому достоверный хадис можно отличить от слабого.³⁸

1.6. Знание о том, откуда родом были передатчики хадисов

В науке о хадисах подобные исследования устанавливались в тех регионах и городах где были рождены или жили передатчики хадисов.

Польза этого знания: Эта наука позволяет отличить друг от друга двух передатчиков, которые родились или жили в разных регионах, но имели одинаковое имя. В таких сведениях нуждались и лучшие хадисоведы, которые использовали «куньи» в своих деятельностих и сочинениях.³⁹

2. Классификация хадисов по признаку их преемственности и их критерии.

Со стороны ученых, хадисы были разделены на сахих, хасан и даиф.

возрасту упоминали как «близость в иснаде».

³⁶ Кунья (араб. كنية) — часть арабского имени, которая начинается со слов Абу (для мужчин) и Умм (для женщин) и заканчивается именем сына или дочери.

³⁷ Таххан, *Пособие*, 88-89. Прозоров, *Ислам*, 217.

³⁸ Таххан, *Пособие*, 89.

³⁹ Таххан, *Пособие*, 89-90.

Сахих и хасан хадисы являются достоверными, входят в категорию макбул, и они используются в качестве доказательства. Даиф хадис принимается как не достоверный, он входит в категорию мердуд и его не принимают в качестве доказательства.⁴⁰ Если в санаде хадиса не упущен передатчик, упущение которого приводит к отсутствию справеливости (таъдил) упущенного передатчика, или отсутствует дискредитация передатчика, а также матн хадиса не является недостаточным и не противоречит Корану⁴¹ и сунне, то в таком случае хадис принимается, им руководствуют, и он используется как религиозное доказательство, будь то хадис сахих или хасан. Если хадис не соответствует этим качествам, то этот хадис входит в категорию мардуд. Мардуд хадисы отвергаются и не используются в качестве доказательства⁴²

3. Достоверное сообщение

3.1. Определение

3.1.1. Достоверное сообщение обозначается словом «сахих». Слово «сахих» (истинный, подлинный, правильный, здоровый) является антонимом слова «саким» (неправильный, больной). В этом случае слово «сахих» употребляется в переносном смысле.⁴³

3.1.2. Терминологическое значение - это достоверный хадис, цепь передатчиков которого от начала и до конца не имеет выпадений, и каждое её звено должно отличаться честностью и точностью передачи текста. Так же этот хадис должен быть свободен от всех явных и скрытых недостатков (‘илля) и не должен противоречить тексту другого, такого же или более достоверного хадиса, чем он сам. (шазз)⁴⁴

⁴⁰ Каждый хадис содержит ряд имен передатчиков и, кроме того, подлинный его текст, возводящий к пророку (с.а.в.). Первая часть хадиса называется «иснад», а подлинное высказывание или любая информация, восходящая к пророку (с.а.в.), называется «матн»

⁴¹ Сунна имеет исключительное значение в Исламе. По отношению к аятам Корана, она несет следующие функции:

1. Повторяет повеления аятов Корана, подтверждает и усиливает их.
 2. Комментирует аяты и вносит ясность в некоторые их смыслы.
 3. Может предписывать какие-либо правовые действия, о которых не говорится в Коране.
- См. Али-Заде, *Сунна, Исламский Энциклопедический Словарь*, (Москва, 2007), 657-659.

⁴² См. Азми, *Введение*, 40-93.

⁴³ Таххан, *Пособие*, 26.

⁴⁴ Азми, *Введение*, 40; Таххан, *Введение*, 27; Али-Заде, Сахих, *Исламский Энциклопедический Словарь*, (Москва, 2007), 705; Прозоров, *Ислам*, 208.

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ: هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ الَّتِي مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مُعَلَّلًا

Достоверным (сахих — صحيح) считается хадис с непрерывным иснадом (муттасиль ас-санад — متصل), каждый передатчик (равви — راو) которого отличался справедливостью (<адала — عدالة) и точностью (дабт — ضبط). В иснаде такого хадиса не должно быть никаких отклонений (шазз—شاذ) или скрытых недостатков (<илля — علة).⁴⁵

3.2. Объяснение определения.

Выше сказанное нами определение упоминает условия, наличие которых необходимо для того, чтобы хадис считался достоверным. Имеются в виду нижеследующее:

3.2.1. Непрерывность иснада. Должна сохраняться непрерывность цепочки (*аль-Иттисаль*). Цепь передатчиков хадиса, не имеющая явных и скрытых пропусков⁴⁶ внутри себя. То есть, все упомянутые передатчики, в этом хадисе, восприняли его от предыдущего передатчика.⁴⁷

Хорошо известно, что в науке о хадисах не принималось ни одно сообщение с неполной цепочкой передатчиков до самого Пророка (с.а.в.). Каждый передатчик из этой цепочки вначале тщательно проверялся на надежность. Но даже если выяснялось, что все передатчики в цепочке

⁴⁵ ас-Суюти, Джалаледдин. *Тедрибу'р-Раби фи Шерхи Такриби'н-Невеви*. (Дамаск, 2005), 61.

⁴⁶ Что означает пропуск иснада?

Пропуск иснада –это разрыв цепочки передатчиков иснада. То есть когда кто либи из передатчиков, в начале, в середине или в конце иснада, намеренно или же не намеренно пропускает одно или несколько имен передатчиков.

Виды пропуска:

В зависимости от того, какой характер носит пропуск в иснаде, различаются два вида пропусков:

а) **Явный пропуск:** известен как хадисоведам, так и всем кто занимается изучением хадисов. Существование такого вида пропуска нам говорит о том, что передатчик не встретился с учителем, хотя они и были современниками, либо потому что они просто не смогли встретиться, либо потому что не застал учителя в живых. Это значить у него не может быть ни «иджазы» (разрешение о передачи хадиса) ни «виджаде» (находить хадисы написанное учителем) полученного от учителя. По этим причинам исследователю иснаду важно знать биографию передатчиков хадисов, их даты, о смерти и рождении, даты поисков хадисов, даты нахождения в пути и разные другие сведения. См. Эбу Амр Осман бин Абдурахман Ибн Салах, *Улум эль-Хадис*, Тахкик и Шарх Нуруддин Ытр, (Бейрут, Ливан, 1986), 51-75; Таххан, *Пособие*, 53-68.

б) **Скрытый пропуск:** Пропуски такого рода замечают только искусные хадисоведы, которые хорошо знают о путях передачи хадисов, и о недостатках иснада. См. Таххан, *Пособие*, 53-68.

⁴⁷ Мункати («прерванный») —Те есть цепь передатчиков хадиса, имеющая разрыв в любом месте, будь то начало, конец или ее середина, или передатчик не известен.

надежны, то этого было недостаточно, чтобы признать высказывание подлинным. Должно быть доказано, что цепочка непрерывна. Если выяснялось, что в любом месте цепочки пропущен хотя бы один передатчик, то высказывание считалось ненадежным.

Чтобы убедиться в непрерывности цепочки, необходимо было установить, была ли у передатчика объективная возможность встретить человека, от которого, по его заявлению, он слышал высказывание.⁴⁸

Эта проверка, поистине, очень сложна и деликатна. Но представители науки о хадисах выполнили эту задачу блестяще.

Наводя справки о каждом передатчике, ученые не только проверяли его память, но и изучали его учителей и учеников. Поэтому в каждой книге *Риджала*⁴⁹ можно найти подробный список тех или иных передатчиков. Таким образом, принимая решение о непрерывности цепочки, ученые должны были убедиться в соответствии дат рождения и смерти каждого передатчика, а также проверяли список их учителей и учеников.⁵⁰

Кроме того, ученые пытались определить промежутки времени, в течение которого передатчик имел возможность встретить определенного учителя, от которого он слышал хадисы. На основе этой информации и делается заключение о надежности передатчика.⁵¹

Можно привести в пример Абдулла ибн Лахиа - хорошо известного египетского передатчика хадисов. Установлено, что у него была слабая память, и обычно он пересказывал те хадисы, которые записывал.

⁴⁸ *Адалят* — «справедливость и принципиальность».

Условия адалят:

а) Должен быть мусульманином. Если передатчик не мусульманин, то его передача не принимается. Когда передатчик передавал хадисы, он обязательно должен был быть мусульманином, а в то время, когда он получал их — не обязательно.

б) Должен быть совершеннолетний.

в) Должен быть разумным (умственно и психически здоровым).

Передатчик должен был быть разумным. Если он неразумный, то его передача не принимается.

г) Должен быть богобоязненным, не совершающим больших грехов (или много маленьких), т.е. не должен быть фасиком. В одном из аятов Кур'ана говорится, что фасику, хоть он и мусульманин, сразу верить нельзя.

д) Должен быть нравственным и выполнять адабы своего общества. См. Исмаил Лютфи Чакан, *Хадис Усулю* (Станбул, 2008), 69-70; Ибн Салах, *Улум эль-Хадис*, 104-106; Мухаммед б Мухаммед Эбу Шехбе, *аль-Васыт фи Улум ве Мусталахил-Хадис*, 1983, 226-227.

⁴⁹ Эбу Шехбе, *аль-Васыт*, 226-227.

⁵⁰ Ахмед Омар Хашим, *Каваиду Усули'л-Хадис*, (Бейрут, Ливан, 1984), 40-41.

⁵¹ А Али-заде, *Исламский Анциклопедический Словарь* (Ансар, 2007), 769; Талат Кочийгит, *Хадис Ыстылахлари* (Анкара, 1980), 383.

Однажды его дом сгорел, и все его книги сгорели. После этого случая он иногда пересказывал хадисы по памяти. Ученые пришли к выводу, что его рассказы до пожара надежны, а после него недостаточно истинны. Поэтому надежными можно считать только тех учеников, которые слышали от него хадисы до того, как сгорели книги. Ученые изучили список его учеников и указали имена тех, кто был у него до происшествия (например, Абдулла ибн Ваб), а всех остальных учеников объявили ненадежными.

Итак, второй вид проверки, являющийся очень существенным в критике высказываний, имеет дело с непрерывностью цепочки передатчиков. Если выясняется, что передатчик слышал хадис не напрямую от того, кому он приписывает его, то говорят, что такое высказывание является «мункати»⁵² (разрушенное) и его нельзя рассматривать как надежное.

3.2.2. Добросовестность (‘адаля) передатчиков. Каждый из упомянутых передатчиков цепи должен быть благонадежным (*адиль*),⁵³ отличающимся своей праведностью и порядочностью. Это значит, что каждый из передатчиков этого хадиса являлся разумным, совершеннолетним мусульманином со здравым рассудком, свободным от нравственных пороков и недостатков.⁵⁴ Должно быть точно известно, что они были искренними, богобоязненными мусульманами, не привносили в религию нововведения, не совершали серьезных грехов.⁵⁵ Если в цепи передатчиков (иснаде) есть нечестивец, то такой хадис достоверным не является;⁵⁶

Добросовестность (аль-‘адаля) является необходимым условием, предъявляемым свидетелю и передатчику сообщения. Это свойство

⁵² аль-Хатиб, *Аль-Кифае*, I-III/1 267-273.

⁵³ Илм ар-риджал (араб. «наука о передатчиках») – это такое направление в науке о хадисах (илм ал-хадис), где изучают биографии и личные качества передатчиков которые передавали хадисы. Направление это нужна для того чтобы определить степень справедливости и надежности передатчиков. Благодаря этому можно сделать выводы о достоверности того или иного хадиса. Тут очень важно знать имена передатчиков, даты их жизни, биографии, их благочестия и моральные качества. А также был ли он хорошим мусульманином, достоин ли он доверия и правдив ли он, способен ли он правильно понять и передать услышанное. См. Хатиболу, Ибрахим, Риджалу’л-Хадис, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricatul-hadis> (28.08.2019); Мехмет Эрен, “Хадис Илминде Риджал Билгиси ве Илк Кайнаклары”, *Дини Араштырмалар* II/6 (2000), 133-162. Мехмет Эрен, “Хадис Илминде Риджал Билгиси ве Илк Кайнаклары”, *Дини Араштырмалар* III/7 (2000), 53-82.

⁵⁴ Таххан, *Пособие*, 71; Азами, *Введение*, 150. Также см. Эрүл, Бюньямин, *Та’н*, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>. (21/09/2019)/

⁵⁵ Таххан, *Пособие*, 71; Азами, *Введение*, 150. Также см. Эрүл, Бюньямин, *Та’н*, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>. (21/09/2019).

⁵⁶ Таххан, *Пособие*, 71; Азами, *Введение*, 150. Также см. Эрүл, Бюньямин, *Та’н*, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>. (21/09/2019).

теснейшим образом связано с прямотой его веры и правильностью религиозного направления, а также с отсутствием у него нечестия и других качеств, наличие которых, по общему мнению, несовместимо с добросовестностью. Сюда относятся запрещенные деяния физического и духовного плана. Давая определение всем признакам добросовестности, мы должны сказать, что она подразумевает следование велениям Всевышнего Аллаха и воздержание от совершения запрещенных им поступков, несовместимых с нею. При этом нужно учитывать, что совершенно безгрешных людей практически не существует. Поэтому человека можно назвать добросовестным, если известно, что он выполняет религиозные обязанности, следует предписаниям веры, остерегается запретов и нечестивых поступков, способных лишить его добросовестности, стремится к справедливости в своих делах и взаимоотношениях с людьми, оберегает свой язык от речей, вредящих религиозности и благородству. Тот, кто соответствует указанным критериям, считается добросовестным в религии.⁵⁷

Специально с этими целями была разработана наука под названием *илму'р-риджал*⁵⁸ (наука о передатчиках). Те, кто занимался этой наукой, посвятили свою жизнь всестороннему наведению справок о каждом передатчике хадиса. Для этого они обычно приходили туда, где он жил, и спрашивали о нем у его соседей, учеников и друзей, для того чтобы не оказаться в плену личных впечатлений от передатчика.

По пяти причинам передатчик может получить отвод. К беспристрастности имеют отношение следующие причины:

1. Лживость. (**Кизбу'р-Раби, كَذِبُ الرَّوِي**) Передатчик, который был уличен во лжи, то есть, было доказано что он назван именем «каззаб» (лжец), «вадда» (фальсификатор).⁵⁹

2. Обвинения во лжи. (**Иттихаму'р-Раби би'л-Кизби, اتِّهَامُ الرَّوِي بِالْكَذِبِ**) Передатчик, который был обвинен в фальсификации хадисов, называется «муттахам би-ль-казиб», то есть, подозреваем в их изобретении.⁶⁰

⁵⁷ Таххан, *Пособие*, 71; Азами, *Введение*, 150. Также см. Эрүл, Бюньямин, *Та'н*, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>. (21/09/2019).

⁵⁸ Таххан, *Пособие*, 71; Азами, *Введение*, 150. Также см. Эрүл, Бюньямин, *Та'н*, ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tan--hadis>. (21/09/2019).

⁵⁹ Эбу Шехбе, *аль-Васыт*, 228.

⁶⁰ Али-заде, *Исламский*, 770.

3. Порочность. (**Фиску’р-Рави, فِسْقُ الرَّاَوِي**) Передатчик, который совсем не имеет свидетельства о доверии ему со стороны ученых и они высказывались против него, приводя причины своей критики. Например, говоря: «Данный передатчик, допускал много ошибок в хадисах» или «Он не удовлетворяет нравственным требованиям честности, называя его фасиком» или «характеризуя его умственно неполноценным».⁶¹

4. Приверженность к нововведениям. (**Бид’ату’р-Рави, بِدْعَةُ الرَّاَوِي**) Суждение о хадисе, который передается со слов передатчика, которые придерживается нововедения.

а. Если речь идет о таком нововедении, из-за которого придерживающийся за него передатчик получил обвинение в неверии, то хадис, передаваемый с его слов, отвергается.

б. По мнению большинства хадисоведов у передатчика, который из-за нововедения получил обвинение в нечестности или в несправедливости, можно принять хадисы, если он соблюдает два нижесказанных условия:

б.а) Он не должен призывать других к нововведению, которым он придерживается.

б.б) Он не должен передавать то, о чем пропагандируется в нововедении, к которому он придерживается.⁶²

5. Невежество. (**Джехалету’р-Рави, جَهَالَةُ الرَّاَوِي**) То есть передатчик, чья справедливость и честность ничем не подтверждена.⁶³

3.2.3. Точность передатчиков. При передаче хадисов цепочка передатчиков должна быть максимально точным. Это значит что все

⁶¹ Эрул Бюньямин, «Забт» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (15.10.2019); Чакан, *Хадис Усулу*, 70-71; Кочйигит, *Хадис Ыстылахлари*, 383; Ибн Салах, *Улум аль-Хадис*, 12, 106.

Хадисоведы руководствуются следующими принципами для определения хорошей памяти и точности передатчика.

а) Сравнивали хадисы этого передатчика с хадисами передатчиков, славящихся своей хорошей памятью и точностью передачи хадисов. К примеру таких передатчиков могут относиться великие хадисоведы, как имам Малик, Ахмад Ибн Ханбал, и др. Если хадисы передатчика, которого хотят проверить на точность, соответствуют хадисам, более точных и славящихся хорошей памятью, передатчиков, то передатчик признается, как обладающий хорошей памятью и с точностью передаваемый хадисы.

б) Экзаменуя передатчика: то есть, подменяли цепочку передатчиков другими или подменяли текст хадиса с другим текстом и требовали извлечения, как это было с имамом аль-Бухари.

⁶² Хашим, *Каваид*, 41-42.

⁶³ Эрул Бюньямин, «Забт» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (15.10.2019).

передатчики этой цепочки должны были предельно точно запоминать или записывать рассказанный ему хадис.⁶⁴

То есть, нужно точно знать, обладали ли хорошей памятью передатчики и упоминали ли они рассматриваемый хадис, в разные годы своей жизни, в разной текстовой или же смысловой форме. Важно чтобы они всегда передавали хадис одинаково, и условие это называется «ад-Дабт».⁶⁵

То есть, а) в личной жизни, передатчик, должен быть сосредоточенным и собранным. Ели же когда спросят у передатчика «Передавал ли ты этот хадис?» и он не с точностью ответить «Да», то переданный им хадис не принимается. б) Передатчик должен запоминать наизусть с точностью и правильно. в) К книге, которая исползуется для передачи знаний, передатчик должен относиться бережно. г) При смысловом рассказе передатчик должен хорошо знать арабский язык. Так как при изменении слов в тексте хадиса, может измениться и смысл хадиса.⁶⁶

Интерес передатчика к событиям, о которых он повествует, его способность понимать их правильно являются еще одним важным фактором, воздействующим на точность его сообщений. Если передатчик безразличен к своему сообщению, то оно не вызывает доверия, он может допустить любую небрежность, на него нельзя положиться. Но если передатчик не только честен, серьезен и умен, но также и заинтересован и вовлечен в событие, то его сообщение достоверно.⁶⁷

Вместе с этими условиями передатчики хадисов были отлично осведомлены об огромной важности и деликатности природы того, о чем они намеревались рассказать. Они всем сердцем верили, что любая ошибка или небрежность приведет к тому, что они будут осуждены как в этом мире, так и в загробном. Эта вера воспитывала

⁶⁴ Таххан, *Пособие*, 70; Эрүл Бюньямин, «Забт» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (15.10.2019).

⁶⁵ Шазз — это хадис, который передается надежным передатчиком, но в то же время этот хадис противоречит другому хадису переданным от более надежного передатчика. См. Хашим, *Кавайд*, 41-42; Кочйигит, *Хадис Бистылахлари*, 405-408; Айдынлы, Абдуллах, «Шазз» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--hadis> (22.10.2019)

⁶⁶ Эфендиоглу, Мехмет, «Муаллел», ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel> (22.10.2019).

⁶⁷ Азами, *Введение*, 42.

в них обостренное чувство ответственности, что делало их особенно точными в своих сообщениях.⁶⁸

Недостаточная степень точности хадиса может быть вызван нижеперечисленными условиями.

1. Грубыми ошибками. (**Кесрету’л-Галат**, كَثْرَةُ الْغَلَطِ) Если передатчик делает ошибки в иснаде и также в матне – от него хадисы не принимаются.

2. Плохим запоминанием. Передатчик, не обладающий хорошей памятью. Если передатчик постоянно забывает, то хадисы от него не принимаются.

3. Небрежностью. (**Ферту’л-Гафле** الْغَفْلَةُ). Если передатчик невнимательный, рассеянный, не сосредоточенный или путает смыслы, то от него хадисы не принимаются.

4. Большим количеством ошибок. (**Вехм**, وَهْمٌ) Передатчик ошибается из-за того, что на него иногда находит наваждение. Он уверен в себе, хотя ошибается. От такого передатчика хадисы не принимаются.

5. **Мухалефету’с- Сыкат**, مُخَالَفَةُ الثَّقَاتِ) Передатчик, чьи хадисы противоречат смыслу хадисов тех передатчиков, которыми являются более справедливыми и точными.⁶⁹

3.2.4. Отсутствие отклонений. Данный хадис не должен противоречить с сообщениями других достоверных передатчиков, которые превосходить его по качеству. То есть в нем не должно быть изолированного звена «шазз». Так же этот хадис не должен противоречить с более сильным авторитетом. То есть, с передатчиком у которого более лучшая репутация.⁷⁰

Даже благочестивый и обладающий хорошей памятью передатчик может допустить ошибку в каком-либо хадисе, положившись на собственные предположения. Из-за этого передаваемый им хадис вступает в противоречие с другими достоверными хадисами и

⁶⁸ Эрүл Бюньямин, «Забт» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (15.10.2019).

⁶⁹ Таххан, *Пособие*, 70; Эрүл Бюньямин, «Забт» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (15.10.2019).

⁷⁰ Шазз — это хадис, который передается надежным передатчиком, но в то же время этот хадис противоречит другому хадису переданным от более надежного передатчика. См. Хашим, Каваид, 41-42; Кочийгит, *Хадис Ыстылахлари*, 405-408; Айдынлы, Абдуллах, «Шазз» ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--hadis> (22.10.2019)

становится ясно, что в этом хадисе присутствует ошибка. Хадисоведы обычно называют такие хадисы «отклонившимися».

3.2.5. Отсутствие недостатков. Недостатком является скрытая и неясная причина. Такой недостаток приводит нас к сомнениям достоверности хадисам, хотя внешне он представляется безупречным. В нем не должно быть какого-либо скрытого дефекта. К примеру, достоверный передатчик передал хадис как высказывание пророка (с.а.в.), тогда как большинство других передатчиков пересказывали тот же хадис как высказывание сподвижника. Здесь становится очевидным, что этот отдельный передатчик допустил ошибку в приписывании высказывания пророку (с.а.в.). Но если бы мы не рассмотрели подробнее все версии этого хадиса, а взглянули бы только на единственную его цепь, он бы показался нам правильным, из-за его соответствия к другим условиям. Ранее было упомянуто о скрытом дефекте, который называется «*‘илля*», это означает, что эти дефекты были приняты во внимание не полностью.⁷¹

Обычно все общественные учреждения требуют от претендента на должность свидетельство о здоровье. Иногда кандидат на определенную должность внешне выглядит очень подходящим, в то время как медицинский осмотр признает его негодным к этой работе. В других случаях у некоторых кандидатов имеются очевидные внешние недостатки, но после медицинской проверки их признают подходящими на эту должность, потому что их видимый недостаток не влияет на способность исполнять свои обязанности. То же самое применимо и в отношении «*‘илляль аль-хадис*» - недостатков хадиса. В некоторых случаях он влияет на достоверность хадиса и называется «*‘илляту-ль-кадиха*», тогда как в других случаях не влияет.⁷²

Из вышесказанного можно понять: чтобы принять какой либо хадис достоверным необходимо пять условий.

а) непрерывность иснада; б) беспристрастность передатчика; в) точность передатчика; г) отсутствие отклонений; д) отсутствие скрытых недостатков.

Если в хадисе отсутствует хотя бы один из этих пяти условий, то этот хадис не может быть достоверным.

⁷¹ Эфендиоглу, Мехмет, «Муаллел», ТДВ Ислам Ансиклопедиси, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel> (22.10.2019).

⁷² Азами, *Введение*, 42.

4. Виды достоверных сообщений

Достоверное сообщение определяется как «сахих-хадис» и оно делится на два вида:

4.1. Сахихли-затиhi (как таковое, само по себе)- в нем нет никаких недостатков, он соответствует всем качествам сахих-хадиса.⁷³

Таковым является сообщение, которое в своей единственной версии соответствует всем выше изложенным критериям достоверного хадиса (5 условий). Он не нуждается в своем признании быть достоверным и в каких-либо других хадисах, которые его подтвердят. Но если одинаковые хадисы (касающиеся одной и той же темы) окажутся в большом количестве, то они поднимутся на следующий более достоверный уровень – это хадис «*мутаватир*».

Пример такому хадису. Однажды некий человек пришел к Пророку (с.а.в.) и спросил: «О посланник Аллаха, кто из людей более всего достоин того, чтобы я его уважал?». Ответ был: «Твоя мать». [Человек спросил:] «А кто потом?». Посланник сказал: «Твоя мать». [Человек снова спросил:] «А кто потом?» И вновь он сказал: «Твоя мать». [Человек в четвертый раз спросил:] «А кто потом?» Пророк (с.а.в.) произнес: «Твой отец». Этот хадис отвечает всем пяти требованиям достоверности хадиса, поэтому степень его достоверности «сахих лизатиhi».⁷⁴

4.2. Сахих ли-гайриhi (достоверный в силу другой версии)

Таковым является сообщение, которое само по себе относится к категории приемлемых хадисов, но также он нуждается в других подобных ему или в более сильных хадисах которые его подтвердят.⁷⁵

Пример такого хадиса. Передан от Абу Хурайры, что Пророк (с.а.в.) сказал: «Если бы я не считал, что для членов моей общины это

⁷³ Эбу Шехбе, аль-Васыт, 229-230.

⁷⁴ Бухари, Эдеб, 2.

⁷⁵ Это хадис, который в основе своей является хадисом хасан лизатиhi, однако в силу существования других таких же (хасан лизатиhi) или более достоверных (сахих лизатиhi) хадисов степень достоверности его поднялась из хасан лизатиhi в сахих лигайриhi.

бу дет тяжким бременем, то обязательно велел бы им чистить зубы зубочисткой (мисвак) перед каждой молитвой (намаз)».⁷⁶

Хадисоведы, исследовав цепочку передатчиков данного хадиса, обнаружили, что один из передатчиков хадиса (Мухаммад бин Омар бин Алькама),⁷⁷ по сравнению с другими передатчиками, не совсем точно передавал хадисы, но в связи с тем, что этот хадис был передан по другой цепочке передатчиков, его степень поднялась до сахих лигайрихи.

Достоверными эти сообщения были названы ввиду многочисленности их версий, и рассматриваются они в качестве таковых только в силу существования дополнительно одного или нескольких, равных им по силе или более достоверных, подтверждающих их смысл, сообщений. Благодаря только своему одному иснаду такое сообщение достоверным считаться не может.

5. Суждение о достоверном хадисе

По общему мнению хадисоведов, уважаемых знатоков основ религии и факихов, достоверный хадис необходимо применять на практике. Эти хадисы дополняют религию и поэтому невозможно отказаться от его практического применения.⁷⁸

Таким образом, те хадисы, которые соответствуют всем пяти вышесказанным условиям, являются достоверными и нет никаких сомнений что их цепочка дошла до самого пророка Мухаммада. Достоверные хадисы являются полноценными и окончательными аргументами, доказательствами при решении различных вероучительных и правовых вопросов в Исламе.⁷⁹

Заключение

Исходя из вышеприведенного описания, сахих-хадис должен соответствовать следующим признакам:

1. Исследование степени добросовестности передатчиков, их религиозности и правдивости.
2. Исследование силы памяти и запоминания передатчиков хадиса, а также их точности в передаче хадисов.

⁷⁶ Бухари, *Джума*, 8.

⁷⁷ Азами, *Введение*, 44.

⁷⁸ Таххан, *Пособие*, 29.

⁷⁹ Ас-Суюти, *Тедрибу*, 85; Эбу Шехбе, аль-Васыт, 230.

3. Исследование непрерывности цепочки передатчиков, то есть исследование о том, передал ли каждый передатчик этот хадис от своего учителя, нет ли в цепочке передатчиков прерываний или обмана.

4. Исследование цепочки передатчиков хадиса и его слов/матн на соответствие с другими преданиями и на отсутствие противоречий; это также очень важно.

5. Убежденность, что в хадисе нет скрытых причин слабости, которые смогут различить лишь выдающиеся ученые.

При несоответствии хадиса хотя бы одному из обязательных выше перечисленных условий – хадис не может являться достоверным.

Сахих (достоверный) - это самая высокая степень достоверности. Данный вид разделяется на два подвида:

Достоверный сам по себе. Хадис, который считается сахих потому, что его цепочка передатчиков и его текст отвечают всем необходимым требованиям.

Достоверный посредством чего-либо. Это означает, что у хадиса есть небольшие недостатки в цепочке передатчиков, так что он должен входить в категорию «хасан», но из-за существования других хадисов, которые перекликаются по смыслу с данным, хадис поднимается до степени достоверности.

Мардуд (отвергаемый). Сюда относятся хадисы, в цепочке передатчиков или тексте которых есть серьёзные недостатки, что не позволяет использовать данные хадисы в качестве доказательств в религии. Под категорию мардуд хадиса попадают различные виды хадисов, и все они имеют характеристику мардуд хадиса.

Да'иф (слабый). Сюда относятся хадисы, у которых есть пробел в цепочке передатчиков, который невозможно восстановить. Это не означает, что данный хадис обязательно является вымышленным или ложным. Это означает, что на хадис, переданный по такой цепочке, нельзя опираться как на слова Пророка (с.а.в.).

Сфабрикованный. Это хадис, в цепочке передатчиков или тексте которого есть явный признак того, что он был сфабрикован.

К суждению о достоверности или слабости хадиса приходят после длительного исследования, которое проходит ряд этапов.

Первый этап. Поиск мест, где упоминается хадис, по возможности, во всех книгах Сунны. Сбор цепочек передатчиков, по которым дошел этот хадис.

Второй этап. Изучение цепочки передатчиков хадиса или разных цепочек передатчиков хадиса. Изучение очень подробное, охватывающее все стороны цепочки передатчиков, которые могут повлиять на суждение о достоверности или слабости хадиса.

Третий этап. Изучение жизни передатчиков хадисов и разъяснение о достоверности, слабости, ненадежности и фальсификатности передатчика. Этот вопрос очень важен в науке о хадисах. По этой причине, многие ученые были заняты этой задачей. Они изучали позиции передатчиков, тщательно расследовали их. С их помощью было выявлено какие передатчики заслуживают доверие, а какие передатчики его не заслуживают, и по каким причинам.

Четвертый этап. Исследование текста/матна. Текстами являются повеления и предписания Корана, Его методологические и практические аспекты. При противоречии хадиса с Кораном, ученые должны найти компромисс между ними. В ином случаи предания теряют свой статус, достоверности. В качестве источника руководства используются только достоверные тексты предания.

Литература

- аль-Джудей, Абдуллах бин Юсуф. *Тахрир Улумил Хадис*. I-II, Ливан: Изд-тво, ар-Раййан, 2003.
- Азами, А. *Введение в Хадисоведение*. Казань: Российский Исламский Университет, 2011.
- аль-Азами, Мустафа. *Илк Девир Хадис Эдебияти*, Перевод: Хулуси Явуз, Стамбул: Изд-тво, Из Яйинджылык. 1993,
- Айдынлы, Абдуллах. «Шаз». *ТДВ Ислам Ансиклопедиси* <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--hadis> (15.10.2019)
- Али-заде, А. *Исламский Энциклопедический Словарь*. Москва: Изд-тво Ансар, 2007.
- аль-Лекневи, Мухаммед Абдулхай. *аль-Эджвибету'л-Фадыле Лиэ'илети'л-Ашарати'л-Камиле*. Египет, Изд-тво Дару'с-Селам, 2008.
- аль-Багдади, аль-Хатиб, Ахмед Али. *Ал-Кифае фи Илми'р-Ривае*. I-II, Изд-тво, Дару'л-Худа, 2003.
- аль-Бухари, Мухаммед бин Исмаил, ал-Джамиу'с-Сахих, Дамаск: Изд-тво, Дар Ибн Кесир, 2002.
- Ибн Салах, Эбу Амр Осман бин Абдуррахман. *Улум эль-Хадис*. Ливан, Бейрут: Изд-тво Дару'л-Фикри, 1986.

Ибн Хиббан, Мухаммед б. Ахмед Эбу Хатим эт-Тейми. *Китабу'л-Меджрухин Мине'л-Мухаддисин ве'д-Дуафа*. Ливан, Бейрут, Изд-тво, Дару'л-Ма'риффе, 1992.

аль-Лахим, Ибрахим б. Абдуллах. *аль-Иттисал ве аль-Инкита*, Рияд, Изд-тво Мектебету'р-Рюшд, 2005.

Кочийигит, Талат. *Хадис Ыстылахлари*. Анкара, Изд-тво Анкаринский Университет, 1980.

Кочийигит, Талат. *Хеммам ибн Мюнеббихин Сахифеси*. Анкара, Изд-тво, Анкаринский Университет, 1967.

Кулиев, Эльмир. *Исламоведение*. Москва, Изд-тво, Моск. Исламского Университета, 2008.

Муслим, Эбу'л-Хусейн б. Хаджадж эл-Кушейри. *Джамиу'с-Сахих*. Стамбул, Изд-тво, Чагри, 1992.

Нуруддин, Ытр. *Манхаджу ен-Накди фи Улуми'л-Хадис*. Сирия, Дамаск: Изд-тво, Дару'л-Фикри, 1981.

Прозоров, С.М. *Ислам Энциклопедический Словарь*. Москва: Наука, 1991.

ас-Суюти, Джалалуддин. *Тедрибу'р-Раби фи Шерхи Такриби'н-Невеви*. Дамаск: Изд-тво, Дар аль-Келим ат-Таййиб, 2005.

Таххан, Махмуд. *Пособие По Терминологии Хадисов*, Москва, 2009.

аль-Фадли, Абдулхади. *Усулу Илми'р-Риджал*, Ливан, Изд-тво, Меркезу'л-Гадир, 2009

Хатибоглу, Ибрахим. “Риджалу'л-Хадис”. *ТДВ, Ислам Ансиклопедиси*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricallul-hadis> (12.08.2019).

Хашим, Ахмед Омар. *Каваиду Усули'л-Хадис*: Бейрут, Ливан: Изд-тво, Дару'л-Китаби'л-Арабиййи, 1984.

Чакан, Исмаил Лютфи. *Хадис Усулю*. Стамбул: Изд-тво, MÜİFAV, 2008.

Эбу Шехбе, Мухаммед б Мухаммед. *аль-Васыт фи Улум ве Мусталахи'л-Хадис*: Ливан: Изд-тво, Алему'л-Ма'риффе, 1983.

Эрен, Мехмет. “Хадис Илминде Риджал Билгиси ве Илк Кайнаклады”. *Дини Араштырмалар* I/6 (2000).

Эрул, Бюньямин. «Забт» *ТДВ Ислам Асиклопедиси*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (27.08.2019).

Эфендиоглу, Мехмет. “Муаллел” *ТДВ Ислам Асиклопедиси*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel> (28.08.2019).

KAYNAKÇA

- Ali-Zade, Aydın. *İslamskiy Entsiklopediçeskiy Slovar*. Moskova: Ансар, 2007.
- Aydın, Abdullah. “Şaz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--hadis> (12.08.2019).
- Azami, A. *Vvedeme v Hadosovedenie*. Kazan: Rossiyskiy İslamskiy Universitet, 2011.
- el-Azami, Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- el-Bağdadi, Ahmed Ali el-Hatib. *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*. I-II, b.y.: Daru'l-Huda, 2002.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahih*. Şam: Dar İbn el-Kesir, 2002.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usulü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- el-Cudey, Abdullah b. Yusuf. *Tahriru ulumi'l-hadis*. I-II, Beyrut: er-Reyyan, 2003.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasıt fi ulum ve mustalahi'l-hadis*. Beyrut: Alemu'l-Marife, 1983.
- Efendioğlu, Mehmet. “Muallel”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muallel> (28.08.2019).
- Eren, Mehmet. “Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları” *Dini Araştırmalar* 1, 2/6 (2000), 133-162.
- Eren, Mehmet. “Hadis İlminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları” *Dini Araştırmalar* 2, 3/7 (2000), 53-82.
- Erul, Bünyamin. “Zabt”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zabt> (27.08.2019).
- el-Fadli, Abdulhadi. *Usul ilmi'r-ricel*. Beyrut: Merkezi'l-Ğadir, 2. Basım, 2009.
- Hatiboğlu İbrahim. “Ricalü'l-Hadis”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalul-hadis> (12.08.2019).
- Haşim, Ahmed Ömer. *Kavaidu usuli'l-hadis*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1984.
- Itr, Nuruddin. *Menhecu'n-nakd fi ulumi'l-hadis*. Şam: Daru'l-Fikri, 1981.
- İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed. *Kitabu'l-mecruhun mine'l-muhaddisin ve ed-duafa ve el-metrukin*. thk. Mahmud İbrahim. Beyrut: Daru'l-Marife, 1992.
- İbn Salah, Osman b. Abdurrahman es-Salah. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nuruddin Itr. Şam: Daru'l-Fikri, 1986.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hemmam ibn Münebbihin Sahifesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kuliyev, Elmir. *İslamovedeniye*. Moskova: Moskova İslam Üniversitesi Yayınları, 2008.

- Lahim, İbrahim b. Abdullah. *el-İttisal ve el-inkıta*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2005.
- Leknevi, Muhammed Abdulhayy. *el-Ecvibetü'l-fadile li es'ileti'l-aşarati'l-kamile*. Mısır: Daru's-Selam, 2007.
- Müslim, Ebu 'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyri. *el-Camiu's-Sahih*. Riyad: Dar et-Tayyibe, 2006.
- Prozorov, S. M. *İslam Entsiklopediçeskiy Slovar*, Moskova: Nauka Yayınları, 1991.
- Suyûti, Celaleddin. *Tedribu'r-ravi fi şerhi Takrib en-Nevevi*. 1–2, Şam: Dar el-Kelim et-Tayyib, 2005.
- Tahhan, Mahmut. *Posobiye Po Terminologii Hadisov*. çev. Vladimir Abdullah Nirşa. Moskova: Umma, 2002.

مشاهد التمني في القرآن الكريم

KUR'AN-I KERİM'DE TEMENNİ SAHNELERİ

TEMENNI SCENES IN THE HOLLY QUR'AN

BEKİR MEHMETALİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI.

ASSISTANT PROFESSOR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF ARTS AND SCIENCES, ARABIC LANGUAGE AND LITERATURE.

Bekler2006@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2783-8543>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.702341>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

11 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Mehmetali, Bekir, "مشاهد التمني في القرآن الكريم [Temenni Scenes in the Holly Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 53-80

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



مشاهد التمني في القرآن الكريم

ملخص

اللغة العربية لا يختلف اثنان على بلاغتها، وسعتها، وحلاوتها، وطلاوتها، وسحرها، وبيانها، حتى إن أهل مكة الذين كانوا يعرفون أسرارها معرفة دقيقة، كان بعضهم تدفعه آياتان أو أكثر من القرآن الكريم إلى الخروج من الكفر والشرك، والدخول في الإيمان، ومثال ذلك سيدنا عمر بن الخطاب الذي آمن بعد أن سمع أوائل سورة طه، وكاد الوليد بن المغيرة يؤمن بعد استراقه السمع لآيات من القرآن الكريم، والأمثلة على ذلك كثيرة. ويُعدُّ التمني من الأساليب النحويّة التي تزخر بها اللغة العربيّة، وقد ورد في القرآن الكريم في مواضع متعددة، وفي موضوعات متنوعة، وهو أسلوب عربيّ إنشائيّ رصين أتاحتها اللغة العربيّة لمتكلمها حتى يُعبّر به عن بعض مقاصده الكلاميّة، فأردتُ في هذا البحث أن أعرض مفهوم التمني عند أهل اللغة من نحاة وبلاغيين، وأرصدَ مواضعه في الذكر الحكيم، وأتناوله بالتحليل والتفصيل والتعليل، فأظهر بنيته اللغويّة، وبلاغته، وجماليته في كل موضع، والغرض من استخدامه، واعتمدت في بحثي هذا منهج الوصف اللغوي، فرصدت القاعدة النحويّة، والقاعدة البلاغيّة ذات الصلة بالتمني في بعض الكتب النحويّة والبلاغيّة، لتكون أساس الدراسة، ومستندها، وعرضت أدوات التمني، والمفاضلة بينها، واعتمدت المنهج التحليلي التعليلي في تناول مشاهد التمني في القرآن الكريم، وقد قسمتها إلى أمنيّات سلبية، وأمنيّات إيجابية.

خلاصة

اللغة العربية لا يختلف اثنان على بلاغتها، وسعتها، وحلاوتها، وطلاوتها، وسحرها، وبيانها، حتى إن أهل مكة الذين كانوا يعرفون أسرارها معرفة دقيقة، كان بعضهم تدفعه آياتان أو أكثر من القرآن الكريم إلى الخروج من الكفر والشرك، والدخول في الإيمان، ومثال ذلك سيدنا عمر بن الخطاب الذي آمن بعد أن سمع أوائل سورة طه، وكاد الوليد بن المغيرة يؤمن بعد استراقه السمع لآيات من القرآن الكريم، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ويُعدُّ التمني من الأساليب النحويّة التي تزخر بها اللغة العربيّة، وقد ورد في القرآن الكريم في مواضع متعددة، وفي موضوعات متنوعة، وهو أسلوب عربيّ إنشائيّ رصين أتاحتها اللغة العربيّة لمتكلمها حتى يُعبّر به عن بعض مقاصده الكلاميّة، فأردتُ في هذا البحث أن أعرض مفهوم التمني عند أهل اللغة من نحاة وبلاغيين، وأرصدَ مواضعه في الذكر الحكيم، وأتناوله بالتحليل، والتفصيل، والتعليل، فأظهر بنيته اللغويّة، وبلاغته، وجماليته في كل موضع، والغرض من استخدامه، واعتمدت في بحثي هذا منهج الوصف اللغوي، فرصدت القاعدة النحويّة، والقاعدة البلاغيّة ذات الصلة بالتمني في بعض الكتب النحويّة والبلاغيّة، لتكون أساس الدراسة، ومستندها، وعرضت أدوات التمني، والمفاضلة بينها، واعتمدت المنهج التحليلي التعليلي في تناول مشاهد التمني في القرآن الكريم، وقد قسمتها إلى أمنيّات سلبية، وأمنيّات إيجابية.

فالعرب لا يسبرون في كلامهم: للتعبير عن المعنى الذي يريدونه على منهج واحد، وأسلوب واحد، وهذا ما نجدّه جلياً، واضحاً في التعبير عن معنى التمني الذي هو عندهم طلب المستحيل، أو طلب وقوع شيء صعب الحصول. ولا يغيب عنّا أنّ المستحيل قد يتفق عليه كلّ البشر، أو أغلب المتكلمين في البيئة الواحدة، واللغة الواحدة، لكنّ يختلف الأمر في الشيء المتّمتى صعب الحصول بحسب ظروف الشخص، فتمنّي شراء بيت عند فقير معدّم يُعدُّ طلباً لشيء صعب الحصول نظراً

لإمكاناته الماديّة الشرائية، لكنّ هذا الأمر لا يُعدُّ صعبَ الحصول بالنسبة لغيري يملك المال الكافي، الوافر لشراء بيت، وغيره.

ونجد في التعبير عن معنى التمنيّ التبادل، والتعاون، والاقتراض اللغويّ بين الأبواب النحويّة التي تتكامل، وتسمح لعناصرها النحويّة بالانتقال من بابها النحويّ الأصل إلى باب نحويّ آخر؛ للتعبير عن معاني ذلك الباب النحويّ الذي انتقلت إليه؛ لأنّ العناصر النحويّة الأصل في ذلك الباب النحويّ غير قادرة على إيصال المعنى الدقيق الذي يُريد المتكلّم التعبير عنه. ولذلك نجد أنّ المتكلّم العربيّ يترك التمنيّ بـ (ليت) وهي أداة التمنيّ الرئيسة إلى التمنيّ بأداة الترحي (لعل) لأنّه يُريد التعبير عن أكثر من معنى بعبارة واحدة، فهو يُريد معنى الرجاء إلى جانب معنى التمنيّ؛ لأنّه يرغب بإظهار التمنيّ المستحيل أو الصّعب الحصول في صورة التمنيّ الممكن الحصول؛ لأنّه يُريد حصوله، ووقوعه. فهو يحبّه، ويُريده. وهو بهذا يُوفّر الوقت، والجهد على نفسه، وعلى المتلقّي، ويقتصد في استخدام العناصر اللغويّة في توجيه الرسالة اللغويّة، فيكون أداؤه اللغويّ أبلغ، وأثره أكثر، وأقوى في نفس المتلقّي. وكذلك الأمر حين يستعين بأداة الاستفهام؛ للتعبير عن معنى التمنيّ، فهو يُعبّر عن معنيين بتعبير واحد، هما معنى التمنيّ، ومعنى الاستفهام؛ لأنّه يُريد المعنيين معاً، وهو بذلك يستفيد من إمكانيات اللغة التي تُعينه على ذلك. فيُريد أن يُظهر ما يتمناه في صورة المجهول، وهذا يعني أنّه يُمكن أن يتحقّق. وهو حين يتمنّى بـ (لو) التي يأتي بها من باب الشرط يرغب بإظهار ما يتمناه في صورة مُستحيل المستحيل، أو يُريد تصوير ما يتمناه إن كان صعب الحصول في صورة المستحيل الحصول.

وقد جاء التمني في القرآن الكريم على أسلوب العرب في التعبير، وهذا طبيعي؛ لأنّه نزل بلغتهم، ولولا ذلك، لَمَا فهموه، ولَمَا كان مُعجزاً لهم. فاستخدم التعبير القرآني أداة التمنيّ الرئيسة المعروفة (ليت) واستخدم أدوات أخرى للتعبير عن معنى التمني مثل (لو) و الاستفهام، وأداة الترحي (لعل) التي عاملها معاملة (ليت) واستخدم الأمر، والنهي للدلالة على معنى التمني.

إنّ التعبير عن معنى التمنيّ بأداته الرئيسة (ليت) التي وُضعت له، وبأدوات، وصيغ أخرى هي ليست في أصل اللغة له أظهر سعة اللغة العربيّة، وغناها، ومرورتها، وحيويتها، وأظهر كذلك قدرة المتكلّم العربيّ على تطويع لغته لأهدافه التعبيريّة، المعنويّة، وجعلها في خدمة أفكاره، وأحاسيسه، وعواطفه. وقد اهتمّ الباحثون اللغويون العرب من نحاة وبلاغيين إلى هذه المسألة النحويّة، البلاغيّة، التعبيريّة، فرصدوها، وقعدوه، وأظهروا فوائدها المعنويّة، وغاياتها البلاغيّة، فحدّدوا الفروق في التمنيّ بحسب الداة أو الصّيغة المستعملة المناسبة لمقام التمنيّ الذي وردت فيه.

والأمانيات تكون إيجابيّة، وسلبية، وهذا قد يختلف من شخص لآخر، فالمرء الذي يتمنّى هلاك عدوه تُعدّث أمنيته إيجابيّة بالنسبة له، لأنّها ستجلب النفع له، وتُعدّث سلبية بالنسبة لعدوه؛ لأنّها ستجلب الضرر له.

فالتمنيّ هو نوع من أنواع الطلّب استخدمه العرب للتعبير عن طلب وقوع أشياء لا تأتي بالأمر. فالتمنيّ يُظهر عجز المتكلّم التمنيّ عن الوصول بنفسه إلى غايته، ومراده سواء أخذ بالأسباب أم لم يأخذ بها، فيلجأ إلى التمنيّ مُظهراً عجزه عن الحصول بنفسه، وإمكاناته الذاتية على ما يُريد، مُظهِراً رغبة شديدة في التمنيّ، وشوقاً غير عاديّ إليه.

ويكون التمنيّ حين يتمنّى في حالة ترقّب، وتوتّر، وقلق حين ينتظر وقوع التمنيّ، فإذا تأخّر وقوعه، زاد قلقه، وتوتّره، واضطرابه، وقد يصيبه اليأس، والإحباط، وقد ينهار نفسياً، وفكرياً، وإذا وقع التمنيّ، فرح، وسعد، وارتاح، وانبسّط أسأريه، وارتفعت قواه المعنويّة، وتحسّنت نفسيته.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربيّة وآدابها، التمنيّ، ليت، لعل، أمنيّات.

KUR'AN-I KERİM'DE TEMENNİ SAHNELERİ

Öz

Arap dilinin çok zengin, güzel, hoş, belagatlı ve geniş anlamlara haiz bir dil olduğu gerçeğini, bu dili kullananların inkar edemeyeceğini söylemek yerinde olacaktır. Bundan dolayı Arapçayı çok iyi bilen ve anlamsal sınırlarını çok iyi tanıyan Mekke halkı Kur'an-ı Kerim'in bir iki ayetini duyar duymaz şirki ve küfrü bırakıp Müslüman olmaktadır. Bunlardan Hz. Ömer b. el-Hattâb, Taha suresinin ilk ayetlerini duyunca İslam'a girmiş ve müşriklerin başlarından sayılan el-Velid bin el-Muğîra, Kur'an'ın birkaç ayetini duyunca çok etkilenmiş ancak müşrikler onu İslam'a girmekten caydırmıştı. Bu bağlamda Temenni konusu Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçmekte ve çeşitli tarzlarla da anlatılmaktadır. Bunun yanı sıra Temenni Arap dilinin önemli ve vazgeçilmez unsurlarından biri sayılır. Kur'an-ı Kerim'de Temenni anlamı çeşitli kelime ve ifadeler ile anlatılır ve bu konuyu Arap dil bilginleri ile belagatçılar ele alıp araştırmış, bu dilin belagatını ve güzelliğini nasıl ifade edildiğini, nerede ve ne zaman kullanıldığını belirlemişlerdir. Bu çalışmada Temenni konusunda belirtilen usuller araştırıldı. İlgili konunun Kur'an-ı Kerim'de nasıl ifade edildiği ve ne için, ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı belirtilip bu dilin belagatı ve güzelliği anlatılmaya çalışılmıştır.

Özet

Arap dilinin çok zengin, güzel, hoş, belagatlı ve geniş anlamlara haiz bir dil olduğu gerçeğini, bu dili kullananların inkar edemeyeceğini söylemek yerinde olacaktır. Bundan dolayı Arapçayı çok iyi bilen ve anlamsal sınırlarını çok iyi tanıyan Mekke halkı Kur'an-ı Kerim'in bir iki ayetini duyar duymaz şirki ve küfrü bırakıp Müslüman olmaktadır. Bunlardan Hz. Ömer b. el-Hattâb, Tâhâ suresinin ilk ayetlerini duyunca İslam'a girmiş ve müşriklerin başlarından sayılan el-Velid bin el-Muğîra, Kur'an'ın birkaç ayetini duyunca çok etkilenmiş ancak müşrikler onu İslam'a girmekten caydırmıştı. Bu bağlamda Temenni konusu Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçmekte ve çeşitli tarzlarla da anlatılmaktadır. Bunun yanı sıra Temenni Arap dilinin önemli ve vazgeçilmez unsurlarından biri sayılır. Kur'an-ı Kerim'de Temenni anlamı çeşitli kelime ve ifadeler ile anlatılır ve bu konuyu Arap dil bilginleri ile belagatçılar ele alıp araştırmış, bu dilin belagatını ve güzelliğini nasıl ifade edildiğini, nerede ve ne zaman kullanıldığını belirlemişlerdir. Bu çalışmada Temenni konusunda belirtilen usuller araştırıldı. İlgili konunun Kur'an-ı Kerim'de nasıl ifade edildiği ve ne için, ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı belirtilip bu dilin belagatı ve güzelliği anlatılmaya çalışılmıştır. Araçlar konuşmalarında bir anlamı ifade etmek için tek bir ifade tarzı kullanmakla yetinmezler. Bir anlamı çeşitli ifadeler ile anlatırlar ve bunu Temenni anlamının olduğu anlatımlarda açık şekilde görürüz. Temennide kasıt aslında mümkün olmayan ya da olması çok zor olan bir şeyi dilemektir. Ancak Temennide kast edilen şey biri için çok zor olabilirken başka birisi için gerçekleşmesi daha kolay olabilir. Kur'an'da temenni ifadesi "Leyte", şart edatı "lev" ve istifham edatları, le'alle ve emir kipi ile de ifade edilmiştir. Temenni anlamını Arap dilinde birbirinden farklı kelimelerle ifade etmek bu dilin geniş, zengin ve canlı bir dil olduğunu açıklar. Bu bağlamda bu konuya ilişkin araştırma yapan alimler, bu konunun kaidelerini ve kullanım biçimlerini belirlemişlerdir. Bunun yanı sıra Temenni konusunun olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırmak mümkündür. Temenni aslında bir çeşit istektir. Bu dili kullanan Araçlar istedikleri bir şeyin gerçekleşmesi için bu araçları kullanmayı tercih etmişlerdir. Araççada Dilekler leyte kelimsile ifade edilir. Ama bazen konuşan leyte yerine başka kelime kullanır çünkü leyte istediği anlamı ifade etmeye yeterli olmadığını görür. Araçça dilini kullanan konuşmacı Araçça'nın ona bu şans tanımasından yararlanır. Dilediği şeyi istifhamı kullanarak ifade edince O dileğin imkansız yada çok zor olmadığını ifade eder yada öyle olmadığını diler.

Çünkü onun olmasını ister. Bu şekilde iki anlamı bir ifade ile anlatır. Hem Temenni anlamını hemde istifham anlamını. Bu şekilde vakit ve emek tassarufu sağlar. Yani icaz yapmış olur. Eğer lev edatını kullanırsa dilediği şeyin çok imkansız olduğunu ifade etmek ister. Şart edatı levi kullanarak iki anlam bir ifade ile anlatır. Hem levin anlamını hemde leytenin anlamını. Temmeni anlamını ifade etmek için konuşmacı çeşitli ifadeleri kullanabilir. Bu çerçevede dil imkanlarını kullanır ve böylece istediği anlamı ifade etmiş olur. Temenni Arapçada sadece olumlu dilekler için ifade edilmez. Tamenni olumsuz ifadeler içinde kullanılır. Bazı dilekler diliğen için olumlu sayılır ama diğer taraf için olumsuz sayılır. Bunun örneği: yolda kesik olan birisi yağmurun yağmamasını diler. Bu dilek onun için olumlu sayılır. Aynı anda tarlasını eken ve yağmuru bekleyen bir ekinci için olumsuz olur. Kuran'ı kerimde dilekler sadece leyte ile anlatılmamış ve olumlu ve olumsuz dileklere ayrılmış. Kuran' daki dilekler ifadeleri Arapça dil bigisi kurallarına göre ifade edilmiş. Temenni ifadesini kullanmak için diliğen kimse ya çok zor yada imkansız durumda olmalı. Bazende zor yada imkansız durumda olmaz ama durumunu öyle yansıtmak ister. Bundan dolayı Temenni kelimelerini kullanır. Dilenen şeye farklı açılardan bakıla bilinir. Yani diliyenin açısından olması çok zor yada imkansız olabilir. Ama dinliyene yani muhatap olan kişiye göre öyle olmaya biliiir. Bunun örneği: Çok fakir yoksul bir insan lokantada yemek yemeyi diler. Bu istek onun maddi durumuna göre çok zor ve imkansızda denile bilinir. Ama maddi durumu iyi olan, zengin, mal varlıklı bir başkası için çok kolaydır. Başka bir örnek: Tembellik yapan, dersini az yada hiç çalışmayan bir öğrenci başarmayı diler ve çalışmadığı O dersten geçmek ister ve bunu çok zor yada imkansız görür. Bu öğrencinin bu dersten geçmek istemesi dilek durumunu alır. Ama aynı dersi iyi çalışan başka bir öğrenci bu dersten geçmek ister ve geçip başarmayı yakın ve kolay ve mümkün görür. İşte kunuşanın durumuna göre Temenni ifadesi incelenir ve dilek olup olmadığı hükmünü alır. Kuran'ı kerimde Temenni yani dilek sahnelerini iyi ve doğru anlamak için bu anlamı ifade eden dil bilgisi ifadelerine hakim olunması gerekir. Aksi takdirde Temenni anlamı dorğu anlaşılma ve yanlış anlamalar ve yorumlara gidile bilinir. Arapçada temenni anlamı diğer anlamlar gibi çok önemlidir. Çünkü hayat dileksiz olamaz ve insan ne kadar güçlü olursa olsun illaki aciz yada zor bir durumda olur. O zaman almak istediği bir şeyi kendi gücü ile alamaz ve ondan dolayı dileğe yani temenniye başvurur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Temenni, Leyte, La'alle, Dilekler.

TEMENNI SCENES IN THE HOLLY QUR'AN

Abstract

The Arabic language contains the qualities of rhetoric, vastness, sweetness, eloquence, charm, and and broadness in meaning, and its speakers cannot deny that. For this reason, whenever the people of Mecca back then who knew the Arabic language too well and had a brilliant knowledge over the semantic secrets of the language, heard one or two of the Verses from the Gracious Koran dropped out of disbelief and polytheism, and entered into Islamic faith. For instance, our master when 'Umar Ibn Al-Khattāb, heard the first Verses of 20th Sūrah / Chapter Tā Hā he became a Muslim, and al-Walīd b. al-Mughīra who were one of the polytheists' leaders upon hearing some Verses from the Gracious Koran got impressed a lot but was talked out of proclaiming Islamic faith by the polytheists. In this sense, wishful thinking is one of the grammatical methods abundant in the Arabic language, and it was mentioned several times in the Gracious Koran in various places in relation with various topics. Tamanni is of firm and constructive methods in Arabic language, and it is employed in the Gracious Koran with a variety of words and phrases.

Arabic language philologists and rhetoricians undertook the responsibility to examine this phenomenon, and determined how it is used in style, when and where. So we wanted in this research to present the concept of wishful thinking in its aforementioned methods. The speakers of this language are grammatical and rhetorical, and we monitored its positions in the wise remembrance, and we address it with analysis and reason in detail. So it showed its linguistic structure, rhetoric, and aesthetics in every instance, and the purpose of its use. And we adopted this method of linguistic description in our research. We monitored the grammatical rules, and the rhetorical rules related to matter owing to certain grammar and rhetoric books to build the basis of the study, and we offered tools for wishful thinking, and trade-offs between them, and adopted the analytical method of explanatory in dealing with scenes of wishful thinking of positive and negative kinds in the Gracious Koran.

Summary

The Arabic language contains the qualities of rhetoric, vastness, sweetness, eloquence, charm, and and broadness in meaning, and its speakers cannot deny that. For this reason, whenever the people of Mecca back then who knew the Arabic language too well and had a brilliant knowledge over the semantic secrets of the language, heard one or two of the Verses from the Gracious Koran dropped out of disbelief and polytheism, and entered into Islamic faith. For instance, our master when ‘Umar Ibn Al-Khattāb, heard the first Verses of 20th Sūrah / Chapter Ṭā Hā he became a Muslim, and al-Walid b. al-Mughīra who were one of the polytheists’ leaders upon hearing some Verses from the Gracious Koran got impressed a lot but was talked out of proclaiming Islamic faith by the polytheists. In this sense, wishful thinking is one of the grammatical methods abundant in the Arabic language, and it was mentioned several times in the Gracious Koran in various places in relation with various topics. Tamannī is of firm and constructive methods in Arabic language, and it is employed in the Gracious Koran with a variety of words and phrases. Arabic language philologists and rhetoricians undertook the responsibility to examine this phenomenon, and determined how it is used in style, when and where. So we wanted in this research to present the concept of wishful thinking in its aforementioned methods. The speakers of this language are grammatical and rhetorical, and we monitored its positions in the wise remembrance, and we address it with analysis and reason in detail. So it showed its linguistic structure, rhetoric, and aesthetics in every instance, and the purpose of its use. And we adopted this method of linguistic description in our research. We monitored the grammatical rules, and the rhetorical rules related to matter owing to certain grammar and rhetoric books to build the basis of the study, and we offered tools for wishful thinking, and trade-offs between them, and adopted the analytical method of explanatory in dealing with scenes of wishful thinking of positive and negative kinds in the Gracious Koran.

The Arabs do not march in their words to express the meaning th0ey want in only one method, and this is what we find clearly. Certainly, in expressing the meaning of wishful thinking they have a request for the impossible, or a request for something difficult to obtain. It is not lost on us that the impossible may be agreed upon by all human beings or most of the speakers in an environment concerning a language. But the matter differs in the wish which is difficult to obtain in accordance with a person’s situation. E.i. if a poor person wishes to buy a house, this is considered a request for something difficult to obtain due to his low income, whereas this is not difficult to obtain for a rich person who has enough money to buy a house, and so on.

Tamannī came down in the Gracious Koran in the Arabs’ style of expression, and this is natural, because it is sent down in their own language. Otherwise, they would not had understood it, and it would not had been impossible for them. The Koranic

expression used the most known wishful thinking tool (Let), and also employed other tools to express the meaning of wishful thinking such as (if) and the interrogative, and the hopefulness tool (hopefully) that treat it (Layt), and used the command and the prohibition to indicate the meaning of wishful thinking.

The expression of the meaning in wishful thinking with its main tool (Lit), which was developed for it, and with other tools and formulas that are not of the origin of the language for it, demonstrated the capacity, richness, flexibility, and vitality of the Arabic language, and also demonstrated the ability of the Arabic speaker to adapt his language to its expressive, moral, and objective nature in service to his thoughts, feelings, and emotions.

The Arab linguists and researchers have paid attention to the grammatical and rhetorical aspects of this grammatical, rhetorical and expressive issue, so they monitored it, denounced it, and demonstrated its moral fulfillment and rhetorical goals, and they identified the differences in development according to the tool or the formula used appropriately in the place of development in which it appeared.

And wishes are either positive, or negative, and this may be different for everyone, because a person's wish for the death of his enemy could be considered positive for him, because this would benefit him, and it could be considered negative for his enemy, because this would mean his death.

Wishful thinking is a type of request that Arabs used to express the request when things did not come to order. Wishfulness shows the speaker's inability to reach his goal, and what he wants, and whether he has the reasons or not, and he makes use of the desire to show his inability to obtain himself, and his self-capabilities as he wants, showing a strong desire for the wisher, and an unusual desire for him.

The wishful thinking is when one is in a state of anticipation, tension and anxiety while waiting for the wish to happen. If it is delayed, it increases one's anxiety, tension, and turmoil, and he may suffer from despair, and frustration, and he may collapse psychologically, intellectually, and if he sighs, and relaxes, and works on his pillars, his moral strength will rise, and his psyche will be improved.

Keywords: Arabic Language and Literature, Wish, Perhaps, Wishes, If, Grammar, Rhetoric.

مدخل:

سأبيّن في هذا البحث معنى التمنيّ، والمقصود به في النحو، والبلاغة، وأتناول أدواته، وصيغته التي يُعبّر بها مفاضلاً بينها من حيث المعنى، والاستخدام اللغوي النحوي، والبلاغي، ثمّ أتناول مشاهد التمنيّ الواردة في القرآن الكريم ذكراً مرّات ورودها، محلّلاً بعضها، ثمّ أفسّمها إلى أُمّيات سلبية، وإيجابية، وأختم البحث بأهم النتائج التي خلص اليها.

1. معنى التمني في المعاجم، والنحو:

ورد في كتب المعاجم أنّ التمنيّ: «تشهّي حصول الأمر المرغوب فيه، وحديث النفس بما يكون، ولا يكون»¹ وأنّ «تمنّى: أراد، وتمنّى: كذّب، وتمنّى الكتاب: قرأه، والحديث: اخترعه»². وقال ابن هشام في مغني اللبيب في حديثه عن /ليت/ : «حرف تمنّ يتعلّق بالمستحيل غالباً، وبالممكن قليلاً»⁽³⁾ وجاء في جامع الدروس العربيّة: «ومعنى «ليت» للتمني، وهو طلب ما لا مطمع فيه، أو ما فيه عُسر»⁴. والتمنيّ يكون لشئيين: الأول: طلب حصول المستحيل الذي لا يمكن حصوله، ومنه أن يتمنى الشيخ عودة الشباب، والثاني: طلب حصول شيء ليس مستحيلاً، لكنّ حصوله صعب؛ لعدم توفر شروط حصوله، ومنه أن يتمنى الفقير المدقع أن يمتلك بيتاً وسيارةً، وغير ذلك. فهذا ليس مستحيلاً، لكنّه صعبٌ جداً نظراً لظروفه الماديّة السيئة.

2. معنى التمني في البلاغة:

عدّ البلاغيون العربُ القدماء، والمُحدّثون، والمعاصرون التمني نوعاً من الإنشاء الطلبي، وقد عرفه سعد الدين التفتازاني بقوله: «التمني، هو طلب حصول شيء على سبيل المحبة»⁽⁵⁾ وعرفه ابن يعقوب المغربي بقوله: «هو طلب حصول الشيء بشرط المحبة، ونفي الطماعية في ذلك الشيء، فخرج ما لا يُشترط فيه المحبة كالأمر، والنهي، والنداء، والرجاء، بناءً على أنّه طلب، وأمّا نفي الطماعيّة، فلتحقيق إخراج نوع

¹ محمد بن منظور، معجم لسان العرب (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، 294/15.

² محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تج: أنس الشامي وزيّراً أحمد (القاهرة: دار الحديث، 2008/1429)، 1559.

³ ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تج: د- مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، (حلب: مطبوعات جامعة حلب، 1972/ 1392)، ص: 375 - 376.

⁴ مصطفى الغلايبي، جامع الدروس العربيّة، ط10 (لبنان: المكتبة العصبية، 1968/1388)، ص: ج2/303.

⁵ سعد الدين التفتازاني، المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، (بلا تاريخ)، ج 2 / 239.

الرجاء الذي فيه الإرادة، وإخراج غيره ممّا فيه الطماعيّة»⁽⁶⁾ وعرفه د. عيسى علي العاكوب بقوله: « هو طلبُ الشيء المحبوب الذي لا يُرجى حصوله:

1. إمّا لكونه مستحيلًا.

2. وإمّا لكونه ممكنًا، ولكنه بعيد الحصول، وغير مضموع في نيّله»⁷

واستشهد على كلا الأمرين بشواهد من القرآن الكريم، والشعر العربي، ولم أذكرها؛ لأنها لا تخدم غرض البحث هنا.

والملاحظ أنّ جميعهم متفق على أنّ التمني في البلاغة يستخدمه المتكلم؛ ليطلب وقوع شيء مستحيل، أو وقوع شيء صعب يمكن حصوله، ولكن باحتمالٍ قليلٍ جدًا.

وواضح أنّ التفسير البلاغي لمصطلح التمني لا يخرج على التفسير النحوي، فعلماء البلاغة يُردّون في هذا السياق ما ذكره علماء النحو.

ولكنّ الشيء الذي لم يذكره علماء النحو والبلاغة - بحسب علمي - أنّ المتكلم قد يتمنى عدم وقوع الشيء سواءً أكان مستحيلًا أم قريبًا إلى المستحيل، وذلك إذا كان الشيء غير مرغوب فيه، فيُدخل أداة النفي على الخبر، ومنه قولنا: /ليت الإنسان لا يموت / فنحن نتمنى عدم وقوع الخبر /الموت/ على الاسم /الإنسان/ وهذا شيء مستحيل، وقول الطالب المهمل الكسول الذي لم يُحضّر نفسه لامتحان: / ليتني لا أرسب/ فهو يتمنى عدم الرسوب، أي يتمنى عدم وقوع الخبر، وهو ليس مستحيلًا في هذا المقام؛ لكنّه قريبٌ إلى المستحيل.

وجملة القول في معنى التمني:

التمني طلبُ حصولِ شيءٍ مستحيل، أو شيءٍ صعب الحصول، وذلك إذا كان الشيء المطلوب حصوله أمرًا محبوبًا، ومرغوبًا فيه، ويأتي الكلام في هذا السياق خاليًا من النفي كقولنا: / ليت أحمد ناجح /.

التمني طلبُ عدم حصولِ شيءٍ مستحيل، أو طلبُ عدم حصولِ شيءٍ صعب الحصول، وذلك إذا

كان

⁶ ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتح في شرح تلخيص المفتاح (بلا تلريخ)، ج2/239، و عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية / علم المعاني /، ط1 (بيروت: دار النهضة العربية، 2009/1430)، 112.

⁷ عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربيّة (جامعة حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعيّة، 2000/1421)، 278.

الشيء / الخبر / المطلوب عدم حصوله شيئاً غير مرغوب فيه كقول الطالب المهمل: / ليتني لا أرسب /
 / وقولنا: / ليت الإنسان لا يهرم / ولتأدية هذا المعنى يُسبق الخبر بأداة نفي .
 التمني هو الرغبة باتصاف الاسم بخبر يستحيل اتصافه به كقول الشاب: / ليتني طفل /.
 التمني هو الرغبة بعدم اتصاف الاسم بخبرٍ يستحيل عدم اتصافه به كقولنا: / ليت الإنسان لا يموت /
 / أو يصعبُ عدم اتصافه به كقول الطالب المهمل: / ليتني لا أرسب /.

3. أدوات التمني:

أداة التمني الرئيسية هي /ليت/ وفي الواقع يُعبر العربُ عن معنى التمني بأدوات، وصيغٍ نحويّةٍ ليست في الأصل للتمني. وسأعرض هذه الأدوات، والصيغ بشيءٍ من التفصيل والتوضيح، وسأفاضلُ بينها بعد ذلك بناءً على ما ورد في كتب النحو، والبلاغة العربية، فالأدوات والصيغ النحوية التي يتمنى بها العرب هي:

3. 1. ليت:

ورد في معاجم اللغة: «أداة النصب، وهو التمني، ونقول: ليتني فعلتُ كذا، وليت لي كذا»⁸ و:
 «وليت بفتح التاء كلمة تمنّ. تقول ليتني فعلت كذا، وكذا»⁹ و« كلمة تمنّ تتعلّق بالمستحيل غالباً،
 وبالممكن قليلاً»¹⁰ وهي الأداة الرئيسية للتمني⁽¹¹⁾، وهي حرفٌ مشبه بالفعل من أخوات إنّ، فتؤدي معنى
 الفعل /تمنّى/ وتعمل عمله، فتنصب الاسم، وترفع الخبر .

فقد ذكر ابن السراج في كتاب الأصول في النحو في سياق عرضه لحروف المعاني: «ومنها /
 ليت/ وهي تمنّ»⁽¹²⁾ وقد ورد المعنى ذاته عند الرمخشري، فقال: «ليت للتمني، قال تعالى: « ليتنا نُردُّ

⁸ الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تح: عبد الحميد هندواي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1424)، 4/112.

⁹ ابن منظور، معجم لسان العرب، 77/2.

¹⁰ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1498.

¹¹ انظر: العاكوب، المفصل في علوم العربية، ص: 278

¹² أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/ 1408)، ج2/ 217 ويُنظر: محمد بن علي الصبان، شرح الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تح: طه عبد الرؤوف سعد، (المكتبة الوقفية، بلا تاريخ)، ج1/ 424، وعبد الوهاب الصابوني، اللباب في النحو (بيروت: دار الشرق العربي، بدون تاريخ)، 48 .

«(13)»(14) وذكر الزمخشري أنّ الفراء أجاز استخدامها فعلاً متعدياً بمعنى /أتمنى/ ومثّل له بقوله: / ليت زيداً قائماً / أي أتمنى زيداً قائماً (15) و /زيداً/ مفعول به ل /ليت/.

وأجاز الزمخشري استخدامها بمعنى /ظنّ/ فقال: «وتقول: ليت أنّ زيداً خارج ، وتسكّت كما تسكّت علي: ظننتُ زيداً خارجٌ»(16) وهذا الاستخدام الذي ذكره الزمخشري غيرٌ داخل في موضوع بحثنا هذا.

فمثال طلب وقوع المستحيل باستخدام /ليت/ قولُ مريمَ عليها السلام كما جاء في القرآن الكريم: «يا ليتني متُّ قبلَ هذا وكنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا»(17) فهي تمنى لو أنّها ماتت، ولم يُعد لها ذكرٌ على ألسنة الناس، وذلك بعد أن ولدَت عيسى عليه السلام دون زواج، وما تمنّته مستحيلٌ وقوعه؛ لأنّه صار من الماضي الذي لا يعود. ومنه أيضاً قول الشاعر:

ألا ليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيبُ

فهو يتمنى عودة عهد الشباب بعد أن كبر، وهذا مستحيلٌ؛ لأنّه صار من الماضي الذي لا يعود. ومثال طلب وقوع الشيء الصعب الوقوع قوله تعالى على لسان بعض الذين انبهروا بثروة قارون وزير فرعون: «يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون»(18) فهم يتمنون أن يكونوا أغنياء مثله، وهذا شيءٌ صعبٌ لظروفهم، لكنّه ليس مستحيلاً(19).

3. 2. لعلّ :

ورد أن (لعلّ) كلمة طمع وإشفاق. 20 المعنى الأصل ل/لعلّ/ الترجي والإشفاق، فالترجيّ يكون لشيء محبوب، والإشفاق لشيء مخوف من وقوعه(21) فالترجي قولنا: / لعلّ الله يشفي المريض / والإشفاق قولنا: / لعلّ المريض يموتُ /.

13 الأعمام 27/6.

14 عمر بن محمود الزمخشري، المفصل في علوم العربية، تح: سعيد محمود عقيل، ط1 (لبنان: دار الجيل، 2004/1424)، 329..

15 انظر: المصدر السابق، والصفحة السابقة.

16 انظر: المصدر السابق، 393.

17 مريم 23/19.

18 العنكبوت 79/29.

19 انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية: 278، وانظر: عتيق، في البلاغة العربية، 112.

20 الفيروز أبادي، القاموس المحيط، 1476.

21 انظر: الأصول في النحو: ج2/218، وانظر: شرح الصبان: ج1/424، وانظر: اللباب في النحو، 49، وانظر: المفصل في علوم البلاغة العربية،

393، وانظر: في البلاغة العربية، 113.

ويجوز أن تترك /لعل/ معناها الأصل، وتُعبر عن معنى التمني، فتأخذ دور/ليت/ (22) وذلك إذا كان خبرها مستحيلاً وقوعه، ويُفهم ذلك من معانية السياق، والمقام، وظروف الكلام. ومنه قوله تعالى على لسان فرعون يُخاطبُ وزيره هامان: « يا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى » (23) فهو يرغب بالوصول إلى الله تعالى بالاعتماد على البناء العظيم الذي طلب بناءه، وهذا مستحيل، ولذلك كان معنى /لعل/ التمني لا الترجي، ومنه قوله تعالى: « وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ » (24) فقد عبد الكافرون الآلهة، وتركوا عبادة الله تعالى رجاء نصرها لهم، وهي لا تستطيع أن تنصرهم، فهذا مستحيل وقوعه، لذلك كانت /لعل/ للتمني لا للترجي.

فالمتمكلم يتمنى بـ /لعل/ بدل /ليت/ لأنه يرغب بإظهار ما يستحيل وقوعه، أو يصعب وقوعه في صورة المرجو الممكن وقوعه (25). وبذلك تؤدي /لعل/ وظيفتين نحويتين في سياق واحد، ومقام واحد، هما التمني والرجاء، أي التمني في ثوب الرجاء.

3. 3. لو:

الأصل في استخدام /لو/ أنها حرف شرط غير جازم تحتاج إلى فعل شرط، وجواب شرط يكون نتيجة لفعل الشرط نحو: / لو زارني أحمد، أكرمته / فهي حرف امتناع لامتناع، أي يمتنع جواب الشرط لامتناع وقوع فعل الشرط، فلم أكرم أحمد؛ لأنه لم يزرني، أي امتنع إكرامي له، لامتناع زيارته لي. وقد تكون «حرف أمنية، فلا تحتاج إلى جواب كقولك: لو قدم زيد» (26).

ويجوز أن تترك /لو/ الشرطية معناها الأساسي، فتأتي لمعنى التمني، ومن ذلك قوله تعالى على لسان الكافرين يوم القيامة: « فَلَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنُكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ » (27) فهم يتمنون الرجوع إلى الدنيا، وهذا مستحيل، وقد استُخدمت /لو/ للتعبير عن هذه الأمنية، ومنه قول جرير (28):

وَلِي الشَّبَابِ حَمِيدَةٌ أَيَّامُهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ يُشْتَرَى أَوْ يَرَجَعُ

فهو يتمنى بـ /لو/ أن يشتري شبابه الذي ولى، أو رجوعه، وهذا مستحيل. فالمتمكلم يستخدم /لو/

22 انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 270، 280، 293، وانظر: عتيق، في البلاغة العربية، 113.

23 غافر 37/40.

24 يس 74/36.

25 انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 280.

26 الفراهيدي، معجم العين، 107/4.

27 الشعراء 102/26.

28 انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 279، وانظر: الصابوني، الباب في النحو، 6، 49.

للتمني بدل /ليت/ لإظهار المتمني في صورة الممتنع العزيز حصوله⁽²⁹⁾. أي إذا علم، وقدر أن ما يتمناه مُستحيلٌ جداً، أو صعبٌ جداً في درجة المستحيل. فتؤدي /لو/ في هذا السياق، وهذا المقام وظيفتين نحويتين، هما الامتناع، والتمني، أي تُظهر التمني في ثوب المستحيل الممتنع.

3.4. هل :

الاستخدام الأصل ل/هل/ أنها حرف استفهام، يُطلب بها تصديق حدوث شيء، أو نفي حصوله نحو: هل قرأت القرآن؟ / فالتصديق جوابه: /نعم/ والنفي جوابه /لا/. وقد ترك /هل/ باب الاستفهام، فُعيّرَ بها عن معنى التمني، ومنه قوله تعالى على لسان الكافرين يوم القيامة: « **فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا** »⁽³⁰⁾ فهم يبحثون عن شفعاء يُقذونهم من العذاب يوم القيامة، وهذا مستحيل، ومنه قول ابن الفارض⁽³¹⁾:

أَيُّ لِيَالِي الْوَصْلِ، هَلْ مِنْ عَوْدَةٍ وَمَنْ التَّلْعِيلِ قَوْلُ الصَّبِّ أَيُّ

فهو يتمنى بـ /هل/ الاستفهامية عودة ليالي الوصل التي صارت من الماضي، وهذا مستحيل. وهي في الحقيقة لا تترك معنى الاستفهام تركاً تاماً، وإنما تُعبّر عن معني الاستفهام، والتمني في آن واحد، وهي تُفيد التمني إذا كان المتكلم يسأل عن شيء مستحيل حصوله، أو صعب حصوله، وهذا ما ورد في الآية الكريمة التي طلب فيها الكُفَّار شفعاء لهم يوم القيامة، وهذا مستحيل، وكذلك في بيت ابن الفارض، وقد وضحت ذلك.

وتفيد /هل/ معنى التمني إذا كان السؤال موجّهاً إلى غير العاقل⁽³²⁾؛ لأنّ غير العاقل لا ينطق، ولا يتكلم، ولا يعي، ومنه قول الشاعر يخاطبُ سربَ القطا:

أَسْرَبَ الْقَطَا هَلْ مَنْ يُعِيرُ جَنَاحَهُ لِعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أُطِيرُ

فاستخدم /هل/ الاستفهامية لمعنى التمني، فطلب من طيور القطا أن يستعير جناحها، وهذا مستحيل، فهي لا تفهمه، ولا يمكنها أن تلبّي طلبه.

²⁹ انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 279.

³⁰ الأعراف 53/7.

³¹ انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 272، 278، 279، وانظر: الصابوني، اللباب في النحو، 49.

³² انظر: عنتيق، في البلاغة العربية، 98 – 113.

ويتمنى المتكلم بـ /هل/ الاستفهامية بدل /ليت/ لِيُبرزَ المتمنى المستحيل في صورة المستفهم عنه، الممكن الحصول، إظهاراً لكمال العناية به⁽³³⁾ أي إذا رغب المتكلم بإيهاً منا أنَّ المستحيل الذي يريده، يُمكن وقوعه.

3. 5. همزة الاستفهام و /لا/ النافية للجنس:

همزة الاستفهام حرفٌ يستخدم لمعنى التصديق إذا كان السؤال بها عن شيء واحد نحو: /أغادرتَ وطنك؟/ ولمعنى التصوُّر والتعيين إذا كان السؤال بها عن شيئين نحو /أأكرمتَ محمداً أم خالدًا؟/ و /لا/ النافية للجنس تُستخدم لنفي اتصاف جنس اسمها بخبرها نفيًا قطعياً، وتؤكد امتناع اتصافه به نحو /لا شجرة في الصحراء / ففت /لا/ النافية للجنس وجود جنس الشجر في الصحراء نفيًا قطعياً، وأكدت ذلك.

وإذا اجتمعت همزة الاستفهام بـ /لا/ النافية للجنس، ودخلت عليها ، وجاء بعدهما شيء مستحيل الحصول ، أو صعب الحصول، أفادت معنى التمني ، وأدتا دور /ليت/ ومنه قول الشاعر:

أَلَا عُمَرُ وَلِي مُسْتَطَاعٌ رَجُوعُهُ فِيرَأَبَ مَا أَثَاتُ يَدُ الْغَفَلَاتِ⁽³⁴⁾

فهو يتمنى عودة عمره الذي ذهب، وصار في الماضي، وهذا مستحيل، واستخدم همزة الاستفهام مع /لا/ النافية للجنس بدل / ليت / للتعبير عن هذا المعنى.

3. 6. التمني بالأمر:

الأمر أسلوب إنشائي، وهو حصول الفعل على جهة الاستعلاء الحقيقي أو المجازي كقوله تعالى:

«فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»⁽³⁵⁾

وقد يُؤدَّى معنى التمني بصيغة الأمر إذا استخدم في طلب وقوع شيء مستحيل أو صعب الوقوع ، ومنه قول امرئ القيس:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجَلِ بِصَبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

³³ انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 278-279 .

³⁴ يرأب: يُصلح ، أثات: أفسدت.

³⁵ الحج 78/22.

فهو يتمنى انجلاء الليل وزواله بسرعة، وعبر عن هذا التمني بفعل الأمر /انجل/ بدل /ليت/ ومنه قول عنترة (36) :

يا دارَ عِبَلَةٍ بِالْجِوَاءِ تَكَلِّمِي وَعِمِي صَبَاحاً دَارَ عِبَلَةٍ وَأَسْلَمِي

فهو يتمنى أن تتكلم دار عبلة، وهذا مستحيل، وعبر عن هذا التمني بفعل الأمر /تكلم/ بدل /ليت/

3.7. التمني بصيغة النهي:

النهي أسلوب إنشائي، وهو طلب عدم القيام بالفعل على جهة الاستعلاء الحقيقي أو المجازي، وله صيغة واحدة هي الفعل المضارع

المقرون بـ /لا/ الناهية الجازمة كقوله تعالى: « **وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضاً** »³⁷ وقد تستخدم صيغة النهي للتعبير عن معنى التمني، وذلك إذا طلب بها عدم حدوث شيء يستحيل عدم حدوثه، أو يصعب عدم حدوثه، ومنه قول الخنساء تبكي أخاها صخرًا⁽³⁸⁾:

أَعْيَنِي جُودًا وَلَا تَجْمُدَا أَلَّا تَبْكِيَانِ لِصَخْرٍ النَّدَى

فهي تمنى أن تسيل الدموع من عينيها بكاءً على أخيها باستمرار، وهذا مستحيل، وقد عبرت عن هذا التمني بصيغة النهي /لا تجمدا/ بدل /ليت/ .

والذي يظهر لي أن المتكلم يتمنى بصيغتي الأمر أو النهي بدل /ليت/ إذا أراد أن يظهر نفسه ذا سلطة، وأن حدوثه أو عدم حدوثه بيده، وأنه قادر على إيقاعه وإحداثه، أو منعه من الوقوع والحدوث.

4. المفاضلة بين أدوات التمني:

في الحقيقة إن التمني بحسب الأداة أو الصيغة النحوية التي يعبر بها ليس على درجة واحدة، ولا تُستخدم أداة التمني، أو صيغة التمني استخداماً عشوائياً في كل سياق ومقام. والذي يظهر لي أن استخدام الأداة أو الصيغة النحوية للتعبير عن معنى التمني يكون بحسب درجة المتمنى على النحو الآتي:

إذا كان المتمنى في درجة مستحيلة عادية، أو في درجة صعبة عادية، استخدمت /ليت/ .

إذا كان المتمنى في درجة مستحيلة جداً، أو في درجة صعبة جداً، استخدمت /لو/.

³⁶ انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 255، وانظر: عتيق، في البلاغة العربية، 78.

³⁷ الحجرات 12/49.

³⁸ انظر: العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، 259، وانظر: عتيق، في البلاغة العربية، 83، 85 - 86 .

إذا كان المتمنى في درجة يُرجى حصولها، أو في درجة صعبة يرجى حصولها، استخدمت /علّ/.
إذا كان المتمنى في درجة مستحيلة يطمع في حصولها، أو في درجة صعبة يطمع في حصولها، استخدمت (هل).

إذا كان المتمنى في درجة مستحيلة قطعية، أو في درجة صعبة صعوبة قطعية، استخدمت همزة الاستفهام مع (لا) النافية للجنس.

إذا أراد المتمنى أن يظهر سلطته على المتمنى، ويضعه تحت إرادته، استخدمت صيغتنا الأمر والنهي.

5. مشاهد التمني في القرآن الكريم: كثرت مشاهد التمني في القرآن الكريم، وورد ذلك على النحو الآتي:

5. 1. مشاهد التمني ب/ليت/ في القرآن الكريم

وردت مشاهد التمني ب/ليت/ في القرآن الكريم أربع عشرة مرة في سورة النساء (73) وفي سورة الأنعام (27) وفي سورة الكهف (42)
وفي سورة مريم (23) وفي سورة الفرقان (27، 28) وفي سورة القصص (79) وفي سورة الأحزاب (66) وفي سورة يس (26) وفي سورة الزخرف (38) وفي سورة العنكبوت (25، 27) وفي سورة النبا (40) وفي سورة الفجر (24).

فقد ورد التمني في سورة النساء في الآية (73) على لسان المنافق عبد الله بن أبي وأصحابه الذين تخلّفوا عن الالتحاق بالمؤمنين لقتال وغيره: «وَلَيْتُنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ، يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا»⁽³⁹⁾ يتمنى أن يكون له سهم مع المؤمنين، وقد تخلّف عنهم.⁴⁰ وحسدًا للمؤمنين.⁴¹ فهو يتمنى ب/ليت/ حصول شيء مستحيل، وهو أن يكون مع المؤمنين؛ لينال ما نالوه من فضل الله، وقد فاته ذلك. وقال تعالى في سورة الأنعام على لسان الكافرين يوم القيامة: «وَلَوْ تَرَى إِذِ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ

³⁹ النساء 4/ 73.

⁴⁰ ينظر: إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، تح: حكمت ياسين، ط1 (الدمام: دار ابن الجوزي، 1431)، 3/ 161.

⁴¹ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحیط، تح: عادل عبد الموجود، وعليّ معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 3/ 305.

الْمُؤْمِنِينَ» (42) فإذا دخلوا⁴³ النار، كان سؤالهم للرجوع إلى الدنيا أشدّ. والتقدير: يا ليتنا لنا ردّ، وانتهاء، تكذيب، وكون من المؤمنين.⁴⁴ فاستخدموا (ليت) لتمني ثلاثة أشياء دفعة واحدة، وهي العودة إلى الدنيا، والتصديق بآيات الله، والانضمام إلى المؤمنين، وهي أشياء مستحيلة؛ لأنها صارت في الماضي الذي لا يعود. وقال تعالى في سورة الكهف على لسان الرجل الذي أنعم الله عليه ببساتين وأنهار وثمار، فجاءه العذاب، وسلبت النعمة؛ لأنه لم يعظم نعمة الله: «وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا» (45) فتمنى ب/ليت/ شيئاً مستحياً، وهو عدم وقوع شركه بالله، وهو في حالة حسرة وندم وخسران. وقال تعالى في سورة مريم على لسان مريم عليها السلام حين جاءها المخاض؛ لتضع عيسى عليه السلام دون زواج أو جماع برجل: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» (46) أي شيئاً لا يُعر، ولا يُذكر.⁴⁷ فتمنت ب/ليت/ شيئين، هما الموت قبل هذا الحدث، وهو وضع عيسى عليه السلام من دون جماع برجل، ونسيانها من قبل الناس، وهذان شيئان مستحيلان؛ لأنهما أمر الله المقدر الذي لا يتغير. وقال تعالى في سورة الفرقان في الحديث عن المشرك عقبة بن أبي معيط الذي نطق بالشهادتين، ثم رجع لإرضاء لأبي بن خلف: «وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا، يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا» (48) والمقصود تندم الظالم يوم القيامة من هولها نادماً، متفجعاً.⁴⁹ فتمنى ب/ليت/ شيئين مستحيلين، هما أن يتبع الرسول، وقد فاته ذلك، وأنه لو لم يتبع أبي بن خلف، وقد فاته ذلك، وسيقع هذا التمني منه يوم القيامة. وقال تعالى في سورة القصص على لسان الناس حين خرج عليهم قارون في زينته: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (50) أي ذو حظّ وافر.⁵¹ فهم يتمنون ب/ليت/ ثروة مثل ثروة قارون، وهذا شيء صعب الحصول عليه نظراً لظروف الحياة التي يعيشونها، لكنه ليس مستحياً، وقد ورد التمني هنا في موضع الحسد والطمع

42 الأنعام 6/ 27.

43 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 485/6.

44 الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 105/4.

45 الكهف 18/ 42.

46 مريم 19/ 23.

47 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 219/5.

48 الفرقان 25/ 27.

49 الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 454/ 6.

50 القصص 28/ 79.

51 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 39/6.

والغفلة. وقال تعالى في سورة الأحزاب يعرض مشهد العذاب والنار يوم القيامة: «يَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ»⁽⁵²⁾ أي يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ.⁵³ فهم يتمنون ب/ليت/ بعد أن رأوا العذاب وقع عليهم يوم القيامة، أنهم لو أطاعوا الله ورسوله في الدنيا، وهذا شيء قد فاتهم، ومستحيل أن يعودوا إلى الدنيا، ليتحقق لهم ذلك، فهم تمنوا ب/ليت/ شيئاً مستحيلاً، وهم في حالة عذاب وحسرة وندم. وقال تعالى في سورة يس على لسان حبيب النجار المؤمن الذي أكرمه الله بالإيمان، وبشره بدخول الجنة: «قَبِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»⁽⁵⁴⁾ فهو يتمنى ب/ليت/ أن يعلم قومه فضل الله عليه، وإكرامه له، وإدخاله الجنة،⁵⁵ وهذا شيء ليس مستحيلاً، لكنه صعب، وقد تمنى ذلك، وهو في حالة فرح وسرور وغبطة وسعادة، وقال تعالى في سورة الزخرف على لسان الذي يتعد عن ذكر الله، ويسلط عليه شيطان بسبب ذلك، فيطبعه، ويغويه أكثر، وتتكشف خسارته، ونهايته الوخيمة يوم القيامة: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ»⁽⁵⁶⁾ أي بُعد المشرق والمغرب.⁵⁷ فتمنى ب/ليت/ أنه لو لم يتبع قرينه الشيطان الذي أضله، وأوصله إلى العذاب، وهذا شيء مستحيل؛ لأنه صار من الماضي الذي لا يعود، وجاء التمني في مشهد العذاب والحسرة والألم، وقال تعالى في سورة الحاقة على لسان الذي يخيب، ويخسر يوم القيامة، وقد سلم كتاب أعماله بيده اليسرى: «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ، وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ، يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ»⁽⁵⁸⁾ أي موته لا حياة بعدها، فهو يتمنى الموت الذي كان أكره شيء إليه في الدنيا.⁵⁹ فتمنى لقبح أعماله أنه لم يأخذ كتابه.⁶⁰ فهو في يوم القيامة، وقد استلم كتاب أعماله بيده اليسرى، فعلم خسارته، وعاقبته، يتمنى أشياء مستحيلة، وهي أنه لم يستلم كتاب أعماله، ولم يعرف حسابه، ولم يبعث للحساب، واستخدم (ليت) للتعبير عن هذا التمني. وقال تعالى في سورة النبأ على لسان الكافر يوم القيامة: «إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا

52 الأحزاب 33/66.

53 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/249.

54 يس 36/26-27.

55 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/336.

56 الزخرف 43/38.

57 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/574.

58 الحاقة 69/25-27.

59 ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 7/370.

60 الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 8/319.

لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»⁽⁶¹⁾ أي حيواناً فأرجع إلى التراب.⁶² أي تراباً في الدنيا، ولم يُخلَقْ، أو في ذلك اليوم.⁶³ فالظالم الكافر يتمنى يوم القيامة أن يكون تراباً كالحيوانات دون حساب وعذاب، وهذا مستحيل، وقد استخدم (ليت) للتعبير عن هذا المعنى، وهو في حالة ندم وخيبة وخسران، وقال تعالى في سورة الفجر على لسان الإنسان الكافر الذي لم يؤمن بالله في الدنيا: «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى، يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي»⁽⁶⁴⁾ يندم على معاصيه السالفة في الدنيا، ويتمنى مزيداً من الطاعات.⁶⁵ أي في قبري الذي كنتُ أكذبُ به.⁶⁶ فالكافر الذي لم يؤمن بالله في الدنيا، يتمنى يوم القيامة، وقد رأى الحقيقة، والعذاب، وجهنم، أنه لو آمن، وأعد للحياة الآخرة، وهذا شيء مستحيل؛ لأنه صار من الماضي، واستخدم (ليت) لإفادة هذا المعنى، وهو في حالة ندم وحسرة وخسران.

والملاحظ على مشاهد التمني ب/ليت/ في القرآن الكريم:

أن أغلبها ورد على لسان الكافرين الخاسرين يوم القيامة بسبب كفرهم وضلالهم في الدنيا.
أن (ليت) سبقت ب/يا/ التنبيه في ثلاثة عشر مشهداً، فكان التنبيه يأتي قبل التمني، للدلالة على هول الأمر، وعظمه.

أن أغلبها كانت أمنيات مستحيلة.

أن أغلبها كانت في حالات الحسرة والندم والخسران.

5. 2. مشاهد التمني ب/لعل/ في القرآن الكريم:

ورد التمني ب/لعل/ في القرآن الكريم في ستة مواضع، في سورة يوسف (46،62) وفي سورة المؤمنون في الآية (100) وفي سورة القصص (38) وفي سورة يس (74) وفي سورة غافر (38). فقد ورد في سورة يوسف في الآية (46) على لسان الفتى الذي كان في خدمة الملك، وكان قد سجن مع يوسف عليه السلام، فطلب إلى الملك أن يرسله إلى يوسف عليه السلام؛ لتفسير رؤيا الملك، فقال تعالى على لسان ذلك الفتى: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعُ سُنبُلَاتٍ

⁶¹ النبأ 78 / 40.

⁶² ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 7 / 469.

⁶³ الأندلسي، تفسير البحر المحیط، 8 / 408.

⁶⁴ الفجر 89 / 23-24.

⁶⁵ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 7 / 546.

⁶⁶ الأندلسي، تفسير البحر المحیط، 8 / 465.

خُضِرٍ وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ»⁽⁶⁷⁾ لأنه ليس على يقين من الرجوع إليهم، ولعلمهم يعلمون فضلك.⁶⁸ فهو يتمنى ب/لعل/ شيئاً صعب الحصول، وهو أن يعرف الناس معنى رؤيا الملك الذي رأى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع بقرات نحيفات، ورأى سبع سنابل خضراء، ومثلها يابسات، ولما كان ما يتمناه يمكن حصوله، وهو ممكن التحقق، عبر عنه ب/لعل/ لإظهاره في صورة الشيء المرجو وقوعه، وقال تعالى في سورة يوسف على لسان يوسف عليه السلام يطلب إلى معاونيه أن يضعوا دراهم إخوته في أكياس القمح التي اشتروها منه: «وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ اجْعَلُوا بَضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»⁽⁶⁹⁾ أي يرجعون بها.⁷⁰ فهو يتمنى أن يعرفوا دراهمهم، ورجوعهم إليهم، ولما كان ما تمناه ممكن الحصول، مرجواً عنده، غير مستحيل، ولا قريباً إلى المستحيل، عبر عنه ب/لعل/ فأظهر الصعب الحصول في صورة المرجو القريب الوقوع. وقال تعالى في سورة المؤمنون على لسان الكافر الذي يأتيه الموت، ويرى مقعده من النار: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ»⁽⁷¹⁾ فهو يتمنى شيئاً مستحيلاً، وهو العودة إلى الحياة؛ ليعمل صالحاً، ويؤمن بالله تعالى، وقد فاته ذلك، وقد عبر عنه ب/لعل/ بدل (ليت) لأنه يرغب بوقوعه، ويرجوه، فأراد تصوير المستحيل في صورة المرجو، القريب وقوعه، وقد جاء هذا التمني في موضع الطمع والندم بعد تكشف الحقيقة، وقال تعالى في سورة القصص على لسان فرعون مخاطباً وزيره هامان، متهكماً بسيدنا موسى عليه السلام: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطْعَمُ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ»⁽⁷²⁾ أي بناء كبيراً.⁷³ فهو يتمنى الاطلاع على الله تعالى، والوصول إليه بالاعتماد على الصرح الذي طلب من هارون بناءه، وهذا مستحيل لا يمكن وقوعه، فعبّر عن أمنيته ب/لعل/ بدل (ليت) ليظهر للملأ أنه قادر على ذلك إمعاناً في تضليلهم واستعبادهم، وقد جاء هذا التمني في مشهد العناد، والتكبر، والتجبر، وقال تعالى في سورة يس يعرض هدف الذين انحرفوا عن عبادته، وعبدوا آلهة من دونه: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ»⁽⁷⁴⁾

⁶⁷ يوسف 12/46.

⁶⁸ الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 5/314؟

⁶⁹ يوسف 12/62.

⁷⁰ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 4/521.

⁷¹ المؤمنون 23/99-100.

⁷² القصص 28/38.

⁷³ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/22.

⁷⁴ يس 36/74.

فهدفهم من عبادة الآلهة طلب نصرتها لهم، فهم يتمنون ذلك منها، وهذا شيء مستحيل، فهي غير قادرة على نصرتهم، لكنهم لما كانوا يعتقدون ذلك، ويرجونه، عبر عن ذلك ب/لعل/ بدل (ليت)، وقد جاء هذا التمني في مقام الغفلة والضلال، فظهر المستحيل في صورة المرجو وقوعه، وقال تعالى في سورة غافر على لسان فرعون: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا»⁽⁷⁵⁾ يريد تكذيب موسى عليه السلام. ⁷⁶ فتمنى ب/لعل/ بدل (ليت) شيئاً مستحيلاً، وهو الوصول إلى الله تعالى، والاطلاع على حقيقته وإظهار كذب موسى عليه السلام، فأظهر الشيء المستحيل في صورة المرجو وقوعه إمعاناً في العناد، والسخرية، والتضليل، والتجبر.

والملاحظ على مواضع التمني ب/لعل/ في القرآن الكريم:

أن معظمها كان في مشاهد دنيوية.

أن (لعل) لم تفقد معنى الرجاء، فهي عبرت عن التمني والرجاء في سياق واحد، أي أظهرت التمني المستحيل، أو الصعب الحصول في صورة المرجو الممكن وقوعه. وهذا اقتصاد لغوي، وتوفير للوقت والجهد.

3.5. 3. مشاهد التمني ب/لو/ في القرآن الكريم:

وقد ورد التمني ب/لو/ بدل (ليت) في القرآن الكريم في ثلاثة مشاهد، في سورة البقرة (167) وفي سورة هود (80) وفي سورة الزمر (58).

فقد ورد التمني ب/لو/ بدل (ليت) في سورة البقرة في مشهد حوار سيدور يوم القيامة بين الكافرين، ورد على لسان الذين اتبعوا غيرهم في قوله تعالى: «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَأَوَّأَ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ، وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا»⁽⁷⁷⁾ فتمنوا الرجوع إلى الدنيا حتى يُطبعوا الله، ويتبرؤوا من الذين أضلّوهم. ⁷⁸ فتمنوا ب/لو/ بدل (ليت) العودة إلى الدنيا؛ ليعاملوا من ضلّوهم بالمثل، فيتبرؤوا منهم، وهذا مستحيل جداً، ولما كانت استحالة وقوعه عالية جداً، جعلهم يعبرون عنه ب/لو/ بدل (ليت) فأظهر المستحيل في صورة الممتنع الوقوع، فزاد استحالته، وقد جاء هذا التمني في سياق الندم والحسرة، وتكشف الحقيقة. وقال تعالى في سورة هود على لسان سيدنا لوط

⁷⁵ غافر 40/36-37.

⁷⁶ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/22.

⁷⁷ البقرة 2/166-167.

⁷⁸ الأندلسي، تفسير البحر المحیط، 1/647.

لقومه الذين قصدوه، ليمكنهم من فعل الفاحشة بضيوفه، وقد عرض عليهم بناته، فرفضوا: «قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ»⁽⁷⁹⁾ أي كنتُ نكَلْتُ بكم، وفعلت بكم الأفاعيل.⁸⁰ فهو يتمنى أن يمتلك القوة ليحمي ضيوفه الملائكة، وهو لا يعلم أنهم ملائكة، عبر عن أمنيته ب/لو/ بدل (ليت) وجاء هذا التمني في سياق القلق. وقال تعالى في سورة الزمر على لسان النفس الكافرة التي ترى العذاب يوم القيامة: «أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»⁽⁸¹⁾ فهي تتمنى العودة إلى الدنيا؛ لتكون محسنة.⁸² وهذا شيء مستحيل؛ لأنه صار ماضياً تستحيل عودته، ولما كانت استحاله في درجة الامتناع الشديد، جعلها تعبر عنه ب/لو/ بدل

(ليت). وقد جاء هذا التمني في سياق الندم والحسرة بعد تكشف الحقيقة.

والحقيقة أن (لو) تؤدي معني التمني والامتناع في سياق واحد، ومقام واحد، فتؤدي معناها الأصل، ومعنى (ليت) فتحقق الاقتصاد اللغوي، والتوفير في الجهد والوقت.

5. 4. مشاهد التمني ب/هل/ في القرآن الكريم:

ورد التمني ب/هل/ الاستفهامية بدل (ليت) في القرآن الكريم ست مرات، في سورة آل عمران (154) وفي سورة إبراهيم (21) وفي سورة طه (40) وفي سورة القصص (12) وفي سورة غافر (11) وفي سورة ق (36).

فقد تمنى المنافقون ب/هل/ بدل (ليت) في سورة آل عمران في قوله تعالى: «وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ لَوْ أَنَّ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ»⁽⁸³⁾ فهم يُخفون هذا القول عن الرسول صلى الله عليه، وسلّم.⁸⁴ فظاهر الكلام الاستفهام.⁸⁵ فالمنافقون يتمنون أن يكون الأمر لهم، وهذا مستحيل، ولكنهم أرادوا إظهاره في صورة الممكن الذي لا حرج فيه، فعبروا عنه ب/هل/ بدل (ليت). وجاء هذا التمني في سياق الخبث والمكر والدهاء والتلاعب

⁷⁹ هود 11/80.

⁸⁰ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 4/462، والأندلسي، تفسير البحر المحيط، 5/247.

⁸¹ الزمر 39/58.

⁸² ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/463.

⁸³ آل عمران 3/154.

⁸⁴ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2/448.

⁸⁵ الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 3/94.

بالحقائق. وقال تعالى في سورة إبراهيم على لسان الضعفاء للمستكبرين الذين ضلّوهم: «وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنَ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ»⁽⁸⁶⁾ أي فهل تدفعون عنا شيئاً من عذاب الله.⁸⁷ فيتمنى الضعفاء أن يدفع عنهم سادتهم المستكبرون عذاب الله الواقع عليهم يوم القيامة، وهذا شيء مستحيل، ولما كانوا يأملون ذلك ويستسهلونه، جعلهم يعبرون عنه ب/هل/ بدل (ليت). وجاء هذا التمني في معرض الخيبة والخسران وتكشف الحقيقة. وقال تعالى في سورة طه على لسان أخت موسى عليه السلام تخاطب جند فرعون الذين يبحثون عن مرضع لموسى عليه السلام: «إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ»⁽⁸⁸⁾ أي من يرضعه.⁸⁹ أي أنا أرشدكم.⁹⁰ وقال على لسانها في الموضوع ذاته في سورة القصص: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّبِهِ فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ»⁽⁹¹⁾ فهي تمنى قبولهم بالعرض الذي عرضته عليهم، ولما كانت ترجو ذلك منهم، وهي ترى تخبطهم، ولهفتهم، عبرت عن أمنيتها ب/هل/ بدل (ليت) فهي تستفهم، وتتمنى في آن واحد. وقد جاء تمنيها في معرض الحنان واللهفة والقلق، وقال تعالى في سورة غافر على لسان الكافرين يوم القيامة: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»⁽⁹²⁾ فإذا دخلوا النار، وذاقوها، كان طلبهم للرجوع أشد.⁹³ فهم يتمنون العودة إلى الدنيا، وهذا شيء مستحيل، وعبروا عنه ب/هل/ بدل (ليت) لأنهم يرجون وقوعه، ويعتقدون ذلك، وقال تعالى في سورة ق على لسان الكافرين الذين أهلكهم الله: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ»⁽⁹⁴⁾ أي هل من مفرٍّ من قضاء الله، وقدره؟⁹⁵ أي لا محيص من الموت.⁹⁶ فهم يتمنون محيصاً ومهرباً من الهلاك الإلهي الذي جاءهم، ولما كانوا يظنون أن ذلك ممكن، والحصول عليه ليس صعباً، جعلهم يعبرون عنه ب/هل/ بدل (ليت).

⁸⁶ إبراهيم 14 / 21.

⁸⁷ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 4/605.

⁸⁸ طه 20 / 40.

⁸⁹ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 5/280.

⁹⁰ الأندلسي، تفسير البحر المحیط، 7/103.

⁹¹ القصص 28 / 11-12.

⁹² غافر 40 / 11.

⁹³ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 6/485.

⁹⁴ ق 50 / 36.

⁹⁵ ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، 7/21.

⁹⁶ الأندلسي، تفسير البحر المحیط، 8/127.

إن التمني ب/هل/ بدل (ليت) لا يفقد (هل) معنى الاستفهام، فهي تعبر عن معنيي الاستفهام والتمني في سياق واحد، فتحقق للمتكلم الاقتصاد اللغوي، وتوفر الوقت والجهد.

6. تقسيم المشاهد السابقة إلى أمنيات إيجابية وسلبية:

يمكن تقسيم الأمنيات السابقة إلى أمنيات إيجابية وسلبية بالنظر إلى صاحبها الذي تمنى، فالأمنيات الإيجابية هي:

- أمنية عبد الله بن أبي الذي تمنى أن يكون مع المؤمنين؛ ليفوز فوزاً عظيماً.
- أمنية الكافرين الذين تمنوا العودة إلى الدنيا، ليؤمنوا بالله تعالى.
- أمنية الرجل الذي فقد بساتينه، وتمنى عدم الإشراف بالله تعالى.
- أمنية مريم عليها السلام التي تمنى الموت كي لا ترى الإنجاب دون زواج وغيره.
- أمنية عقبة بن أبي معيط الذي تمنى اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، ومخالفة أبي بن خلف.
- أمنية الذين تمنوا ثروة مثل ثروة قارون.
- أمنية الكفار الذين تمنوا إطاعة الله ورسوله.
- أمنية حبيب النجار الذي تمنى أن يعلم قومه إكرام الله تعالى له، وإدخاله الجنة.
- أمنية الرجل المشرك الذي اتبع قرينه الشيطان، وتمنى لو أنه خالفه.
- أمنية الإنسان الكافر الذي تمنى لو أنه عمل في دنياه لآخرته.
- أمنية الفتى الذي قصد سيدنا يوسف لتفسير رؤيا الملك.
- أمنية يوسف عليه السلام الذي تمنى معرفة إخوته لنقودهم، ورجوعهم إليه.
- أمنية الكافر حين الموت، والذي يتمنى العودة إلى الدنيا، ليعمل عملاً صالحاً.
- أمنية فرعون الذي تمنى الاطلاع على الله تعالى بالاعتماد على الصرح الذي طلب بناءه.
- أمنية الذين عبدوا الآلهة من دون الله طمعاً في نصرتها لهم.
- أمنية الضعفاء الذين تمنوا العودة إلى الدنيا، ليتبرؤوا من سادتهم الذين أضلّوهم.
- أمنية سيدنا لوط عليه السلام، الذي تمنى القوة، ليدفع الأذى عن ضيوفه.
- أمنية النفس الكافرة التي تمنى العودة إلى الدنيا؛ لتكون محسنة.
- أمنية المنافقين الذين تمنوا أن يكون أمر القدر بيدهم.

أمنية الضعفاء من الكافرين الذين تمنوا أن يدفع الكافرون المستكبرون عذاب الله يوم القيامة.
أمنية أخت موسى عليه السلام التي تمننت عودة أخيها إلى أمه.
أمنية الكافرين الذين تمنوا العودة إلى الدنيا.
أمنية الكافرين الذين حل بهم هلاك الله تعالى في الدنيا، فتمنوا الهروب منه.
ولا نجد في كل الأمنيات الواردة في القرآن الكريم أمنية سلبية بالنظر إلى الذي تمنأها، ولكن بالنظر إلى مضمونها نجد الأمنيات السلبية تمثلت في:
أمنية السيدة مريم التي أرادت الهروب من أمر الله تعالى، فتمنت الموت، وآثرته على الولادة من دون زوج.
أمنية الذين تمنوا ثروة مثل ثروة قارون، فنظروا إلى الظاهر وغفلوا عن الحقيقة، والجوهر بتعطيل عقولهم، فتمنوا شيئاً فيه الهلاك، وهم لا يدرون ذلك.
أمنية فرعون الذي تمنى الاطلاع على الله تعالى، بالاعتماد على الصرح الذي طلب بناءه، فدل على إمعانه في الكفر والتجبر والعناد.
أمنية الذين عبدوا الآلهة من دون الله طمعاً بنصرتها لهم، فعطلوا عقولهم، وغفلوا عن الحقيقة.
أمنية المنافقين الذين تمنوا أن يكون القدر بيدهم، فدلّت أمنيتهم على إمعانهم في النفاق والضلال.
أمنية الضعفاء الذين تمنوا أن يدفع سادتهم الذين ضللوهم في الدنيا عذاب الله تعالى عنهم يوم القيامة.
أمنية الذين تمنوا العودة إلى الدنيا دون أن يحددوا الغرض من هذه العودة.
أمنية اللذين حل بهم هلاك الله في الدنيا، فتمنوا الهروب منه بدل الإيمان بالله تعالى بعد أن تكشفت لهم الحقيقة ناصعة واضحة.

نتائج البحث:

- ويحسن في النهاية إجمال أبرز ما توصل إليه الباحث:
1. أغلب التمني في القرآن الكريم ورد بأداة التمني الرئيسية (ليت).
 2. سبقت (يا) التنبيه (ليت) في كل المواضع عدا موضع واحد.
 3. الأدوات التي استخدمت بدل (ليت) لتأدية معنى التمني لم تفقد وظيفتها النحوية الأصل، بل عبرت عن وظيفتين نحويتين في سياق واحد، ومقام واحد.
 4. التمني بغير (ليت) يحقق الاقتصاد اللغوي، ويوفر الوقت والجهد.

5. غلبت الأمنيات الإيجابية الأمنيات السلبية.

وهكذا نرى أن أسلوب التمني ظاهرة لغوية قائمة بذاتها في اللغة العربية، وتأتيه يُحجج المتكلم، والمتلقي إلى إيقان أكثر من باب نحوي. ورأينا أن التمني لا يكون إيجابياً دائماً كما هو شائع عند الناس، وأن التمني يختلف حكمه بين الإيجابي، والسلبّي. ولا بُدّ لمن أراد أن يفهم القرآن الكريم، ومقاصده من أن يتناول النحو العربي تناولاً أسلوبياً يركّز على الأبواب المعنوية لا تنوّلاً تقليدياً يركّز على نظرية العوامل. فمن أراد أن يؤدّ معنى التمني، ومقاصده، فعليه أن يُلمّ باب الأحراف المشبهة بالفعل، وبالاستفهام، والشرط، والأمر، والنهي، وغير ذلك، ورأينا أنه يجوز في كلام العرب، في سياق أداء معنى التمني أن تتداخل الأبواب النحوية، وأن يُستعان بعنصر نحوي، هو في الأصل ليس للتمني (لو، لعل، لو...) للتعبير عن معنى التمني، ودلّ هذا على مرونة اللغة العربية، وسعتها.

المصادر والمراجع:

ابن السراج، أبو بكر. الأصول في النحو. تح: عبد الحسين الفتلي. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/1988.

ابن كثير، إسماعيل. تفسير ابن كثير. تح: حكمت ياسين. ط1. بيروت: دار ابن الجوزي، 1431.

ابن منظور، محمد. معجم لسان العرب. بيروت: دار صادر، بلا تاريخ.
الأندلسي، أبو حيان. تفسير البحر المحيط. تح: عادل عبد الموجود وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

الأنصاري، ابن هشام جمال الدين. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تح: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. حلب: مطبوعات جامعة حلب، 1392/1972.

التفتازاني، سعد الدين. المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.
الزمخشري، عمر بن محمود، المفصل في علوم العربية. تح: سعيد محمود عقيل. ط1. بيروت: دار الجيل، 1424/2004.

السيوطي، جلال الدين. تفسير الجلالين. ط12. دمشق: دار ابن كثير، 1426/2005.

الصابوني، عبد الوهاب. اللباب في النحو. بيروت: دار الشرق العربي، بلا تاريخ.

- الصبان، محمد بن علي، شرح الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. تح: طه عبد الرؤوف سعد. المكتبة الوقفية، بلا تاريخ.
- العاكوب، عيسى علي. المفصل في علوم البلاغة العربية. جامعة حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1421/2000.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الحديث، 1422/2001.
- عتيق، عبد العزيز، البلاغة العربية / علم المعاني / ط.1 بيروت: دار النهضة العربية، 2009 / 1430.
- الغلايني، مصطفى. جامع الدروس العربية. ط 10. لبنان: المكتبة العصرية، 1388/1968.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين. تح: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424-2002.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. معجم القاموس المحيط. تح: أنس الشامي وزكريا أحمد. القاهرة: دار الحديث، 1429/2008.
- المغربي، ابن يعقوب. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، بلا تاريخ.

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mücemül-müfehres li elfazi'l-Kur>ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001.
- Âkup, İsa Ali. *el-Müfassal fi ulumi'l-belagati'l-Arabiyye*. Halep Üniversitesi: Kitap ve Basımlar Müdürlüğü, 1421/2000.
- Atik, Abdülaziz. *el-Belagatü'l-Arabiyye: İlmül-Maani*. 1. Baskı. Beyrut: Dâr el-Nahda, 1430/2009.
- Endelüsi, Ebu Hayyan. *Tefsirü'l-Bahri'l-mühit*. thk. Hikmet Yasin. el-Demmam: Dâru İbni'l-Cevzi, 1431.
- Ensari, b. Hişam Cemaleddin. *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*. thk. Mazin el-Mübarek ve Muhammed Ali Hamedallah. Halep: Üniversite Baskıları, 1392/1972.
- Ferahidi, Halil b. Ahmed. *Mücemu'l-ayn*. Thk. Abdulhamit Hindâvi. Berut: : Dâr el-Kütüp el-İlmiyye, 1424/2002.
- Feyrüzabadi, Muhammed b. Yakup. *Mücemu'l-kamusi'l-mühit*. thk. Enes el-Şami ve Zekeriye Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.

- Galayini, Mustafa, *Câmiü'd-dürusi'l-Arabiyye*. 10. Baskı. Lübnan: el-Mektebe el-Asriyye, 1388/1968.
- İbn el-Serraç, Ebu Bekir. *el-Usul fi'n-nahv*. thk. AbdülHüseyn el-Fetli. Beyrut: Müessesit el-Risale, 3. Basım 1408/1988.
- İbn Kesir, İsmail. *Tefsiru İbn Kesir*. thk. Adil Abdilmevcüt ve Ali Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sadır, ts.
- Magribi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya'kub. *Mevahibü'l-fettah fi şerhi Telhisi'l-miftah*. Yy: yy, Ts.
- Sabban, Ebü'l-İrfan Muhammed b. Ali es-Sabban. *Hâşiyetü's-Sabban ala şerhi'l-Üşmuni ala elfiyyeti İbn Malik*. thk. Taha Abdrrauf Saad. Yy: el-Mektebe el-Vakfiyye, ts.
- Sabuni, Abdülvehhab. *el-Lübab fi'n-Nahv*. Beyrut: Dârü'ş-Şarki'l-Arabi, ts.
- Süyüti, Celaleddin. *Tefsir u'l-Celaleyn*. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 12. Baskı. 1426/2005.
- Teftazani, Saadeddin. *el-Muhtasar ala Telhisi'l-Miftah li'l-Hatip el-Kazvini*. Yy: yy, Ts.
- Zemeşşeri, Ömer b. Mahmud. *el-Mufasssal fi ulumi'l-Arabiye*, thk. Said Mahmud Akil. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1424/2004.

ÇEVRESEL BİLİNÇ BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA TESHİR KAVRAMI

THE CONCEPT OF TASKHİR WITHIN THE CONTEXT OF ENVIRONMENTAL
AWARENESS IN THE QUR'ÂN

NECMETTİN ÇALIŞKAN

DOÇ. DR., HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR DR., MUSTAFA KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF TAFSİR.

ncaliskan@mku.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2877-115X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.693319>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

24 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted

18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Çalışkan, Necmettin, "Çevresel Bilinç Bağlamında Kur'ân'da Teshîr Kavramı [The Concept of Taskhîr Within the Context of Environmental Awareness in the Qur'ân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 81-111

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



ÇEVRESEL BİLİNÇ BAĞLAMINDA KURÂN'DA TESHİR KAVRAMI

Öz

Kur'ân'da teshîr kavramı, genel olarak insanın çevresini oluşturan varlıkların onun hizmetine sunulması manasında kullanılır. Teshîr kavramıyla ilgili âyetlerde Yüce Allah, kâinata kurduğu makro dengeden mikro dengeye ve bu dengenin insan için ne anlama geldiğine işaret eder. Bu yönüyle teshîr kavramı Kur'ân'da sadece insanların önlerinde hazır olarak buldukları çevreyi ve nimetleri onlara hatırlatmaz aynı zamanda bu çevrenin mevcut duruma nasıl geldiğine işaret ederek hem tarihi sürece hem de fiziksel yasalara da dikkat çeker. Araştırmada öncelikli olarak teshîr kavramının etimolojik yapısı, sözlüklerde geçen anlamları, müfessirlerin Kur'ân'da bu kavrama verdikleri manalar, teshîr edilen varlıklar ve özellikleri, teshîrin gayeleri ve yönleri üzerinde durulmuştur. Araştırma neticesinde ortaya çıkan önemli bulgular arasında teshîrin Kur'ân'da kullanımının meallerde yer alan sadece “insanın hizmetine verme”, “emre âmâde kalma”, “istifadeye verme” ve “râm etme” gibi anlamlarla sınırlı olmadığı görülmüştür. Bu anlamların yanı sıra evrende kurulan nizama işaret ederek *bir şeyin güç yoluyla kullanılması, bir şeyi itaat altına alma ve insanların maslahatına uygun hale getirme* gibi fiziksel yasaları hatırlatacak nitelikte derin anlamlar taşıdığı tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca Kur'ân'da bu kavramla bir taraftan teshîr edilen varlıklara işaret edilirken bir taraftan da bu varlıkların teshîr yönlerinin araştırılıp üzerinde düşünülmesinin gerekliliği ve fiziksel yasaların keşfedilmesinin zarureti gibi hususlar da incelenmiştir. Bu bağlamda teshîr kavramının, insanın yaşadığı çevresine karşı duyarlı olmasını sağlayan ve ekolojik dengenin kuruluş sürecini ortaya çıkaran, üzerinde uzun uzun tefekkür etmeyi gerekli kılan bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır.

Özet

Kur'ân'da teshîr kavramı, genel olarak insanın çevresini oluşturan varlıkların onun hizmetine sunulması manasında kullanılır. Teshîr kavramıyla ilgili âyetlerde Kur'ân, kâinata kurduğu makro dengeden mikro dengeye ve bu dengenin insan için ne anlama geldiğine işaret eder. Bu yönüyle Kur'ân'da teshîr kavramı, sadece insanların önlerinde hazır olarak buldukları çevreyi ve nimetleri onlara hatırlatmaz aynı zamanda bu çevrenin mevcut duruma nasıl geldiğine değinerek hem tarihi sürece hem de fiziksel yasalara da dikkat çeker. Bu meyanda teshîr kavramı, tekvîni âyetlere atıfta bulunur ve insanla kâinat arasındaki bağı işaret eder. Bu sebeple teshîr kavramından hareket edilerek insan ve çevre kavramının ana umdeleri, ortaya çıkarılabilir.

Yapılan araştırmayla, teshîr kavramı üzerinden hem Kur'ân'ın ekolojik dengeye bakışının yansıtılması hem de çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Ayrıca bu kavramın, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde anlaşılmasının Kur'ân'daki mesajların daha iyi anlamlandırılmasına katkısının ve tefsir ilmi için önemini ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için teshîr kavramının etimolojik yapısı, manası, mahiyeti, Kur'ân'da teshîr kavramı hakkında müfessirlerin ve dilcilerin yaptıkları tanımlamalar, teshîr edilen varlıklar, özellikleri, teshîr yönleri ve teshîrin gayeleri incelenmiştir.

Araştırmada, *teshîr* kavramının etimolojik kökeninin tahlil edilmesi neticesinde bu kavramın kök manalarında alay etmek, gülmek, eğlenmek, boyun eğdirmek, karşılıksız bir iş yaptırmak, ücret ödmeden menfaat sağlamak ve başkasını bir şeyi yapmaya mecbur bırakmak gibi manaların ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Teshîr kavramının bu manalar arasında özellikle *tezlîl* “التذليل/boyun eğdirmek”, *ücretsiz*

olarak bir işi yapmakla görevlendirmek, istemediği şeyle sorumlu tutmak تَكْلِيف ” ve istemediği şeyi yapmaya mecbur bırakmak ”قَهْر“ gibi anlamları merkeze aldığı görülmüştür.

Kur'ânda geçen teshir kavramının, Kur'ân ilimlerine tahsis edilen sözlüklerde ve İslâmî ilimlerde kullanılan terimleri açıklayan eserlerde; ”سِيَاقَةٌ إِلَى الْغَرَضِ الْمَخْتَصِّ قَهْرًا“; *”bir şeyi özel bir amaç için zorla sevk etmek”* ve *”هُوَ الْقَهْرُ عَلَى الْفِعْلِ / bir fiili yapmaya mecbur etme”* şeklinde tanımlandığı tespit edilmiştir. Teshir kavramının bu iki tanımının, sözlüklerde bu kavrama ilişkin terimsel anlamda ilk tanım denemeleri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte birçok müfessirin, kavramın geçtiği âyetleri tahlil ettikleri yerde kendi ifadeleriyle teshir kavramını ayrıca tanımladıkları görülür. Müfessirler Kur'ânda geçen teshir kavramına şu manaları vermişlerdir: Gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi; güneş, ay ve yıldızın belirlenen zamanda gelmeleri; yaratma, kulun maslahatına olacak şekilde onun tasarrufuna bir şeyi boyun eğdirme, insanların faydalanması için yaratmak, bir şeyi kendi tercihine bırakmadan evirip çevirmek, insanlara faydalı olması için uygun hale getirmek, insanların maslahatlarına uygun hale getirmek, bir şeyin güç yetirerek kullanılması, bir şeyin kullanım keyfiyetini öğretmek, nizam koyanın iradesine göre eşyaya istenilen şekilde boyun eğdirmek, bir şeyi itaat altına almak, köleleştirmek ve hizmetinde çalıştırmak, hazırlama ve nizama koyma, hareket ettirmek, devam ettirmek, bir şeyi dilediği şekilde tasarrufta bulunması için başkasına boyun eğdirmek, zorlayarak getirmek, bir şeyi itaat eder hale getirmek, bir şeyi zorla hizmete koşmak, itaat ve inkiyâd ettirmek.

Zikredilen bu tanımlar içerisinde *”bir şeyin güç yoluyla kullanılması”* اسْتِعْمَالُ الشَّيْءِ ” ”بِالِاقْتِدَارِ“ ve *”bir şeyi itaat altına almak”* جَعَلَ الشَّيْءَ دَاخِلًا تَحْتَ الطَّوْعِ ” şeklinde yapılan faninlerin kısa ve öz olmalarından dolayı yaygınlık kazandığı görülmüştür.

Teshirin aynı zamanda yaratmanın akabinde ilâhi kanunlara uygun olarak kurulan sistemin mükemmelliğini ve ilâhi tasarrufun sürekliliğini hatırlatan bir kavram olduğunu belirtmek gerekir.

Araştırmada, Kur'ân meâllerinde teshir kavramının ne şekilde tercüme edildiği tetkik edilmiştir. Söz konusu meâllerin çoğunluğunun, teshir kavramının âlemin yaratılışıyla ilgili taşıdığı kozmolojik süreç boyutunu tam olarak yansıtmadığı görülmüştür. Teshir kavramının süreç boyutunun, Râzî'nin bu kavramla ilgili olarak yaptığı *”جعلها موافقة لمصالحها”/ insanların maslahatına uygun hale getirmek”* tanımla daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığı söylenebilir. Araştırmada, teshir kavramının süreç boyutunun göz önünde bulundurulmasının, çevresel bilincin oluşması açısından önemli katkılar sağlayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada, teshir kavramının Kur'ânda toplam 22 yerde geçtiği tespit edilmiştir. Teshirin geçtiği âyetler içerisinde sadece bir âyette teshir fiili olumsuz manada kullanılmıştır. Çalışmada ayrıca, Kur'ânda umumi manada tüm varlıkların insan için teshir edildiği ortaya konulmuştur. Bununla birlikte bazı nesne ve varlıkların teshir edilmesi Kur'ânda açıkça zikredilmiştir. Kur'ânda insan için semada teshir edildiği zikredilen varlıklar arasında güneş, ay ve yıldızlar özellikle belirtilmiştir. Yeryüzündeki varlıklar arasında ise bulutlar, kasırga, denizler, nehirler, gemiler, kuşlar, kurbanlık büyük baş hayvanlar ve binek hayvanları yer almaktadır. Bunların dışında özel olarak Hz. Süleyman için teshir edilen bazı varlıklar Kur'ânda açıkça zikredilmiştir. Bu varlıklar; dağlar, kuşlar ve rüzgardır.

Araştırmada, Yüce Allah'ın Kur'ânda varlıkların teshir edilmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Âlemin ve içerisinde bulunan her şeyin insana hizmet edecek şekilde dizayn edilmesinin sebepleri arasında şu hususların yer aldığı gözlemlenmiştir: Âlemin ve içerisinde bulunan varlıkların ne kadar değerli nimetler olduğu bilincini yerleştirmek; onların kıymetlerinin bilinmesini sağlamak; insanın Allah adına çev-

resel/ekolojik anlamda yeryüzünü imar etmesi gerektiğini bildirmek; Allah'a karşı kulluk görevini en güzel şekilde yerine getirebilmek için uygun şartların oluştuğunu açıklamak; Yüce Allah'ın varlığı ve kudreti üzerinde insanları düşünmeye sevk etmek; insanların bu nimetler karşısında Allah'a şükretmeleri ve teslim olmaları gerektiğini ilan etmek; bitmez tükenmez nimetlerin gerçek kaynağının Allah olduğunu hatırlatarak O'ndan dua ve niyazda bulunulmasını talep etmek.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Teshir, İnsan, Çevre.

THE CONCEPT OF TASKHİR WITHIN THE CONTEXT OF ENVIRONMENTAL AWARENESS IN THE QUR'ÂN

Abstract

The concept of taskhîr in the Qur'ân is generally used in the sense of presenting of the beings that make up the environment of man to his service. In the verses about the concept of taskhîr, Almighty God points out from the macro balance to the micro balance and what this balance means for man. With this aspect, the concept of tashîr not only reminds them of the environment and blessings that people find ready in the Qur'ân, but also points out both the historical process and the physical laws by pointing out how this environment has come to the present state. In the research, primarily the etymological structure of the concept of taskhîr, its meanings in the dictionaries, the meanings given by the commentators to this concept in the Qur'ân, the beings and their properties, the purposes and directions of the taskhîr were emphasized. Among the important findings that emerged as a result of the research, it has been observed that the use of the taskhîr in the Qur'ân is not limited to the meanings such as "giving service to the human", "making the order", "giving the benefit" and "giving". In addition to these meanings, it has been determined that by pointing to the order established in the universe, it has deep meanings that remind physical laws such as *using something by force*, *obeying something* and *making it suitable for people's benefits*. In the research, while the Qur'ân refers to the beings that were identified with this concept, on the other hand, the issues such as the necessity of investigating and considering the aspects of these beings and the necessity of discovering physical laws were also examined. In this context, it turns out that the concept of taskhîr is a concept that makes it sensitive to the environment in which people live and that reveals the establishment process of the ecological balance and requires long-term contemplation.

Summary

The word taskhîr means that all the beings all around the world are created to serve human beings. In the verses related to the word taskhîr Qur'ân points out the meaning of the balance on earth from micro level to macro level and informs people of the meaning of this balance. In this respect, the concept taskhîr in the Qur'ân not only reminds people of the environment and blessings therein but also draws attention to the history and physical laws involved of how such blessings were created. In this respect, Taskhîr refers to the verses related to cosmic phenomena (ayat takwiniyyah) and shows the connection between human beings and the universe. As a result, using the concept taskhîr, the basic principles of being a human on earth and the role of the environment can be revealed. With the research conducted, it was aimed to reflect both the view of the Qur'an to the ecological balance and contribute to the creation of environmental awareness through the concept of teshîr. In addi-

tion, understanding this concept within the entirety of Qur'ân will help appreciate the correct semantic interpretation of Qur'ân and will provide new perspectives for the field of Tafsîr. To fulfil this purpose, the etymology of the word taskhîr, its meaning, its essence, the Qur'ânic definitions of this word by mufasssîrûn (Qur'ânic interpreters) and linguists, subjugated beings and their properties, and the aspects and purposes of taskhîr were investigated.

In this study, when the etymology of the word taskhîr was investigated, the word has multiple meanings, and the most common usages are *ridicule someone, laugh, make fun of, sunjugate, compel someone to work gratis, abuse people and force someone to do something against their will*. Among the definitions of taskhîr, especially the following meanings are commonly used: *subjugate* “التدليل”, *compel someone to work gratis, hold someone responsible for something unwanted* “تكليف”, and *force someone to do something against their will* “قهر”.

The concept taskhîr in Qur'ânic dictionaries and books explaining Islamic terms used in Islamic studies is found to be defined as “سبأقة إلى الغرض المختص قهرا” *subjugate something for a purpose* and “هو القهر على الفعل” *compel someone to do an act*. These two definitions can be said to be first attempts at suggesting a definition for the concept taskhîr as a term. However, apart from these two common definitions, many mufasssîrûn (Qur'ânic interpreters) analyzed the verses containing the word taskhîr and made their own definitions. Mufasssîrûn (Qur'ânic interpreters) defined the concept taskhîr as used in the Qur'ân as follows: the alteration of the night and the day, rising of the sun, the moon and the stars at designated times, creation, subjugating for the service of human beings, creating for the benefit of humankind, intervening by the will of Allah, making things beneficial to human beings, controlling something to use, teaching the usage of a thing, subjugating beings based upon the will of the Creator, subjugate something, conquer and compel someone to work gratis, prepare and control, continue, conquest and make subservient, force someone into submission, subdue.

Among these definitions, *using something under compulsion* “استعمال الشيء بالافتدأر” and *subjugating something* “جعل الشيء داخلا تحت الطوع” are commonly used since they are brief and concise.

In this study, how the concept taskhîr was translated in various Qur'ânic translations was investigated. It was observed that the majority of such translations fail to fully denote the aspect of the meaning of the word taskhîr related to the cosmic processes involved in the creation of the universe. The aspect of the process of the word taskhîr reveals the aptness of the definition of al-Râzî: *subjugate something for the service of mankind* “جعلها موافقة لمصالحها”. As a result, it was found out that taking into consideration the process of the concept of taskhîr will contribute greatly to developing environmental consciousness.

the word taskhîr were mentioned in the Qur'ân 22 times and only in one instance the word was used negatively as a verb. Analysing all these words, it was observed that all the beings in the world are subjugated for the service of human beings. Furthermore, the names of some objects and beings subjugated by Allah are clearly mentioned in the Qur'ân. Among them, the sun, the moon and the stars are especially mentioned as beings created to be of service to human beings. As for beings on earth, clouds, hurricanes, seas, rivers, ships, birds, sacrificial animals and animals used riding have been made subservient to human beings. In addition to these beings, some beings are mentioned in the Qur'ân as beings specially subjugated for the service of Prophet Solomon: mountains, birds and winds.

In this study, the reasons for the teshir of beings of Allah Almighty in the Quran are

emphasized. The reasons for the subjugation of the world for human beings are as follows: to make people be aware of and appreciate the value of all beings as blessings of Allah; to inform human beings of their duty to construct their environment and ecology in the name of Allah; explain to people that they can worship Allah as dictated by Him, for the conditions on earth are suitable for such servitude; to make people reflect on the existence and divine power of Allah; to declare to people that in return for His blessings, they are expected to be grateful to Allah for all his blessings and be subservient to Him, and to remind people the real source of all endless blessings is Allah and demand that people are to pray to and plead to Allah.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Taskhîr, Human, Environment.

GİRİŞ

Kur'ân'ın temel amaçlarından birisi de insana kâinatı ve çevresini tanıtarak onu düşünmeye sevk etmektir. Kur'ân insana âlemi ve çevresini tanıtırken kimi yerde ayrıntılı bilgilere yer vererek kimi yerde ise genel ifadelerle konuyu anlatarak onu bilinçlendirir. Kur'ân bu bilinçlendirmeyi yaparken; yer, gök, her ikisi arasında yaratılan şeyler, yıldızlar, güneş, ay, gece ve gündüz gibi varlıkların önemi üzerinde durur. Bu varlıkların yaratılışı ve özellikleri, birçok ayette farklı şekillerde anlatılır. Kur'ân'da yaratılış gerçeği anlatılırken çoğunlukla *haleka* “خَلَقَ” fiili kullanılır. Bunun yanında Kur'ân'da yaratmayla ilgili *bed'*,¹ *ber'*,² *zer'*,³ *fatr'*,⁴ *sun'*,⁵ *inşâ'*,⁶ *ihdâs'*,⁷ *tasvîr'*,⁸ *tekvîn'*⁹ ve *ca'l'*¹⁰ gibi kavramlar da yer almaktadır. Ayrıca Kur'ân'da yer almasa da *icâd* ve *ihtirâ'* kavramları da İslâmî kaynaklarda yaratmayı ifade etmek için kullanılır.¹¹ Yaratılışı birincil olarak ifade eden bu kavramlar arasında yaratılışa dolaylı olarak işaret eden teshîr bulunmaz. Teshîrin, yaratmayla ilgili kavramlar arasında yer almamasına rağmen özellikle yukarıda zikredilen varlıklar hakkında Kur'ân'da çokça kullanılan bir ifade olması dikkat çekmektedir.

Bu çalışmayı yapmaya bizi yönlendiren sebep, teshîrle yaratılış arasında bir bağlantının var olup olmadığı ve eğer aralarında bir bağlantı varsa teshîrin, yaratılışın hangi boyutlarına işaret ettiği konusunun açıklığa kavuşturulması gereken bir husus olduğu fikridir. Bu düşüncüyü, yaratılışın bir anda gerçekleşen ve belirli bir noktada sonlanan bir hadise olmadığı gerçeği ve bu gerçeğin vurgulanması gereği de desteklemektedir. Teshîr kavramı üzerine bir çalışma yapılmış bulunmaktadır.¹² Bununla birlikte bu çalışmada ve ilgili literatürde Kur'ân'da benzer konuların neden teshîr kavramıyla anlatıldığı ve teshîr kavramıyla çevre arasında nasıl bir ilişkinin var

¹ el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

² el-Haşr 59/24.

³ el-A'râf 7/179.

⁴ el-En'âm 6/79; Hüd 11/51; el-İsrâ 17/51; Tâhâ 20/72; el-Enbiyâ 21/56; er-Rûm 30/30; Yâsin 36/22; ez-Zuhruf 43/27.

⁵ en-Neml 27/88.

⁶ el-'Ankebût 29/20; el-Vâkı'a 56/35, 62.

⁷ et-Tahrîm 65/1.

⁸ Âl-i İmrân 3/6; el-A'râf 7/11; el-Mü'min 40/64; el-Teğâbün 64/3; el-Haşr 59/24.

⁹ el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsin 36/82; el-Mü'min 40/68.

¹⁰ en-Nahl 16/72, 78; es-Secde 32/8.

¹¹ Mustafa Çağrı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/325.

¹² Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Taş, *Kur'an-ı Kerim'de Teshir Kavramı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

olduğu üzerine bir çalışmanın yapılmamış olması, bu konu üzerine araştırma yapma ihtiyacını doğurmuştur.

Yapılan araştırmayla, teshîr kavramı üzerinden hem Kur'an'ın ekolojik dengeye bakışının yansıtılması hem de çevre bilincinin oluşmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Ayrıca bu kavramın, Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasındaki katkısının ve tefsir ilmi için öneminin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için teshîr kavramının etimolojik yapısı, manası, mahiyeti, Kur'an'da teshîr kavramı hakkında müfessirlerin ve dilcilerin yaptıkları tanımlamalar, teshîr edilen varlıklar, özellikleri, teshîr yönleri ve teshîrin gayeleri incelenecektir.

1. TESHÎR KAVRAMI

Teshîr, Kur'an'da âlemin insanın hizmetine sunulmasıyla ilgili olarak kullanılan önemli kavramlardan biridir. Kur'an'da geçen teshîr kavramı tekvînî âyetlere atıfta bulunur ve insanla kâinat arasındaki bağa işaret eder. Bu anlamda insan ve çevre kavramının ana umdeleri bu kavram üzerinden hareket edilerek ortaya çıkarılabilir. Bunun için öncelikli olarak bu kavramın sözlük ve terim anlamları üzerinde durulacak daha sonra Kur'an'da bu kavramın hangi anlamlar ve amaçlar için kullanıldığı hususu tespit edilecektir.

1.1. Teshîr Kavramının Etimolojik Yapısı ve Sözlük Anlamı

Teshîr kavramı etimolojik açıdan “س-خ-ر” kökünden türemiştir. Bu kökün mâzî, muzârî ve mastarları sülâsi dördüncü bâb kalıbında “سَخَرَ-يَسْخُرُ-” şeklinde gelmektedir. Teshîr kavramının türediği bir diğer kök ise sülâsi üçüncü bâb kalıbıdır.¹³ Bu kalıpta teshîr kökü “سَخَرَ-يَسْخُرُ-” yapılarında, *birini istemediği halde sorumlu tutmak* (teklîf) ve *birini bir şey yapmaya zorlamak* (kahr) manasına gelir.¹⁴ Suhriyye “السُّخْرِيَّةُ” mastarı her iki ayrı kalıptan türeyen manaların hepsini taşır.¹⁵ Dolayısıyla bu iki kalıptan türeyen mezîd fiillerin, özellikle *teshîr* kavramının her iki kök manayı da taşıyabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Sehira “سَخَرَ” fiili hem *ba* “ب” hem de *min* “مِن” harf-i cerriyle kullanılır.¹⁶

¹³ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005),405 .

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 4/353.

¹⁵ Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerîrâi (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 4/196.

¹⁶ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/196.

Eğer genel bir mana ifade edilecekse *ba* harfi yerine *min* harfi kullanılır.¹⁷ Bu fiilin kök anlamlarından birisi *istihzâ*,¹⁸ alay etmektir.¹⁹ Ahfeş (ö. 215/830), *sehira* kelimesinin ayrıca *dahike* “ضَحِكَ” *gülmek* ve *hezîe* “هَزِيءٌ” *eğlenmek* anlamlarına geldiğini bu iki fiilin de *ba* ve *min* harfleriyle kullanıldığını belirtir.²⁰ İnsanın ya da hayvanın ücretsiz ve bedelsiz yaptığı işe *suhr* “السُّحْرُ” adı verilir. Denizde geminin çevre şartlarına bağlı olarak zorlanmadan kolayca akıp gitmesini ifade ederken “سَحَرَتِ السَّفِينَةُ/gemi boyunca eğdi” ve bir hayvana ücretsiz olarak binmeyi ifade ederken de “تَسَحَّرْتُ دَابَّةَ لِفْلَانٍ/birinin hayvanına ücretsiz olarak bindim” denir.²¹ *Sahr* kökünün odak /mihver anlamlarından birisi de “انقيادٌ بيسر مع عدم مقاومة/mukavemet göstermeden kolaylıkla boyunca eğmek” şeklinde tanımlanmıştır.²²

Sahr kökünden türeyen *teshîr* kelimesi, *tezlîl* “التَّذْلِيلُ/boyun eğdirmek”,²³ ücretsiz olarak bir işi yapmakla görevlendirmek,²⁴ istemediği şeyle sorumlu tutmak “تَكْلِيفٌ” ve istemediği şeyi yapmaya mecbur bırakmak “فَهْرٌ” gibi anlamlara gelir.²⁵ Baskı ve zorlamayla bir kişiye bir işi ücretsiz olarak yaptırmayı ifade etmek için “سخرت الرجل تسخيرا” denir.²⁶ İbn Sîde (ö. 458/1066) *teshîri*, kişinin istediği gibi kendisine *boyun eğen* “ذَلٌّ”, *itaat eden* “انقاد” ya da *hazırlanan* “نَهْيَةٌ” şeyleri ifade etmede kullanılan bir kavram olarak tanımlar.²⁷ İbn Sîde ayrıca, kendini içinde mecbur bırakıldığı durumdan kurtarmaya güç yetiremeyecek tarzda düzenlenmiş bütün zorunlu halleri, *musahhar* “مُسَخَّرٌ” olarak isimlendirir.²⁸ *Teshîr* kavramının türediği *sehira* kökü Kur’ânda *izdirâ*, *dahik*, *huzîv*, *hezl*, *fukâhe* ve *istihfâf* manalarında kullanılmıştır.²⁹

¹⁷ Ebubekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemheretü'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-ilm lil-melâyin, 1407/1987), 1/584.

¹⁸ İstihzâ ve yakın anlamlı kelimelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ânda İstihza (Küçümseme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 3-6.

¹⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/196; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Beirut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-‘Arabî, 1421/2001), 7/78.

²⁰ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-‘Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1987/1407), 2/679; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beirut: Mektebetü'l-‘asriyyeh, 1999/1420), 144.

²¹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/196; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 7/78.

²² Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu‘cemü'l-İştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur‘âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1431/2010), 2/973.

²³ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-‘Arabîyye*, 2/68; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Mu‘cemü'l-Furûku'l-Lüğaviyye* (b.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412/1991), 275; Ahmed Ubeyd Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fi'l-Kur‘âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 5/729.

²⁴ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-‘Arabîyye*, 2/68

²⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a‘zam* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 6/75.

²⁶ İbn Dureyd, *Cemheretü'l-luğa*, 1/584.

²⁷ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a‘zam*, 6/75.

²⁸ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a‘zam*, 6/75.

²⁹ Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelîmeti ve ehavâtiha fi'l-Kur‘âni'l-Kerîm*, 5/725.

Teshîr kavramının iki farklı kökten türediği manalarına bakıldığında alay etmek,³⁰ gülmek, eğlenmek, boyun eğdirmek, karşılıksız bir iş yaptırmak, ücret ödmeden menfaat sağlamak ve başkasını bir şeyi yapmaya mecbur bırakmak gibi manaların ön plana çıktığı görülür. Bu manaların ortak özelliği iş yaptırılan insan, hayvan ya da canlı varlıkların iradelerinin etkisiz bırakılmasıdır. Gülme ve alay etmede de kendisine gülünen kişinin iradesi dikkate alınmaz. Bu sebeple Kur’ân’da geçen teshîr kavramının manası ele alınırken, *musahhar* kılınan nesnelere irâdî özellikleri açısından bakmakta fayda vardır.

1.2. Teshîr Kavramının Terim Anlamı

İsfahânî (ö. 525/1125), Kur’ân’da geçen *teshîr* kavramını “سياقة إلى الغرض /bir şeyi özel bir amaç için zorla sevk etmek” şeklinde tanımlar.³¹ Osmanlı âlimlerinden Ebü’l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) ise İslâmî ilimlerde kullanılan terimleri açıkladığı *el-Külliyât* isimli eserinde *teshîri* “هُوَ /bir fiili yapmaya mecbur etme” şeklinde tarif eder.³²

Bu tanım, istilâhî bir terim olarak görülür. Müfessirler Kur’ân’da geçen *teshîr* kavramına şu manaları vermişlerdir: Gece ve gündüzün birbiri ardınca; güneş, ay ve yıldızın belirlenen zamanda gelmeleri, yaratma,³³ bir şeyi kulun maslahatına olacak şekilde onun tasarrufuna boyun eğdirme,³⁴ bir şeyin güç yetirerek kullanılması “استعمال الشيء بالاعتدال”,³⁵ insanların faydalanması için yaratmak,³⁶ bir şeyi kendi tercihine bırakmadan evirip çevirmek,³⁷

³⁰ Sıcak, *Kur’ân’da İstihza (Küçümseme)*, 3-6; Sıcak, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015), 435.

³¹ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dımaşk: Dâru’l-kalem, 1412/1992), 402.

³² Ebü’l-Bekâ Eyyüb b. Musa Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş & Muhammed el-Mısri (Beirut: Müessesetü’r-risâle, ts.), 163.

³³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa el-Mürri İbn Ebi Zemenin, *Tefsîrül-Kur’âni’l- ‘Aziz*, thk. Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku’l-hadise, 1423/2002), 4/211.

³⁴ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri, *Tefsîru İbn Fûrek min evveli sûretül-mü’min*, thk. Allâl Abdülkâdir (el-Memleketü’l- ‘Arabiyyeti’s-Suûdiyye: Câmî’atu Ümmi’l-Kurâ, 1430/2009), 1/408.

³⁵ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebi en-Nisâbüri, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beirut: Dâru İhyâit-türâsi’l- ‘Arabi, 1423/2002), 10/26; Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esirü’d-Dîn el-Endelûsi, *el-Bahrü’l-muhît fi’l-teshîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beirut: Dâru’l-fıkr, 1420/2000), 10/255; Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddin Ali b. Âdil en-Nu’ mâni ed-Dımaşkı, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1998), 19/316; İbrâhîm b. Ömer Bikâi, *Nazmu’l-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-kitâbi’l İslâmiyye, ts.), 8/122.

³⁶ Ebü’l-Hasan ‘Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri eş-Şâfi’î, *el-Vasîf fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd* (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1415/1994), 4/96.

³⁷ Ebü Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Dercü’l-dürer fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Tal’at Salah el-Ferhan-Muhammed Edib Şekur (Amman: Dâru’l-fıkr, 1430/2009), 1/659.

insanlara faydalı olması için uygun hale getirmek,³⁸ insanların maslahatlarına uygun hale getirmek,³⁹ bir şeyin kullanım keyfiyetini öğretmek,⁴⁰ nizam koyanın iradesine göre eşyaya istenilen şekilde boyun eğdirmek,⁴¹ bir şeyi itaat altına almak “جَعَلَ الشَّيْءَ دَاخِلًا تَحْتَ الطَّوْعِ”⁴² köleleştirmek ve hizmetinde çalıştırmak,⁴³ hazırlama ve nizama koyma,⁴⁴ hareket ettirmek,⁴⁵ devam ettirmek,⁴⁶ bir şeyi dilediği şekilde tasarrufta bulunması için başkasına boyun eğdirmek,⁴⁷ bir şeyi başkası için itaat eder kılmak,⁴⁸ zorlayarak getirmek,⁴⁹ bir şeye boyun eğdirmek, onu itaat eder hale getirmek,⁵⁰ bir şeyi zorla hizmete koşmak, itaat ve inkıyâd ettirmek.⁵¹

Zikredilen bu tanımlar içerisinde *bir şeyin güç yoluyla kullanılması* “جَعَلَ الشَّيْءَ دَاخِلًا تَحْتَ الطَّوْعِ” ve *bir şeyi itaat altına almak* “اسْتَعْمَالَ الشَّيْءِ بِالِاقْتِدَارِ” şeklinde yapılan tanımlar kısa ve öz olmalarından dolayı yaygınlık kazanmıştır. Müfessirlerin teshir kavramını farklı şekillerde tanımlamalarının, Kur'ân'da geçen teshir kavramının ilgili âyetin geçtiği yerdeki bağlam içerisinde farklı yorumlanmasından ileri geldiği söylenebilir.

Burada *teshir* ve *halk* “الْحَلْقُ” fiilleri arasındaki farka da kısaca değinmekte fayda vardır. *Halk*, Kur'ân'da genel olarak yaratma, meydana getirme ve var etme gibi manalarda kullanılmıştır.⁵² Âyetlerde en büyük yaratma göstergesi olan yerin ve göğün yaratılması⁵³ başta olmak üzere insanın ve diğer tüm mahlûkatın yaratılmasında *halk* kavramı kullanılmıştır. Kur'ân'da ya-

³⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1407/1987), 2/597.

³⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 20/186.

⁴⁰ Ebû Said Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvi, *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 3/200.

⁴¹ Ebû'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'ânî't-tenzil*, tsh. Abdusselam Muhammed Ali Sahin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 2/209.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 2/64; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* (Dimeşk, Dâru'l-kalem, ts.), 2/208; İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, 3/132.

⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/370.

⁴⁴ Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 2/181.

⁴⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, 15/374.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 4/519.

⁴⁷ Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-'Arabî, ts.), 5/132.

⁴⁸ Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî el-Alevî el-Herârî el-Esyûbî, *Tefsiru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1421/2001), 22/65.

⁴⁹ Şehâbeddin Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi, İnâyetü'l-kâdi ve kifâyetü'r-râzi 'alâ tefsîri'l-Beyzâvi* (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 6/347.

⁵⁰ İsmâil Hakkî Bursevî el-Halvetî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 5/506; 6/488.

⁵¹ Kefevî, *el-Külliyât*, 163; Elmalhî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 6/4312.

⁵² Çağrıncı, “Yaratma”, 43/325.

⁵³ el-Mü'min 40/57.

ratma eylemi, sadece bir kez olup-biten bir hadise değil, başlayan ve devam eden, tekrar eden bir süreç olarak anlatılır. Kur'ân'da yedi yerde *أَنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ* "O, baştan yaratır, sonra da yaratmayı tekrar eder"⁵⁴ şeklinde yaratma eyleminin başlangıcına ve devamına temas edilir. Mezkûr ayette *ibda'* önce ve *i'âde*/sonra kavramları, zamana işaret eder. Bu da bir süreci ortaya çıkarmaktadır. Teshîr kavramının *halk*/yaratma kavramından en önemli farkı, teshîrin yaratmanın devamında kurulan sistem olmasıdır. Bu sistem, teshîr kavramıyla anlatılmaktadır. Böylece teshîr, mahlûkatın başı boş bırakılmadığını, Yaratıcı tarafından zapturapt altına alınarak belli bir nizam göre hareket ettirilerek takip edildiğini gösteren müheymin ve kayyûm isimleriyle bağlantılı önemli bir kavramdır. Teshîr bir anlamda yaratmanın akabinde ilâhi kanunlara uygun olarak kurulan sistemin mükemmelliğini ifade eden bir kavram olarak da görülebilir.

Kur'ân'da geçen teshîr kavramı Türkçe'ye meâllerde; hizmete verme, *hizmete sunma, hizmetine bağlama, buyruk altına alma, boyun eğdirme, emrine boyun eğdirme, emrine baş eğdirme, emrine verme, emrine bağlama, emre âmâde kılma, emre hazır kılma, tahsis eyleme, istifadeye verme, istifadeye âmâde kılma, menfaatlerine tabi kılma, yararına sunma, faydaya bağlama, bağlı kılma, râm etme, zelil kılma ve yasalara uyguma* şeklinde tercüme edilmiştir.⁵⁵ Bu tercümelelerde teshîr kavramının âlemin yaratılışıyla bağlantı noktasının eksik olduğu görülür. İnsanoğlu âlemin yaratılışından milyarlarca yıl sonra yaratılmıştır. İnsanoğlu yaratılmadan önce milyarlarca yıl içerisinde âlem, birçok dönüşüm ve aşamalardan geçmiştir. İlk insan Hz. Adem'in yaratıldığı dönemde özel anlamda dünya genel anlamda dünya seması insanın yaşayabileceği elverişli bir ortam haline getirilmişti. İnsanoğlu milyarlarca yıl içerisinde döşenmiş ve hazır hale getirilmiş bir dünya ortamında kendini buldu.⁵⁶ Bu sebeple kâinatın geçirdiği safhaları ve teshîr edilen varlıkların içinde buldukları fiziki ortamı göz önünde bulundurmadan mana vermek, bu kavrama yüklenen derin manaların göz ardı edilmesine sebep olacaktır. Yaratılışla teshîr arasındaki bu anlam ilişkisini Kur'ân'da görmek mümkündür.⁵⁷ Teshîr kavramı tercüme edilirken Râzî'nin bu kavramla ilgili olarak yaptığı *جَعَلَهَا مُوَافِقَةً لِمَصَالِحِهَا* /*insanların mas-*

⁵⁴ Yûnus 10/4, 34; en-Neml 27/64; en-'Ankebût 29/19; er-Rûm 30/11, 27.

⁵⁵ Teshîr kavramının Türkçe kullanımıyla ilgili bk. Mustafa Taş, *Kur'ân-ı Kerim'de Teshîr Kavramı*, 6.

⁵⁶ Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-bâbî'l-Halebî, 1365/1946), 13/168-169, 17/24; er-Risâle, "ez-Zemen beyne'l-'ilmi ve'l-Kur'ân" (Erişim: 18 Şubat 2020).

⁵⁷ el-A'raf 7/54; el-Enbiyâ 21/30.

*lahatına uygun hale getirmek*⁵⁸ şeklindeki açıklama dikkate alınmalıdır. Bu açıklamada teshîr edilen varlıklarla ilgili teshîr sürecine de işaret edildiği için dikkate değerdir.

2. TESHİR EDİLEN VARLIKLAR VE ÖZELLİKLERİ

Kur'ânda teshîr edilen varlıklara geçmeden önce teshîrin unsurları üzerinde kısaca durmakta fayda var. Kur'ânda geçen teshîr kavramının toplam beş ögesi vardır. Bunlardan üçü ana öge ikisi ise yan ögedir. Teshîrin ana ögeleri; “المُسْتَحَرَّ/teshîr eden varlık”, “المُسْتَحَرَّ/teshîr edilen varlık” ve “المُسْتَحَرَّ لَهُ/teshîrin kendisi için yapıldığı varlık”tır. Diğer iki yan öge ise teshîrin sebepleri ve yönleridir.

Kur'ânda tef'îl vezninde gelen teshîr kelimesi, toplam 22 yerde sadece geçmiş zaman kipinde kullanılmıştır.⁵⁹ Bütün kullanımlarda teshîr eden varlık (musahhir), Allah'tır. Dikkat çeken hususlardan birisi de Kur'ânda teshîr edilen varlıklar arasında insanın yer almaması ve bütün teshîrlerin insan için yapılmış olmasıdır. Kur'ânda 22 yerde geçen âyetler içerisinde sadece bir âyette teshîr fiili olumsuz manada⁶⁰ kullanılmıştır. Kur'ânda umumi manada tüm varlıkların insan için teshîr edildiği ifade edilse de⁶¹ hususi manada teshîr edilen varlıklar arasında cemâdât (cansız varlık türleri) ve hayvânât (hayvanlar) yer almaktadır. Varlık kategorileri⁶² arasında yer alan nebâtât (bitkiler), hususi manada teshîr edilen varlıklar arasında yer almaktadır.

Kur'ânda insan için semada teshîr edildiği zikredilen varlıklar arasında güneş, ay⁶³ ve yıldızlar özellikle belirtilmiştir.⁶⁴ Yeryüzünde özel olarak insan için teshîr edildiği belirtilen varlıklar arasında ise bulutlar,⁶⁵ kasırga,⁶⁶

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/186.

⁵⁹ er-Ra'd 13/2; İbrâhîm 14/32, 14/32, 14/33, 14/33; en-Nahl 16/12, 16/14; el-Enbiyâ 21/79; el-Hac 22/36, 22/37, 22/65; el-'Ankebût 29/61; Lokmân 31/20, 31/29; el-Fâtür 35/13; Sâd 38/18, 38/36; ez-Zümer 39/5; ez-Zuhruf 43/13; el-Câsiye 45/12, 45/13; el-Hâkka 69/7.

⁶⁰ el-Hâkka 69/7.
⁶¹ Lokmân 31/20.

⁶² Varlık kategorilerinin üçlü tasnifi hakkında bk. Necmettin Çalışkan, *Kur'an'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıkları İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2010), 45.

⁶³ Kur'ânda teshîr edilen varlıklar arasından ay ve güneş sekiz âyette peş peşe zikredilmiştir. Zikredilen bütün âyetlerde önce güneş sonra ay gelir. İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/54; er-Ra'd 13/2; İbrâhîm 14/33; en-Nahl 16/12; el-'Ankebût 29/61; Lokmân 31/29; el-Fâtür 35/13; ez-Zümer 39/5.

⁶⁴ el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12.

⁶⁵ el-Bakara 2/164.

⁶⁶ el-Hâkka 69/7.

denizler,⁶⁷ nehirler,⁶⁸ gemiler,⁶⁹ kuşlar,⁷⁰ kurbanlık büyük baş hayvanlar,⁷¹ ve binek hayvanları⁷² yer almaktadır. Bunların dışında özel olarak Hz. Süleyman için teshîr edilen bazı varlıklar Kur'ân'da açıkça zikredilmiştir. Bu varlıklar; dağlar, kuşlar⁷³ ve rüzgardır.⁷⁴

Teshîrin yönleri ve faydalarıyla ilgili olarak Zeccâc (ö. 311/923), göklerde olan varlıklarla yerde olan varlıklar arasında ayrıma giderek bir değerlendirme yapar. Zeccâc'a göre güneşin, ayın ve yıldızların insan için teshîri, ışık kaynağının ürünlere ulaşmasıyla yani fotosentez sonucunda insanların onlardan yararlanması ve yıldızlar sayesinde yollarını bulmalarıdır. Yerin teshîri ise denizleri, nehirleri, hayvanları ve bunlardan elde edilen bütün faydalardır.⁷⁵

Fahreddîn er-Râzî, cansız varlıkların teshîr edilmesiyle ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapar: “Yüce Allah, bu varlıkları tek yönlü olarak kulların maslahatına uygun hareket eder tarzda dizayn edince bu varlıklar, tıpkı her emre zorunlu itaat eden köleler gibi oldular. Bu manadan dolayı bu tarz bir dizayn, teshîr lafzıyla isimlendirilmiştir.”⁷⁶ Râzî'nin cansız varlıkların teshîr edilmesiyle ilgili olarak bir diğer yorumu şöyledir: “Astronomi bilimcileri derler ki: Güneşin ve ayın doğal hareketi, batıdan doğuya doğrudur. Halbuki Allah Teâlâ, bu yıldızları en büyük feleğin hareketi vasıtasıyla doğudan batıya doğru hareket ettirir. Bu hareket zorunlu olarak gerçekleşir. Bu zorunluluktan dolayı teshîr lafzı kullanılmıştır.”⁷⁷ Râzî, bu son açıklamasıyla bilim ve teshîr arasındaki bağa işaret etmiştir.⁷⁸

Kur'ân'da teshîr edildiği açıkça belirtilen varlıklar içerisinde bir yönüyle diğerlerinden ayrılan varlık gemidir. Geminin dışındaki tüm varlıklar yaratılmış doğa olayları arasında yer almaktadır. Gemi ise insanın yaptığı bir araçtır. Geminin neden teshîr edildiği hususu üzerinde ayrıca düşünmek gerekir. Râzî geminin teshîrini mecaz olarak değerlendirir.⁷⁹

⁶⁷ en-Nahl 16/14; el-Câsiye 45/12.

⁶⁸ İbrâhîm 14/32.

⁶⁹ İbrâhîm 14/32; ez-Zuhuf 43/13.

⁷⁰ en-Nahl 16/79.

⁷¹ el-Hac 22/36.

⁷² ez-Zuhuf 43/13.

⁷³ el-Enbiyâ 21/79; Sâd 38/18.

⁷⁴ Sâd 38/36.

⁷⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve î-râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemi'l-kütüb, 1408/1988), 4/199; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam*, 6/75.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/187.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/187.

⁷⁸ Necmettin Çalışkan, “Kur'ân'da İnsanın Varlıklarla İlişkisi”, *International Journal of Social Science* 55 (Bahar II, 2017), 252.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/98.

Kur'ânda teshîr edilen varlıklar içerisinde denizin insanın emrine sunulması şu şekilde anlatılmaktadır. “*Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O'dur. Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün ki, bu da O'nun lutfuna nâil olmanız ve O'na şükretmeniz içindir.*”⁸⁰ Allah'ın denizleri teshîr etmesinin manası, gerek üzerinde gemiler yüzdürmek gerekse içlerine dalmak suretiyle insanların onlardan yararlanabileceği bir duruma getirmiş olmasıdır.⁸¹ Denizlerin faydaları çok olmakla beraber, bu âyetin yorumu ekseninde Râzî, denizin insan için teshîr yönünü ve faydasını üç şekilde açıklar:

Birincisi; taze et yemekdir. Denizin tuzlu olması bir taraftan balığın taze kalmasını sağlarken diğer taraftan da içinde barındırdığı bir canlının kendi tuzlu olma özelliğine zıt bir şekilde tatlı ve lezzetli olarak çıkması Allah'ın kudretini gösterir. Eğer balık tuzlu olsaydı, bu doğal ve beklenen bir durum olduğu için Allah'ın kudreti ortaya çıkmayacaktı. *İkincisi*; inci ve mercan gibi denizden çıkarılan süs takılarıdır.⁸² *Üçüncüsü*; ticaret maksadıyla ya da kazanç elde etmek için gemilerin denizde suyu yarararak yol almasıdır.⁸³ Râzî'nin bu yorumu, kimyasal atıklarla denizlerin yapısal özelliklerinin ve tuz seviyelerinin bozulmasının sonucunda ortaya çıkabilecek taze ve sağlıklı deniz ürünü kıtlığını akla getirmektedir.

3. TESHİRİN GAYELERİ VE YÖNLERİ

Teshirin biri genel, diğerleri özel olmak üzere birçok gayesi vardır. Teshirin genel gayesi insanın var oluş nedeniyle yakından ilgilidir. Bu sebeple Kur'ânda birçok âyette bu gaye açıklanmıştır. Teshirin özel gayesi ise teshîr kavramının geçtiği âyetlerde beyan edilmiştir.

Âlemin insana hizmet edecek şekilde dizayn edilmesinin genel sebebi, insanın Allah adına tekvînî anlamda yeryüzünü imar etmesi, oradaki varlıkları idare etmesi böylelikle halifelik başta olmak üzere Allah'a karşı kul-luk görevini en güzel şekilde yerine getirmesi içindir. Kur'ân'daki anlatımlara göre Allah, Rahmân ve Rahîm sıfatlarıyla bütün insanlığı kucaklamıştır.⁸⁴ Kur'ânda insanı yaratılmış diğer varlıklardan ayıran özellikler arasında, meleklerin insana secde etmesi,⁸⁵ insanın yeryüzüne halife olarak gönderilme-

⁸⁰ en-Nahl 16/14.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/187-188.

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/188.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/189.

⁸⁴ el-Fâtiha 1/2.

⁸⁵ el-Bakara 2/34; Meleklerin Hz. Adem'e secdesi ibadet secdesi değildir. Allah'tan başkasına ibadet maksadıyla yapılan secde küfürdür. Allah'ın küfrü emretmesi düşünülemez. Buradaki secde Hz.

si⁸⁶ ve diğer varlıkların insana musahhar kılınması⁸⁷ zikredilir. Bu özellikler insanın yüklendiği görevi yerine getirmesi ve dünyaya gönderiliş amacını gerçekleştirilmesi için ona verilmiştir. Zikredilen bu özellikler arasında diğer varlıkların insana musahhar kılınması (teshîr), insanı amacına ulaştırma- da birer vasıta olarak görülmelidir.⁸⁸ Bu vasıtaların zarar görmesi, insanın yaratılış gayesine ulaşmasını doğrudan ya da dolaylı olarak ya engelleyecek ya da geciktirecektir.

Bir görevin yerine getirilmesi için ortam ve şartların o görevi yerine getirmeye müsait ve elverişli olması gerekir. İnsanın yakın ve uzak çevresini oluşturan âlem, insanın yüklendiği tüm görevleri mazeretsiz olarak yerine getirebilmesine müsait olarak yaratılmıştır. Yeryüzünün bu doğal ortamını ve dengesini bozup daha sonra da hilafet görevini yerine getiremediği için insanın Allah'a karşı mazeret üretmesi kabul görmeyecektir.⁸⁹ Çünkü kendisine mükemmel bir ortam teslim edilmiştir. Bu ortamın korunması insana emanet edilmiştir. Manevî ortamın korunması imanın; maddi ortamın korunması ise İslamî yaşamın bir tezahürüdür. Kişinin çevresine karşı duyarlı olması, çevresini ve doğal dengeyi koruması mûmince bir davranıştır. İman, daima yaşatmayı ve yeşertmeyi tavsiye eder.⁹⁰ Bu sebeple dünyanın imarı görevi kalbinde sürekli imanı aktif kılan Müslümanlara emanet edilmiştir. Müslüman, bir taraftan Allah'a teslim olmanın adı olurken diğer taraftan da emin bir insan olma özelliğinden dolayı kendisine dünyayı yönetme görevi teslim edilen insan demektir. Varlıkların insana gösterdiği teslimiyet, Allah'a teslim olma, onun iradesine ve yasalarına uyma ve ona kulluk etme koşuluyla verilmiştir.⁹¹

Teshîr edilen varlıklara Kur'ân'da atf yapılmasının önemli sebeplerinden birisi de bu varlıkların ne kadar değerli nimetler olduklarını hatırlatarak onların kıymetlerinin bilinmesini sağlamak ve böylece Yüce Allah'ın varlığı ve kudreti üzerinde insanları düşünmeye sevk etmektir.

Kur'ân'da teshîrin genel amacının yanında bir de özel amaçları zikre-

Adem'in Kabe örneğinde olduğu gibi kible görevi görmesine dayanan bir secde olabileceği gibi üstünlüğü kabul ve itiraf, hizmetine girme, itaatini ilan etme, saygı ve hilafete liyakati tasdik manasında da olabilir. *Kur'ân Yolu*, 1/105.

⁸⁶ el-Bakara 2/30.

⁸⁷ Lokmân 31/20.

⁸⁸ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 172.

⁸⁹ er-Rûm 30/57.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 20/251; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 168.

⁹¹ Seyyid Hüseyin Nâsir, "İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi", *İslam ve Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet*, haz. Richard C. Foltz vd., çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007), 111.

dilmiştir. Teshîrin özel amaçları çoğu zaman teshîr yönüyle beraber anlatılmıştır. Kur'ân'da genel olarak teshîr âyetleri bir bütünlük çerçevesinde mütalaa edildiğinde, insanların maslahatlarına uygun hale getirildiği hatırlatılan nimetlerin bazı özelliklerinin ön plana çıkarıldığı görülür. Teshîrin gayeleri, yönleri, kaynağı ve özellikleriyle ilgili olarak Kur'ân'da şu anlatımlar yer almaktadır:⁹²

1. Câsiye sûresinde, peş peşe teshîr kavramının geçtiği iki âyette insanların maslahatlarına uygun hale getirildiği belirtilen nimetler şu şekilde ifade edilmiştir: “Buyruğu ile içinde gemiler yüzsün, lutfettiği nimetleri elde edersiniz ve belki şükredersiniz diye denizi istifadenize veren Allah'tır. Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lutuf olarak emrinize vermiştir. Bütün bunlarda düşünenler için işaretler vardır.”⁹³ Zikredilen âyette Allah öncelikle denizin teshîr edildiğini beyan ediyor. Denizin teshîr yönü, gemilerin üzerinde hareket edebilme özelliğidir. Suyun kaldırma kuvveti ve akışkanlık özelliği olmasaydı gemiler denizlerde hareket edip gidemezdi. Gemilerin denizin üzerinde akıp gitmesi rüzgârın, suyun ve geminin yapıldığı malzemenin birbiriyle uyumlu olmasına bağlıdır.⁹⁴

Allah bütün sebepleri bir araya getirerek insanın deniz yoluyla kazanç elde etmesine imkân tanımıştır.⁹⁵ Bu kazanç, taşımacılık şeklinde ticaret sebebiyle olabileceği gibi denizden çıkarılan ürünlerden faydalanmak şeklinde de olabilir. Cenâb-ı Hakk'ın kullarına bahşettiği bu nimetler karşılığında âyette bir tek karşılık isteniyor, o da teshîrin sahibine şükürdür. Dolayısıyla bu âyete göre denizin fiziksel açıdan insan için teshîrinin hem dünyevi hem de uhrevi amacı vardır. Allah, zikredilen âyette gökte ve yerde ne varsa hepsini insanların istifadesine sunduğunu beyan etmiş, deniz örneğinde teshîr yönünü açıkça belirttiği gibi bu teshîrde de birçok işaretler olduğunu açıklamış ve bu işaretleri görebilmeyi de tefekkür etmeye bağlamıştır.

Allah Kur'ân'da, her nimetin teshîr yönünü açıklamamıştır. Bütün nimetler ve varlıklar insan için teshîr edildiğine göre bunların teshîr yönünün araştırılıp bulunması “Bütün bunlarda düşünenler için işaretler var-

⁹² Bazı madde başlıklarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çalışkan, *Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıklarla İlişkisi*, 35-41.

⁹³ el-Câsiye 45/12-13.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/673.

⁹⁵ Kur'ân bu nimeti hatırlatırken gezegen “كَوْكَبٌ” kelimesi ile aynı kökten türeyen “كَوْكَبٌ” kelimesini kullanır. Böylelikle insanların hem deniz üzerindeki seyahatleri hem de dünyanın uzaydaki bir yörünge dahilindeki yol alışması bir nimet olarak insana hatırlatılır. F-1-k kökünün etimolojik anlamı gezegen ve gemi benzetmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sıcak, “Nüzül Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: “Fülki'l-Meşhûn” Olgusu Üzerine Bir İnceleme”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 153-154, 158-159.

dir” âyetinin mefhumuna göre insanın tefekkür yeteneğine bırakılmıştır. Sefihlik nakızası taşımayan⁹⁶ İnsan, tefekkür ve aklı istidlal sayesinde hem nimetlerin teshîr yönlerini keşfedecek hem de bu nimetleri teshîr edeni tanıyıp ona şükredecektir. Böyle bir çaba içerisinde giren kişi, bir taraftan çevresini tanıırken diğer taraftan da çevresini korumak için gayret ve çaba sarf edecektir. Kur’ân’ın bu âyetleri, çevresine karşı bilinçli ve duyarlı bireylerin yetişmesini teşvik etmektedir.

2. Nahl sûresinin 14. âyetinde teshîrin gayesi şu şekilde beyan edilmiştir: *“Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O’dur. Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün ki, bu da O’nun lutfuna nâil olmanız ve O’na şükretmeniz içindir.”*⁹⁷ Bu âyette bir önceki âyete göre denizin teshîr edilme sebepleri taze et yemek ve mücevherlerini takınmak şeklinde daha ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bunlar insanın istifadesine sunulmuş teshîrin dünyevi gayeleridir. Teshîrin ahirete bakan gayesi ise âyetin son kısmında şükür olarak zikredilmiştir. Şükür bir bakıma kıymet bilmek anlamına gelir. İnsanın çevresine karşı duyarlı olması ve çevresini koruması ancak çevre bilinciyle mümkündür. Zikredilen bu âyetler, insanı çevresine ve kendisine bahşedilen nimetlere karşı duyarlı olmaya davet etmektedir.

3. İnsanların maslahatlarına uygun hale getirildiği belirtilen nimetler arasında en çok zikredilen güneş ve aydır. Güneş ve ayın teshîr yönleri ve gayeleri hakkında Kur’ânda yer alan âyetler şu şekildedir: *“Ve O, geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır.”*⁹⁸ *“Güneşi aydınlattıcı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O’dur.”*⁹⁹ *“Güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir.”*¹⁰⁰ *“Düzenli seyreden güneşi ve ayı sizin için yararlı kılan”*¹⁰¹ *“Güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”*¹⁰² *“Her biri belirli bir süreye kadar hareketini sürdürmek üzere güneşi ve ayı (buyruğuna) boyun eğdirdi.”*¹⁰³ *“Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider.”*¹⁰⁴ *“Onların içinde ayı*

⁹⁶ Sefeh kelimesinin sözlük ve diğer manaları için bk. Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitâbi Yayınları 2019), 59-62.

⁹⁷ en-Nahl 16/14.

⁹⁸ el-En’âm 6/96.

⁹⁹ Yûnus 10/5.

¹⁰⁰ er-Ra’d 13/2.

¹⁰¹ İbrâhîm 14/33.

¹⁰² el-Enbiyâ 21/33.

¹⁰³ Lokmân 31/29.

¹⁰⁴ Yâsîn 36/38.

*bir ışık, güneşi ışık kaynağı yapmıştır.*¹⁰⁵ Kur'ân'da ay ve güneşin teshîriyle ilgili geçen mezkur âyetlere bakıldığında bunların teshîr yönlerinin, Allah'ın kurduğu nizama göre belirli bir süreye kadar bir yörüngede hareket edecek tarzda dizayn edilmeleri olduğu görülür. Bu durum, Allah'ın makro âlemde kurduğu kevnî nizam içerisindeki ay ve güneşin bu nizama uygun hareket etmiş olmalarına işaret eder. İnsan ve dünya açısından güneşin temel faydası hesap ölçüsü, ısı ve ışık kaynağı olmasıdır. Ayın teshîrinin insan için en temel faydası ise hesap ölçüsü olması ve güneşten gelen ışınları yansıtmasıdır.

Yüce Allah zikredilen bu âyetlerde hem insanlık hem de cemâdât/*cansız varlıklar*, nebâtât/*bitkiler* ve hayvanât/*hayvanlar* âlemi için kusursuz¹⁰⁶ bir çevre bahşettiğini ve yaşam için bütün koşulları sağladığını beyan etmektedir.¹⁰⁷ Ay ve güneş sağlanan bu koşulların merkezinde yer almaktadır. Dünyadaki menfaatlerin çoğu ay ve güneşe bağlıdır. Bu sebeple güneş, gündüzün; ay da gecenin sultanı olarak isimlendirilmiştir.¹⁰⁸

4. Kur'ân'da teshîr kavramıyla insanların maslahatlarına uygun hale getirildiği açıklanan bir diğer nimet, gece ve gündüzdür. Gece ve gündüzün teshîr yönleri ve gayeleri Kur'ân'da kimi yerde teshîr kavramıyla kimi yerde ise teshîr kavramı kullanılmadan anlatılmıştır. Teshîrin yönleri ve gayeleri şu şekilde geçmektedir: “*Ve O, geceyi dinlenme zamanı kıldı.*”,¹⁰⁹ “*İçinde dinlenesiniz diye geceyi, (işlerinizi) görmenizi sağlasın diye gündüzü size bahşeden O'dur.*”,¹¹⁰ “*Gece ile gündüzü faydalanacağınız biçimde yaratan O'dur.*”,¹¹¹ “*Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayasınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık.*”,¹¹² “*Sizin için geceyi bir örtü, uykuyu dinlenme hali kılan, gündüz vaktini ise bir diriliş ortamı yapan O'dur.*”,¹¹³ “*Düşünüp ibret almak ve şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbiri ardına getiren de O'dur.*”,¹¹⁴ “*Dinlensinler diye geceyi yarattığımızı, gündüzü de aydınlık kıldığımızı görmediler mi?*”¹¹⁵ Gece ve gündüzün dünya açısından teshîr yönü

¹⁰⁵ Nûh 71/16.

¹⁰⁶ el-Mülk 67/3.

¹⁰⁷ Yasin Pişgin, *Kur'ân'da Karakter İnşası* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2017), 106.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/423.

¹⁰⁹ el-En'âm 6/96.

¹¹⁰ Yûnus 10/67.

¹¹¹ İbrâhîm 14/33; en-Nahl 16/12.

¹¹² el-İsrâ 17/12.

¹¹³ el-Furkân 25/47.

¹¹⁴ el-Furkân 25/62.

¹¹⁵ en-Neml 27/86.

birbiri ardınca gelmesi ve bu durumun sürekli tekrar etmesidir. Gece ve gündüz ay ve güneş gibi nesnelere değildir. Gece ve gündüz dünyanın kendi eksenini etrafında da dönmesinin sonucunda ortaya çıkan varlığı kendi tabiatının gereği olmayan arazi bir durum olduğu için kelimeler alimleri gece ve gündüzün teshirini mecâzî olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁶ Gece ve gündüzün teshir yönü ifade edilirken, Kur'ân'da ayrıca birinin diğerini takip etmesi manasında “إِيلاج”¹¹⁷ “الْإِعْشَاءُ”¹¹⁸ ve “تَكْوِيرٍ”¹¹⁹ kavramları kullanılmıştır. Allah gece ve gündüzün hem teshir yönüne hem de sağladığı faydalara karşı kullarından istediği karşılık, düşünüp ibret almak ve şükretmektir.¹²⁰

5. Kur'ân'da teshir kavramıyla insanların istifadesine sunulan nimetler arasında hayvanlar da yer almaktadır. Hayvanların teshiri şu şekilde anlatılmaktadır: “İşte onları şükredesiniz diye sizin istifadenize verdik.”¹²¹ “Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır. İşte Allah onları sizin istifadenize verdi ki size doğru yolu göstermesinden ötürü O'nu tâzimle anasınız. İyilik yolunu tutanları müjdele!”¹²² Peş peşe gelen her iki âyette de teshir kavramı geçmektedir. İkinci âyette teshirin tekrar etmesi, nimeti hatırlatmak içindir.¹²³ Bu âyetlerde insanlar için teshir edildiği açıklanan hayvanlar, büyükbaşlardır. Deve gibi büyükbaş hayvanların teshiri sayesinde insanlar hem onlara kolayca binmekte hem üzerlerinde yük taşımakta hem de onları boğazlayabilmektedirler.¹²⁴ Büyükbaş hayvanların teshir yönü, onların zapturapt altına alınmalarıdır.¹²⁵ Eğer insanlar büyükbaş hayvanları kontrol altına alamazlardı bu durumda bunlar nimet olmayacaktı.¹²⁶ Büyükbaş hayvanların boyun eğdirilerek insanların istifadesine sunulmasının karşılığında, Allah kullarından şükür ve kendisinin tâzim edilip yüceltilmesini talep etmektedir.

Kur'ân'da teshir edildiği açıklanan bir diğer hayvan türü kuşlardır. Kuşların teshiri şu şekilde beyan edilmiştir: “Semanın boşluğunda buyruk altına sokulmuş kuşları görmüyorlar mı? Onları (boşlukta) Allah'tan başkası tutmuyor. Kuşkusuz bunda inanan bir topluluk için ibretler vardır.”¹²⁷ Bu âyette

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/98.

¹¹⁷ el-Hac 22/61; Lokmân 31/29; Fâtr 35/13; el-Hadîd 57/6.

¹¹⁸ el-A'râf 7/54; er-Ra'd 13/3.

¹¹⁹ ez-Zümer 39/5.

¹²⁰ el-Furkân 25/62.

¹²¹ el-Hac 22/36.

¹²² el-Hac 22/37.

¹²³ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/72.

¹²⁴ Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)* thk. Mecdî Bâslâm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 7/421.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*, 7/422.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/247; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*, 7/510.

¹²⁷ en-Nahl 16/79.

geçen teshîr ile önceki âyetlerde geçen teshîr arasında tahsis farkı vardır. Daha önce geçen teshîr âyetlerinde teshîr kavramı “سُورَةُ/size için” şeklinde lâm “سُ” edatıyla tahsis edilirken bu âyette tahsis edilmemiştir. Kuşların uçan hayvanlar olmasından dolayı onların insanlar tarafından kolayca kontrol altına alınamayacağına işaret etmek için tahsisin yapılmadığı söylenebilir. Bu âyetin teshîr yönü, denizde gemilerin hareket etmesi gibi kuşların da havada düşmeden hareket ediyor olmasıdır. Âyette hem kuşların hem de havanın özelliklerine işaret vardır.¹²⁸ Âyetin sonunda bahsedilen ibretler, bu özelliklerin araştırılması sonucunda ortaya çıkan detay ve şaşırtıcı bilgiler olarak da görülebilir. Bu detay bilgiler sayesinde teshîr edilen varlıkların yaratılış özellikleri ve gayeleri de ortaya çıkacaktır.

6. Kur'ân'da teshîr kavramı bir âyette olumsuz manada kullanılmıştır. Hâkka sûresinde teshîr kavramı musibet ve bela gönderme anlamında şu şekilde geçmektedir: “Allah o kasırgayı art arda yedi gece, sekiz gün onların üzerine gönderdi. Öyle ki (orada bulunsaydın), o kavmi devrilmiş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş halde görürdün.”¹²⁹ Bu âyette Âd kavminin başına gelen helak anlatılmaktadır. Âyette geçen teshîr kavramı, gönderme¹³⁰ ve musallat etme manasındadır.¹³¹ Teshîr kelimesinin kök ya da iştikak anlamları arasında *irsâl* (gönderme) manası yoktur. Hal böyleyken âyette gönderme manasında kullanılması, kasırganın Allah'ın isteği ve iradesi doğrultusunda özellikle helak bölgesine inmesi için itaat ettirilmiş, boyun eğdirilmiş ve hazırlanmış olma durumunu anlatmak için bu kavramın tercih edildiğini göstermektedir. Nitekim Râzi bu duruma işaret ederek, gönderilen kasırganın atmosferin hareketlerine bağlı olarak doğal sebepler sonucunda değil, Allah'ın takdiri ve kudretiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Çünkü gönderilen kasırganın doğal sebepler sonucu gerçekleştiğine inanmak, azap ile korkutma ve uyarma maksadının tam olarak ortaya çık-mamasına sebep olur. Râzi özellikle *irsâl* (gönderme) kavramı yerine teshîr kavramının kullanılmasını buna bağlamaktadır.¹³²

Âyetin başlangıcında geçen سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ ibaresi diğer teshîrlerden farklıdır. Kur'ân'da teshîr kavramı bir tek bu âyette *alâ* “عَلَى” harfiyle kullanılmıştır. *Alâ* harfiyle kullanılması teshîrin manasında yer alan “insanların maslahat-

¹²⁸ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/252.

¹²⁹ el-Hâkka 69/7.

¹³⁰ Fussilet 41/16.

¹³¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*, 10/166; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/26.

¹³² Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/622.

larına uygun hale getirme” özelliğini dışarda bırakmaktadır. Ancak teshîrin “zorla bir şeye boyun eğdirmek” manası bu âyette de devam etmiştir. Bu âyette geçen kasırganın teshîr yönü kasırganın süreklilik arz etmesidir. Âd kavminin yaşadığı Yemen bölgesinde aralıksız olarak bir kasırganın yedi gece sekiz gün devam etmesi, olağanüstü bir duruma işaret etmektedir. Bu şekildeki helak teshîrinin sebebi ise Âd kavminin Rablerinin âyetlerini inkâr etmeleri, peygamberlerine âsi olmaları, her inatçı zorbanın emrine uymaları¹³³ ve Hz. Hûd’u yalanlamalarıdır.¹³⁴

Bu âyette ayrıca, Âd kavmi örneğinde olduğu gibi yaratıcıyı inkâr ederek taşkınlık yapanların başlarına, yaşadıkları doğal çevrenin nasıl bela olduğu da anlatılmış olmaktadır. Yani insanlığın hizmetine mükemmel bir çevre hazırlayan bu âlemin sahibine ve sunulan nimetlere karşı nankörlük edildiğinde bu nimetlerin aynı zamanda kişilerin başına bela olabileceği teshîr kavramıyla ifade edilmiştir. Topluluklar kendi çevrelerini en güzel bir şekilde ve modern yöntemlerle inşa etmiş olabilirler. Bu tavsiye ve takdir edilecek bir durumdur. Ancak bu imar ve inşa işiyle uğraşanlar Allah’ın ve toplumun hakkını gözetmedikleri takdirde sosyal çevrenin bozulmasına yol açabilirler. Böyle bir durumda Allah, doğal çevre güzelliğini bu kişilerden çekip alabilir. Kur’ân’da bahçe sahipleri kıssası bunun en güzel örneklerindedir.¹³⁵

7. Kur’ân’da insanların maslahatları için elverişli koşulların sağlandığını ifade etme sadedinde bazen gökler, yeryüzü, deniz, su, bitkilerin diriltilmesi, hayvanlar ve rüzgârın teshîri tek âyet ya da âyet bölümleri içerisinde anlatılmıştır.¹³⁶ Nahl sûresinde örnek bir anlatım şu şekilde geçmektedir: “O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklımı kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.”¹³⁷ Bu tarz anlatımlarda insanın yaşadığı çevreyi oluşturan birçok faktörün birbiriyle bağlantılı olduğu, birbirlerini tamamladığı ve neticede bir bütünlüğün ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Her bir nimet kendi içerisinde değerli olsa da âlemin yaratılışında bütün nimetlerin ve güzelliklerin bir arada bulunması,¹³⁸ Allah’ın noksan sıfatlardan münezzeh olma özelli-

¹³³ Hûd 11/59.

¹³⁴ eş-Şuarâ 26/123.

¹³⁵ el-Kalem 68/17-33.

¹³⁶ el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/12-14; el-A’râf 7/54; İbrâhîm 14/32-33.

¹³⁷ en-Nahl 16/12-14.

¹³⁸ Yüce Allah’a nisbet edilen kevnî isimlerle, âlemin estetik bir güzellikte yaratılışı arasındaki ilişkiyi gösteren kavramlar için bk. İsmail Güllük, *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 32-41.

ğinin bir tecellisi olarak görülebilir. Bir an için güneşin, ayın, denizin ya da gecenin olmadığını düşünmek bile insana zor gelmektedir. Zaman zaman güneş ve ay tutulmaları, bazı yerlerde gecenin bazı yerlerde ise gündüzün çok uzun olması, bu nimetlerin nedenli paha biçilmez hazineler olduğunu hatırlatmaları açısından önemlidir.

8. Teshîrin bir diğer gayesi teslimiyettir. Lokmân sûresinde önce teshîr kavramıyla insanlığa bahşedilen nimetler zikredilmekte daha sonra gelen âyetlerde ise nimetin sahibine teslim olma şartı getirilmektedir.¹³⁹ Sürenin 22. âyetinde geçen islam kavramı imana, ihsan kavramı ise sâlih amele işaret eder.¹⁴⁰ Bu iki husus benimsendiğinde çözülme, bozulma, ayrılma, dağılma ve dengesizliğin olmadığı güvenli bir ortama girilmiş olunacaktır. Teshîr edilen nimetlerin korunması, bir anlamda Müslüman olup güzel işler yapmaya ve sağlam bir ortam oluşturmaya bağlıdır. Bu da ancak imandan beslenen çevre ahlâkı sorumluluğuyla mümkün olabilir.¹⁴¹

9. Teshîrin bir başka gayesi, tesbihtir. Zuhruf sûresinde bu husus şu şekilde beyan edilmiştir: “*Var etti ki, sırtlarına binesiniz, üzerine yerleştiğinizde rabbinizin nimetini hatırlayasınız ve şöyle diyebilirsiniz: “Bunu bize boyun eğdiren Allah noksanlardan münezzehtir, yoksa biz buna güç yetiremezdik!”*”¹⁴² Âyette bahsedilen nimetler, ulaşım vasıtası olarak kullanılan gemi ve hayvanlardır.¹⁴³ Özellikle bu nimetleri kullanma esnasında nimetin sahibini hatırlarken *subhân* kelimesini telaffuz etmek önemlidir. Subhân, bu nimetleri bahşeden Mün’imi Hakikî’yi uluhiyyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eder. Âyette geçen tesbih kavramı bir anlamda hayret ve şaşkınlık ifade edecek (taaccüb) manada Cenab-ı Hakk’ın “bu âlemi ben yarattım, ben her türlü zahmetten ve yorgunluktan uzağım” demesi gibidir.¹⁴⁴

10. Dua etmek, sınırsız lütfun ve ihsanın göstergesi olan teshîr için bir davetiyedir. Hz. Süleyman’ın duası bu hususta önemli bir örnektir. Kur’ân’da Hz. Süleyman’ın duası ve ardından kendisi için teshîr edilen nimetler şu şekilde anlatılmaktadır: “*Rabbim dedi, “Beni başıyla; benden sonra hiç kimsenin ulaşamayacağı bir hükümranlık ver bana. Lutfu sınırsız olan yalnız sensin.” Bunun üzerine, emriyle dilediği yöne doğru tatlı tatlı esen rüzgârı,*

¹³⁹ Lokmân 31/20, 22.

¹⁴⁰ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 25/125.

¹⁴¹ Huriye Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 135.

¹⁴² ez-Zuhruf 43/13.

¹⁴³ ez-Zuhruf 43/12.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 2/394.

*bina kuran ve dalgıçlık yapan bütün şeytanları ve zincirlerle bağlanmış diğer yaratıkları onun buyruğuna verdik.*¹⁴⁵

Teshîr edilen varlıkların yaratılış gayelerinin yanında bir de teshîrin kaynağı üzerinde inceleme yapmak gerekir. Kur'ân'da teshîr edilen varlıkların kaynağı olarak Allah'ın merhameti gösterilmektedir. Hac sûresinde bu husus şu şekilde anlatılmaktadır: “Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve O'nun emriyle denizde akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O'dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir.”¹⁴⁶ Allah şükrünü eda etmek için nimetleri hatırlattıktan sonra âyetin son kısmında yer alan *إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ* “Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir” ifadesi, teshîrin kaynağını açıklamaktadır. Buna göre teshîrin kaynağı, Allah'ın kullarına karşı olan şefkati ve merhametidir.¹⁴⁷ Çünkü dünya ve din adına insanların maslahatları için bu kadar bolca ihmanda ve nimette bulunmak, nimet verenin şefkatli ve merhametli olmasını gerektirir.¹⁴⁸

Kur'ân'da âlem hakkında hem teshîr kavramıyla hem de âlemin yaratılışı ile ilgili aktarılan bilgiler incelendiğinde bu bilgilerden özellikle bahsedilmesinin dört temel amacı olduğu görülür. *Birinci amaç*; Allah'ın varlık ve birliği, ölümden sonra dirilişin var olacağı gibi bazı metafizik konulara delil getirmektir. *İkinci amaç*; âlemin bizzat yapısı, evrenin yaratılışı ve çeşitli doğa olaylarının meydana gelişi hakkında insana doğrudan temel bilgiler vermektir. *Üçüncü amaç*; âlemin insan için yaratıldığını ve özellikle insanların ihtiyaçlarını gidermek için uygun koşulların en mükemmel seviyede sağlandığını (musahhar kılındığını) hatırlatmaktır. *Dördüncü amaç ise*; maslahatlarını gidermesi için insanın hizmetine verilen (musahhar kılınan) âlemin ve âlemdeki varlıkların insana emanet edildiğini bildirmek ve onu muhafaza etmesi gerektiğini öğretmektir.¹⁴⁹

Kur'ân önce insanın vicdanına hitap eder, daha sonra kişiyi en güzel şekilde davranışlarda bulunmaya çağırır, insanın elindeki nimetler için şükretmesi gerektiğini ve Allah'ın nimetlerini itiraf etmesinin beklendiğini beyan eder.¹⁵⁰ Burada aynı zamanda bu nimetlerin elde edilmesi ve süre-

¹⁴⁵ Sâd 38/35-38.

¹⁴⁶ el-Hac 22/65.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, 7/438; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 9/185; Muhammed Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'n-nahda, 1418/1998), 9/337.

¹⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/248.

¹⁴⁹ Çalışkan, *Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıkları İlişkisi*, 41-42; Mehmet Bayrakdar, *İslam ve Ekoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 30.

¹⁵⁰ Nimetin bolluğu, itirafı ve şükürle ilgili âyet şu şekilde geçmektedir “Allah'ın, göklerde ve yerde bu-

liliği için insanın çalışıp-çabalaması ve karşılaşacağı zorluklarla mücadele etmesi gerektiği de vurgulanmış olmaktadır.¹⁵¹

Kur'ân'da çeşitli vesilelerle insan-âlem ilişkisi hakkında bilgi verilirken Allah'ın varlığını ispat etmeyi amaçlayan âlemde üç çeşit âyetin varlığı anlatılır. *Birinci âyet*; Kur'ân sûrelerini oluşturan bölümlerden her birine verilen isimdir. Bu tarz âyetlere kavli ya da “teşriî”, “tenzili” ve “vahyî âyetler” de denilir.¹⁵² *İkinci âyet*; âfâkî âyetler olarak bilinen âlemin kendisidir. Bu tarz âyetlere fiili ya da “kevnî”, “tekvini” veya “ilmî âyet” de denilir. Âlem, varlığıyla yaratıcısına ve onun kudretine en büyük delildir.¹⁵³ Kevnî âyetler her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve dilediğini yapan Allah'ın varlığına dair apaçık delillerdir.¹⁵⁴ *Üçüncü âyet ise*; insanoğlunun bizzat kendisidir. İnsanın bedeni ve bedeninin özellikleri, yaratıcısını hatırlatmaya yeterlidir.¹⁵⁵ Kevnî ve biyolojik âyetlerin önemiyle ilgili olarak Kur'ân şöyle hitap eder: “*Kur'anın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*”¹⁵⁶

Tenzili vahiy ve âyet olması bakımından Kur'ân'da, insan-âlem ilişkisi birlikte değerlendirildiğinde şu sonuç ortaya çıkar: Büyük bir kitap olan âlemi okumayan, onu anlamaya çalışmayan insan, ilâhî kelam olan Kur'ân'ı da okumaz ve anlamaz. Zira âlemin dilini işitmeyen biri, vahyin dilini de işitmez.¹⁵⁷ Bu çerçevede A'râf sûresinde geçen “*Doğrusu sizi yer-yüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az*

lunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışır.” (Lokmân 31/20). Bu âyette Allah, yerde ve göklere bulunan varlıkları insanlara boyun eğdirmesine dikkat çeker. Böylelikle Allah, insana maddi ve manevi nimetlerini tamamladığını, onları kuşatan her şeyde onlar için rahatlık ve huzurun temin edildiğini bildirilir. Emrine verilen (musahhar kılınan) nimetler dolayısıyla Allah'ın birliği, büyüklüğü, tek boyun eğilecek olması ve tahsis ettiği nimetler dolayısıyla şükür edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Âyet-i Kerime'de geçen “*Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?*” ifadesi insanların vicdan ve eylemlerine hitap etmektedir.

¹⁵¹ Muhammed İzzet Derzeve, *et-Tefsiru'l-hadis: Tertibü's-süver hasebe'n-nuzûl* (Kahire: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 1383/1963), 4/253.

¹⁵² Fussilet 41/1-4.

¹⁵³ Bu konuyla ilgili yazılmış eserler genelde Kur'an'ın bu yaklaşımına göre temellendirilmektedir. Yusuf Okşar, “Muhammed Bin Eşref es-Semerkanî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 433 vd.

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz & Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242.

¹⁵⁵ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 115; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 37; Yaşar Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2000), 199.

¹⁵⁶ Fussilet 41/53.

¹⁵⁷ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2008), 537.

*şükrediyorsunuz!*¹⁵⁸ âyetinin yorumunda Elmalılı Hamdi Yazır'ın şu ifadeleri ufuk açıcıdır: “Yeryüzünü size vatan, hayat ve ölümünüzde karargâh yaptık veya üzerinde tasarrufa güç ve kuvvet verdik. Ve onda sizin için birçok geçimlikler, yaşayacak, geçinecek, faydalanacak sebepler, vasıtalar yaratıp tahsis ettik ki yer, güç ve geçim sebepleri diğer bir deyimle vatan, iktidar, geçim bu esas nimetler ne büyük ilâhî bağışlardandır. Ve bunlardan dolayı insanlar, Allah'a karşı ne kadar hukuk ve görevler ile şükür ve şükran borçludur. Böyle iken pek az şükrediyorsunuz.”¹⁵⁹ Yazır'ın Allah'a karşı hukuk ve görevler şeklinde şükürden söz etmesi, şükürün sadece dil ile teşekkürden ibaret olmadığını, aynı zamanda çevremizde bizlere emanet olarak bahşedilen nimetleri koruyup kollamanın ve dengeli bir ekosistemin devamı için verilen bütün uğraşların da şükür kapsamında değerlendirilebileceğini akla getirmektedir.

İnsanın bu âlemde isteyebileceği her şey nimet olarak hizmetine sunulmuştur. İnsanın hizmetine sunulan varlıklar da sayılamayacak kadar çoktur.¹⁶⁰ Bu çokluk aynı zamanda teshîrin de çokluğunu göstermektedir. Bahsi geçen âyetlerde teshîrin sebepleri arasında teshîr edilen varlıklar üzerinde tefekkür etme, düşünme (tezekkür) ve akıl yürütme yordamıyla Allah'ın yüceliğini kavrama ve O'na şükretme gelmektedir.¹⁶¹

Allah, kendi varlığından haberdar etmek üzere insanı yaratmıştır. İnsana hizmet etmesi için de kendi kudretiyle yarattığı, yönettiği ve her daim kontrol altında tuttuğu âlemdeki varlıkların hepsini hazır hale getirerek insanın emrine vermiş ve istifadesine sunmuştur.¹⁶² İnsan da nimet ve emanet olarak aldığı bu âlem ve içindeki varlıklara karşı yapıp ettiklerinden sorumludur.

SONUÇ

Teshîrin terim anlamı; *bir şeyi özel bir amaç için zorla sevk etmek* şeklinde tanımlanmakla beraber, başka tanımlamalar da yapılmıştır. Bu tanımlar içerisinde *bir şeyin güç yoluyla kullanılması* “اسْتَعْمَالُ الشَّيْءِ بِالِاقْتِدَارِ” ve *bir şeyi*

¹⁵⁸ el-A' râf 7/10.

¹⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2128

¹⁶⁰ İbrâhîm 14/34.

¹⁶¹ en-Nahl 16/12-14; el-A' râf 7/54; el-Bakara 2/164; el-Câsiye 45/12-13.

¹⁶² Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin de bir boyutuyla bu hakikate işaret ettiği söylenmiştir. Bk. Yasin Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2015), 239; ayrıca bk. Okşar, “Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'de Nefis Ve Marifetullah”, *Turkish Studies* 13/9 (2018), 187.

itaat altına almak “جَعَلَ الشَّيْءَ دَاخِلًا تَحْتَ الطَّوْعِ” şeklinde yapılan tanımlar kısa ve öz olmalarından dolayı yaygınlık kazanmıştır.

Kur'ânda geçen teshîr kavramı Türkçeye meâllerde; *hizmete verme, hizmete sunma, hizmetine bağlama, buyruk altına alma, boyun eğdirme, emrine boyun eğdirme, emrine baş eğdirme, emrine verme, emrine bağlama, emre âmâde kılma, emre hazır kılma, tahsis eyleme, istifadeye verme, istifadeye âmâde kılma, menfaatlerine tabi kılma, yararına sunma, faydaya bağlama, bağlı kılma, râm etme, zelil kılma ve yasalara uyguma* şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercümelerde teshîr kavramının, âlemin yaratılışıyla bağlantı noktasının eksik olduğu görülür. İnsanoğlu, âlemin yaratılışından milyarlarca yıl sonra yaratılmıştır. İnsanoğlu yaratılmadan önce milyarlarca yıl içerisinde âlem, birçok dönüşüm ve aşamalardan geçmiştir. İlk insan Hz. Adem'in yaratıldığı dönemde özel anlamda dünya, genel anlamda dünya seması, insanın yaşayabileceği elverişli bir ortam haline getirilmiştir. İnsanoğlu, önünde milyarlarca yıl içerisinde döşenmiş ve hazır hale getirilmiş bir dünya ortamında varlık sahnesine çıkarıldı. Bu sebeple kâinatın geçirdiği safhaları ve teshîr edilen varlıkların içinde buldukları fiziki ortamı göz önünde bulundurmadan teshîre mana vermek, bu kavrama yüklenen derin manaların göz ardı edilmesine sebep olacaktır. Kozmoloji ve antropoloji bilimlerinde bulunan verilerle, yaratılışla teshîr arasındaki bu anlam ilişkisini Kur'ânda görmek mümkündür.

Kur'ânda teshîr kavramı tercüme edilirken Râzî'nin bu kavramla ilgili yaptığı “جَعَلَهَا مُوَافِقَةً لِمَصَالِحِهَا / insanların maslahatına uygun hale getirmek” şeklindeki açıklaması dikkate alınmalıdır. Râzî'nin yaklaşımından hareketle teshîr; *âlemin insana hizmet edecek şekilde dizayn edilmesi* olarak da görülebilir.

Teshîr edilen varlıklara Kur'ânda atıf yapılmasının sebeplerinden birisi de bu varlıkların ne kadar değerli nimetler olduklarını hatırlatarak onların kıymetlerinin bilinmesini sağlamaktır.

Teshîrin genel gayesi, insanın Allah adına tekvînî anlamda yeryüzünü imar etmesi, oradaki varlıkları idare etmesi ve böylelikle halifelik başta olmak üzere kulluk görevini en güzel şekilde yerine getirmesidir. Kur'ânda teshîr edilen varlıkların tümünün teshîr yönü açıkça belirtilmemiştir. Bununla beraber bazılarının teshîr yönlerine doğrudan, bazılarına dolaylı olarak işaret edilmiştir. Teshîrin kaynağı ise Allah'ın kullarına karşı olan şefkati ve merhametidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Mu'cemu'l-furûku'l-lügaviyye*. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1991.
- Aydın, Hüseyin. *Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Bezvâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Bursevî, İsmâil Hakkî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987/1407.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Dercü'd-dürer fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Tal'at Salâh el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr. Amman: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur'an'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıkları İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2010.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an'da İnsanın Varlıkları İlişkisi". *International Journal of Social Science* 55 (Bahar II, 2017), 247-265.
- Derzeve, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertîbü's-süver hasebe'n-nüzûl*. Kahire: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1383/1963.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2000.

- Ebüsüüd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1420/2000.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l- ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî & İbrâhim Sâmerriâi. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Güllük, İsmail. *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili*. İstanbul: Sıyer Yayınları, 2016.
- Hafâcî, Şehâbeddîn. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) Semîn. *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Sahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Herarî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî el-Alevî el-Esyübî. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd & Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Dureyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûkü'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbüri. *Tefsîru İbn*

- Fûrek min evveli sûreti'l-mü'min.* thk. Allâl Abdülkâdir. el-Memleketü'l-
'Arabîyyeti's-Suûdiyye: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânu'l-'Arab.* Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam.* Bey-
rut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân Gereğçeli Meal Tefsir.* İstanbul: Düşün Ya-
yınları, 2008.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. *el-Küllîyyât.* thk. Adnân Dervîş & Muhammed
el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Martı, Huriye. *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı
Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-
Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne).* thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-
Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nâsır, Seyyid Hüseyin. "İslam, Günümüz İslam Dünyası ve Çevre Krizi". *İslam ve
Ekoloji: Bahşedilmiş Bir Emanet.* haz. Richard C. Foltz vd.. çev. Nurettin El-
hüseyini. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2007.
- Okşar, Yusuf. "Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkindî'de Nefis Ve Marife-
tullah". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 175-194.
- Okşar, Yusuf. "Muhammed Bin Eşref es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve
Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sos-
yal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 423-444.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh.* İstanbul: Kitâbî Ya-
yınları, 2019.
- Pişgin, Yasin. *Kur'an'da Karakter İnşası.* Ankara: İlahiyât Yayınları, 2017.
- Pişgin, Yasin. *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık.* Ankara: İlahiyât Yayınları, 2015.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât
fî garibi'l-Kur'ân.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem,
1412/1992.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb.*
Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir. *Muhtârû's-
sîhâh.* Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyyeh, 1999/1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an
tefsîri'l-Kur'ân.* thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-
'Arabî, 1423/2002.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân Nedir?.* İstanbul: Şule Yayınları, 2009.

- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân'da İstihza (Küçümseme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015), 433-454.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme". *Beü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 147-176.
- Tantâvî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1418/1998.
- Taş, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim'de Teshir Kavramı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri eş-Şâfi'î. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki & Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i' râbuhu*. thk. Abdülcélil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1407/1987/.
- er-Risâle, "ez-Zemen beyne'l- 'ilmi ve'l-Kur'ân". Erişim: 18 Şubat 2020. <https://alre-salah.ps/post/28988/الزمن-بين-العلم-والقرآن>

TABERÎ VE MÂTÜRÎDÎ'DEN HAREKETLE FARKLI BİR TASNİF DENEMESİ: EHL-İ HADÎS - EHL-İ RE'Y TESİRLERİ

A DIFFERENT CLASSIFICATION ATTEMPT BASED ON AL-TABARÎ AND AL-MÂTURÎDÎ : AHL AL-HADITH AND AHL AL-RE'Y TAFSIRS

VEYSEL GENGİL

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BARTIN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSİSTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF BARTIN FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
TAFSİR

vgengil@bartin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.639319>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Gengil, Veyşel, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tefsirleri [A Different Classification Attempt Based on al-Tabarî and al-Maturîdî : Ahl al-Hadith and Ahl al-Re'y Tafsirs]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 113-152

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TABERÎ VE MÂTÜRİDÎ'DEN HAREKETLE FARKLI BİR TASNİF DENEMESİ: EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y TEFSİRLERİ¹

Öz

Bu çalışma tefsir külliyyatının dirayet ve rivayet şeklindeki ikili tasnifine farklı bir başlık sunma girişimidir. Zira mezkûr tasnif, tefsir araştırmacıları tarafından kuşurlu bulunmuş, ne var ki çoğunlukla, problemi giderecek farklı bir öneri de sunulmamıştır. Tedvin dönemi sünni tefsir ile sınırlı olmak kaydıyla bizim teklifimiz tefsirlerin Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y bağlamında ele alınmasıdır. Her ne kadar söz konusu düşünce ekolleri fıkhi saha merkezinde değerlendirilseler de bu ekollerin önde gelen âlimleri kelim, hadis ve tefsir sahaslarında söz sahibidirler. Şu halde Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y ekollerinin temel prensiplerinin bahsi geçen ilmi disiplinleri dolayısıyla tefsir disiplinini etkilediği şeklinde bir hipotez öne sürülebilir. Bu hipotezi delillendirmek için çalışmamızda öncelikle mezkûr ekollerin temel prensiplerine yer verilmiştir. Ardından tedvin döneminin iki önemli müfessiri Taberî (ö. 310/923) ile Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), tefsirlerini zikri geçen ekollerin prensipleri doğrultusunda inşa ettiklerine yönelik veriler sunulmuştur. Netice itibarıyla onları, mezkûr ekollerin etkisinde kalmak suretiyle eserlerini inşa ettikleri, böylesi bir durumun da sünni tefsirlerin Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y şeklinde ikili bir tasnif altında değerlendirilmelerinin mümkün olabileceği sonucuna varılmıştır.

Özet

İslam düşünce geleneği bir bütün olmasına rağmen tefsir, kelim, fıkıh, hadis gibi ilmi disiplinler ayrı ayrı sınıflandırılmıştır. Daha özeldi ise tefsir geleneği dirayet ve rivayet şeklinde iki başlık altında değerlendirilmiştir. Bu ayrımın kökleri on asır öncesine kadar ulaşmakta ve ayrım günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bununla beraber bazı araştırmacılar, bu ayrımın problemleri olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim rivayet tefsiri Kur'ân'ın sahabe ve tabiin kavilleri ekseninde anlaşılması ve kişinin re'y ile görüş bildirmekten kaçınması şeklinde tanımlanmıştır. Ne var ki bu tanımının kriterleri Taberî'ye uymamaktadır. Çünkü o, rivayetler arasında tercih yapmış, fıkıh ve kelim konularını tartışmış, soru cevap yöntemini kullanmıştır. Bu vb. durumlar dikkate alındığında onun rivayet değil, dirayet ehli bir müfessir olduğu söylenmelidir. Aksi durumda Taberî ile İbn Ebî Hâtim aynı olarak kabul edilmiş olur. Bu ise başka problemlere neden olacaktır. Zira Taberî, aktardığı rivayetler arasında hangi rivayetin doğru olabileceğine dair bir yorum yapmıştır. İbn Ebî Hâtim ise rivayeti sadece nakletmiştir. Bu durumda her iki müfessiri aynı kapsamda değerlendirmek yanlış olur. Neticede biri dirayet ehli diğeri rivayet ehli bir âlimdir. Ne var ki Taberî'nin Mâtürîdî ile aynı düzeyde bir dirayet âlimi olduğunu söylerse bu da başka karışıklığa yol açacaktır. Çünkü iki müfessir arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bunların başında onların bağlı buldukları geleneğin etkisi gelmektedir: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y.

Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y ayrımı ilk etapta fıkıh ile irtibatlandırılmıştır. Bununla beraber bazı araştırmacılar tasnifin sadece fıkıh sahasına indirgenmesini doğru bulmamıştır. Zira bu iki ekol, kelami sahada da kendilerine has düşünce yapıları ile dikkat çekmektedir. Şu halde hem fıkıh hem kelam sahası ile ilişkisi kurulan bu iki ekolün tefsir sahasını etkilediğini düşünmek mümkündür. Geniş bir perspektiften bakılması durumunda Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y ekollerinin temel kriterleri Taberî ve Mâtürîdî'nin tefsirinde karşılık bulmaktadır. Nitekim Ehl-i Hadis kriterlerine göre esas olan ilk dönem âlimlerin sözleridir. Onlara rağmen görüş beyan edilmez. Tabii

¹ Bu çalışma "Tefsir-Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi" (İstanbul: İÜS-BE, 2018) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

erken dönem âlimlerinin bidat ehli kimseler olmamaları da esastır. Aksi durumdaki âlimlerin sözlerine itibar edilmez. Onlardan gelen rivayetler birbiri ile çelişiyorsa hangi rivayetin doğru olduğunu anlamak için çeşitli kriterler esas alınır: Mesela Kur'an ayetlerine literal olarak en yakın rivayet hangisi ise o rivayet doğru kabul edilir. Ayrıca çok sayıdaki rivayet az sayıdaki rivayetten üstündür. Diğer yandan Allah'ın gelmesi gitmesi gibi haberi sıfatlar literal olarak anlaşılır fakat nasıl olduğunun bilgisi Allah'a havale edilir. Kalam ile ilgili meselelerde ayrıntıya girilmez. Ayrıca felsefi meselelere de temas edilmez. Ehl-i Re'y ise bahsi geçen hususlarda farklı tavır takınmıştır. Onlara göre ilk dönem âlimlere mukabil sonraki dönem âlimler de görüş bildirebilir. Sahibinin kimliği değil, söylediği söz itibara alınır. Dolayısıyla isnad birinci derecede önem taşımaz. Rivayetler Kur'an'a arz edilir. Kur'an'ın maksadı ile uyuşan rivayet esas kabul edilir. Kur'an'a, akla ve genel geçer kanunlara aykırı olan rivayetler ise kabul edilmez. Bu rivayetlerin kimlere isnad edildiği de önemli değildir. Kur'an'ın yorumlanmasında dikkate alınması gereken literal mana ise literal mana esas alınır. Dikkate alınması gereken batını mana ise o esas alınır. Fakat bu ikisinden hangisinin esas alınacağına Kur'an'ın bütünlüğü hesaba katılarak karar verilir. Allah'ın gelmesi, gitmesi gibi meseleleri konu edinen haberi sıfatlar tevil edilir. Kalam ile ilgili meselelere temas edilmelidir. Son olarak felsefi eserlerde yer alan bilgiler Kur'an'a arz edilir. Ancak Kur'an'a aykırı olan bilgiler reddedilir.

Açıkçası söz konusu kriterleri Taberî ile Mâtürîdî'nin tefsirlerinde ayrı ayrı görmek mümkündür. Taberî, erken dönem âlimlere rağmen söz söylemek doğru değildir kuralını kabul etmiştir, zaman zaman farklı düşünceye sahip olduğunu söylese de ısrarla öncekilerin düşüncelerini kabul ettiğini belirtmiş ve rivayetler arasında tercih yapmıştır. Tercihinde en çok dikkat ettiği husus rivayetin ayetin zahirine uygun olmasıdır. Rivayetleri senedi ile aktarmaya da çok dikkat etmiştir. O, haberi sıfatları literal olarak anlamış fakat nasıl olduğunu Allah'a havale etmiştir. Bazı durumlarda ise Allah'ın kürsüsü gibi ifadeleri tevil ettiği de olmuştur. Diğer taraftan tefsirinde kelami ve felsefi meselelere girmekten imtina etmiştir. Taberî'nin aksine Mâtürîdî, erken dönem âlimlerine rağmen kendisi de görüş beyan edebileceğini söylemiştir. Rivayetler arasında tercihte bulunmuş ve bazen de onları çeşitli gerekçelerle reddetmiştir. Mâtürîdî'ye göre rivayetler akla, genel geçer kanunlara ve Kur'an'ın bütünlüğüne aykırı ise reddedilir. O, ayetleri atomik değil, bütüncül ve maksad odaklı okumuştur. İsnad onun tefsirinde birinci derecede önemli değildir. Allah'ın sıfatları yorumlanmalıdır. Kalam ve felsefeden uzak durmak mecburi değildir.

Açıkçası Taberî, rivayetler arasında tercih yaparken akli verilerden yararlanmıştı. Bu nedenle o, diraya grubu bir âlim olarak kabul edilebilir. Fakat o, sınırlarını Ehl-i Hadis'in belirlediği kurallara göre hareket etmiştir. Mâtürîdî için de aynı durum geçerlidir. O da sınırlarını Ehl-i Re'y'in belirlediği kurallara göre hareket etmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında ise Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerinin ilmi disiplinlerin tamamına etkilediğini söylemek mümkündür. Aynı durum tefsir ilmi için de geçerlidir. Şu halde biz, en azından klasik dönem sünni tefsir geleneği ile sınırlı olmak kaydıyla Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y tefsirleri şeklinde bir tasnifin varlığını mümkün görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ehl-i Hadis, Ehl-i Re'y, Taberî, Mâtürîdî.

A DIFFERENT CLASSIFICATION ATTEMPT BASED ON AL-TABERİ AND AL-MÂTURİDÎ : AHL AL-HADİTH AND AHL AL-RE'Y TAFSIRS

Abstract

This study is an attempt to present a different title to the dual classification in the form of dirâyah and narration/ riwâyah in the Tafsir / interpretation science. Al-

though the Tafsir researchers found this classification to be defective, they did not present a different suggestion to solve the problem. Except for the period of Tadvin, our proposal is to deal with the interpretation keeping Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y in sight. Although the schools of thought in question are evaluated in the center of the science of Fiqh, the leading scholars of these schools were experts in the fields of Theology, Hadith and Tafsir. Thus, it can be hypothesized that the basic principles of the Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y schools influence the discipline of tafsir due to the aforementioned scientific disciplines. In order to prove this hypothesis, the basic principles of the aforementioned schools have been included in our study. Then, it has been stated that Tabari (d. 310 AH/923 CE) and al-Maturidi (d. 333 AH/944 CE) built their tafsirs in accordance with the principles of these schools. As a result, it can be claimed that these two of thinkers built their works after being influenced by a dual classification as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y.

Summary

Although Islamic thought tradition is a whole, scientific disciplines such as Tafsir, Kalam, Fiqh, Hadith are classified separately. More specifically, the tradition of Tafsir was evaluated under two titles, dirayah and narration. This distinction has its roots up to ten centuries ago, and it still exists today. However, some researchers have stated that this distinction is problematic. For example, the criteria for the definition of narration run counter to those of Tabari. Because he made choices among narrations, discussed issues of Fiqh and Kalam, and used the catechetical method. When these situations are taken into consideration, it should be said that he is not a mufassir of the people of narration but of the dirayah. Otherwise, Tabari and Ibn Abi Hatim would be accepted as the same. This would cause other problems. Because he made a comment about which narration might be right among the narrations he conveyed. Ibn Abi Hatim conveyed the narration only. In this case, it would be wrong to evaluate both mufassirs / commentators within the same scope. One is a scholar in the field of dirayah, and the other is a scholar in the field of narration. However, to say that Tabari and al-Maturidi are scholars of the same level of dirayah would cause confusion. Because there are important differences between the two commentators. The most important of these is the effect of their tradition: Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y.

The distinction between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y was linked to Fiqh in the first place. However, some researchers did not find it correct to reduce the classification only to the field of Fiqh. Because these two schools attract attention with their unique structures of thought in the theological field. Therefore, it is possible to think that these two schools, which are associated with both Fiqh and Kalam, affect the Tafsir field. Because if viewed from a wide perspective, the main criteria of the schools of Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y correspond to the interpretation of Tabari and al-Maturidi.

Indeed, according to the Ahl al-Hadith criteria, the first period scholars' words are taken as basis. Opinions would not be expressed in contrast to them. Of course, it is essential that the early scholars should not be of the Ahl al-bid'ah / People of heresy. Otherwise, the words of the scholars would not be respected. If the narrations coming from them contradict each other, various criteria are taken as basis to understand which of the narrations is correct: For example, the narration which is the closest to the Qur'anic verses in literal consideration is considered correct. In addition, narrations conveyed in greater numbers are superior to those in fewer numbers. On the other hand, verses concerning recondite matters such as the arrival of Allah are understood literally, but its real meaning is left to Allah. It is not likely to elaborate on issues related to Kalam. Also, philosophical issues would not touched. Ahl al-Ra'y, on the other hand, took a different attitude regarding the issues men-

tioned. According to them, scholars of subsequent periods may also Express their opinions against those of the first period. Scholars' statements must be taken into account, not their identities. So isnād is not of primary importance. Narrations are submitted for the Qur'an's appraisal. The narration that matches the purpose of the Qur'an is considered correct. Narrations which are against the Qur'an, the mind and the mainstream are not accepted. It does not matter to whom these narrations are attributed. If it's the literal meaning that should be taken into account in the interpretation of the Qur'an, so it happens. If it is of the bāṭini kind that should be taken into account, then it is done so. However, it is decided which of these two will be taken into consideration by examining the entire Qur'an. Verses such as Allah's arrival and passage are interpreted. It should also be touched on the issues regarding Kalām. Finally, the information contained in the philosophical works is presented to the Qur'an. However, information contrary to the Qur'an is rejected.

Obviously, it is possible to see these criteria separately in each of Tabarī and al-Māturīdī's tafsirs. Tabarī accepted the rule that it is not correct to make a statement against those of the early scholars, although he said from time to time that he had different thoughts, he insistently stated that he accepted the thoughts of the previous ones and picked out of narrations. The criterion that he pays most attention in his choice is that the narration fits the verse apparently. He also paid much attention to convey the narration with its chain of conveyors (sanad). He understood khabarī attributes literally, but left how would they happen to Allah. In some cases, he also made ta'wils concerning phrases such as Allah's Throne. On the other hand, he avoided engaging in Kalām and philosophical issues in his commentary. Contrary to Tabarī, al-Māturīdī said that he could express an opinion despite early scholars. He picked out of narrations and sometimes refused them for various reasons. According to al-Māturīdī, narrations are rejected if they are against the mind, the common laws and the integrity of the Qur'an. He read the verses from a holistic and a purposeful perspective, not from an atomic. Attribution (isnād) is not important in his commentary. Allah's attributes must be interpreted. It is not compulsory to stay away from Kalām and philosophy.

Tabarī made use of rational parameters when picking out of narrations. Therefore, he can be regarded as a scholar of the dirāyah group. But he drew his limits in accordance with the rules set by Ahl al-Hadith. The same is true for al-Māturīdī. However, he drew his limits according to the rules set by Ahl al-Ra'y. From this point of view, it is possible to say that Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y affect all of the Islamic scientific disciplines. The same is valid for the science of tafsir. Therefore, we see that it is possible to have a distinction between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y interpretations, provided that they are limited to the Sunni commentary tradition of the classical period.

Keywords: Tafsir, Ahl al-Hadith and Ahl al-Re'y, Tabarī, al-Māturīdī.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması yolunda İslam düşünce geleneğinin inşa ettiği tefsir külliyatı zaman içinde sınıflandırılmış ve bu bağlamda tefsirler çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Sa'lebî (ö. 427/1035) söz konusu tasnife işaret eden öncü âlimlerden biridir. Bu bağlamda o, bir grup müfessirin rivayet ve nakille yetindiğini buna mukabil söz konusu müfessirlerin dirayet ve tenkide yer vermediğini ifade etmiş,² dolayısıyla rivayet ile dirayet arasında bir ayırım olduğunu zımnen belirtmiştir. Sa'lebî'nin rivayet ve dirayete yönelik zımnî ayırımı, daha sonra ilk kez Kâfiyeci (ö. 879/1474) tarafından, "et-tefsiru'l-müteallika bi'r-rivaye" ve "huve ma yetealleku bi'd-diraye" tabirleri ile ve daha açık bir şekilde dile getirilmiştir.³ Kâfiyeci'nin ayırımı yakın dönemden itibaren dirayet ve rivayet tabirleri ile ifade edilmiş ve Kur'an'ın hadisler, sahâbe ve tâbiîn kavilleri ile anlaşılması rivayet tefsiri; rivayetlerin yanı sıra Kur'an'ı dil, edebiyat ve dönemin ilmi anlayışı ekseninde yorumlanması ise dirayet tefsiri olarak tanımlanmıştır. Bazı araştırmacılar, söz konusu ayırımın son dönemlerde Zürkânî (ö. 1367/1948) ve Zehebî (1915-1977) sayesinde zihinlere iyice yerleştirildiğine dikkat çekmişlerdir.⁴ Yanı sıra onlar tanımlarına yer verilen kavramlardaki kıstaslarının problemliliğini,⁵ zira bu kıstasların özellikle Taberî ve tefsirinde bir karşılığının bulunmadığını, dolayısıyla Taberî tefsirinin rivayet kategorisinde alınmasının doğru olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre aksi durum Taberî'nin İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ile aynı kabul edilmesini gerektirir ki bu, açıkça kafa karışıklığına neden olacaktır.⁶ Çünkü her ne kadar tefsirinde 38,397 rivayet varsa da tefsirde otorite olan Taberî, seleften aktardığı rivayetler arasında tercihlerde bulunmaktadı,⁷ fıkhi meselelere yer vermekte ve bunları tartışmaktadır. O, kelami konulara temas etmekte, filolojik ve edebi tahlillerde bulunmakta ve soru cevap yöntemini kullanmaktadır. Hepsin-

² Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arâbî, 2002), 1/4.

³ Muhyiddin Ebû Abdillâh el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 54.

⁴ Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet Ve Dirayet Ayırımının Sorunları", *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 145.

⁵ İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği Eleştiriler-Gereçler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları 2007), 104, 106, Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 178-179; Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları", 145.

⁶ Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 15.

⁷ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 31.

den öte Taberî, sahabe ve tabiin rivayetlerine yer verdikten sonra onların bazı düşüncelerine karşı çıkmaktadır.⁸ İbn Ebî Hâtim'e gelince o, ayetlerin tefsiri esnasında sadece seleften gelen rivayetleri nakletmekte ve konular üzerinde hiçbir yorum yapmamaktadır. Öyleyse, araştırmacılara göre, bu iki müfessiri aynı kategoride ele almak ve her ikisine de rivayet müfessiri demek doğru değildir.⁹

Araştırmacılar tarafından öne sürülen söz konusu problemler Taberî'nin dirayetçi yönünü ortaya çıkarmaya ve böylece kafa karışıklığını gidermeye matuf olsa da bu durum başka soruların doğmasına neden olabilmektedir. Mesela dirayet müfessiri olarak kabul edildiğinde Taberî ile Mâtürîdî'nin aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün olabilir mi? Her iki müfessirin dirayet yöntemlerinin bir olduğu söylenebilir mi? Onların dirayet yöntemleri ve rivayetleri değerlendirmedeki kıstasları bir kabul edilebilir mi? Şayet söz konusu müfessirlerin dirayet yöntemleri farklı ise bunda etkin olan hususlar nelerdir? Ayrıca dirayet-rivayet tefsirleri başlığı yerinde değilse bunun yerine -en azından klasik dönem için- ikame edilmesi mümkün olan başka bir şemsiye başlık öne sürülebilir mi?

Bu çalışma mezkûr soruların cevaplarını aramayı hedeflemekte ve klasik dönem Sünnî tefsirler bağlamında da farklı bir başlık önermektedir: "Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tefsirleri." Hali hazırda uzun soluklu okumalara ihtiyaç duyulacağı için söz konusu başlığın tefsir külliyyatının tamamına teşmil etmek mümkün olmayabilir. Bu nedenle konumuz Taberî ve Mâtürîdî ile sınırlandırılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'yin öne çıkan en temel karakteristik özellikleri tespit edilecektir. Ardından söz konusu özelliklerin *Câmiu'l-Beyân* ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki yansımaları ortaya konulacaktır. Bu ise iki dirayet müfessirinin birbirlerinden hangi açılardan farklı olduklarının tebellür etmesine imkân verecektir. Bu farklılık tedvin dönemi sünnî tefsirin ya da diğer bir ifade ile tefsirin sünnî kanadının tek tip olmadığını gösterecektir. Böylesi bir durumun da Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin tefsir sahasına yönelik etkilerinden kaynaklandığı sonucuna varılacaktır.

⁸ Sıtkı Güllü, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 268.

⁹ Aydın, "Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 9; Aygün, "Tefsirlerin Rivâyet Ve Dirâyet Ayrımının Sorunları", 145, Güllü, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", 265, 280.

1. EHL-İ HADİS- EHL-İ RE'Y EKOLLERİNİN TEMEL PRENSİPLERİ

Ehl-i Hadîs ve Ehli Re'y ayrımın tefsire yansımaları meselesine geçmeden önce, bazı araştırmacıların konu çerçevesindeki değerlendirmelerine yer verilmesi gerekir. Söz konusu araştırmacılardan Haçkalı, ayrımın asli itibariyle fikhî metottan ziyade kelami bir duruştan kaynaklandığını belirtir.¹⁰ Ona göre fıkıh kavramı, dönemi itibariyle inanç, ibadet, ahlak ve hukukun bütününe şamil olarak kullanılmaktaydı. Sahabe ve tâbiîn döneminde re'yden yararlanılıyordu. İmam Mâlik (ö. 179/795) Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi re'y kullanıyordu. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de re'y kullanmaktan müstağni değillerdi. Yanı sıra hicri ikinci ve üçüncü asırlarda Ehl-i Hadîs, itikatlarını konu edinen “*Kitâbu's-Sünne*” adlı eserleri telif etmekte ve ru'yetullah'ı, kabir azabının yanı sıra şefaati inkâr edenleri re'yci olarak isimlendirmekteydi. Ayrıca Ebû Hanîfe irca görüşünü benimsemiş, imanda artma ve eksilmenin olmayacağını ifade etmişti. Onun talebeleri arasındaki bazı isimler Kur'an'ın'ın mahlûk olduğunu söylemişti. Bu nedenle o ve talebeleri, Ehl-i Hadîs kanadınca re'y taraftarı olarak gösterilmişti. Tüm bu hususlar, konunun kelami bir duruş ile yakından irtibatlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Haçkalı'ya göre Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y ayrımı fikhî değil, kelâmî bir ayrım olarak kabul edilmelidir.¹¹

Biz, Haçkalı'nın mezkûr düşüncesine katılmakta ve meselenin bir adım daha ileriye götürülebileceği kanaatini taşımaktayız. Şöyle ki asıl itibariyle kelim, hadis, fıkıh ve tefsirin kendi aralarında önemli oranda ortak noktalar bulunmaktadır. Söz konusu disiplinleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek bu disiplinlerde uzman olan fertlerin zihniyetlerinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanacaktır. Nitekim *Te'vilâtü'l-Kur'an* şârihi Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) fıkıh sahasında yazılmış bir eserin, onu telif eden müellifin itikâdıyla yakın bir ilişki içinde olduğunu ifade etmiştir.¹² Bu ifade, bir müellifin itikadi sahada takip ettiği metodun tefsir sahasındaki

¹⁰ Hayri Kırbaşoğlu da benzer kanaati taşımaktadır. Bk. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 49-51. Ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 53-78; Mehmet Erdem, “Ehli Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Okulu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış” *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 73-106.

¹¹ Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadîs Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 61 - 68.

¹² Alaaddin Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdalberr (Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 97.

metoduyla yakın bir ilişki içinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu disiplinlerin ortak noktası Kur'ân ve onu anlama faaliyetidir. Sosyo-kültürel yapının tesiri altında kalan zihniyetin ilmi disiplinler arasında yansımalarının olacağı bir gerçektir. Şu halde zihniyet de örtük referans sistemi manasına geliyorsa¹³ Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y'in nasları değerlendirme hususundaki metodik yaklaşımlarının tefsire yansıdığını söylemek mümkün olacaktır.

Burada şu gerçeğin de farkında olduğumuzu vurgulamalıyız: Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y müntesiplerinin tamamı hemen her konuda aynı düşüncelere sahip değildir. Başta insani faktörler olmak üzere ferdin çevresi, ilmi ve sosyo-kültürel yapısı, onu, bağlı bulunduğu gelenekten çeşitli yönleriyle farklı kılar. Nitekim talebeleri Ebû Hanîfe ile her konuda aynı fikirde değildir. Bundan da öte mesela Mâtürîdî'nin hayatta olduğu süreçte, Semerkant'ta üç tür Hanefî olduğu ifade edilmektedir. Bunların ilki, Mâtürîdî'nin, ikincisi Mu'tezile'nin temsil ettiği Hanefiliktir. Üçüncüsü ise Ehl-i Hadîs düşüncesinin ağır bastığı Hanefî-Hadis taraftarlarıdır ki bunlar da çoğunlukla Buhârâ'daki Hanefilerdir.¹⁴ Benzer durum Ehl-i Hadîs için de geçerlidir. Bu ekolün en önemli temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel'in hemen her görüşü, ekolün müntesiplerince benimsenmiş değildir. Söz gelimi bulunduğu beldeden sürülmekle sonuçlansa da İmam Buhârî, onun *halku'l-Kur'ân* konusundaki kanaatine katılmamıştır.¹⁵ Ne var ki bu türden ayrılıklar, bütün dikkate alındığında ferî kalmaktadır. Söz konusu ekolün müntesibi, ekolünün temel prensipleriyle uyum içerisinde olmakta, bu ise onun telifatında karşılık bulmaktadır.

1.1. Ehl-i Hadîs

Farklı isimler ile tanıtılan Ehl-i Hadîs'in¹⁶ temel vasıflarına dair tarifler kaynaklarda birbirleri ile paralellik arz etmektedir. Söz gelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ehl-i Hadîs'i, dinî hususlarda istihsâna, kıyâsa ve akli muhâkemeye yönelmeyen kimseler olarak tanıtır. Ona göre bu ekolün takipçileri dini sahanın tek bir noktasında dahi felsefe kitaplarına veya kelmâcılara başvurmaz.¹⁷ Eşari'ye (ö. 324/935-36) göreyse Ehl-i Hadîs, cedelcile-

¹³ Alex Muchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 7.

¹⁴ Ahmet Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 25.

¹⁵ Muhammed İbn Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 12/464-467.

¹⁶ Bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları- Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Me-selesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 19-68.

¹⁷ Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafaası*, çev. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 100.

rin tartıştıkları konuları tartışmayı doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre dini konularda sahih rivâyetlere ve adaletli güvenilir râvilerin rivâyetleri ile Hz. Peygamber'e ulaşan haberlere teslim olunmalı ve bu türden haberler nasıl ve niçin diye sorgulamamalıdır. Aksine onlar, böylesi bir sorgulamayı bidat addeden kimselerdir.¹⁸ Hatib el-Bağdâdi'ye (ö. 463/1071) gelince o, Ehl-i Hadîs'i, "Kitap ve sünnete tabi olan, heva ve re'yi benimsemeyen ve sadece rivâyetlere dayanarak hüküm veren büyük çoğunluğun takip ettiği yoldur"¹⁹ diye tanımlamaktadır. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) açıklamaları da aynı minvaldedir. Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin başını çektiği bu ekolün temel vasfı, hadislerin toplanıp nakledilmesi ve hükümlerin nassa dayandırılması hususlarında özel bir ihtimam göstermeleridir. Herhangi bir konuda hüküm verilecek olması durumunda şayet bir haber yahut eser bulunursa bu ekol, kıyasın hafisinden de celîsinde de uzak durur.²⁰

Yukarıdaki tanımlarda dini meselelerde rivâyete bağlı kalınması, güvenilir raviler kanalıyla gelen rivâyetlere teslim olunması dolayısıyla neden ve niçin gibi soruların sorulmaması, akli muhakemeden sakınılmasının doğal sonucu olarak te'vil, kelim ve felsefeden uzak durulması gibi başlıklar öne çıkmaktadır. Daha öz bir ifade ile selefe ittiba ve lafzın zahirinin esas alınması mezkûr tanımlarda öne çıkan hususlar arasındadır. Şu halde biz, bu sıralamayı esas almak suretiyle Ehl-i Hadîs'in en temel iki paradigmasını incelemeye alacağız.

1.1.1. Selefe tâbi olmak

Hz. Peygamber'in vefatı, üç halifenin şehit edilmesi, Cemel ile Sıffin vakıalarının yaşanması, fethedilen bölgelerdeki bireylerin İslam'a eski din ya da geleneklerindeki fikirleri ile beraber girmesi ve Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılmaya açık bir yapıya sahip olması nedeniyle fikir sahiplerinin, görüşlerini Kur'ân ile ispata çalışması toplumda kaosa neden olmuştur. Söz konusu kaosun önünün alınması için Ehl-i Hadîs'in fikir önderleri birtakım tedbirler almış ve bu bağlamda özellikle nassların anlaşılması yolunda takip edilmesi gereken çeşitli kurallar inşa etmişlerdir. Selefe ittiba bunlar-

¹⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h'tilâfû'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 1950) 1/324.

¹⁹ Hatib el-Bağdadi, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. Mehmet Said Hatipoğlu (Ankara: y.y., 1969), 8-9, 28-29.

²⁰ Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 217-218.

dan biridir. Kur'ân'ın anlaşılması hususunda hadisler, sahâbe kavilleri ile tâbiîn ve onların takipçilerinin ifadeleri esas alınmalıdır. Bu algı şu delille teyit edilir: Kur'ân'ın muhatapları öncelikle Hz. Peygamber ve sahâbe ise onu en iyi anlayanlar da onlardır. Zira söz, yerinde ve muhatabınca anlaşılır. Dolayısıyla Kur'ân, ilk muhatapların anladığı şekliyle anlaşılmalıdır.²¹ Tâbiîn ve talebelerinin önemi de burada devreye girmektedir. Çünkü onlar, sahâbenin talebeleri olmuş ve mümkün her şeyi öğrenmeye sonra da öğretmeye çalışmışlardır. Şu halde Kur'ân'ın anlaşılması hususunda onların ifadeleri son derece önem taşımaktadır. Buna ilk üç nesil hadisi²² de eklendiğinde selefe ittibanın esas olduğu vurgusu yerini sağlamlaştırmış olacaktır.

Kur'ân'ın anlaşılması başta olmak üzere herhangi bir konuda selefe itiba etmek, kişinin cennete giden en doğru yola tabi olması anlamına gelmektedir.²³ Çünkü din, esere tabi olmaktır.²⁴ Re'y ise sadece rivayetleri açıklamak için kullanılabilir.²⁵ Bu son ifade re'ye yani akla biçilen görevi göstermesi açısından önemlidir. Buna göre akıl, söz konusu eserleri açıklamakla, şayet rivayetler arasında bir tearuz olursa bu problemi gidermekle görevlidir. Aksi durumda aklın, muttasıl isnat ve güvenilir raviler kanalıyla gelen bir rivayeti tenkit yahut kritik etme hakkı yoktur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, sahabe rivayetleri arasında ihtilaf olması durumunda Kur'ân ve sünnete en uygun olan rivayeti tercih ettiği ve bunun ötesinde herhangi bir görüş serd etmediği belirtilmiştir.²⁶ Başka bir kayda göreyse Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen sahabe rivayetleri arasında ihtilaf olması durumunda bunların hangisinin doğru olduğuna dair araştırma yapmanın uygun olup olmadığı sorusuna onun menfi cevap verdiği ifade edilmiştir. Buna göre kişinin, rivayetler arasında tercihte bulunmadan dilediği birini tercih etmesi ona kâfi gelecektir.²⁷ Ahmed b. Hanbel'in bu düşüncesini onun selefi olan Evzâ'ide de (ö. 157/774) görmek mümkündür. Gerçekten o da sahâbenin

²¹ Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfilğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, haz. Mehmet Akif Koç - İsmâil Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1/51, 53-54.

²² "İnsanların en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir. Sonra onlardan sonrakiler (tâbiîn), sonra onlardan sonrakilerdir (tebe-i tâbiîn)." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Şâhih-i Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), Buhârî, "Şehâdât", 9.

²³ Lâlekâî, İbnü'l-Hasen b. Mansur et-Taberî, *Şerhu uşûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Misrî (İskenderiye: Dâru'l-Basira, ts.), 1/85.

²⁴ İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmi' u beyâni'l- ilm ve fazlihî*, thk. Mesud Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 289-290.

²⁵ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 411.

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemin*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423/2002), 2/55.

²⁷ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 351.

ihtilaf ettiği bir konuda kendisinin onların sözüne muhalif düşecek bir söz söylemeyi uygun bulmadığını ifade etmiştir.²⁸

Sahabe ihtilaflarından ayrı olarak Şâfiî, güvenilir raviler kanalıyla mutasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaşan hadislerin, ahad da olsa, Kur'an'a arz etmenin doğru olmadığı, aksi bir uygulamanın olumsuz neticeler ile sonuçlanacağı düşüncesindedir.²⁹ Rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesini tavsiye eden: "Benden size bir şey ulaşırsa onu Allah'ın kitabına arz edin, muvafık-sa ben söylemişimdir, muhalif ise ben dememişimdir" mealindeki rivayet, ona göre, meçhul bir kimseden munkatı' olarak gelmiştir. Bu nedenle o, bu rivayeti kabul etmemektedir.³⁰ Ona göre hadisin Kur'an'a arzı, ancak rivayetlerin birbirleri ile çelişmesi durumunda söz konusu olabilir. Kur'an'ın zahirine uygun olan rivayet doğru olan rivayettir.³¹ Fakat Kur'an'da konuya dair bir nass yoksa çelişkili rivayetlerden hangisinin doğru olduğunun tespiti için başka kriterler devreye girer. Buna göre rivayetin ravisi isnad, ilim, kıdem ve hıfz bakımından daha meşhur olmalıdır. Ya da söz konusu rivayet daha fazla tarik ile gelmelidir.³²

Yaşadığı mihne hadisesi sonrasında Ehl-i Hadis'in tartışılmaz lideri haline gelen Ahmed b. Hanbel de, dinin öncelikle Allah'ın Kitabı ve O'nun resulünden, sahabe ile onların talebelerinden (tabiin ve tebe-i tabiin) öğrenilebileceğini ve bunun da rivayetler vasıtasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre bu türden rivayetlerin sünneti koruyan, bidatleri reddeden, hakkında itham olmayan kimselerden gelmesi gerekmektedir. İbn Hanbel'e göre söz konusu imamlar, kıyası ve re'yi savunmayan kimselerdir. Çünkü kıyas, dinde değersizdir. Re'y de tıpkı kıyas gibidir. Güvenilir selef imamlarından herhangi bir rivayet bulunması haricinde dinde re'y ve kıyas taraftarları dalalettedir.³³ Onun bu ifadelerinde öne çıkan bir husus, rivayeti alınacak ravinin geçmişte yaşamasının yeterli olmayışındır. Söz konusu ravi aynı zamanda bidat vb. ithamlara da maruz kalmamalıdır. Bu bağlamda isnad da son derece önem kazanmaktadır. Zira güvenilir olmayan raviler kanalıyla ulaşan rivayetler değerini yitirmektedir. Şu halde onun "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melahim ve fiten" şeklindeki ifadesi isnadın olmayışı ile

²⁸ İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l- ilm*, 283.

²⁹ Mahmud Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karnîs-sâlisî'l-hicri* (y.y.: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 202.

³⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle-İslam Hukukununun Kaynakları*, çev. Abdülkadir Şener - İbrâhim Çalıışkan (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 134, 222.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 163.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 152, 160.

³³ İbn Ebi Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Usimin (Riyad: el-Emâneti'l-âmme, 1999), 1/65.

irtibatlıdır.³⁴ Ona göre senedin güvenilir olması rivâyetin güvenilir olması ile eş değerdedir. Nitekim Yahya b. Kattân (ö. 198/813) da: “Hadise değil, isnada bakın. İsnâd sahihse ne alâ; değilse hadisin metni sizi aldatmasın”³⁵ demek suretiyle isnadın önemini vurgulamıştır.

1.1.2. Te'vîlden sakınmak

Ehl-i Hadis'in toplumdaki ihtilafın önünü almak adına takip ettiği diğer bir usul, aslanan lafzın zahiridir, mecbur kalmadıkça te'vîle gidilmez kuralıdır. Zira te'vîl söz konusu olduğunda taraflar kendi te'vîllerinin hakikat olduğu iddiasında bulunacaktır. Hangi te'vîlin hakikat olduğu konusunda bir kıstasın olmayışı toplumsal ihtilafı körükleyecektir. Bu durumda takip edilmesi gereken husus aslanan lafzın zahiridir prensibidir. Bu prensip konuya dair Kur'ân'dan bir işaret yahut bir hadis veya icmâ bulununcaya kadar geçerlidir.³⁶ Mezkûr kuralın vaz edilmesinin ardındaki diğer bir gerekçe Âl-i İmrân 3/7 ayetidir. Bu ayette te'vîle karşı mesafeli durulması ihtar edilmiştir. Üstelik te'vîlin, Şehristânî'nin de belirttiği üzere zanna dayalı olduğu hususunda ittifak vardır.³⁷ Şu halde Allah'ın sıfatları hakkında zan ile görüş bildirmek caiz olmamaktadır. Ehl-i Hadis'i bu konuda endişeye sevk eden en temel âmil sıfatların te'vîl edilmesinin neticede aynı sıfatların ta'tile varacağı düşüncesidir.³⁸ Bu nedenle onlar, Allah'ın yed, vech, istiva, ityan vb. sıfatlarının te'vîl edilmemesi gerektiği konusunda -istisnaları varsa da- uzlaşım halindedirler. Onlar söz konusu sıfatları te'vîl edilmesine karşı çıkmakla beraber teşbihe düşülmemesi konusunda ikazda da bulunmuşlardır. Bu bağlamda “Allah'ın eli” denildikten sonra elini hareket edenlerin de onun kesilmesi gerektiği ihtiarını yapmışlardır. Kişinin bu meselede takip edeceği husus nassa geldiği gibi iman etmesi ve nasıl yahut niçin gibi soruları sormaksızın konuyu Allah'a havale etmesi prensibini takip etmesidir/tevfiz.³⁹

Lafzın esas alınması ve mecbur kalmadıkça te'vîle gidilmemesi anlayışı, kanaatimize göre, sadece sıfatlara yansımakla kalmamış, aynı zamanda, iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, imanda istisna, Allah'ın meşiet,

³⁴ Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2/460.

³⁵ Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlaki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed Acâc el-Hatib (Beirut, Müessesetü'r-Risale, 1996), 2: 140.

³⁶ Şafii, *er-Risale*, 311.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 93

³⁸ Kırbaşoğlu, *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları*, 161.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 92-93.

teklif-i mâ lâ yutâk gibi konularda da karşılık bulmuştur. Bir kere “aslo-lan lafzın zahiridir, mecbur kalmadıkça te’vîle gidilmez” şeklindeki kural benimsenince Kur’ân’ın bütünü de bu merkezde anlaşılacaktır. Böylesi bir durumun Kur’ân’ın atomik okunmasına yol açtığını söylemek mümkündür. Buna mukabil Kur’ân’ı holistik diğer bir ifade ile bütüncül bir gözle okumaya çalışanlar da mevcuttur ki bunlar arasında Ehl-i Re’y ekolüne mensup kimselerin bulunduğu söylenebilir.

1.2. Ehl-i Re’y

Klasik kaynaklarda Ehl-i Hadîs’te olduğu gibi Ehl-i Re’y’e yönelik kapsamlı bir tarife rastlamak kolay değildir. Şümüllü bir tarifi en erken Şehristânî’de görebilmekteyiz. O, ümmetin müctehid imamlarını Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re’y diye ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmı Iraklılar, bunları da Ebû Hanîfe ile ashâbı bağlamında ele alır. Ona göre Ebû Hanîfe ve talebelerinin bu isimle anılmaları onların kıyas yöntemini kullanmaya yönelik özel bir ihtimam göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar ilgili konu çerçevesinde ahad haber olmasına rağmen kıyas-ı celîyi öncelemiştir. Nitekim Ebû Hanîfe, “Biliyoruz ki bu bir re’ydir fakat yapabildiğimizin en iyisi de budur. Başkasının da re’y de bulunma imkânı vardır. Bizim de ulaştığımız neticeyi kabul etme hakkımız vardır” demiştir.⁴⁰ İbn Kuteybe de Ehl-i Re’y’i Ebû Hanîfe özelinde ele alan isimlerden olup tam da mezkûr gerekçe nedeniyle onu tenkit etmektedir.⁴¹ Şu halde Ehl-i Re’y denilince Mu’tezile akla gelse de biz söz konusu ekolün belirgin vasıflarını Ebû Hanîfe düşünce sistemi üzerinden ele almak durumundayız.

1.2.1. Selefe ve habere ittibada bazı kriterler

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe’nin yetiştirdiği ortam Kûfe’dir ve Kûfe oldukça kozmopolit bir yapıya sahiptir. Farklı din ve mezheplerin bulunduğu söz konusu ortamda Hz. Peygamber adına hadis uydurulması Ebû Hanîfe’nin rivayetlere temkinli yaklaşmasını gerektirmiş ve muhtemelen bu gerekçe ile o: “Din, ancak güzel re’ydir”⁴² demiştir. Fakat burada vurgulanması gereken diğer nokta onun haberlere yönelik takip ettiği usuldür. Çünkü haberin kesin bilgi ifade etmesi kendisinden haber verilen şeye inanmanın gerekli

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 218-219. Ayrıca bk. Sahip Baroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Re’y ve Re’y Merkezli Fıkıh Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar*, 15/1-2 (2002), 149-163.

⁴¹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 68-72.

⁴² Hatip Bağdadi, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002), 15/536.

olduğu anlamına gelmektedir. Farklı bir ifade ile söz konusu haber kesin ise bu haber itikadın bir parçasıdır demektir.⁴³ İtikad ise şekk kabul etmeyip yakini deliller üzerine kurulmalıdır. Şu halde söz konusu delil mütevatir haber olmak durumundadır. Ebû Hanîfe de ele aldığı konuları haberlerin âhâd ve mütevatir oluşuna göre değerlendirir.⁴⁴ Ona göre âhâd haberler ameli sahada özel bir önem taşır. Ne var ki bu türden haberlerin delil olarak kabul edilmesi de bazı şartlara bağlıdır. Bu şartların ilki söz konusu haberin Kur'ân'a, sünnete, icmâya ve akli ilkelere muhalif olmamasıdır. Yanı sıra bu haber ümmetin genel uygulamasına muvafık bir yaklaşım sergilemelidir. Haber söz konusu şartlara uygun ise onunla amel edilir.⁴⁵ Fakat haber, güvenilir raviler vasıtasıyla muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ulaştırılsa da Kur'ân'ın muhtevâsıyla uyum içinde olmazsa reddedilir.⁴⁶ Haberin Kur'ân'ın muhtevâsıyla uyum arz etmesi demek asıl itibariyle onun Kur'ân'a muvafık olması anlamına gelmektedir. Bu da son aşamada haberin Kur'ân'a arz edilmesi demektir. Haberin Kur'ân'a muhalif olması onun reddedilmesiyle yahut şazz olarak kabul edilmesiyle sonuçlanır. Fakat onun reddedilmesi Hz. Peygamber'in hadisinin reddedilmesi anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'a muhalif bir söz söylemez. Şu halde söz konusu haberin reddi hadisinden değil, onun ravisinin reddedilmesi anlamına gelir.⁴⁷

Karşılaşılan bir meselenin çözümünde gidilmesi gereken ilk merci Kur'ân'dır. Aranılan cevabın burada bulunamaması durumunda hadislere başvurulur. Burada da bir hüküm bulunamazsa bakılması gereken yer sahabe kavilleridir. Ne var ki tüm sahabe aynı kapsamda değerlendirilmez. Mesela ilgili konu hakkındaki görüşün Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den gelmesi onun tercih edilmesini gerektirir. Fakat aynı durum Ebû Hureyre, Enes b. Malik ve Semure b. Cündeb için her zaman geçerli değildir.⁴⁸ Sahabe arasındaki tercihleri belirleyen husus ise onların fakih olup olmamalarıyla yakından irtibatlıdır.

Ehl- Re'y özelinde Ebû Hanîfe için hayat sahabe döneminden müteşekkil değildir. Çünkü hadiseler zaman içerisinde değişiklik arz eder. Söz konusu

⁴³ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 124.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 293. Ayrıca bk. İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife Ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 123.

⁴⁵ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 131-132.

⁴⁶ Ebûbekir Ahmed İbn Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/364-368.

⁴⁷ Ebû Hanîfe Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2014), 23-24.

⁴⁸ Abdül-vehhâb eş-Şârânî, *Kitâbü'l-mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1989), 1/225.

dönem içinde tartışmaya açılmayan meseleler sonraki dönemlerde konu edilebilir. Bu nedenle “sahabe arasında olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu”⁴⁹ demek suretiyle Ebû Hanîfe sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında görüş beyan edilmesini mümkün görmüştür. Ona göre ulaşılmış olduğu neticenin kendinden önceki âlimlerin fikirlerine muhalif olması da bir problem arz etmemektedir. Onlar ilgili konu ekseninde fikir beyan ettikleri gibi o da icthad edebilme hakkına sahiptir.⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin usul ve kriterlerinin yanı sıra itikadi sahaya yönelik düşünce dünyası da onun Ehl-i Hadîs ile aralarının açılmasında önemli derecede rol oynamıştır. Söz gelimi iman-amel ilişkisi, imanda istisna meselesi, imanın artıp eksilmesi, Allah'ın meşietî vb. hususlara yönelik düşünceleri⁵¹ Ehl-i Hadîs'in düşünce yapısına muhaliftir.⁵² Bu ise Ebû Hanîfe'nin söz konusu ekol mensuplarınca yoğun bir şekilde eleştirilmesine imkân vermiştir. Yanı sıra ona tabi olan kimselerin Mu'tezili kökenli olması eleştirilerin dozunun artmasıyla sonuçlanmıştır.⁵³ Ne var ki bu durum Ehl-i Re'y ekolünün tefsir sahasını etkilemesine mani olamamıştır.

2. TABERÎ VE MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRLERİNE EKOLLERİN YANSIMALARI

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin temel prensiplerinin tefsirlere yansımaları meselesine geçmeden bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. O da Mâtürîdî'nin Taberî'nin eserinden haberdar olup olmadığına dairdir. Konu eksenindeki bulgularımızdan hareketle biz, Mâtürîdî'nin söz konusu eserden haberdar olabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki Taberî, tefsirini hicri 270 yılında talebelerine yazdırmaya başlamıştır.⁵⁴ Şu halde *Câmiu'l-beyân* adlı eser *Te'vilât*'tan önce telif edilmiş olmalıdır. Çünkü Mâtürîdî, eserinin çeşitli yerlerinde *Zeccâc'a* atıf yapmıştır. O ise 311/923 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun on altı yılda hazırlamış olduğu *Meâni'l-Kur'ân* isimli eseri ise 301/914 senesinde tamamlanmıştır.⁵⁵ Bağdat'ta telif edilmiş bir eserin aynı yıl Semerkand'a ulaştığı varsayıldığında dahî bu, Mâtürîdî'nin en azından

⁴⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 8.

⁵⁰ İbn Abdilberr, *Cami*; 351; Hatib Bağdadi, *Tarih*, 15: 504.

⁵¹ Konu ekseninde bk. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁵² İbn Abdilberr, *el-İntikâ fi fezâilîs-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, t.y.), 276-277.

⁵³ Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 175-176.

⁵⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdeba*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2452.

⁵⁵ Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/173.

300'lü yıllardan itibaren eserini inşâ etmeye başladığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla böylesi bir durum *Câmiu'l-beyân* adlı eserin *Te'vîlât*'tan önce imlâ ettirildiği anlamına gelmektedir. Diğer yandan Zeccâc'ın vefat tarihi ile Taberî'nin vefat tarihi birbirine yakındır. Bu durumda Zeccâc'ın eserine vakıf olan Mâtürîdî'nin, Taberî'nin h. 270 yıllarda inşa etmeye başladığı eserine vakıf olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Subkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakat* adlı eserinden nakille Taberî tefsirinin 365/976 tarihinde vefat eden Samânî hükümdarı Mansûr b. Nûh'un emri ile Farsça'ya tercüme edilen ilk eserler arasında olduğunu belirtir.⁵⁶ Bu ise söz konusu eserin bir müddet öncesine kadar Semerkant'ta bulunduğunu gösterir. Bu iki olasılık Mâtürîdî'nin Taberî'nin eserinden haberdar olma ihtimalini akıllara getirmektedir. Fakat bu ihtimal sadece zikri geçen iki veriye dayanmakla kalmamaktadır. Çünkü müelliflerimizin eserlerinin mukayeseli olarak okunması durumunda ihtimali kuvvetlendirecek başka delillere ulaşmak da mümkün olacaktır. Aşağıda ele alınacak konular neticede Mâtürîdî'nin, karşıt iddialarını sanki bizzat Taberî'nin düşünce yahut uygulamalarını merkeze almak suretiyle oluşturmuş olabileceğini hipotezini destekler mahiyettedir. Değerlendirmeye alınacak konular aynı zamanda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y ekollerinin tefsir sahasını da etkilediği hipotezine dayanak teşkil edecektir.

2.1. Tefsirde Selefin Görüşlerini Esas Almak

Selefe ittiba hususuna dair yukarıda da bahsedildiği üzere Ehl-i Hadîs algısında esas olan öncekilerin görüşleridir. Onlara rağmen yahut onların yanı sıra görüş beyan etmek doğru bir davranış değildir. Taberî de bu hususta mezkûr kaideyi benimsemiştir. Şöyle ki o, el-Mülk 67/5 ayeti kapsamında selefin sözlerini nakleder ve ardından ayetin söz konusu nakillerden başka bir şekilde te'vîl edilmesini kişinin kendi re'yi ile görüş bildirmesi anlamına geldiğini söyler. Ona göre selefe rağmen görüş bildirmek hatalı bir davranıştır. Böylesi bir davranışı sergileyen kimse başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü bu kişi bilgisi olmayan mesele hakkında zorlama bir işe girişmiştir.⁵⁷ Taberî, mezkûr ifadelerini, Katâde'nin (ö. 117/735) kavlini nakilden hemen sonra sarf etmiştir. Bu nedenle ilgili kavlin ona mı yoksa Katâde'ye mi ait olduğunu ilk etapta saptamak güçtür. Fakat ayete dair

⁵⁶ Hacı Halife Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/450.

⁵⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Şâkir (Ürdün: Dâru'l-A'lem, 2006), 29/8.

söz söyleme hakkının ilk nesillere ait olduğunu ihsas ettiren bu düşünceyi, asıl itibariyle Taberî, eserinin mukaddimesinde “ayetin tefsirinin sahâbe ile imamlardan müteşekkil selefın ve tâbiîn ile ümmetin âlimlerinin sözlerine muhalif olmaması gerekir”⁵⁸ demek suretiyle savunmuştur. Dolayısıyla el-Mülk 67/5 ayeti kapsamında sarf ettiği ifadenin bizzat Katâde’ye ait olup olmadığını tayin edemesek de bu, Taberî’nin de aynı fikirde olduğunu gösterir bir örnektir. Üstelik bu örnek tek değildir. Mesela el-İsrâ 17/110 ayeti bağlamında da o, açıkça selefın te’villerine muhalif davranmaya cevaz vermediğini vurgular. Ona göre şayet ayet ekseninde selefın herhangi bir kavli olmasaydı bu ayet farklı bir şekilde anlaşılabilirdi. Ne var ki o, selefın yahut te’vıl ehlinin görüşlerine muhalif tarzda görüş beyan etmeme hususunda icmâ hücceti nedeniyle fikir arz etmenin uygun olmadığını tekrar ifade eder.⁵⁹ Taberî, zikri geçen ifadesiyle Süfyân es-Sevrî’nin din, esere dolayısıyla selefı tabi olmaktır⁶⁰ şeklindeki düşüncesine muvafık bir tarzda hareket etmiştir. Kimi zaman katılmasa da o, konu eksenindeki rivayetlere teslim olmayı yeğlemiştir görünmektedir.

Taberî, selefın rivayetlerine rağmen görüş bildirmenin yanlış olduğunu ifade etmekle beraber, bazı durumlarda ilgili rivayetin yanlış olabileceğini de aklî verilere dayanarak mümkün görmüştür. Mesela es-Sa’d 38/33 ayetinde yer alan *فَطْفَقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ* ifadesi kapsamında Hz. Süleyman atların boyunlarını kesti mi yoksa sıvazladı mı sorusu gündeme gelmiştir. Hasan Basrî’ye göre *طَفَقَ/tafika* “boğazladı, boynu kesti” anlamına gelmektedir.⁶¹ Buna mukabil İbn Abbas aynı ifadeyi “Hz. Süleyman, çalımı atların boyunlarını ve ayaklarını sevgiyle sıvazlamıştır” şeklindeki te’vıl etmiştir. Taberî’ye göre İbn Abbas’a atfedilen rivayet tercihe şayandır. Zira her ne kadar lafzın zahiri Hasan Basrî’yi reddetmiyorsa da bir peygamberin sebepsiz yere suçsuz bir canlıya, krişinden kesmek suretiyle eziyet etmesi ve neticede malına zarar vermesi olacak bir şey değildir. Şu halde aklî veriler İbn Abbas’ın te’vîlinin kabul edilmesini gerektirir.⁶²

Yukarıda birbirinden bağımsız olarak aktarmış olduğumuz iki örnek netice itibariyle, Taberî’nin bir yandan rivayetten bağımsız hareket etmediğini fakat diğer yandan dirayetinden de ödün vermediğini net bir şekilde

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/51.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/230-231.

⁶⁰ İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 411

⁶¹ Hasan Basrî’nin söz konusu rivayeti ve Mâtürîdî’nin değerlendirmeleri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, müracaa Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 12/247-249.

⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23/191.

göstermektedir. Bu da onun Ehl-i Hadis'in sınırları bağlamında dirayetçi bir âlim olduğunun göstergelerinden sayılabilir.

Taberî'nin sistemine mukabil Mâtürîdî, Ehl-i Re'y ekolünün imamı Ebû Hanîfe'nin sistemine tabi olmuştur. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere o, kendisinden önceki âlimler gibi görüş beyan edebileceğini ve neticede onlara muhalif bile olsa kendi re'yinin takipçisi olduğunu belirtmiştir. Bu ifade aynı zamanda selef mutlak surette uymak zorunda olmadığını söylemekle eş değerdedir ve Mâtürîdî de uygulamalarıyla aynı minvalde hareket etmiştir. Şöyle ki o, öncelikle Kur'ân'a dair söz söyleme hakkının salt olarak selefe teslim edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre rivayet ancak ayetin nüzulüne şahit olan kimselerden yani sahabeden gelmesi halinde bağlayıcıdır. Buna mukabil şahitlik söz konusu değilse onlardan ilgili ayete dair gelen haberler kati mana taşımamaktadır. Şu halde, fakih sıfatını taşımaya layık olan bir kimse de ilgili ayete dair görüş bildirilebilir ve bu görüş en az sahabe rivayeti kadar kıymetlidir. Zira nüzule şahit olmayan sahabe rivayeti de asli itibarıyla bir dirayettir. Bu durum netice itibarıyla ilgili ayete dair söz söyleme hakkının ilk üç nesille kayıtlanamayacağı sonraki nesil âlimlerin de fakih olmaları kaydıyla, düşüncelerini ifade edebileceği anlamına gelmektedir.⁶³

Mâtürîdî, selefe rağmen görüş bildirmeyi mümkün gördüğü gibi, Kur'ân'ın bütününe, genel geçer kanunlara ve akla muhalif olan rivayetlerin, telifi kabil değilse, reddedileceğini söyler ve Kur'ândan hareketle düşüncesini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki Allah, Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin, herhangi bir sıkıntı ve burukluk duyulmaksızın kabul edilmesi gerektiğini, aksi haldeki kişinin imanının kabul edilmeyeceğini haber vermiştir.⁶⁴ Şu halde Hz. Peygamber gibi masum olmayan kişinin vermiş olduğu hükme dair bir burukluğun duyulmasında beis yoktur. Yanı sıra "*Allah ve Resul'üne eziyet edenler dünyada da ahirette de lanetlenirler*"⁶⁵ buyrulmaktadır. Bu durumda masum olmayan bir kişinin düşüncesini reddetmek suretiyle ona eziyet etmek de laneti gerektirmez. Ayrıca "*Allah ve Resul'ü herhangi bir konuda hüküm verdiğinde, mümin erkek ve mümin kadının kendi tercihlerine göre hareket edemez*"⁶⁶ ayetine göre masum olmayan

⁶³ Konu ekseninde ayrıntılar için bk. Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vil Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Aralık 2019), 805 - 839.

⁶⁴ en-Nisâ 4/65

⁶⁵ el-Ahzâb 33/57

⁶⁶ el-Ahzâb 33/36

kişinin hükmüne dair başkalarının kabul yahut ret etme şeklinde bir tercih hakkı vardır.⁶⁷

Ayetleri mefhum-u muhalif esasına göre okuyan bu usulde Mâtürîdî'nin, seleften gelen rivayetlere rağmen görüş bildirmeye ve yine söz konusu haberlerin Kur'ân'ın bütünlüğüne, genel geçer vakıalara ve akla muhalif olması halinde reddinin imkânına dayanak oluşturduğu görülmektedir. Nitekim o, bu düşüncesini eserinin farklı yerlerinde dillendirmeye devam etmiştir. Bu bağlamda o, dinin fûruâtına tekabül eden konularda selefin tüm görüşlerine bağlı kalma zorunluluğunun olmadığını, diğer bir ifade ile onlara muhalif davranmanın sakıncasının bulunmadığını belirtmiş⁶⁸ ve dolayısıyla Ehl-i Re'y paradigmasına göre hareket etmiştir.

2.2. Tefsirde Selefin İcmasına Rağmen Görüş Bildirmek

Selefe rağmen görüş bildirmenin hatalı olduğu düşüncesini taşıyan Ehl-i Hadis'in, konu hakkında icma varsa ona karşı söz söylemeyi mâkul karşılamayacağı çok açıktır. Dolayısıyla benzer bir tavrı Taberî'de de görmek yadsınacak bir durum değildir. Fakat o, kimi durumlarda konu ekseninde selefin icmasına rağmen farklı görüşü olan bazı âlimlerin ifadelerini de kayda değer bulmuştur. Şöyle ki o, Kâf 50/40 ayetinde yer alan "*Secdelerin ardından Allah'ı tesbih et*" şeklindeki buyruk kapsamında üç farklı görüşü kaydeder. Bunların ilkinine göre söz konusu tesbih akşam namazının ardından kılınacak olan iki rekât namazdır. İkinci görüşe göre ise tesbih, farz namazlardan sonra çekilen tesbih anlamına gelir. Son kanaate göreyse tesbih, farz namazlardan sonra kılınan iki rekât namazdır. Taberî konu eksenindeki rivayetleri aktarmasının ardından meseleye dair icmâ olması nedeniyle doğru olan görüşün akşam namazının ardından kılınan iki rekât namaz olduğunu belirtir. Ne var ki ona göre icmâ olmasaydı son sıradaki görüşün sahibi İbn Zeyd'in düşüncesi daha doğru olurdu. Taberî'yi bu kanaate sevk eden âmil, lafzın umum oluşu ve onu tahsis eden bir delilin bulunmayışıdır.⁶⁹ Yine o, el-Mâide 5/60 ayetinin farklı kıraatlerde okunuşuna dair bir meseleyi ele alır. Konunun değerlendirmesine geldiğinde ise "Mesele hakkında görüş birliğinde olunan bir hususa muhalif davranmaya cevaz verseydik şu iki kıraatin dışında başka bir kıraati tercih ederdik. Bununla beraber Müslümanların muvafık olduğu bir husus kabule şayandır, kerih görülmez.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/332.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/72.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26/222.

Bu nedenle onların görüşlerinin dışına çıkmaya cevaz vermemekteyiz ve dolayısıyla söz konusu ayeti kıraatlerden farklı bir şekilde okumayı doğru bulmamaktayız” der.⁷⁰ Belirtmek gerekir ki konu ekseninde icmâ olduğunu söyledikten sonra farklı görüşlerin de bulunduğunu söylemesi, Taberî'nin, icmâ kavramının istilahi manada kullanmadığı sonucuna varmaktadır.

Mâtürîdî de icmâya son derece önem vermektedir. Ona göre müctehidlerin ferd bazında hata yapmaları mümkünse de aynı konuda fikir birliğine varmaları bunun kabul edilmesini gerektirir.⁷¹ Fakat o da çağdaşı Taberî gibi yeri geldiğinde üzerinde görüş birliğine varılan konuyu naklettikten sonra onun farklı bir şekilde anlaşılmasını mümkün görür ve bu bağlamda delillerini öne sürer. En sonunda ise te'vîl ehlinin konu eksenindeki icmâsı olmasaydı kendi sarf ettiği görüşün daha doğru olabileceğini söyleyip ifadesini sonlandırır. O, bu tutumu ile icmâya muhalif olmadığı izlenimini verse de açıklamalarıyla zaten ilgili konu eksenindeki görüş birliğinin hatalı olduğunu sunmuş olmaktadır. Bu bağlamda onun el-Bakara 2/54 ayetinde yer alan “nefislerinizi öldürün” ayetine dair ifadeleri örnek olarak verilebilir. Şöyle ki öldürme eyleminin zahiri üzere anlaşılması hususunda icma olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî, “böylesi bir durum olmasaydı ifadeyi literal anlamda düşünmezdik” der. Çünkü söz konusu emir, İsrâiloğullarının Allah'a tövbe etmelerinden sonra gelmiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî “Pişman olup da yoldan çıktıklarını anlayınca “*Rabbimiz bize merhamet etmez ve günahlarımızı bağışlamazsa şüphe yok ki hüsrana uğrayanlardan oluruz dediler*”⁷² ayetini öne sürer ve bu ayetin, onların katl eyleminden önce tövbe ettiklerini gösterdiğini söyler. Ona göre insanların savaşlarda birbirlerini öldürmeleri meşru kılınmıştır ne var ki iman edenlerin, savaş söz konusu olmaması halinde, katledilmeleri makul değildir. Aksi halde bu durum, peygamberlerin, insanların hidayete ermeleri için değil, öldürülmeleri için gönderildikleri anlamına dolayısıyla bir soykırım manasına gelir. Yanı sıra “*Allah, kişiyi ancak taşıyabileceklerinden sorumlu tutar*”⁷³ ayeti de katlanılması güç olan katl emrine aykırı bir nitelik taşımaktadır. Tüm bunlar, ayetin vermek istediği mesajın farklı olduğu anlamına gelir. Mâtürîdî, konu ekseninde selefin aksi yönünde icmâsı olduğunu belirterek ifadelerini sonlandırır.⁷⁴

Konu bağlamında ikinci bir örnek de sunmak mümkündür: Şöyle ki

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/381.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/295.

⁷² el-A'râf 7/149.

⁷³ el-Bakara 2/286.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/127-128.

Hûd 11/82 ayetinde Lût kavminin helak edilişi ile ilgili olarak Mâtürîdî bir rivayet nakleder. Buna göre Hz. Cibrîl, kanatlarını Hz. Lût'un kavminin şehrinin altına sokmuş, ardından onu semaya kaldırmış ve nihayet altını üstüne çevirmek suretiyle yere çarpmıştır. Mâtürîdî, mezkûr ayetin ilgili rivayet ekseninde anlaşılması hususunda icmâ olduğunu söyler. Bununla beraber o, ayetin farklı bir şekilde anlaşılabilmesini de mümkün görür. Buna göre Hz. Cibrîl, Lût kavmini helak etmiş/öldürmüştür. Helak olup ölen kişi de toprağın altına girmiştir. Daha önce toprağın üstünde olanlar, helaklerinin neticesinde toprağın altına girmişlerdir. Böylece toprağın üstü, altı olmuştur. Bu durumda yeryüzünde değişen bir şey olmamıştır. Değişen sadece helakin niteliğidir.⁷⁵

Görülen o ki Mâtürîdî, selefın konu eksenindeki icmâsının niçin sahih olamayacağını belirtmesinin ardından yine de onlara muhalif bir tavır takınmak istemediği izlenimini vermektedir. Bu yönüyle Taberî gibi o da dirayetini sergilemiştir. Fakat her iki müfessirin dirayet yöntemleri arasında nüans bulunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Taberî, konu ekseninde icmâ bulunduğunu ve buna rağmen meselenin farklı anlaşılmasının mümkün olduğunu düşünürken öncelikle lafzın zahirini ve onun umum oluşunu merkeze almaktadır. İkincisi olarak o, konu ekseninde seleften bir başka tâbiîn âliminin icmâyâ rağmen görüşünü öne çıkarmaktadır. Şu halde Taberî, düşüncesini öne sürerken bir yandan lafzın zahiri ve umum oluşuna dikkat çekmekte diğer yandan bir selef âliminin fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla o, tercihte bulunurken, sınırlarını Ehl-i Hadîs'in belirlediği paradigma çerçevesinde hareket etmiş olmaktadır. Buna mukabil Mâtürîdî de Ehl-i Re'y ekolünün sınırları ekseninde düşüncelerini sarf etmiştir. O, görüşünü ifade ederken, konu eksenindeki icmâyı, Kur'an'ın bütünü ve aklın ilkelerini esas almak suretiyle değerlendirmiş, neticede seleften farklı bir görüş ortaya koysa da zahiren onlara teslim olmuş imajını vermiştir.

2.3- Tefsirde Lafzı Zâhiri Üzere Anlamak

Ehl-i Hadîs anlayışında, lafzın zahiri üzere anlaşılması ve gerek olmadıkça te'vilden kaçınılması esastır. Taberî de eserini bu esas üzere inşa etmiştir. Ona göre batın mananın zahir manadan evla olduğunu gösteren bir delil yoksa ayet zahiri üzere anlaşılmalıdır. Bu çerçevede zahiri anlam, birbiriy-

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/215. Ayrıca bk. Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vil Ayrımı Meselesi", 824-825.

le farklılık arz eden sahabe rivayetlerini değerlendirip tercihte bulunurken esas alınan bir kriterdir. Nitekim Taberî el-En'âm 6/65 ayetinde İbn Mesud ile İbn Abbas'ın rivayetlerini aktarır ve ardından tercihini İbn Mesud'a atfedilen rivayetten yana kullanır. Ona göre İbn Abbas'ın te'vilinin sahih olan bir yönü varsa da aslolan lafzın yaygın mana ekseninde anlaşılmasıdır. Aksi bir durum ancak kabulü gerektirecek bir delil ile mümkün olabilir.⁷⁶

Taberî nezdinde bir delil olmadıkça ayetin zahirine göre anlaşılması ve dolayısıyla te'vil edilmesinin caiz olmayışı⁷⁷ sahabe rivayetlerine rağmen geçerlidir. Nitekim el-Enbiya 21/104 ayetinde yer alan “سجل” kavramına dair İbn Ömer'in “melek”; İbn Abbas'ın da “vahiy kâtibi” şeklindeki açıklamalarını Taberî, kavramın bilinen karşılığını dikkate aldığı için reddeder.⁷⁸ Bu örnek müfessirimizin Kur'an'ın anlaşılması hususunda kimi durumlarda lafzın zahirini rivayetin önüne aldığı göstermektedir.

Taberî'nin gerek sahabe rivayetleri arasında tercihte bulunması gerekse bu türden rivayetleri kimi durumlarda reddetmesi, bazı araştırmacılara göre, onun dirayet müfessiri olduğunu göstermektedir. Nitekim Taberî, eserinde 967 tercihte bulunmuşsa da onun bu tercihlerinin %85'i dil ve usûli gerekçelere dayanmaktadır.⁷⁹ Fakat burada dikkatlerden kaçan husus, tercihte esas alınan kriterlerin aynı zamanda Ehl-i Hadis'in kriterlerine muvafık olmasıdır ki bunların başında lafzın zahirinin esas alınması gelmektedir. Nitekim Taberî, Yahudilerin aşağılık maymunlar olmakla lanetlendiğini ifade eden ayete⁸⁰ yönelik Mücâhid'in (ö. 103/721) te'vilini sahih kabul etmez. Ona göre Yahudiler bilfiil maymun olmamışlardır, aksine onlar ahlâken maymunların karakterlerini almışlardır. Taberî, onun bu te'vilini, Allah'ın Kitab'ının zahirine ve aksi yöndeki icmaya muhalif olması nedeniyle reddeder.⁸¹ Bu örnek de onun Ehl-i Hadis'in sınırları bağlamında dirayetçi bir âlim olduğunun göstergelerinden sayılabilir. Diğer yandan onun özellikle Mücâhid'e dair söz konusu reddi şu anlama gelir: Ona göre bir âlimin sırf geçmiş bir zamanda yaşamış olması onun selef kapsamına alınmasını gerektirmez. Aksine selef olmak sevadül-a'zam ile aynı safta bulunmak ve onlara muhalif olmamak anlamına gelir.⁸² Bu ise yine Ahmed b.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/276-277.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/670; 3/292, 322, 441; 5/165.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/128-129.

⁷⁹ Aydın, *Taberî'nin Kur'anî Yorumalama Yöntemi*, 168-169.

⁸⁰ el-Bakara 2/65.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/437.

⁸² Mustafa Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve İlimli Zâhirilik” *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu*, ed. Yusuf Işıcık – M. Sait Şimşek (Konya: Konya Belediyesi Yayınları, 2010), 38.

Hanbel'in yukarıda zikri geçen ifadesine muvafık bir tutum sergilemekle eş değerdedir.

Taberî'ye mukabil Mâtürîdî farklı bir tutum sergilemektedir. Ona göre lafız, zahiriyle kayıtlanmamalıdır. Çünkü böylesi bir davranış, Kur'an'ın parçacı /atomik olarak okunması külli gayelerinin göz ardı edilmesi ve neticede onun amacının fark edilememesiyle sonuçlanır. Hâlbuki o, bütüncül bir gözle ve makasîd odaklı okunmalıdır. Mâtürîdî'nin böylesi bir okuma yaptığını Yahudilerin lanetlenmesi neticesinde mesh edilmeleri ile ilgili ayetlerde görmek mümkündür. O, konu ekseninde mevcut rivayetleri aktarır. Bunlardan ilkinde göre söz konusu kavmin, Allah'ın yasaklarını çiğnemeleri nedeniyle suretleri değişmiş fakat akılları aynı kalmıştır. İkinci görüşe göreyse onların cevherleri aynı kalmış fakat karakterleri mesh edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre hangi görüşün doğru olduğunu bilmenin çok da önemi yoktur. Önemli olan, konuyla irtibatlı ayetlerin vermek istediği mesajdır. Bu da söz konusu cezanın Alah'ın emir ve yasaklarının çiğnenmesi nedeniyle verilmiş olmasıdır. Bunun da gayesi müminlerin aynı hatalara düşmemelerine yönelik bir ihtar olmasıdır.⁸³ Netice itibariyle aynı ayete yönelik te'villerinden hareketle Taberî'nin atomik; Mâtürîdî'nin ise makasîd odaklı bir okuma yaptığını söylemek mümkündür.

Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/21 ayetini ele alırken "Allah'ın ayetlerini inkâr edenleri... müjdele" ifadesi üzerinde durarak şöyle der:

...Mutlak olarak müjde kavramı, ancak sevinç hallerinde ve sadece iyiliklere karşılık kullanılır. Mukayyed olması durumunda ise bunun başka anlamda kullanılması mümkündür. Bu ayetteki ifade ile müjde mukayyed hale getirilmiştir. Bu nedenle âlimlerimiz, hakikatleri mecazdan, zahiri bâtından evlâ görmenin ancak bir delil ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

Mâtürîdî'nin söz konusu ifadeleri, açık bir şekilde Taberî'nin ifadelerinin karşısındadır. Çünkü Taberî'ye göre lafzın, zahirine göre değil de batınına göre anlaşılması ancak bir delile bağlı iken; Mâtürîdî, lafzın batını üzere değil de zahiri üzere anlaşılmasını delille kayıtlamıştır. Doğrusu ona göre aslanan lafzın zahiri ya da batını değil, hikmettir. Ayetin anlaşılmasında esas olan kıstas zahiri anlamdır denilirse bu, ayette yer alan mana ve hikmetlerin bağlamından koparılmasıyla sonuçlanır.⁸⁵ Ayetlerin hik-

⁸³ Mâtürîdî, *Te'villât*, 6/94.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'villât*, 2/274-275.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'villât*, 8/152; 9/77; 10/79.

met odaklı⁸⁶ anlaşılması, aksine, onun ifadesiyle “Ashâbu’z-zâhir ve’l-umûm”a göre anlaşılacak olması halinde Kur’ân’ın kayyum vasfı ortadan kalkar. Bu durumda Kur’ân, kendi içinde çelişen ve birbirlerini nakzeden anlamları bünyesinde barındıran bir Kur’ân olur.⁸⁷ Söz gelimi et-Tevbe 9/44 ayetinde “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler senden izin istemezler” buyrulurken; en-Nûr 24/62 ayetinde “Allah’a ve Resul’üne iman edenler senden izin isterler” denilmektedir. Şu halde lafzın zahiri üzere anlaşılması aynı zamanda onun parçacı olarak anlaşılmasını gerektireceği için bu anlayış sahiplerinin söz konusu ayetler arasında çelişki olduğunu itiraf etmeleri gerekmektedir. Mâtürîdî, böylesi bir durumu, inkârcılara, Kur’ân’ın Allah’tan gelen bir vahiy olmadığını söylemeleri için fırsat vermek şeklinde yorumlar.⁸⁸ Dolayısıyla nass, zahir ve umum esas alınarak anlaşılmalıdır düşüncesi Mâtürîdî’ye göre yanlış bir yaklaşımdır.⁸⁹

İlahi bir emrin yerine getirilmesi o emrin anlaşılmasına bağlıdır, bu da ancak tedebbür sayesinde gerçekleşebilir şeklindeki düşüncesi nedeniyle Mâtürîdî, ayetlerde yer alan kelime yahut kavramları dilcilerin anlayışına muvafık olarak sözlükteki anlamlarına indirgenmesini doğru bulmaz. Aksi halde Kur’ân üzerinde düşünmeye gerek kalmaz ve konu çerçevesinde dilcilerin görüşlerine tabi olmak yeterli olacaktır. Bu ise Kur’ân’ın tedebbür edilmesi emrine aykırı bir tavır sergilemek anlamına gelmektedir. Yine Kur’ân, iştirildiğinde akla gelen ilk anlam üzere anlaşılacak olsa bu, ihtilafların doğması için yeterli bir gerekçe olurdu. Bu nedenle Mâtürîdî’ye göre muhtemel ihtilafların önüne lafzın zahirine esas almak suretiyle değil, ancak Kur’ân’ın tedebbür edilmesiyle geçilebilir.⁹⁰

Lafzın zahiri yahut makasidî okumasına yönelik müelliflerimizin düşüncelerini yansıtmaya adına er-Ra’d 13/27 ayetinde yer alan “Allah, dilediğini saptırır” ifadesi somut bir örnek olacaktır. Taberî’ye göre Allah’ın saptırdığı kimseler, kendilerine mucize inmedi diye dalaletle düşmüş kimseler değillerdir. Benzer şekilde hidayete erenler de onlara mucize geldiği için hidayete ermiş değillerdir. Bilakis her şey Allah’ın elindedir. O, dilediğini imana muvaffak kılmış, dilediğini kılmamış, dolayısıyla o kişi de mümin olmamıştır.⁹¹ Taberî’nin söz konusu düşünceleri, bireyin hidayete ermesi

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/191, 336, 376; 9/39, 41.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/10.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/348-349.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/211-212; 11/143-144.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/351-352.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/183. Konu çerçevesinde farklı bir yaklaşım için bk. İbrahim Akşit, *Taberî Tefsirinde Müşkilü’l-Kur’ân* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

yahut dalalete düşmesinde aktif bir rolünün bulunmadığını söyler görünmektedir.

Taberî'nin bahsi geçen yaklaşımına mukabil Mâtürîdî farklı bir tavır sergiler. Ona göre bu ayet, Allah'ın, inkâr edenlerin arzu ve kuruntularına göre mucize indirmeyeceğini, aksine aklını kullanan kişilere delillerini sunacağını söylemektedir. Buna göre düşünüp tefekkür eden hidayete erer. Onun hidayete ermesi özgür iradesine endekslidir. Fakat öne sürülen delillere karşı umarsız olan kişi dalalete düşer. Dalalete düşen kişi, özgür iradesiyle kendi ayağını kaydırmıştır. Şu halde hidayete ermek de dalalete düşmek de cebren değil, özgür iradenin bir sonucudur. Mâtürîdî, “meselenin aslı” demek suretiyle düşüncesini şu ifadeleriyle sonlandırır: “Allah, imanı özgür iradesiyle tercih edip seçeceğini bildiği kişiye hidayeti diler, dalaleti seçeceğini bildiği kişiye dalaleti diler. Allah, herkese onların seçeceğini bildiği şeyi seçmesini diler.”⁹²

Zikri geçen verilerden hareketle denilebilir ki nassı, zahiri anlamı merkeze alarak okumanın sonucu olarak bireye pasif; makasid odaklı okumanın neticesi olarak bireye aktif bir konum verilmiştir. Böylesi bir durumun müelliflerimizin Kur'an'ı anlamada esas aldıkları kriterlerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu ise tefsir sahasına Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin etki ettiğine yönelik bir başka delil olarak gösterilebilir. Benzer durum sıfatlar meselesi için de geçerlidir.

2.4. Tefsirde Sıfatlar Meselesi

Taberî, Ehl-i Hadîs zihniyetini tefsire yansıtan bir müfessirdir.⁹³ Hatırlanacağı üzere Ehl-i Hadîs, cedelcilerin tartıştıkları konuları tartışmayı doğru bulmayan kimseler olarak tanımlanmıştı.⁹⁴ Taberî'nin el-Mâide 5/64 ayetinde sergilediği tavır, yukarıdaki tarifi doğrulamaktadır. Şöyle ki o, ayette yer alan “Allah'ın iki eli açıktır” ifadesi kapsamında cedel ehlinin ifadelerini nakleder. Buna göre onlar, söz konusu ifadeyi “nimet, mülk ve kuvvet” olarak te'vîl etmişlerdir. Taberî ise cedel ehli ile tartışmaya gerek duymadan “diğerleri” demek suretiyle onların zikri geçen te'vîllere yönelik reddiyelerini nakleder. Onun tarafsızmış izlenimini vermek suretiyle naklettiği reddi-

Tezi, 2019), 18-30.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/426-427.

⁹³ Öztürk, “Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İhlımlı Zâhirilik”, 26.

⁹⁴ Eşari, *Makâlât*, 1/324.

yeler gerek İbn Kuteybe'nin⁹⁵ gerekse Dârimî'nin ifadeleri ile⁹⁶ önemli oranda benzeşmektedir. İsmi geçen müellifler, "Allah'ın iki eli" ifadesini te'vîl edenleri, dilin imkânlarından yararlanmak suretiyle tenkit etmektedirler. Dolayısıyla Taberî, doğrudan olmasa da cedel ehlini tenkit etmiş olmaktadır. Ayet ekseninde Mâtürîdî'nin yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında -ki o da iki eli nimet ve kudret olarak te'vîl etmiştir-⁹⁷ Taberî'nin eleştirdiği kimseler grubuna dâhil edilmiş olmaktadır.

Taberî, el-Bakara 2/210 ayetinde de Ehl-i Hadîs kanadına muvafık bir yaklaşım sergiler. "Allah'ın bulutlar içinde gelmesi" meselesinin yer aldığı ayet hakkında Taberî, üç farklı görüş aktarır. I- Allah'ın bilfill gelmesi. II- Allah'ın emrinin gelmesi. III- Allah'ın sevab, hesap ve azabının gelmesi. Taberî'ye göre ayette kast edilen Allah'ın bizzat gelmesidir. Konu ekseninde herhangi bir tavzihatta bulunmayan Taberî, görüşünü Ebû Hureyre'ye isnad edilen rivayeti aktarmakla delillendirmeye çalışmıştır.⁹⁸

Taberî'nin, sıfatlar meselesinde zaman zaman dirayetini ortaya koymak suretiyle Ehl-i Hadîs paradigmasının dışına çıktığı da görülmektedir. Söz gelimi o, el-Bakara 2/255 ayetinde yer alan "küresi" ifadesini ilim olarak te'vîl etmiştir. Ne var ki bu te'vîl bizzat ona değil, İbn Abbas'a aittir fakat bu kavil, asli itibarıyla Kur'ân'ın zahiriyle de uyum içinde olması nedeniyle Taberî'ye göre sahihtir.⁹⁹ Şu halde onun için Ehl-i Hadîs paradigmasının sınırları içinde fakat bu sınırları zorlamak suretiyle dirayetini göstermiş bir âlimdir denilebilir.¹⁰⁰ Çünkü o bir yandan sefe ve lafzın zahirine dayanmış, diğer yandan da sığara ilişkin bir ifadenin te'vîlini mümkün görmüş olmaktadır.

Haberî sıfatların anlaşılması hususunda Ehl-i Re'yin imamı olan Ebû Hanîfe, Kur'ân'da yer alan "el", "yüz", "gazab" ve "rıza" gibi vasıfların bila keyf kabul edilmesi gerektiğini kanaatindedir. Ona göre "Allah'ın eli" ifadesi "Allah'ın nimeti" şeklinde anlaşılabilir. Bununla birlikte o, ısrarlı bir şekilde Allah'ın eli ifadesinin yaratılanlara ait el olmadığını vurgular.¹⁰¹ Mâtürîdî,

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 85.

⁹⁶ Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 388-389; Dârimî, *Reddü'l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri'l-Merisi*, thk. Muhammed Hamid el-Feyki (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1358), 25. Ayrıca bk. Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik ve İlmî Zâhirilik", 31-32.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/267.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/439-440.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/17.

¹⁰⁰ Taberî'nin Ta-ha 20/39 ayetinde yer alan "ayn" kavramına yönelik Katâde'nin te'vîlini uygun buluşuna dair bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/206.

¹⁰¹ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ıbsat (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2014), 50. Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye sıfatlar meselesinde muhalif olmadığına dair değerlendirmeler için bk. Metin Avcı, *İmâm Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, 90-92.

Ebû Hanîfe'nin bila keyf formüle ettiği düşüncesini katılmakla beraber bu türden sıfatların te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü ona göre sıfatların te'vîl edilmeksizin bırakılması teşbihe yol açabilmektedir. Ekolünün imamı gibi Mâtürîdî de yaratılanlara izafe edilen sıfatların Allah'a izafe edilenler ile aynı olmadığını düşünür, ne var ki teşbih meselesi, onun bu türden ayetleri te'vîl etmesini gerektirmiştir.¹⁰² Bu bağlamda Mâtürîdî el-Bakara 2/210 ayetinde yer alan "Allah'ın bulutlar arasında gelmesi" ayetini, Taberî'nin aksine, Allah'ın emrinin gelmesi olarak te'vîl eder. Ona göre varlıklara izafe edilen gelme gitme vb. türden fiillerin Allah'a nisbet edilmesi, bunların hakiki manada vuku bulduğu anlamına gelmemektedir.¹⁰³ Onun bu düşüncesi Allah'ın gecenin son üçte birlik zaman diliminde dünya semasına nüzul edip "Yok mu affedilmeyi isteyen, affedeyim..."¹⁰⁴ mealindeki hadisi şu şekilde te'vîl etmesine yol açmıştır: "Bu, Allah'ın meleklere: "Yok mu dua eden? Dualarına icabet edilsin, yok mu affedilmeyi dileyen, affedilsin" şeklinde çağrıda bulunmalarına yönelik bir emri vermesidir."¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Taberî, sıfatlar meselesinde yer yer Ehl-i Hadîs ekolünün tavırlarını sergilemiş kimi durumlarda ise söz konusu paradigmanın sınırlarını genişletmeye çalışmıştır. Buna mukabil Mâtürîdî, bu türden ayetleri te'vîl etmeyi tercih etmiştir.

2.5. Tefsirde Kelami ve Felsefi Meseleler

Sıfatlara yönelik durumlarda olduğu gibi Ehl-i Hadîs algısında kelama taalluk eden meselelerde tartışmaya girmemek en doğru olan davranıştır. Taberî de tefsirinde söz konusu tutumu esas alır. Mesela o, istivayı konu edinen el-Bakara 2/29 ayetinde muhaliflerinin görüşünü reddetmesinin akabinde tefsirinin yazılma amacının kelami meselelere girmek olmadığını ve bu nedenle konuyu uzatmayı doğru bulmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Taberî, benzer tutumunu el-En'âm 6/103 ayetinde de sürdürmeye devam eder. Bu bağlamda o, Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesi hakkındaki görüşlerini beyan eder, fakat ayrıntıya girip onlara cevap vermek suretiyle tefsirini uzatmayı uygun bulmadığını yineler.¹⁰⁷ Taberî'nin bu ifadeleri onun Ehl-i Hadîs paradigmasına muvafık bir tavır sergilediğini göstermektedir. Tabii Ehl-i

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/413-414; 16/232.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/413-414.

¹⁰⁴ Müslim, "Salâtü'l-müsefirin", 161-172.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 16/232.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/252.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/378.

Hadîs cephesinde kelami tartışmalardan uzak durulması gerekir şekilde bir kaide oluşturulmuşsa da onların iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanın artması yahut eksilmesi hususunda görüş beyan ettikleri de bilinmektedir. Hâlbuki bu konular da kelami sahayı ilgilendirmektedir. Eseri incelendiğinde Taberî'nin de aynı tür hareket tarzını benimsediği görülmektedir. O, her ne kadar kelami konulara girmeme hususunda özel bir ihtimam gösterir gibi davransa da sıfatların yanı sıra imanın artması yahut eksilmesi¹⁰⁸, iman-amel birliği¹⁰⁹ ve imanda istisna¹¹⁰ gibi konularda Ehl-i Hadîs'in düşüncesini takip etmiş ve bu düşünceye muhalif yaklaşımları eleştirmiştir.

Taberî'nin iman ekseninde sarf ettiği ifadeler, aslında Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin muhalif bir konumdadır. Bu açıdan bakıldığında o, Mâtürîdî'nin de karşı kulvarında yer almaktadır. Çünkü Mâtürîdî, söz konusu meselelerde tamamen Ebû Hanîfe'nin düşünceleri ekseninde hareket etmiştir. Bu bağlamda o, iman-amel ayrımına gitmiş¹¹¹, imanda istisnayı¹¹² yahut onun artıp eksilmesini kabul etmemiştir.¹¹³

Kur'ân'ın anlaşılması hususunda ilk üç neslin düşüncelerini merkeze alan Taberî'nin eserinde filozofların düşüncelerine rastlanılmaması yadırganacak bir durum değildir. Aynı şekilde kelami konulara girmeyi, eserinin telif amacına uygun bulmayan Taberî'nin felsefi görüşlere değinmemesi de olağan karşılanmalıdır. Bu bağlamda o, Ehl-i Hadîs'e uygun hareket etmiştir. Nitekim yukarıda İbn Kuteybe'nin, bu ekolü dini sahanın hiçbir noktasına felsefe kitaplarına başvurmadıkları şeklindeki tarifine yer verilmişti.¹¹⁴ Buna mukabil Mâtürîdî, bizzat isim vermese de felsefi eserlerden yararlanılabileceği kanaatindedir. Bu bağlamda takip edilmesi gereken husus, söz konusu eserlerin Kur'ân'a arz edilmesidir. Onlar, Kur'ân'a muvafıkça kabul; değilse reddedilmelidir.¹¹⁵ Mâtürîdî'nin bu tavrı, İmam Şâfiî, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e atfedilen "Kalam ilmine dalan iflah olmaz, kişinin kalam ilmiyle Allah'ın huzuruna varması, onun, şirk hariç her türlü günahı işlemek suretiyle varmasından daha ağırdır"¹¹⁶ mealindeki rivayet dikkate alındığında oldukça cesur kabul edilmelidir. Üstelik Mâtürîdî, teorik olarak

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/94-95.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/132.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 26/173, 175.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/217; 4/326; 6/170-171.

¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/276-277.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/21; 16/258.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafası*, 100.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/39.

¹¹⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, 366-367.

sarf ettiği ifadeleri pratiğe de dökmektedir. O, eserinde “bu konuda felasife şöyle der” gibi ifadeleri kullanır.¹¹⁷ Bundan da öte o, er-Ra'd 13/13 ayetinde yer alan البرق ve الرعد kavramları çerçevesinde İbn Abbas, Hz. Ali ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetlerini naklettikten sonra felsefecilerin gök gürültüsünün sıkışan yahut birbirleriyle çarpışan bulutların çıkardığı ses şeklindeki açıklamalarına yer verir.¹¹⁸

Muhtemelen *et-Tebsîr fî uşûlîd-dîn* ve *Şarîhu's-sünne* gibi eserlerinde ele aldığı/alacağı için Taberî, tefsirinin kelâmi sahayı ilgilendiren meselelere yer vermek gibi bir amacı olmadığını ifade etmiştir. Böylesi bir durumda Şâfiî, Mâlik ve İbn Hanbel gibi mezhep imamlarının *kelamdan sakınılması*¹¹⁹ yönündeki ikazlarının etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Buna mukabil Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde kelâma dair düşüncelerini ifade etse de bubları *Te'vilât'ül-Kur'ân*'da da işlemiştir.¹²⁰ Ona göre “kelama dalan iflah olmaz” düşüncesi hatalıdır. Çünkü Hz. İbrâhim'in tevhid mücadelesini anlatan ayetler, ilmi münazara yapmanın ve dolayısıyla delilleri öne sürmenin mübah olduğunu gösterir. Bu da neticede kelama dair görüş beyan etmeyi yasaklayan düşüncelerin hatalı olduğu anlamına gelir. Diğer yandan peygamberlerin tamamı, insanları, vahdet inancına davet etmişlerdir. Bu ise davete muhatap olan kimselerin delil istemesini gerektirir. Bunun da yolu ilmi münazaradan geçer. Bu verilerden hareketle Mâtürîdî, ayetlerin, kelâmî sahada delil getirmeye yönelik izin verdiği sonucuna ulaşır.¹²¹ Yanı sıra o, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) kelim ilmine dalmayı kerih gördüğü şeklindeki düşüncesinin de Allah'ın zatı gibi salt manada akıl-ı idrak edilmeyen ve neticede şaşkınlıktan başka bir şeye sebep olmayan meselelere hamledilmesi gerektiği şeklinde yorumlar.¹²² Ona göre kişi, dini sahada, muhatabının anlayabileceği şekilde delil getirmelidir. Çünkü Hz. İbrâhim bu minvalde hareket etmiş ve Rabb'inin olduğunu ispat etmiştir. Böylesi bir durum, dini ilgilendiren meselelerde münazarada bulunmayı hatalı bulan çok sayıda Müslümanın isabetsiz hüküm verdiğini gösterir. Mâtürîdî, bu çerçevede üstatlarını taklit etmeyi ve ihtilafı rivayetlerde nas-ın zahirine tabi olmayı ısrarla savunanların da yanlış bir tutum içinde ol-

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/84; 6/13; 8/137, 174; 10/16; 12/80; 17/154.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/401-402.

¹¹⁹ “Kelama dalan iflah olmaz” vb. ifadeler için bk. İbn Abdilber, *Câmi*, 366-368.

¹²⁰ Mâtürîdî'nin *Te'vilât'ül-Kur'ân*'da *Kitâbü't-Tevhîd*'ine atf yapması bu eserin *Te'vilât*'tan önce yazıldığı anlamına gelmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/157.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/165

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/349-350.

duğuna dikkat çeker.¹²³ O, “çok sayıdaki Müslüman” yahut “Müslümanların çoğu” der fakat bunlarla kimi kast ettiğini açıkça tasrih etmez. Ne var ki onun reddiyelerinin Ehl-i Hadîse yönelik olduğu söylenebilir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın bütününde “Ashâbu'l-Hadis”¹²⁴ ismine iki defa yer veren, buna mukabil Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramına hiç değinmeyen ve sadece “Müslümanlar”¹²⁵ tabirini kullanan Mâtürîdî, “selefin tartışmadığı meselelere girmenin ve görüş beyan etmenin doğru olmadığı” düşüncesine de karşıdır. Ona göre “Hz. Peygamber hayatta iken bir tenazu olduğunda meselenin çözümü adına zaten O hüküm bildirirdi. Fakat O'nun vefatı sonrasında problem Kitap, sünnet ve icma çerçevesinde bir sonuca ulaşır. Bu asıllardan hareketle bir çözüme varılamaması durumunda yapılacak olan şey ictihaddır.”¹²⁶ Bu bağlamda el-İsrâ 17/36 ayetinin ictihad ve kıyas yapmanın iptaline delil olarak getirilmiş ve bu, ilk kıyas yapanın da İblis olduğu¹²⁷ düşüncesiyle teyit edilmeye çalışılmıştır. Buna mukabil Mâtürîdî, mezkûr rivayeti “Kıyasta ilk hata yapan İblis idi”¹²⁸ ifadesiyle yeniden formüle etmiş ve “Hz. Peygamber'in arkadaşlarının da yeni hadiseler karşısında kendi re'yları ile hüküm bildirdiğini belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den bir emir gelmemesine rağmen Hz. Ebûbekir yerine Hz. Ömer'i seçmiştir. Fakat biz, sahabenin herhangi bir nass olmasa da gerçekleştirdikleri fiilleri, bilgisizce yaptıkları şeklinde itham etmemekteyiz”¹²⁹ demiştir. Bu ifadeleri ile Mâtürîdî, hakkında nassın olmadığı yahut selefin tartışmadığı meselelere dair görüş bildirmenin ve netice itibarıyla tefsirde kelâmî konulara girmenin bir problem teşkil etmediğini belirtmiş olmaktadır.

2.6. Tefsirde Rivayetlerin Kullanımı

Râşid halifelerin üçünün şehid edilmesi, fetih harekâtının ardından bireylerin İslam'a eski düşünceleri ile beraber girmeleri, Kur'ân'ın muhtemel anlamları bünyesinde taşıması ve nihayet onun söz olarak var olduğu âna ulaşılması ilk üç neslin rivayetlerini son derece önemli kılmıştır. Zira İslam dünyası zihni ve siyasi çalkantılar yaşamış, kişiler görüşlerini ispat sadesinde farklı manaları taşıyan Kur'ân'ı kendilerine delil kılmış ve Müslüman

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/124. Benzer ifadeler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/218-219; 11/130.

¹²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/284; 15/101.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/237.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/295.

¹²⁷ Abdullah Abdurrahman Dârimî, *Sünenü Dârimî*, thk. Hasan Selim (Riyad: Dâru'l-muğni, 2000), 280.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/300.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/275.

toplumlar ihtilaflar neticesinde kaos hali yaşamışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ı, konuşmadığı meseleler hakkında konuşturmanın önüne geçmek ve diğer yandan onun ne dediğini anlamak adına ilk üç nesilden gelen rivayetlerin tartışılmaz bir yeri vardır. Bununla beraber söz konusu rivayetlerin kullanımına yönelik yöntem farklılıklarında Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y ekollerinin izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki:

Ehl-i Hadîs geleneğinde, bir kişinin seleften sayılması, onun salt mana-da vahiy dönemine yakın bir zaman diliminde yaşaması için yeterli bir nitelik değildir. O kişi aynı zamanda sünneti muhafaza ve bidatleri ret etmeli, kıyas ile re'y'i savunmamalı ve hakkında itham da olmamalıdır.¹³⁰ Buradan hareketle söz konusu şartları taşımayan kimselere karşı temkinli yaklaşılacağı sonucuna varılabilir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) konu eksenindeki somut bir örnektir. O, tam tefsiri günümüze ulaşan ilk müfessir olmakla beraber dönemdeki tahammülü'l-ilm kriterlerine riayet etmemiştir. Böylesi bir yaklaşım ise onun eserinin gömülmesi gerektiği şeklinde bir tenkit ile sonuçlanmıştır.¹³¹ Bu algının etkisiyle olmalıdır ki Taberî, tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'a ismen bir atıf yapmamış ve dolayısıyla Ehl-i Hadîs paradigmasına uygun hareket etmiştir.

Eserine yüzeysel olarak göz atıldığında dahî Taberî'nin Ehl-i Hadîs'in bariz özelliklerinden olan *isnada* son derece önem vermek ve aynı rivâyeti farklı tariklerden aktarmak şeklindeki âdetini benimsediği görülmektedir. Kuşkusuz isnad, rivâyet sahiplerinin kim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca rivâyetin farklı tariklerden gelmesi onun önem ve gücünün artmasına, dolayısıyla hucetliğinin kuvvetlenmesine neden olur. Fakat Mâtürîdî'ye göre manası anlaşıldıktan sonra ayete dair isnad zorunlu değildir.¹³² Bu nedenle o, rivayetleri çoğunlukla meçhul kalıplarla nakleder. Bu durum, aslında onun müntesibi olduğu re'y ekolünün imamı Ebû Hanîfe için de geçerlidir. O, her ne kadar naklettiği rivayetin isnad zincirine yer verse de¹³³ kimi durumlarda bu davranışını terk eder ve hadis olsun sahâbî kavli olsun sened zincirine yer vermeden onları nakleder.¹³⁴

İsnada yönelik hassasiyetine rağmen Taberî'nin bazı durumlarda rivâyeti nakletmekle beraber isnada yer vermediği, yanı sıra rivâyet sahibinin

¹³⁰ İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/65.

¹³¹ İbn Ebi Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Beyrut: Dâru'l-kütübü'lilmîyye, 1953), 8/354.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/194.

¹³³ Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ebsat", 33.

¹³⁴ Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ebsat", 44, 49.

kim olduğunu belirtmediği durumlar da söz konusudur. Hz. İbrahim'in babasının adı meselesi bunlardan biridir. Bu bağlamda Taberî üç rivayet aktarır. Buna göre Süddî ve İbn İshak Âzer'in, Hz. İbrâhim'in babası olduğu söylemişlerdir. Said b. Abdülaziz ise "Hz. İbrâhim'in babasının iki ismi vardır: Terah ve Âzer" der. Mücahid'e göreyse Âzer ismi put anlamına gelmektedir. Taberî bu kayıtlarının ardından Âzer kavramının kınama maksadıyla kullanıldığı şeklinde bir rivayetin bulunduğunu nakletse de rivayet sahibinin adını vermez.¹³⁵ Konu ekseninde Mâtürîdî'ye göz atıldığında o, Ebûbekir el-Esam'ın "Bu kelime kınama maksadıyla kullanıldığı ifade edilmiştir" şeklindeki kavlini nakleder.¹³⁶ Şu halde Taberî'nin Ebûbekir el-Esam'ın da aynısını naklettiği ifadeyi aktarmasına rağmen bu rivayetin sahibinin kimliğini belirtmemesi ya onun gerçekten rivayet sahibinin kim olduğunu bilmediğine atfedilebilir. Yahut bu görüşün sahibi Mu'tezile kökenli bir âlimdir ve Taberî, bunu bilmekle beraber bilinçli bir şekilde fikir sahibinin ismini vermemiştir. Şayet isim verilmemesi bilinçli bir eylem ise bu Taberî'nin dirayet yönüne dair bir delil olarak sunulabileceği gibi Ehl-i Hadis paradigmasının dışına çıkmak istemeyişine yönelik bir eylem şeklinde de okunabilir.

Taberî'ye mukabil Mâtürîdî isnadı öncelememiştir ve bize göre bu, iki gerekçeye bağlanabilir: Bunların ilki ayetler eksenindeki te'villerden bazılarının Mu'tezile kökenli âlimlere ait oluşudur. Onlara yönelik tenkitler, görüşlerinin tefsirlere girmesine mani olan etkenler arasındadır. Dolayısıyla Mâtürîdî, fikirlerine yer verse de sahiplerinin isimlerine yer vermez. Böylece o, değerli fikirlerin, sahipleri nedeniyle, kaybolmasına mani olmaya çalışmıştır. Onun isnada yahut te'vîl sahibinin adına yer vermemesinin ikinci gerekçesi ise bu te'villerin bazılarının sahabeye atfedilmiş olmalarıdır. Zira Mâtürîdî, meçhul kalıplar ile naklettiği kimi görüşleri "fakat bu doğru değildir" vb. ifadeler ile nakleder. Farklı tefsirler ile mukayese edilmesi durumunda bu rivayetlerden bazılarının sahabeye atfedildiği görülecektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, sahabeye isnad edilen kimi rivayetleri reddeden biri olarak tanınmak istememesi fakat kendisine göre hakikat olanı ortaya koyma tutkusunu, onu böylesi bir yol izlemeye sevk etmiş olmalıdır.

Rivayetleri değerlendirme hususunda dikkat çeken ikinci husus Taberî'nin ilgili ayetlerin kimler yahut hangi gerekçelere binaen indikleri hususunda özel bir önem göstermesidir. Söz gelimi o, en-Nisâ 4/97 aye-

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/303.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/107.

tinin kimler hakkında nazil olduğuna yönelik bir dizi rivayet nakleder.¹³⁷ Mâtürîdî'ye gelince o, söz konusu isimlerin kim olduğundan ziyade ayetin vermek istediği mesaj üzerine odaklanır. Ona göre vahyin dolaylı muhataplarının bilmesi gereken husus, ayetin bahsettiği kişilerin mümin mi müşrik mi oldukları değil, onların davranışlarının ne olduğunun bilinmesidir. Zira o kişilerin kim olduğunu öğrenmenin müminin dini hayatına önemli bir katkısı olmayacaktır. Fakat onların davranışlarını bilmek aynı akıbetle karşılaşmak yahut karşılaşmamak adına fayda sağlayacaktır.¹³⁸ Konu bağlamında Fil Hadisesi üzerine müfessirlerimizin tutumu somut bir örnek olarak gösterilebilir. Tarihçi bir kimliğe de sahip olan Taberî, bu sûrenin nüzulüne dair İbn İshak'tan nakille beş sayfa tutan bir rivayet nakleder.¹³⁹ Mâtürîdî ise konu ekseninde üç rivayetin bulunduğunu kısaca ifade ettikten sonra “Bunları bilmeye hiçbir ihtiyacımız yoktur, bizim ihtiyacımız olan şey bu sûrenin bize vermek istediği mesajdır” dedikten sonra bunların ne olduğunu açıklar.¹⁴⁰

Rivayetlerin değerlendirilmesi bağlamında dikkat çeken üçüncü husus, müfessirlerimizin ayet eksenindeki hemen hemen aynı rivayetlere yer vermeleridir. Ehl-i Hadîs'in rivayetlere yönelik tutumu nedeniyle onları heder etmemeye gayret gösteren Taberî, farklı tarikler ile aynı rivayeti birkaç sayfada nakleder. Buna mukabil Mâtürîdî, söz konusu rivayeti birkaç cümle ile ifade eder. Ne var ki Mâtürîdî'nin aklî gerekçeler nedeniyle öne çıkardığı kimi rivayetler -ki o, alışıldığı üzere isim vermez- Taberî'nin naklettiği rivayetler arasında kaybolmaktadır. el-Hicr 15/2 kapsamında kaydedilen rivayetler konu kapsamında örnek olarak gösterilebilir. Taberî, konuya dair neredeyse tek ses vasfına sahip rivayeti İbn Mesud, Enes b. Malik, Ebû Mûsâ el-Eşarî, İbn Abbas, İbrâhim en-Nehaî, Ebû'l-Âliye, Mücahid ve Katâde'ye¹⁴¹ atıfla yer verir. Taberî'nin uzun uzun aktardığı rivayeti Mâtürîdî, “te'vil ehlinin geneli der ki” ifadesiyle iki satırda özetler ve ardından söz konusu rivayeti reddeder. Reddettiği rivayetin yerine Mâtürîdî, ayetin nasıl anlaşılacağına dair bir fikir ileri sürer.¹⁴² Fakat onun ileri sürdüğü fikrin temellerinin, Taberî'ye baktığımızda, Dahhâk'a ait olduğunu görürüz.¹⁴³ Öyle

¹³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/303-305.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/429.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 30/383-387.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/229-330.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/6-10.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/7-8.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/9.

bile olsa Hicr 15/2 bağlamında naklettiğimiz örnek asli itibariyle ekollerinin müfessirlerimizi etkilediğini göstermektedir.

Rivayetlerin değerlendirilmesi hususunda dikkat çeken dördüncü husus bunların tercihleriyle irtibatlıdır. Nitekim Taberî'nin dirayetçi olduğu ifade edilirken, gerekçe olarak onun rivayetler arası tercihi gösterilir. İfade edilmelidir ki Taberî, ilk üç döneme dair te'villeri ulaşabildiği ölçüde eserine kaydetmesi öncelikle selefin rivayetlerinin muhafazasına dair atılmış bir adımdır. Diğer yandan o, söz konusu rivayetler arasında tercih de yapar ki böylesi bir durum, onun aktarmış olduğu her bir yorumu mutlak doğru görmemesiyle irtibatlıdır. Nitekim İbn Kuteybe Ehl-i Hadîs'in ulaşabildikleri tüm rivayetleri derlemelerini, bunların sahihi ile sakiminin ayırt edilmesini göstermek gibi bir amaca dayalı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Taberî'nin tercihi, dirayetini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Ne var ki burada dikkatlerden kaçan bazı hususlar vardır. Bunların ilki, yukarıda da ifade edildiği üzere, tercihlerde takip edilen kriterlerdir. Nitekim Taberî, lafzın zahirini esas almak suretiyle tercihinin gerçekleştirir ki bu Ehl-i Hadîs'in önem verdiği bir husustur. Diğer yandan Taberî, zaten ilk üç dönem arası otorite âlimlerin görüşleri arasında tercih yapar. Dolayısıyla yadırganacak bir durum söz konusu olamaz. Yanı sıra o, söz konusu tercihinin akılla teyit ederken akıl-nakil ilişkisine dair tutumunu da belli etmiş olur. Eserindeki verilerden hareketle onun nakle öncelik, akla da tebyin görevini verdiğini görebiliriz.

Mâtürîdî'ye gelince o, dinin anlaşılmasında nakli akla; akli nakle mukaddem kılmaz. Ona göre akıl ile nakil aynı derece önemi haizdir.¹⁴⁵ Bununla beraber aklın rivayetler üzerinde denetleyici bir vazifesi de vardır. Onun sayesinde rivayetlerin sahih olup olmadığı anlaşılabilir.¹⁴⁶ Akıl ile nakli bir gören anlayışta Mâtürîdî yeri geldiğinde akli verilerden hareketle rivayeti reddetmekte ve ayete dair farklı bir görüş öne sürmektedir.¹⁴⁷ Diğer yandan Taberî'nin ilk üç nesil arasındaki tercihlerine mukabil Mâtürîdî farklı bir yol izlemektedir. O, ayetin, mutlak olarak selefin rivayetleri eşliğinde anlaşılmasını zorunlu görmez. Bu nedenle o, söz gelimi mülhid ol-

¹⁴⁴ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 89.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 66; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/11, 509; 4/295; 5/238; 8/243; 10/74-75; 12/191.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/420-421

duğu iddia edilen İbnü'r-Râvendî'nin görüşünü İbn Mesud'un te'vilinden evla saymıştır.¹⁴⁸

Tarafların, ekollerin etkisinde kalmak suretiyle rivayetleri değerlendirmeleri hususunda dikkatleri çeken son mesele şudur: Mâtürîdî, rivayetleri üçlü bir tasnifi dikkate alarak değerlendirir. Ona göre âhad haber ameli sahada delil teşkil eder. İtikadi saha söz konusu olduğunda ise bu türden haber hüccet teşkil etmez. Zira söz konusu haber zan taşımaktadır. İtikad da şüphe kabul etmez. Bir de bu iki saha haricinde söz gelimi tarihi hadiselerle dair haberlerin mutlak olarak nasıl gerçekleştiği, ancak olayı yaşayan kimselerden öğrenmek suretiyle gerçekleşebilir. Böylesi bir durum mümkün olmadığına göre konu hakkında “kati surette şu şekilde olmuştur” meyanında ifade sarf etmekten sakınmak gerekir. Taberî ise farklı bir tavır sergilemiştir. Ona göre âhâd haber, gerek ameli gerekse itikadi sahada delil teşkil eder. Bu nedenle konu edilen meseleler, bu haberler ekseninde değerlendirilmeli, akli çıkarımlarda bulunulmamalıdır. Mesela Mâtürîdî, mizanın kefelelerinin birinin diğerinden ağır gelmesini müminlerin amelindeki kararlılığı; hafif olmasını da inkâr edenlerin amellerin batıl olduğu şeklinde mecazi olarak yorumlar.¹⁴⁹ Buna mukabil Taberî Abdullah b. Amr, Amr b Dinâr ve İbn Mesud kanalıyla aktarılan rivayetleri naklettikten sonra mizanı mecaza hamledenleri cahillikle itham eder.¹⁵⁰ Onun bu ithamı neticede Mâtürîdî'ye de raci olmaktadır. Kendisinden uzun bir zaman sonra tefsir inşa etmiş kimseyi kast etmiş olamayacağına göre mezkûr ithamıyla Taberî'nin Mu'tezile'yi hedef aldığı düşünülebilir.

SONUÇ

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y düşünce yapıları birbirlerinden farklı olan iki ekoldür. Bu ekollerin izlerini dini ilimlerin her sahasında görmek mümkündür. Tefsir de bu etkiden müstağni kalamamıştır. Yukarıdaki verilerde de görüldüğü üzere Taberî ve Mâtürîdî, eserlerini onların paradigmaları doğrultusunda inşa etmişlerdir. Bu da sonuç itibariyle birinin Ehl-i Hadîs; diğerinin Ehl-i Re'y ekollerine müntesip oldukları anlamına gelmektedir.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/20.

¹⁴⁹ Mâtürîdî *Te'vilât*, 5/293-294; 10/66.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 8/158-160, 242.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72.

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/420-421

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/20.

Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/269-272.

Mâtürîdî *Te'vilât*, 5/293-294; 10: 66.

Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 8/158-160, 242.

Mezkûr ekoller, asıl itibarıyla homojen bir yapıya sahip değildir. Her iki ekol de bünyesinde mutedil ve aşırı uçları barındırmaktadır. Bu çerçevede Ehl-i Re'y'in mutedil kanadının Mâtürîdî tarafından; aşırı kısmının ise Mu'tezile tarafından temsil edildiği söylenebilir. Benzer durumun Ehl-i Hadîs için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Rivayetlere yönelik tercihleri ve onları değerlendirme metodu dikkate alındığında Taberî'nin Ehl-i Hadîs ekolünün dirayet müfessiri; İbn Ebî Hâtîm'in tercihte bulunmaması hesaba katıldığında aynı ekolün rivayet müfessiri olarak tasnif edilmesi kanaatimizce daha isabetlidir. Mesele Taberî ve Mâtürîdî çerçevesinde ele alındığında ise birinin Ehl-i Hadîs; diğerinin Ehl-i Re'y'in dirayet müfessirleri olduğu neticesine varılabilir.

Giriş kısmında da belirtildiği üzere bu makale klasik dönem Sünnî tefsirler bağlamında farklı bir tasnif önermektedir. Ne var ki bu teklifi tefsir külliyatının tamamına teşmil etmek için uzun soluklu okumalara ihtiyaç duyulacağı da açıktır. Bu açıdan bakıldığında yukarıda bahsi geçen kriterleri İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1009), el-Vâhidî (ö. 468/1075), el-Begavî (ö. 516/1122), İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirler ile Ebû'l-leys es-Semerkindî (375/985), Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) gibi isimler üzerinde uygulamak önerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda belirleyici olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülmecid, Mahmud. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. y.y., Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Ak, Ahmet. *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Akşit, İbrahim. *Taberî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife Ve Ehl-İ Hadisin Sunnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kuran'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleş-

- tirel Bir Yaklaşım”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 1-32.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet Ve Dirayet Ayırımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.
- Bağdâdi, Hatîp. *el-Câmi li ahlaki’r-râvi ve âdâbi’s-sâmi’*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1996.
- Bağdadi, Hatip. *Şerefu ashâbi’l-hadis*. thk. Mehmet Said Hatipoğlu. Ankara: y.y., 1969.
- Bağdadi, Hatip. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2002.
- Baroje, Sahip. “İslâm Hukukunda Ehl-i Re’y ve Re’y Merkezli Fıkıh Anlayışı”. *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 149-163.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Şahîh-i Buhârî*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gereklikliği Eleştiriler-Gereçler-Teklifler”. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*. ed. Ömer Kara. 103-113. Bursa: Kurav Yayınları 2007.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü Dârimî*. thk. Hasan Selim. 4 Cilt. Riyad: Dâru’l-muğnî, 2000.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Reddü’l-imâm ed-Dârimî Osman b. Saîd ale Bişri’l-Merisî*. thk. Muhammed Hamid el-Feykî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1358.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. “*el-Fıkhu ‘l-ebsat*” (*İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2014.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve’l-müteallim (İmâm- A’zam’ın Beş Eseri* içinde). çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2014.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Erdem, Mehmet. “Ehli Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Okulu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 8/24 (2006), 73-106.
- el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: y.y., 1950.
- Gülle, Sıtkı. “Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 265-280.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadîs Ehl-i Re’y Ayrışması Fıkhi mi, İtikâdi mi?”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemu'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezîle ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *Câmi' u beyânî'l-ilm ve fazlihî*. thk. Mesud Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Abdilberr. *el-İntikâ fî fezâilîs-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. thk. Abdulfettah Ebû Guddê. Haleb: Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Ebi Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Usimin. 3 Cilt. Riyad: el-Emâneti'l-âmme, 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423/2002.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Hadis Müdafaası*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/173-174. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh. *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Koç, Mehmet Akif. "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. haz. Mehmet Akif Koç, İsmâil Albayrak. 1: 43-55. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 53-78.
- Lâlekâî, İbnu'l-Hasen b. Mansur et-Taberî. *Şerhu uşûli i tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ebû Ya'kûb Neşet b. Kemal el-Mısri. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Basıra, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, müraca Bekir Topaloğlu. nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.

- Muchielli, Alex. *Zihniyetler*. çev. Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.
- Öztürk, Mustafa. "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefîlik ve İlmî Zâhirîlik". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. ed. Yusuf Işıcık – M. Sait Şimşek. Konya: Konya Belediyesi Yayınları, 2010.
- Râzî, İbn Ebi Hâtim. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arâbî, 2002.
- Semerkandî, Alaaddin. *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uqûl*. thk. Muhammed Zeki Abdalberr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- Serahsî, Ebûbekir Ahmed İbn Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şârânî, Abdü'l-vehhâb. *Kitâbü'l-mîzân*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1989.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle-İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdülkadir Şener - İbrâhim Çalışkan. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Şâkir. 30 Cilt. Ürdün: Dâru'l-A'lem, 2006.
- Zehebi, Muhammed İbn Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİ İSİMLİ ESERİNİN KAYNAK VE YÖNTEM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION IN SOURCE AND TERMS OF METHOD OF TAFSİR OF BASMALA
WRITTEN BY HÂCCÎ BEKTÂŞ VELÎ

İBRAHİM YILDIZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MERSİN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF MERSİN FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF TAFSİR

i.yildiz@mersin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0438-6994>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.638865>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Yıldız, İbrahim, "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation in Source and Terms of Method of Tafsir of Basmala Written By Hacı Bektâş Velî]". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1* (Haziran/June 2020): 153-188

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİ İSİMLİ ESERİNİN KAYNAK VE YÖNTEM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Besmele Tefsiri*, Kur'ân'dan bir âyet olan besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerini ele alan, esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın günahkâr kullarına karşı lütuflarını anlatan ve genellikle mi'raç gecesi Allah ile Resûlü Muhammed Mustafa arasında geçen konuşmalara dayanan bir eserdir. Klasik tefsir eserlerinden farklı olarak kelime ve cümle tahlillerine değinmeden, doğrudan besmelenin faziletine ve besmele zikri ile elde edilecek lütuflara değinen, halkın maneviyâtını yükseltmek ve onları dine daha sıkı bağlarla bağlamak amacı güden, Türkçe kaleme alınmış ilk eser olma özelliğini taşıyan bir tefsirdir. Çalışmamızda bu eserde yer alan rivayetlerin literatür tarama metodu kullanılarak kaynaklarının tespitine çalışılmıştır. Erken dönem Anadolu halk kültüründe Allah, Kur'an ve tefsir algısının şekillenmesinde belli bir yeri olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin, bu eserde kullandığı kaynakların tespit edilmesi aynı zamanda Anadolu irfanının bazı kaynaklarının da tespiti anlamına gelmektedir. Ayrıca kaleme alındığı dönemin sosyal ve ekonomik şartlar ile eserin içeriği arasındaki ilişkinin de ortaya konulması hedeflenmiştir. Eserde metni verilerek veya telmih yoluyla delil olarak kullanılan âyetlerin çokluğunun yanında halkın konuları daha iyi anlayabilmesi ve kendi hayatları ile özleştirebilmesi için sıkça latife ve hikâye tarzı anlatım üsluplarına başvurulması dikkat çekicidir. Bu aktarımların tefsir kaynaklarında herhangi bir karşılığının olup olmadığı eserin tefsir literatüründeki konumu belirleyebilmek açısından önemlidir.

Özet

Anadolu topraklarında yazılan ilk müstakil besmele konulu tefsir, Bektâşi tarikatının kurucusu olan Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait "Besmele Tefsiri" adlı eserdir. Bu eser, göçebe veya yarı göçebe bir hayat süren Türkmenlerin yaşadığı bir coğrafyada kaleme alınmıştır. Zor şartlar altında Anadolu'ya tutunma mücadelesi veren Türkmen boylarına umut aşılacak, onları bir amaç etrafında birleştirmek ve hayatın zorluklarına karşı direnmelerini sağlamak, devrin önde gelen âlimlerinin ulaşmak istedikleri gayelerden biridir. Bu neticeyi elde edebilmek için Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (öl. 672 / 1273), Yunus Emre (öl. 720 / 1320 [?]) ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi devrin önde gelen mutasavvıfları, İslâm'ın hoşgörülü ve kucaklayıcı vasıflarını ön plana çıkarmışlardır. Hacı Bektâş-ı Velî de yazdığı bu eserde besmeledeki Allah Teâlâ'nın rahmet kökenli "Rahmân" ve "Rahîm" ism-i şeriflerini ön plana çıkarmak suretiyle bu amaca hizmet etmektedir. Eser, başından sonuna kadar bu tema etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla eserin yazılış amacının İslâm'ın kolaylaştırıcı, umut verici ve kucaklayıcı yönünün ön plana çıkarılarak Türkmen aşiretlerinin İslâm dini etrafında birleşmelerini sağlamak olduğu söylenebilir. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'nin, eserini Türkçe kaleme alması ve girişte bunu özellikle belirtmesi, müslüman Türklerin dinî hayatına pratik bir fayda sağlamayı amaçladığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Erken dönem Anadolu halk kültüründe Allah, Kur'an ve tefsir algısının şekillenmesinde belli bir yeri olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin, bu eserde kullandığı kaynakların tespit edilmesi, aynı zamanda Anadolu irfanının bazı kaynaklarının da tespiti anlamına gelmektedir. Ayrıca bu çalışmada eserin kaleme alındığı dönemin sosyal ve ekonomik şartları ile eserin içeriği arasındaki ilişkinin de ortaya konulması hedeflenmiştir. Eserdeki rivayetlerin tefsir kaynaklarında herhangi bir karşılığının olup olmadığı, eserin tefsir literatüründeki konumunu belirleyebilmek açısından önemlidir. Çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanılarak eserdeki bu rivayetlerin kaynakları belirlenmeye çalışılmıştır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Besmele Tefsiri*, Kur'ân-ı Kerim'den bir âyet olan besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm

isimlerini ele alan, esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın günahkâr kullarına karşı lütfelerini anlatan ve genellikle mi'raç gecesi Allah Teâlâ ile Resûlü Muhammed Mustafa arasında geçen konuşmalara dayanan bir eserdir. Bu kitapta Allah'ın kendisine iman edip içtenlikle yalvarıp yakaran ve sâlih amel işleyen kullarına dünyada ve ahirette sonsuz bir rahmet ile muamele edeceği gerçeği, besmele yorumlanarak aktarılmıştır. Eser, klasik tefsirlerden farklı olarak kelime ve cümle tahlillerine değinmeden, doğrudan besmelenin faziletine ve besmele zikri ile elde edilecek lütuflara değinen, halkın maneviyâtını yükseltmek ve onları dine daha sıkı bağlarla bağlamak amaçlı güden, Türkçe kaleme alınmış ilk eser olma özelliğini taşıyan bir tefsirdir. Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde âyetlere, rivayetlere, latifelere ve hikâyelere dayalı bir anlatım üslûbu tercih etmiştir. Eserde besmeleyi tefsir etmek amacıyla toplam on dokuz âyet metni verilerek, yaklaşık yirmi beş âyet ise metni verilmeden telmihen kullanılmıştır. Dolayısıyla eserin temel kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğu, müellifin yorumlarında âyetlerden sıklıkla faydalandığı söylenebilir. Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde çeşitli kıssalardan ve meşhur mutasavvıfların sözlerinden yararlanmıştı. Bu sözlerden oluşan latife bölümleri ve anlatmak istediği fikri halkın daha kolay anlayabilmesi için kurguladığı hikâye bölümleri dikkatleri çekmektedir. Buradan hareket ile eserin, besmelenin fazilet ve önemini öğretmek amacıyla halka yönelik kaleme alındığı görülmektedir. Bilgi vermenin yanı sıra halkın dinî hassasiyetini diri tutmayı ve din ile olan bağlarını kuvvetlendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızda besmelenin faziletine dair eserde aktarılan rivayetlerin kaynakları hakkında literatür taramaları yapılmıştır. Bazı rivayetlerin sahih hadis kaynaklarından metin olarak birebir olmasa da telmih yoluyla alındığı görülmüştür. Ayrıca kaynaklarda tespit edilemeyen bazı rivayetlerin başka eserlerde aynı veya benzer lafızlarla yer aldığını, dolayısıyla müellifin birçok yorumunun hadislerden yaptığı çıkarımlara dayandığı tespit edilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde yaptığı yorumlarda, kurguladığı veya naklettiği latife ve hikâyelerde kendinden önce yaşayan bazı müfessir ve mutasavvıfların görüşlerinden ve eserlerinden de yararlanmaktadır. Eserde metni verilerek veya telmih yoluyla delil olarak kullanılan âyetlerin çokluğunun yanında halkın konuları daha iyi anlayabilmesi ve kendi hayatları ile özleştirebilmesi için sıkça latife ve hikâye tarzı anlatım üsluplarına başvurulması dikkat çekicidir. Bu tarza uygun olarak muhayyel konuşmalara ve hikâyelere de yer verildiği görülmüştür. Bu diyalogların insanlar arasında kurgulanması edebî açıdan kabul edilebilir bir durumdur. Fakat Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve melekler arasında geçen ve sahih kaynaklarda tespit edilemeyen muhayyel konuşmaların eserde yer alması dikkat çekmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî, diğer bazı müfessirlerin yaptığı gibi "Burada Allah Teâlâ sanki şöyle demek istemiştir" şeklinde bir giriş yaparak diyalogun kurgusal olduğunu belirtmemiştir. Aksine bu diyalogları gerçekten olmuş birer hadise gibi takdim etmesi, ilmî açıdan sıkıntılı görülmektedir. Eserin, halkın ilmî seviyesine ve ilgi alanlarına uygun olarak kaleme alınması, belki de şifahi bir anlatımın yazıya geçirilmiş hali olması gibi nedenler göz önünde bulundurulduğunda bu tarz bir anlatım hoş görülebilir. Fakat böyle bir durum, eserin ilmî değeri açısından bir eksiklik oluşturmaktadır. Sonuç olarak eser, yazılış amacına uygun olarak yeni müslüman olan Türkler arasında merhameti geniş olan Yüce Allah'ı sevdirmiştir. Güzel ahlaklı olmanın, sâlih ameller işlemenin asla karşılıksız kalmayacağı fikrinin yerleşmesini sağlayarak halk nezdinde layık olduğu karşılığı görmüş ve günümüze kadar gelebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşâri Tefsir, Besmele Tefsiri, Hacı Bektâş-ı Velî, Bektaşilik.

EVALUATION IN SOURCE AND TERMS OF METHOD OF TAFSİR OF BASMALA WRITTEN BY HÂCCİ BEKTÂŞ VELİ

Abstract

Tafsir of Basmala written by Hâccî Bektâş Velî is a work that interprets the verse of Basmala including the names Allah, Rahman and Rahim. It also explains the help of the most beneficent and Merciful Allah to his sinful servants; and usually bases on the speeches between Allah and his prophet Muhammad in the night of Mirac. Without analyzing words and sentences, which differs the tafsir from classical tafsir works, this work contains the virtues and the beneficences of the Basmala, in addition to raise the spirituality of the people and to connect them to the religion. It is also the first tafsir written in Turkish language. In this study, It is tried to determine the sources of the narrations in this work by using the literature review method. Hâccî Bektâş Velî has an important place in shaping the perception of Allah, the Qur'an and tafsir in the early Anatolian folk culture. Therefore, identifying the sources of his work also means determining some resources of Anatolian lore. It is also aimed to determine relationship between conditions of the social and economic condition of the period in which the work was written and the content of this work. It is noteworthy that, in addition to the majority of verses used in the work by giving the text or reminding them, it is frequently used in the form of storytelling and narrative styles in order for the public to better understand the subjects and to identify with their own lives. It is important to determine whether these narratives have any correspondence in tafsir sources and the position of the work in the tafsir literature.

Summary

As a primary source, the first specific interpretation of basmala in Anatolia is "Tafsir of Basmala". It was written by Hâccî Bektâş Velî who was the founder of the Bektashi order. This source was written in a geography where Turkmens lived a nomadic or semi-nomadic life. While Turkmen tribes has gradually penetrated into Anatolia and struggled to settle there under difficult conditions, the prominent scholars tried to give hopes to these tribes. They wanted these tribes to combine with each other and to resist against their difficult social lives. For their effort, the leading Sufis of the period such as Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî (öl. 672/1273), Yûnus Emre (öl. 720/1320 [?]) and Hâccî Bektâş Velî, brought the tolerant and embracing qualities of Islam to the fore. Hâccî Bektâş Velî serves this purpose by highlighting two names of Allah; "Rahmân" and "Rahim" which refer the mercy. His work was shaped around this theme from start to finish. Therefore, it can be said that the aim of the writing of this book was to bring the Turkmen tribes united around the religion of Islam by emphasizing the including, promising and embracing aspect of Islam. In addition, it is a proof that Hâccî Bektâş Velî to write his work in Turkish and to state this especially in the introduction. At the same time, it had importance that it aimed to provide a practical benefit to the religious life of Muslim Turks. Hâccî Bektâş Velî had an important place in shaping the perception of Allah, the Quran and tafsir in the early Anatolian folk culture. Therefore, identifying the sources used in his work can help determining some resources of Anatolian lore. It is also aimed to determine relationship between conditions of the social and economic condition of the period in which the work was written and the content of this work. It is important to determine whether these narratives have any correspondence in tafsir sources and the position of the work in the tafsir literature. In this study, It is tried to determine the sources of the narrations in this work by using the literature review method.. Tafsir of Basmala written by Hâccî Bektâş Velî is a work that interprets the verse of Basmala including the names Allah, Rahman and Rahim. It also explains the help of

the most beneficent and Merciful Allah to his sinful servants; and usually bases on the speeches between Allah and his prophet Muhammad in the night of Mirac. In this book, the truth that Allah will treat his servants who believe in him, sincerely beg and prey , with an infinite mercy in the world and the hereafter is determined by interpreting the verse basmala. Without analyzing words and sentences, which differs the tafsir from classical tafsir works , this work contains the virtues and the beneficences of the Basmala, in addition to raise the spirituality of the people and to connect them to the religion. It is also the first tafsir written in Turkish language. In his work, the author preferred a narrative style based on verses, narrations, words and stories. In the work, nineteen verses were given in order to interpret basmala, and about twenty-five verses were used in preference without giving the text. Therefore, it can be said that the main source of the work is the Quran, and he frequently uses verses in the author's comments. Hâcî Bektâş Velî was benefited the stories and words of famous Sufis. They were designed to make it easier for the publics to understand the idea. In this respect, the source was written for the public in order to teach the merits and importance of baslama. This source was aimed to give information to the people. At the same time, we can observe that this source aimed for the people to keep religious sensitivity and strengthen their ties with religion. In our study, literature review were done about the source of the narrations in the book about the virtue of baslama. It is seen that some narrations were received from the sources of authentic hadith. In addition, we could find that some narrations could not be found in the hadith sources. However, the other narrations were included in the same or similar words in other works. Therefore, many comments of the author were based on the inferences made from hadiths. In his comments, the author refers to the views and works of his previous scholars and sufis. It is noteworthy that, in addition to the majority of verses used in the work by giving the text or reminding them, it is frequently used in the form of storytelling and narrative styles in order for the public to better understand the subjects and to identify with their own lives. It has been observed that imaginative speeches and stories are also included in accordance with this style. It is literally acceptable for these dialogues to be constructed between people. However, it is noteworthy that imaginary speeches among Allah, the Prophet and angels, which cannot be detected in authentic sources, are included in his work. The author did not indicate that the dialogue was fictional, by making an entry such as "Here Allah is as if he wanted to say", as some other commentators did. On the contrary, it is considered scientifically problematic to present it like a real event. Although this kind of expression may be tolerated, given the reasons such as the audience of the work is ordinary folk. . By promoting the idea of being moral, and processing good deeds will never go unnoticed, the tafser survived until today.

Keywords: Tafsir, Mystica Tafsir, Tafsir of Basmala, Hâcî Bektâş Velî, Bektashism.

GİRİŞ

Kur'an'ın ilk sûresi Fâtiha sûresi, Fâtiha sûresinin ilk âyeti ise İmam Şafî'ye göre besmeledir. Hanefîlere göre ise besmele Kur'an'dan bir âyet olmakla beraber Fâtiha sûresinin ilk âyeti değildir fakat her sûreye besmele ile başlanıldığı için her halükarda Kur'an okumaya önce besmele ile başlanılır.¹ Besmele, Kur'an'dan bir âyet olmasının yanı sıra her sûrelerin başında bulunması hasebiyle dinî ilimlerin tümünde önemli bir yere sahiptir. Asırlardır yazılan eserlerin mukaddimelelerine besmele, hamdele ve salvele ile başlanılmıştır. Besmele, *Besmele Tefsiri* adı altında müstakil eserlerde,² Fâtiha tefsirlerinde³ ve Kur'an'dan bir âyet olması hasebiyle diğer tefsirlerde özenle ele alınmış ve açıklanmıştır. Ayrıca mutasavvıflar, Kur'an'ın içerdiği sırları işârî olarak açıklamak üzere yazdıkları eserlerde besmele ve onu içine alan Fâtiha sûresi üzerinde özenle durmuşlardır.⁴ Besmele tefsiri olarak kaleme alınan ilk müstakil eser, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) besmeleyi oluşturan dört lafzı incelediği *Kitâbü'l-İbâne ve't-tefhîm ân ma'âni Bismillâhirrahmânirrahîm* adlı eseridir.⁵ Türklerin bu alanda yazdığı ilk müstakil eser ise bu çalışmamızda ele aldığımız Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'nin (öl. 669/1271[?]) *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele ma'a Makâlât-ı Hacı Bektâş* adlı eseridir. Osmanlı uleması içerisinde ilk müstakil besmele tefsiri ise Dâvûd-i Kayserî'nin (öl. 751/1350), *Şerhu'l-Besmele mine't-Te'vilâti'l-Kâşâniye* adlı risâlesidir.⁶

Çalışmamızda metot ve kaynaklarını araştıracağımız Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Besmele Tefsiri* adı eseri, daha önce de bazı araştırmalara konu olmuştur. 1993 yılında Rüştü Şardağ tarafından günümüz Türkçesine çevrilererek *Besmele Tefsiri (Tefsîr-i Besmele)* adı ile Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan eserde, bilimsel kurallara uyulmadığı görülmektedir.⁷ Eser, daha

¹ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah et-Türki (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 1/144-145.

² Konu hakkında geniş bilgi almak için bk. Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.

³ Konu hakkında geniş bilgi almak için bk. Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatihâ Tefsirleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987).

⁴ Örneğin Osmanlı mutasavvıf âlimlerinden Molla Fenârî, Fâtiha sûresini işârî olarak yorumladığı *Aynu'l-Ayân* adıyla bir tefsir yazmıştır. bk. Ali Akpınar, *Molla Fenârî'nin Fatihâ Tefsiri* (Malatya: Nasihat Yayınları, 2014); Tefsirlerinde besmeleyi açıklayan mutasavvıflara örnek olarak bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330/1911), 1/6-10; Günümüz mutasavvıflarının besmele tefsirlerine örnek olarak bk. Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Fatihâ Suresi Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1984); Mahmud Ustaosmanoğlu, *Fatihâ Tefsiri* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2012).

⁵ İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkındaki İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 52.

⁶ Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", 408-409.

⁷ Hacı Bektâş Velî, *Besmele Tefsiri*, haz. Şükrü Şardağ (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993).

sonra Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan Alevî-Bektâşî Klasikleri serisi içinde Hamiye Duran tarafından günümüz Türkçesi, transkripsiyonlu metin ve el yazma nüshası tıpkıbasımı ile beraber tekrar basılmıştır. Bu çalışmanın girişinde besmele kavramı, besmelenin Türk edebiyatı ve Türk folklorundaki kullanışları ve önemi üzerinde durulmuş ve eserin genel muhteviyatı hakkında bilgiler verilmiştir.⁸ Eserin günümüz Türkçesi ile basılmış hali olan bu iki eserde de tefsirin metot ve kaynaklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Emrah Dindi tarafından yapılan *Hacı Bektaş-ı Velî'de Kur'an Anlayışı*⁹ adlı yüksek lisans tezi, *Besmele Tefsiri*'nin de aralarında bulunduğu toplam beş eser dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu tezde *Besmele Tefsiri* sadece örneklendirmelerde kullanılmış ve eserde geçen rivayetlerin kaynakları ve eserin metodu incelenmemiştir.¹⁰ Burhan Baltacı tarafından kaleme alınan *Hacı Bektaş Velî'nin Kur'ândan İktibasları ve Yorumlarının Tefsir Perspektifinden Değerlendirilmesi* adlı bildiri ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât, Fatiha Tefsiri* ve *Besmele Tefsiri* adlı üç eseri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bildiride, eserlerin tanıtımı yapıldıktan sonra genel olarak Hacı Bektaş Velî'nin Kur'an anlayışı, bu üç eserde Kur'ândan yapılan iktibaslar ve ayetlere telmihler ele alınmış fakat *Besmele Tefsiri*'nin metodu ve eserde geçen rivayetlerin kaynakları incelenmemiştir. Hüseyin Özcan tarafından kaleme alınan *Hacı Bektaş Velî'nin Fatiha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması* adlı bildiride yazar, *Fatiha Tefsiri* adlı eser hakkında genel bilgiler vererek bu eseri tanıtmıştır. Ayrıca bu eserin ve *Besmele Tefsiri*'nin metin analizlerini yaparak kelime sıklıklarını tespit etmiş, Eski Anadolu Türkçesi döneminin karakteristik özellikleri dikkate alarak metot ve üslup açısından her iki eserin ortak noktalarına dikkat çekmiştir. Bildiri yazarın amacının, benzerliklere dayanılarak her iki eserin de Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğunu ispat etmek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bildiride *Besmele Tefsiri* ile ilgili herhangi bir metot ve kaynak incelemesi yapılmamıştır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Kur'an'a dair eserlerinden biri olan *Besmele Tefsiri*'nde kullandığı metodun ve eserinde yer verdiği rivayet, hikâye ve latifelerin kaynaklarının tespit edilmesi, tefsir ilmi açısından önem arz

⁸ Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, ed. Hamiye Duran (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 11.

⁹ Emrah Dindi, *Hacı Bektaş-ı Velî'de Kur'an Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 34.

¹⁰ Tezde kullanılan beş eserden verilen toplam 340 dipnotun sadece 20 kadarı (toplam dipnotların yaklaşık % 5 kadarı) *Besmele Tefsiri* adlı eserdendir.

etmektedir. Dolayısıyla yukarıda saydığımız çalışmalarda ele alınmayan; eserde kullanılan anlatım metodunun, rivayetlerin kaynakları, aynı veya benzer rivayetleri kullanan başka eserlerin tespit edilmesi gibi hususlar bu çalışmamızın konuları arasındadır. Bu çalışma, erken dönem Anadolu halkının Allah, Kur'an ve peygamber algısının nasıl şekillendiğinin tespiti açısından da ipuçları sunmaktadır. Ayrıca bu eserin de içlerinde yer aldığı Aleviliğin temellerine ait Alevî-Bektâşî klasik eserlerinin içerikleri, Alevîleri hıristiyanlaştırılması gereken insanlar olarak gören ve Aleviliği "çeşitli din ve inançlardan etkilenmiş senkretik bir dindir; özü itibarıyla İslâm dışındadır" veya "Alevilik, İslâm'dan çok etkilenmesine rağmen özü itibarıyla eski bir Orta Doğu Hıristiyanlığının devamıdır" şeklinde tanımlayan bazı oryantalistleri kesin bir şekilde yalanlamaktadır.¹¹

1. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

XIII. yüzyılda Cengiz Han'ın (öl. 624/1227) doğudaki istilâsı sebebiyle batıya doğru başlayan Türkmen aşiretlerinin göç dalgaları, özellikle 1237-1246 yılları arasında hüküm süren Anadolu Selçuklu sultanı II. Keyhusrev (öl. 643/1246) zamanında oldukça artmış ve adeta bir sel gibi Anadolu'ya doğru akmıştır.¹² Diğer Türkmen şeyhleri gibi muhtemelen Hacı Bektâş-ı Velî de kendine bağlı Türkmen aşiretiyle birlikte bu dönemde Horasan'dan¹³ Anadolu'ya gelmiştir.¹⁴ Âşıkpaşazâde (öl. 889/1484'ten sonra), onun beraberindekiler ile önce Sivas'a sonra sırasıyla Baba İlyâs-ı Horasânî'nin (öl. 637/1240) yanına, Kırşehir'e ve Kayseri'ye gittiğini kaydetmiştir.¹⁵ Bu göç hareketleri sonucu Anadolu'da bulunan Rumlar ile Müslümanlar arasında hoşgörüyü dayalı bir saygı ortamı oluşmuştur. Türkler, sevgi ve saygı temelli inanışları ve taassuptan uzak dervişane yaşantıları ile Hıristiyanların güvenini ve hayranlığını kazanmışlardır.¹⁶

Devrin Selçuklu sultanı olan II. Keyhusrev'in kötü idaresi yüzünden bozulan Selçuklu iktisadî ve sosyal yapısının yol açtığı idarî sorunlar, toprak ve vergi nizamının sarsılmasıyla sonuçlanmış ve bu olay göçebe hayatı süren Türkmen topluluklarını diğer bütün zümrelerden çok daha güç bir

¹¹ Hiroki Wakamatsu, "Batı'daki Alevî İncelemeleri: Oryantalizm ve Dinlerarası Diyalog", *İslâmî Araştırmalar* 20/2 (2007), 187.

¹² Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 8/303.

¹³ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Târîhi (Tevârih-i Âl-i Osmân)* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332), 203.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/455.

¹⁵ Âşıkpaşazâde, *Târîh*, 203.

¹⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1994), 96.

duruma sokmuştur. Sıkıntılı bir hayat süren Türkmenler,¹⁷ Hacı Bektâş-1 Velî ve kardeşi Menteş'in¹⁸ de şeyhi olan Baba İlyâs'ı onları Selçuklu hükümetinin baskısından kurtaracak bir mehdî olarak benimsemişlerdir.¹⁹ Baba İlyâs'ın (öl. 637/1240) halifesi Baba İshâk tarafından başlatılan ve Babâi isyanı adıyla anılan isyana Hacı Bektâş-1 Velî'nin kardeşi Menteş de katılmış ve Sivas'ta Selçuklu ordusuyla yapılan bir çatışmada öldürülmüştür.²⁰ Hacı Bektâş-1 Velî ise ya uygun görmediğinden veya başka bir nedenden ötürü bu isyana katılmamıştır.²¹

Hacı Bektâş, daha sonra Kayseri'den Karayol'a göç etmiş²² ve hayatının geri kalan kısmını orada yaşayarak 669/1271[?] yılında vefat etmiştir. Mezarı da Sulucakarahöyük'te günümüzdeki adı ile Hacıbektaş kasabasıdadır.²³ Hacı Bektâş-1 Velî'ni yaşadığı dönemde Türkmen aşiretlerinin Selçuklu devletine tam olarak siyasi bir itaat göstermedikleri, başa gelen tüm sultanların bu aşiretler ile mücadele ettikleri görülür.²⁴ Dolayısıyla Hacı Bektâş-1 Velî'nin yaşadığı dönemde etrafındaki Türkmenlerin siyasi ve ekonomik olarak sıkıntı içinde oldukları, düzenli ve huzurlu bir yaşam süremedikleri görülmektedir.

2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN BESMELE TEFSİRİ

Bektâşî tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Hacı Bektâş-1 Velî'ye atfedilen *Besmele Tefsiri* bismelenin özellikle faziletlerini ele alan bir tefsirdir. Her ne kadar Ahmet Yaşar Ocak, bu eserin Hacı Bektâş-1 Velî tarafından yazıldığına dair hiçbir ilmî delil ortaya konulmadığını belirtmişse de²⁵ onun hakkında araştırma yapan bazı uzmanlar, *Besmele Tefsir'i* ile beraber *Makâlât*, *Şathiyye*, *Fâtiha Tefsiri*, *Makâlât-ı Gaybiyye*, *Hadis-i Erbain Şerhi* ve *Kelimât-ı Ayniyye* adlı eserlerin ona aidiyeti konusunda yaygın bir kanaate sahiptirler.²⁶ Ayrıca *Besmele Tefsir'i*'nin *Makâlât* ile birlikte istinsah

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Babailik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/373

¹⁸ Âşıkpaşazâde, *Târih*, 203.

¹⁹ Ali Sevim, "Keyhusrev II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/349.

²⁰ Âşıkpaşazâde, *Târih*, 203.

²¹ Ocak, "Hacı Bektâş-1 Velî", 14/456.

²² Âşıkpaşazâde, *Târih*, 203; Eserin nâşiri Âli Bey, dipnotta bu kasabanın Kırşehir sancağına bağlı Sulucakarahöyük kasabası olduğunu kaydetmiştir.

²³ Âşıkpaşazâde, *Târih*, 204.

²⁴ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 8/303-304, 316, 324-325.

²⁵ Ocak, "Hacı Bektâş-1 Velî", 14/457.

²⁶ Hüseyin Özcan, "Hacı Bektaş Velî'nin Fatiha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması", *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2010), 189.

edilmiş olması ve onun üslûbuna benzemesi, bu eserin de Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğu fikrini güçlendirmektedir.²⁷ Manisa Kütüphanesi'nde *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hacı Bektâş* adı ile 3536 numarada kayıtlı olan bu eser, Cafer bin Hasan tarafından 827/1423 tarihinde istinsah edilmiş otuz varaklık bir risaledir.²⁸

Hacı Bektâş-ı Velî, eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Devamında tevazu göstererek kaleme aldığı bu eserini “za‘îf/zayıf” olarak nitelendirir. Aynı şekilde kendisini de aynı tabirle “za‘îf” olarak anıp yazdığı bu eseri okuyanların kendisini hayırla yâd etmelerini Allah'tan niyâz etmekte ve bunun da yalnız O'nun dilemesiyle olabileceğini hatırlatmaktadır. Eserini müslümanların ahiret ve din yolunu başarmalarında yardımcı olması için açık bir Türkçe ile yazdığını ve içindeki bilgileri düşünenlerin çeşitli faydalar bulacağını umut ettiğini belirtir.²⁹ Eserin sonunda aslında konu hakkında yazılacak çok şey olduğunu, istese daha üç yüz tabak bağdâdî kâğıt tutacak kadar açıklama yapabileceğini söyler, fakat bu kadarının kâfi olduğunu belirtir. Fâtihâ'nın ve besmelenin faziletlerinin çokluğunu ifade etmek adına söylenen bu söz, Hz. Ali'nin “Eğer bana izin verilseydi, Fâtihâ'nın tefsiri hakkında söyleyeceklerimi ancak yetmiş deve taşırdı.” sözünden mülhem olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Bu söz başka bir kaynakta “Eğer isteseydim besmelenin sadece ‘bâsı hakkında bir deve yükü kadar kitap yazardım.” şeklinde geçmektedir.³¹ Müellif, eserini “Allah doğrusunu en iyi bilir” şeklinde kendi acizliğini ve Allah Teâlâ'nın engin bilgisini hatırlatarak sonlandırır.³²

Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde genellikle mi'raçta Allah Teâlâ ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogları aktararak konuları işlemektedir. Aralara koyduğu latifeler ve hikâyeler ile okurun konuyu daha iyi anlamasını hedeflemektedir. Eserin birinci önceliği, besmelenin her zamanda ve mekânda sık sık söylenmesine teşvik etmektir. Eserin ana teması ise Allah'ın bağışlayıcılığı ve affediciliğidir. Hatta o kadar ki Allah'ın rahmetinin genişliğini anlatabilmek için O'nun kullarını bağışlamasının hiçbir sebebe bağlı olmadığı vurgulanır. Eser, bu temel görüş ışığında Nisâ sûresinin 48 ve 116.

²⁷ Bülent Kara, “Sosyolojik Bakış Açısıyla Hacı Bektâş-ı Velî”, *Anadoluda Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektâş-ı Velî*, ed. Bülent Kara, (Kayseri: İncir Yayınları, 2017), 68.

²⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 29.

²⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 41-42.

³⁰ Sadreddin Konevî, *İcâzü'l-beyân fi tefsiri Ümmi'l-Kur'an*, thk. Seyyid Celâleddin-i Âştîyânî (Tahran: Müessesetü Bostân Kitâb, 1381), 128.

³¹ Ramazanoğlu, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 17.

³² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 153.

âyetlerinde ifade edilen Allah'ın şirk hariç her türlü günahı affedebileceği müjdesinden hareketle Allah'ın bağışlamasına, kulun da bağışlanmasına odaklanır. Bu fikrin temeli ise besmelede Allah'ın rahmeti, merhameti ve bağışlayıcılığını ifade eden iki ismi/sıfatı olan “Rahmân ve Rahîm” ifadelelerinin yer almasıdır.³³

Hacı Bektâş-ı Velî'nin, Allah'ın rahmetini bu kadar ön plana çıkarmasının bir nedeninin de yaşadığı günün şartları olduğu var sayılabilir. Selçuklu ordusunun 1243 tarihinde Köseadağ Savaşı'nda Moğollara yenilmesi sonucu Selçuklu Devleti Moğollara bağlı, haraç veren bir beylik haline gelmiştir. Moğol zulmünden, kıtlık, yoksulluk ve ağır vergilerden dolayı halk korku ve ümitsizliğe düşmüştür. Bu nedenle kendilerine hoşgörü ile yaklaşan, ümit veren, sıkıntı ve güvensizliklerini gideren âlimlere ve tasavvuf şeyhlerine aşırı derecede bağlılık göstermiştir.³⁴ Bu bağlılık sayesinde Hacı Bektâş-ı Velî ve onun gibi dinî önderler, Anadolu coğrafyasında yeni Müslüman olmaya başlamış insanlara İslam'ın kolaylıklar dini olduğu anlatılmış ve böylece onların İslâm'ı daha kolay kabul edip yaşamalarına zemin hazırlanmışlardır. Türkmen şeyhleri, insanların müslüman olmalarını kolaylaştırmak için dinî veya kültürel konuları gerektiğinde onların hoşlarına gidecek bir tarzda anlatmakta hiç tereddüt etmemişlerdir.³⁵ Örneğin bu eserde olduğu gibi Müslüman olmadan önceki günahlarından temizlenip yeni bir hayata başlamanın besmele çekerek tövbe etmek kadar basit olduğunu hatırlatmışlardır. Çünkü İslâm'ın görünüşteki katı kuralları, zaten sıkıntılı ve düzensiz bir hayat yaşayan o günün Anadolu insanı için bir zorluk oluşturmaktadır. Dolayısıyla Türklere ait karakteristik özelliklere ve hoşgörüye dayanan temel felsefesiyle³⁶ geniş kitleleri etrafında toplayan Hacı Bektâş-ı Velî, onlara bu tür bir yaklaşım ile onlara ümit aşılama hedeflemektedir.³⁷ Çünkü onun dünya görüşü, kalenderâne bir tatlılık içinde sınırı olmayan bir hoşgörü içeren, din, mezhep, ırk ve milliyet farkı gözetmeyen bir görüştür.³⁸ Kısacası Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*'nin tamamında insanlara Allah'ın Rahmân ve Rahîm isimleri ekseninde O'ndan ümit kes-

³³ Burhan Baltacı, “Hacı Bektaş Velî'nin Kur'an'dan İktibasları ve Yorumlarının Tefsir Perspektifinden Değerlendirilmesi”, *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, ed. Osman Eğri (Ankara: Hacı Bektaş Velî Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011), 112-113.

³⁴ Ahmet Sevgi, “Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7/441.

³⁵ Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, 96.

³⁶ Hüseyin Özcan, “Bektâşiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 7: 328.

³⁷ Hakan Yalab, “Edebiyattan Sosyolojiye: Besmele ve Fatiha Tefsirleri Üzerinden Bir Şerh Denemesi”, *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş-ı Velî*, ed. Bülent Kara (Kayseri: İncir Yayınları, 2017), 125.

³⁸ Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir* (Ankara: Sanat Kitabevi, 1987), 7.

memelerini öğütlemiştir. Dolayısıyla onun birincil kaygısının Müslüman Türk'ü ümitsizlikten uzak tutmak olduğu anlaşılıyor ki onun, eserde bunu başardığı görülmektedir.³⁹

3. ESERDE KULLANILAN YÖNTEMLER

Eser, konuları itibariyle belli bir düzende kaleme alınmamıştır. Sözün geldiği yerde verilmek istenen bilgi ve duygu bazen âyetler ve rivayetler ile bazen de latifeler veya hikâyeler ile verilmeye çalışılmıştır. Bu metot eserin sözlü geleneğe uygun bir tarzda kaleme alındığına bir işaret olarak da görülebilir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Besmele Tefsiri* adlı eserinde dört farklı metot kullandığı tespit edilmiştir. Bunlar âyetlere ve rivayetlere dayanan anlatımlar ile latife ve hikâyelere dayanan anlatımlardır.

3.1. Âyetler ile Anlatım

3.1.1. İktibas yoluyla

Hacı Bektâş-ı Velî, besmelenin faziletlerini ve onu dilinden düşürmeyen kişinin ahirette göreceği mükâfatları aktarırken birçok âyetten delil getirir. Bu âyetlerden bazılarını doğrudan metin olarak eserde zikretmiş ve konu ile alakalı doğrudan bir ilgi kurmuştur. Örneğin besmeleyi kendine vird edinen mü'minlere verilecek mükâfatlar haber verilirken Allah Teâlâ'nın onlara yakın olması, dünyada ayıplarını örtmesi, insanlar arasında rezil etmemesi ve günahlarını sevaplarla değiştirmesi şeklinde sayıldıktan sonra böyle olacağına delil olarak Furkân sûresinin 70 âyeti metin olarak verilmiştir. "... Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir."⁴⁰ Eyyüb peygamberin sabır makamına çıktığında sabrın Allah'ın yüceliği karşısında hiçbir kıymetinin olmadığını gördüğünü ve Allah'ın kudreti yanında kendinin hiçbir gücünün olmadığını idrak ettiğini belirten müellif, bu konuda "*Başım bu dert geldi, sen merhametlilerin en merhametlisin*"⁴¹ meâlindeki Enbiyâ sûresindeki âyeti metnini vererek delil gösterir.⁴²

Hasan-ı Basrî'den aktarılan bir hikâyede, onun hayatında karşılaştığı bir olayı Kur'ân'da araması ve aynı manayı Nisâ sûresinde bir âyete bulması anlatılırken âyet doğrudan metin olarak eserde verilmiştir⁴³: "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başka (günahları) ise dilediği*

³⁹ Yalap, "Edebiyattan Sosyolojiye", s. 127.

⁴⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 46.

⁴¹ el-Enbiyâ 21/83.

⁴² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 49-50.

⁴³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 77.

*kimse için bağışlar.*⁴⁴ Bu konuda Müellif, sûra üflenme konusu ele alırken sûr ile ilgili âyetleri metinlerini vererek sıralar ve sûrun ilk olarak üflenmesine “nefha-i sâika” denilmesinin Zümer sûresinin 68. âyetine;⁴⁵ ikinci üflenişe “nefha-i fezâ” denilmesinin Neml sûresinin 87. âyetine;⁴⁶ üçüncü üflenişe ise “kıyam çalışı” denilmesinin yine Zümer sûresinin 68. âyetine⁴⁷ dayandığını belirtir.⁴⁸

Hacı Bektâş-ı Velî, mü'minlere âhirette verilecek mükâfatları haber veren âyetleri “Nitekim Kur'ân içinde ... buyurur” kalıbı ile sıralamaktadır. Allah Teâlâ, Peygamberine mü'minlerin tevâzu göstermelerini;⁴⁹ hırs, cimrilik, düşmanlık ve kıskançlıktan uzak durmalarını ve sık sık tövbe etmelerini⁵⁰ öğütlemesini emretmiştir. Sonra “Bismillâhirrahmânirrahîm” ve “Lâ ilâhe illallah” diyerek münacat etmeleri halinde onlara sevaplar vereceğini, onların davetini kabul edeceğini,⁵¹ Firdevs cennetinde saraylar hazırlayacağını vaat etmiştir.⁵² Hacı Bektâş-ı Velî, mü'min bir kula ahirette verilecek olan mükâfatları; yetmiş bin kat döşek döşenmesi,⁵³ izzet sofrasının kurulması,⁵⁴ kokusu mü'minin burnuna gelsin diye tütsü kabına öd ve amber konulması,⁵⁵ hizmetkâr olarak hûrilerin verilmesi,⁵⁶ hiç kimse- nin tatmadığı çeşit çeşit sofraların⁵⁷ insanı sarhoş etmeyen içeceklerin hazırlanması,⁵⁸ kıyamet korkusunun gönüllerinden gitmesi,⁵⁹ sırat köprüsünden bir nûr yardımıyla geçmesi,⁶⁰ Cennet bekçisi onları karşılaması,⁶¹ mükâfat yurtlarına yerleşmeleri,⁶² Cennetin en üst makamlarının kendilerine selam denilerek verilmesi⁶³ şeklinde sıralayarak hepsini âyetlerin met-

⁴⁴ en-Nisâ 4/48.

⁴⁵ “Sûra üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür.” (ez-Zümer 39/68).

⁴⁶ “Sûra üfürüleceği ve Allah'ın dilediği kimselerden başka göklerdeki herkesin, yerdeki herkesin korkuya kapılacağı günü hatırla. Hepsini de boyunlarını bükerék O'na gelirler.” (en-Neml 27/87).

⁴⁷ “Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar.” (ez-Zümer 39/68).

⁴⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 82-85.

⁴⁹ el-Furkân 25/63.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/8.

⁵¹ el-Mü'min 40/60.

⁵² el-Kehf 18/107-108; el-Mü'minün 23/11.

⁵³ el-Gâşiyeh 88/15-16.

⁵⁴ el-Vâkıa 56/15-16; el-İnsân 76/21.

⁵⁵ el-Vâkıa 56/89.

⁵⁶ er-Rahmân, 55/72.

⁵⁷ ez-Zuhruf 43/71.

⁵⁸ el-İnsân 76/21; et-Tür 52/23.

⁵⁹ Meryem 19/85; el-Enbiyâ 21/103.

⁶⁰ el-Hadîd 56/12.

⁶¹ ez-Zümer 39/73.

⁶² el-Kasas 28/83.

⁶³ el-Furkân 25/75.

nini iktibas ederek delillendirmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî, konuyu şöyle nihayetlendirir: “Hak Teâlâ, onlara emredeyim, size, sizin şükürünüze karşılık olarak bu nimetleri vereyim ve her an benim cemâlîmi görün, der.”⁶⁴ Bu her mü’minin arzuladığı bir sondur ve bunu Kuşeyri *Letâ’ifü’l-işârât*’ında şöyle ifade eder: “Bismillah bir yüce isimdir ki, kim onunla Rabbine itaat ederek tevessül ederse o kişiye nimetlerin en güzelini sunar.”⁶⁵

3.1.2. Telmih yoluyla

Hacı Bektâş-ı Velî, bazen anlatmak istediği konuyla alakalı âyetleri metnini vermeden sadece içerik olarak anlatımını dâhil etmektedir. Örneğin, kıyamet sahnelerini aktarırken yine âyetlerden yola çıkar fakat âyetlerin metni eserde zikredilmeden şöyle bir tablo çizer: O gün, kıyam için sûra üçüncü kez üflendiğinde herkes ayağa kalkar.⁶⁶ Tüm insanlar yıldızların nasıl parça parça olduğunu,⁶⁷ dağların nasıl pamuk gibi atıldığını,⁶⁸ cehennem nasıl kızardığını, zebanilerin kâfir ve asilere nasıl üşüştüğünü,⁶⁹ terazinin nasıl kurulduğunu,⁷⁰ amel defterlerinin nasıl olduğunu,⁷¹ ata ve ananın oğuldan, kızdandan nasıl yüz çevirdiğini,⁷² ateşin kâfir ve günahkârları nasıl karşıladığını,⁷³ göklerin nasıl çatlayıp parça parça olduğunu,⁷⁴ zebanilerin kâfirleri zincirlere nasıl bağladıklarını⁷⁵ görür. Hacı Bektâş-ı Velî’nin bu kıyamet tasvirinin her sahnesini ilgili bir âyet dayandırması ve benzeri kavramları âyetlerden iktibasla kullanması onun, Kur’ân’ı bilgi düzeyinden ziyade özümseme boyutunda anladığının da bir göstergesidir.⁷⁶

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah Teâlâ’nın merhametini anlatırken O’nun peygamberlerine “Benim düşmanlarıma kötü konuşmayın, yumuşak konuşun”⁷⁷ dediğini ifade ederken Tâhâ sûresindeki şu âyete bir telmihte bulunmaktadır: “*Firavun’a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alır yahut korkar.*”⁷⁸ Müellif, Allah’ın besmele çeken kulları için “Ben her

⁶⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 130-142.

⁶⁵ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyri, *Letâ’ifü’l-işârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahmân (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 2/285.

⁶⁶ ez-Zümer 39/68.

⁶⁷ el-İnfitâr 82/2.

⁶⁸ el-Kâria 101/5.

⁶⁹ ed-Duhân 44/47.

⁷⁰ el-Enbiyâ 21/47.

⁷¹ el-İsrâ 17/13-14; el-Kehf 18/49.

⁷² Abese 80/33-37.

⁷³ el-Furkân 25/12; Kâf 50/30.

⁷⁴ el-Hâkka 69/16.

⁷⁵ İbrâhîm 14/49; el-Furkân 25/13; el-Mü’min 40/71; el-Hâkka 69/30-32; el-İnsân 76/4.

⁷⁶ Baltacı, “Hacı Bektaş Velî’nin Kur’ân’dan İktibasları”, 116.

⁷⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 65.

⁷⁸ Tâhâ 20/43-44.

işlerinde onlara kendilerinden yakın olayım” demesinde Kâf sûresinin 16. ayete “*Biz, ona şah damarından daha yakınız*” telmih vardır.⁷⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, üç âyette⁸⁰ geçen “hayatın her anında” manasını içeren müslümanların ayaktayken, otururken ve yatarken Allah’ı zikretmelerine değinerek bu ibadetler esnasında yapılan eksiklik ve kusurların affı için yol gösterir. Bu kusurların besmeledeki ism-i şeriflerin hürmetine affedileceğini anlatan müellif bu konuda ilgili üç âyete telmihte bulunur.⁸¹

Mü’minlerin “şeytânî’r-racîm” adında görünmeyen güçlü ve sinsi bir düşmanın olduğunu hatırlatan Hacı Bektâş-ı Velî, ayrıca onların er-Rahmânî’r-Rahîm adında o şeytandan çok daha güçlü bir dostunun olduğunu söyler. Mü’minin ne vakit şeytan ile başı sıkıntıya düşerse “er-Rahmânî’r-Rahîm” demesi gerektiğini, böylece “şeytânî’r-racîm”in kahrolacağı ve kovulacağı müjdesini verir.⁸² Burada müellif şeytan “kovulmuş” olarak niteleyen Âl-i İmrân sûresinin 36. âyeti ile Nahl sûresinin 98. âyetine telmihte bulunmaktadır.

3.2. Rivayetlere Dayalı Anlatım

Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde sahabeden, tabiünden, müfessirlerden ve mutasavvıflardan naklettiği çeşitli rivayetleri kullanır. Bu rivayetleri bazen olduğu gibi, çoğunlukla da kendi sözleriyle kurgulayarak aktarır. Örneğin onun herhangi bir râviye isnat etmeden aktardığı kudsi bir hadis şöyledir: “*Allah Teâlâ: “Yâ Ahmed, gökten inen dört kitabın tamamını topladım, Fâtihâ’nın içine koydum. Fâtihâda ne varsa hepsini Bismillâhirrahmânirrahîm’in içine koydum. Senin ümmetinden her kim bir kez iman ile “Bismillâhirrahmânirrahîm” derse; bu dört kitabı okumuşçasına ve bunlarla ibadet etmişçesine sevap veririm.*”⁸³ Bu rivayet, benzer şekillerde birçok kaynakta geçmektedir. Örneğin Ebû Saîd el-Hâdimî (öl. 1176/1762), *Risâletü’l-besmele* adlı eserinde şöyle bir hadis aktarır: “İndirilen semâvî kitaplarda olan her şey Kur’ân’da mevcuttur. Kur’ân’da ne varsa, hepsi Fâtihâda vardır. Fâtihâda ne varsa hepsi besmelede vardır. Besmelede olan her şey, başındaki *ba* harfinde mevcuttur. *Ba* harfinde olan ise onun altında bulunan noktada vardır.” Hâdimî, bu rivayetin devamında Hz. Ali’ye isnat edilen bir başka bu rivayet daha bulunduğunu ve o rivayette Hz. Ali’nin; “O

⁷⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 45.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/191; en-Nisâ 4/103; Yûnus 10/12.

⁸¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 113.

⁸² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 114.

⁸³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 97.

‘ba’nın altındaki nokta benim” şeklinde bir ilavesinin olduğunu kaydeder.⁸⁴ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209), tefsirinde Hacı Bektâş-ı Velî’nin aktardığı bu rivayetin bir benzerini Hz. Hasan’a (öl. 49/669) nispet ederek nakleder: “Allah, gökten yüz dört kitap indirdi. Bunların yüzünün bilgisini dördüne koydu ki onlar Tevrat, İncil, Zebur ve Furkân’dır. Sonra bu dört kitabın ilimlerini Furkân’a (Kur’ân’a); Furkân’ın ilimlerini, mufassal sûrelere, mufassal sûrelerin ilimlerini ise Fâtiha sûresine koydu. Kim ki Fâtiha sûresinin tefsirini bilirse, Allah’ın indirmiş olduğu tüm kitapların tefsirini bilir. Kim de Fâtiha sûresini okursa, sanki Tevrat, İncil, Zebur ve Furkân’ın tamamını okumuş gibi olur.”⁸⁵ Hz. Hasan’ın bu sözü çok meşhur olup birçok müfessir tefsirlerinde ona yer vermiştir.⁸⁶

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah Teâlâ’nın Resûlullah’a şöyle dediğini aktarmaktadır: “Yâ Muhammed, eğer mü’minler beni evlerine davet eder ve ağırlarlarsa ben de onları ağırlarım. Resûl; “Yâ İlahî, sen yemekten içmekten münezzehsin. İnsanlar seni nasıl ağırlasın?” diye sorunca Allah, mü’minlerin gönüllerini her türlü kötü huy ve düşünceden arındırdıklarında onların gönüllerine konuk olacağını haber verir.⁸⁷ Müellifin bu aktarımı, muhtemelen Müslim’de geçen ve Ebû Hüreyre’den rivayet edilen: “Kıyamet günü Allah şöyle buyuracak: ‘Ey âdemoğlu! Ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyurmadın?’ Kul diyecek: ‘Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki âlemlerin Rabbi’sin?’ Allah Teâlâ buyuracak: ‘Benim falan kulum senden yiyecek istedi. Sen onu doyurmadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanımda bulacaktım.’”⁸⁸ şeklindeki kudsî hadisten ilham alınarak kurgulanmıştır.

Hacı Bektâş-ı Velî, tabiiinden Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), mutasavvıflardan Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Serî es-Sekatî (öl. 251/865),⁸⁹

⁸⁴ Ebû Said el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele* (İstanbul: Dâru’t-Tabâ’atî’l-Âmire, 1257/1842), 77.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981), 1/184.

⁸⁶ Konevî, *İcâzü’l-beyân*, 128; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Aşûr (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, 2002), 1/91; Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi’l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/164; Ebû’l-Fazl Celalüddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsiri bi’l-me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 1/21-22; Ebû’l-Fazl Celalüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dümeşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2008), 627

⁸⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 130.

⁸⁸ Müslim, “Birr”, 43.

⁸⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 74, 129.

müfessirlerden ise Sâcî (öl. 307/920)⁹⁰ ve Kaffâl eş-Şâşî'den (öl. 365/976),⁹¹ devlet adamlarından ise Hârûn Reşîd (öl. 193/809) ve Sultan Mahmûd'dan (öl. 421/1030) nakiller aktarır. Fakat bu zatların eserlerinin olmaması veya yazdıkları eserlerin günümüze ulaşamaması nedeniyle rivayetleri bizzat ilk kaynaklarından teyit etme imkânımız bulunmamaktadır. Örneğin; Hacı Bektâş-ı Velî, ağzından besmeleyi düşürmeyen zikir ehlinin derecelerini anlatmak için ilk dönem mutasavvıflarından Cüneyd-i Bağdâdî ile dayısı Serî es-Sakatî arasında geçen şu menkıbeyi aktarır: Cüneyd-i Bağdâdî, dayısı Serî es-Sakatî vefat edince onu rüyasında cennette görür ve bu makamı nasıl elde ettiğini sorunca Serî, şöyle cevap verir: “Dünyada gözümü yumduğumda Tanrım bana “Ey Serî, dünyada “Bismillâhirrahmânirrahîm” ağzında, sevgimiz gönlünde, kulluğumuz tenindeydi. Diline baktığımızda güzel huy, besmele; gönlüne baktığımızda sevgimizi, tenine baktığımızda ibadet gördük.”⁹²

3.3. Latife ile Anlatım

Eserde temellerini dinî kaynaklardan alan ve halkın ilgisi çekecek olan örnekler, “Latife” başlığı altında sunulur. Latife, kıssadan hisse çıkartılabilecek nitelikte hoş bir anlatım, örnek bir olaydır. Müellifin, bu tür latifeleri, halka vermek istediği mesajı daha kolay ve etkili verebilmek için kendi muhayyilesi ile kaleme aldığını düşünüyoruz. Örneğin Hacı Bektâş-ı Velî, Allah ile insanların tanrı olarak kabul edip inandıkları putlar arasındaki farkı güzel bir latife ile açıklar: Allah, mü'min kullarına şöyle buyurur: “Ey mü'minler! Kâfirler, kendi taptıklarına “eI-Lât” derler. Bunaldıkları zaman onlara “eI-Lât” diye seslenirler ama onlardan herhangi bir fayda bulamazlar. Senin taptığın ise Allah'tır. Eğer sen de bunaldığın zaman “Allah” diye seslenir ve fayda bulamazsan, “Allah” diyen ile “eI-Lât” diyen arasında ne fark olur. Kâfirler, “eI-Lât” der, o halde sen de “Allah” de. “Allah” dediğin zaman Ben de “lebbeyk” diyeyim. Dünyada ve âhirette ne ihtiyacın varsa vereyim. Kâfirler mahrum olsun, sen ise isteğine ulaş.”⁹³

⁹⁰ Bu müfessir, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Yahyâ b. Abdîrahmân ed-Dabbî es-Sâcî olmalıdır. Ona nispet edilen *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı bir tefsirin olduğu bildirilmektedir. bk. Mehmet Efendioğlu, “Sâcî, Zekeriyâ b. Yahyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/363-364.

⁹¹ Bu müfessir, Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî'dir. Onun *Tefsirü'l-Kur'an* adlı bir tefsiri vardır. bk. Cengiz Kallek, “Kaffâl, Muhammed b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146-148; Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an-Yorum Anlayışı* (Ankara: Yayımevi Yayınları, 2009).

⁹² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 129-130.

⁹³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 46.

Hacı Bektâş-ı Velî, Basralı meşhur tâbiî Hasan-ı Basrî'den şu latifeyi aktarır: Bir gün insanlar Hasan-ı Basrî'ye "Bu dünyada hiç gönlün hoş oldu mu?" diye sordular. O da ömründe sadece bir kez hatırının hoş olduğunu söyledi: "Gün birinde bir kadının eşiyle tartışmasına kulak misafiri oldum. Kadın: "Üzerime bir başka kadın getirmeyesin diye beni dövdüğün zaman senden yüz çevirmedim, ne belâ eyledinse çektim. Artık şimdi benim üzerime birini getirirsen ben seni ne yapayım?" diyordu. Bu söz hoşuma gitti de misalini Kur'ân'da aradım ve şu âyet hatırıma geldi: "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, bundan başka (günahları) ise dilediği kimse için bağışlar."⁹⁴ Yani Allah kuluna; "Ey kulum edepsizlik ettin, ben seni affettim, ibadetlerinin eksikliğini tamamladım. Sonunda bütün günahlarını ibadet etmiş gibi değiştirdim ki üzerime başka nesne seçmeyesiniz" demiştir." Hasan-ı Basrî der ki; "Gönlümde kendimi aradım. Allah'ın birliğini sağlamış buldum. Bu nedenle gönlüm hoş oldu."⁹⁵ Bu rivayet, İranlı meşhur şair ve mutasavvıf Ferîdüddîn Attar'ın (öl. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ'* adlı eserinde de aynen geçmektedir.⁹⁶ Bu durum, Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserini kaleme alırken kendinden önce yaşamış mutasavvıfların görüş ve eserlerinden faydalandığını veya aynı kaynaklardan beslendiklerini göstermektedir.

3.4. Hikâye ile Anlatım

Besmele Tefsiri, halkın merak ve anlayışı dikkate alınarak yazılmış bir eserdir. Bu açıdan eserde, klasik tefsirlerde bulunan, örneğin kelimelerin etimolojik kökenlerinin tespit edilmesi gibi bir kaygı yoktur. Daha çok Kur'ânî açıdan iman ve amel noktasında sonuç almaya odaklı bir yol takip edilmiştir. Bu yol da halkın ilgisini çekerek onları sıkmadan gerekli bilgiyi vermektir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin "Bu hikâyede Muhammed ümmetine müjdeliler vardır."⁹⁷ şeklinde düştüğü nottan da anlaşılacağı üzere onun hikaye tarzı anlatımlar ile Allah Teâlâ'nın sonsuz rahmetini gösterecek bir ibret ve öğüt tabloları ortaya koymayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Eserinde onlara yapacakları ibadet ve zikirlerden elde edecekleri sevapları, ahirette kendilerini bekleyen cennet nimetlerini hatırlatarak ibadet ve zikre teşvik etmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî, bu amaçla eserinde meşhur kişilerin hayat-

⁹⁴ en-Nisâ 4/48.

⁹⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 74-77.

⁹⁶ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ'*, thk. Muhammed el-Edîb, çev. Muhammed el-Vastânî (b.y.: Dâru'l-Mektebi li'ş-Şâmîle, t.y.), 68.

⁹⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 126.

larından örneklere yer verdiği gibi bahsi geçen konunun anlaşılması ve zihinlerde iyice yer etmesi için, konuyla birebir örtüşen muhayyel hikâyelere de yer verir.⁹⁸ Bu hikâyelerin hemen tamamında insanların ders çıkarmaları ve yaşamlarında daha dikkatli olmalarının gereği vurgulanır. Bu tür hikâye ile yapılan anlatımlarda hikâyelerin kaynağı muhtemelen ya müelliftir ya da o yörede anlatılan sözlü gelenektir. Müellifin Kur'an anlayışı üzerinde araştırma yapan Emrah Dindi, bu tür hikâyelerdeki mantıksal dizim ve içeriğin dikkate alındığında bunların efsanevi kültürün kalıbı içerisinde olduğunun görüleceği sonucuna ulaşmıştır. Dindi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu tür bir yöntemle Anadolu'da İslam'la yeni tanışmış olan Türk boylarına, Kur'an'ın ve İslam'ın mesajını daha kolay ve net anlatmak için başvurduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

3.4.1. Tarihî şahsiyetlere ait hikâyeler

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah'ın Rahmân ismi ile kullarına tecellilerini, tarihte yaşamış şahsiyetlere ait hikâyeler yardımıyla tefsir etmeye çalışır. Örneğin¹⁰⁰ Halife Hârûn Reşid zamanında geçtiği rivayet edilen bir hikâyede çölde yaşayan ve hayatında hiç salatalık bitkisi görmeyen bir bedevî Arap, tesadüfen bulduğu salatalık tohumlarından yetiştirdiği birkaç acı salatalığı görünce çok hayret eder. Bunların çok nadir bulunan bir bitki olduğu için ancak halifeye layık olabileceğine kanaat getirir ve onun huzuruna çıkar. Halife, bedevînin bu saf niyeti karşısında yanındakileri durdurarak ona karşı bir densizlik yapmalarını engeller ve yüklü bir miktar hediye vererek onu gönderir. Hayretler içinde bekleyen vezirlerine de “O Arap'ın hayatı çölde geçmiş, hayatı boyunca hiç salatalık görmemiş. İlk kez görünce bizim de kendisi gibi salatalık görmediğimizi sanmış ve o kıymetli yiyeceği bize layık görmüş” şeklinde açıklama yapar. Hacı Bektâş-ı Velî, Rahmân olan Allah ile asi kulun durumunu bu Arap ile halifenin hikâyesine benzetir. O asi kul, ömrünü boş işler ile geçirir ve sonunda bir “tövbe” salatalığının tohumunu bulur. O tohumu pişmanlık toprağına ekip gözyaşlarıyla sular. Sonra da utanmadan o işe yaramaz tövbesini iyi bir meta sanıp O emsalsiz Tanrı'ya getirir. Allah Teâlâ ise meleklerine; “Bu kulumun tespah ve tehlillerinin bizim gücümüz, kudretimiz ve büyüklüğümüz katında bir kıymeti

⁹⁸ Baltacı, “Hacı Bektaş Velî'nin Kur'an'dan İktibasları”, 124.

⁹⁹ Dindi, *Hacı Bektaş-ı Velî'de Kur'an Anlayışı*, 71-90.

¹⁰⁰ Diğer hikâyeler “Kaynakların İncelenmesi” bölümünde ele alınmıştır.

yoktur. Fakat sakın onu utandırıp ibadetlerinin kıymetsizliğini bildirmeyesiniz. Çünkü benim adım Rahmân'dır” der.¹⁰¹

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah Teâlâ'nın Rahmân isminin tecellisinin daha net anlaşılabilmesi için Sultan Mahmud'a ait şöyle bir hikâyeye daha aktarır: “Sultan Mahmud'u cömert bir şekilde altın ve inci dağıtırken gören bir hırsız, onun bu cömertliğine aldanarak ‘Eğer ben böyle cömert bir padişahın malını çalsam bana hiçbir şey demez’ diye düşünür ve bir fırsatını bulup sultanın atının boynundaki çok değerli gerdanlığını çalar. Yakalanan hırsız, sultanın hışmını görünce ağlamaya başlar. Neden ağladığı sorulunca da: ‘Ben bir gün sultanın güleç yüzünü ve cömertliğini gördüm ve bu durum beni aldattı. Eğer sultanın bu kadar hiddetli olduğunu bilseydim, o gerdanlığın yakınından bile geçmezdim’ der. Bunun üzerine sultan, ‘Bu hırsız, sultanın keremine inanıp bu küstahlığı etmiştir’ diyerek onu affeder ve gerdanlığı da hediye olarak ona verir. Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre bu hikâyedeki durumun bir benzeri kıyamet günü zebanilerin cehenneme sürükledikleri çaresiz asilerin ağlayarak feryat ettikleri zaman da yaşanacaktır. O gün Tanrı Teâlâ: ‘Bu asilere sorun ki o edepsizlikleri nelerine güvenip yaptılar’ der. Asiler cevap olarak: ‘Yâ Rab, Senin kitabının başında er-Rahmâni’r-Rahîm yazdığını, düşmanlar hakkındaki iyilik ve bağışı gördük. Eğer Senin bu kadar öfkeli olduğunu bilseydik, acaba kötülük eşliğini geçer miydik?’ derler. Bunun üzerine Tanrı Teâlâ, azap meleklerini uzaklaştırıp rahmet meleklerini o kullarına yaklaştırır. Çünkü o kişiler O'nun rahmetine inanmış, Rahmânlığına güvenmiş de bu yüzden küstahlık etmişlerdir.”¹⁰²

3.4.2. Hayal ürünü hikâyeler

Hacı Bektâş-ı Velî'nin hikâyeler ile vermek istediği ana fikir, Yüce Allah'ın engin rahmet denizinin asi kullarını kuşattığı ve o asilerin bu rahmetten asla ümit kesilmemeleri gerektiğidir. Hacı Bektâş-ı Velî, bunu zihinlere yerleştirmek ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bir ön hazırlık yapar ve vermek istediği bilginin insanların zihninde bir karşılık bulması için önceden ona uygun şahıs, tarih ve mekân olarak hayal ürünü bir hikâyeye anlatır. Fakat bu hikâyeler, konularını gündelik hayattan alır ve insanların birçoğunun karşılaşılabileceği kadar basit olayları içerir. Örneğin bismelenin faziletini anlatmadan önce yaşlı bir adamın hikâyesini aktarır. Bu hikâyeye göre ihtiyarın çadırı sultanın sarayının yakınındadır. Bir gün çadırda yan-

¹⁰¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 57-61.

¹⁰² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 65-69.

gın çıkar ve ihtiyar adam tek başına bu yangını söndüremeyeceğini fark edince kudretli sultandan yardım ister. Padişahın adamları hemen yangına müdahale ederler ve ateşi söndürürler. Daha sonra sultan, ihtiyara güzel elbiseler giydirir, onu kendi atına bindirir ve yanına adamlarını vererek; “Bu ihtiyar, dara düştüğünde zaman sultanından yardım istedi” diye ilan ederek şehirde gezdirir.¹⁰³ Hacı Bektâş-ı Velî, okurun zihninde bu hikayedeki ihtiyar adamın asi kullar ile, çadırındaki ateşin şeytan ile, sultanın ise Allah Teâlâ ile eşleştirilmesini amaçlar. İnsanların nefis çadırına şeytanın vesvese ateşi düşüreceğini hatırlatan müellif, bunun çaresinin şeytanı def etmek olduğunu söyler. Onu def etmenin yolu ise “Bismillâhirrahmânirrahîm” diyerek o emsalsiz padişahı yardım dilemektir. Dolayısıyla gündelik hayattaki olaylardan esinlenerek anlatılan bu hikâyede kişinin şeytandan besmele ile kurtuluşu ve ahirette kendisine verilecek mükâfatlar, dinleyenin/okuyanın zihin dünyasında tam bir karşılık bulur.

4. KAYNAKLARIN İNCELENMESİ

Bu bölümde eserde zikredilen rivayetlerin, latifelerin ve hikâyelerin kaynaklarının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu yapılırken söz konusu eserde karışık ve birbiri içine girmiş bir şekilde sunulan rivayetler, besmelenin fazileti ve besmelede geçen isim-i şerifler ile ilgili rivayetler başlıkları altında gruplandırılmıştır.

4.1. Besmelenin Fazileti ile İlgili Rivayetler

Hacı Bektâş-ı Velî, bu eserinin başında besmelenin faziletine dair birçok rivayet aktarır. Bu, Zerkeşî'nin; “Sûrelerin tefsirine geçmeden önce o sûrenin faziletine dair rivayetleri aktarmak çoğu müfessirin âdetidir.”¹⁰⁴ şeklindeki tespitine uygun bir durumdur. Fakat gerek Zerkeşî gerekse Süyûtî, Kur'an'ın bütününün ve bazı sûrelerin faziletleri hakkında sahih hadislerin yanı sıra çok fazla uydurma hadis bulunduğunu, bundan dolayı bu tür rivayetler konusunda dikkat edilmesi gerektiğini kaydetmişlerdir.¹⁰⁵

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında üzerinde en fazla durduğu mucizesi mi'raçtır. Bu nedenle *Besmele Tefsiri* de mi'raç mucizesi ve bu olayda Allah ile Hz. Peygamber arasında geçen olağanüstü

¹⁰³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 114-117.

¹⁰⁴ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1957), 1/432.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/432; Süyûtî, *el-İtkân*, 712.

diyalog hadiseleriyle doludur.¹⁰⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, daha eserinin başında mi'raç gecesinde Allah ile Resûlü arasında geçen ve besmelenin değerini ortaya koyan şu konuşmayı nakleder: “O gece Allah, Resûlü Muhammed’e: ‘Eğer her işte yardımımın seninle olmasını istiyorsan, keremimi, lütfumu ve ism-i a’zamımı bildiren adım her an dilinde olsun’ diye hitap etmiştir. Bunun üzerine Resûl: ‘İlâhi, ism-i a’zamın, keremini ve lütfunu bildiren adın hangisidir? Onları bana bildir’ deyince Allah: ‘Ey Muhammed, ism-i a’zamım *Allah*’tır. Keremimi bildiren adım *Rahmân*’dır. Lütfumu bildiren adım *Rahîm*’dir. Eğer her durumda ‘Bismillâhirrahmânirrahîm’ dersin ben keremim ve lütfum ile senin bekçin olurum” demiştir.¹⁰⁷ Araştırmalarımız sonucu hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlayamadık fakat rivayeti oluşturan detaylara dair kaynaklarda bazı bilgilere rastladık. Örneğin “İsm-i a’zamım Allah’tır” bölümü, müfessirlerin geneli tarafından kabul gören bir görüştür. Fahreddin er-Râzî, tefsirinde ism-i a’zamın Allah ism-i şerîfi olduğu görüşünün Allah isminin Cenâb-ı Hakk’ın zatına delalet etmesinden dolayı doğruluk ihtimali en kuvvetli olan bu görüş olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁸ Mutasavvıf müfessirlerden Kuşeyrî, Fâtiha sûresinin tefsirini yaparken *Rahmân* ism-i şerîfini Allah’ın keremi ile *Rahîm* ism-i şerîfini ise lütfu ile açıklamıştır.¹⁰⁹ Bu durum, Hacı Bektâş-ı Velî’nin gerek işârî gerekse dirayet tefsirlerini kullanmak suretiyle vermek istediği bilgiyi halkın anlayabileceği şekilde yeniden yorumladığına bir işarettir. Dolayısıyla bu rivayet muhtemelen çeşitli kaynaklarda geçen bilgilerin harmanlanması sonucu kurgulanmış bir anlatımdır.

Hacı Bektâş-ı Velî, besmelenin kıymetini ortaya koymak üzere iki adet rivayet aktarır. Bunların ilki Hz. Mûsâ’nın insanlar arasında çıplak olarak yıkanmamasını onda bulunan bedenî bir kusura bağlayan İsrâîloğulları’nın dedikodu ve iftiralarından onu kurtaran bir taş hakkındadır. Buna göre Hz. Mûsâ, tenhada gizli olarak gusül alırken elbiselerini üzerine koyduğu taş ayaklanmış ve elbiselerini insanların bulunduğu mekâna doğru kaçırmıştır. Elbiselerini almak için taşın ardından koşan Hz. Mûsâ’yı görenler, onda herhangi bir kusurun olmadığına şahit olmuşlardır. Fakat Hz. Mûsâ, çok utandığından taşa vurmak için esasını kaldırdığına Tanrı Teâlâ ona; “Ey Mûsâ, o taş senin temizliğine şahit oldu, sen o taşı birkaç gün üzerinde taşı ki senin temizliğine tanık olduğu için onu ateşte yakmayayım.” Bu olay üzerine Hz.

¹⁰⁶ Dindi, *Hacı Bektâş-ı Velî’de Kur’an Anlayışı*, 136.

¹⁰⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 42.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/123; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1/157.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-işârât*, 1/12.

Mûsâ, o taş üç gün üzerinde taşır ve Hak Teâlâ da onu Hz. Mûsâ'ya tanıklık ettiği için cehenneme koymaz. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî, taşlarla alakalı olarak mü'minlerin hac günlerinde tekbir getirip şeytanı taşladıklarını, insanların taşlardan mescitler yaptığını, Hz. Mûsâ'nın kavmine taştan su verildiğini, taşların Muhammed Mustafa'nın elinde tespih olduklarını da aktarır.¹¹⁰ Müellifin aktardığı bu hikâye aslında Buhârî ve Müslim'in Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği şu hadisten alınmıştır: “İsrâîloğulları çıplak olarak birbirlerine bakarak yıkanırlandı. Mûsâ ise yalnız yıkanırdı. İsrâîloğulları: ‘Musa’yi bizimle birlikte yıkanmaktan alıkoyan şey, ancak onun kasığında fitik hastalığıdır’, derlerdi. Mûsâ bir defa yıkanmağa gitti, elbisesini de bir taşın üstüne koydu. Sonrasında taş elbisesini alıp kaçtı. Mûsâ: ‘Ey taş elbisemi ver’ diyerek taşın arkasından koştu. Nihayet İsrâîloğulları onu (çırılçıplak) gördüler ve ‘Vallahi Musa’da hiçbir kusur yokmuş’, dediler. Mûsâ elbisesini aldı ve kızdığı için taş dövmeye başladı.”¹¹¹ Hacı Bektâş-ı Velî, bu hikâyeyi kurgularken bu hadislerin yanı sıra bazı âyetlere de telmihte bulunmaktadır. “Taşın Hz. Musa'nın temizliğine tanık olduğu için ateşte yanmaması” ifadesi, cehennemden yakıtın taşlar ve insanlar olacağını haber veren âyetlere¹¹² bir gönderme yapmaktadır. Çünkü o taş, âyetlere göre cehennemde yakıt olacakken Hz. Mûsâ'ya tanıklık ettiğinden dolayı yanmaktan kurtulmuştur. Ayrıca müellif, taşlardan bahsederken Hz. Mûsâ'nın kavmine taştan su fişkırtılması ile ilgili âyetlere,¹¹³ hac günlerinde şeytanın taşlanması¹¹⁴ ve Hz. Peygamber'in elinde teşbih eden ve ona selam veren taşlarla ilgili hadislerle¹¹⁵ işarette bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Hacı Bektâş-ı Velî, âyetlerden ve hadislerden elde ettiği bu bilgileri kurgulayarak bir hikâye oluşturmakta ve böylece halkın anlayabileceği seviyede bir anlatım üslûbu tercih etmektedir.

Hikâyelerin ikincisinde Hz. Yûsuf, bir gün tahtında otururken kapıdan içeri elbisesi isten kararmış bir külhancı girer. Bunun üzerine Hz. Yûsuf ona birkaç altın verilerek saraydan çıkarılmasını emreder. Fakat Cebrâil (as) gelerek o kişinin Züleyhâ ile aralarında geçen olayda kendisinin suçsuzluğuna tanıklık eden beşikteki çocuk olduğunu haber vererek onu vezirlik makamına getirmesi gerektiğini söyler.¹¹⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, bu hikâyenin kurgusunu Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* adlı eserinde-

¹¹⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 78-81.

¹¹¹ Buhârî, “Gusül”, 20; Müslim, “Hayız”, 75; “Fezâil”, 55.

¹¹² el-Bakara 2/24; et-Tahrîm 66/6.

¹¹³ el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/160.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, “Hac”, 77.

¹¹⁵ Tirmizî, “Menâkıb”, 6; Dârimî, “Mukaddime”, 4.

¹¹⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 81.

ki “bebek iken konuşan dört çocuk” hakkındaki hadise dayandırmaktadır. Hâkim’in, Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu söylediği bu hadiste geçen çocukların arasında hikâyedeki Hz. Yûsuf’a şahitlik eden çocuk da vardır.¹¹⁷ Sonuçta Hacı Bektâş-ı Velî, bu iki hikâyeyi şöyle bir sonuca bağlar: “Bir yaratılmışın anlığına tanıklık eden taş, cehennemden kurtulmuş, bir yaratılmışın anlığına tanıklık eden oğlan vezirlik bulmuştur. Hal böyle olunca gece gündüz “Allah, er-Rahmân, er-Rahîm” diyerek besmele çeken, kâfirleri yalanlayan, Yaraticısının birliğine, varlığına tanıklık eden bir mü’minin cehennemden kurtulup birçok cennet nimetlerine erişeceğinde hiç şüphe yoktur.”¹¹⁸

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah’ın mi’raç gecesi Resûlullah’ın gösterdiği üç deniz ile alakalı latifenin girişinde bu latifeyi müfessirlerden Sâcî ve Kaffâl eş-Şâşî’nin tefsirlerinde naklettiklerini kaydeder. Bahrü’l-atâ (bağış denizi), bahrü’l-cûd (cömertlik denizi) ve bahrü’s-semâha (hoşgörü denizi) adlı bu üç denizin her birinin büyüklüğünün bu dünyanın yetmiş bin katı olduğu söyler. Atâ denizinden “Allah” denildiğinde, cûd denizinden “er-Rahmân” denildiğinde, semâha denizinden ise “er-Rahîm” denildiğinde birer kuş çıktığını, bunların kanatlarından damlayan su taneciklerinden meleklere yaratıldığını ve bu meleklere mü’minlere dua edip onların hizmetiyle meşgul olduklarını haber verir.¹¹⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, aktardığı bu rivayet hakkında her ne kadar müfessirlerden kaynak gösterse de gerek Sâcî’nin gerekse Şâşî’nin tefsirleri günümüze gelmediği için bu teyit edilemeyecek bir bilgidir. Yaptığımız araştırmada müellifin zikrettiği bu rivayet, sahih hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Fakat rivayette kullanılan tabirler, Hacı Bektâş-ı Velî’den önce de kullanılmıştır. Örneğin, Bahrü’s-semâha tabiri Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin (öl. 429/1038), *Yetîmetü’l-dehr fi mehâsini ehli’l- asr* adlı eserindeki bir şiirde geçmektedir.¹²⁰ Bahrü’l-cûd tabiri ise Araplar arasında cömertliği ile meşhur olan kişilere verilen bir lakap olarak kullanılmıştır. Örneğin Hz. Ali’nin yeğeni ve Habeşistan’da doğan ilk sahâbî olan Abdullah b. Ca’fer’e (öl. 80/699-700) bu sebeple “bahrü’l-cûd” denilmektedir.¹²¹ Dolayısıyla müellif, cömertlik için kullanılan bu tabirleri

¹¹⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn* (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1997), 2/584 (No: 3892).

¹¹⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 82.

¹¹⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 101-109.

¹²⁰ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetü’l-dehr fi mehâsini ehli’l- asr*, nşr. Müfid Kumeyha, 5 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 2/489.

¹²¹ Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *Tetîmetü Câmi’i’l-usûl li-ehâdisir-Resûl*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1974), 567.

besmeledeki üç ism-i şerîf ile bağdaştırarak bir latife oluşturmuştur diyebiliriz. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu latifesinde kullandığı tabirler kendisinden sonra birçok mutasavvıf tarafından da kullanılmıştır.¹²²

Derviş ile saray sahibi bir zengin arasında geçen hikâyede kendine az sadaka veren zengin sarayını kazmasıyla yıkmaya çalışan dervişin zengine söylediği söz çok manidardır: “Ya bağışını dergâhına lâyük kıl, ya da dergâhını bağışına lâyük kıl.” Buradan yola çıkan Hacı Bektâş-ı Velî de Allah'ın asi kullarına bağışının Kur'ân olduğunu, bu kitabının başına Rahmân ve Rahîm adını koyarak onu rahmet ile süslediğini belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın rahmetinin denizleri dalgalanmakta ve Kur'ân'ın nûru bir taraftan, besmelenin nûru bir taraftan, Hak Teâlâ'nın nûru diğer bir taraftan asi kulları kuşatmıştır. Hacı Bektâş-ı Velî, bunca nûr arasında bir avuç günahlı asinin kara yüzünün nûr olup iyilikle değiştirilmesine şaşılmasısı gerektiğini söyleyerek hikâyesini bitirir.¹²³ Müellifin aktardığı bu hikâye, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde aynen geçmektedir.¹²⁴ Ayrıca müellif, bu hikâyede “... Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.”¹²⁵ meâlindeki âyete de bir telmihte bulunmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî, Hz. Peygamber'in mi'raç gecesi geri dönerken cennete de uğradığını ve oranın en üst makamı olan Firdevs'te içinden bal, süt, su ve tertemiz içecek akan dört ırmak çıkan yeşil bir kubbeye rastladığını kaydeder. Hz. Peygamber'e bu kubbenin kilidinin besmele olduğu söylenir. Hz. Peygamber besmele çekip oraya girince bu dört ırmağın her birinin nurdan yazılmış olan besmele tablosundaki isim kelimesinin mim harfinden, Allah kelimesinin he harfinden, Rahmân kelimesinin mim harfinden, Rahîm kelimesinin mim harfinden aktığını görür. Allah, ona her kim besmele çekerse bu dört ırmaktan kanıncaya kadar canını almayacağı müjdesini vermiştir.¹²⁶ Araştırma yaptığımız kaynaklarda bu rivayete ulaşamadık. Fakat Muhammed sûresinde haber verilen cennetteki “su, süt, şarap ve süzme bal ırmakları”¹²⁷ ile İnsân sûresinde haber verilen “tertemiz bir içecek”¹²⁸ müellifin bahsettiği yeşil kubbeden çıkan ırmaklara ilham kayna-

¹²² Ö. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/392; 9/316; Nî'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1908), 1/425.

¹²³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 101.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/174.

¹²⁵ el-Furkân 25/70.

¹²⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 109-113.

¹²⁷ Muhammed 47/15.

¹²⁸ el-İnsân 76/21.

ği olmuş olabilir. Müellifin kullandığı bu rivayet, kendisinden sonra gelen birçok mutasavvıf şair ve müfessirin eserlerinde de yer bulmuştur.¹²⁹

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah'ın rahmetinin ne kadar geniş olduğunu, ona bismelenin içindeki yüce isimler ile dua edilince ne kadar hızlı icabet ettiğini Züleyhâ ile Hz. Yûsuf kıssasını örnek göstererek izah eder. Bu hikâyeye göre Züleyhâ'nın dört yüz yıl boyunca ibadet ettiği bir putu vardır, fakat o puttan o ana kadar hiçbir şey istememiştir. İhtiyarlayıp elden ayaktan düşünce Yûsuf'un kalbini kendisine karşı yumuşatması için o puta yalvarır. Puttan herhangi bir fayda görmeyince onu tekmeler ve dönüp Allah'a yalvarmaya başlar, "Ya Allah, ya Rahmân, ya Rahîm" diyerek gözyaşı döker. Allah Teâlâ, ona hemen icabet ederek dualarını kabul eder. Melekler, bunun hikmetini sorduklarında Tanrı Teâlâ, "Ey meleklerim, Züleyhâ puta yalvardı, derman bulamadı. Sonra Samed'e (Allah'a) yalvardı. Samed'den de derman bulmasa, sanem (put) ile Samed arasında ne fark olur?" der.¹³⁰ Hikâyede İhlâs sûresinin "*Allah Samed'dir*" meâlindeki 2. âyetine bir telmih vardır. Müellifin, Allah'ın "hiçbir şeye ihtiyacı olmayan" manasındaki Samed ismi ile karşılıksız olarak affediciliği arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin aktardığı bu hikâye ile aynı kurguda fakat kahramanı ihtiyar bir Mecusi olan bir başka hikâye, müellif ile aynı dönemde yaşamış olan Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Bostan ve Gülistan* eserinde bulunmaktadır.¹³¹ Bu durum, kurgusu aynı olan bir düşüncenin farklı müslüman coğrafyalardaki hikâyeleştirme farkı olarak görülebilir.

4.2. Besmelede Geçen İsm-i Şerîfler ile İlgili Rivayetler

Hacı Bektâş-ı Velî'nin, bu eserinde Allah yerine Tanrı ismini sıklıkla kullandığı görülmektedir. Hatta "Teâlâ" sıfatını¹³² tam kırk dört kez "Tanrı" kelimesi ile "Tanrı Teâlâ" şeklinde kullanması,¹³³ Allah ile Tanrı kelimeleri arasında Yüce Yaratıcıyı adlandırma açısından hiçbir fark görmediğine bir delildir. Buradan hareketle o günün Türkçesinde bu kullanımın yaygın bir

¹²⁹ Hacı Bektâş-ı Velî'nin aktardığı bu rivayet, ondan yaklaşık yüz yetmiş yıl sonra yaşamış olan Şair Arîf tarafından 841/1437 yılında kaleme alınan *Mirac-ı Nebî* adlı mesnevide de aynı geçmektedir. bk. Enver Hacıhaliloğlu, *Bir Eski Anadolu Metni (Mirac-ı Nebî) Üzerinde Gramer İncelemesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006), 82-83; Ayrıca bk. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Envarül-Âşıkîn, çev. M. Rahmi (İstanbul: Sağlam Kitapevi, 1974), 282; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/9; Muhammed Hak-ı Nâzillî, *Hazinetü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 100-101.

¹³⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 122-126.

¹³¹ Ebû Muhammed Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, çev. Kılıslı Rifat Bilge (İstanbul: Meral Yayınevi, 1980), 299-300.

¹³² Eserde "Teâlâ" sıfatı Tanrı kelimesi ile 44 kez, Hak ismi ile 6 kez kullanılmasına karşın Allah ismi ile hiç kullanılmamıştır.

¹³³ Örneğin bk. Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 42, 46, 53, 54.

kabul gördüğü söylenebilir. Besmelenin Türkçeye tercüme edilmesi hakkındaki bir araştırmada Karahanlı Türkçesinde “Allah” kelimesinin Ugan, İdi ve Tanrı kelimeleriyle karşılandığı, Harezm ve Eski Anadolu Türkçesinde ise “Allah” kelimesinin yanında “Tanrı” ve “Tanrı Teâlâ” kelimelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.¹³⁴ Günümüzde Tanrı kelimesinin Allah isminin yerine kullanılmasının bazı yazarlarca yadırgandığı¹³⁵ veya Allah demek istemeyen art niyetli kişilerin buna karşılık olarak Tanrı kelimesini bilinçli bir şekilde tercih ettikleri düşünüldüğünde kelimenin geçirdiği değişim de görülmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî, Cenâb-ı Hakk'ın ism-i a'zâminin Allah ism-i şerîfi olduğunu ifade eder. O'nun Allah'tan başka ne kadar adı varsa hepsi O'nun sıfatıdır. Örneğin mü'minler O'na “Hâlik” dediklerinde O'nun yaratıcılığı bilinir ama “Allah” dediklerinde sadece ilahlığı/tanrılığı bilinir. Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî, bu ince detayı halka şöyle izah eder: “Ey ümit edenler, ey âşıklar, ‘Allah’ deyin ki araya kimse girmeden sevenler (mü'minler) sevdiklerine (Allah'a) kavuşsun.”¹³⁶

Hacı Bektâş-ı Velî, besmelede geçen Allah Teâlâ'nın üç ism-i şerîfini, Fâtır sûresinde “*Onlardan kendi nefesine zulmedenler (zâlimler) vardır. Onlardan orta yolda olanlar (muktesitler) vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler (sâbıklar) vardır.*”¹³⁷ şeklinde haber verilen ümmet-i Muhammed'i oluşturan üç grupta eşleştirerek tefsir eder. Besmeledeki Allah ismini âyetteki öne geçenlerle, Rahmân ismini orta yolda olanlarla, Rahîm ismini ise kendi nefesine zulmedenlerle eşleştirir. Bu eşleştirmeyi müelliften önce Fahreddîn er-Râzî, tefsirinde ayrıntılı bir şekilde yapmıştır.¹³⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, sâbıklara “Allah” demelerini öğütler. Sâbıkları tarif ederken, onların ne dünyaya ne cennete ne de büyük ve kıymetli işler için herhangi bir şeye itibar etmediklerine dikkati çeker. Bunların yaptıkları ibadetten maksatlarının yalnızca Allah'ın emirlerini yerine getirmek olduğunu söyler. Bütün bunlar Allah adının heybetini gösterir ki O Allah, mutlak zenginlik sahibi bir padişahdır. Dolayısıyla Allah'ı zikredenler, O'na ibadet edenler, bu zikirlerinin ve ibadetlerinin O'nun gücü karşısında hiç bir değerinin olmadığını anlarlar ve bu durum onlarda tevazu makamına dönüşü sağlar.

¹³⁴ Arzu Çiftoğlu Çabuk, “Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümelerinde Besmele”, *Turkish Studies = Türko-
loji Araştırmaları*, 9/12 (2014), 137-138.

¹³⁵ Mahmud Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan Tefsiri* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 1991), 1/70.

¹³⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 46-49.

¹³⁷ Fâtır 35/32.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/177.

Hız. Peygamber, bu makam için “Ey Allah’ım! Biz, lâıık olduğun şekilde sana ibadet edemedik. Asıl bilinmek gerektiği şekliyle seni bilemedik. Seni tesbîh ederiz” diye dua etmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî, bu sözü, “kullarının yapmaya çalıştığı her türlü ibadete ihtiyacı olmayan Allah’ın katında kulların bildiklerinin veya kulluklarının bir kıymeti yoktur”, şeklinde tefsir eder ve örnek olarak da Hz Eyyûb peygamberin sabrını verir. Hz. Eyyûb’un sabır makamına çıktığı zaman sabredenlerin sabrının Allah’ın yüceliği karşısında hiçbir kıymetinin olmadığını gördüğünü ve “Başıma bu dert geldi, sen merhametlilerin en merhametlisin”¹³⁹ şeklinde dua ederek Allah’ın kudreti yanında kendinin hiçbir gücünün olmadığını idrak ettiğini belirtir.¹⁴⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, bu bölümde zikrettiği “Allah adının O’nun heybetini gösterdiği” bilgisi mutasavvıf müfessirlerden Sülemî (öl. 412/1021) tarafından da ifade edilmiştir.¹⁴¹ Müellifin Hz. Peygamber’in dua olarak eserine aldığı duayı İbn Kesîr, tefsirinde yakın bir ifadelerle meleklerin duası olarak zikretmiştir: “Câbir b. Abdullah’ın rivayet ettiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuşlardır: “.. Melekler kıyamet günü olduğunda şöyle dua ederler: Tesbîh ederiz Seni. Sana hakkıyla ibadet edemedik, ama Sana hiç bir şeyi şirk koşmadık.”¹⁴²

Hacı Bektâş-ı Velî, Rahmân ismini âyette zikredilen *orta yolda olanlar* ile eşleştirir. Ona göre *orta yolda olanlar*, Muhammed ümmetinden olup da ömürlerini yanlış işlerde geçiren, yaşlanıp gözlerinin nuru kalmadığı, sakallarının ağardığı bir zamanda pişman olarak Allah’ın dergâhına gelenlerdir. Meleklerin onları: “Ey utanmazlar, yaratılmışlar içinde değeriniz kalmadığı vakit Hak dergâhına geldiniz” diyerek azarladıklarını söyleyen Hacı Bektâş-ı Velî, Allah Teâlâ’nın: “Ey meleklerim siz benim Rahmân adımı duymadınız mı ki kullarıma böyle dersiniz” diyerek onları susturduğunu söyler. Çünkü Rahmân olan Allah, kendisinin kovulanların sığınağı olduğunu ve ölmeden önce kapısına gelenlerin asla geri çevrilmeyeceği müjdesini vermektedir. *Rahîm* ismini *zâlimlerle* eşleştiren Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre zâlimler, ömürlerini boş yere geçiren ve ölüm vakti geldiğinde elleri boş olarak Allah’ın huzuruna varanlardır. Allah onlara: “Ey küstahlar, neyinize güvenip de bu kadar küstahlık ettiniz?”, diye sorunca onlar; “Ey ilahımız,

¹³⁹ el-Enbiyâ 21/83.

¹⁴⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 49-50.

¹⁴¹ Ebû Abdırrahmân Muhammed Sülemî, *Hakâ’iku’t-tefsir*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 1/24.

¹⁴² Ebü’l-Fidâ’ İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-‘azim*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selime (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 14/270.

bize gönderdiğin kitabında ilk önce rahmetinin çokluğunu bildirdin. Biz de o kerem ve rahmete aldandık da bu küstahlıkları yaptık”, diye mazeret bildirirler. Bunun üzerine Tanrı Teâlâ; “Herkes bir sebep ile rahmet ederim, size de sebepsiz rahmet edeyim ki Rahîm olduğum bilinsin”, der.¹⁴³ Allah, mi’raç gecesinde Resûlü’ne verdiği müjdede “Bismillâhirrahmânirrahîm” diyen herkesin işlediği günahları Rahîm ism-i şerîfi hürmetine sevaplarla (iyiliklere) değiştireceğini haber vermiştir.¹⁴⁴ Çünkü “Rahîm” denilince O’nun mü’minler hakkındaki şefkatinin çokluğu bilinir.¹⁴⁵ Müellifin bu açıklamaları, “Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir”¹⁴⁶ âyetine dayanmaktadır. Ayrıca müellifin bu yorumu, Sülemî’nin tefsirindeki “er-Rahîm, sen O’na yöneldiğinde seni bütün ayıp ve kusurların ile kabul edendir” şeklindeki yorum ile paralellik arz etmektedir.¹⁴⁷ Kurtubî de tefsirinde aynı manayı: “er-Rahîm, onları hidâyete iletmek, onlara lütuflarda bulunmak suretiyle mü’minlere merhametli olandır.” şeklinde ifade etmektedir.¹⁴⁸

Hacı Bektâş-ı Velî, Allah’ın dünyada herkese Rahmân olmasına karşın ahirette sadece inananlar için Rahîm olduğunu belirtir. O Allah ki Rahmân ism-i şerîfi ile dünyada hem mü’mine hem de kâfire her türlü iyilik ve bağışlarını erıştırir. Kâfirler gece gündüz O’nu inkâr etseler de Hak Teâlâ onlara rızık, sağlık ve uyku verir. Fakat kıyamet günü sonsuz rahmet denizlerini sadece mü’minlere has kılıp kâfirlere haram kılar.¹⁴⁹ Bu nedenle Hak Teâlâ, kullarından dünyaya gönül verip asıl yurtlarını unutmamalarını, Kendi nuru yerine dünyayı tercih etmemelerini ister.¹⁵⁰ Eğer bu sözü dinleyip sâlih amel işlerlerse O, ne kadar çok suçları olursa olsun onları bağışlar. Yeter ki O’nun üstüne başka bir ilah tercih etmesinler.¹⁵¹

Hacı Bektâş-ı Velî’nin Allah Teâlâ’nın Rahmân ve Rahîm ism-i şerîflerini tanıtmak için kurguladığı bu anlatımlar, hadis ve tefsir külliyatımızda bulunan ve “Rahmân, dünyada ve ahirette tüm mahlûkata rahmet edendir; Rahîm ise sadece ahirette mü’minlere rahmet edendir” şeklinde özetlenebilecek birçok rivayete dayanmaktadır.¹⁵² Ayrıca müellif, “Allah onların kötü-

¹⁴³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 55-61.

¹⁴⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 45-46.

¹⁴⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 49.

¹⁴⁶ el-Furkân 25/70.

¹⁴⁷ Sülemî, *Hakâ’iku’t-tefsir*, 1/33.

¹⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1/162.

¹⁴⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 69-70.

¹⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 2/396.

¹⁵¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 73.

¹⁵² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/126-128; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-veciz fi tefsiri’l-kitâbi’l-aziz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1/63-64; Ebû’l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*, thk. Abdüsselâm M. Ali Şahin (Beyrût:

*lüklerini iyiliklere çevirir*¹⁵³ âyetini Allah Teâlâ'nın Rahmân ve Rahîm ism-i şerîfleri ile dolayısıyla da besmele ile bağdaştırmış ve Cenâb-ı Hakk'ın bu yüceliğini, kullarını affediciliğini besmeleyi ve ondaki ism-i şerîfleri ön plana çıkararak halka tanıtmak istemiştir. Hacı Bektâş-ı Velî'den önce besmelede geçen bu ism-i şerîfleri ilgili âyet ile eşleştiren Fahreddîn er-Râzî, bu durumu tefsirinde şöyle izah etmektedir: "Allah lütuflarda bulunan, Rahman seçkin kullarının küçük günahlarını, Rahîm ise kabalığı bağışlayandır. Allah Teâlâ rahmetinin kemâlinden dolayı âdeta şöyle demiştir: "Ey kulum! Ben senin öyle durumlarına vâkıfım ki eğer senin o hallerini anne baban bilse seni terk ederdi, hanımın bilse sana cefa ederdi, insanlar bilse hemen senden uzaklaşırlardı, komşun bilse evini yerle bir etmeye çalışırdı. Ben, bütün bunları biliyorum fakat benim kerîm bir Rab olduğumu bil diye, lüt-fumla onları örtüyorum."¹⁵⁴ Görüldüğü gibi Hacı Bektâş-ı Velî de Râzî'nin kullandığı üslûbun aynısını kullanmıştır. Bir farkla ki Râzî, hakikati daha çarpıcı anlatabilmek adına yapılan bu tarz bir anlatıma başlarken "sanki Allah Teâlâ şöyle demektedir" şeklinde bunun kurgusal bir aktarım olduğunu açıkça belirtmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî ise eserin tümünde bol miktarda var olan bu tür kurgusal konuşma ve rivayetlerde bunu ifade etmemiştir.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre Allah Teâlâ, asi kullarını düşünüp hidayet rehberi olarak indirdiği kitabının başında besmeleyi koymuştur. O Allah ki, birkaç rekât namazından dolayı tüm köye rahmet eder; bir kişi bir kez "Lâ ilâhe illallah" dese onun seksen yıllık günahını bağışlar ve onu utandırmaz. Hatta bir köyde, dört yüz kişi tanrılık davası güttükten sonra bile onlara peygamber göndermiş ve "Benim düşmanlarıma kötü konuşmayın, yumuşak konuşun, o kulluğunu unutsa bile ben Tanrılığımı unutmam", demiştir.¹⁵⁵ Burada Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile kardeşi Hz. Hârûn'u Firavun'a tebliğ için gönderdiği zaman onlara verdiği emre bir telmih vardır. Tâhâ sûresinde Yüce Allah şöyle buyurur: "*Firavun'a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alır yahut korkar.*"¹⁵⁶ Hacı Bektâş-ı Velî'nin dediği gibi Firavun Allah'ın düşmanlarından biridir fakat Allah, rahmetinin bir tecelisi olarak ona gönderdiği elçilerine yumuşak konuşmalarını emretmiştir.¹⁵⁷

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/17; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/162-164; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/28.

¹⁵³ el-Furkân 25/70.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/177.

¹⁵⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 65.

¹⁵⁶ Tâhâ 20/43-44.

¹⁵⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, 69.

Ayrıca müellif burada Hz. Peygamber'in "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de Allah'ın peygamberi olduğuna şahidlik ederse Allah Cehennem ateşini ona haram kılar."¹⁵⁸ hadisine ve benzer birçok hadise¹⁵⁹ telmihen işaret etmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu âyet ve hadislere dayanarak halkın dinî hakikatleri daha iyi anlayabilmesi ve sözün daha etkili olması amacıyla bu tür bir anlatım metodu kullandığı söylenebilir.

SONUÇ

Anadolu'da yazılan ilk müstakil besmele konulu tefsir olan Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait *Besmele Tefsiri* adlı eser, gerek Moğol istilasından gerekse Selçuklu iktidarının baskılarından bunalan, göçebe veya yarı göçebe bir hayat süren Türkmenlerin yaşadığı coğrafyada kaleme alınmıştır. Eserin yazılış amacının Hacı Bektâş-ı Velî'nin İslâm'ın kolaylaştırıcı, umut verici ve kucaklayıcı yönünü ön plana çıkararak Türkmen aşiretlerini İslâm dini etrafında birleştirmek olduğu söylenebilir. İslam dininin, zaten sıkıntılı bir hayat süren Anadolu Türkmenlerine yaşanması zor bir din olarak tanıtılması, onların dinden kopmalarına ve müslüman olmak isteyen kişilerin ise dinden uzaklaşmalarına neden olabileceğini düşünen Mevlâna (öl. 672/1273), Yunus Emre (öl. 720/1320 [?]) ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi devrin önde gelen mutasavvıfları, İslâm'ın hoşgörülü ve kucaklayıcı vasıflarını ön plana çıkarmışlardır. Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu eserinde de Allah'ın kendisine iman edip içtenlikle yalvarıp yakaran ve sâlih amel işleyen kullarına dünyada ve ahirette sonsuz bir rahmet ile muamele edeceği hakikatini besmeledeki Rahmân ve Rahîm ism-i şerîfleri yorumlanarak aktarılmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin, eserini Türkçe yazması ve girişte bunu özellikle belirtmesi, müslüman Türklerin dinî hayatına pratik bir fayda sağlamayı amaçladığını göstermesi açısından önemlidir. Hünkâr'ın, Türkmen boylarına umut aşılacak adına besmeledeki Allah Teâlâ'nın rahmet kökenli isimleri olan Rahmân ve Rahîm'i ön plana çıkardığı görülmektedir. Eser, baştan sona bu tema etrafında şekillenmektedir. Bu açıdan klasik bir tefsirde bulunan bazı özelliklere örneğin kelime tahlillerine, cümle bilgisine ve belâgat özelliklerine hiç değinilmemiştir. Müellif, eserinde âyetlere, rivayetlere, latifelere ve hikâyelere dayalı bir anlatım üslûbu tercih etmiştir. Eserde Hacı Bektâş-ı Velî'nin kıssalardan ve meşhur mutasavvıfların sözlerinden yararlanarak oluşturduğu latife bölümleri ve anlatmak istediği fikri halkın

¹⁵⁸ Buhârî, "İlim", 49; Müslim, "İmân", 47, 53.

¹⁵⁹ İbn Mâce, "Zühd", 35; Tirmizî, "İmân", 17.

daha kolay anlayabilmesi için kurguladığı hikâye bölümleri dikkat çekmektedir. Buradan hareket ile eserin, besmelenin fazilet ve önemini öğretmek amacıyla halka yönelik kaleme alındığı, bilgi vermenin yanı sıra halkın dinî hassasiyetini diri tutmayı ve din ile olan bağlarını kuvvetlendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Eserde besmeleyi tefsir etmek amacıyla İnsân sûresinin 21. âyeti dört kez olmak üzere toplam on dokuz âyet metni verilerek, yaklaşık yirmi beş âyet ise metni verilmeden telmihen kullanılmıştır. Dolayısıyla eserin temel kaynağının Kur’ân olduğu, müellifin yorumlarında âyetlerden sıklıkla faydalandığı söylenebilir. Eserde besmelenin faziletine dair aktarılan rivayetlerin kaynağı hakkında yaptığımız literatür taramalarında bazı rivayetlerin sahih hadis kaynaklarından metin olarak birebir olmasa da telmih yoluyla alındığı, kaynaklarda tespit edilemeyen bazı rivayetlerin ise başka eserlerde aynılarının veya benzerinin olduğunu dolayısıyla müellifin birçok yorumunun hadislerden yaptığı çıkarımlara dayandığı tespit edilmiştir.

Müellif, eserinde yaptığı yorumlarda, kurguladığı veya naklettiği latife ve hikâyelerde kendinden önceki müfessir ve mutasavvıfların görüşlerinden ve eserlerinden yararlanmaktadır. Özellikle eserin halka yönelik olarak kaleme alınması nedeniyle bol miktarda latife ve hikâye tarzı anlatımların bulunduğu ve bu tarza uygun olarak muhayyel konuşmalara da yer verildiği görülmüştür. Bu diyalogların insanlar arasında kurgulanması edebî açıdan kabul edilebilir olsa da Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve melekler arasında da muhayyel konuşmaların eserde yer alması yadırganmaktadır. Müellif, diğer bazı müfessirlerin yaptığı gibi “Burada Allah Teâlâ sanki şöyle demek istemiştir” şeklinde bir giriş yaparak diyalogun kurgusal olduğunu belirtmek yerine gerçekten olmuş birer hadise gibi takdim etmesi, ilmî açıdan sıkıntılı görülmektedir. Eserin, halkın ilmî seviyesine ve ilgi alanlarına uygun olarak kaleme alınması, belki de şifahî bir anlatımın yazıya geçirilmiş hali olması gibi nedenlerle bu durum bir nebze olsun hoş görülebilse de bu husus, eserin ilmî değeri açısından bir eksiklik oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. *Molla Fenari'nin Fatıha Tefsiri*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2014.

Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Târihi (Tevârih-i Âl-i Osmân)*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1332/1913.

Atıf Hoca, İskilipli Mehmed. *Fatıha Tefsiri*. İstanbul: Risale Yayınları, 2015.

- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ'*. thk. Muhammed el-Edîb. çev. Muhammed el-Vastânî. Kâhire: Dâru'l-Mektebî liş-Şâmîle, ts.
- Baltacı, Burhan. "Hacı Bektaş Velî'nin Kur'ân'dan İktibasları ve Yorumlarının Tefsir Perspektifinden Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. ed. Osman Eğri. 110-126. Ankara: Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330/1911.
- Çabuk, Arzu Çiftoğlu. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümelerinde Besmele". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 9/12 (2014), 125-141.
- Demir, Ziya. *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Dindi, Emrah. *Hacı Bektaş-ı Velî'de Kur'an Anlayışı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. tah. Nâsırüddin el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâcî, Zekeriyâ b. Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.
- Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. ed. Hamiye Duran. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri*. haz. Şükrü Şardağ. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Hacihaliloğlu, Enver. *Bir Eski Anadolu Metni (Mirac-ı Nebi) Üzerinde Gramer İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletü'l-besmele*. İstanbul: Dâru't-Tabâ'ati'l-Âmire, 1257/1842.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam M. Ali Şahin. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Tetimmetü Câmi'i'l-usûl li-ehâdisir-Resûl*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1974.
- Kara, Bülent. "Sosyolojik Bakış Açısıyla Hacı Bektaş-ı Velî". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş-ı Velî*. ed. Bülent Kara. Kayseri: İncir Yayınları, 2017.
- Konevî, Sadreddîn. *İcâzü'l-beyân fî tefsîri Ümmi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî. Tahran: Müessesetü Bostân Kitâb, 1381/1961.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an-Yorum Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Beytül-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Nâzillî, Muhammed Hakkı. *Hazînetü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Nahcuvânî, Nî'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1908.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisâbüri, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Noyan, Bedri. "Bektaşilik Alevilik Nedir". Ankara: Sanat Kitabevi, 2. Baskı, 1987.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Babaîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektaş Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/455-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan Hüseyin. "Bektâşiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 7/328-332. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Özcan, Hüseyin. “Hacı Bektaş Velî'nin Fatiha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması”. *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. ed. Filiz Kılıç. 189-200. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2010.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Fatiha Suresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1984.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâdî-i Şirazî, Ebû Muhammed. *Bostan ve Gülistan*. çev. Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Meral Yayınevi, 12. Baskı, 1980.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Yetimetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l- asr*. nşr. Müfid Kumeyha, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Sevgi, Ahmet. “Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı”. *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. 7/439-449. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Sevim, Ali. “Keyhusrev II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/349.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celalüddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celalüddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Fatiha Tefsiri*. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2012.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Ruhu'l Furkan Tefsiri*. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 1991.
- Wakamatsu, Hiroki. “Batı'daki Alevi İncelemeleri: Oryantalizm ve Dinlerarası Diyalog”, *İslâmî Araştırmalar* 20/2 (2007), 187-191.
- Yalab, Hakan. “Edebiyattan Sosyolojiye: Besmele ve Fatiha Tefsirleri Üzerinden Bir Şerh Denemesi”, *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl; Hacı Bektaş-ı Velî*. ed. Bülent Kara. Kayseri: İncir Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu Ahmed Bican. *Envarül-Âşıkîn*. çev. M. Rahmi. İstanbul: Sağlam Kitapevi, 1974.

- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkındaki İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1957.

FARABİ'NİN İDEAL DEVLETİNDE GELENEKSEL YÖNETİCİ TİPİ OLARAK HZ. ÖMER

HAZRAD'UMAR AS THE TRADITIONAL TYPE OF RULER IN AL-FĀRĀBĪ'S IDEAL STATE


MEHMET KARAKUŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM FELSEFESİ
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

mehmetkus@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3628-9809>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.717189>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

9 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted

14 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Karakuş, Mehmet, "Farabi'nin İdeal Devletinde Geleneksel Yönetici Tipi Olarak Hz. Ömer [Hazrad 'Umar as the Traditional Type of Ruler in al-Fārābī's Ideal State]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 189-215

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdersisi@kilis.edu.tr



FARABİ'NİN İDEAL DEVLETİNDE GELENEKSEL YÖNETİCİ TİPİ OLARAK HZ. ÖMER

Öz

Fârâbî'nin devletinde en önemli konumda bulunan kişi kuşkusuz ilk başkan ve onun yerine geçecek başkandır. Bu çalışmada Fârâbî'nin ilk başkandan sonra devleti yönetmek üzere düşündüğü başkan hakkında söylediklerinin, İslam'da yönetim söz konusu olduğunda akla ilk gelen isim olan Hz. Ömer'den hareketle değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu sebeple önce Fârâbî'nin ilk başkan ve sonrasında yerine geçecek başkan ile ilgili görüşlerine yer verilmiş ardından da bu şartların Hz. Ömer'de ne şekilde somutlaştığı araştırılmıştır. Fârâbî, İlk Başkandan sonra onun yerine geçecek başkana "Meliku's-Sünne" demiştir. Meliku's-Sünne, önceki yöneticilerden alınmış yazılı kanunlarla devleti yöneten ve onların geleneğini takip eden başkandır. Fârâbî'ye göre Meliku's-Sünne, en azından hikmet sahibi olmalı ve kendinden önce uygulanan kanunlardan daha uygun olanı gördüğünde öncekilerin uygulamalarında değişiklik yapabilmeli, yeni kanunlar koyabilmelidir. İşte bu şekilde yöneticilik yapanlara en güzel örnek, sahip olduğu özellikler ve sergilediği yönetim tarzıyla, Fârâbî'nin ideal yönetici anlayışına da tam olarak uyan Hz. Ömer'i çağrıştırmaktadır. Çünkü Hz. Ömer, ideal yönetici söz konusu edildiğinde İslam Devlet geleneğinin Peygamberden sonraki en güçlü figürüdür.

Özet

Fârâbî'nin devletinde en önemli konumda bulunan kişi kuşkusuz ilk başkan ve onun yerine geçecek başkandır. Bu çalışmada Fârâbî'nin ilk başkandan sonra devleti yönetmek üzere düşündüğü başkan hakkında söylediklerinin, İslam'da yönetim söz konusu olduğunda akla ilk gelen isim olan Hz. Ömer'den hareketle değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu sebeple önce Fârâbî'nin ilk başkan ve sonrasında yerine geçecek başkan ile ilgili görüşlerine yer verilmiş ardından da bu şartların Hz. Ömer'de ne şekilde somutlaştığı araştırılmıştır.

Fârâbî, siyaseten karışıklığın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu yıllar İslâm âlemi için oldukça kötü yıllardır. Yönetim açısından bakıldığında Abbasilerin zayıfladığı, her emirliğin kendi bölgesinde bağımsızlığını ilan ettiği, isyanların çıktığı hatta Abbasi hilafet merkezinin istila edildiği bir zamandı. Böyle bir zamanda Fârâbî'nin, İslâm devletinin kaybettiği konumu kazanarak çözülen İslam birliğinin yeniden tesis için ideal devlet başkanını aradığı düşünülebilir.

Fârâbî'ye göre erdemli devletteki yetkinlik veya eksiklik noktasında en önemli rolü başkan oynamaktadır. Başkan fazıl olduğunda devlet de fazıl, başkan kusurlu olduğunda devlet de kusurlu olmaktadır. Buna göre mutluluğa götüreceği yolu gösteren fazıl devletin fazıl başkanıdır. Fazıl başkanın en son hedefi toplumu mutluluğa ulaştırmaaktır. Dolayısıyla toplumun mutluluğunun teminatı başkan olmaktadır.

Fârâbî, teorisini ortaya koyduğu ideal devletin İslâm devletinin ilk yıllarında yaşanmış olan pratikteki varlığından da haberdardır. Bu devlet, temelleri Hz. Muhammed tarafından atılan ve Onun halifelerinden Hz. Ömer döneminde de kurumsallaşan yapısıyla İslam devletidir. Bu yönüyle Fârâbî, Platon'un etkisiyle İlk Başkan'ın filozof olması gerektiğini, içinde yaşadığı İslam kültürünün etkisiyle de Peygamber olması gerektiğini ifade etmiştir.

Fârâbî, erdemli devletin en önemli kişisi olarak yer verdiği İlk Başkan'ı; Filozof, Melik, Reis-i Evvel, Kanun Koyucu ve İmam gibi isimlerle ifade eder. Ve ona göre bu isimlerin hepsi aynı anlama gelir. Fârâbî'nin, erdemli devletin yöneticisi için kullandığı bu ifadelere bakıldığında, nasıl bir yönetim arayışında olduğu ve bu yönetimde nasıl özelliklere sahip kişilerin başkan olacağını tasarladığı rahatlıkla anlaşılabilir. Fârâbî'ye göre başkanın sahip olması gereken temel niteliklere aynı zamanda ona

tabi olan toplum da sahip olmalıdır. Toplum da hikmet bilgisini elde etmeye çalışmalı, cahil toplumun nitelikleri olan bedenî hazları amaç olarak görmemelidir. Toplumun erdemli olması için erdemli görüş ve davranışların topluma yerleştirilmesi ilk başkanlıkla sağlanırken, korunması ve devam etmesi geleneksel başkanlıkla sağlanmaktadır. Fârâbî, İlk Başkandan sonra onun yerine geçecek başkana "Meliku's-Sünne" demiştir. Meliku's-Sünne, önceki yöneticilerden alınmış yazılı kanunlarla devleti yöneten ve onların geleneğini takip eden başkandır. Fârâbî'ye göre Meliku's-Sünne, en azından hikmet sahibi olmalı ve kendinden önce uygulanan kanunlardan daha uygun olanı gördüğünde öncekilerin uygulamalarında değişiklik yapabilmeli, yeni kanunlar koyabilmelidir. İşte bu şekilde yöneticilik yapanlara en güzel örnek olarak, sahip olduğu özellikler ve sergilediği yönetim tarzıyla, Fârâbî'nin ideal yönetici tipi olarak düşündüğü Hz. Ömer'i hatırlatmaktadır.

Hz. Ömer sahip olduğu özelliklerle arzulan bir yönetim şeklini uygulamıştır. Bir lider olarak Hz. Ömer, Müslümanları kurumsal devlet gücüne kavuşturmuş, medeniyetin temelini oluşturan etmenlerin ortaya çıkmasını sağlayan kurumsallaşma için önemli uygulamalarda bulunmuş ve bu inkılâplar, sonraki zamanlar için de yol gösterici ve kalıcı olmuştur. Kuşkusuz Hz. Ömer; din ve imandaki kemali, hakkı kabul ederek haksız olduğunu görmesi durumunda hemen hakka dönmesi, Allah'a hesap vereceği bilinci içerisinde hakkı her şeyden üstün tutması, iradesi ve şahsiyetindeki kemali, zühdü ve dünyaya rağbet etmemesi, sabrı, heybeti, cömertliği, cesareti gibi özelliklerle dikkat çeken, tarihte adaletiyle temayüz etmiş en büyük liderlerden biridir.

Hz. Ömer, kendinden önceki iki yöneticinin deneyimlerini görme imkânına sahip olmuş ve yöneticiliği esnasında büyük ölçüde bu deneyimlerden istifade etmiştir. Yeni durumlarla karşılaştığında toplumun ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmiştir. Hz. Ömer sadece Hz. Muhammed'i değil, diğer devlet ve krallıklardaki kanunları ve idare usullerini de öğrenmiş ve bunlardan kabule şayan olanları da benimsemiş bir liderdir. Bu da onun "geleneksel başkan" (melik es-sünne), yani kendinden önceki ilk başkanın koyduğu esaslar çerçevesinde hareket eden bir başkan olduğunun ve onun yolundan gittiğinin bir delilidir.

Toplumun erdemli olması için erdemli görüş ve davranışların topluma yerleştirilmesi ilk başkanlıkla sağlanırken, korunması ve devam etmesi geleneksel başkanlıkla sağlanmaktadır. Hz. Ömer'in hilafeti, İslam devletinin istikrara kavuşması ve geniş bir alana yayılmış olması ile İslâm ümmetinin üstünlüğünü göstermesi açısından sembol bir dönemdir. Bununla birlikte bir devlet idaresinden beklentileri karşılaması bakımından da hemen her kesimin kabul ettiği bir yönetim sürecidir.

İşte bu çalışmada Hz. Ömer'den ikinci başkan olarak söz etmemizin nedeni, ilk başkan olan Hz. Muhammed'in vefatından sonra -ilk olarak Hz. Ebubekir halife olsa bile- onun yerine geçerek her yönden devleti geliştirmesi ve insanları yönetme siyasetinin, Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti üzerine olması nedeniyle. Hz. Ömer, fetihlerle genişleyen İslam topraklarında idari, sosyal, iktisadi ve askeri bakımdan tarihe damga vuracak gelişmelere sahne olacak bir devletin başkanı olmuştur.

Fârâbî'nin İlk Başkandan sonra yerine geçecek İkinci Başkan'da aradığı hikmet, ilim, öncekilerin yoluna uyma, iyi bir görüş sahibi olma, halkı irşat ve savaş işlerinde sebat üzere bulunmaları gerektiği şeklindeki özelliklerin, feraset, zekâ, cesaret ve bilgelik olarak Hz. Ömer'de olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca öncekilerin yoluna uyma hususunda da Hz. Ömer'in son derece hassas davranacağı bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, İdeal Devlet, Başkan, Hz. Ömer.

HAZRAD'UMAR AS THE TRADITIONAL TYPE OF RULER IN AL-FĀRĀBĪ'S IDEAL STATE

Abstract

The person to be in the most important position in Al-Fārābī's state is, without a doubt, the first president, and the one who will succeed the first one as president. In this study, it is aimed to examine, with reference to Hazrad 'Umar who is the first to come to mind when it comes to polity in Islam, the words Al-Fārābī expressed on the second president who he thought to be successor to the first president. That is why, first of all Al-Fārābī's views concerning the first president and the second are given coverage here, and then it is analyzed in what way this context became concrete in Hazrad 'Umar's time.

Al-Fārābī called the future president who is to be the successor to the first one "Malik al-Sunna." Malik al-Sunna is the president who governs the state by *lex scripta* of the former rulers, and follows their customs. According to Al-Fārābī, Malik al-Sunna must be a man of wisdom, and do modifications on the practices of the former rulers when seen better ones, and make new laws in this direction. So, the best example for this kind of rulers must be, with his characteristics and his way of governing, Hazrad 'Umar who is of the ideal type of rulers in Al-Fārābī's mind. Because Hazrad 'Umar is the strongest figure after the Prophet concerning the tradition for Islamic State when it comes to the matter of ideal ruler.

Summary

The person to be in the most important position in Al-Fārābī's state is, without a doubt, the first president, and the one who will succeed the first one as president. In this study, it is aimed to examine, with reference to Hazrad 'Umar who is the first to come to mind when it comes to polity in Islam, the words Al-Fārābī expressed on the second president who he thought to be successor to the first president. That is why, first of all Al-Fārābī's views concerning the first president and the second are given coverage here, and then it is analyzed in what way this context became concrete in Hazrad 'Umar's time.

Al-Fārābī lived in a time of political disorder. These years were pretty bad for the world of Islam. From the point of government, it's the time the Abbasids declined, every emirate declared its independence in its own territory, the riots broke out, and even the Abbasid center of caliphate was overrun. In a time such as this it can be fathomed that Al-Fārābī looked for the ideal head of the state to reestablish the Islamic unity by restoring the Caliph's former position.

According to Al-Fārābī the president plays the most important part in the aforesaid virtuous state in connection with perfection or deficiency. If the president is virtuous, the state becomes virtuous too; if the president is vicious, the state becomes vicious too. For that, the one who leads to happiness is the virtuous head of the virtuous state. The last objective of the virtuous head of the state is to help the society reach happiness. Hence, it is the president who provides assurance for the happiness of the society.

Al-Fārābī was also aware of the existence of the ideal state in practice which he theorized. That is the Islamic state the foundations of which were laid by the Prophet Mohammad, and which were institutionalized during the time of one of his successors, that is, 'Umar. On that sense, Al-Fārābī states, being under the influence of Plato, that the First President must be a philosopher, and, under the influence of Islamic culture, that the First President must be a Prophet.

According to Al-Fārābī, the subjects of the state must also have the essential qualities that the head of the state must possess. The society must also try to procure the knowledge of wisdom, and must not take the physical pleasures of the ignorant society as purpose. The act of inculcating the society with virtuous views and behaviours in order for the society to lead a life of virtue is done by the first presidency, but to keep and maintain this order are done by the traditional presidency. Al-Fārābī called the future president who is to be the successor to the first one "Malik al-

Sunna." Malik al-Sunna is the president who governs the state by *lex scripta* of the former rulers, and follows their customs According to Al-Fārābī, Malik al-Sunna must be a man of wisdom, and do modifications on the practices of the former rulers when seen better ones, and make new laws in this direction. So, the best example for this kind of rulers must be, with his characteristics and his way of governing, Hazrad 'Umar who is of the ideal type of rulers in Al-Fārābī's mind.

Al-Fārābī describes The First President, whom he thought as the most important person of the virtuous state, as the Philosopher, The King (Malik), The First Warden, The Law-giver, and the Leader (Imam). And to him, all these epithets have the same meaning. Looking at all these epithets that he used to describe the ruler of the virtuous state, it can be understood very easily what kind of an administrative mentality he has, and which traits he thought up the president should have in this administration.

Owing to the traits he has, Hazrad 'Umar applied the desired style of management. As a leader, Hazrad 'Umar made it possible for the Muslims to have an institutional, powerful state. And he realised a number of important applications to reach institutionalization which supply the elements building the basis of the civilisation. And these reforms proved to be beacon and long lasting for the times to come. Doubtlessly Hazrad 'Umar is one of the greatest leaders that came to the fore thanks to his execution of justice drawing attention to himself because of his maturity in religion and creed, and of returning to the justice accepting his wrongfulness, of upholding the truth being awake to the fact that he'll be questioned by Allah, of his excellence in will and personality, of his piety and his disinclination towards the earthly pleasures, of his patience and his solemnity and his generosity and his courage.

Hazrad 'Umar had the privilege of witnessing the former two of presidents, and made use of these experiences to a large extent throughout his time in management. He created solutions befitting the new problems encountered by the society. Hazrad 'Umar is a leader who did accept not only Hazrad Mohammad but also some of the laws and the administrative procedures he saw fit of distinct states and kingdoms. And this is the proof showing that he has the quality of "malik al-sunna" meaning he moved forward pursuant to the rudiments set by the previous, the first president, and he followed the first president.

In order for the society to behave virtuously the virtuous views and behaviours are fixed in the society by the first presidency though they are preserved and protected by the traditional presidency. Hazrad 'Umar's time in caliphate became a symbol for the stability and the wideness of the Islamic State, and the supremacy of the Islamic Umma (Nation). However, he is accepted nearly by all of the fractions for he met the expectations people sought for in a state administration.

Therefore, the reason why we mention Hazrad 'Umar as the second president in this study is that after the demise of the first president Hazrad Mohammad, Hazrad 'Umar took his place and improved the state in every respect, and for the fact that he deployed politics ruling over people in accordance with Allah's Book and the Messenger's Sunna. Hazrad 'Umar became head of the state which will witness events leaving a mark in history in aspects of administration, sociology, economics, and military in the Islamic land expanding through wars of conquest.

It can be easily asserted that Hazrad 'Umar possessed the qualities Al-Fārābī searched for in the Second President who takes out after the First President, such as wisdom, knowledge, treading in the footsteps of the predecessors, holding a good point of view, finding the folks keeping steadfast in matters of guidance and war in forms of discernment, intelligence, courage, and erudition. And it is of the essence that Hazrad 'Umar was ultrasensitive on betaking himself to the ways of the predecessors.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Fārābī, Ideal State, President, Hazrad 'Umar.

GİRİŞ

Felsefenin en temel konularından biri de insanın doğru bir şekilde anlaşılması sorunudur. Ancak Platon'a göre, araştırma alanımızı genişletmeden bu felsefi sorunu doğru bir şekilde yanıtlamayız. Çünkü kendimizi insanın bireysel yaşamının sınırları içine kapadığımız sürece, insanın uygun bir tanımını bulamayız. İnsan doğası, bu dar açı içinde kendisini göstermez. İnsan ruhunda “küçük harflerle” yazılmış olan ve bu nedenle, hemen hemen okunamayan şey, ancak insanın siyasal ve toplumsal yaşamında daha büyük harflerle okunursa, açık ve anlaşılabilir bir hale girer.¹ Platon'un bu yaklaşımıyla, insanın tam olarak anlaşılabilmesinin ancak toplum içindeki yaşamıyla birlikte irdelendiğinde mümkün olabileceğini göstermektedir.

Platon'a göre insanları bir araya getiren, onları toplum olmaya iten şey, insanın kendi kendine yetememesi, başkalarına gereksinim duyması, yani iş bölümü ihtiyacıdır. Eksikliklerini gidermek için bir araya toplanan insanlar, yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir.²

İnsanların toplu olarak yaşamalarıyla birlikte, yönetenler ve yönetilenlerin oluşturduğu örgütlenmiş bir organizasyondan da söz edilmeye başlanmıştır. Bu organizasyon devlettir.

Neden bir devlet var olmalı sorusunun cevabı, daha önce filozofların verdiği şekilde, daha sonraları İbn Haldun tarafından da aynı tarzda cevaplandı: İnsan tek başına yaşayamayacağı için, mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu her şey bir yana, ev, yiyecek ve giyecek gibi hayatî ihtiyaçları bile kendi kendine sağlayamayacağı için. Dolayısıyla insan türünün üyelerinden birçoğunun yardımına bağımlıdır ve insanın ihtiyaçları da çoktur.³

Devlet, toplumlar için birlikte, düzen içerisinde yaşamak için vazgeçilmez bir yapıdır. Tarih boyunca da devlet yönetimi konusunda filozoflar, örnek devletlerin kurulması ve insanların huzur içinde yaşamaları için çeşitli devlet teorileri ortaya koymuşlardır. Felsefe tarihinde bunun ilk örneğini Platon'un “Devlet” isimli eserinde görmekteyiz. Platon'un devlet kuramı, öncesiz-sonrasız bir biçimde insan kültürünün malı olmuş ve bu kuram,

¹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 72.

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 59. 369b-c.

³ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 181.

belirli tarihsel koşullara ya da belirli bir kültürel art-alana bağlı olmadığı için, büyük ölçüde derin ve sürekli bir etki gösterebilmiştir. Grek yaşam ve siyaseti yıkıldığı halde o ayakta kalmış ve varlığını devam ettirebilmiştir.⁴ Kuşkusuz Platon'un *Devlet*'i bu konuda yazılmış eserlere esin kaynağı olmakla birlikte devlet, devlet yönetimi ve yönetim organları hakkında ortaya atılan teoriler sadece bu eserle sınırlı kalmamıştır.

Bilimsel anlamda İslam toplumunun altın çağı olarak kabul edilen yıllarda yaşayan Fârâbî'nin "*el-Medinetü'l-Fazıla*"sı, "*es-Siyasetü'l-Medeniyye*"si, "*Füsülü'l Medeni*"si, "*Tahsilü's-Saâde*"si ve "*et-Tenbih Ala Sebili's-Saade*"si de bu konuda yazılmış önemli eserlerdendir. Bu eserlerinde Fârâbî, mükemmel bir organize ile erdemli toplumu kurmayı hedeflemiş; ideal devlet tasavvuru, mükemmel yönetim biçimi ve mükemmel halkı tanımlamıştır. Bu yönüyle Fârâbî, açık bir şekilde Yunan mirasının etkisinde kalmış ve en fazla etkisinde kaldığı filozof, siyasetin gayesinin mutluluk olduğunu hedefleyen Eflatun olmuştur.⁵ Fârâbî, Eflatun'a dayanarak ya şerh biçiminde ya da kendine ait tezlerle siyaset konusunda eser veren ilk Müslüman düşünür olmuştur. Sadece siyaset konusunda değil aynı şekilde Yunan Helen felsefesinin bütün dallarıyla İslâm'a entegre edilmesinde de yol göstermiş ve otoriter bir başlangıç yapmıştır.⁶

Fârâbî'nin eserlerinde ortaya koyduğu ideal devlet teorisi, öncesi ve sonrasında yazılan benzer eserler gibi Yunan felsefesinin etkisiyle yazılmış ütöpik eserler olarak değerlendirilebilir. Ancak Fârâbî'ye göre böylesi bir toplum hiç de ütöpik değildir. Zira Fârâbî, teorisini ortaya koyduğu ideal devletin İslâm devletinin ilk yıllarında yaşanmış olan pratikteki varlığından da haberdardır. Bu devlet, temelleri Hz. Muhammed tarafından atılan ve Onun halifelerinden Hz. Ömer döneminde de kurumsallaşan yapısıyla İslam devletidir. Buna göre tarih sahnesinde yardımlaşmayı esas alarak mutluluğa kavuşan bir toplumun varlığı, tekrar yaşanabileceğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

Fârâbî'nin devlet tasavvuru en küçüğü şehir olacak şekilde tasarlanmıştır. Ve ona göre faziletli şehir, sakinleri, insanın gerçek varlığı, varlığın devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda, birbirine yardım eden şehirdir.⁷

Fârâbî'ye göre insanların yardımlaşması olmaksızın tek başlarına bütün

⁴ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, 87.

⁵ Emira Hilmi Matar, *el-Felsefetü's-siyasiyye min Eflatun ila Marks* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995), 39.

⁶ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 176.

⁷ Farabi, *Füsülü'l-medenî*, çev. Hanif Özcan (İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 38.

mükemmellikleri elde etmeleri mümkün değildir ve her insanın yaradılışında gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla her insan ulaşabileceği bu mükemmellekle ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır. Fârâbî'ye göre insan denilen bu canlının sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle birlikte oturma özelliği tabii fitratının bir gereğidir. Bundan dolayı da ona hayevâni insî ya da hayevân-ı medenî (toplumsal veya siyasal hayvan) denir. Böylece buradan da başka bir ilim ve başka bir araştırma ortaya çıkar ki buna da insan ilmi ve siyaset ilmi denir.⁸ Ona göre mutluluk tek başına istenilen en yüce iyiliktir ve siyaset bilimi bir devletin vatandaşı olarak insanın kendi mizacıyla uyum içerisinde nasıl mutluluğa ulaşabileceğini öğretir.⁹

Tahsilu's-saâde isimli eserine Fârâbî, “milletlerin ve şehir insanların kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri”¹⁰ şeklindeki diğer insanlarla birlikte elde edilebileceği ikili mutluluğu hedefleyen bir ifadeyle başlar. Yardımlaşmayı mutluluk için en temel esas olarak kabul eden Fârâbî, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir toplum tasarlamışsa bu durumda mutluluğun elde edilmesi nasıl gerçekleşecektir. Zira Fârâbî, toplumun mutluluğunu hedef almaktadır. O halde Fârâbî'nin mutluluğu da ütöpiktir dememiz gerekir. Hâlbuki Fârâbî, bunu gerçekleştirebilecek bir yapı olarak gördüğü için ideal devlet, ideal yönetici ve ideal toplum konusunda tutarlı bir şekilde görüşlerini dile getirmiştir.

Fârâbî, “*el-Medinetü'l-fazıla*” da siyasetin ilkelerini teorik olarak ortaya koymuş, uygulanması noktasında ise görüş belirtmemiştir. Zira buradaki asıl maksadı siyasi yapıyı kurmaktır. Bu gerekçe ile “*el-Medine*” siyaset teorisi ile değil metafizik konularla başlar. Siyasetten önceki bu bölümler ise hem siyasete hazırlık olması hem de oradaki yapının taklit edilmesini sağlamak yönüyle ele alınmıştır.

Fârâbî, Tanrı, evren, gerçeklik ve insan hakkındaki hakikat arayışında siyasetin önemini kavramış bir kişi olarak felsefenin, yaratıcının algılanmasını amaçladığını ve felsefecinin “eylemlerinde Tanrı'ya benzemeye” bir beşer olarak mümkün olduğunca çalışması gerektiğinin farkındadır. İnsan

⁸ Ebu Nasr el-Farabi, *Tahsilu's-saâde*, Takdim: Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1995), 44.

⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 180.

¹⁰ Farabi, *Tahsilu's-saâde*, 25.

için, bu amaca götüren yol önce kendini düzeltmek, daha sonra da evindeki ya da ülkesindeki diğer insanları düzeltmektir.¹¹

Fârâbî, devleti, herkesin anlayabileceği bir şekilde insandan hareketle anlatır. Fârâbî'ye göre, bedendeki kalp devletteki başkan konumundadır. Çünkü Fârâbî, organlar içinde en değerli organ olarak kalbi görmektedir. Nasıl ki insan vücudunda kalbe yöneticilik yapacak başka bir organ yoksa aynı şekilde devlette de başkan, kendisine başkanlık yapacak kimsenin olmadığı kişidir. Yine hayatın devamı nasıl ki kalp ile oluyor ve kalp olmadığında hayat bozuluyorsa; toplumun varlığı da başkan ile olmakta ve başkan bozulduğunda da toplum bozulmaktadır.¹² Farâbî, beden içerisinde canlılık merkezi olarak kalbi görürken diğer bütün organları, ona olan yakınlığı ve icra ettikleri fonksiyonlara göre bir değer vererek konumlandırır. Toplumda da insanlar birbirlerinden farklı olarak doğarlar ve irade olarak da farklılaşırlar. Buna uygun olarak bir başkan bulunur ve diğerleri de başkana olan yakınlıklarına göre bir konumda bulunurlar. Bu özelliklerinden dolayı toplum içinde farklı görevler üstlenirler.¹³ Farâbî, bedende ilk oluşan organın kalp olduğunu düşünmesinden dolayı insanlar arasında da reis olma özelliğini taşıyan birinin toplumun oluşması için gerekli olduğunu savunur.¹⁴

Farâbî'ye göre sağlıklı bir bedende bütün organlar bedeni, hayatının sonuna kadar koruma noktasında nasıl birleşir ve yardımlaşırırsa, devleti yöneten organlardan her birisi de diğerinin emrinde olacak biçimde bir araya gelmeli ve yardımlaşmalıdır. Gerçek mutluluk da ancak bu şekilde elde edilebilir. Eğer devlet organları da sağlıklı bir bedendeki organların birbirlerine yardım ettiği gibi kendilerine düşen görevi yerine getirmek hususunda yardımlaşırırsa gerçek mutluluk herkes için elde edilmiş olur.

Farâbî, bir toplumun erdemli olabilmesi için bütün bölümleriyle yöneticinin amacına uygun hareket etmesi gerektiğini belirlerken, bir toplumun erdemli veya erdemsiz oluşunu, o toplumun başkanının erdemli veya erdemsiz olmasına bağlı olarak değerlendirir. Başkan erdemli olur başkanlığı da gerçek anlamda erdemli olursa, onun yönetimi de yönettiği toplum da erdemli, iyi ve mutlu olurken¹⁵ bunun aksine başkanın erdemsiz oluşuyla

¹¹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 177.

¹² Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 1. Basım, Takdim: Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1995), 114-119.

¹³ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 114.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 116.

¹⁵ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 2. Basım, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991), 43.

da toplum erdemsiz, kötü ve mutsuz olur. Bu yüzden faziletli bir toplumun reisi sıradan bir insan olmamalı, kesinlikle faziletli biri olmalıdır.

Fârâbî'nin devletinde en önemli konumda bulunan kişi kuşkusuz ilk başkan ve onun yerine geçecek başkandır. Bu çalışmada Fârâbî'nin ilk başkandan sonra devleti yönetmek üzere düşündüğü başkan hakkında söylediklerini, İslam'da yönetim söz konusu olduğunda akla ilk gelen isim olan Hz. Ömer'den hareketle değerlendirmek istiyoruz. Çünkü Fârâbî'nin erdemli toplum, ilk başkan ve sonrasındaki başkan ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelerinde teorik olarak Platon'dan,¹⁶ pratik olarak da mensubu olduğu İslam devlet siyaseti ile Türk devlet geleneğinden¹⁷ faydalandığı anlaşılmaktadır.

1. FÂRÂBÎ'YE GÖRE ERDEMLİ DEVLETVE BAŞKANLIK ÇEŞİTLERİ

1.1. Erdemli Devlet ve Erdemli Başkanlık

Platon'a göre insanları bir araya getiren, yardımlaşarak bir ortaklık içinde eksikliklerini giderebildikleri iş bölümü ihtiyacıdır.¹⁸ Fârâbî de insanların tek başlarına tüm ihtiyaçlarını karşılayamayacaklarını, dolayısıyla bir araya gelerek iş bölümü yapmak zorunda olduklarını benzer ifadelerle söyler. Ona göre "her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaratılıştan birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edebilir."¹⁹ Bu şekilde yardımlaşmanın nedeni de Fârâbî'ye göre insanın nihai hedefi olarak mutluluğu istemesidir. Mutluluğun hedef olarak görülmesi sadece fert düzeyinde değil toplum düzeyinde de geçerlidir. O halde toplumlar da mutluluğa ulaşmak için yardımlaşmalıdır. İşte Fârâbî'ye göre hep birlikte mutluluğa ulaşmak için yardımlaşan topluluk erdemli toplumu oluşturacaktır.²⁰ Toplum, erdemlerin yerleşmesi adına ne kadar büyük bir dayanışma ve yardımlaşma içerisindeyse o kadar mutluluğa yakın olmaktadır. Bu yüzden, bütün şehirleri -mutluluğa erişmek maksadıyla el ele vererek- çalışan bir

¹⁶ Bk. Platon, *Devlet*.

¹⁷ Bk. A. Kamil Cihan, Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri, *bilimname* IV, 2004/1.

¹⁸ Platon, *Devlet*, 59. 369b-c.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 112.

²⁰ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 113.

millet erdemli bir millet; bütün milletleri, mutluluğa ulaşmak maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da erdemli bir dünya olacaktır.²¹

Fârâbî, erdemli şehri, Platon ve Aristoteles'e göre diyerek, son yetkinliğe yani "en son mutluluğa" erişmek için sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan şehir olarak tanımlar. Bu bakımdan da erdemli yönetim altında yaşayan insanlar, diğer yönetim biçimlerinde yaşayan insanlardan daha faziletli olurlar. Çünkü erdemli şehirde yaşayan insanların amacı, zengin olmak ya da zevk veren şeylerden yararlanmak ve bunlara ulaşmak değildir. Bu amaçlar erdemli olmayan şehirde yaşayanların ihtiyaç duyduğu fiillerdir. Bu şehirde yaşayanların zaman zaman aralarında uygulayabilecekleri uyum ve adalet de gerçek adalet değildir. Bu olsa olsa adalet olmadığı halde adalete benzeyen bir şeydir. Aynı şekilde, kendi aralarında uygulamış oldukları sözde erdemler de tıpkı bu şekildedir.²² Dolayısıyla Fârâbî'ye göre adalet, ancak erdemli bir yönetim çatısı altında uygulanır. Erdemli olmayan bir yönetimin adaleti ise gerçek adalet değildir.

Fârâbî'ye göre faziletli yönetim, onunla hükümdar (es-saus)'ın, ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan bir tür fazileti -yani insan tarafından elde edilebilecek en yüksek fazileti- elde edeceği yönetimdir. Yönetilenler (el-me'susun) dünyevi hayatlarında ve ahiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan faziletleri onunla elde ederler. Onların dünyevi hayatına gelince, onların bedenleri, tek tek tabiatların sahip olması mümkün olan en üstün şekilde, nefisleri de tek tek nefisler için ve ahiret hayatında mutluluğun sebebi olan faziletler arasında elde edilmesi onların gücü dâhilinde olan için, mümkün olan en üstün durumda olur. Onların yaşayışı da başkalarının sahip olduğu bütün hayat ve yaşayış türlerinin en güzeli ve en hoş olanı olur.²³

İhsâu'l-ulûm'da Fârâbî, insanın hakiki mutluluğu elde edeceği faziletli işlerin, şehirler ve milletler arasında bir düzen üzere dağılmış olması ve müşterek olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Bunun da başkanlık sayesinde mümkün olduğunu belirleyen Fârâbî'ye göre bu başkanlık, kendisinden onlar arasındaki işleri ve aralarındaki şeylerin korunması an-

²¹ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehlî'l-medineti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 113.

²² Fârâbî, *Fârâbî'nin iki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medeni) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih 'ala sebîlîs-sâade)*, çev. Hanifi Özcan, 2. Basım (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 65-66.

²³ Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, 69; İmam Gazalî, devletin başında dünya düzeni için sultanın varlığının ve ahiret saadetini kazanmak için de din düzeninin zorunlu olduğunu savunurken; Peygamberlerin kastettikleri şeyin de kesin olarak bu olduğunu belirler. Yine Gazalî'ye göre, imanın varlığının vacip olması, şeriâtın, terkedilmesi mümkün olmayan zorunluluklarından biridir. Sadri Maksudi Arsal, *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Kenan Matbaası, 1945), 631.

cak bir meslek ve meleke ile mümkün görür. İşte bu meslek/sanat, hükümdarlıktır. Siyaset de bu mesleğin/sanatın yaptığı iştir. Bu durumda başkanlık için iki şart ileri sürülmektedir. Bunlardan biri tabii kabiliyet ve meleke iken diğeri de uygulama ve tecrübeye bağlı olan bilgidir.²⁴

Farâbi, faziletli olsun ya da olmasın, toplumları, başkanlarının durumuna göre sınıflandırır. Buna göre başkanlık iki kısımdır: Birincisi hakiki mutluluğu elde etmeye yarayan hareketler, melekeler ve irade ile yapılan işleri yerleştiren başkanlıktır. Bu hakiki başkanlıktır. Bu başkanlığı kabul eden şehirler ve milletler de faziletli şehirler ve milletlerdir. İkincisi ise mutluluk olmadığı halde mutluluk zannedilen şeyleri elde etmek üzere kurulan başkanlıktır. Bu da cahili başkanlıktır.²⁵

Ahlak ve fiillerde orta ve mutedil olanı ortaya çıkaran kişi, şehrin yöneticisi ve sultandır. Sultan'ın bunu kendisiyle ortaya koyduğu sanat ise, siyasi sanat (es-sana'atu'l-medeniyye) ve sultanlık mahareti (el-mihnetu'l-melikiyye) dir.²⁶

Gerçek sultan kendisiyle şehirleri idare ettiği sanatındaki amacı ve maksadı, bizzat kendisine ve diğer şehir halkına gerçek mutluluğu vermek olan sultandır. Bu ise sultanlık maharetinin (el-mihne el-melikiyye) yegâne hedef ve amacıdır. Faziletli şehirlerin sultanının mutlulukta şehir halkının en mükemmeli olması kesinlikler zaruridir. Çünkü şehir halkının mutluluğunun sebebi odur.²⁷

Siyaset felsefesi tarihinde devlet teşkilatında en mühim unsurun reis (başkan) olduğuna dair hakikati ilk defa ileri süren Fârâbi olmuştur.²⁸ Fârâbi, Platon gibi kusursuz bir devlet tasarlar ve bu devletin odak noktasına "reis"i koyar. Ona göre bütün yetkiler başkanın elindedir. Başkan adil, şefkatli ve merhametli oldukça devlet yürür ve insanlar rahat yaşar. Devlet başkanı zalim, ahlâksız ve nefesine düşkün ise bu durumda devletin kötü yönetildiği, halkın sıkıntı ve üzüntü içinde sürüldüğü de bir gerçektir.²⁹ Bu nedenle Fârâbi'ye göre erdemli şehrin başkanı herhangi biri olamaz. Çünkü başkanlık iki şeyle olur. Birincisi onun yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe elverişli ve kabiliyetli olması, ikincisi de onun yöneticilikle ilgili

²⁴ Ebu Nasr el-Fârâbi, *İhsâu'l-ulûm*, Takdim: Ali Bu Müllhim, (Beirut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1996), 80.

²⁵ Fârâbi, *İhsâu'l-ulûm*, 81.

²⁶ Fârâbi, *Fusûlü'l-medeni*, 36.

²⁷ Fârâbi, *Fusûlü'l-medeni*, 40.

²⁸ Arsal, *Fârâbi'nin Hukuk Felsefesi*, 631.

²⁹ Ağah Sırrı Levend, "Siyasetnâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1962:168.

durum ve iradi meleke (yatkınlık) sahibi olmasıdır. Bunlar da ancak fitratı gereği başkanlığa kabiliyetli olan kişide bulunur.³⁰

Fârâbî'ye göre yöneticilik yapacak kişide, bir kısmı doğal yetenekler (doğuştan) ve bir kısmı da kazanılmış yetenekler olmak üzere on iki özellik bulunması gerekir. Fârâbî'ye göre ideal devlet başkanında bulunması gereken bu şartlar şunlardır: Bedenen sağlıklı, her uzvunun tam olması gerekmektedir. Söylenen şeyleri iyi kavrayıp anlaması lâzımdır. Hâfızası kuvvetli olmalıdır. Uyanık ve zeki olmalıdır. Güzel konuşmalı ve aklındaki her şeyi açıkça izah edebilmelidir. Tutku derecesinde öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmelidir. Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmamalıdır. Hem doğruluğu hem de doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir. Yüce olan şeyleri ve yüceliği sevmelidir. Ta ki utandırıcı şeylere düşmesin ve hep kıymetli şeylerin peşinde bulunsun. Adâleti ve adâlet ehlini sevmeli, baskıdan, zulümden ve zalimlerden nefret etmelidir. Mutedil mizaçta olmalıdır. Sahip olduğu bu mizaç ile adâlet istendiği zaman şiddet göstermesin; fakat baskı ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve direnç göstersiz. Büyük bir azim ve irade sahibi olmalıdır.³¹

Fârâbî, erdemli devletin en önemli kişisi olarak yer verdiği İlk Başkanı; Filozof, Melik, Reisi Evvel, Kanun Koyucu (Vadiu'n-Nevamis) ve İmam gibi isimlerle ifade eder. Ve ona göre bu isimlerin hepsi aynı anlama gelir.³² Fârâbî'nin, erdemli devletin yöneticisi için kullandığı bu ifadelere bakıldığında, Eflatun'un filozof-kralı ile ideal İslam devletinin başkanı arasında bir sentez meydana getirmiş olduğu söylenebilir. Bu sentez, Fârâbî'nin İslam siyaset felsefesine büyük bir katkısıdır.³³ Gerçekten de Fârâbî yalnızca Yunan kavramlarını İslâmî kavram ve şartlara aktarmak; Eflatun ve

³⁰ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 118.

³¹ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 122-124; İslam dünyasının önemli bir siyaset ve ahlak teorisini olan Mâverdi (ö. 450/1058) *Ahkâmü's-sultâniyye*'de devlet başkanlığı için yedi şart belirlemiştir. 1. Her yönüyle adil olması, 2. Hilâfetin gerektirdiği hükümlerinde, kararlarında içtihatla bulunabilecek düzeyde ilim sahibi olması, 3. Kulak, Göz ve dil gibi duyu organlarının, bu organlarla yapıp anlayabileceği işlerde doğruluğa ulaşabilmesi için, sağlam olması, 4. Organlarında rahat ve seri hareketine mani olacak bir eksikliğin bulunmaması, 5. Halkın menfaatinin temini ve toplumun yönetiminde yeterli olması, 6. Düşmanla savaşa, tebasını korumaya imkân veren güç ve kuvvete, cesarete sahibi olması, 7. Konuya ilişkin nassa ve geçmişteki müslümanların bu konuda fikir birliğine binaen devlet başkanının (halife) soyca Kureyş'ten olmasıdır. Bk. Ebû'l Hasan el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmet Mübarek el-Bağdadi, 1. Basım (El-Firdevs-Kuveyt: Mektebetü Dâr İbn Kuteybe, 1989), 5; Ayrıca Farabi kendisinden sonra gelen siyaset teorisyenlerine de başkanda bulunması gereken özellikler hususunda öncülük etmiştir. Nitekim İbn Haldun'a baktığımızda imamete istihkakın şartının dört olduğunu görürüz ki Farabîden farklı gözükmemektedir: İlki ilim, ikincisi adalet, üçüncüsü ehliyet ve istihkak, dördüncüsü fikir, akıl, iş ve amele tesir edecek derecede duygu ve azalarda kusurlu olmamak. İbn Haldun, *Mukaddime* 1, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB, 1989), 486.

³² Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 94.

³³ Faruk A. Sankari, Eflatun ve Farabi: Siyasi Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi, *İslamda Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, (İstanbul: İnsan Yay. 1995), 258.

Aristo'nun görüş ve kriterlerini kendi İslâmî anlayışına uygulamak zorunda değildi. Çünkü İslâm devleti uzun zamandan beri vardı ve kendine özgü bir karaktere sahipti. Bu yüzden, ihtiyaç duyulan şey bir sentez, İslâm ve Yunan kavramlarının bir bileşimidir; bir siyaset düşünürü ve filozoflar üzerinde şekillendirici bir etki olarak Fârâbî'nin önemi de zaten bu sentezde yatmaktadır.³⁴

İslami anlamda bir devletten bahsedildiğinde devlet yöneticisi olan “halife” ve yönetim tarzı olarak “siyaset” kavramları da hemen akıllara gelmektedir.³⁵ Dikkat çekici bir husus olarak Fârâbî'nin yaptığı yenilik “Halife” kavramını dışarıda bırakması, onun yerine “reisü's-sünne” kavramını getirmesi olmuştur.³⁶ Bayraklı'ya göre Fârâbî'nin, erdemli devletin yöneticisi için reis, ilk yönetici, melik, imam, kanun koyucu (vadiu'n-nevamis) gibi kavramlar kullanması, döneminin yöneticilerinin kastedildiğinin anlaşıl-maması ve belki de “İslam âleminde bu konudaki tartışmaları hafifletmek, o kavrama evrensellik kazandırmaktı. Çünkü halifelik konusuna getirilecek farklı bakış ve izahlar, bu kavram altında gerçekleşmeyecekti.”³⁷

Fârâbî, bu isimlerin ne şekilde aynı anlama geldiklerini de yine kendisi açıklar. Fârâbî'ye göre, bu adlandırmalardan olan melik ismi, milletin eğiticisi ve öğretmeni³⁸ anlamında olup, hükümdarlık ve iktidara delalet etmektedir.³⁹ Melik, mutlak anlamda filozof ve kanun koyucusuyla aynıdır. Zira melik ismindeki güç, bedeni bakımdan güç anlamında olmayıp aksine akıl gücünü ifade etmektedir. Bu nedenle de melik, filozofla aynı olmaktadır.⁴⁰ Kanun koyucu, üstün düşüncesi ile en üstün mutluluğu elde etmek için bulunan şartları çıkarma gücüne sahip olan kişi olup, hizmetten çok başkanlık meziyetine sahip filozof olmalıdır.⁴¹ İmam ise Arap dilinde kendisine uyulan ve kabul gören kişidir. Onun ya kemali ya da amacı kabul görmüştür⁴² ancak İmamın, nazari ilimler ve fikri faziletler olmaksızın filozof olması mümkün değildir.⁴³ Zira Fârâbî'ye göre nefsin nazari (en-nazari) ve fikri (el-fikri) kısımlarından her birine karşılık olan birer fazileti vardır.

³⁴ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 184.

³⁵ İbn Haldun'a göre halifelik; dini korumak ve dünya işlerini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine naiplik etmek demektir. Siyasetçi ise; akli delil ve hükümlere dayanarak dünya maslahat ve faydalarını elde eden, zarar ve ziyanları defetmeğe sevk eden insan demektir. İbn Haldun, *Mukaddime* I, 481.

³⁶ Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Doğuş Yay. 1983), 115.

³⁷ Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 111.

³⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 74.

³⁹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 92.

⁴⁰ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 93.

⁴¹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 91.

⁴² Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 93.

⁴³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 94.

Nazari kısmın fazileti, nazari (teorik) akıl, ilim ve hikmettir. Fikri kısmın fazileti ise, ameli (pratik) akıl, ameli hikmet (et-ta'akkul), zihin, fikir mükemmelliği ve görüş (zan) doğruluğudur.⁴⁴

Fârâbî'ye göre iktidarı elinde bulunduran kişi çeşitli özelliklere sahip olmalıdır. Fakat bu belirlenmiş olan özelliklere sahip olmayan kişi reis olamaz dememektedir. Bu özelliklerden birine, bilhassa hikmete sahip olması onun reis olması için yeterlidir. Ancak geri kalan diğer özellikleri taşıyan kişileri devlet idaresine dâhil ederek mükemmel reisin özelliklerini tamamlamış olur.⁴⁵ Farabî düşüncesinde yöneticilik yapacak kişinin diğer özellikler bir yana ama mutlaka hikmet sahibi (hakim) olmasının şart olarak arandığı görülmektedir. Bu, akıllara nazari ve pratik olarak hikmetin Fârâbî düşüncesinde nasıl anlaşıldığı sorusunu getirmektedir. Hikmetin insana gerçek mutluluğu sağlayacağıının altını çizen Fârâbî'ye göre hikmet, en mükemmel (faziletli) varlıkların en mükemmel (faziletli) bilgisidir.⁴⁶ Öyleyse (nazari) hikmet, insana gerçek mutluluğu, ameli hikmet de mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi insanın yetkinliğe erişmesinde (rolü olan) iki temel unsurdur. Öyle ki hikmet, en son amacı ve ameli hikmet ise, kendisiyle bu amaca ulaşılan şeyi verir.⁴⁷ Bu demektir ki, bir felsefeci, yönetimi paylaşmaz ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa, devlet yöneticisiz kalmıştır ve yok olmaya mahkûmdur. Çünkü faziletli başkana sahip olmayan ideal devlet hayatını sürdüremez.

Fârâbî'de ilk başkanın, hakim olmasından hareketle gerek düşünce ve fikir teorisi yönüyle, gerek bu teoriyi pratiğe aktarma yönüyle, gerekse de bu bilgileri toplum genelinin anlayabileceği bir düzeye getirip onları yönlendirmesi yönüyle en yetkin kişi olduğunda şüphe yoktur. Bu yönüyle Fârâbî, İlk Başkan'ın konumunu âlemin ilk müdebbiri olan Tanrı'nın konumu gibi kabul eder.⁴⁸ Ve evrenin kusursuz işleyen düzenine bakarak İlk Başkan'ın da benzer düzeni insan topluluklarında gerçekleştirmesini bekler. O, İlk Başkan'ın bunu yapacak kapasitede olduğunu da düşünür. Zira Fârâbî'ye göre İlk Başkan sahip olduğu bütün bu güç ve yetenekleri, Faal Akıl aracılığıyla Allah'tan almış olduğu vahiy sayesinde elde eder.⁴⁹ Yani Allah, İlk Başkan ve erdemli şehrin hükümdarını yöneten ruhani bir varlık olan ve

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, 41.

⁴⁵ Bayraklı, *Farabî'de Devlet Felsefesi*, 128-129.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusulu'l-medeni*, 47.

⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, 48.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 63.

⁴⁹ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitab es-Siyase el-medeniyye*, Takdim: Ali Bu Mühlhim, (Beyrut Dâr ve Mektebetü Hilal, 1996), 89.

şehrin İlk Başkanı'na kendisi vasıtasıyla vahyettiği Ruhü'l-Emin,⁵⁰ yani Faal Akıl aracılığıyla vahyeder. İlk Başkan, erdemli toplumu bu vahiy doğrultusunda yönetir; işleri ve görüşleri ona göre takdir eder.⁵¹ Dolayısıyla onun görevi sıradan bir görev olmayıp "Allah'tan gelen vahye bağlı" olağanüstü bir görevdir.⁵² O halde erdemli şehrin İlk Başkanı'nın nazari felsefeyi de eksiksiz bilmesi gerekir. Çünkü kendisine örnek almak üzere, Allah'ın âlemdeki tedbiri ile ilgili herhangi bir şeye ancak bu yolla vakıf olabilir.⁵³ Buna göre erdemli toplumda kanun ve kuralların kaynağını Tanrı'dan gelen vahiy oluşturduğuna göre, Allah, evrenin yöneticisi olduğu gibi, bir anlamda, erdemli toplumun da yöneticisidir, ancak, Onun evreni yönetmesiyle, toplumu yönetmesi farklı şekillerde olmaktadır.⁵⁴

1.2. Fârâbî'ye Göre Geleneksel Başkanlık

Fârâbî, erdemli başkanlık ifadesini sadece İlk Başkan için kullanmaz. Ona göre erdemli başkanlık iki çeşittir. İlk başkanlık ve ona tabi olan geleneksel başkanlık.

İlk Başkanlık, daha önce kendilerinde bulunmadığı halde, erdemli meleke ve davranışları ilk olarak yerleştiren ve cahili davranışlardan erdemli davranışlara ileten başkanlıktır. İlk Başkan/er-Reîsü'l-Evvel bu başkanlığı yerine getiren kişidir. Geleneksel Başkanlık ise ilk erdemli başkanlığa bağlı olan ve eylemlerinde onun izinden giden başkanlıktır. Bu başkanlığı yerine getiren kimse de geleneksel başkan/reîsüs-sünne ya da geleneksel hükümdar/meliküs-sünne olarak adlandırılır.⁵⁵

Fârâbî'ye göre ilk yöneticiden sonra gelen ikinci yöneticiler hem doğuştan hem de sonradan kazanarak şu altı özelliği taşımalıdır: a) ilk imamların kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları, eski kanun ve adetleri (es-sünen) bilmek; b) Daha öncekilerin bu adetlerdeki amaçları göz önünde bulundurduğunda, onların uygulanmaları gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırt edebilmek; c) Sözlü (el-mahfûza) ve (ya) yazılı (el-mektûbe) olan eski adetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski adetlerin (es-sünen) örneğini taklit ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak; d) Şehrin imarını korumak için, zaman zaman meydana

⁵⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 64.

⁵¹ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 64.

⁵² Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 44.

⁵³ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 66; Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l Mille Din üstüne*, çev: Yaşar Aydınlı (Bursa: Arasta Yay. 2004), 126.

⁵⁴ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 64-65.

⁵⁵ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 56.

gelen ve eski adetlerde bulunmayan durumlarda mükemmel bir fikir ve ameli (pratik) hikmet sahibi olmak; e) Hitabet, (başkalarını) ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme mükemmelliğine (cevde) sahip olmak; f) Aynı zamanda, cihada katılabilmek gücüne de sahip olmak. İşte böyle birine, kanuna göre sultan (melik es-sünne) ve onun yönetimine de kanuni sultanlık (mülken sünniyyen) adı verilir.⁵⁶ Kısacası Fârâbî'ye göre İlk Başkan'a tabi olan başkanlık, fiillerinde İlk Başkan'ın yoluna tabi olan onun izinde giden başkanlıktır. Bu başkanlığı yerine getiren kimse "reisü's-sünne" ve "melikü's-sünne" diye isimlendirilir ve başkanlığı da geleneğe bağlı başkanlıktır.⁵⁷

Fârâbî'ye göre başkanlığı, ilk başkanlığa tabi olan, tabii olarak felsefeye ihtiyaç duymaz. Ancak erdemli şehir ve toplumlarda en iyi ve en faziletli olanın zaman içerisinde birbirinin peşi sıra gelen yönetici ve başkanlarının ilk başkanın şartları üzere olması gerektiğini açıklar.⁵⁸ Fârâbî, "İlk Reis" den sonra gelen devlet başkanında aradığı özelliklerde realist bir çizgiye gelir. Başkanlık için aradığı on iki özelliğin herkeste bulunamayacağı, onların ancak "yaratılıştan" reis olmaya layık olan kişide bulunacağını farkındadır. Bunu için on iki şartı altıya indirir.⁵⁹ Farabî'nin ilk başkanlık ve geleneksel başkanlık ile ilgili yaptığı ayrımla bir açıdan İslam toplumunda peygamber ve peygamberden sonraki önder anlayışlarını hatırlattığı düşünülebilir. Bu şartları göz önünde bulundurarak Fârâbî'nin devletin filozof/peygamber ile özdeşleştirilen ilk başkandan sonra yöneticisi olacak kişide aradığı özelliklere bakalım ve bu özellikleri, yöneticilik anlayışıyla gönüllerde eşsiz bir yer edinen, tarihin gördüğü en büyük liderlerden biri kabul edilen Hz. Ömer ile birlikte düşünelim.

2. HZ. ÖMER VE DEVLET BAŞKANLIĞI

Toplumun erdemli olması için erdemli görüş ve davranışların topluma yerleştirilmesi ilk başkanlıkla sağlanırken, korunması ve devam etmesi geleneksel başkanlıkla sağlanmaktadır. Buradan hareketle İlk Reisi peygamber ile tanımlamak mümkünken, Peygamber sonrasındaki lideri de Hz. Ömer'in şahsıyla özdeşleştirmek zor olmasa gerek.

HZ. ÖMER'DEN İKİNCİ BAŞKAN OLARAK SÖZ ETMEMİZİN NEDENİ İLK BAŞKAN OLAN HZ. MUHAMMED'DEN SONRA, HER YÖNDEN DEVLETİ GELİŞTİRİŞİ OLMASI VE

⁵⁶ Farabi, *Fusûlü'l-medeni*, 50.

⁵⁷ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 56.

⁵⁸ Farabi, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 60.

⁵⁹ Bayraklı, *Farabî'de Devlet Felsefesi*, 126.

insanları yönetme siyasetinin, ömrü boyunca Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetini bilme üzerine olması nedeniyledir.⁶⁰ Gerçi Peygamberin vefatından sonra yerine Hz. Ebu Bekir geçmiş ancak hem halifeliği kısa sürmüş hem de mürtetlerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Devlet kurumlarını tam olarak oluşturamamış ve istenilen şekilde devleti geliştirememiştir. Ondan sonra halifelik görevini Hz. Ömer üstlenmiş ve fetihlerle genişleyen İslam topraklarında idari, sosyal, iktisadi ve askeri bakımdan tarihe damga vuracak gelişmelere sahne olacak bir devletin başkanı olmuştur. Bu sebeplerle bazı çevreler Hz. Ömer'i İslam devletinin idari teşkilatının ilk kurucusu olarak kabul etmişlerdir.⁶¹

Yüzyılımıza liderlik edebilecek tarihi şahsiyetlerin başında Hz. Ömer gelmektedir. İslam'ın siyasal şekillenmesi ve medeniyet ufuklarında yol almasında O'nun eylemleri ve yönetimi rehberlik etmiş ve etmektedir.⁶² Bir lider olarak Halife Ömer, Müslümanları kurumsal devlet gücüne kavuşturmuş, medeniyetin temelini oluşturan etmenlerin ortaya çıkmasını sağlayan kurumlaşma için önemli uygulamalarda bulunmuş ve bu inkılâplar, sonraki zamanlar için de yol gösterici ve kalıcı olmuştur.⁶³ Kuşkusuz Hz. Ömer; din ve imandaki kemali, din ve dinin emirleri konusundaki tavizsiz tutumu, hakkı kabul ederek haksız olduğunda hemen hakka dönmesi, Allah'tan hakkıyla korkması (hesap verme), ince kalpli, huşu sahibi ve vera sahibi (şüpheli şeylerden sakınır) olması, iradesi ve şahsiyetindeki kemali, zühdü ve dünyaya rağbet etmemesi, sabrı, heybeti, cömertliği, cesareti⁶⁴ gibi özelliklerle dikkat çeken, tarihte adaletiyle temayüz etmiş en büyük liderlerinden biridir.

Hz. Ömer'in liderlik yönünü öne çıkaran birçok husus görmekteyiz. En başta da karşılaştığı ve gelecekte öngörülen ihtiyaçlara yönelik çözümler üreterek, bunları kısa sürede uygulamaya koymasındır. Şimdi de yukarıda Fârâbî tarafından sayılan şartlar ışığında ilk başkandan sonra gelen ikinci başkan ve özelliklerini Hz. Ömer'deki özellikler ile birlikte değerlendirelim.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalani, *Fethü'l-Bâri*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamed, C.VII. (Riyad: 2001), 55.

⁶¹ Sabri Hizmetli, "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları, Sonuçları ve Etkileri", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, A.Ü. Basımevi-1999: 27.

⁶² Halit Çil, "Halife Ömer'in Liderlik Ve Yönetim Anlayışı", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Cilt:1, Editör: Ali Aksu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/2018: 252.

⁶³ Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları: 2007), 34:47.

⁶⁴ Abdusselam b. Muhsin Âl İsa, *Dirase nakdiyye fi'l-merviyati'l-varideti fi şahsiyyeti Ömer b. Hattab ve siyasetuhu'l-idariyye*, 1. Basım (Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2002/1423),1: 309-349.

2.1. Hz. Ömer'in Liderlik Özellikleri ve Devletinin Esasları

Hz. Ömer'in hilafeti, İslam devletinin istikrara kavuştuğu ve coğrafi olarak gösterdiği gelişme ile İslam ümmetinin üstünlüğünü göstermesi açısından sembol bir dönemdir. Bununla birlikte bir devlet idaresinden beklentileri karşılması bakımından da hemen her kesimin kabul ettiği bir yönetim sürecidir.

İslamiyet'in tebliği sırasında bütün Kureyş içerisinde okuma yazma bilenlerin sayısı on yedi idi. Hz. Ömer de bu ender insanlardan biriydi.⁶⁵ Hz. Ömer, Rasulüllah (s.a.s.)'in önemli kararlar alacağı zaman görüşlerine başvurduğu kimselerin başında gelmekteydi. Bu istişarelerde onun ileriye sürdüğü görüşler son derece isabetliydi. Peygamber (s.a.s) onun bu özelliğini şu sözleri ile ifade etmiştir: "Allah, hakkı Ömer'in dili ve kalbi üzere kıldı. O, Faruk'tur. Allah, Onunla hak ve batılın arasını ayırtmıştır."⁶⁶ Peygamberin bu sözü bile onun hikmet sahibi bir kişi olduğunu göstermesi bakımından yeterli görülebilir.

Halife Ömer, Kur'an-ı Kerim ve onun tefsir ve te'vili hususunda âmil, dini meselelerde rey ve fetva sahibi bir müçtehit olarak⁶⁷ hem İslami prensiplerin anlaşılmasında hem de yaşantıya geçirilmesinde önemli görevler ifa etmiştir. Hz. Ömer İslam'da asıl olanın insan unsuru olduğunu benimsemiş ve kamu yararını ön planda tutarak dini hükümlerin insana yönelik olduğunu, bu sebeple bunların bir kısmının dönemseldiğini, gerekirse uygulanamayabileceğini göstermiştir. O, zahiri olarak Müslümanlıktan öte, Müslümanlığın özünü uygulamayı savunmuştur.⁶⁸ Çoğunluğa göre Hz. Ömer'in bu uygulamalarının başka naslara dayandığı veya hükmün uygulanması için var olması gereken illet ve şartların bulunmayışına bağlı olduğu ya da maslahat ve sedd-i zera'i prensipleri çerçevesinde devlet başkanına tanınan yetki kullanımından ibaret olduğu ifade edilmektedir.⁶⁹

Hz. Ömer'in devlet yönetiminde dayandığı ilke ve esasları sıralamak bu makalenin hacmi dışındadır. Yine de bu ilkelere şöyle yüzeysel olarak bakıldığında; şûra, adalet, eşitlik, sözde eylemde ve reaya ile ilişkide hakkı üstün tutması, inanç ve fikir özgürlüğü, güvenlik hakkı, mesken dokunul-

⁶⁵ Belazûrî, *Futûhu'l-buldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yay. 2013), 539.

⁶⁶ İbnü'l Esir, *İslam Tarihi el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağrakça vd. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), II: 323.

⁶⁷ H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), I: 319.

⁶⁸ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2013), 52.

⁶⁹ Muhsin Koçak, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları: 2007), 34: 52.

mazlığı ve mülkiyet hürriyeti, savaş sanatını bilmesi ve buna uygun olarak hazırladığı kuvvet ile emanet gibi⁷⁰ yönetim için gerekli görülen evrensel değerler olduğu görülebilir.

Hız. Ömer'in en önemli özelliklerinden biri de iş görmesi ve teferruata dikkat etmesidir.⁷¹ Hız. Ömer'in hitabeti güçlü ve ifadesi düzgündür. O, keskin zekâ sahibi, sağlam kanaat sahibi birisi olup görüşleri isabetlidir. Sert ve dar fikirli değildir.⁷² Ancak hakkı yerine getirme hususunda son derece şiddetlidir. Halifeligi sırasında en çok temayüz eden vasfı, şiddetidir. Şu da var ki, bir şeyi emrettiği veya yasakladığı zaman önce ailesinden başlardı. Hız. Ömer valilerine karşı da sertti; Onların halkı korkutmasından, halkın nefislerini zelil kılmalarından, halkı korkaklık ve pısrıklığa itmelerinden ve kendini küçük görür bir kompleks içinde/kendilerine güven ve hürmeti yitirmiş şekilde yetiştirmelerinden endişe duyuyordu. Bilinen şiddetine rağmen çok alçak gönüllü ve mütevazıydı. Cesaret ve kahramanlık bakımından sahabenin en önde geleniydi. Uzak görüşlü, yönetim hususunda üstün kabiliyetli, Arap toplumunun ruhi yapısını bilmede maharetlidir. Son derece takva ve vera sahibi olup, gerekeni tatbik hususunda kınayanlara aldırmaz, o hususta kimseden çekinmezdi. Zayıflara karşı şefkatine rağmen, hakkı yerine getirmek için son derece sert, korkusuz ve kararlı davranırdı. Aynı şekilde, başkasına, hassaten kendi nefisine karşı son derece iffetli, adil ve taviz vermez bir kadı idi. Hayatının bütün safhalarında dirayetli bir adam olmuştur.⁷³

Hız. Ömer, emniyet mülahazasıyla meselelerin çoğunu, işlerin en büyük hürriyet ve basiretle müzakere edildiği meclise getirirdi.⁷⁴ İlmi mevzular meclisinde sık sık müzakere edilirdi.⁷⁵ Hız. Ömer, bugünün müsteşarları mesabesindeki havas ve keskin akıl sahiplerine danışır, herkesle istişarede bulunurdu. Çoğunlukla da daha iyisini, delil olarak daha güçlüsünü ve gi-dişat olarak daha uygununu görünce görüşünü değiştirirdi.⁷⁶

O, zamanının ruhuyla, toplumsal yapı ile uyumlu bir halifeydi.⁷⁷ Yöneticinin bilgi donanımının çok önemli olduğu gerçekliğinden hareketle o,

⁷⁰ Abdussettar eş-Şeyh, *Ömer b. el-Hattab-el-Halifetü'l Raşidiyyu'l Azam ve'l İmamı'l Adilür-Rahim* (Dimeşk: Dâru'l Kalem, 2012), 358-395.

⁷¹ Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve İdaresi*, 4. Basım, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), II: 269.

⁷² Numani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve İdaresi*, II: 352-373.

⁷³ Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I: 315-321.

⁷⁴ Numani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve İdaresi*, II: 318.

⁷⁵ Numani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve İdaresi*, II: 375-377.

⁷⁶ Şeyh, *Ömer b. el-Hattab -el-Halifetü'l Raşidiyyu'l Azam ve'l İmamı'l Adilür-Rahim-*, 360.

⁷⁷ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hız. Ömer*, 59.

bir bilge idi.⁷⁸ Onun ilim ve hikmet sahibi olan kimselere gıpta edilebileceği yönündeki bir Hadiste “yönetici olmadan önce bilgi sahibi olunuz (ilim öğreniniz)”⁷⁹ demesi de bunun bir işaretidir.

Hiz. Ömer, teorik ve pratik olarak yöneticilik hususunda üstlendiği sorumluluğun farkındadır. Araplar kendiliğinden yürüyüp giden ve kendisini sürenin peşinden giden bir deveye benzeten Halife Ömer, bu devenin, çobanın kendisini nereye götürdüğüne bakmasını ister. Bu çoban kendisi olduğunda, “Kâbe'nin rabbine ant olsun ki onları doğru bir istikamete yöneltmeğe çalışacağım”⁸⁰ demek suretiyle toplumu yönlendiren asıl kişinin yönetici olduğunu, toplumun, yöneticisinin yönlendirmesine göre şekil aldığını ifade eder. Bu nedenle de yöneticinin mutlak manada doğru olması gerekliliğini, “İmam ve önderleri sapmadıkça insanlar istikametten ayrılmaz”⁸¹ ifadeleriyle dile getirir. Hiz. Ömer'in bu ifadelerinin Fârâbî'nin, başkan erdemli olursa, onun yönetimi de yönettiği toplum da erdemli, iyi ve mutlu olur⁸² şeklindeki görüşüyle bağdaştığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

2.2. Fârâbî'nin İkinci Başkan'da Aradığı Şartlar ve Hiz. Ömer

Fârâbî, ideal devletin yöneticisinde bulunması gereken özellikleri sayarken, adaleti ve adil davrananları sevmesini yöneticinin özelliklerinden birisi olarak belirler.⁸³ Hiz. Ömer'in idaresini de halka sevdiren asıl husus dost-düşman ayrımı yapmayan adaletiydi.⁸⁴ Adaleti, Müslümanların haklarını kendilerine zamanında ulaştırmak için, ileri gelenler ve avam arasında ayırım gözetmeksizin, elinden gelen bütün gayretleri gösterecek noktaya ulaşmıştı.⁸⁵ Hiz. Ömer idaresinin en belirgin özelliği zengin ile fakirin, asilzade ile mütevazının, akraba ile yabancıların devlet idaresi tarafından aynı seviyede mütalaa edilmeleriydi.⁸⁶ Hiz. Ömer'in siyasi başarısının açık bir delili de devlet çarkını döndürmek için seçtiği insanların istihdam edildikleri işe en layık kişi olmalarıdır.⁸⁷ Dolayısıyla Hiz. Ömer'in yönetiminde

⁷⁸ Ömer Cide, “Hz. Ömer'in Yönetim İlkeleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2, Cilt: 4, Sayı: 7, s.155.

⁷⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmâil (v.194-256/869), “Kitabü'l-İlim”, 15, *Sahih el-Buhari* (Dımeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 2002) 30.

⁸⁰ İbnü'l Esir, *İslam Tarihi el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*, II: 548.

⁸¹ Belâzürî, İmam Ahmed b. Yahyâ b. Cabir (v. 279/892-893), *Ensâbu'l-eşraf* thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), X. Cilt: 343.

⁸² Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*, 43.

⁸³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 95.

⁸⁴ Numani, *Bütün Yönleriyle Hiz. Ömer ve İdaresi*, II: 262.

⁸⁵ Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I: 318.

⁸⁶ Numani, *Bütün Yönleriyle Hiz. Ömer ve İdaresi*, II: 251.

⁸⁷ Numani, *Bütün Yönleriyle Hiz. Ömer ve İdaresi*, II: 261.

dikkat ettiği bu uygulamaların Fârâbî'nin yönetimde istediği yapıyı çağrıştırdığında şüphe yoktur.

Fârâbî, İlk Başkan'ın yerine geçecek İkinci Başkan'da bazı olmazsa olmaz şartların varlığına dikkat çekmiştir ki bunlar doğuştan gelen bedeni kusursuzluk yanında, akıl, hitabet ve öğrenmeye olan yatkınlık şeklinde özetlenebilir. Hz. Ömer'e baktığımızda; Feraset, zekâ, cesaret, bilgelik gibi birçok liderlik özelliklerine doğuştan sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁸ Yine Fârâbî'nin ilk başkandan sonra yerine geçecek kişide aradığı hikmet, ilim, öncekilerin yoluna uyma, iyi bir görüş sahibi olma, halkı irşat ve savaş işlerinde sebat üzere bulunmaları gerektiği⁸⁹ şeklindeki şartlarının Hz. Ömer'de ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

Fârâbî'ye göre İlk Başkan'dan sonra yerine geçen kimse bütün durumlarda onun gibi yani ona denk birisi olursa, ilk olanın belirlemeden bıraktığı şeyleri yerine geçen kişi belirler.⁹⁰ Fârâbî önceki yöneticilerden alınmış yazılı kanunlarla medine'yi yöneten kişiye "Meliku's-Sünne" der. Burada "Meliku's-Sünne" tabirini öncekilerin yoluna uyan ve onların geleneğini takip eden yöneticiler manasında kullanır. Meliku's-Sünne kendinden önce uygulanan kanunlardan daha uygun olanı gördüğünde önceki kanunları değiştirebilir. Bu durum öncekilerin yanlış yaptığı anlamına gelmez ancak şartların değişmesiyle birlikte daha uygun olanı yapmayı gerekli kılar. Çünkü o günkü durumu görmüş olsaydı öncekiler de bu şekilde bir değişiklik yapmayı uygun görürlerdi. Farklı zamanlarda yaşasalar dahi sonra gelenler, öncekilerin uygulamalarında değişiklik yapabilir. Eğer bu nitelikte birisi yoksa öncekilerin yasaları yazılır, korunur ve o yasalar ile yönetilir. İşte bu şekilde öncekilerin yazılı şartlarına uygun olarak yöneticilik yapanlara⁹¹ en güzel örnek, Fârâbî düşüncesindeki ideal yönetici tipine uygun olarak öncekilerin yoluna uyan, adil yönetimiyle meşhur halife Hz. Ömer'i zihinlere getirmektedir.

Hz. Ömer kendinden önceki iki yöneticinin deneyimlerini görme imkânına sahip olmuş ve yöneticiliği esnasında büyük ölçüde söz konusu deneyimlerden istifade etmiştir. Yönetimi boyunca Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'i takip etmiş, ayrıca yeni durumlara çözüm üretme kabiliyetini

⁸⁸ Hz. Ömer'in bireysel liderlik özellikleri (s.41-129) ile siyasi ve idari liderlik özellikleri (s.133-256) için bk. Halit Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl Hz. Ömer'in Liderlik ve Yöneticilik Özellikleri* (İstanbul: Timaş Yay. 2017).

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medineti'l-fâzıla ve mudaadatiha*, 124-125.

⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve nususun uhra*, 49

⁹¹ Fârâbî, *Kitab es-Siyase el-medeniyye*, 90.

de sergilemiştir. Ayrıca devletin ihtiyaç duyduğu kurumları en uygun bir biçimde ihdas etmiştir.⁹²

Hız. Ömer aslına bakıldığında sadece Hız. Muhammed'i değil diğer devlet ve krallıklardaki kanunları ve idare usullerini öğrendikten sonra bunlardan kabule şayan olanları benimsemiş bir liderdir. Arazi vergileri, gümrük vergileri, kâtiplik, askeri levazım dairesi, murakabe ve muhasebe meselelerinde İran ve Suriye'nin kanun ve örflerini, lüzumlu gördüğü değişiklikleri yaparak takip etmiştir.⁹³ Bu da onun "Melik es-Sünne", yani kendinden önceki ilk başkanın koyduğu esaslar çerçevesinde hareket eden bir başkan olduğunun ve onun yolundan gittiğinin bir delilidir.

SONUÇ

Fârâbî, siyaseten karışıklığın olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu yıllar İslâm âleminin yönetim açısından sıkıntı içinde bulunduğu yıllardı. Böyle bir zamanda Fârâbî'nin, İslâm devletinin kaybettiği konumu yeniden kazanarak çözülen İslam birliğinin tesisi için en önemli konumda gördüğü ideal devlet başkanını aradığı düşünülebilir.

Fârâbî ideal devlet hakkındaki görüşlerini "el-Medine", "es-Siyase", "Tahsilu's-Saade", "Füsul'l-Hikem" ve "et-Tenbih Ala Sebili's-Saade" isimli eserlerinde belirgin bir şekilde açıklamaktadır. Fârâbî'nin faziletli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devletin Eflâtun'un ütöpik devletinin izlerini taşıdığında şüphe yoktur. Filozofların kral ve kralların filozof olmasını öneren Eflâtun'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve âhîret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir nizam vaad eden Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında yani İslâm halifelerinde Hız. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir.

Fârâbî, ilk başkan ya da reis denilen yöneticinin bir kısmı doğuştan bir kısmı da kazanılarak elde edilmiş bazı özellikleri taşıması gerektiğini belirler. Ona göre erdemli devletin başında bulunan başkana mahsus sıfatlar ve özellikler bir kişide bulunursa onun mutlaka başkan olması gerekir. O varken başka birinin başkan olmaması gerekir. Ancak bu özelliklerin tamamının bir kişide toplanması zordur. Böyle bir adama hiç rastlanmazsa, o şehrin riyasetine gelmiş olan ilk reis ile haleflerinin verdikleri şeriat ve

⁹² Cide, "Hz. Ömer'in Yönetim İlkeleri", 143.

⁹³ Numani, *Bütûn Yönleriyle Hız. Ömer ve İdaresi*, II: 263.

sünnetler muhafaza edilerek kendisinde de doğuştan ve sonradan kazandığı bazı özelliklerin bulunduğu kişi başkan olmalıdır.

Fârâbî'ye göre, ilk devlet başkanının yolunu takip eden ikinci başkan bir felsefeci olmalı, ilk devlet başkanının kanun ve buyruklarını bilmeli ve korumalı, diğer insanlara örnek olarak bütün eylemlerinde öncekilerin doğru yoluna uymalıdır. Önceki başkanların ortaya koyduğu örneğe dayanarak, ilk defa ortaya çıkan hukuk meseleleri hakkında karar verebilmelidir. İlk devlet başkanının karşılaşmadığı yeni problemlerle başa çıkmak için kavrayış ve bilgiye de sahip olmalıdır. Fârâbî önceki yöneticilerden alınmış yazılı kanunlarla medine'yi yöneten kişiye "Geleneksel Başkan" (Meliku's-Sünne) der. Burada Geleneksel Başkan tabirini öncekilerin yoluna uyan ve onların geleneğini takip eden yöneticiler manasında kullanır. Geleneksel Başkan, kendinden önce geçen başkanların yoluna uymakla birlikte, onların uyguladıkları kanunlardan daha uygun olanını gördüğünde önceki kanunları değiştirebilir. Bu öncekilerin yanlış yaptığı anlamına gelmemektedir. Sadece şartların değişmesiyle birlikte daha uygun olanı yapmayı gerekli kılan önemli bir yaklaşımdır. Aslında bu zamanın değişmesiyle birlikte hükümlerin değişmesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Eğer o günkü durumu görmüş olsaydı öncekiler de bu şekilde bir değişiklik yapmayı uygun görürlerdi. İşte Fârâbî'nin ideal yönetici tipi olarak düşündüğüne en güzel örnek, öncekilerin yazılı şartlarına uyan ve gerektiğinde yeni şartlar koyarak güçlü bir yöneticilik yaparak çağını aşan Hz. Ömer olmalıdır.

Hz. Ömer'in sahip olduğu özelliklerle arzulanan bir yönetim şeklini uygulamıştır. Bir lider olarak Hz. Ömer, Müslümanları kurumsal devlet gücüne kavuşturmuş, medeniyetin temelini oluşturan etmenlerin ortaya çıkmasını sağlayan kurumlaşma için önemli uygulamalarda bulunmuş ve bu inkılaplar, sonraki zamanlar için de yol gösterici ve kalıcı olmuştur. Kuşkusuz Hz. Ömer sahip olduğu özelliklerle dikkat çeken, tarihte adaletiyle temayüz etmiş en büyük liderlerinden biridir.

Hz. Ömer, fetihlerle genişleyen İslam topraklarında idari, sosyal, iktisadi ve askeri bakımdan tarihe damga vuracak gelişmelere sahne olacak bir devletin başkanı olmuştur. Bu özellikleriyle Hz. Ömer, her yönden devleti geliştirmiş ve insanları yönetme siyasetini, Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti üzerine gerçekleştirmiştir.

Fârâbî'nin İlk Başkan'dan sonra yerine geçecek İkinci Başkan'da aradığı hikmet, ilim, öncekilerin yoluna uyma, iyi bir görüş sahibi olma, halkı irşat ve savaş işlerinde sebat üzere bulunmaları gerektiği şeklindeki özelliklerin

Hız. Ömer'de olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca öncekilerin yoluna uyma hususunda da Hız. Ömer'in son derece hassas davrandığı bir gerçektir.

Siyaseten karışıklığın olduğu bir dönemde yaşayan Fârâbî'nin, teorik olarak ortaya koyduğu görüş ve yaklaşımlarıyla ele alınan bu konu, üzerinde daha fazla araştırmaya yapılmayı hak etmektedir. Zira bu türden yapılacak çalışmalar İslam düşüncesindeki siyaset geleneğinin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Âl İsa, Abdusselam b. Muhsin. *Dirase nakdiyye fi'l-merviyati'l-varideti fi şahsiyyeti Ömer b. Hattab ve siyasetuhu'l-idariyye*, 1. Basım, Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2002.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1945.
- Askalani, İbn Hacer. *Fethü'l-Bâri*. thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamed. I-XIII, Riyad: 2001.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hız. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğuş Yay. 1983.
- Belâzürî, İmam Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. (v. 279/892-893), *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli. I-XIII, Dâru'l-Fikr: Beyrut 1997.
- Belazûrî. *Futûhu'l-buldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. (v.194-256/869) *Sahîh el-Buharî*. Dımeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesir, 2002.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat, 1984.
- Cide, Ömer. "Hız. Ömer'in Yönetim İlkeleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2, Cilt: 4, Sayı: 7, 141-157.
- Cihan, A. Kamil. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri". *bilimname* IV. (2004/1), 17-31.
- Çil, Halit. *Ömer'ini Arayan Yüzyıl Hız. Ömer'in Liderlik ve Yöneticilik Özellikleri*. İstanbul: Timaş Yayınları 2017.
- Çil, Halit. "Halife Ömer'in Liderlik ve Yönetim Anlayışı". *Uluslararası Hız. Ömer Sempozyumu*. Editör: Ali Aksu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/2018. Cilt:1. 235-254.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Fusûlü'l-medenî*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Yayınları 1987.

- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu'l-Mille ve nususun uhra*. 2. Basım, thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitab Tahsîlu's-sâade*. Takdim: Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1995.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve mudaadatıha*. 1. Basım, Takdim: Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1995.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. Takdim: Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1996.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitab es-Siyase el-medeniyye*. Takdim: Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilal, 1996.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu'l-Mille Din üstüne*. çev: Yaşar Aydın. Bursa: Arasta Yayınları 2004.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Fârâbî'nin İki Eseri, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medeni) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih 'Ala Sebili's-Sâade)*. çev. Hanifi Özcan. 2. Basım, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 47. İstanbul: TDV Yayınları: 2007.
- Hasan, H. İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hizmetli, Sabri. "Genel Olarak Raşid Halifeler Dönemi Olayları, Sonuçları ve Etkileri". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. XXXIX, Ankara Üniversitesi Basımevi-1999, 27-54.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB, 1989.
- İbnü'l Esir. *İslam Tarihi el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*. çev. Ahmet Ağırakça vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- Koçak, Muhsin. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 52. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Siyasetnâmeler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. Ankara: 1962, 167-194.
- Matar, Emira Hilmi. *el-Felsefetü's-siyasiyye min Eflatun ila Marks*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995.
- Mâverdi, Ebû'l Hasan. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. 1. Basım, thk. Ahmet Mübarek el-Bağdadi. El-Firdevs-Kuveyt: Mektebetü Dâr İbn Kuteybe, 1989.
- Numani, Şibli. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve İdaresi*. 4. Basım, çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sankari, Faruk A. "Eflâtun ve Farabî: Siyasi Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi". *İslam'da Siyaset Düşüncesi*. çev. Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yay. 1995, 249-258.
- Şeyh, Abdussettar. *Ömer b. el-Hattab -el-Halifetü'l Raşidiyyu'l Azam ve'l İmamu'l Adilür-Rahim-*. Dımeşk: Dâru'l Kalem, 2012.

HADİS USÛLÜNDE EGEMEN SAHİH HADİS TANIMI VE PROBLEMLERİ

THE DOMINANT DEFINITION OF SAHİH HADİTH AND IT'S PROBLEMS IN HADİTH
METHODOLOGY


MEHMET EMİN ÇİFTÇİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ HADİS
ANABİLİM DALI

DOCTOR LECTURER, UNIVERSITY OF HARRAN FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
HADİTH

mhtemin71@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0595-7229>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.551565>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

9 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted

23 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Çiftçi, Mehmet Emin, "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri [The Dominant Definition of Sahih Hadith and It's Problems in Hadith Methodology]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 217-241

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



HADİS USÛLÜNDE EGEMEN SAHİH HADİS TANIMI VE PROBLEMLERİ¹

Öz

Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi, muhaddisler başta olmak üzere pek çok İslam âliminin ilgilendiği bir konu olmuştur. Bundan dolayı da İslam âlimleri tarafından birçok sahih hadis tanımı yapılmıştır. Bu tanımlar arasında günümüzde genel kabul göreni İbnu's-Salâh tarafından yapılmış olan tanımdır. Bu egemen tanıma göre bir hadisin sahih olabilmesi için, râvilerin adalet ve zabt sahibi olması, hadisin senedinin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallel olmaması gerekir. İbnu's-Salâh'ın tanımının şartlarında ve şartların yorumlanmasında muhaddisler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim birçok muhaddis bu tanımın isnad merkezli olduğunu ve senedin sahih olmasının metnin doğruluğunu garanti etmediğini ifade etmiştir. Biz de bu tanımın eksik yönlerini tespit edip sebep olmuş olduğu problemlere işaret ettik. Sonra da bu tanımın ek-sik yönlerini giderecek yeni bir sahih hadis tanımı önerisinde bulunduk. Buna göre yeni tanımımız şöyledir: "Âdalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur'an'a ve maruf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam'ın genel esaslarına, insanlığın ulaşmış olduğu bilimsel verilere, akıl, icma' ve umumü'l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir."

Özet

Hadis dinin ikinci temel kaynağıdır. Bunun için hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti önem arz etmektedir. Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi, muhaddisler başta olmak üzere İslam âlimlerinin tamamının ilgilendiği bir konu olmuştur. Dolayısıyla başta muhaddisler olmak üzere alimler hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için usuller geliştirmişlerdir. Bu alimler hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi için birçok farklı kriterler geliştirmiş ve sahih hadis tanımlarını yapmışlardır. İslâm âlimleri hadislerin sıhhatinin tespitini sağlayacak muhtelif bazı tanımlar ortaya koymuş olsalar da genel kabul gören sahih hadis tanımı İbnu's-Salâh tarafından, ancak hicri VII. YY'da yapılmıştır. Günümüzde genel kabul gören sahih hadis tanımı İbnu's-Salâh tarafından yapılmış olan tanımdır. Bu egemen tanıma göre hadisin sahih olabilmesi için, ravinin adalet ve zabt sahibi olması, senedin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallel olmaması gerekir. İbnu's-Salâh'ın yapmış olduğu bu tanımın şartlarında ve şartların yorumlanmasında muhaddisler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim birçok muhaddis bu tanımın isnad merkezli olduğunu ve senedin sahih olmasının metnin doğruluğunu garanti etmediğini ifade etmiştir.

Tanımda ifade edilen kriterlerin değerlendirilmesindeki problemleri şöyle özetlemek mümkündür: İttisal şartı: Hadisin senedinde kopukluk olmaması anlamına gelen ittisal şartı, muhaddislerin çoğunluğu tarafından aranan bir şarttır. Ancak ittisalın nasıl meydana geldiği konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkün olmamaktadır. İlk muhaddislerin çoğu ittisal şartını zorunlu görmemiştir. İlk hadis kaynaklarında da böyle bir ayırımı gidilmemiştir. Ehl-i Re'y âlimleri mürselleri kabul etmiştir. Makalede görüleceği üzere ittisal şartı bütün âlimlerce aranan bir şart olmamıştır. Zabıt Şartı: Zabıt, muhaddislerce genel kabul gören sahih hadis tanımının bir şartıdır. Zabıt, bir ravinin, öğrenmiş olduğu hadisi, başkasına rivayet edinceye kadar öğrendiği şekliyle hafızasında tutması ve lüzumu halinde aynen tekrarlayabilmesidir. İbnu's-Salâh'ın hadisin sıhhati için aramış olduğu zabıt şartına birçok muhaddis karşı çıkmıştır. Nitekim bir ravinin hafızasının kuvvetinin ölçülmesi gö-

¹ Bu makale "Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

recelidir. Muhaddisler aynı ravinin zabt özelliği konusunda farklı hükümler verebilmişlerdir. Dolayısıyla zabt, kriterin tespiti ve uygulanması noktasında problemlere neden olmuştur. Mesela sahabeler birbirlerini unutkanlıkla itham etmiş olmalarına rağmen, zabt şartını taşımadıklarından dolayı cerh edilmemişlerdir. Şâz ve Muallle Olmama Şartı: Muhaddislerce genel kabul gören tanımın bir diğer şartı da hadisin şâz ve muallle olmamasıdır. Muhaddislerin şâz ve illet kriterleri ile metin tenkidi yapmış oldukları iddia edilmiştir. Bu iki kriterin metin tenkidiyle ilgili olup olmadığı araştırıldığında aslında bunların da isnad ve ravi ile ilgili kriterler olduğu anlaşılmaktadır. Muhaddislerce yapılmış olan tanımlardan da bu anlaşılmaktadır. En muteber şâz tanımı şöyledir: “Sika ravinin kendisinden daha sika olan bir raviye muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.

Hadis usûlünde egemen olan İbnu’s-Salâh’ın sahih hadis tanımına yöneltilmesi gereken en önemli eleştiri, metin tenkidini ihmal etmesi ve daha çok “isnad merkezli” bir tanım olmasıdır. Bu nokta o kadar önemlidir ki, bugün hadisler konusunda –sübut açısından- karşı karşıya bulunduğumuz problemlerin çoğunun, hadis tenkidinin raviler çerçevesinde yapılmış olmasından ve metin tenkidinin bazı şekli değerlendirmeleri aşamamış olmasından kaynaklandığını ifade etmemizde bir beis yoktur. İsnadın sahih olmasını hadisin sıhhati için yeterli gören muhaddislerce göre metni Kur’an’a, meşhur sünnete veya akla arz etmek gereksizdir. Ayrıca fakihlerde olduğu gibi, hadis ile amel edilip edilmemesi de muhaddislerce göre bir kriter değildir. Bunun sonucu olarak sika ravilerin yanılabilmesi gerçeği göz ardı edilmiş ve dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin sıhhati konusunda ciddi problemler meydana gelmiştir. Aslında birçok muhaddisin: “Bir hadis için “sahih” denildiği zaman mutlak anlamda sahih olmadığı, bir hadis hakkında “sahih değil”dir denildiği zaman da mutlak anlamda böyle olmayacağıdır” şeklinde açıklamada bulunmuş olmaları, hadisler hakkında verilmiş olan hükmün mutlak olmadığını ifade etmektedir. Muhaddislerin bu açıklamalarıyla hadisler hakkında verilen hükmün sadece isnada yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum birçok alimin de işaret ettiği gibi klasik hadis usûlünün en önemli zaafını teşkil etmektedir. Dolayısıyla gibi birçok âlim hadislerin sıhhatinin tespiti için isnad tenkidinin tek başına yeterli olmadığını, metin tenkidinin de yapılmasının gerekliliğini ifade etmişlerdir. Ayrıca bu tanımın en önemli eksiklerinden bir diğeri de Hz. Peygamber’in konumunun ve misyonunun tanımda yer almamış olmasıdır. Rivayetlerin kabulünde sadece klasik anlamda anlaşıldığı gibi yalnız ravi ve senedle ilgili sıhhat şartlarıyla yetinilmeyip aynı zamanda Hz. Peygamber’in dinde algılanması, peygamber tasavvuru göz önüne alınmalıdır.

Bütün bunlardan sonra, rivayetlerin hem isnad hem de metin açısından tenkide tabi tutulmasının bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için de hadisin iki yönü olan isnad ve metin değerlendirilmesini sağlayan yeni bir tanıma ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bütün bunlardan hareketle problemi çözmeye katkı sağlayacak yeni bir tanım önerisinde bulunulmuştur. Bu tanımda olmazsa olmaz olan Ehli Re’y ve Ehli Hadis ilkelerini benimsenmiştir. Bu iki ekolün kriterlerinden yararlanmanın yanında ayrıca günümüzün gelişmiş bilim ve teknoloji imkânlarından da yararlanılmıştır. Dolayısıyla geçmişten günümüze bu konuda söz söylemiş ilim adamları ve hadis araştırmacılarının kriterlerini değerlendirip tanımın çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Yapılan yeni sahih hadis tanımı şöyledir: “Âdalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur’an’a ve maruf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam’ın genel esaslarına, insanlığın ulaştığı bilimsel verilere, akıl, icma’ ve umumü’l-belvaya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber’in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir.”

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddis, Rivayet, Metin, Sahih, Problem, Tanım.

THE DOMINANT DEFINITION OF ŞAHİH HADITH AND PROBLEMS IN HADITH METHODOLOGY

Abstract

The determination, in a proper way, of whether the hadiths belong to the Prophet was a subject of interest for many Islamic scholars, especially the muhaddiths. Therefore, many authentic hadith definitions were made by Islamic scholars. Among these definitions, it is Ibn al-Şalāh's definition which is widely accepted today. According to this dominant definition, in order for a hadith to be authentic, the narrators must possess the quality of justice / adāla and a great memory, the chain of conveyors of the hadith must not be broken, and the narration must be faultless and must not contradict any hadith of higher acceptance. There is a controversy among the muhaddiths over the conditions of Ibn al-Şalāh's definition and their interpretations. Therefore, this definition is not to solve the problem. As a matter of fact, many scholars state that this definition is centered on isnād (attribution), and that the authenticity of the chain of conveyors does not guarantee the accuracy of the text. So we identified the missing aspects of this definition and pointed out the problems it caused. Then we proposed a new definition for the şahiḥ hadith that would overcome the missing aspects of the old definition. Accordingly, our new definition is as follows: "A hadith suitable for the mission and position of the Prophet. never contradicting the Qur'an and the well-known (famous and mutawātir) Sunna, the general principles of Islam, the scientific data that humankind has reached, idjmā' and umūm al-balwā, the historical data, the grammar, conveyed by the narrators who're just and with great memory."

Summary

Hadith is the second main source of the religion. For this, the most important issue about hadiths is to determine if they belong to the Prophet or not. The determination in a proper way of whether the hadiths belong to the Prophet was a subject of interest for many Islamic scholars, especially the muhaddiths. Therefore, the hadith scholars developed procedures for the determination of their belonging to the Prophet. In particular, the scholars called as muhaddiths made a great effort in this regard. They developed many different criteria and made authentic hadith definitions in order to clear the issue. Although Islamic scholars put forward various definitions that would determine the accuracy of the hadiths, the common definition of sound hadith was coined by Ibn al-Şalāh in 7th century AH. Today, it is the common definition of sound hadith. According to this dominant definition, in order for a hadith to be authentic, the narrators must possess the quality of justice / adāla and a great memory, the chain of conveyors of the hadith must not be broken, and the narration must be faultless and must not contradict any hadith of higher acceptance. There is a controversy among the muhaddiths over the conditions of Ibn al-Şalāh's definition and their interpretations. Therefore, this definition is not to solve the problem. As a matter of fact, many scholars state that this definition is centered on isnād (attribution), and that the authenticity of the chain of conveyors does not guarantee the accuracy of the text.

It is possible to summarize the problems in the mentioned definition. The criterion the narrators should fulfill is that the chain of conveyors cannot be broken, and this criterion is sought by most of the muhaddiths. Let's take a look at another of them: Dhabt. Dhabt is the condition that commands a narrator to have a great memory, and is generally accepted by most of the muhaddiths. To fulfill the dhabt a narrator must learn any hadith by heart as he'd narrate it to someone else intact, and he must be able to repeat it in exact form if necessary. Indeed, it is relative to measure the

strength of a narrator's memory. The muhaddiths were to make different evaluations concerning the dhabt of the same narrator.

The most important criticism that should be directed at Ibn al-Şalāh's definition of authentic hadith, which is dominant in the hadith methodology, is that it lacks text criticism, and it is more of an "isnād centered" definition. This point is so important that there isn't any trouble in expressing that most of the problems we face regarding the hadiths are due to the fact that the hadith criticism was applied only to the narrators, and that the text criticism could not go beyond a loose structure. It is unnecessary to present the text to the Qur'an, the famous sunnah or the reason, according to the muhaddiths who consider it sufficient to have the hadith with a sound isnād. In addition, it is not a criterion to act upon the hadith according to the muhaddiths just as it is, to the faqīhs. As a result, the fact that siqa narrators could be faulty was ignored and serious problems occurred regarding the soundness of the hadiths, which are the second main source of the religion. In fact, many of the followers stated that, when they label a hadith as "sound", it is not to be absolutely authentic, and when they label it "not sound", it does not necessarily mean that the provision over the hadith is absolute. It is understood that a verdict rendered to the hadith in accordance with these explanations is only for the chain of conveyors. This situation, as many scholars pointed out, constitutes the most important weakness of the classical hadith methodology. Therefore, many scholars stated that the isnād criticism alone is not sufficient for the determination of the soundness of the hadiths, and that the criticism of texts must be conducted. In addition, another one of the most important shortcomings of this definition is that the Prophet's position and mission were not taken into account in the definition. There must be ways to fulfill the conditions of soundness not only contented with the soundness of the narrator and the chain of conveyors just like in the classical sense, but also with the perception of the Prophet in religion, and a conception of the Prophet.

After all, it is understood that it is imperative that narrations are subject to criticism in terms of both isnād and text. For this, a new definition, which provides evaluation of the two aspects over the hadith, which are isnād and text, has been needed. Based on all, a new definition has been proposed that would contribute to solving the problem. The principles of both Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith that are indispensable in this definition have been adopted. In addition to taking advantage of the criteria of these two schools, today's advanced science and technology facilities have also been used. Therefore, it has been tried to draw the framework of the definition by evaluating the criteria of scientists and hadith researchers who have spoken about it from past to present. The new definition of a "sound hadith" is as follows: "It is the one that fits the Qur'an and the legitimate (famous and mutawātir) Sunna, the general principles of Islam, the scientific data that humankind has reached, idjmā' and umūm al-balwā, the historical data, the grammar, and also the Prophet's mission and position."

Keywords: Hadith, Muhaddiths, Narration, Text, Authentic, Problem, Definition.

GİRİŞ

Hadis usulünün amacı, rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitini yapmak, sahih olanı sahih olmayanından ayırmaktır. İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi için bazı kriterler geliştirmişlerdir. Ancak âlimlerin geliştirmiş oldukları kriterler farklılık arz etmiştir. Hicri VII. yüzyıla kadar İslam âlimleri arasında sahih hadiste aranacak şartlarda bir ittifaktan söz etmek mümkün olmamıştır. Hatta muhaddisler bile sahih hadis kriterleri konusunda bu ittifağı sağlayamamıştır. Dolayısıyla bu döneme kadar her müellifin kendi kanaat ve içtihadına göre sahih hadisleri belirlemeye çalıştığı ve bu konuda ortak bir anlayışın bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.² İslâm âlimleri hadislerin sıhhatinin tespitini sağlayacak muhtelif bazı tanımlar ortaya koymuşlarsa da genel kabul gören sahih hadis tanımı İbnu's-Salâh tarafından, ancak hicri VII. YY'da yapılmıştır. İbnü's-Salâh'ın sahih hadis tanımına göre bir hadisin sahih olabilmesi için, râvilerin adalet ve zabt sahibi olması, hadisin senedinin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallel olmaması gerekir. Bu tarihten sonra gelen meşhur muhaddislerden Nevevî (ö. 676/1277),³ İbn Dakîkî'l-İyd (ö. 702/1303),⁴ el-Ca'berî (ö. 732/1332),⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1372),⁶ İrakî (ö. 808/1404), İbn Hacer (ö.852/1448),⁷ Ebû Abdillâh Kâfiyecî (ö. 879/1475),⁸ Suyûtî (ö. 911/1505),⁹ Sehâvî¹⁰ ve Dihlevî¹¹ de İbnu's-Salâh'ın tanımının aynısını yapmışlardır.¹²

Öte yandan İbnü's-Salâh zikrettiği kriterlerin tam olarak uygulanması halinde bile bir hadisin sıhhatinin mutlak anlamda tespit edilemeyece-

² M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 25.

³ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti süneni'l-beşîri'n-nezir fi usûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1985), 25.

⁴ İbn Dakîkî'l-İyd, *el-İktirâh fi beyân'l-istilâh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5.

⁵ Burhâneddîn, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berîy, *Rusûmu't-tahdis fi ulûmi'l-hadis*, Muhakkik İbrâhîm b. Şerîf el-Meylî (Lübnan-Beyrût: Dâr İbnu Hazm, 2000), 54.

⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Feda İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Karşî el-Basrî ed-Dimeşki, *ihtisaru ulûmil hadis*, Muhakkik. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 21

⁷ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İBN HACER, - thk. İsmâ es-Sebâbeti Ve Ammâd Seyid, (ed.), *Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi'l-Ehli'l-Eser* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1997), IV/722.

⁸ el-Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Meş'ûd er-Rûmî el-Hanefî Muhyiddîn Ebû Abdillâh el-Kâfiyecî, *el-muhtasar fi ilmi'l-eser*, Muhakkik Ali Zevîn (Riyâd: Mektebetür-Rüşd, 1407), 113.

⁹ Suyûtî, *elfiyetu's-Suyûtî fi ilmi'l-hadis*, Tashih ve Şerh eden, Ahmed Muhammed Şâkir (Mektebetü'l-İlmiye, ts.), 4.

¹⁰ Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyeti'l-hadisli'l-Irakî*, ed. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003), 27.

¹¹ Abdülhak b. Seyf DİHLEVÎ, *Mukaddimetu fi Usûli'l-Hadis*, ed. Thk. Süleymân en-Nedvî (Lübân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 58.

¹² İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, ed. Nureddin Itur (Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986), 13.

ğini açıkça ifade etmiştir.¹³ el-Kâfiyeci, İbn Kesir, Nevevî (ö. 676/1277), Suyûtî, Sehâvî, Leknevî (ö. 1886) ve diğerleri de İbnu's-Salâh gibi hadisler hakkında verilmiş olan sıhhat hükmünün mutlak olmadığını ifade eden müelliflerdendir.¹⁴ Muhaddisler İbnü's-Salâh'ın tanımında yer alan kriterlerden hareketle verilecek hükmün sadece isnada yönelik olduğuna da işaret etmişlerdir.¹⁵ Dolayısıyla birçok muhaddis bu sahih hadis tanımının hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitinde yetersiz kaldığını, râvinin güvenilir olmasının metnin doğruluğunu garanti etmediğini ifade etmiştir. Biz de bu makalede bu âlimlerin eleştirilerini ele alacağız. Klasik sahih hadis tanımının eksik yönlerini tespit edeceğiz. Bu eksikleri gidermeye yönelik âlimlerin görüşlerini değerlendireceğiz. Daha sonra da bu problemleri giderecek bir sahih tanımlı kriterlerini önereceğiz.

1. EGEMEN SAHİH HADİS TANIMININ KRİTERLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Hadis usûlünde egemen olan sahih hadis tanımlı; "Râvinin adalet ve zabt sahibi olması, senedin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallal olmamasıdır."¹⁶ Tanımda ifade edilen kriterlerle ilgili problemleri aşağıdaki gibi sınıflandırabiliriz.

1. 1. İttisal Şartı: Hadisin senedinde kopukluk olmaması anlamına gelen ittisal şartı, muhaddislerin çoğunluğu tarafından aranan bir şarttır. Ancak ittisalin nasıl meydana geldiği konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkün olmamaktadır. İmam Buhârî (ö. 256/870), an'aneli¹⁷ hadislerin senedinde ittisalin varlığının kabul edilmesi için her tabakadaki râvinin bir öncekiyle mülakatını şart koşmuştur. İmam Müslim (ö. 261/875) ise böyle bir buluşmanın imkân dâhilinde olmasını ittisalin kabulü için yeterli görmüştür.¹⁸ Böylece bu konuda iki önemli muhaddis arasında iki farklı görüş meydana gelmiştir. Ayrıca İmam Şafîi (ö. 204/821) gibi bazı muhaddisler hadisin sıh-

¹³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 13.

¹⁴ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 13; el-Kâfiyeci, *el-muhtasar fi ilmi'l-eser*, 115; İbn Kesir, *İhtisar ulûmil hadis*, 43; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 25; Suyûtî, *Elfiyetu's-Suyûtî fi ilmi'l-hadis*, 4; Sehâvî, *fethul muğis bi şerhi elfiye*, 26-27; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-tadîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gıdde (Haleb: Mektebetu'l-Matbuâtü'l-İslâmî, 1407), 1/189.

¹⁵ el-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*, 115-118.

¹⁶ İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, 13.

¹⁷ Sözlükte "an harfiyle rivayet etmek" anlamındaki an'ane fiilden türetilmiş ism-i mef'ûl olan muan'an kelimesi terim olarak "senedinin herhangi bir yerinde 'an fülân' (falandan nakledilmiştir) diye rivayet edilen hadis" demektir. Bir hadisi bu şekilde rivayet eden râviye muan'in denir. Abdullâh Aydınlı, "Muan'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/326 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 30/326.

¹⁸ Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muammer Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.), *Mukaddime*, 1/28.

hatinin tespitinde senedin muttasıl olmasını şart koşmuşken Ebû Dâvud (ö. 275/889) gibi bazı muhaddisler böyle bir şart aramamışlardır. Muhaddislerin çoğunluğu, mürsel¹⁹ hadisi zayıf kabul ederken, fakihlerin cumhuru mürsel hadisi makbul kabul etmişlerdir. İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795)²⁰, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Evzâî (ö. 157/774) ve iki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bunlardandır. Bu konuda Ebû Dâvud: “Merasilden (mürselerden) başka muttasıl hadis yok ise mürsel ile ihticac edilebilir” demiştir. Dolayısıyla mezkûr alimlerin mürsel hadisi de hüccet kabul ettiği görülmektedir.²¹ İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923): “Mürseli kabulde bütün tâbiînin icmai vardır. Onlardan sonraki imamların hiçbirinden ta II. YY’a kadar mürselin reddedildiğine dair rivayet yoktur.” diyerek mürseli ilk reddeden âlimin İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğunu üstü kapalı bir biçimde ifade etmiştir.²² Ebû Dâvud ve İbn Cerîr’in belirttiğine göre İmam Şâfiî²³ dönemine kadar mürsel hadis herkes tarafından hüccet olarak kabul edilen bir hadis çeşidiydi.²⁴ Ebû Hanife ise mürsel rivayetleri mutlak şekilde kabul etmiştir.²⁵ Cassâs (ö. 370/980), irsal yapan kişinin sadece sika kimselerden irsal yapan biri olması şartını koşmuştur ki bu da yine senedin sağlamlığını esas alan bir yaklaşımdır.²⁶ Söz gelimi Mâlik

¹⁹ Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamındaki irsâl masdarından türeyen mürsel kelimesi terim olarak “tâbiînden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbinin ismini atlayarak naklettiği hadis” mânasına gelir. Salâhattin Polat, “Mürsel” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29/432-437. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 52.

²⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd li mâfi'l-muvatta mine'l-meânive'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebir el-Bekrî-Said Ahmed Arab (Mağrib: 1976), 1/2; Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, (Haleb: Matbaâtü'l-İlmiye, 1932), 3/159; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 1/55.

²¹ Ebû Dâvud, *Risâletu Ebi Dâvud ilâ ehl-i Mekke fi vasfi sünenih*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrût: 1394), 24; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 1/55; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr limârifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûlü'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1985), 1/35; Alâî, Ebû Saîd b. Halîl, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, Thk. Hamdî es-Selefi, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1986), 1/33.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fîlmî'r-rivâye*. thk., Ebû Abdullah es-Sürkî-İbrâhîm Hamdî el-Medeni (Medîne:Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 384; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Elfiyetu's-Suyûtî fi ilmî'l-hadis*, Tashih ve Şerh eden, Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/198; Salâhattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri*, (Ankara: Atatürk Üniversitesi, Doktora tezi, 1981), 100-109; Bkz. Ahmet Naim, *Tecrid-i Sârih Tercemesi*, 1142-143; Hüseyin Akgün, *İbnu'l-Kattanî'nin Hadis Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniv. Doktora Tezi, 2004), 105.

²³ İmam Şâfiî bu ikisi arası bir yol tutmuş ve böyle bir hadisin zayıflığı çok az olduğu ve bu mürsel'i destekleyen bazı şartlar mevcut olduğu takdirde, kendisine göre bunun hüccet sayılacağını söylemiştir. Bkz. Ebû Hüseyin el-Bâsri, *el-Mu'temed*, thk. Halil el-Maysi (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/150, Muhammed Avvâve, *İmamların Fikhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. M. Hayri Kirbaşoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 25; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sahih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yayınları, 1982), 144; Cemaleddin el-Kâsîmi, *Kavâidü't-tahdis fi funûn-i mustalahu'l-hadis*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 137-140.

²⁴ Ebû Dâvud, *Risâle*, 24; İbn Hacer, *Nüket alâ kitâb-i İbn Salâh*, thk. Rabi' b. Hâdi Ümeyrî'l-Madhali (Medîne: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmi, 1984), 2/567. Fakat Şâfiî'den önce yaşayan İbn Müseyyib, İbn Sîrin ve Şu'be gibi bazı tâbiîn büyükleri de mürselin hüccet olamayacağını belirttiklerini görmekteyiz. Bkz. İbn Hacer, *Nüket*, 1/92.

²⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 2; Hattâbî, *Meâlimu's-Sünne*, 3/159; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 1/55.

²⁶ Cassâs, Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzi el-Cesâs el-Hanefî, *el-Fusûl ve'l-usûl*, (Küveyt: Vezâretü

b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı eserinde, Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetler olmak üzere toplam 1720 hadis bulunmaktadır. Bu rivayetlerin 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613 mevkûf, 285 de maktû hadistir.²⁷ Bu örnek de bu dönemde İmam Mâlik gibi bazı muhaddislerin eserlerine birçok mürsel hadisi almış olduğunu ve âlimlerce hadislerde mürsel muttasıl ayırımına gidilmemiş olduğunu gösterir. İsa b. Ebân (ö. 221/836) mürsel hadis için şöyle demektedir: "İlimle tanınan herkesin mürsel ve müsned hadisi kabul edilir".²⁸ Yine o, başka bir sözünde şöyle demiştir: "Zamanımızda Hz. Peygamber'den mürsel bir hadis rivayet eden kişi âlim bir zat ise ve hadisi ilim ehlinde aktarıyorsa kabul edilir".²⁹ Hâfız el-Alâî (ö. 761/1359) de ilk üç asırdan sonra gelenlerin yaptığı mürseller için şöyle demiştir: "İrsal eden, rivayet ehlinde biriyse mürselleri kabul edilir, değilse kabul edilmez. Bu, İsa b. Ebân, Ebû Bekr er-Râzî (ö. 370/981), Pezdevî (ö. 482/1089) ve müteahhirûn Hanefîlerin genelini görüşüdür."³⁰

Görüldüğü gibi ilk muhaddislerin çoğu ittisal şartını zorunlu görmemiştir. İlk hadis kaynaklarında da böyle bir ayırıma gidilmemiştir. Ehli Rey alimleri mürselleri kabul etmiştir. İttisal şartı bütün âlimlerce aranan bir şart olmadığı gibi bu tür hadisle ihticac edilip edilmeyeceği konusunda da bir birlik sağlanamamıştır.

1. 2. Zabt Şartı: Zabt, muhaddislerce genel kabul gören sahih hadis tanımının bir şartıdır.³¹ Zabt, bir râvinin, öğrenmiş olduğu hadisi, başkasına rivayet edinceye kadar öğrendiği şekliyle hafızasında tutması ve lüzumu halinde aynen tekrarlayabilmesidir.³² İbnü's-Salâh'ın hadisin sıhhati için aramış olduğu zabt³³ şartına birçok muhaddis karşı çıkmıştır. Bu görüşü eleştirenlerin başında İbn Hacer el-Askalânî, Nevevî, Irâkî ve Sehâvî gelmektedir.³⁴ Nitekim bir râvinin hafızasının kuvvetinin ölçülmesi görecelidir. Muhaddisler aynı râvinin zabt özelliği konusunda farklı hükümler verebilmişlerdir. Dolayısıyla zabt, kriterin tespiti ve uygulanması noktasında problemlere neden olmuştur. Mesela sahabeler birbirlerini unutkanlıkla

Evkâf, 1994), 3/145-6.

²⁷ Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî alâ Muvatta'*, 1/61; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 217; Bkz. Suyûtî, *Tenvîru'l-hevâlik şerhu Muvatta Mâlik*, (Mısır: Mektebetü'l-Ticâriyeti'l-Kübrâ, 1969), 1/8; Çakan, *Hadis Edebiyeti*, 72-73; Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 257; bkz Suyûtî, *Tenvîru'l-hevâlik şerhu Muvatta Mâlik*, 1/8.

²⁸ Cassâs, *el-Fusûl*, 3/145-6.

²⁹ Cassâs, *el-Fusûl*, 3/146.

³⁰ Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*, 33; Mansur Koçinkağ, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 58.

³¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 11.

³² Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV yayınları, 1992), 426.

³³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 11.

³⁴ Betül Şimşek Öztürk, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (V. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 11.

itham etmiş olmalarına rağmen, zabt şartını taşımadıklarından dolayı cerh edilmemişlerdir.

1. 3. Şâz ve Muallel Olmama Şartı: Muhaddislerce genel kabul gören tanımın bir diğer şartı da hadisin şâz ve muallel olmamasıdır.³⁵ Muhaddislerin şâz ve illet kriterleri ile metin tenkidi yapmış oldukları iddia edilmiştir. Bu iki kriterin metin tenkidiyle ilgili olup olmadığı araştırıldığında aslında bunların da isnad ve râvi ile ilgili kriterler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim muhaddislerce yapılmış olan tanımlardan da bu anlaşılmaktadır. En muteber şâz tanımı şöyledir: “Sika râvinin kendisinden daha sika olan bir râviye muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. Daha sika olanın rivayet ettiğine ise mahfuz denir.” Şâfi de bu tanımı benimsemiştir. Hâkim³⁶ (ö.405/1014) ve Hicazlı âlimler ise bu şâz tanımından farklı olarak yalnız bir isnadı olan hadise şâz demişlerdir. Yani râvinin sika olup olmamasına bakmamışlardır. Ancak şu var ki râvi sika değilse hadisi metruk olur. Sika ise tevakkuf olunup hadisi ile ihticac edilmez.³⁷ İbnu’s-Salâh, Nevevî, Irâkî, İbn Hacer el-Askalânî ve Suyûtî yapılan bu ikinci tanımı uygun görmemişlerdir.³⁸ Nitekim eğer âdil, hâfız, zabtına güvenilir bir kimsenin tek başına rivayet ettiği hadise şâz denilirse sahih kabul edilen birçok hadisin zayıf kabul edilmesi gerekir. Buna göre sadece Hz. Ömer’in yalnız başına rivayet etmiş olduğu “Ameller niyetlere göredir.” hadisi³⁹ zayıf sayılmalıdır. Ancak bu şekildeki bir tanım ehl-i ilimce doğru kabul edilmemiştir.⁴⁰ Hangi tanım kabul edilirse edilsin her iki tanım da şâz prensibinin râvi dolayısıyla senedle ilgili olduğunu göstermektedir. Birinci tanıma göre şâz hadis, râvinin sika olup olmadığına göre değerlendirilmiştir. İkinci tanım da râvi sayısına göredir. Her iki tanım da râvi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu tanımlar râviye dolayısıyla senede göre yapılmıştır.

İllet ise dış görünüşü itibariyle sahih olan ancak derinlemesine araştırıldığı zaman rivayetin gerçekte sıhhati zedeleyecek gizli bir kusurunun bulunması durumudur.⁴¹ Hâkim illetin çeşitlerini on madde halinde verir. Hâkim’in maddeleri şöyledir: 1- Râvinin hocasından semânin bilinmemesi, 2- Aynı hadisin hem muttasıl hem de mürsel olarak rivayet edilmiş olma-

³⁵ İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 11.

³⁶ İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 79; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *Ma’rifetu ulûmi’l-hadis*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1977), 1/119.

³⁷ İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 77.

³⁸ Ahmed Naim, *Tecrid-i SârihTercemesi*, 1/120-121.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil BUHÂRÎ, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsir (Beyrût: Dâru Tûku’n-Necât, 1422).1/6.

⁴⁰ İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 77.

⁴¹ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 155.

sı, 3- Râvinin isminin gizlenmiş olması veya zikredilmemesi, 4- Sahâbenin rivayetinin tabiînin rivayeti olarak aktarılması, 5- Rivayetin isnadında kopukluk olması, 6- Muttasıl olmayan rivayetin muttasıl olarak rivayet edilmesi, 7- Râvinin hadis aldığı şeyhinin isminde yaptığı hatalar, 8- Râvinin duymamış olduğu bir hadisi şeyhinden duymuş gibi nakletmesi, 9- Rivayetin bilinen bir metni varken râvilerden birinin bir başka metinle hadisi rivayet etmesi ve hadisi ondan alan bir başka râvinin de aynı hadisi bilinen şekliyle rivayet etmesi, 10- Hadisin bir yönden merfû, bir başka yönden de mevkûf olarak rivayet edilmesi.⁴² Görüldüğü gibi Hâkim'in illet türleri olarak sıraladığı bu şıkların tamamı rivayetlerin isnâdıyla ilgilidir.

İlel kitaplarına bakıldığında da bu hususta hep sened ve râvi ile ilgili örnekler bulunmaktadır. Dumeynî de ilel kitaplarının yalnızca isnadların illetlerini ele almış olduğunu ifade etmiştir. O İbnü'l-Medîni'nin *İlelü'l-Hadîs ve Marifetü'r-Ricâl*, Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve Marifetü'r-Ricâl*, Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) *et-Târîh ve'l-İlel*, Tirmizî'nin *Sünen*'inin sonundaki *el-İlel* ve İbn Ebi Hâtim'in *İlelü'l-Hadîs* eserlerini incelediğini ve bu eserlerde herhangi bir metin tenkidinin mevcut olmadığını tespit ettiğini ifade etmiştir.⁴³

Kırbaçoğlu'nun, bu konudaki değerlendirmesi şu şekildedir: "Hadis usulünde isnadın yanında metin üzerinde de durulduğu şu şekilde açıklanmaktadır:

1. Lafzen rivayet-mana ile rivayet meselesi.
2. Hadislerde ziyade ve noksan meselesi.
3. İdrac: hadis metninde olmayan ifadelerin metne sokuşturulması.
4. Kalb: hadis metinlerinde kelime ve cümlelerin takdim-tehir edilmesi.
5. Tashif: hadislerdeki kelimelerin noktalama ve harekelemesiyle ilgili yanlışlar.
6. Lahn: hadis metinlerindeki gramer hataları.

Ancak bütün bunlar hadis metinleriyle ilgili bir takım mesele ve problemler olsa da bunların hiç birisinin metin tenkidiyle ilgisi yoktur. Bu durumu şöyle açıklayabiliriz. Muhaddisler birkaç tarikle gelen hadisin metninde bir problem gördüklerinde hadislerin metinlerini tedkik etmişler.

⁴² Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 113-118; Krş. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 155; Muhtittin Düzenli, *Rivayetlerin Sihhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 89-90.

⁴³ Dumeyni, Müsfır Gurmullah, *Mekâyisü nakdi mütâni's-sünne*, (Riyâd: 1947),244; Krş. Düzenli, *Rivayetlerin Sihhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*, 149

Yani hadisleri hadise veya sünnete arz etmişler. Daha sika olan râvinin hadisini almışlardır. Böyle bir durum olmayınca hadisin metnini inceleme ihtiyacını duymamışlardır. Hâlbuki metin tenkidi yöntemi bir rivayetin senedi sahih bile olsa onun metninin uydurma olabileceğini göz önünde bulundurmaya esas alır. Bundan dolayı birtakım esaslara dayanılarak Hz. Peygamber'e ait olduğu rivayet edilen herhangi bir hadisin, gerçekte onun tarafından söylenip söylenemeyeceğine karar vermek metin tenkidinin amacını oluşturur.⁴⁴

Özaşar da illetin isnadla ilgili olduğunu ifade ederek muhaddislerin metinle ilgili araştırmaları ancak şekle yönelik, tashif, tahrif, taklib, idrac vb. çalışmalar olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Ona göre aslında muhaddisler hadisleri isnada göre değerlendirmiş olduklarından dolayı, hadis ilmi çerçevesinde geliştirilen kavram, terim ve tabirler ağırlıklı olarak isnada yönelik olmuştur. Hâsılı, hadis ilmi hiçbir zaman, bir delalet ilmi olmamıştır. Bu ihtiyaç daha çok Fıkıh Usûlü ilmi tarafından karşılanmıştır.⁴⁶

Sahih hadisin şâz ve muallel olması kriteri hakkında doktora çalışması yapmış olan Muhittin Düzenli ise klasik dönemde metin tenkidinin sanıldığı kadar az olmadığını ifade etmiştir.⁴⁷ Ancak bazı muhaddislerin metin tenkidinde bulunmuş olmasının şâz ve illetin metin tenkidini kapsadığını ifade etmediğini belirtmek gerekir. Metin tenkidini yapanlar daha çok mevzûât müellifleridir. Mevzûât müelliflerinin metin tenkidinde bulunduğu rivayetler klasik hadis kaynaklarındaki hadislerden ibarettir. Örneğin İbn Mâce (ö. 273/887) ve Tirmizî'nin merfû olarak tahric etmiş oldukları: "Ümmetimin içerisinde İslâm'dan nasipleri olmayan iki sınıf vardır: Bunlar Mürcie ve Kaderiyedir." rivayeti için Tirmizî hasen-garib demişken, İbnü'l-Cevzî mevzû olduğunu söylemiştir.⁴⁸ İbn Mâce'nin tahric etmiş olduğu başka bir örnek de "İman kalp ile inanmak, dil ile söylemek ve erkân (emirler-

⁴⁴ Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 42-43.

⁴⁵ M. Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 176.

⁴⁶ Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 176.

⁴⁷ Düzenli, *Rivayetlerin Sihatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*, 252.

⁴⁸ İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâki (Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 9; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Fuad Şâkir (1-2)- Muhammed Fuâd Abdülbâki (3)-İbrahim Atvah (4-5), (Mısır: Şirketü mektebetü ve matbaatu'l-albâbi, 1975), "Kader", 4; Taberânî Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, ed. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 11/262; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevzûât*, ed. Abdurrahman Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1966), 1/134.

yasaklar) ile amel etmektir”⁴⁹ hadisidir. İbnu'l-Cevzî bu hadisi mevzûattan saymıştır.⁵⁰

Mevzûât âlimleri, yapmış oldukları metin tenkidi sonucunda bazı hadislerin zayıf veya uydurma olduğu sonucuna varmışlardır. Bu durum klasik dönem muhaddislerinin bu hadislerin metin tenkidini yapmamış olduğunu da göstermesi bakımından önemlidir. Muhaddisler şâz ve illet kriterini râvi ve senedle ilgili gizli kusurlar için kullanmışlardır.

2. EGEMEN SAHİH HADİS TANIMININ EKSİK YÖNLERİ

Hadis usulünde egemen olan İbnu's-Salâh'ın sahih hadis tanımına yöneltilmesi gereken en önemli eleştiri, yukarıda da ifade edildiği gibi metin tenkidini ihmal etmesi ve daha çok “isnad merkezli” bir tanım olmasıdır. Bu nokta o kadar önemlidir ki, bugün hadisler konusunda –sübut açısından- karşı karşıya bulunduğumuz problemlerin çoğunun, hadis tenkidinin râviler çerçevesinde yapılmış olmasından ve metin tenkidinin bazı şekli değerlendirmeleri aşamamış olmasından kaynaklandığını ifade etmemizde bir beis yoktur. İsnadın sahih olmasını hadisin sıhhati için yeterli gören muhaddislere göre metni Kur'an'a, meşhur sünnete veya akla arz etmenin gerekli görülmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca fakihlerde olduğu gibi, hadis ile amel edilip edilmemesi de muhaddislere göre bir kriter değildir.⁵¹ Bunun sonucu olarak sika râvilerin yanılabilirliği gerçeği göz ardı edilmiş ve dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin sıhhati konusunda ciddi problemler meydana gelmiştir. Aslında İbnu's-Salâh, Kâfiyeci, İbn Kesîr, Nevevî, Suyûtî, Sehâvî, Leknevî ve diğerlerinin,⁵² “Bir hadis için “sahih” denildiği zaman mutlak anlamda sahih olmadığı, bir hadis hakkında “sahih değil”dir denildiği zaman da mutlak anlamda böyle olmayacağıdır”⁵³ şeklinde açıklamada bulunmuş olmaları, hadisler hakkında verilmiş olan hükmün mut-

⁴⁹ İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

⁵⁰ İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; İbnu'l-Cevzî, *Mevzûât*, 1/128.

⁵¹ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 113, 117, 296; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 238; İ. Hakkı Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, (1997): 53.

⁵² İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 13; Kâfiyeci, Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Hanevî Muhyiddin Ebû Abdillâh el-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, Muhakkik Ali Zevîn (Riyâd: Mektebetür-Rüşd, 1407), 115; Nevevî, *et-Takribve't-teysir*, 25; Suyûtî, *Elfiyetu's-Suyûtî fî ilmi'l-hadis*, 4; Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğisbi şerhi elfiyeti'l-hadisli'l-İraki*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003), 26-27; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *er-Raf' ve't-tekmilfi'l-cerhi ve't-tadil*, thk. Abdulfettah Ebû Gıdde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbuatu'l-İslami, 1407), 1/189.

⁵³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 13.

lak olmadığını ifade etmektedir. Muhaddislerin bu açıklamalarıyla hadisler hakkında verilen hükmün sadece isnada yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴

Bu durum birçok alimin de işaret ettiği gibi klasik hadis usulünün en önemli zaafını teşkil etmektedir.⁵⁵ Nitekim Batalyevsî (ö. 521/11279), râvinin güvenilir olmasının metnin doğruluğunu garanti etmediğini ifade ederek şöyle demiştir: “Birçok kişi isnadın sahih olmasının hadisin sıhhati için yeterli olduğunu zannetmiştir. Hâlbuki gerçek durum hiç de öyle değildir. Bazen hadisin râvileri adaleti bilinen, din ve emanette güvenilir, tenkide uğramamış, naklettikleri haberlerde de hiç şüphe uyanmamış olmasına rağmen, kimi zaman onların hadislerinde de birçok açıdan sakatlık bulunabilir.”⁵⁶ İbnü'l-Cevzî ise senedin bütün râvilerinin sika olması durumunda bile hadisin mevzu olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁷ Meşhur Şâfiî fakihlerinden Ebû Şâme el-Makdisi (ö.665/1266): “En zor durum, isnatta yer alan râvilerin tamamının güvenilir (sika); fakat metninin uydurma (mevzu) olması veya hadisin maklub veya tedlise maruz kalmış olmasıdır. Bu durumları ise, ancak hadis âlimlerinin tenkitçi olanları bilebilir,”⁵⁸ diyerek İbnü'l-Cevzî'ye yakın görüş beyan etmiştir. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1351) de, “Senedin sıhhati, hadisin sıhhat şartlarındandır, ancak tek başına yeterli olmaz. Onunla birlikte diğer şartların da oluşması gerekir”⁵⁹ diyerek sened merkezli sıhhat tanımını yeterli görmemiştir. Âlâî (ö.761/1359) de bir isnadın sahih olmasının, metnin de öyle olduğu anlamına gelmeyeceği kanaatindedir.⁶⁰ İbn Haldûn (ö.808/1406) bu konuda şöyle der: “Tarihçiler, müfessirler ve muhaddisler, bazı olay ve hikâyelerde zayıf-sahih ayırımı yapmaksızın sırf nakle güvendikleri, başka metodları geliştirmedikleri, hikmet ölçüsünü ve (evrenin) gerçeklerini dikkate almadıkları ve akıl süzgecinden geçirmedikleri için hatalara düşmüşlerdir.”⁶¹ Mübârekfûri (ö. 1353/1935) de, senedin sahih olmasının, metnin sıhhatini gerektirmediğini söylemiştir.⁶² Fazlur Rahman da isnadın başlı başına yeter-

⁵⁴ Kâfiyecî, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*, 115–118.

⁵⁵ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 20.

⁵⁶ Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-İnsâf fî tenbihialâ'-meânive'l-esbâb*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Daye, (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1403), 158; Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği*, (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005), 220.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, (Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1966), I/99-100.

⁵⁸ Makdisi, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdilvahid, *Muhtasar*, thk. Salâhaddin Makbul Ahmed (Küveyt: Mektebetü Sahveti'l-İslamiyye, 1403), 53-55.

⁵⁹ İbn Kayyim, *el-Früsiye*, (Arabistan: Dâru'l-Endülüs, 1993), 245.

⁶⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi*, I/77.

⁶¹ Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 159.

⁶² Mübârekfûri, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-ahvezîbi-şerhi Câmii't-Tirmizî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/93.

li olamayacağını ifade ederek şöyle demiştir: “Buhârî ve Müslim’de yer alan ve siyasi karışıklıklardan haber veren hadislerin isnadları mükemmeldir. Ancak, objektif olarak tarihi verilere bakıldığında, onları kabul edemeyiz”⁶³ Bununla ilgili Özafşar da şöyle demektedir: “Herhangi bir hadis için, “Bu hadis sahihtir”, “Bu hadis sahih hasendir” ve “Bu hadis garîbtir” ifadelerindeki ‘sahih’ kavramı genellikle isnadın bir vasfı olarak dile getirilmiştir. Böylece hadis ilmi, bir isnad ilmi olarak algılanmış, bu ilim çerçevesinde geliştirilen kavram, terim ve tabirler ağırlıklı olarak isnada yönelik olmuştur. Hatta tabir yerinde ise, hadis ilmi, bir isnad ilmi olarak gelişmiştir.”⁶⁴

Görüldüğü gibi birçok âlim hadislerin sıhhatinin tespiti için isnad tenkidinin tek başına yeterli olmadığını, metin tenkidinin de yapılmasının gerekliliğini ifade etmişlerdir. Cürçânî (ö.816/1413),⁶⁵ Mübârekfûrî (ö. 1353/1935),⁶⁶ Mevdûdî (ö. 1979),⁶⁷ Abdülcebbar Saîd,⁶⁸ Fazlur Rahman,⁶⁹ Muhammed Gazzâlî,⁷⁰ Muhammed Abduh, Reşid Rıza,⁷¹ Çerağ Ali⁷² ve Seyyid Ahmed Han⁷³ da sened ve metnin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ahmed Naim de haber-i vahidin senedle birlikte metnin de incelenmesinin gereğinden bahsetmiş ve metnin sahih olabilmesi için hadiste şunların bulunmasını şart koşturmuştur: 1. Akla uygun olmalı, 2. Kur’an’a, mütevatir sünnete ve icma-i ümmete muhalif olmamalı, 3. Herkesin bilmesi gereken bir durumu sadece bir kişinin nakletmemesi.⁷⁴ Musa Cârullah da hadislerin sıhhatini tespit için isnad tenkidini yeterli görmez. Ona göre isnadın sahihliğinden önce metnin akla, fitrata, tarihe, Hz. Peygamber’den nakledilmiş olan sahih esaslara ve icmaya uygun olması gerekir.⁷⁵ Yûsuf Ziya Yörükân, hadislerin sıhhat tespiti için metin tenkidinin öneminden bahsetmiş ve bir hadisin sahih olabilmesi için akla,

⁶³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 77.

⁶⁴ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 176.

⁶⁵ Şerif el-Cürçânî, *et-Tarîfât*, (Beyrût: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 1/83.

⁶⁶ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezi*, 93.

⁶⁷ Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit (1927-2011)’ in Hadisçiliği*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 10; Ahmad Anis, “Mevdûdî”, *DİA*, (Ankara: 2004), 29/432-437.

⁶⁸ Abdülcebbar, Saîd, “Metin Tenkidinde Temel Kriterler”, Çev. Ahmet Ürkmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, 2012:245-246.

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 77.

⁷⁰ Muhammed Gazzâlî, *Nebevi Sünnet*, çev. Ali Özek (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 257.

⁷¹ Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları...*, 12.

⁷² İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, (İstanbul: Hadisevi, 2004), 96.

⁷³ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi ve Yöntemlerinin Mahiyeti”, *TDV Yayınları/324*, 192; Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları...*, 9.

⁷⁴ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sârih Tercemesi*, 278-279.

⁷⁵ Mehmet Görmez, “Musa Carullah’ın Sünnet Anlayışı”, Musa Carullah Bigiyef, I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu, Ankara *TDV Yayınları /321*, (Ankara -2002):99; Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010), 101.

Kur'an'a, İslâm'ın ruhuna, Hz. Peygamber'in hayat tarzına, sahîh hadislere, tabiat kanunlarına, fıtrata, ictimai kanunlara, tarihi bilgilere aykırı olmaması gerektiğini söylemiştir. Yörükân, hadislerin değerlendirilmesi hususunda Hz. Peygamber'in risâlet, imâmet, iftâ ve kazâ vasıflarının da dikkate alınmasına vurgu yapmıştır.⁷⁶

Günümüz araştırmacılarından M. Hayri Kırbasoğlu bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Şâfiî-Hadis Ehli çizgisinde gelişmiş olan Klasik Hadis Usulünün dar kalıplarını aşıp; hangi mezhep ve eğilimin ürünü olduğuna bakmaksızın, hadislerin sübutu konusundaki her türlü yaklaşıma açık olmak gerekir. Bir başka ifadeyle bu, bütün İslam geleneğini bir bütün olarak kucaklamak demektir. Bununla da yetinmeyip konuyla ilgili çağdaş yaklaşım ve birikimden de yararlanma cihetine mutlaka gidilmelidir. Epistemolojik olarak hadislerin sahih olmasının, onların Hz. Peygamber'e aidiyetinin “kesin” değil “muhtemel” olduğunu, yani zann-ı galib ifade ettiğini benimseyen cumhur ulemanın, özellikle de Re'y ehlinin yaklaşımı benimsenmelidir.”⁷⁷ “Elbette sadece bununla da yetinilmemeli, geleneğimizde bir hadisin sıhhatini hem isnad hem de metin açısından ele alan başka yaklaşımlar araştırılarak ortaya çıkarıldıktan sonra, bizim bunlara ne gibi ilavelerde bulunabileceğimiz üzerinde de düşünülmalıdır.”⁷⁸ Ahmet Keleş ise bu konuda şöyle der: “Ehl-i Hadisin beş şartı isnad içindir. Ehl-i Re'y ise hadisin sıhhati için isnadın yanında bir de metnin de Kur'an'a, sünnete, sahih hadislere, akla, dil kurallarına, tarihi gerçeklere uygun olmasını ister. Böylece on bir şartı taşıyan hadis sahih kabul edilir. Bu durumda sahih hadis için kapsayıcı olan Ehl-i Rey'in tanımıdır. Çünkü onlar Ehl-i Hadisin isnadla ilgili şartlarını da kapsayan bir tanım yapmaktadırlar. Tanımlardaki bu farklılık doğal olarak sonuçlara da yansiyacaktır ve Ehl-i Hadis'in “sahih” dediğiyle Ehl-i Reyin “sahih” dedikleri aynı olmayacaktır.”⁷⁹ Mücteba Uğur hadisleri değerlendirme ölçülerini şöyle açıklar: “Sahih denilen bazı hadisler vardır ki sağlam bir senetle uydurulmuştur, aslı yoktur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğinde tenakuz olamayacağına göre İslam esaslarına, İslâm'ın dünya görüşüne aykırı düşen hadislere her ne kadar sahih de dense şüpheli bir gözle bakılmalıdır. Hz. Peygamber'e ait bir hadis Kur'an-ı

⁷⁶ Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ...*, 20.

⁷⁷ M. Hayri Kırbasoğlu, “Hadislerin Sübutu Meselesi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, (Ekim-2004): 157-158.

⁷⁸ M. Hayri Kırbasoğlu, “İslami Araştırmalar”, *Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Yayınları*, cilt 10, 96-98.

⁷⁹ Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 106.

Kerim'e, İslam'ın genel esaslarına, akıl prensiplerine, müsbet ilimlerin varlığı sonuçlara, ilmi gerçeklere uygundur. Hadislerin değerlendirilmesinde genel esaslar olarak bu ölçülerden de yararlanılabilir. Hadis olmayan rivayetlerde bu ölçülerden eser yoktur.”⁸⁰ Nevzat Tartı da öncelikle hadisi nakleden râvilerin ve senedin incelenmesi yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü sahih senedle rivayet edilmiş hadis metninin uydurulmuş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı, hadislerin sıhhat tespiti için metin tenkidi yapılması gerektiğini vurgulamıştır.⁸¹

Klasik tanımın en önemli eksiklerinden bir diğeri de Hz. Peygamber'in konumunun ve misyonunun tanımda yer almamış olmasıdır. Gelenekte Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu tartışılmış, bu tartışmalar Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekolleri aracılığıyla rivayetlerin kabul ve reddine de yansımış; delil olmasına rağmen hadislerin genel değerlendirilmesine, kitaplar ve bab başlıkları altında tasnif edilmesine ve sahih hadis tanımına yansımamıştır. Rivayetlerin kabulünde sadece klasik anlamda anlaşıldığı gibi yalnız râvi ve senedle ilgili sıhhat şartlarıyla yetinilmeyip aynı zamanda Hz. Peygamber'in dinde otoritesinin algılanması, peygamber tasavvuru göz önüne alınmalıdır.

Bütün bunlardan sonra, rivayetlerin hem isnad hem de metin açısından tenkide tabi tutulmasının bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Râvinin adil, güvenilir ve emin olması, yanılma, unutma, karıştırma ve tevehhüm halinin kendisinde bulunmayacağı anlamına gelmez. Metni tenkid etmek râvilere güvenmemek şeklinde anlaşılmalıdır. Hadis dinin ikinci temel kaynağı olduğundan eser ve müellif karizmasına bakmadan, mezhep taassubu ve herhangi bir ön yargı olmadan bütün ahad hadislerin tenkide tabi tutulması gerekir.

3. YENİ BİR SAHİH HADİS TANIMI ÖNERİSİ

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle yeni bir sahih hadis tanımı yapmanın gerekli olduğu söylenebilir. Sahih hadisin tanımı konusundaki problemleri gidermek için klasik yöntemler kullanılmakla birlikte, dini literatür konusunda ön yargılı olmayan her türlü ilmi yaklaşımdan istifade edilmelidir. Ancak şu ifade edilmelidir ki muhaddislerce hadis usûlü kav-

⁸⁰ Mücteba Uğur, “İll. Hadisleri Değerlendirme Ölçüleri”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 15, (Ankara: 1976), 94-95.

⁸¹ Nevzat Tartı, “Bilim-Hadis İlişikisine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması”, *Ekev Akademi Dergisi* Sayı: 15, (2003):96.

ramlarında mutabakat sağlanmamış olduğundan objektif bir tanım mümkün olmamaktadır. Sorun hem hadisin rivayete dönüşmesinden hem de rivayete dönüşmenin doğurduğu problemleri giderecek ortak bir usul geliştirememekten kaynaklanıyor. Nitekim makalede önerilen ve önerilecek kavramların tartışmadan azade olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla hadis usulünde kavramsal bütünlük sağlanmadıkça karşı karşıya olduğumuz sahih hadis sorunu çözümsüz kalmaya devam edecektir. Bunun için de makale, tüm bu kavramları tek tek ele alamayacağı için bütün yönleriyle sağlıklı bir tanım önerisinde de bulunamayacaktır. Bütün bu zorlukların farkında olarak geleneğin büyük çabasını ve konuyla ilgili çözüm önerilerini dikkate alan, tevarüs ettiğimiz ilmi geleneğin verilerini ve araştırma sonuçlarını kapsayan bir tanım önerisi yapılabilir. Bu öneri, altı çizilen usûl sorunları giderilip daha sağlıklı bir tanım yapılması durumunda geçerliliğini yitirecek belki o zaman daha kuşatıcı bir tanım yapılma imkânı hâsıl olacaktır.

İfade edilen sorunlar göz önünde bulundurularak yeni sahih hadis tanımının kriterleri iki başlık altında verebilecektir. Birinci başlıkta Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey'in kriterleri ortak olarak maddeler halinde verilecek; ikinci başlık altında da önceki kriterlere ek olarak tespit edilen kriterler maddeler halinde verilecektir.

3. 1. Klasik Sahih Hadis Tanımının İlkeleri

1. Hadisi nakleden râvilerin adalet ve zabt sahibi râvilerden oluşması,
2. Hadisin senedinin muttasıl olması yani senedde herhangi bir kopukluğun bulunmaması,
3. Hadisin şâz ve illetli olmaması,
4. Metnin Kur'an'a ve maruf (meşhur ve mütevatir) sünnete aykırı olmaması,
5. Metnin İslam'ın genel esaslarına aykırı olmaması,
6. Dil kurallarına aykırı olmaması,
7. Metnin akıl, icma', umumü'l-belvâ ve tarihi verilere uygun olması,

3.2.Yeni İlkeler

Buraya kadar verilen kriterlere ek olarak çağımızın şartları, ilim ve teknoloji imkânları çerçevesinde, Hz. Peygamber'in konumu ve misyonunun merkeze alındığı kriterlerin de tanıma eklenmesi gerekmektedir. Bu yeni kriterler şöyle sıralanabilir:

1. Metnin Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olması (Sa-

hih Peygamber tasavvuru): Sahih bir peygamber tasavvurunun önceki tanımlarda yer almamış olması birçok probleme sebep olmuştur. Gelenekteki hadis ve sünnet algısına ilişkin rivayetleri topladığımızda bu rivayetlerden tek bir kişiliğe ait bütüncül bir resim/fotoğraf çıkmamaktadır. Rivayetlerdeki farklılıklar ve özellikle çelişkiler beraberinde farklı peygamber tasavvurlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu durum rivayetlerin sıhhatinde dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Konuyla ilgili çelişkili rivayetlerin her biri farklı bir şey söylemektedir. Dolayısıyla tanımda Peygamber tasavvurunun da yer alması gerekiyor. Sahih bir Peygamber tasavvuru tespit edildiğinde başta mucizeler ve gelecekte haber verme konuları olmak üzere birçok konudaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetleri sorunları çözülebilecektir. Bütün Peygamberler insanlara yaptıkları tavsiyelere öncelikle kendileri uymuş, özleriyle sözleri ve davranışları birbirine uyum içerisinde olmuştur. Rivayetlerin de Hz. Peygamber'in konumuna ve misyonuna uygun olması gerekir. Bu kriter hadislerin sıhhat durumunun tespitinde değerlendirilebilir. Bu konuda şu örnek verilebilir: *Hz. Süleyman'ın çocuğunu ölümden kaçırmaması* ile ilgili rivayet için İbnü'l-Cevzi bu mantıkla "uydurma"dır demiştir. O herkesin her nerede olursa olsun öleceği, ecel gelinde ölümün ne öne ne de geriye alınamayacağı gerçeğini daha çok Peygamberlerin bilmesinden hareketle Hz. Süleyman'ın, çocuğunu ölümden kurtarması için kaçırmamasıyla ilgili rivayeti doğru bulmamıştır.⁸²

2. Rivayetlerin tashihinde teknolojik imkânların kullanılması: Günümüzde bilimsel ve teknolojik gelişmeler tarihte görülmemiş bir hızla meydana gelmektedir. Sahih hadis problemlerinin giderilmesi için bu imkânlardan istifade etmek bir zorunluluktur. Bilgisayar teknolojisi, arkeoloji, astronomi, coğrafya, tıp ve kimya gibi bilimlerin alanlarına giren rivayetlerin sıhhat tespiti bu ilimlerin yardımıyla ve laboratuvar tetkikleriyle ortaya çıkarılabilir.

3. Önerilen tanımın insanlığın ulaştığı olduğu bilimsel verilere ve değerlere uygun olması ancak çağdaş bilimsel yaklaşımlardan yararlanmayla sağlanabilir. Bugün bazı ilimlerin bizlere sağladığı verilerle hadisleri daha sağlıklı değerlendirme imkânına sahibiz. Bu meyanda sosyolojiden sosyal psikolojiye, folklordan filolojiye, demografiye, jeoloji, antropoloji, etnografyaya, meteorolojiye ve astronomiyeye varıncaya kadar bir dizi ilimlerden yararlanılabilir.

⁸² İbnü'l-Cevzi, *Mevzûât*, 1/217; Krş. Yıldırım, *İbnü'l-Cevzi'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış*, 87.

4. Hadisle ortak yönleri olan tarih ilminin gelişmelerinden ve verilerinden yararlanılmalıdır.

5. Modern ve postmodern toplumları anlamada kullanılan sosyal bilimlerin yöntemlerinden istifade edilmesi: Çağdaş sosyal bilimde metin yorumu, yani hermenötik yöntemlerden, rivayetlerin metin tenkidinde ve tahlilinde yararlanılması daha sıhhatli çıkarımlar yapılmasına olanak sağlayacaktır.

Bütün bu kriterler dikkate alınarak şöyle bir yeni tanım yapılabilir: Sahih hadis, adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur'an'a ve maruf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslam'ın genel esaslarına, insanlığın ulaştığı bilimsel verilere, akıl, icma' ve umumü'l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir.

SONUÇ

Günümüzde genel kabul gören sahih hadis tanımı İbnu's-Salâh tarafından yapılmış olan tanımdır. Bu egemen tanıma göre hadisin sahih olabilmesi için, râvinin adalet ve zabt sahibi olması, senedin muttasıl olması ve rivayetin şâz ve muallel olmaması gerekir. Bu tanım hadisin sıhhat problemini tamamıyla çözememiştir. Egemen sahih hadis tanımının şartlarında ihtilaf olduğu gibi kendi içindeki şartların yorumlanmasında da ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca bu tanım isnad merkezli olmuştur. İsnadın sahih olmasını hadisin sıhhati için yeterli gören muhaddislere göre metni Kur'an'a, meşhur sünnete veya akla arz etmek gereksizdir. Bunun sonucu olarak sika râvilerin yanılabilceği gerçeği göz ardı edilmiş ve dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ciddi problemler meydana gelmiştir. Aslında birçok hadis usulü âliminin: "Bir hadis için 'sahih' denildiği zaman mutlak anlamda sahih olmadığı, bir hadis hakkında 'sahih değil'dir denildiği zaman da mutlak anlamda böyle olmayacağıdır." şeklinde açıklamada bulunmuş olmaları, hadisler hakkında verilmiş olan hükmün mutlak olmadığı ifade etmektedir. Yine birçok muhaddis klasik hadis usulü eserlerinde yapılmış olan sahih hadis tanımının yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla rivayetlerin hem isnad hem de metin açısından tenkide tabi tutulması gereklidir. Hadis dinin ikinci temel kaynağı olduğundan eser ve müellif karizmasına bakmadan, mezhep taassubu ve herhangi bir ön yargı olmadan problemleri hadislerin isnad ve metin yönünden tenkide tabi tutulması gerekir. Bunun için de hadisin iki yönü olan

isnad ve metin değerlendirilmesini sağlayan yeni bir tanıma ihtiyaç hâsıl olmuştur. Biz de hem isnadı hem de metni kapsayacak yeni bir sahih hadis tanımını önerdik. Buna göre yeni tanımımız şöyledir: “Sahih hadis, adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl olarak rivayet ettiği, şâz ve illetli olmayan, Kur’an’a ve maruf (meşhur ve mütevatir) sünnete, İslâm’ın genel esaslarına, insanlığın ulaştığı olduğu bilimsel verilere, akıl, icma’ ve umumü’l-belvâya, tarihi verilere, dil kurallarına ve Hz. Peygamber’in misyonu ve konumuna uygun olan hadistir.”

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Sâid – Ürkmez, Ahmet. “Metin Tenkidinde Temel Kriterler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (2012), 215-220.
- Akgün, Hüseyin. “İbnu’l-Kattan’ın Hadis Anlayışı”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
- Alâî, Ebû Saîd b. Halil. *Câmiu’t-tahsîl fî ahkâmi’l-merâsîl*. ed. Hamdi Abdülmeccid es-Selefî. Beyrût: Âlemu’l-kutub, 1986.
- Anis, Ahmad. “Mevdûdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Avvame, Muhammed - Kırbaçoğlu. M. Hayri. *İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. “Muan’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/326. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Babanzade, Ahmed Naim. *Sahih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sahih tercemesi ve şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*. ed. Ebû Abdullah es-Sûrkî - İbrâhîmHamdî el-Medenî. Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Hüseyin el-Bâsri. *el-Mu’temed*. ed. Halil el-Maysi. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *el-İnsâf fî tenbîhialâ’-meânîve’l-esbâb*. ed. Muhammed Rıdvâned-Daye. Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1403.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu’l-Buhârî*. ed. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. Beyrût: Dâru Tûku’n-Necât, 1422.
- Cesâs, Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl ve’l-usûl*. Kuveyt: Vezâretu Evkâf, 1994.

- Cürcânî, eş-Şerîf. *et-Tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Dihlevî, Abdulhakk b. Seyf. *Mukaddimetu fî Usûli'l-Hadîs*. ed. Thk. Süleymân en-Nedvî. Lübnân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Dumeynî, Müsfir Gurmullah. *Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne*. Riyad, 1947.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde gizli kusurlar: illet ve şâz*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Risâletu-Ebî Dâvud ilâ ehl-i Mekke fî vasfî sünenih*. ed. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut, 1394.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriy, ts.
- Erul, Bünyamin. "Hadislerin Anlaşılması Meselesi". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002. 95-114. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Gazali, Muhammed. *Nebevi Sünnet*. çev. Ali Özek. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Görmez, Mehmet. "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı". *I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım 1999*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. ed. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerinin Mahiyeti". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. 189-212. Ankara, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sünen*. Halep: Matbaâtu'l-İlmiye, 1932.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânive'l-esânîd*. ed. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî-Said Ahmed Arab. Mağrib, 1976.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *İslam hukuk felsefesi = Makasidu'ş-şeriatî'l-İslamiyye : Gaye Problemi*. çev. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî - thk. İsmâ es-Sebâbetî

- ve Ammâd Seyid, (ed.). Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi'l-Ehli'l-Eser. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nuket alâ kitâbi İbnu's-Salâh*. ed. Rabi' b. Hâdi Ümeyr'l-Madhali. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh, (el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi)*. ed. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir. *el-Frûsiye*. Arabistan: Dâru'l-Endülüs, 1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Feda İsmail b. Ömer b. Kesir el-Karşi el-Basried-Dimeşki. *İhtisarü ulûmil hadîs*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbnu'l- Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mevzûât*. ed. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1966.
- İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. Mukaddimetü İbnu's-Salâh. ed. Nureddin İtir. Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986.
- İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. *Mukaddimetü İbnu's-Salâh*. ed. Nureddin İtir. Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Hanefî Muhyiddîn Ebû Abdillâh el-Kâfiyecî. *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser*. ed. Ali Zevîn. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1407.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği : (Tespiti, İmkani, Hadisin Sihatine Etkisi)*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin ed-Dimeskî. *Kavâidü't-tahdîs min funûn-i mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Keleş, Ahmet. ...“...Savaşmakla Emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (ts.), 33-60.
- Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2017.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif hadis metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam düşüncesinde hadis metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Hadislerin Sübûtu Meselesi”. *Güncel Dinî Meseleler*

- Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002.* 151-158. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "İmam Şâfi'nin 'Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 87-99.
- Koçinkağ, Mansur. "İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar". Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usûlü Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *er-Raf' ve't-Tekmil fi'l-Cerhi ve't-Tadil*. çev. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuatu'l-İslami, 1407.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdilvahid. *Muhtasar*. ed. Salâhaddin Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetü'l-Sahvetü'l-İslamiye, 1403.
- Muhittin Düzenli. "Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu". Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2008.
- Mübârekfûri, Ebû'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetu'l-ahvezibi-şerhi Câmiî't-Tirmîzî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî. *et-Takrîbve't-teysîr lî marîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûlü'l-hadis*. ed. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. bsk.
- Polat, Salâhattin. "Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri". Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Polat, Salahattin. "Mürsel" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/432-437. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. 5. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Recep Bilgin. "Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit (1927-2011)' in Hadisçiliği". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. Fethu'l-muğîs bi şer-

- hi elfiyeti'l-hadîsli'l-Irakî. ed. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîsli'l-Irakî*. ed. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Elfiyetu's-Suyûtî fi ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiye, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n Nevevî*. Riyad: Dâru't-Taybe, ts.
- Şimşek Öztürk, Betül. "İbn Hacer el-Askalânî'nin (V. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü". Selçuk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. ed. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Tartı, Nevzat. "Bilim-Hadis İlişkinine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması". *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 95-104.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. Sünen-i Tirmizî. thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulbâkî (III)-İbrahim Atvah. (IV-V). Mısır: Şirketü mektebetu ve matbaatu'l-albâbî, 1975.
- Uğur, Mücteba. "Hadislerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]* 15/2 (1976), 94-99.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik hadis terimleri sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin hadis metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Ünal, Yavuz. *Hadisleri tespitte yöntem sorunu: (akla uygunluk-akla aykırılık)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

AŞERE-İ MÜBEŞŞERE DIŞINDA CENNETLE MÜJDELENEN BAZI SAHÂBÎLER

SOME COMPANIONS HERALDED BY HEAVEN EXEPT ASHRA-I MUBASHRA

ABDULVEHAB GÖZÜN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, GÜMÜŞHANE UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
HADITH

abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0333-4463>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.672168>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
8 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Gözün, Abdulvehhab, "Aşere-i Mübeşşere Dışında Cennetle Müjdelenen Bazı Sahâbîler [Some Companions Heralded By Heaven Exsept Ashra-ı Mubashra]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/ June 2020): 243-275

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



AŞERE-İ MÜBEŞŞERE DIŞINDA CENNETLE MÜJDELENEN BAZI SAHÂBİLER

Öz

İnsanlara doğru yolu göstermek için gönderilen peygamberlerin temel görevi, onlara Allah'ın (c.c.) dinini tebliğ ve tebyin etmektir. Son peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.s.) de şüphesiz bu amaçla gönderilmiştir. İnsanların içerisinde kimlerin gösterilen doğru yola tabi olduğu için cennete gireceğine yahut başka yollara saptığından dolayı cehenneme müstehak olacağına ise yalnızca Allah (c.c.) karar verir ve bunu sadece o bilir. O bu yetkisini başka hiçbir kimseyle paylaşmamıştır. Böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbesinden bazılarını ya henüz onlar hayatta iken ya da vefatlarının ardından özel olarak Allah'ın (c.c.) kendisine bildirmesiyle cennetle müjdelemiştir. Bu kişilerin sayısı ile ilgili yaygın olan kanaat, on kişi olduklarıdır. Bunlara "Aşere-i mübeşşere" denilmiştir. Ancak konuyla ilgili rivâyetler detaylı bir şekilde incelendiğinde on sahâbiden daha fazlasının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bu dünyada cennetle müjdelendiği görülmektedir. Bu araştırmada, mezkûr gerçeğe rağmen sadece on kişinin bu müjdeye nâil olduklarına dair yaygın kanaatin oluşmasının sebepleri ve bunların dışında hangi sahâbilerin dünyada Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelendiği yahut cennete gireceğinin haber verildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu vesileyle temel hadis kaynakları taranarak bu kişilerin sayısının ne olduğunun ve kimleri kapsadığının tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Ancak bu konuda nihâi ve kesin bir rakam verilmesi tabiatıyla mümkün olmayacaktır. Zira başkalarının da bu müjdeye nail oldukları halde bu durumun rivâyetlere yansımamış olma ihtimali sözkonusudur.

Özet

İslâm dinine göre tüm insanlar ve cinler Allah'a (c.c.) kulluk yapmak için yaratılmışlardır ve aynı gaye için yaratılan diğer varlıklardan farklı olarak yeterli düzeyde akıl ve irade sahibi oldukları için bu hususta sınava tabi tutulmaktadır. Her imtihanda olduğu gibi kulluk sınavında da kazananların ve kaybedenlerin bulunması, kazananların ödüllendirilmesi kaybedenlerin ise cezalandırılması tabii bir durumdur. Ancak kimlerin bu sınavda başarılı oldukları için cennetle mükâfatlandırılacağı; kimlerin de kaybettiği için cezaya müstehak olacakları insanlar açısından bu hayatta gaybî bir meseledir.

Tüm gaybî konularda olduğu gibi bu hususta da tek bilgi kaynağı vahiydir. Öncelikle vahyin son muhatabı olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen Kur'an'a bakıldığında daha çok imân ve sâlih amel gibi cennete girmenin koşullarını yerine getirenlerin cennet ödülünü hak edecekleri dile getirilmektedir. Ancak peygamberlerin dışında spesifik olarak kimlerin bu şartları yerine getirdikleri için cennete gireceklerinin müjdelenmesine gelince sadece ilk mühâcirler ve ensâr gibi bazı insan topluluklarının cennetle müjdelendikleri görülmektedir. İsmi açıkça zikredilerek bu müjdeye nail olduğu dile getirilen herhangi bir şahıs bulunmamaktadır.

Sünnet'in taşıyıcı olan hadislere bakıldığında ise Kur'an'ın üslûbuna benzer şekilde genellikle şartlarını haiz olanların cennete gireceklerine yahut Rıdvân bey'âtına katılanlar gibi bazı kesimlerin bu müjdeye ulaştıklarına dair ifadeler ön plana çıkmaktadır. Ancak Kur'an'dan farklı olarak Sünnet'te sahâbeden bazılarının şahsî olarak bu hayatta cennetle müjdelendikleri yahut vefatlarının ardından cennete gireceklerinin haber verildiği de görülmektedir.

Sahâbeden kimlerin bu müjdeye nail oldukları meselesine gelince hem İslâmî disiplinlerin temel kaynaklarında yer alan bilgilere göre hem de Müslümanların çoğunluğu arasında yaygın olan kanaate göre bu kişiler öncelikle Aşere-i Mübeşşere olarak bilinen şu on kişidir: Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Kuhâfe (öl. 13/634), Ömer b. el-Hattâb (öl.

23/644), Osman b. Affân (öl. 35/656), Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656), Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), Sa'd b. Ebû Vakkâs (öl. 55/675), Sa'id b. Zeyd (öl. 51/671), Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (öl. 18/639).

Bu on kişinin cennetle müjdelendikleri meşhur olmakla birlikte sadece bunların bu fazilete sahip olup başkalarının dünyada bu müjdeye nail olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Zira temel hadis kaynaklarına bakıldığında bu on kişinin dışında da sahâbeden cennetle müjdelenenlerin bulunduğu görülmektedir. Böyle olmakla birlikte akâid kitaplarına konu olacak kadar ve özel bir isimle kavramsallaşacak düzeyde zikredilen on kişinin bu hususta ön plana çıkmasının belli başlı birtakım nedenleri olduğu muhakkaktır.

Bu vesileyle yapılan bu araştırmanın temel iki amacı bulunmaktadır. Birincisi; ilgili rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından dünyada cennetle müjdelenen sahâbilerin sayısının ondan fazla olmasıyla beraber zikredilen on kişinin bu konuda şöhrete kavuşmasının arka planını ortaya koymaktır. İkincisi ise; mezkûr on sahâbi dışında kimlerin bu müjdeye nail olduklarını temel hadis kaynakları üzerinden tespit etmektir.

Birinci gayeyle yapılan araştırmalara göre başta hadis şârihleri olmak üzere âlimlerin bu husustaki değerlendirmelerine bakıldığında bunun öncelikli nedeni, başta Ebû Dâvûd ve Tirmizî olmak üzere bazı hadis âlimlerinin naklettiği sahih bir rivayette, zikredilen şahısların tek seferde topluca Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından cennetle müjdelenmeleridir. Bir diğer nedenin de dört büyük halife başta olmak üzere bu on kişinin sahâbe içerisinde diğerlerine göre daha tanınmış olmaları olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca faziletlerine dair vârid olan menâkib türü bazı rivayetlerden ötürü en doğrusunu Allah'ın (c.c.) bilmesiyle beraber diğer sahâbilerden daha üstün olduklarının Müslümanların çoğunluğu tarafından hüsnü zan kabîlinden kabul görmesi de mezkûr şöhretin bir başka sebebi olarak zikredilebilir. Son olarak Şî'a'nın Aşere-i Mübeşşere'nin çoğuna karşı takındığı olumsuz tutumlarına Ehli Sünnet'in savunma refleksiyle verdiği tepkinin de zikredilen on sahâbinin bu şöhrete sahip olmalarında bir rolünün olduğunu söylemek uzak olmasa gerektir.

İkinci amaçla temel hadis kaynakları üzerinden yapılan araştırmalara göre ise zikredilen on kişinin dışında erkeklerden yirmi yedi kişi, kadınlardan da yedi kişi olmak üzere toplam otuz dört sahâbinin daha ilgili rivâyetlere göre ya henüz hayatta iken ya da vefatından sonra cennete girmeyi hak ettiğinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıkça haber verildiği tespit edilmiştir. Ancak yine de bu sayının kesin bir rakam olduğu söylenemez. Zira başkalarını da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yine bu şekilde müjdelemiş olmakla beraber bunun kaynaklara geçmemiş olması yahut geçse de güvenilir bir kaynak değeri olmadığı için itibar edilmemiş olması sözkonusu olabilir.

Erkek sahâbiler vefat sırasına göre kısaca şunlardır: Varaka b. Nevfel (öl. 610), Yâsir b. Âmir (öl. 615), Hârîse b. Sürâka (öl. 2/624), Umeyr b. el-Humâm el-Ensârî (öl. 2/624), Hamza b. Abdulmuttalib (öl. 3/625), Abdullah b. Amr b. Harâm (öl. 3/625), Mâlik b. Sinân (öl. 3/625), Amr b. Cemûh (öl. 3/625), Zekvân b. Abdükays (öl. 3/625), Üsayrim (öl. 3/625), İbnü/Ebü'd-Dehdâh el-Ensârî (öl. 3/625), Sa'd b. Muâz (öl. 5/627), Zeyd b. Hârîse (öl. 8/629), Ca'fer b. Ebû Tâlib (öl. 8/629), Abdullah b. Revâha (öl. 8/629), Ukkâşe b. Mihsan (öl. 11/632), Sâbit b. Kays b. Şemmâs (öl. 12/633), Bilâl-i Habeşî (öl. 20/641), Hâtıb b. Ebû Beltea (öl. 30/650), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656), Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657), Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-64), Hasan b. Ali (öl. 49/669), Hüseyin b. Ali (öl. 61/680), Hârîse b. Nu'mân (öl. 661-680 Arası), Arâbî (öl. ?). Kadın sahâbiler de yine vefat sırasına göre kısaca şunlardır: Hz. Sümeyye (öl. 615), Hz. Hatice (öl. 620), Hz. Fâtuma (öl. 11/632), Hz. Hafsa (öl. 45/665), Hz. Âişe (öl. 58/678), Ümmü Süleym (öl.?), Ümmü Züfer el-Habeşiyye (öl.?).

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamber, Sahâbe, Aşere-i Mübeşşere, Cennetle Müjdelenenler.

SOME COMPANIONS WHO WERE PROMISED PARADISE EXCEPT ASHARA-I MUBASHARA

Abstract

The main task of the prophets that sent to show people the right way is to declare religion and clarify it. The last prophet, Muhammad (p.b.u.h.) was also sent for this purpose. On the day of the hereafter, only Allah (swt) knows and will decide who will enter into heaven by entering the right path, or who will go to hell by deviating from the right path. He has not shared this authority with anyone else. Nevertheless, Hz. Prophet (pbuh) heralded some of his companions to heaven when they were still alive or after their death, by Allah's permission. The common opinion about the number of these people are ten. These are called "Ashra-i Mubashra". However, when the stories on the subject are examined in detail, it is seen that more companions are heralded by the Prophet (p.b.u.h.) with heaven in this world. In this study, the reasons for the widespread belief that only ten people had received this good news and other companions that were actually heralded by the Prophet (p.b.u.h.) with heaven will be revealed. On this occasion, it is aimed to search the basic hadith sources and determine the number of these people and who they are. However, it will not be possible to give a final and precise figure in this regard. Because, although others have been given this good news, it is possible that this situation has not been reflected in the narrations.

Summary

According to the religion of Islam, all mankind and jinn are created to worship Allah (c.c.) and are tested in this regard, as they have been given sufficient intelligence and willpower, unlike other creatures. As in every test, it is natural to find winners and losers, likewise Allah (c.c.) tests all mankind and jinn to reward the winners and punish the losers. However, who will be rewarded with heaven for being successful in this test or who will be punished, is the matter that unknown to us in this life.

As with all unseen matters, the revelation is the only source of information in this regard. First of all, in the holy Qur'an, which was sent down to the Prophet Muhammad (pbuh) as the last interlocutor of the revelation, it is stated that those who fulfil the conditions of entering heaven are the ones who have good faith and good deeds. However, when it comes to the ones who are promised the paradise, apart from prophets, are the first Muhajirs (emigrant) and Ansars (helpers). There is no other person who promised the paradise.

In hadiths, it is possible to find similarities with Quran: people who follow the rules, deserve the paradise or companions in Ridwan. However, different from the Quran, hadiths could promised some companions personally.

When it comes to the question of which of the Companions are promised with the paradise, according to the information in the main sources of the Islamic disciplines and the common belief among the majority of the Muslims, are the first ten people known as "The Ten promised Paradise" (al-Asharaa al-Mubasharûn bi-l-Janna): Abu Bakr Abdullah b. Abu Kuhafe (dec. 13/634), Ömer b. al-Hattab (dec. 23/644), Osman b. Affân (dec. 35/656), Ali b. Abu Talib (dec. 40/661), Talha b. Ubeydullah (dec. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (dec. 36/656), Abdurrahman b. Avf (dec. 32/652), Sa'd b. Abu Vakkas (dec. 55/675), Saïd b. Zayd (dec. 51/671) and Abu Ubeyde b. al-Cerrah (dec. 18/639).

Although these ten people are famous that they are given glad tidings with paradise, it is not possible to say that only they have this virtue and the others do not have it in this world. Because when we look at the basic hadith sources, it is seen that besides

these ten people, there are companions that are given glad tidings with paradise as well. However, there are certainly several reasons for the ten people to come to the fore in this regard, which is mentioned at the level that will be the subject of the religious book and conceptualised by a special name.

There are two main purposes for conducting this research on this occasion. Firstly, when the relevant narrations are examined, it appears that the companions who are given glad tides by the Prophet Muhammad (pbuh) are more than ten people, as well as to determine the background of these ten people and how they become famous in this regards. Secondly, it is to determine others who were given glad tides based on basic hadith sources, apart from mentioned companions.

According to the first purpose of the research, when looking into the hadith interpreters and the scholars' evaluation in this regard, especially Abu Dâvûd and Tirmizî and some of the hadith scholars' narration, it was reported in an authentic hadith narration that those people that are given glad tidings were all together and were given the glad tidings at the same time by the Prophet Muhammad (pbuh). Another reason is that it is possible to say that the ten people, especially the four great Caliphs, are well-known companions among the others. Allah knows best about their virtue, but, it is commonly accepted that some of the companions are more outstanding than the others. Finally, it is not far to say that the negative attitude of Shia to most of the Ashara Mubashara and the reflex response to them from followers of sunnah contributed to the Ashara Mubashara to have such a reputation too.

The second purpose of the research is based on the basic hadith sources that were clearly stated by the Prophet Muhammad (pbuh) that thirty-four companions, including twenty-seven people from men and seven from women, were given glad tidings by the Prophet Muhammad (pbuh) while they were living in this world or after their death. However, it is not possible to say that this is the exact number. Because the Prophet Muhammad (pbuh) could possibly to give glad tidings to other companions as well, however, either this information has not been recorded, or the recorded sources are not credited for not having a reliable authentic source.

The male Companions are briefly in the order of death are: Varaka b. Nevfel (d. 610), Yasir b. Âmir (dec. 615), Hare b. Sürâka (dec. 2/624), Umeyr b. al-Humâm el-Ensârî (dec. 2/624), Hamza b. Abdulmuttalib (dec. 3/625), Abdullah b. Amr b. Harâm (dec. 3/625), Malik b. Sinân (dec. 3/625), Amr b. Jamûh (dec. 3/625), Zekvan b. Abdükays (dec. 3/625), Üsayrim (dec. 3/625), İbnü / Ebü'd-Dehdâh el-Ensârî (dec. 3/625), Sa'd b. Muaz (dec. 5/627), Zayd b. Harisha (dec. 8/629), Jafar b. Abu Talib (dec. 8/629), Abdullah b. Revâha (dec. 8/629), Ukkâşe b. Mihsan (dec. 11/632), Thabit b. Kays b. Şemmâs (dec. 12/633), Bilâl-i Habeşî (dec. 20/641), Hatib b. Abu Beltea (dec. 30/650), Huzeyfe b. Yemân (dec. 36/656), Selmân-ı Fârisî (dec. 36/656), Ammar b. Yasir (dec. 37/657), Abdullah b. Salam (dec. 43 / 663-64), Hasan b. Ali (dec. 49/669), Huseyin b. Ali (dec. 61/680), Hârise b. Nu'mân (dec.?), A'râbî (dec.?). Women Companions are also briefly in the order of death: are Hz. Sumeyye (dec. 615), Hz. Hatice (dec. 620), Hz. Fatima (dec. 11/632), Hz. Hafsa (dec. 45/665), Hz. Aisha (dec. 58/678), Umm Sulaym (dec.?), Umm Züfer al-Habeşiyye (dec.?).

Keywords: Hadith, Prophet, Companions, Ashra-i Mubashra, Those Heralded with Heaven.

GİRİŞ

İnsanlardan kimlerin cennete gireceği kimlerin de cehenneme gireceği âhirette Allah'ın (c.c.) yargılamasından sonra ortaya çıkacaktır. Ancak Allah'ın (c.c.) kendisine haber vermesiyle Hz. Peygamber (s.a.s.) dünyada iken ashâbından bazılarını cennetle müjdelemiştir. Bu tamamen gaybî bir mesele olduğu için başka türlü bilinmesi mümkün değildir. Daha önceki peygamberlerin bu şekilde cennetle müjdelediği insanların var olup olmadığı meselesine gelince bu hususta güvenilir kaynakların bulunamayacağı endişesinin yanı sıra bu başka bir araştırmanın konusudur. Ayrıca toplumda iyi insan olarak bilinen kişilerin cennete girebileceklerini düşünmek ve bunu dile getirmek ancak hüsn-ü zann olarak ifade edilebilir. Buna dair kesin bilgi ise sadece yüce yaradanın katındadır.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.), ashâbından bazılarını dünyadayken cennetle müjdelediğine dair bilgiler yer almaktadır. Sahâbeden mühâcir, ensar ve Hudeybiye biatına iştirak edenler gibi bazı grupların genel olarak cennetle müjdelendiklerini gösteren birtakım âyetler¹ ve rivâyetler² bulunmakla birlikte içlerinden bir kısmı Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kişisel olarak cennetle müjdelenmiştir. Bu kişilerin sayısı ve kimler olduğu hususunda ise yaygın olarak bilinen ve "Aşere-i mübeşşere" kavramıyla ifade edilen on kişi vardır. Öyle ki Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Müsned türü eserler telif eden bazı yazarlar, bu on sahâbiden rivayet edilen hadislerle başlayarak kitaplarını tertip etmişler, İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi bazı âlimler ise Aşere-i mübeşşere'yi içeren bir takım beyitler yazmışlardır.³ Hatta Ehl-i sünnetin akîde kitaplarında dahi bu konu mezkûr kavramla birlikte yerini almıştır.⁴ Dolayısıyla şöhretinden ötürü bahsedilen on sahâbînin bazı rivâyetlere göre cennetle müjdelendiği izahtan varestedir.

¹ et-Tevbe 9/100.

² Örnek olarak Câbir b. Abdullah'tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), "Ağacın altında biat edenlerden hiç kimse ateşe girmeyecektir." buyurmuştur. Bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fedâilü's-Sahâbe", 163; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs, *Sünenü Ebi Dâvûd*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sünnet", 8; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Menâkıb", 57.

³ Bk. Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin b. Ali b. Zeyni'l-âbidin el-Haddâdi el-Münâvi, *el-Yevâkitü ve'dürar fi Şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, thk. Mürtezâ ez-Zeyn Ahmed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/169.

⁴ Örnek olarak bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi et-Tahâvi, *el-Akîdetü't-tahâviyye* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1414), 82. Ayrıca cennetle müjdelenenin kelim ilmi açısından değerlendirilmesi için bk. Orhan Aktepe, "Kelim İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere", *Ekev Akademi Dergisi* 39 (Bahar 2009), 123-132; Özden Kanter, "Müslüman Geleneğinde On Müjdelenmiş/ el-Aşaratü'l-Mubaşşara İnancı ve Temelleri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/14 (Kasım 2015), 345-364.

Bunlar bilindiği üzere şu kişilerdir: Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Kuhâfe (ö. 13/634), Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644), Osman b. Affân (ö. 35/656), Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661), Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Saîd b. Zeyd (ö. 51/671), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675).

Bununla birlikte ilgili rivâyetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği yahut vefatlarının peşinden cennette olduklarını haber verdiği şahısların daha fazla olduğu görülmektedir. Buna rağmen sadece mezkûr on kişinin cennetle müjdelendiğini ifade eden "Aşere-i mübeşşere" şeklinde bir ifadenin kavramlaşmasının ve yaygın kanaate dönüşmesinin bazı nedenleri olduğu muhakkaktır. Bunların başında bu on kişinin aynı anda topluca Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelenmesinin geldiği düşünülmemektedir. Zira bu sahâbilerden olan Abdurrahman b. Avf ve Saîd b. Zeyd'den rivâyet edildiğine göre bir keresinde Hz. Peygamber (s.a.s.), "Ebû Bekir cennettedir. Ömer cennettedir. Osman cennettedir. Ali cennettedir. Talha cennettedir. Zübeyr cennettedir. Abdurrahman b. Avf cennettedir. Sa'd b.(Mâlik)Ebû Vakkâs cennettedir. Saîd b.Zeyd cennettedir. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh cennettedir."⁵ buyurarak mezkûr sahâbilerini cennetle müjdelemiştir.

Bu hadîsten, başka hiçbir sahâbînin cennetle müjdelenmediği anlaşılmalıdır. Nitekim rivâyette hasr sözkonusu değildir. Dolayısıyla bu hadîs, adları zikredilen kişilerin dışında cennetle müjdelenmiş sahâbîlerin bulunmasına herhangi bir engel teşkil etmez. Münâvî (ö. 1031/1622) bu hadîsin serhinde şunu ifade etmiştir: "Resûlullah'ın (s.a.s.) kızı Hz. Fâtıma ve çocukları Hasan ile Hüseyin gibi başka sahâbîleri de cennetle müjdelediği bazı rivâyetlerde vârid olmuştur. Fakat bu rivâyetle o rivâyetler arasında bir çelişki sözkonusu değildir. Zira zikredilen hadîsteki sayı daha fazlasını nefyetmez. On kişinin tahsis edilmesi ise bir seferde topluca cennetle müjdelen-

⁵ Bk. Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ehvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 10/172.

⁶ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "Menâkıb", 25; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 11; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebi Şeybe el-Absî, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hüt (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/350; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/187; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/327. Tirmizî hadîsin sahih olduğunu söylemiştir. Elbânî de aynı şeyi ifade etmiştir. (Bk. Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hisân alâ Sahihî İbn Hibbân* (Cidde: Dâru Bâvezîr, 1424/2003), 10/116.) Rivâyete ilgili detaylı değerlendirme için bk. Ali Yılmaz, "Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi", *İstem Dergisi* 15/29 (Haziran 2017), 79-101; Salih Saraçoğlu, *Cennetle Müjdelenen Sahâbîlerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008).

melerinden ötürüdür. Diğerleri ise ayrı ayrı cennetle müjdelenmişlerdir.”⁷ Diğer hadis şârihlerinin bu konudaki yorumları da benzer şekildedir.⁸

Bir diğer sebep de başta dört büyük halife olmak üzere bu on kişinin sahâbe içerisinde diğerlerine göre daha meşhur olmaları ve haklarında vârid olan birtakım menâkıb türü rivayetlerden ötürü fazilet bakımından daha önde olduklarının Müslümanların geneli tarafından kabul görmesi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda aktarılan rivâyetin başka bir tarîkide “*Kureyş’ten on kişi cennettedir.*”⁹ ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla Kureyş’ten olmayıp da cennetle müjdelenen kişilerin var olabileceği anlaşılmaktadır.¹⁰ Ancak yine de hasr anlaşılmamalıdır. Zira ileride görüleceği gibi on kişinin dışında Hamza b. Abdulmuttalib ve Ca’fer b. Ebû Tâlib gibi Kureyş’ten olup cennetle müjdelenen başka sahâbiler de bulunmaktadır. Son olarak Şa’ın Aşere-i Mübeşşere’nin çoğuna karşı takındıkları menfi tavırlarına Ehli Sünnet’in verdiği tepkinin de mezkûr şöhrette bir payının olduğunu söylemek de mümkündür.

Araştırmanın konusu olan on kişinin dışındaki diğer sahâbilerin¹¹ içerisinde hem erkekler hem de kadınlar yer aldığı için bu sahâbiler, vefat tarihleri esas alınıp kronolojik olarak iki başlık altında ele alınacaktır. Araştırmanın sınırlarına riayet edilerek ilgili rivayetlerin sıhhat durumlarıyla ilgili hadis münekkiddilerinin değerlendirmeleriyle yetinilip bu konuda detaylı tahrîç değerlendirmesi yapılmayacaktır. Buhârî ve Müslim’den her ikisinin veya birinin rivayetinde ortak olduğu hadislerde ise herhangi bir sıhhat değerlendirmesine gidilmeyecektir.

Araştırma temel hadis kaynakları üzerinden yapılacağından, benzer birtakım çalışmalarda olduğu gibi tabakât literatürü gibi farklı kaynaklar-

⁷ Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâci’l-ârifin b. Ali b. Zeyni’l-âbidin el-Haddâdi el-Münâvi, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’is-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1356), 1/91.

⁸ Örnek olarak bk. Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilmelik el-Kastallâni, *İrşâdüs-sâri li şerhi Sahîhi’l-Buhâri* (Mısır: el-Matba’atü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1323), 6/61.

⁹ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kuraşî el-Esedî el-Humeydi, *Müsned*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârâni (Dımaşk: Dârûs-Sikâ, 1996), 1/197; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillah el-Bezzâr el-Ateki, *el-Müsned: el-Bahrü’z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009), 4/95. Heysemî rivâyetin ricâlinin sahîh olduğunu söylemiştir. Bk. Ebü’l-Hasan Nürüddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, thk. Hüsamüddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1999), 9/155.

¹⁰ Bu on sahâbinin ortak özellikleri için ayrıca bk. Abdullah Aydınlı-İsmail L. Çakan, “Aşere-i mübeşşere”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/547.

¹¹ Bu konuda Mustafa Murat tarafından yapılmış, Mehmet Seri Doğru’nun türkçeye tercüme ettiği “Cennetle Müjdelenen 30 Sahabi” adında müstakil bir çalışma bulunmakla beraber adından da anlaşıldığı üzere sadece 30 kişi bu kitapta tespit edilmiştir. Üstelik bunun içerisinde Aşere-i Mübeşşere de dahil edilmiştir. Bizim çalışmamızda ise on kişinin dışında yirmi kişiden daha fazla sahâbinin bu müjdeye ulaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca mezkûr eserde kesin bir rakam imâsı bulunmamaktadır. Hâlbuki bu konuda nihâi bir rakam verilmesi sağlıklı bir durum olmasa gerektir. Bk. Mustafa Murat, *Cennetle Müjdelenen 30 Sahâbi*, çev. Mehmet Seri Doğru (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 100-165.

da bazı hanımlar başta olmak üzere cennetle müjdelendiğine dair birtakım rivayetlerin bulunduğu kişiler ve sarâhaten olmamakla beraber cennetle müjdelendiği muhtemel olan sahâbîler çalışmanın sınırları içine alınmayacaktır. Ayrıca Hz. Meryem ve Hz. Âsiye gibi önceki ümmetlerden olup cennetle müjdelenen kişiler de araştırmanın sınırları dışında tutulacaktır.¹²

1. CENNETLE MÜJDELENEN ERKEK SAHÂBÎLER

1.1. Varaka b. Nevfel (ö. 610)

Mekke’li haniflerden, Hz. Hatice’nin amcasının oğlu olan bu sahâbînin tam künyesi; Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdülzâdır.¹³ Hâkim’in Hz. Âişe’den rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) onun hakkında şöyle buyurmuştur: “*Varaka’ya dil uzatmayın. Çünkü muhakkak ben onun için bir yahut iki cennet olduğunu gördüm.*”¹⁴ Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.), peygamberliğinin ilk günlerinde kendisine iman eden, Hz. Hatice’nin yönlendirmesiyle yaşadığı olağanüstü durumlarla ilgili kendisine bilgi veren ve çok geçmeden vefat eden¹⁵ bu yaşlı sahâbîsinin cennete gireceğini daha sonraki yıllarda haber vermiştir. Hâkim, rivayet ettikten sonra hadîsin Buhârî ve Müslim’in şartı üzere sahîh olduğunu dile getirmiştir. Heysemî de ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu söylemiştir.¹⁶ Elbânî de aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

1.2. Yâsir b. Âmir (ö. 615)

İslâm’ın ilk erkek şehidi olan bu sahâbînin tam künyesi; Ebû Ammâr Yâsir b. Âmir b. Mâlik b. Kinâne b. Kays el-Ansî’dir. Ebû Cehil (ö. 2/624) eşi Hz. Sümeyye ile birlikte onu da katletmiştir. İşkence gördükleri sürede

¹² Bu tür kişilerin yer aldığı çalışmalara örnek olarak bk. Mansûr Abdülhakîm, *en-Nisâü’l-mübeşşerâti bi’l-cenne fi dav’i’l-Kitâb ve’s-Sünne* (b.y.: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 29-149; Muhammed Ali Kutup, *Cennetle Müjdelenen Sahâbe Hanımları*, trc. Mustafa Sarıbrıyık – Adnan Demircan (Konya: Esra Yayınları, 1994), 3-165.

¹³ Ebü’l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebî’l-Kerem Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsüdü’l-ğâbe* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1989), 4/671. Varaka’nın sahâbi olup olmadığı ihtilâflı olsa da sahîh olan görüş sahâbi olduğudur. Bk. Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 6/474.) Çalışmada da bu görüş tercih edilmiştir.

¹⁴ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/666.

¹⁵ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1; Müslim, “İmân”, 160.

¹⁶ Bk. Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, 9/416.

¹⁷ Bk. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsirüddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sahîha ve şey’un min fikhihâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1415-1422/1995-2002), 1/761.

ailce Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelenmişlerdir.¹⁸Buna ilişkin rivâyet Hz. Sümeyye başlığı altında zikredilecektir.

1.3. Hârise b. Sürâka (ö. 2/624)

Ensardan Bedir Savaşı'nda ilk şehid olan bu sahâbînin tam künyesi; Hârise b. Sürâka b. el-Hâris b. Adıyy b. Mâlik b. Adıyy el-Hazrecî'dir.¹⁹ Cennetle müjdelendiğine dair olayı Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Enes b. Mâlik (ö. 93/711) şöyle hikaye etmektedir: "Hârise b. Sürâka'nın annesi Ümmür-Rabî' Resûlullah'a (s.a.s.) gelip Bedir günü nerden geldiği bilinmeyen bir ok darbesiyle öldürülen oğlunun durumunu sorarak şöyle dedi: 'Yâ Nebiyyallah! Hârise'den bana bahseder misin? Eğer cennette ise sabredeyim. Aksi halde daha çok ağlayayım.' Bu üzüntüsü üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) onu şöyle teselli etti: 'Ey Ümmü Hârise! Birden fazla cennet vardır. Oğlun bunların içerisinde Firdevs cennetini hak etmiştir.'²⁰ Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) mezkûr sahâbîyi açıkça cennetle müjdelemiştir. Üstelik cennetler içerisinde hangi cenneti kazandığını da haber vermiştir.

1.4. Umeyr b. el-Humâm el-Ensârî (ö. 2/624)

Tam adı Umeyr b. el-Humâm b. el-Cemûh b. Zeyd b. Harâm es-Sülemî el-Ensârî'dir. Yine Bedir Savaşı'nda şehid düşen bu sahâbînin²¹ cennetle müjdelendiğini gösteren hâdiseyi Müslim ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Enes b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: "Bedir Savaşı'nda müşrikler görünmeye başlayınca Resûlullah (s.a.s.) '*Genişliği gökler ve yeryüzü büyüklüğünde olan cennete girebilmeniz için ayağa kalkın!*' diyerek ashâbını cihada teşvik etti. Umeyr b. el-Humâm, 'Yâ Resûlallah! Genişliği gökler ve yeryüzü büyüklüğünde olan olan cennet mi?' diyerek taaccüp edince '*Evet!*' diyerek karşılık verdi. O, 'Ne güzel, ne güzel!' dedi. Resûlullah (s.a.s.) neden böyle söylediğini sorunca 'Vallahi! Yâ Resûlallah! Sadece cennet ehlerinden olmayı umarak böyle söyledim.' dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.), '*Muhakkak sen cennet ehliindensin.*' buyurdu. Ardından o, kınından birkaç hurma çıkar-

¹⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsbahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 5/2812; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1588; İbnü'l-Esir, *Üsüdül-ğâbe*, 4/691.

¹⁹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/307; İbnü'l-Esir, *Üsüdül-ğâbe*, 1/425.

²⁰ Buhârî, "Cihâd ve Siyer", 14; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/260; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/281.

²¹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1214; İbnü'l-Esir, *Üsüdül-ğâbe*, 3/787; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/593.

rıp yemeye başladı. Daha sonra ‘Eğer bu hurmaları yiyinceye kadar hayatta kalırsam bu benim için uzunca bir yaşam olur.’ dedi ve elindeki hurmaları yere atarak şehit edilinceye kadar savaştı.²² Rivâyetten açıkça anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sahâbîsini de cennetle müjdelemiştir.

1.5. Hamza b. Abdulmuttalib (ö. 3/625)

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) amcası, süt kardeşi ve Uhud şehitlerinden olup “Şehitlerin Efendisi” olarak nitelenen bu sahâbînin tam künyesi; Ebû Umâre (Ebû Ya’lâ) Seyyidüşşühedâ Esedullah Hamza b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenâf’dır.²³ İbn Abbâs’tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) onunla ilgili, “*Dün gece cennete girdim. Bir de baktım ki; Hamza bir serîrin üzerinde yatıyor.*”²⁴ buyurmuştur. Böyle bir rüya gördüğü anlaşılan Hz. Peygamber (s.a.s.), şehid olduktan sonra amcalarından biri olan Hz. Hamza’nın cennet ehlinde olduğunu haber vermiştir. Bilindiği üzere peygamberlerin gördüğü rüyalar ise vahyin bir çeşididir. İbn Hacer hadîsin isnâdının sahîh olduğunu ifade etmiştir.²⁵

1.6. Abdullah b. Amr b. Harâm (ö. 3/625)

Uhud savaşında ilk şehid olan bu sahâbînin tam künyesi; Ebû Câbir Abdullah b. Amr b. Harâm es-Selemîdir.²⁶ Ensârdan biri olup sahâbeden Câbir b. Abdullah’ın (ö. 78/697) babasıdır. Oğlu, babasının cennetle müjdelendiğine dair olayı şöyle anlatmaktadır: “Uhud savaşında (babam) Abdullah b. Amr b. Harâm öldürüldüğünde Resûlullah (s.a.s.) yanıma gelip bana ‘*Neyin var, seni mahzûn görüyorum?*’ dedi. Ben cevaben, ‘Babam öldürüldü, arkasında borç ve bakıma muhtaç aile bıraktı.’ deyince ‘*Sana babanın Allah’la (c.c.) nasıl karşılaştığını müjdeleyeyim mi?*’ dedi. Ben sevinçle ‘Evet Yâ Resûlallah!’ dedikten sonra bana şu şekilde müjde verdi: ‘*Allah (c.c.) konuştuğu kişilerle ancak perde arkasından konuşur. Babanla ise direkt konuşup ona şöyle buyurdu: ‘Ey kulum! Dile benden, dileğini yerine getireyim.’ O,*

²² Müslim, “İmâret”, 145; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/137.

²³ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 2/672; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 1/369; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-gâbe*, 1/528.

²⁴ Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 3/146; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 3/217.

²⁵ Bk. Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *İthâfu’l-mehera bi’l-fevâidil-mübtekerâ min etrâfi’l-aşere*, thk. Zühayr b. Nâsir (Medine: Merkezü Hidmeti’s-Sünne ve’s-Sireti’n-Nebeviyye, 1415/1994), 7/609.

²⁶ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 3/1717; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 3/954; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-gâbe*, 3/242; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/162.

'Ya Rabbi! İkinci kez senin uğrunda öldürülmek için beni diriltmeni istiyorum.' deyince Rab şöyle buyurdu: 'Benden, insanların tekrar dünyaya dönmeyecekleri sözü sâdır oldu. (Başka bir şey iste!) Bunun üzerine o, 'Ya Rabbi! Arkamdakilere bunu bildir.' diye istekte bulununca Allah (c.c.), 'Sakin Allah (c.c.) yolunda öldürülenleri ölümler sanma! Bilakis onlar diri olup rablerinin katında rızıklandırılıyorlar.'²⁷ âyetini inzal etti.²⁸ Rivâyetten anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) mezkûr âyetin de inmesiyle son derece üzgün olan Câbir'i, babasını cennetle müjdeleyerek ve Allah'la (c.c.) arasında geçen diyalogu anlatarak teselli etmiştir. Elbânî rivâyetin "hasen-sahîh" olduğunu ifade etmiştir.²⁹

1.7. Mâlik b. Sinân (ö. 3/625)

Meşhur sahâbilerden Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693) babası olan ve Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'i (s.a.s.) canı pahasına savunurken şehid düşen bu sahabînin tam adı; Mâlik b. Sinan b. Übeyd b. Sa'lebe el-Hudrî'dir.³⁰ Ebû Saîd el-Hudrî de babasının cennetle müjdelendiğini gösteren olayı şu şekilde dile getirmektedir: "Resûlullah'ın (s.a.s.) yüzü Uhud Savaşı'nda yaralandığında babam yanına gitti ve yarasını emerek ağzıyla temizledi. Kendisine ağzındaki kanı tükürmesi söylenince 'Vallahi! Tükürmem.' dedi ve ardından öldürülünceye kadar savaştı. Ardından Resûlullah (s.a.s.) onunla ilgili, 'Her kim cennet ehlinden bir adama bakmak istiyorsa bu şehide baksın.' buyurdu."³¹

Rivâyetin bu tarîkinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mezkûr sahâbîyi açıkça cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır. Diğer tarîkinde ise hadisin metni şu şekildedir: "Her kim kanımın kanına karıştığı kişiye bakmak isterse Mâlik b. Sinân'a baksın."³² Bu metinden ise mezkûr sahâbînin kinayî bir üslûbla cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır. Zira şehid oluşunun hemen peşinden Resûlullah'ın (s.a.s.) onunla alakalı böyle bir söz sarfetmesi bu müjdeye delalet etmektedir. İbn Hacer bu rivâyetin mürsel olduğunu ifade etmiştir.³³ Dolayısıyla zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

²⁷ Âli İmrân 3/169.

²⁸ Tirmizi, "Tefsîru'l-Kur'an", 3; İbn Mâce, "Mukaddime", 13.

²⁹ Bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Sahîhu'tterğîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000), 2/133.

³⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2455; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/1352; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 4/251; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/538.

³¹ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/261; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvvet*, thk. Abdulmu'tî Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 3/266.

³² Ebû Bekir Ahmed b. Amr İbn Ebi Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbîra (Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 4/124; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/34.

³³ Bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *et-Telhisu'l-habî fi tahrîci*

1.8. Amr b. Cemûh (ö. 3/625)

Hazrec kabilesinin Seleme boyunun reisi olan ve topalladığı için Bedir Savaşı'na katılmadığı halde ısrarlı talebi üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) izin verdikten sonra Uhud Savaşı'na iştirak eden ve bu gazvede şehid düşen bu sahâbînin tam olarak adı; Amr b. Cemûh b. Zeyd es-Selemî'dir.³⁴ Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadiste sahâbeden Ebû Katâde (ö. 54/674), Amr b. Cemûh'un cennetle müjdelenişini şöyle anlatmaktadır: "Amr b. Cemûh Resûlullah'a (s.a.s.) gelip 'Yâ Resûlallah! Eğer Allah (c.c.) yolunda savaşır da öldürülürsem total olan bu ayağımla cennette sağlam olarak yürür mü-yüm?' diye sordu. Resûlullah (s.a.s.) cevaben 'Evet!' buyudu. Daha sonra Uhud Savaşı'nda o, kardeşinin oğlu ve onların bir azatlı kölesi öldürüldü. Ardından Resûlullah (s.a.s.) yanbaşına gelip 'Sanki ben cennette senin bu ayağımla sağlam bir şekilde yürüdüğünü görüyorum.' buyurdu. Sonra da üçünün aynı kabre gömülmesini emretti."³⁵ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) bu rivâyette mezkûr sahâbîsinin cennete ayağı sağlam olarak gireceğini müjdelemiştir. Heysemî hadîsin ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Muhakkik Şuayb el-Arnâût ise, Müslim'in ricâlinden olsa bile Humeyd b. Ziyâ'd'dan ötürü isnâdının hasen olduğunu söylemiştir.

1.9. Zekvân b. Abdükays (ö. 3/625)

Uhud şehidlerinden bir diğeri olan bu sahâbînin tam künyesi; Ebü's-Seb' Zekvân b. Abdükays b. Haled el-Ensârî'dir.³⁷ Süheyl b. Ebi Sâlih'den (ö. 754-775 arası) mürsel olarak nakledilen bir rivâyette bu sahâbînin cennetle müjdelendiği şöyle anlatılmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Uhud günü savaşa çıktığında ashâbına "İçinizden kim bu gece gediği kapatmak için öne çıkacak (gece nöbeti tutacak)?" deyince ensardan olan Zekvân b. Abdükays ayağa kalkıp "Ben!" diye öne çıktı. Hz. Peygamber (s.a.s.) kim olduğunu sorunca kendini tanıttı. Hz. Peygamber (s.a.s.) "Otur!" deyip tekrar çağrıda bulundu. O yine ayağa kalktı. Hz. Peygamber (s.a.s.) onu tekrar oturup çağrısını üçüncü kez yenileyince Zekvân "Yâ Resûlallah! Benden başka kimse yok." dedi. Ardından Resûlullah (s.a.s.) onun hakkında şöyle buyur-

ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/170.

³⁴ İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/1168; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 3/703; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/506.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/299.

³⁶ Bk. Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid*, 9/315.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende el-Abdî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Matbû'âtü Câmî'ati'l-İmârâti'l-Arabîyyeti'l-Müttehîde, 1426/2005), 582; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1026; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 2/466; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 2/210; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/338.

du: “Her kim yarın iki ayağıyla cennetin yeşilliğine basacak bir adam görmek istiyorsa işte bu adama baksın!” Daha sonra Zekvân ailesiyle veda ettikten sonra şehid oluncaya kadar savaştı.³⁸ Görüldüğü gibi bu rivâyetten mezkûr sahâbînin de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır. Ancak hem mürsel olduğu için hem de senedindeki râvîlerden Fudayl b. Süleyman hakkında hadis münekkidlerinin değerlendirmelerinin bir kısmı olumlu olsa da diğer bir kısmı olumsuz olduğu için³⁹ rivayetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

1.10. Üsayrim (ö. 3/625)

Asıl adı, Amr b. Sabit b. Vakş (Ukayş, Vukayş) el-Ensâridir. Evs kabilesinin Abdüleşhel boyundan olup Üsayrim lakabıyla tanınmaktadır. Müslüman olduktan sonra tek bir vakit namaz kılamadan Uhud Savaşı’nda şehid düşüp Resûlullah (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelenen sahâbî olarak bilinmektedir.⁴⁰ Buhârî’nin naklettiği rivâyette Berâ b. Âzib (ö. 71/690) bu olayı şöyle anlatmaktadır: “Hz. Peygamber’e (s.a.s.) demir maskeli bir kişi geldi ve ‘Yâ Resûlallah! Önce mümin mi olayım yoksa savaşıyım mı? dedi. Resûlullah ‘Önce mümin ol, sonra cihad et!’ buyurdu. O da önce müslüman oldu. Ardından şehid edilinceye kadar savaştı. Bunun haberini alınca Hz. Peygamber (s.a.s.) onun hakkında şöyle buyurdu: ‘Az amel işledi, fakat çok kazandı.’”⁴¹

Bu rivâyette mezkûr sahâbînin cennetle müjdelendiği dolaylı olarak anlaşılrsa da Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) gelen rivâyette açıkça bu durum ifade edilmektedir. İlgili rivâyete göre Ebû Hüreyre bir gün etrafındakilere “Hiç namaz kılmadan cennete giren kişinin kim olduğunu bana söyleyin.” der. Kimse cevap veremeyince ona sorarla. O da bu kişinin Abdüleşhel oğullarından Üsayrim lakabıyla tanınan Amr b. Sâbit b. Vakş olduğunu haber verir. Rivâyetin devamında bu kişinin Uhud Savaşı’ndan önce müslüman olup ardından şehid düştüğü ve Resûlullah’ın (s.a.s.) haberi alınca “Şüphesiz o cennet ehliendir.” buyurduğu mezkûr cevabın sebebi olarak

³⁸ Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî et-Türki el-Mervezî, *el-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd (Tunus: ed-Dâru’l-Tûnusîyye, 1972), 125; Ebû Abdîllah Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya b. Mende el-Abdî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Matbûâtü Câmî’atî’l-İmârâtî’l-Arabîyyetî’l-Müttehîde, 1426/2005), 1/582; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 2/1027.

³⁹ Bk. Ebû Abdîllah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1413/1993), 12/330.

⁴⁰ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/345; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-gâbe*, 4/190; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/500.

⁴¹ Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 13.

zikredilmektedir.⁴² Heysemî, bu hadîsi Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettiğini söyledikten sonra ricâlinin sika olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Birinci rivâyetten dolayı, ikinci rivâyetten ise direkt olarak bu sahâbînin de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır.

1.11. İbnü/Ebü'd-Dehdâh el-Ensârî (ö. 3/625)

Ensarın mütteliklerinden olan ve yine Uhud Savaşı'nda yaralanıp daha sonra vefat eden bu sahâbî, künyesiyle tanınmakta olup ismi tam olarak bilinmemektedir. Ancak bazı kaynaklarda asıl adının Sâbit olduğu geçmektedir.⁴⁴ Câbir b. Semüre (ö. 74/693) Müslim ve başkalarının rivâyet ettiği bir hadiste bu sahâbînin cenaze merâsimini şöyle anlatmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.s.) ashâbıyla birlikte İbnü'd-Dehdâh'ın cenaze namazını kıldı. Ardından binmesi için kendisine semeri olmayan bir at getirildi. Sahâbeden biri atın yularını tuttu, Hz. Peygamber de (s.a.s.) bindi. Bineği hafif bir hızla yürüyordu. Biz de peşinden yürüyorduk. Kalabalığın içinden biri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle haber verdiğini söyledi: “*Cennette Ebü/İbnü'd-Dehdâh için asılmış/sarkıtılmış nice hurma salkımı vardır.*”⁴⁵ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) rivayette adı geçen sahâbîsini de kendisi için hazırlanmış birtakım nimetleri de zikrederek farklı bir üslûbla cennetle müjdelemiştir.

1.12. Sa'd b. Muâz (ö. 5/627)

Ensarın önde gelenlerinden olan ve Benî Kurayza hakkındaki hakemlik görevini üstlendikten sonra Hendek savaşında aldığı yaranın fenalaşması üzere şehid düşen bu sahâbînin künyesi Ebû Amr olup tam adı; Sa'd b. Muaz b. Nu'mân el-Evsî'dir.⁴⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Buhârî ve başkalarının rivâyet ettiği bir hadiste vefatıyla ilgili “*Arş, Sa'd b. Muâz'ın ölümünden dolayı titredir.*”⁴⁷ buyurduğu bu sahâbîsini aynı zamanda cennetle müjdelemiştir. Nitekim rivâyete göre kendisine Roma kralı tarafından hediye olarak gönderilen ipekten kürkü görüp taaccüp edenlere şöyle buyurmuştur: “*Canım*

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/429.

⁴³ Bk. Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid*, 9/362.

⁴⁴ İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/1645; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 3/269; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/100.

⁴⁵ Müslim, “Cenâiz”, 89; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/95.

⁴⁶ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1241; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 2/602; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 2/461; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/279; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/70.

⁴⁷ Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 12; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 124; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; Ebû Osman Saïd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cüze'ânî, *Sünen*, thk. Habîburrahmân el-Azâmî (Hind: ed-Dâru's-Selifiyye, 1403/1982), 2/395.

(*kudret*) elinde olana yemin olsun ki; Sa'd b. Muâz'ın cennette sahip olacağı mendillerinden birisi dahi bundan daha yumuşaktır/ daha hayırlıdır.⁴⁸ Bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) dünya nimetlerinden birini cennet nimetlerinden biriyle mükâyese ederken aynı zamanda Sa'd b. Muâz'ın cennet ehlinde olduğunu müjdelemiştir. Heysemî Taberânî'nin kaydettiği isnâdın ricâlinin sahihin ricâli olduğunu söylemiştir.⁴⁹

1.13. Zeyd b. Hârise (ö. 8/629)

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) âzatlısı, aynı zamanda evlâtlığı olan, ayrıca sahâbeden Kur'an'da adı açıkça zikredilen tek kişi olma özelliğine sahip bulunan bu sahâbînin künyesi Ebû Üsâme olup tam adı; Zeyd b. Harise b. Şürahbîl (Şerâhîl) el-Kelbî'dir.⁵⁰ Mûte Savaşı'nın ilk şehid kumandanı olan bu sahâbîyi Hz. Peygamber (s.a.s.) şu hadisinde cennetle müjdelemiştir: "Cennete girdiğimi gördüm. Karşıma genç bir câriye çıktı. 'Sen kime aitsin?' diye sordum. 'Zeyd b. Hârise'ye aitim.' diye cevap verdi."⁵¹ Mûte Savaşı'nın anlatıldığı rivâyetlerden bu sahâbînin diğer şehid düşen iki kumandan sahâbî gibi cennetle müjdelendiği dolaylı olarak anlaşılabilir⁵² yukarıda zikredilen rivâyette bu müjde açıkça verilmiştir. Zehebî hadîsin isnâdının hasen olduğunu söylemiştir.⁵³ Elbânî ise Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

1.14. Ca'fer b. Ebû Tâlib (ö. 8/629)

Mûte Savaşı'nın kumandanlarından ikincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amca oğullarından Hz. Ali'nin kardeşi olan bu sahâbînin künyesi Ebû Abdillâh olup tam adı; Ca'fer b. Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib el-Hâşimî'dir.⁵⁵ Resûlullah'ın (s.a.s.) kendisine "Ahlakça ve yaratılışça bana benzedin."⁵⁶ diyerek iltifatta bulunduğu bu sahâbî de bazı rivâyetlere göre

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/229; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basrî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmühsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999), 2/85; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. İsa b. Hilal et-Temîmî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 7/60; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 18/15.

⁴⁹ Bk. Heysemî, *Mecme'ûz-zevâid*, 9/309.

⁵⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/224; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 2/542; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 2/350; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/130; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/494.

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 19/371.

⁵² Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/301; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/361; İbn Hibbân, *Sahih*, 15/523. Elbânî rivâyetin sahih olduğunu ifade etmiştir. Bk. Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hisân*, 10/151.

⁵³ Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/133.

⁵⁴ Bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*, 4/474.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/511; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/242; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 1/541; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/129; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/592.

⁵⁶ Buhârî, "Meğâzî", 43; Tirmizî, "Menâkıb", 29; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/381.

cennetle müjdelendiği. Nitekim Mûte savaşında şehid düştükten sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) onunla ilgili ailesine ve ashâbına şu müjdeyi vermiştir: “Ca’fer’i cennette meleklerle beraber (iki kanadıyla) uçarken gördüm.”⁵⁷ Ebû Hüreyre’den gelen rivâyet metni böyledir. Elbânî hadîsin sahih olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Rivâyetin İbn Abbâs’tan nakledilen metni ise şu şekildedir: “Dün gece cennete girdim. Etrafa bakınıyordum ki; Ca’fer’in meleklerle beraber uçtuğunu gördüm. İki kanadı dilediği yere uçuyordu. Kanatlarının uçları kanla işaretliydi.”⁵⁹ Heysemî hadîsin Taberânî’ye ait iki isnâdından birinin hasen olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Görüldüğü gibi zikredilen her iki hadiste de Hz. Peygamber (s.a.s.) Ca’fer’in cennetle müjdelendiğini açıkça dile getirmiştir.

1.15. Abdullah b. Revâha (ö. 8/629)

Mûte Savaşı’nda üçüncü kumandan olarak şehid düşen, aynı zamanda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şairlerinden biri olan bu sahâbînin künyesi Ebû Muhammed’dir.⁶¹ Bu sahâbînin de diğer iki kumandan sahâbî gibi cennetle müjdelendiği Mûte Savaşı’nın anlatıldığı rivâyetlerden anlaşılacak şekilde bazı rivâyetlerde bu müjde açıkça ifade edilmiştir.

Rivâyet şu şekildedir: “Bayrağı önce Zeyd b. Hârise kucakladı ve şehid edilinceye kadar savaştı. Sonra Ca’fer kucakladı. O da şehid edilinceye kadar savaştı.” Resûlullah (s.a.s.) bunu haber verdikten sonra sustu. Öyle ki ensârın yüzleri değişti. Abdullah b. Revâha ile ilgili hoşlarına gitmeyecek bir şey olduğunu zannettiler. Ardından Hz. Peygamber (s.a.s.) sözlerine devam ederek “Sonra da bayrağı Abdullah b. Revâha kucakladı ve o da şehid edilinceye dek savaştı. Rüyamda hepsinin altın serîrler üzerinde cennete yükseltildiklerini gördüm. Ancak Abdullah b. Revâha’nın serîrinde diğer arkadaşlarının serîrlerine göre bir eğrilik olduğunu farkettim. Neden olduğunu sorduğumda bana ‘Abdullah biraz tereddüt etti, sonra ilerledi.’ denildi.”⁶² Heysemî rivâyetin ricâlinin sika olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Görüldüğü gibi

⁵⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 29.

⁵⁸ Bk. Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sahiha*, 3/226.

⁵⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 2/107.

⁶⁰ Bk. Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, 9/273.

⁶¹ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 3/1638; İbn Abdülberr, *el-İstî’âb*, 3/898; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-ğâbe*, 3/235; Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/133; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/72.

⁶² Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 13/182; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri el-Me’âfirî, *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sikâ-İbrahim el-Ebyârî - Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebi el-Bâbi, 1375/1955), 2/280.

⁶³ Bk. Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, 6/160.

bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) her üç sahâbîsinin de cennet ehlerinden olduğunu ashâbına müjdelemiştir.

1. 16. Ukkâşe b. Mihsan (ö. 11/632)

Bu sahâbînin künyesi Ebû Mihsan olup tam adı; Ukkâşe b. Mihsan b. Hursân el-Esedîdir.⁶⁴ Cennetle müjdelendiğini gösteren hâdiseyi Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste İbn Abbâs (ö. 68/687-88) şöyle anlatmaktadır: “Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.) yanımıza çıkageldi ve bize şunu anlattı: *‘Bana önceki ümmetler gösterildi. Kimi peygamberler, yanında bir kişi, kimi iki kişi, kimi de daha fazla kişiyle geçiyordu.. Yanında hiçbir kimse olmayan peygamber de vardı. Sonra ufku kaplayan büyük bir karartı gördüm. Ümmetim olduğunu umdum. Ancak bana, onların Musa (a.s.) ve kavmi olduğu söylendi. Sonra onların iki katı başka kalabalık topluluklar bana gösterildi ve ‘Bunlar senin ümmetindir. Ayrıca bunlarla beraber ümmetinden cennete hesapsız girecek olan yetmiş bin kişi vardır.’ denildi.* Bu kişilerin kimler olduğu açıklanmadan insanlar dağıldılar. Daha sonra peygamberin ashâbı bu hususu aralarında müzakere etmeye başladılar ve şöyle dediler: ‘Biz şirk içinde doğduk. Sonra Allah’a (c.c.) ve resûlüne iman ettik. Onlar olsa olsa bizim çocuklarımız olur.’ Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bu haber ulaşınca yanlarına gelip ashâbına: *‘Onlar uğursuzluğa inanmazlar, rukye okumazlar, dağlanmazlar, ancak rablerine tevekkül ederler.’* diyerek o kişileri açıkladı. Bunun üzerine Ukkâşe ayağa kalkıp ‘Ben onlardan mıyım? Yâ Resûlallah!’ dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona ‘Evet!’ diye cevap verdi. Başka biri kalkıp aynı soruyu sordu. Allah resûlü *‘Bu konuda Ukkâşe seni geçti.’* buyurdu.”⁶⁵ Bu rivâyette açıkça görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) Ukkâşe’yi hesapsız cennete girecek kişilerden olmakla müjdelemiştir.

1.17. Sâbit b. Kays b. Şemmâs (ö. 12/633)

“Hatîbü’n-nebî” olarak anılan bu sahâbînin künyesi Ebû Abdurrahmân yahut Ebû Muhammed olup tam adı; Sabit b. Kays b. Şemmas el-Hazrecîdir. Yemâne savaşında şehid düşmüştür.⁶⁶ Cennetle müjdelendiğine dair olayı Enes b. Mâlik şöyle dile getirmektedir: *“Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinin üzerine yükseltmeyin ve birbirinizle yüksek sesle konuş-*

⁶⁴ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 4/2237; İbn Abdülber, *el-İsti’âb*, 3/1080; İbnü’l-Esir, *Üsüdül-gâbe*, 4/64; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/307.

⁶⁵ Buhârî, “Tib”; Müslim, “İmân”; Tirmizî, “Sıfatü’l-kıyâmet”; Dârimî, “Rikâk”, 86.

⁶⁶ İbn Mende, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/336; İbn Abdülber, *el-İsti’âb*, 1/200; İbnü’l-Esir, *Üsüdül-gâbe*, 1/451; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/59; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/511.

tuğunuz gibi onunla sesinizi yükselterek konuşmayın. Aksi halde sizler fark edemediğiniz boşa gider.” âyeti⁶⁷ indiğinde gür sesli olan Sâbit b. Kays b. Şemmâs, Resûlullah’ın (s.a.s.) huzurunda sesini yükselten ben idim. Amelim boşa gitti. Ben cehennem ehli idim.’ diyerek yakınmaya başladı ve mahzun bir şekilde ailesinin yanına kapandı. Bir müddet sonra Resûlullah (s.a.s.) onun nerede olduğunu soruşturunca bazıları yanına gidip ‘Resûlullah (s.a.s.) seni soruyor, neyin var?’ dediler. O da durumu açıkladı. Ardından o kişiler Resûlullah’a (s.a.s.) gelerek dediklerini ona bildirdiler. Bu haberi alan Hz. Peygamber (s.a.s.) ‘Hayır! Bilakis o cennet ehliendir.’ buyurdu. Biz ondan sonra Sâbit’in aramızda dolaşan cennet ehlienden biri olduğunu bilir olduk. Daha sonra Yemâme Savaşı esnasında Müslümanların saflarında biraz dağılma olunca Sâbit, kokusunu sürünmüş ve kefenini giyinmiş bir vaziyette gelip ‘Akrânlarınızı alıştırdığınız şey ne kötüdür!’ diyerek savaşmaya başladı ve şehid oldu.”⁶⁸ Muhakkik Şuayb el-Arnaût, hadisin isnâdının müslimin şartı üzere sahîh olduğunu ifade etmiştir. Rivâyetten anlaşıldığı gibi zikredilen âyetin kendisi hakkında indirildiğini zannederek üzülen sahâbîsini Hz. Peygamber (s.a.s.) teselli ederken aynı zamanda onu cennetle müjdelemiştir.

1.18. Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641)

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ilk olarak müezzinliğini de yapan bu sahâbînin künyesi Ebû Abdullah (Ebû Amr/Ebû Abdülkerîm) olup tam adı; Bilal b. Rabâh (Hamâme) el-Habeşî’dir.⁶⁹ Bu sahâbî de hayatta iken cennetle müjdelenen kişilerdendir. Nitekim Buhârî ve başkalarının kaydettiği bir rivâyette Ebû Hüreyre (ö. 59/679) şöyle anlatmaktadır: “Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.) sabah namazı için mescide çıktığında Bilâl’e şunu söyledi: *“Ey Bilâl! İslâm’da işlediğin amellerin içinde en ümitvâr olduğun amelî bana anlat. Zira ben cennette ayak seslerini işittim.”* O bu soruya cevaben; *“Ey Allah’ın Resûlü! Gece ve gündüzün herhangi bir saatinde temizlendikten sonra kılabilirdiğim kadarıyla kıldığım namazdan daha ümitvâr hiçbir amel işlemedim.”* dedi.⁷⁰ Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sahâbîsini cennetle

⁶⁷ el-Hucurât 49/2.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/137.

⁶⁹ İbn Mende, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/267; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/373; İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, 1/178; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-ğâbe*, 1/415; Zehebî, *Siyeru al’âmi’n-nübela*, 1/347; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/455.

⁷⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 17; Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 108; Ebû Bekir Muhammed b. İshak İbn Huzeime en-Neysâbüri, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, ts.), 2/213; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/333; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 10/489.

müjdelemiş ve bu fazilete nail olmasına sebep olan salih amellerden birinin temizlendikten sonra kıldığı nafile namaz olduğuna işaret etmiştir.

1.19. Hâtıb b. Ebû Beltea (ö. 30/650)

Mısır'ın Mukavkısı olan Cürayc b. Minâ'ya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elçi sıfatıyla gönderdiği kişi olan bu sahâbînin künyesi Ebû Abdullâh (Ebû Muhammed) olup tam adı; Hâtıb b. Ebû Belte'a Amr b. Ümeyr b. Seleme el-Lehmî'dir.⁷¹ Müslim ve başkalarının Câbir b. Abdullah'tan rivâyet ettiği bir hadiste anlatıldığı üzere Hâtıb'ın kölelerinden biri Resûlullah'a (s.a.s.) gidip efendisini ona şikâyet etti ve "Yâ Resûlallah! Hâtıb kuşkusuz ateşe girecektir." dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise buna karşılık "Bu sözünle yalan söylemiş oldun! Zira efendin cehenneme girmeyecektir. Çünkü o Bedir'e ve Hudeybiye'ye katılmıştır." buyurdu.⁷² Rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) zikredilen sâhâbisini cennetle müjdelerken Bedir ve Hudeybiye'ye katılmasını buna sebep olarak zikretmiştir. Bu da dolaylı olarak Bedir ve Hudeybiye'ye iştirak eden diğer sahâbîlerin de cennetle müjdelendiğini göstermektedir.

1.20. Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656)

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sırdaşlık yaptığı bilinen bu sahâbînin tam künyesi; Ebû Abdullah Huzeyfe b. Hüseyl b. Câbir el-Absî'dir. Babası zamanında karıştığı kan davası olayından ötürü Mekke'den kaçıp Medine'ye yerleşmiş ve Yemen asıllı olan Abdüleşheloğulları'yla bir antlaşma yaptığı için kendisine Yemân ismi verilmiş, bundan dolayı oğlu Huzeyfe'ye de İbn Yemân denilmiştir. Bedir Savaşı'nda Müslümanlar tarafından yanlışlıkla öldürülen babasının diyetini bağışlayarak tasadduk etmiştir.⁷³

Hendek savaşı esnasında cennetle müjdelendiğini gösteren olayı Müslim ve başkalarının rivâyet ettiği bir hadiste bizzat kendisi anlatmaktadır. Müslim'in naklettiği rivâyete göre adamın biri Huzeyfe'ye "Keşke Resûlullah'a (s.a.s.) yetişseydim de onunla birlikte savaşsaydım." deyince Huzeyfe ona "Sen bunu yapar mıydın?" dedi ve ardından şu hâdiseyi anlattı: "Ahzâb (Hendek) gecesi Resûlullah'la (s.a.s.) beraber idik. Şiddetli ve soğuk bir rüzgar bizi yakaladı. Allah'ın peygamberi (s.a.s.) şöyle çağrıda bu-

⁷¹ İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/371; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/695; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/312; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 1/659; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/43; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/4.

⁷² Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 162; Tirmizî, "Menâkıb", 58; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/398.

⁷³ İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/395; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/686; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/334; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 1/706; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/361; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/39.

lundu: *‘İçinizden düşmanın haberini bize ulaştıracak hiç kimse yok mu? Allah (c.c.) onu ahiret gününde benimle beraber kılacaktır.’* Hepimiz sustuk. İçimizden kimse cevap vermedi. Üç defa aynı sözü tekrar etti. Ancak kimse cevap vermedi. Sonra *‘Kalk ey Huzeyfe! Bize düşmanın haberini getir. Ancak onları ürkütüp bana karşı tahrik etme!’* buyurdu. Ben de ismimle seslenip bana bu emri verdiği için hemen kalktım ve yanından ayrıldım. Hamamda yürür gibi sessizce onların yanına vardım. Ebû Süfyan’ı bir ateşin yanında oturup sırtını ısıtırken gördüm. Bir ok alıp yaya yerleştirdim ve atmak istedim. Ancak Resûlullah’ın (s.a.s.) uyarısını hatırladım. Şâyet atsaydım isabet ederdim. Sonra yine sessizce yürüyerek döndüm ve Resûlullah’a (s.a.s.) düşmanın durumunu anlattım. Üşümüştüm. Allah resûlü namaz kılarken giydiği üzerindeki abayı bana giydirdi. Ben de sabaha kadar uyudum. Sabah olunca bana *‘Kalk, ey uykucu!’* dedi.⁷⁴ Kıyamet günü Hz. Peygamber’le (s.a.s.) birlikte olmak cennete girmeyi gerektirdiği için böyle bir müjdeye nail olan Huzeyfe’nin de Resûlullah (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır.

1.21. Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656)

Ömrünün ilk yıllarında Mecûsî iken uzun süre hak arayışı mücadelesi verip meşakkatli bir yolculuktan sonra Medine’ye gelerek İslâmiyet’i kabul eden İran asıllı bu sahâbinin künyesi Ebû Abdullah’tır. Ayrıca kendisine “Kimin oğlusun?” diye soranlara “Ben İslâm’ın oğluyum.” diye cevap verdiği İslâm’a nispet edilerek Selmân b. İslâm diye de anılmaktadır.⁷⁵ Enes b. Mâlik tarafından nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), *“Muhakkak cennet şu üç kişiye özlem duyar: Ali, Ammâr ve Selmân.”*⁷⁶ buyurmuştur. Tirmizî hadisin “hasen-garîb” olduğunu söylemiştir. Heysemî de Ebû Rabî’a el-İyâdî’nin dışında ricalinin sahîhin ricali olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) bu rivâyette iki kişiyle beraber Selmân’ı da cennetin kendilerine özlem duyması gibi farklı bir ifade kullanarak cennetle müjdelemiştir.

⁷⁴ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 99; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân ed-Dârimi el-Büstî, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 16/67.

⁷⁵ İbn Mende, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 1/ 726; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 3/1327; İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, 2/634; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-gâbe*, 2/510; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/83; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/118.

⁷⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 33; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 5/165.

⁷⁷ Bk. Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, 3/344.

1.22. Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657)

Anne ve babası azîmetle amel edip İslâm'ın ilk şehidleri olan kendisi de ruhsatla amel ederek kurtulan bu sahâbînin tam künyesi; Ebû'l-Yekzân Ammar b. Yâsir b. Amir el-Ansî'dir.⁷⁸Cennetle müjdelendiğine dair rivâyet Hz. Sümeyye başlığı altında zikredilecektir.

1.23. Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64)

Medine'deki Yahudilerin meşhur âlimlerinden iken müslüman olan bu sahâbînin tam künyesi; Ebû Yusuf Abdullah b. Selâm b. Hâris'tir.⁷⁹ Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) onun hakkında şöyle demiştir: "Resûlullah'ın (s.a.s.) Abdullah b. Selâm'dan başka yeryüzünde yürüyen biri için '*Muhakkak o cennet ehliindedir.*' dediğini işitmedim. '...İsrail oğullarından bir şahit bunun benzerine şahit oldu... âyeti⁸⁰ onun hakkında nâzil olmuştur."⁸¹ Bu rivayetten açıkça anlaşıldığına göre mezkûr sahâbîsini de Hz. Peygamber (s.a.s.) cennetle müjdelemiştir. Ayrıca Nevevî'nin de (ö. 676/1277) ifade ettiği gibi⁸² bu rivâyetten Abdullah b. Selâm'ın dışında başka hiçbir kimsenin cennetle müjdelendiği anlaşılamaz. Zira Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın hem kendisi için hem de başka sahâbîler için bu tür bir müjdenin varlığını bizzat Resûlullah'tan (s.a.s.) işitmemiş olması muhtemeldir.

İbn Hacer'in yorumuna göre ise Sa'd b. Ebû Vakkâs bu sözü söylediğinde Abdullah b. Selâm sağ olup Aşere-i Mübeşşere'den hayatta kalan kendisi ve Sa'id b. Zeyd'dir. Dolayısıyla "yeryüzünde yürüyen biri" sözünden sadece bu ifadeyi kullandığı zamanda hayyatta olanları kast etmiş olabilir. Kendisini ise nefsini tezkiye etmeyi kerih bulduğu için zikretmemesi doğaldır.⁸³ Ancak bu yorum Sa'id b. Zeyd başta olmak üzere bu sözün söylendiği anda hayatta olup cennetle müjdelendiği diğer sahâbîlerin varlığına ters düşmektedir. Dolayısıyla rivâyet için önceki yorumun daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Aynî de (ö. 855/1451) bu yorumu tercih etmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/2070; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/1135; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 4/122; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/406; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/473.

⁷⁹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1665; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/921; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 3/265; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/413; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/102.

⁸⁰ Ahkâf, 46/10.

⁸¹ Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 19; Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 147; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/169.

⁸² Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 16/41.

⁸³ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 7/129.

⁸⁴ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 16/275.

1.24. Hasan b. Ali (ö. 49/669)

Bu sahabî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'dan olan iki torunundan büyüğü olup tam künyesi; Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib el-Hâşimî'dir.⁸⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) her iki torununu da şu sözleriyle cennetle müjdelemiştir: "*Hasan ve Hüseyin cennet ehlinin gençlerinin efendileridir...*"⁸⁶. Elbânî tüm tariklerini inceledikten sonra sonuç olarak bu rivayetin sahîh olduğunu, hatta mütevatir hadislerinden biri olduğunu dile getirmiştir.⁸⁷

1.25. Hüseyin b. Ali (ö. 61/680)

Bu sahabî de, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'dan olan iki torunundan küçüğü olup tam künyesi; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib el-Hâşimî'dir.⁸⁸ Yukarıda zikredilen hadisle birlikte şu rivâyet de Hz. Hüseyin'in cennetle müjdelendiğini göstermektedir: "Bir seferinde Hz. Hüseyin mescide girmişti. Onu gören Câbir b. Abdillâh, 'Resûlullah'ın (s.a.s.) '*Her kim cennet gençlerinin efendisine bakmak isterse Hüseyin'e bak-sın.*' buyurduğunu işittim." dedi."⁸⁹

1.26. Hârise b. Nu'mân (ö. ?)

Ensardan Hazrec kabilesinin Neccârîoğulları koluna mensup olan ve hayrseverliğiyle tanınan bu sahabînin künyesi Ebû Abdillâh olup tam adı; Hârise b. Nu'mân b. Nef el-Hazrecî'dir.⁹⁰ Hz. Âişe'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) onunla ilgili şu müjdeyi vermiştir: "*Uyudum, cennette olduğumu gördüm. Kur'an okuyan birinin sesini duyunca kim olduğunu sordum. Hârise b. Nu'mân olduğu söylendi. İşte iyilik böyledir, işte iyilik böyledir.*" O insanlar içerisinde annesine en çok iyilik yapanlardan idi.⁹¹ Elbânî hadisin sahîh olduğunu ifade etmiştir.⁹² Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Pey-

⁸⁵ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/654; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/383; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/245; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/60.

⁸⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 30; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/378.

⁸⁷ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 2/431.

⁸⁸ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/661; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/392; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-gâbe*, 2/24; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/67.

⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 15/478; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/775; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/397. Heysemî hadisin ricâlinin sahihin ricâli olduğunu ifade etmiştir. Bk. Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 9/187.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/736; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/306; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-gâbe*, 1/655; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/378; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/707.

⁹¹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Vehb b. Müslim el-Mısırî el-Kureşî, *el-Câmi' fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1416/1995), 205; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/152; İbn Hibbân, *Sahîh*, 15/478; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 5/36.

⁹² Bk. Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hisân*, 10/127.

gamber (s.a.s.) zikredilen sahâbîyi cennetle müjdelemiş ve bu müjdeye ulaşmasının bir sebebinin de iyiliksever bir insan olması olduğuna işaret etmiştir. Hz. Âişe de özellikle annesine çok iyi davranan bir kişi olduğunu dile getirmiştir.

1.27. A'râbî (ö. ?)

İsmi kaynaklarda zikredilmeyen bu bedevî sahâbînin cennetle müjdelendiğini gösteren olayı Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Ebû Hüreyre şöyle anlatmaktadır: “Bedevînin biri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip 'Yâ Resûlallah! Bana yaptığım zaman cenneti hak edebileceğim ameli söyle!' dedi. Allah'ın peygamberi (s.a.s.) ona 'Allah'a (c.c.), ona herhangi bir şeyi ortak kılmadan ibadet edersin, farz kılınan namazları dosdoğru kılsın, sana farz kılınan zekâtı verirsin ve Ramazan ayını oruçla geçirirsin.' buyurdu. Bunun üzerine o, 'Canım elinde olana yemin olsun ki; bunlardan daha fazla yahut daha eksik bir şey yapmam.' dedi ve ayrılıp gitti. Arkasından Hz. Peygamber (s.a.s.), 'Her kim cennet ehlinden bir adama bakmak isterse bu adama baksın.'"⁹³ buyurdu. Rivâyetten anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) ismi bilinmeyen bu bedevî sahâbîsini de cennetle müjdelemiştir. Buraya kadar zikredilenler cennetle müjdelenen erkek sahâbîlerdir. Sayıları aşere-i mübeşşere dışında yirmi yedidir. Daha önce de ifade edildiği gibi araştırmalar sonucunda kadınlardan da yedi sahâbînin cennetle müjdelendiği tespit edilmiştir. Bunlar da kronolojik olarak aşağıda ele alınacaktır.

2. CENNETLE MÜJDELENEN HANIM SAHÂBÎLER

2.1. Hz. Sümeyye (ö. 615)

Ebû Cehil tarafından vahşice öldürülerek İslâmın ilk kadın şehidi olma şerefini hâiz olan bu hanım sahâbînin künyesi Ümmü Ammâr olup tam adı; Sümeyye bint Hubbât'tır.⁹⁴ Hâkimve başkalarının kaydettiği bir hadiste Câbir b. Abdillâh ve başka sahâbîlerden rivâyet edildiğine göre Yâsir, hanımı Sümeyye ve oğulları Ammâr ailece işkence altında iken Resûlullah (s.a.s.) yanlarına geldi ve onlara şu müjdeyi verdi: “Sabredin/Sevinin ey Yâsir ailesi! Zira hiç şüphesiz size vaad edilen yer cennettir.”⁹⁵ Hâkim rivâyetin Müslim'in şartı üzere sahîh olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Elbânî de sahîh oldu-

⁹³ Buhârî, “Zekât”, 1; Müslim, “İmân”, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/342; İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/12.

⁹⁴ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3361; İbn Abdülberr, *el-İsti'âb*, 4/1863; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-gâbe*, 7/152; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/189.

⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/438; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/172.

ğuna işaret etmiştir.⁹⁶ Rivâyette görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ailenin üç ferdini de açıkça cennetle müjdelemiştir.

2.2. Hz. Hatice (ö. 620)

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evlendiği ilk hanım olan bu sahâbinin tam künyesi; Ümmü'l-Kasım Hadîce bint Hüveylid b. Esed b. Abdulzâ el-Kureşîyyedir.⁹⁷ Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste İsmail b. Ebû Hâlid (ö. 146/763), Hz. Hatice'nin cennetle müjdelendiğine delalet eden hadîsi şöyle aktarmaktadır: “Abdullah b. Ebû Evfâ'ya (ö. 86/705) ‘Resûlullah (s.a.s.) Hz. Hatice'yi cennette bir evle müjdeledi mi?’ dedim. Bana ‘Evet! Onu cennette içerisinde hiç yorgunluk ve gürültü olmayan inciden yapılmış bir evle müjdeledi.’ diyerek cevap verdi.”⁹⁸

Ebû Hüreyre ise bu durumu şöyle anlatıyor: “Cibrîl, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip ‘Yâ Resûlallah! İşte bu gelen Hatice'dir. Yanında, içerisinde yiyecek/katık yahut içecek bulunan bir kap vardır. Geldiğinde ona rabbinin ve benim selamımı ilet! Ardından cennette ona içerisinde hiç yorulma ve gürültü olmayan inciden yapılmış bir ev verileceğini müjdele!’ dedi.”⁹⁹

Hz. Âişe ise şöyle demektedir: “Hz. Hatice'ye karşı hissettiğim kıskançlığı hiçbir kadına karşı hissetmedim. Resûlullah (s.a.s.) o öldükten sonra ancak benimle evlendi ve onu cennette içerisinde hiç yorgunluk ve gürültü olmayan inciden yapılmış bir evle müjdeledi.”¹⁰⁰Rivâyetin üç tarîkinde de görüldüğü gibi Allah'ın peygamberi (s.a.s.) ilk eşi Hz. Hatice'yi, cennetle orada kendisine verilecek olan özel bir evle müjdelemiştir.

2.3. Hz. Fâtıma (ö. 11/632)

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyunun devam etmesine vesile olan en küçük kızı, Hz. Ali'nin eşi, Hasan ve Hüseyin'in anneleri olan bu hanım sahâbinin tam künyesi; Ümmü'l-Haseneyn Fâtıma bnt Muhammed ez-Zehrâ el-Kureşîyyedir.¹⁰¹ Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Hz. Âişe şöyle anlatmaktadır: “Hz. Fâtıma (bir gün) yürüyerek çıkageldi. Yürüyüşü

⁹⁶ Bk. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-Elbânî, *Sahîhu's-sireti'n-nebeviyye* (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/154.

⁹⁷ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3200; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1817; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 7/80; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/62; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/99.

⁹⁸ Buhârî, “Menâkibu'l-ensâr”, 20; Müslim, “Fezâilu's-sahâbe”, 72; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/390.

⁹⁹ Buhârî, “Menâkibu'l-ensâr”, 20; Müslim, “Fezâilu's-sahâbe”, 71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/390.

¹⁰⁰ Tirmizî, “Menâkub”, 61; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/390; Hâkim *el-Müstedrek*, 3/205. Hâkim hadîsin Buhârî ve Müslim'in şartı üzere sahîh olduğunu söylemiştir.

¹⁰¹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3408; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1893; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 7/216; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/118; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/262.

Resûlullah'ın (s.a.s.) yürüyüşüne benziyordu. Resûlullah (s.a.s.) ona 'Kızım! *Merhaba!*' dedi. Sonra onu yanına oturttu ve ona gizlice bir söz söyledi. O ağladı. Ben 'Niçin ağlıyorsun?' dedim. Sonra ona yine gizlice bir şey söyledi. Bu sefer de güldü. Ben "Bu günkü gibi üzüntüye çok yakın olan bir sevinç görmedim." dedim. Ona Resûlullah'ın (s.a.s.) kendisine neler söylediği sorunca 'O Resûlullah'ın (s.a.s.) sırrını ifşa edemem.' diye karşılık verdi. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat edince yine sordum. Bana şöyle anlattı: 'Resûlullah (s.a.s.) ilk seferinde bana şunu söyledi: *'Cibril bana Kur'an'ı her yıl bir defa arzederdi. Bu yıl ise iki kez arzetti. Böyle yapmasından ecelimini yaklaştığını anlıyorum. Ayrıca şüphesiz aile halkımdan bana ilk kavuşacak olan sen olacaksın'* Ben ağlayınca da *'Cennet kadınlarının efendisi olmak istemez misin.'* dedi. Bunun üzerine gülmeye başladım."¹⁰² Rivâyette açıkça görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) kızını cennetle müjdelemiş, üstelik cennet kadınlarının efendisi olacağını ona bildirmiştir.

2.4. Hz. Hafsa (ö. 45/665)

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinden biri ve Hz. Ömer'in kızı olan bu hanım sahâbînin tam adı Ümmü'l-Mü'minin Hafsa bint Ömer b. Hattâb el-Adeviyye'dir.¹⁰³ Cennetle müjdelendiğine dair olayı Kays b. Zeyd şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Hafsa'yı bir talakla boşamıştı. İki dayısı; Osman ve Kudâme, yanına gittiler. Onlara ağlayarak 'Resûlullah (s.a.s.) beni tokluktan (sebebsiz yere) boşamadı.' dedi. Ardından Resûlullah (s.a.s.) yanına girince cilbabını giyindi. Sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) onu şöyle müjdeledi: *"Muhakkak Cibril bana geldi ve 'Hafsa'yı tekrar nikahına al! Zira o, çokça oruç tutan ve geceleri çokça ibadet eden bir hanımdır. Cennette de sana eş olacaktır.'* dedi."¹⁰⁴ Heysemî Taberânî rivâyetinin ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ Rivâyetten anlaşıldığı gibi Allah'ın peygamberi (s.a.s.), dünyada olduğu gibi cennette de eşi olacağını haber vererek bu eşini de cennetle müjdelemiştir.

¹⁰² Buhârî, "Menâkib", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/282.

¹⁰³ İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/947; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3213; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/1811; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 7/67; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/227; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/85.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir İbn Ebi Üsâme et-Temîmî el-Bağdâdî, *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsned'il-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Siret'in-Nebeviyye, 1413/1992), 2/914; İbn Ebi âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, 5/409; Bezzâr, *Müsned*, 4/237; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdillah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 1/54.

¹⁰⁵ Bk. Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 9/245.

2.5. Hz. Âişe (ö. 58/678)

Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerinden biri ve Hz. Ebû Bekir'in kızı olan bu hanım sahâbînin tam adı Ümmü'l-Mü'minîn Âişe bint Ebû Bekir es-Sıddîk el-Kureşîyye'dir.¹⁰⁶ Cennetle müjdelendiğini gösteren olayı bizzat kendisi şöyle aktarmaktadır: “Resûlullah'a (s.a.s.) ‘Cennette hanımların kimlerdir?’ dedim. *‘Şüphesiz sen onlardansın.’* buyurdu. Benden başka bâkire bir kadınla evlenmediği için böyle olabileceği hatırıma düştü.”¹⁰⁷ Elbânî hadîsin sahîh olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) eşi Âişe'yi sarâhaten cennetle müjdelemiştir.

Konuyla ilgili Abdullah b. Ziyâd el-Esedî de şöyle anlatmaktadır: “Sahâbeden Âişe, Zübeyr ve Talha Basra'ya doğru yola çıkınca Hz. Ali, oğlu Hz. Hasan'ı ve Ammâr b. Yâsir'i yanımıza gönderdi. Kûfe'ye geldiler ve mescitte minbere çıktılar. Minberin üst tarafında Hz. Hasan, alt tarafında ise Ammâr durdu. Biz yanlarına toplandık. Ammâr'ın ‘Muhakkak Âişe Basra'ya doğru yola çıkmıştır. Vallahi! O dünyada ve âhirette şüphesiz peygamberinizin eşidir. Ancak Allah (c.c.) sizi, kendisine mi itaat edeceksiniz yoksa ona mı, diye sınamaktadır.’ dediğini işittim.”¹⁰⁹ Ammâr b. Yâsir'in Hz. Peygamber'den (s.a.s.) böyle bir şey duymadığı halde yemin ederek bunu söylemesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu rivâyet de zımnen Hz. Âişe'nin cennetle müjdelendiğine delalet etmektedir.

2.6. Ümmü Süleym (ö.?)

Enes b. Mâlik'in annesi olup sahâbeden Ebû Talha ile de evlenen bu hanım sahâbînin tam künyesi; Ümmü Süleym Rumeysâ bint Milhân b. Halid el-Hazreciyye'dir.¹¹⁰ Buhârî ve başkalarının Câbir b. Abdullah'tan rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) onun hakkında, “*Rüyamda cennete girdiğimi gördüm. Bir de baktım ki; Ebû Talha'nın eşi Rûmeysâ orada!*”¹¹¹ buyurmuştur. Daha önce de dile getirildiği gibi peygamberlerin rüyaları vahiy olduğu için bu rivâyet Ümmü Süleym'in cennetle müjdelendiğine delalet etmektedir.

¹⁰⁶ İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/939; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3208; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/1881; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 7/186; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/135; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/231.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *Sahih*, 16/8; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/16.

¹⁰⁸ Bk. Elbânî, *et-Ta'likâtü'l-hisân*, 10/181.

¹⁰⁹ Buhârî, “Fiten”, 18.

¹¹⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3504; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/1940; İbnü'l-Esir, *Üsüdü'l-ğâbe*, 7/120; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/304; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/409.

¹¹¹ Buhârî, “Ashâbu'n-nebi”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, 1/327.

2.7. Ümmü Züfer el-Habeşiye (ö.?)

Son olarak kaynaklarda sara hastası olduğu kaydedilen¹¹² bu hanım sahâbî de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelenmiştir. Buna dair kıssayı Buhârî ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Atâ b. Ebû Rabâh (ö. 114/732) şöyle anlatmaktadır: “Bir gün İbn Abbâs ‘Sana cennet ehlin-den olan bir kadını göstereyim mi?’ dedi. Cevaben ben, ‘Göster!’ deyince Kâbe’nin örtüsüne sarılmış uzun boylu siyahî bir kadını göstererek şunu anlattı: ‘İşte bu siyahî kadın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelip ‘Yâ Resûlallah! Sara hastalığım tutuyor, kıyafetlerim açılıyor. Benim için rabbine (c.c.) dua et.’ diyerek ondan bu hususta yardım istedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona ‘İstersen sabredersin, cennete girmeyi hak edersin. İstersen de seni bu hastalıktan kurtarması için Allah’a (c.c.) dua ederim.’ Kadın ‘Sabrederim. Ancak kıyafetlerim açılıyor. O zaman açılmasın diye rabbine dua et!’ deyince onun için bu şekilde dua etti.”¹¹³

Rivâyetten bu kadının da hastalığına sabretmesi durumunda Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelendiği anlaşılmaktadır. Sabredip sabretmediği ancak Allah’ın (c.c.) bilebileceği bir şey olmakla beraber onu tanıyanlardan İbn Abbâs’ın Cennet ehlin-den olduğunu söylemesi sabretmiş olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca duasıyla afiyet bulması cennete girmesine engel olmadığı halde Resûlullah’ın (s.a.s.) ona iki seçenek sunması ve onun da birincisini tercih etmesi bunu göstermektedir.

SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.s.) mühacir, ensar ve Bedir Gazvesi’yle Hudeybiye’deki Rıdvân Bey’atî’ne katılanlar gibi sahâbesinden bir kısmını toplu olarak cennetle müjdelemekle beraber bazılarını kendisinden vârid olan bazı rivâyetlere göre şahsî olarak cennetle müjdelemiştir. Bunların bir kısmı hayatta iken bu müjdeye nail olmuştur. Bir kısmı da vefatının ardından Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennete girecekleri yakınlarına yahut diğer insanlara müjdelenmiştir.

Cennetle müjdelenen sahâbîler denildiği zaman ilk akla gelenler, aşere-i mübeşşere kavramıyla ifade edilen on kişidir. Hâlbuki hadîs kaynaklarına bakıldığında bu rakamın nihâi sayı olmayıp başka sahâbîlerin de bu müjdeye nail oldukları görülmektedir. Nitekim çalışmada yapılan araştırma-

¹¹² İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, 4/1938; İbnü’l-Esir, *Üsüdü’l-ğâbe*, 7/322; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/394.

¹¹³ Buhârî, “el-Merdâ”, 6; Müslim, “el-Birru ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/347.

lar sonucunda on kişinin dışında erkeklerden yirmi yedi kişi, kadınlardan da yedi kişi olmak üzere toplam otuz dört kişinin daha ilgili rivâyetlere göre ya henüz hayatta iken ya da vefatından sonra cenneti kazandığının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından haber verildiği tespit edilmiştir. Böylece tespitlerimize göre toplam kırk dört kişinin dünyada bu müjdeye kavuştuğunu söylemek mümkündür. Ancak yine de bu sayının kesin bir rakam olduğu söylenemez. Zira başkalarını da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yine bu şekilde müjdelemiş olmakla beraber bunun kaynaklara geçmemiş olması yahut geçse de güvenilir bir kaynak değeri olmadığı için itibar edilmemiş olması sözkonusu olabilir.

Cennetle müjdelenen kişilerin daha fazla olmasına rağmen sadece on kişinin bu hususta ön plana çıkmasının ve bu konuda yaygın bir kanaat oluşmasının nedenlerini ise üç sebepte özetlemek mümkündür. Birincisi; herkesçe bilinen bu on sahâbînin bazı rivâyetlerde bir seferde topluca Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından cennetle müjdelenmesi. İkincisi; başta dört büyük halife olmak üzere bu on kişinin, sahâbenin en meşhurlarından ve ileri gelenlerinden olması. Üçüncüsü; faziletleri hakkında vârid olan menâkıb türü rivâyetlerden ötürü diğer sahâbîlerden daha üstün olduklarının Kalam kitaplarında akîde konusu olarak yer alacak kadar Müslüman toplum arasında yaygın kaniya dönüşmesi. Ayrıca Şîa'nın aşere-i mübeşşerenin çoğuna karşı takındığı menfî tutuma Ehli Sünnet'in tepkisinin de bu şöhrette payının olduğunu da ifade etmek de mümkündür. Araştırmada cennetle müjdelendiği rivâyetler üzerinden tespit edilen diğer sahâbîler ise yerinde görüldüğü gibi farklı münasebetlerle bu müjdeye nail olmuşlardır.

Son olarak bu çalışmada ele alınan sahâbîler ilgili rivâyetlere göre cennetle müjdelenmiştir. Bazı hadis münekkidlerinin değerlendirmelerine göre bu rivâyetlerden yirmi dokuzu sahîh; üçü hasen ikisi ise zayıftır. Dolayısıyla tespit edilebildiği kadarıyla çoğu sahîh olsa da ahâd hadislerden oldukları için kat'î bilgi ifade etmezler. Bu husustaki kesin bilgi ancak Allah'ın (c.c.) nezdindedir.

KAYNAKÇA

Abdulhakîm, Mansûr. *en-Nisâû'l-mübeşşerâtü bi'l-cenne fi dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*.

b.y.: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.

Aktepe, Orhan. "Kalam İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere". *Ekev Akademi Dergisi* 39 (Bahar 2009): 123-132.

- Aydınlı, Abdullah – Çakan, İsmail L.. “Aşere-i mübeşşere”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/547. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *Delâilü'n-nübüvvet*. thk. Abdulmu'tî Kal'acı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillah el-Atekî. *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Cûzecânî, Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *Sünen*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 2 Cilt. Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsbahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahya b. İsa b. Hilal et-Temîmî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *et-Ta'likâtü'l-hisân alâ Sahîhi İbn Hibbân*. 12 Cilt. Cidde: Dâru Bâvezîr, 1424/2003.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Sahîhu's-sireti'n-nebeviyye*. 1 Cilt. Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem. *Sahîhu't-terğîb ve't-terhib*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1421/2000.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b.

- Âdem. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha ve şey'un min fikhihâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1415-1422/1995-2002.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1999.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kuraşî el-Esedî. *Müsned*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. Dımaşk: Dâru's-Sikâ, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir et-Temîmî el-Bağdâdî. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsned'il-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1413/1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habî fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *İthâfu'l-mehera bi'l-fevâidi'l-mübtékera min etrâfi'l-aşere*. thk. Züheyr b. Nâsır. 19 Cilt. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1415/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sikâ - İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî el-Bâbî, 1375/1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Neysâbüri. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahyâ el-Abdî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. 1 Cilt. b.y.: Matbû'âtü Câmi'ati'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 1426/2005.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Kanter, Özden. "Müslüman Geleneğinde On Müjdelenenmiş/el-Aşaratu'l-Mubaşşara İnancı ve Temelleri". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/14 (Kasım 2015): 345-364.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülmelik. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.
- Kutup, Muhammed Ali. *Cennetle Müjdelenen Sahâbe Hanımları*. trc. Mustafa Sarıbiyık – Adnan Demircan. Konya: Esra Yayınları, 1994.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî. *el-Câmi' fi'l-hadîs*. thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr. 1 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1995.
- Mervezî, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî et-Türki. *el-Cihâd*. thk. Nezîh Hammâd. 1 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1972.
- Mubârekfûrî, Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdîrrahîm. *Tuhfetü'l-ehvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Murat, Mustafa. *Cennetle Müjdelenen 30 Sahâbî*. çev. Mehmet Seri Doğru. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin b. Ali b. Zeyni'l-âbidîn el-Haddâdî. *el-Yevâkitü ve'dûrar fi Şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. thk. Mürtezâ ez-Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin b. Ali b. Zeyni'l-âbidîn el-Haddâdî. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'is-sağîr*. 6. Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Saraçoğlu, Salih. *Cennetle Müjdelenen Sahâbilerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyü'llah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi. *el-Akîdetü't-tahâviyye*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1414.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et- el-Basrî. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmühsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Yılmaz, Ali. "Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi". *İstem Dergisi* 15/29 (Haziran 2017): 79-101.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

CÂHİLİYEDEN ENDÜLÜS'ÜN YIKILIŞINA KADAR ARAP EDEBİYATINDA ŞEHİR MERSİYELERİ

CITY ELEGIES IN ARABIC LITERATURE FROM JAHILIYYAH TO THE FALL OF
ANDALUSIA

YAKUP GÖÇEMEN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ BELÂĞATI
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.

yakupgocemen@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2778-1401>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.691213>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted
23 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Göçemen, Yakup, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleleri [City Elegies in Arabic Literature From Jahiliyyah to the Fall of Andalusia]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 277-320

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



CÂHİLİYEDEN ENDÜLÜS'ÜN YIKILIŞINA KADAR ARAP EDEBİYATINDA ŞEHİR MERSİYELERİ

Öz

Bu çalışmada, mersiye çeşitlerinden biri olan şehir mersiyeleri ele alınmıştır. Arap edebiyatında en önemli ve en yaygın şiir türlerinden birisi olan mersiyeler, en sade ifadeyle “ölülere yapılan medih” olarak tanımlanmıştır. Yakılıp yıkılarak felakete uğrayan şehirlerin ardından duyulan hüznün beyitlere dökülmüş hali olarak tanımlanabilecek şehir mersiyeleri, müstakil bir tür olarak son şekliyle İslâmiyet'ten sonraki süreçte ortaya çıkmıştır. Zira medeniyetin bir yansıması olan şehirlere yakılan ağıt örneklerine, hayatlarını çöllerde göçebe olarak sürdüren câhiliye Araplarının şiirlerinde sık rastlanmamaktadır. Klasik Arap kasidesinin girizgâhını oluşturan kalıntılar üzerinde durarak maziye ve göçüp giden sevgilinin hatıralarını anmayı ifade eden “el-vukûf ‘ala'l-atlâl”, bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından bir yerin yakılıp yıkılarak talan edilmesini dile getiren bu duygu selinin en erken örneklerinden biri olarak görülmüştür. Farklı dönemlerde yaşanan siyasî çekişme ve çalkantılar neticesindeki yönetim değişikliklerinin bir sonucu olarak görülen şehir mersiyeleri, yakılan ve yıkılan şehirlerin ardından söylenen duygu yüklü sözlerden ibaret olmayıp, salt hüznün depresif ifadesiyle sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda bu şiirler, konu edindikleri şehrin yıkıma uğramadan önceki durumunu felakete maruz kaldıktan sonraki haliyle karşılaştıran ve yoğun betimlemeler içeren tasvir şiirleri olarak da değerlendirilmiştir.

Özet

Arap şiiri, ait olduğu toplumun fikir yapısı, düşünceleri, değerleri, duyguları ve yaşam tarzlarını sonraki dönemlere aktarması açısından oldukça büyük bir önemi haizdir. Şüphesiz Arap şiirinin en önemli ve en yaygın türlerinden birisi de mersiyelerdir. Mersiyenin pek çok tanımı yapılmış olmakla birlikte, “ölülere yapılan medih” şeklinde ifade edilen tanımı, bu tanımlar içerisinde en sade ancak içeriğini en net yansıtanıdır. Arap şiiri, farklı dönemlerdeki sosyal ve siyasî dinamiklere bağlı olarak değişiklik ve yenilikler yaşamıştır. Arap edebiyat tarihçilerince dört döneme ayrılan Abbâsilerin özellikle ilk dönemi, Arapların hayatında siyasî, sosyal, kültürel vb. pek çok alanda yenilik ve gelişmelerin açıkça görüldüğü bir süreçtir. Diğer tüm alanlarda olduğu gibi anlam, içerik, şekil ve tür açısından şiirde de gözle görülür değişiklikler yaşanmıştır. Mersiye şiiri, bu değişikliklerden nasibini almıştır. Önceki dönemlerde klasik Arap şiirinin çok parçalı yapısı içerisinde örnekleri görülen şehir mersiyeleri, bu dönemde müstakil bir tür olarak Arap şiirinde kendine yer edinmiştir. Nitekim medeniyetin bir yansıması olan şehirlere yakılan ağıt örneklerine, hayatlarını çöllerde göçebe olarak sürdüren câhiliye Araplarının şiirlerinde sık rastlanmamaktadır. Klasik Arap kasidesinin girizgâhını oluşturan kalıntılar üzerinde durarak maziye ve göçüp giden sevgilinin hatıralarını anmayı ifade eden “el-vukûf ‘ala'l-atlâl”, bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından bir yerin yakılıp yıkılarak talan edilmesini dile getiren bu duygu selinin en erken örneklerinden biri olarak görülmüştür.

Şehir mersiyelerinin ortaya çıkmasındaki en büyük etkenler, toplum yaşantısının kırsal kesimlerden şehir merkezine doğru yönelmesi sonucunda şehirle sakinleri arasında güçlü bir bağın oluşması ve şehrin insanların gönüllerinde bir benlik kazanmasıdır. Bu dönemde bir yandan yönetimdeki farklı odaklar ve değer yandan toplumun farklı dinamikleri arasında yaşanan mücadeleler neticesinde şehirler yıkıma uğrayarak felaket yaşamışlardır. Bu durumdan dolayı hüznülenen şairler, çok değer verdikleri birini kaybetmişçesine aidiyet hissettikleri ve gönül bağıyla bağlandıkları şehirlere bir vefa borcu olarak mersiyeler yazmışlardır. Abbâsiler döneminde Bağdat ve Basra, uğruna bu türün en meşhur örneklerinin yazıldığı şehirlerdir. Bu dönemde ‘Amr el-Varrâk ve İshâk el-Hureymi'nin, Halife Hârûn er-Reşid'in oğul-

ları el-Emin ve el-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde büyük yaralar alan Bağdat'a yazdıkları mersiyeler ve İbnü'r-Rûmî'nin Zenc isyanında felaketi yaşayan Basra'ya yazdığı mersiye, türün en meşhur örnekleri arasında gösterilmektedir. Şehir mersiyeleri, sadece şehirlerin maruz kaldığı yıkım ve felaketler sebebiyle söylenmemiştir. Keza Abbâsî Devleti'nin siyasi ve askerî yönden etkisiz olduğu dönemlerde kurulan Tolunoğulları ve Fâtımîler gibi devletlerin yıkılması neticesinde bu türe ait örnekler yazılmıştır. Öte yandan Haçlı seferlerinde yakılan ve yıkılan Kudüs ve Şam diyarındaki diğer birçok şehre ve XIII. yüzyılda Abbâsî Devleti'ne son veren Moğol istilasıyla adeta yerle bir olan Şam ve Bağdat gibi İslâmiyet'in ilim ve medeniyet merkezlerine mersiyeler söylenmiştir. Müstakil bir tür olarak Doğu Arap âleminde başlayan şehir mersiyeleri, siyasi istikrarsızlıkların daha geniş çapta ve daha sık yaşandığı Endülüs'te gelişerek zirvesine ulaşmıştır. Hâkimiyet mücadelesinden kaynaklanan siyâsî çalkantılar, Doğu Arap dünyasına göre güç ve otorite dengelerinde değişimlerin daha sık yaşanmasına yol açmıştır. İç ve dış kulvarlarda oldukça üst seviyelerde seyreden mücadeleler, şehirlerin sık sık büyük çaplı yıkımlar yaşamasına yol açmıştır. Endülüs'te şehir mersiye örneklerinin ortaya çıkmasındaki ilk neden, Berberî fitnesiyle yakılıp yıkılmaya maruz kalan Cordoba'nın yaşadığı felakettir. Müslümanların Endülüs'ü kaybetmelerinin fiili başlangıç noktası kabul edilen ve domino etkisi yaratarak İber Yarımadası'ndaki İslâm şehirlerinin birer birer düşmesine yol açan bu hadiseden sonra, şairler kaybedilen şehirleri mersiyelerle yâd etmişlerdir. Kurtubâdan (Cordoba) sonra kaybedilen Berbeşter (Barbastro), Tuleytule (Toledo), Belensiye (Valencia), Ceyyân (Jaen) ve İsbiliyye (Sevilla) gibi şehirler, Hristiyanların eline geçtikten sonra hüznü dolu mersiyelerle anılan şehirlerdir. Endülüslü şairler, sadece Endülüs'te kaybedilen beldelere mersiye yazmamışlardır. Gerek Kayrevân ve Marakeş gibi Kuzey Afrikâda, gerekse Sicilya adası gibi Güneydoğu Avrupa'da kaybedilen topraklara da mersiyeler yazarak, kalplerini dolduran hüznü dile getirmeye çalışmışlardır. Neredeyse Endülüs'te kaybedilen her bir şehre mersiye yazılmakla birlikte, Endülüs'ün tümüyle kaybedilmesi üzerine yazılan mersiyeler, okuyucuda daha çok ilgi uyandırmış ve daha derin izler bırakmıştır. Endülüs'ün kaybının doğurduğu hüznü dile getirildiği söz konusu mersiyelerin en meşhuru, er-Rundî'nin Endülüs'ün tümüne ağladığı kasidesidir.

Şairler, şehirlere yazdıkları mersiyelerde anlamı kolaylıkla anlaşılabilen kelimeleri kullanmayı yeğlemişlerdir. Anlamı doğrudan muhataba ulaştırıp duygularını harekete geçirmeyi amaçlayan şairlerin, şiirlerinde yüzeysel anlama yetindikleri, kurguyu derinleştirmeden mesajlarını verdikleri ve pek fazla zihinsel efora ihtiyaç duyulmaksızın mersiyelerin anlaşılmasını arzuladıkları görülmektedir. Ayrıca şairler, duygusalığın üst seviyelerde seyrettiği şiir türlerinden olan mersiyelerin doğasını dikkate alarak, duygu yoğunluğunu önemsemişlerdir. Duygu yoğunluğu kadar, duygusal samimiyete de odaklanan şairler, içtenlikleriyle muhataba doğrudan etkilemeyi hedeflemişlerdir. Şairler, bu hedefe ulaşabilmek için bazı araçlara başvurmuşlardır. Betimlemeler, tekrarlar, şehirlerin yıkımdan önceki halleriyle sonraki halleri arasında yapılan karşılaştırmalar vb. hususlar, bu araçların başlıcaları arasında yer alır. Şairler, şehirlerin maruz kaldığı yıkımın boyutlarını muhataba net bir şekilde aktarabilmek için, tasvirlerinde detaycı davranmaktan ve aynı ifadeleri tekrarlamaktan kaçınmamışlardır. Ayrıca mersiye yazılan şehirlerde yaşanan trajedileri gerçekçilikle çabası içinde anlatmışlardır. Genel olarak yıkıma maruz kalan şehirlerin İslâm medeniyetinin sembol şehirleri olması ve şairlerin muhafazakâr bir yapıda olmaları, yaşanan felaketleri İslâm'dan uzaklaşmaya ve insanların işledikleri günahlara bağlamalarına yol açmıştır. Tarihsel olaylara yer verdikleri mersiyelerinde gerçekçilik ve objektiflik ilkelerine bağlı kalan şairler, eserlerini klasik mersiyenin yapısıyla örtüşen ve büyük oranda benzerlik arz eden bir biçimde kurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâğatı, Şiir, Mersiye, Şehir Mersiyesi, Hüznün.

CITY ELEGIES IN ARABIC LITERATURE FROM JAHILIYYAH TO THE FALL OF ANDALUSIA

Abstract

In this study, city elegies which are of the types of elegy were discussed. Elegies which are of the most important and common poem genres in Arabic literature are defined as “praise for the dead”. City elegies that can be defined as the utterance of the grief felt for the cities that were demolished emerged after the post-Islamic process as a self-contained genre. Because examples the elegies written for the cities as a reflection of civilization are not frequently seen in the poems of jahiliyyah Arabs who lived in deserts as nomads. “Al-wukūf ‘ala’l-atlāl” which states the commemoration of the past, and of the lover passed away, by focusing on the remnants that constitute the introduction of classical Arab ode is regarded as the earliest examples of the rush of emotion which utters the ravaging of a certain place by certain literary critics. City elegies which are regarded to be as a result of the administrative changes in consequence of political conflicts and turmoil experienced in different periods are not only composed of, and limited to emotional words uttered after the burnt and the demolished cities, and the depressive expression of absolute grief. At the same time, these poems are evaluated as depictive poems which include intense descriptions, and compare the conditions of the city as before and after its destruction.

Summary

Arabic poems have a great significance in terms of transmitting the overall mindset, the opinions, the values, the emotions, and the lifestyles of the society it belongs to. Elegies are undoubtedly the most important and common genres of Arabic poems. Although there are several definitions of elegy, “praise written after the dead” is the most simple definition among these definitions. Arabic poem experienced changes and innovations based on the social and the political dynamics in different periods. The first period of Abbasids whose history is divided into four by the historians of Arabic literature is a process where innovations and changes in political, social, cultural, etc. were observed. As in all other fields, there were noticeable changes took place in poems in terms of meaning, content, form, and genre. Elegies had their share from these changes. City elegies of which examples were observed in the previous periods of classical Arabic poems gained ground in Arabic poems as a self-contained genre in this period. The biggest factors in the emergence of city elegies are the strong bond between the city and its residents as a result of the transformation of rural social life to that of city centers, and the personification of the city in its citizens’ hearts. The cities met with disaster resulting because of the different powers in administration, and the struggles experienced between different dynamics of the society. Poets who grieved due to this situation wrote elegies as a duty of loyalty to the cities to which they felt belonging, and with which they had bonded, as if they have lost someone they value significantly. Baghdad and Basra in the Abbasid period are the cities after which the most famous elegies were written. City elegies were not only written due to the destruction and the disasters that befallen the cities. Likewise, such elegies were written as a result of the fall of empires such as Tulunids and Fatimids which were founded in periods when the Abbasid Empire was politically and militarily ineffective. On the other hand, elegies were written to the centers of science and civilization of Islam such as several cities near Jerusalem and Damascus which were burnt and demolished during the Crusades, and Damascus and Baghdad which were ravaged because of the Mongolian invasion which ended the Abbasid Empire. City elegies which started as a self-contained genre in

the Eastern Arabic region peaked in Andalusia where political instabilities were observed widely and more frequently. The first reason for the emergence of city elegies in Andalusia is the fall of Cordoba, the city which was stricken with destruction owing to the Barbary instigation. After this incident which is regarded as the actual starting point of losing Andalusia out of the Muslims' hands, and caused the Islamic cities to fall one by one in the Iberian peninsula giving a fillip to the domino effect, poets reminisced about these lost cities with their elegies. Cities that were lost after Cordoba such as Barbastro, Toledo, Valencia, Jaen, and Seville were the cities that were being remembered with plaintive elegies after being possessed by the Christians. Poets from Andalusia did not only write elegies to the cities that were lost in Andalusia. They tried to verbalize their grief by writing elegies to the lands that were lost in Southeastern Europe such as Sicily, and in North Africa such as Kairouan and Marrakech. While elegies were written after each city that was lost in Andalusia, the elegies written after the complete loss of Andalusia drew more attention, and left a deeper trace. The most famous elegy in which the loss of Andalusia was uttered is the ode written by al-Rundī.

Keywords: Arabic Rhetoric, Poem, Elegy, City Elegy, Grief.

GİRİŞ

Doğum ve ölüm, insanoğlunun dünya hayatı serüveninin başlangıç ve bitiş noktalarıdır. Dünya hayatının sonlandığı an olan ölüm, insanın acizliği ve çaresizliğinin en bariz göstergelerindedir. Bu karşı konulamaz hadise, öteden beri insanın ruhunda derin izler bırakmıştır. Ölümün, insanda özel yeri bulunan kişileri hayatından çekip alması, gönlünde acıları uzun zaman devam eden hüznün ve travmalara yol açmıştır. Sevilenlerin kaybindan kaynaklanan hüznün kelimelerde hayat bulmasıyla estetik bir yapıya bürünen duygular, edebiyatta “mersiye” adında bir türle tanışmamıza vesile olmuştur. Özünde medih anlamı taşıyan ve medih şiirleriyle arasındaki tek farkın ölümlere söylenmesi olan mersiye şiirlerinin, ölümlerin ardından söylenen övgü şiirleri olduğu ifade edilmektedir.¹ Arapçada “ölenin iyi yönlerini dile getirip ağlamak, ona ağıt yakmak ve ölümden sonra kişiyi övmek” anlamında “رثی» fiilinin masdarlarından biri olan “mersiye” terimi,² “özellikle ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adı” olmuştur.³

1. ŞEHİR MERSİYELERİ VE GELİŞİM SÜRECİ

Arapların hayatında siyasî, sosyal, kültürel vb. pek çok alanda yeniliklerin görüldüğü bir süreç olarak bilinen Abbâsî Devleti'nin ilk dönemi, format ve içerik yönüyle Arap şiirinin de değişiklik ve yenilikler gördüğü bir dönem olmuştur. Bu bağlamda söylenme sebep ve amaçları açısından değerlendirildiğinde mersiye şiirlerinin, farklı türlerle zenginleştiği ifade edilebilir. Bu dönemde diğer şiir türlerinin şekil ve içeriklerinde olduğu gibi, mersiye şiirlerinde de daha önceleri bilinmeyen türlerde eserler ortaya konulmuştur. Şairler, kumru gibi güzel öten kuşların ve keçi, köpek, kedi, at vb. evcil hayvanlarının ardından mersiyeler nazmetmişlerdir. Ayrıca şairler kandil, ok, kalem, bıçak ve kılıç gibi kendileri için değeri olan nesnelere de mersiyeleriyle anmışlardır. Halife el-Me'mûn'un kâtibi Ahmed b. Yûsuf'un kardeşi şair el-Kâsım b. Yûsuf siyah keçisine,⁴ şair Ebû Nuvâs ormanda av peşindeyken bir yılanın sokması neticesinde ölen köpeğine,⁵ çok sevdiği

¹ İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Sinâ'atiş-Şi'ri ve Nakdih*, (Kahire: Matba'atu's-Sa'ade, 1907), 2/ 109.

² Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâr Sâdır, 1993), 14/30.

³ M. Faruk Toprak, “Mersiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, (Beyrût: Dâr Sâdır, 2008), 23/111.

⁵ Ebû Nuvâs el-Hasan b. Hâni, *Divânu Ebî Nuvâs*, (Beyrût: Dâr Sâdır, tsz.), 180.

boz atını Halife el-Mu'tasım'a vermek zorunda kalan Vezir Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât atına⁶ ve Muhammed b. Yesîr de komşusunun keçisinin kaçarak zarar verdiği bahçesine⁷ mersiye söyleyerek hüznlerini dile getirmişlerdir. Hayatlarında değer verdikleri pek çok ögeye mersiye yazan Abbâsî şairlerinin bu şiir türüne kazandırdıkları yeniliklerden birisi de şehir mersiyeleri olmuştur. Cansız varlıklara yazılan mersiyelerden en büyük payı, yakılıp yıkılarak felakete uğrayan şehirler almıştır.⁸

Abbâsîler dönemi, adeta bir mozaik andıran toplumun çok uluslu yapısını oluşturan unsurlar arasındaki siyasi ve sosyal çekişmelerin yoğunlaştığı bir dönem olarak bilinmektedir. Hârun er-Reşîd'in oğulları el-Emîn ve el-Me'mûn arasında yaşananlarda görüldüğü gibi iktidar kavgaları, gerek Arap-Fars veya Fars-Türk vb. etnik unsurlar arasında görüldüğü gibi etnik çekişmeler, gerekse de Zenc ve Karmatîler isyanlarında görüldüğü gibi toplumun farklı tabaka ve kesimlerinin yarattığı sosyal tabanlı karışıklıklar, toplumun madden ve zihnen yaşadığı pek çok değişikliğin nedenleri arasında görülmektedir. Dolayısıyla farklı formlarıyla söz konusu rekabetler, Arap edebiyatı alanında etkili olmuştur. Özellikle Arap şiirinin şekil ve içerik açısından yenilenmesine, bir yandan şairlerin geleneği temsil eden klasik şiirle bağı koparmadan eskinin salt taklidinden uzaklaşmalarına, diğer yandan da mevcut hayat standartlarından esinlenerek sınır tanımayan hayal güçleriyle zenginleştirdikleri yeni şiir türleri ortaya koymalarına yol açmıştır.⁹ Diğer bir deyişle, Abbâsî döneminde şiir alanında görülen format, tür ve yenilikler, siyasi ve sosyal eğilimlerin doğal bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Önceki dönemlere kıyasla Abbâsîler döneminde şehirleşme ve şehir kültürünün yaygınlaştığı ve sosyal hayatın kırsaldan şehir merkezlerine kaydığı görülmektedir. Bu nedenle şehir, sakinlerinin gönlünde maddî-manevî pek çok bağla bağlandıkları varlığı ve anlamı olan bir yapıya dönüşmüştür. Şehirler ve sakinleri arasındaki bütünleşmeyi yansıtan söz konusu bağlar, insanların içinde şehirlere karşı adeta insanlara verdikleri değer benzeri bir duygunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Siyasi istikrarsızlık ve çatışmaların sonucu şehirlerin uğradığı yıkım, sevilen birinin aralarından ayrılmasının verdiği acı ve hüznü insanlara yaşatmıştır. Böylece sevilenlerin ardından kelimelere dökülen hüznü yüklü duygular,

⁶ Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât, *Divânü'l-Vezîr Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât*, thk.: Cemil Sa'îd, (Abu Dabi: el-Mucemmu'a'u's-Sekâfi, 1990), 92.

⁷ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 14: 15.

⁸ M. Faruk Toprak, *Endülü's Şiirinde Mersiye*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 193.

⁹ Hasan Fâlih el-Bekûr, *Dirâsât fiş-şi'ri'l-'Abbâsî er-ru'ye ve't-teşkil*, (Ammân: Dâru'l-Halîc, 2018), 18.

“şehir mersiyesi” olarak adlandırılan yeni bir türde hayat bulmuştur. Genel kanaate göre önceki dönemlerde bilinmeyen şehir mersiyeleri, birinci Abbâsî döneminde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Esasen bu mersiye türünün Abbâsî dönemindeki hayat şartları ve yaşam standartları sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Önceki dönemlerde insanın yaşadığı şehirle arasındaki ilişkinin, bu dönemdeki kadar güçlü bir bağa dönüşmemiş olması ve İslâm şehirlerinin önceki dönemlerde Abbâsî döneminde uğradığı yıkımı yaşamaması bunun ardında yatan başlıca neden olarak görülmektedir. Şairler hayatlarını sürdürdükleri, yurt edindikleri ve bir ferdi oldukları devletin manevî varlığını temsil ettiğini gördükleri şehirlerin yakılıp yıkıldığını gördüklerinde çok sevdikleri ve değer verdikleri birini kaybetmişçesine bunu gözyaşı dökerek samimiyetle şiirlerine işlemişlerdir.¹¹

Bazı Arap edebiyat eleştirmenleri, klasik câhiliye şiirinin girizgâhını oluşturan ve “el-vukûf ‘ala’l-atlâl” olarak adlandırılan sevgilinin terk ettiği diyardaki kalıntıların başında durarak ağıt yakmalarını ve göçüp gidenlere dair hatıralarını yâd etmelerini şehir mersiyelerinin ilk örneklerini temsil eden ilkel hali olarak değerlendirmektedirler.¹² Ancak klasik Arap şiirinin vazgeçilmez bir parçası olan ve gelenek haline gelen bu girizgâhın şehir mersiyelerinin başlangıcı olarak görülmesi tartışmaya açıktır. Birbirine benzeyen bu iki türün söylenme nedenleri ve içerikleri tamamen birbirlerinden farklı şeylerdir. Terkedilen diyardaki kalıntılar üzerinde söylenen şiirlerin ortaya çıkmasını sağlayan saik, şehir mersiyelerinin temel söylenme nedeni olan bir felaketin vuku bulması değildir. Uçsuz bucaksız çölde göçebe hayatı yaşayan Arap toplumunun, civar kabilelerle savaş-barış durumları, mevsim şartları ve geçim kaynaklarının bulunup bulunmama durumlarına göre hareketli bir yaşam tarzını benimseyerek hayatlarını sürdürdükleri toprakları terk ettikleri bilinmektedir. Hatıralarını yâd etmek amacıyla şairler, sevgilileri veya güçlü aidiyet duygularıyla bağlandıkları kabilelerinin göçüp gittikleri diyarlarda geride bıraktıkları kalıntılar üzerinde mekâna ağıt yakmışlardır. Herhangi bir sebeple vatan bildikleri topraklarından çıkmak zorunda kalan şairler, gönüllerinde biriken özlem ve hüznü duygularını gözyaşlarına yüklemek yerine kelimelere aktarmayı tercih etmişlerdir.

¹⁰ Şevki Dayf, *Târihu’l-edebl-‘Arabi el-‘asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1966), 174; et-Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât Endelusiyye fi’l-edebl ve’t-târih ve’l-felsefe*, (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1987), 201.

¹¹ ‘İzzeddin İsmâ’il, *Fi’ş-Şi’ri’l-Abbâsi er-ru’ye ve’l-fenn*, (Kâhire: el-Mektebetu’l-Akadimiyye, 1994), 344.

¹² Toprak, “Mersiye”, 29/ 216.

Klasik şiirde, göçebe hayatı yaşayan ve çadırını kurduğu yeri vatan kabul eden Arapların, mekânla aralarında oluşturdukları bağın ne derece güçlü olduğuna delalet eden sayısız örnek bulunmaktadır.¹³ Şairlerle diyar arasındaki güçlü bağı gören Şevkî Dayf, terkedilen diyar kalıntıları üzerinde yakılan ağıtı, zaman ve mekân farklılıklarına rağmen uzun dönemler boyunca Araplarda gelişmeye devam ederek bu boyutlara ulaşan özlemin değişmez göstergesi olarak değerlendirmektedir.¹⁴ Hayatında istikrarın bulunmadığı bedevi Arabın vatan ve toprak algısı bu kadar güçlüyken, Abbâsî dönemindeki gibi şehir hayatıyla tanışmış, nimetlerini tatmış, kolaylıklarına alışarak istikrarı yakalamış bir bireyin yaşadığı toprağa olan bağlılığının çok daha güçlü olacağı aşikârdır. İşte şehirlerin geçirdikleri savaş, yağma, yangın vs. felaketlere binaen söylenen şehir mersiyeleri, bu güçlü bağın yaşanan felaketler neticesinde şairlerin beyitlerinde somut bir tezahüründen ibarettir. Görüldüğü üzere sebepleri farklı olmakla birlikte mekâna yakılan ağıt olarak ifade edilebilecek husus, terkedilen diyar kalıntıları üzerinde ağıt ve şehir mersiyelerinin keşişme noktasını oluşturmaktadır.

Abbâsîler döneminin, şehir mersiyelerinin bir şiir konusu olarak ortaya çıktığı ilk dönem kabul edilmesi, bu tür benzeri şiir örneklerinin önceki dönemlerde olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira kaynaklarda terkedilen diyarlardaki harabe ve kalıntılar üzerinde söylenen ağıtlar haricinde, câhiliye döneminde belirli mekânlara yazılan ağıtların varlığına rastlamak mümkündür. Câhiliye döneminde bu türü temsil eden ilk örneğin, Zu Ceden el-Himyerî olarak bilinen şairin Yemen'de saray ve kaleleri Habeşlilerin elinde yıkılan Himyer'in ardından söylediği şiirden alıntılanan şu beyitler olduğu aktarılmaktadır:¹⁵

لَا تُهْلِكِي أَسْفًا فِي إِثْرِ مَنْ مَاتَا

هُوَ نَكَ لَيْسَ يَرُدُّ الدَّمْعَ مَا فَاتَا

وَبَعْدَ سَلْحِينَ بَيْنِي النَّاسِ أَبْيَاتًا

أَبْعَدَ بَيْنُونَ لَا عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ

“Sakin ol! Gözyaşı geri getirmez gideni, ölenin ardından hüzünden helak etme kendini.”

“Bayanûndan sonra ne bir pınar ne de bir iz var mı? Selhînden sonra insanlar hiç ev yapar mı?”

¹³ Şihâbüddin Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrût: Dâr Sâdır, 1995), 5/ 213; er-Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtuş-şu'arâ ve'l-buleğâ*, (Beyrût: Şeriketu Dâri'l-Erkam İbni Ebi'l-Erkam, 2000), 2/ 653.

¹⁴ Şevkî Dayf, *Dirâsât fi ş-i'ri'l-'arabiyyi'l-mu'âsir*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 263.

¹⁵ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Suheylî, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li İbni Hişâm*, thk.: Ömer Abdusselâm es-Selâmî, (Beyrût: Dâr İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 1/123.

Aynı olay üzerine İbnu'z-Zi'be es-Sekafi adlı şairin de Himyer'e ağıt yaktığı beyitler kaynaklarda görülmektedir.¹⁶

Câhiliye döneminde mekân odaklı mersiyelerin bir başka örneği, el-Aşâ'nın Yemen'deki şaşalı Rîmân sarayının Habeşliler ve Farslar tarafından tahrip edilmesi üzerine söylediği şiirdir. Şair, bu görkemli sarayın eski günlerinin sona erdiğini ve artık viraneye dönen sarayı tilkilerin mesken tuttuğunu ifade ederek hüznünü dile getirmektedir.¹⁷

Arap şiirini ele alan klasik kaynaklar incelendiğinde bu şiirlere örnek olarak gösterilebilecek benzer örneklerle karşılaşmaktadır. Zamanın galip gelmesi ve milletleri yok etmesine dair şiirleri el-Hamâse'sinde bir başlık altında derleyen el-Buhturî'nin zikrettiği, Kind'e'li bir şairin genel olarak saray ve evlere ağıt yaktığı kaside¹⁸ ve 'Adiyy b. Zeyd el-'Abâdî'nin de belirli bir yönetimi kasdetmeksizin geçmiş iktidar ve krallıkları andığı mersiye¹⁹ buna örnek gösterilebilir. Ancak kaynaklarda yer alan bu türe ait örneklerin incelenmesi sonucunda bu türden şiirlerin geneli itibarıyla Farslar, Rumlar ve bunların yönetim ekseninde yer alan medeniyetleri zikrettiği ve Arap kabilelerinin yaşadıkları yerlere dair izler içermediği anlaşılmaktadır. Aslında bu durumun nedenini anlayabilmek için hiç de zor değildir. Zira şehirleşme ve medeniyet gelişmişliği anlamında söz konusu milletler ile Araplar arasındaki büyük uçurum, bu hususun net bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. İslâmî dönemlerde dahi güç, otorite ve ihtişamın sembolü olarak Arap şairlerin meşhur Kısra'nın sarayını ideal örnek görerek şiirlerinde zikretmeleri bunun en büyük delili olarak değerlendirilmektedir.²⁰

Ayrıca kaynaklarda 12/634 yılında Hâlid b. Velid'in Yemâme'deki Riddet Savaşları'ndan dönerken yapılan anlaşma neticesinde Müslümanların hâkimiyetine giren Hîre şehrine yazılan bir mersiye yer almaktadır. Cizye ödemeyi kabul ederek şehrin İslâm otoritesine boyun eğmesi, şehir adına müzakereyi yürüten Hîreli bilge şair Abdulmesîh b. 'Amr b. Bakile'nin ağırına gitmiş, hüznünü kaybettikleri şehre ve otoritelerinin hüküm sürdüğü dönemlere yazdığı mersiyesine yüklemiştir.²¹ Şairi, İslâmiyete girmeyi kabul

¹⁶ es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, 1: 130.

¹⁷ Meymûn b. Kays el-Aşâ, *Dîvânul-Aşâ el-kebir*, thk.: Muhammed Huseyin, (İskenderiyye: el-Mektebetu'n-Numûzeciyye, 1950) 289.

¹⁸ Ebû 'Ubâde el-Velid b. 'Ubeyd el-Buhturî, *el-Hamâse*, thk.: Muhammed İbrâhîm Huvvar, Ahmed Muhammed 'Ubeyd, (Abû Dabi: Hey'etu Ebû Zabiyy li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2007), 184.

¹⁹ Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r veş-şu'arâ*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2002), 1/219-220.

²⁰ Şâhir 'Avad el-Kefâvin, *eş-Şi'ru'l-'arabi fi risâ'il-duvel ve'l-emsâr hattâ nihâyeti sukûti'l-Endelus*, (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1984), 48.

²¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/402.

etmemiş bir câhiliye şairi olduğundan, İslâmî dönemde olmasına rağmen bu kasidenin câhiliye dönemine ait kabul edildiği tahmin edilmektedir.

Câhiliye döneminde şehir mersiyeleri kapsamına dâhil edilebilecek şiirlere bakıldığında genelinin, bir şehirden ziyade saray, kale veya yıkılan hükümlerlikleri konu aldığı görülmektedir. Bu husus, müstakil bir şiir konusu olarak şehir mersiyelerinin Abbâsî döneminde ortaya çıktığını ifade eden görüşü desteklemektedir.

Câhiliye döneminden Sadru'l-İslâm dönemine geçildiğinde, bu dönemin başında şehir veya devletleri konu alan mersiyelerin varlığına rastlanmadığı ifade edilmelidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hulefâ-yı Râşidîn dönemini kapsayan bu süreç, İslâmiyet'in güç bakımından zirvede olduğu bir dönemi teşkil etmektedir. Özellikle Hz. Ali döneminde yaşanan iç karışıklıklara rağmen fetihler aracılığıyla İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayıldığı bu zaman diliminde, şehirlerin yönetimlerinde değişiklikler yaşanmakla birlikte şehirlerde yıkım ve tahribat benzeri olumsuzluklar yaşanmamıştır. Olumsuz siyâsî şartlara rağmen şehirlerin fizikî durumlarıyla ilgili bu olumlu tablo, şehir mersiyelerinin söylenmesi için gerekli şartların oluşmasına imkân tanımamıştır.

Câhiliye döneminde olduğu gibi Emevîler dönemi de şehir mersiyelerinden ziyade, Benî Ümeyye'nin iktidarı kaybetmesi neticesinde Emevî iktidarına bağlılıklarıyla meşhur şairlerin yaşadıkları hüznün ve duygu yoğunluğunun etkisiyle yönetimdeki şanlı günlerini yâd ettikleri mersiye şiirlerine şahit olmuştur. Emevîler iktidarının çatırdamaya başlamasından sonra Ebu'l-'Abbâs el-'A'mâ'nın²² (ö. 140/757) söylediği şu beyitler, bu şiirlerin en meşhurları arasında zikredilmektedir:²³

وَبَنَاتُهُمْ بِمَضِيعَةِ آيَتَامُ	أَمَتْ نِسَاءُ بَنِي أُمَيَّةَ مِنْهُمْ
وَالنَّجْمُ يَسْقُطُ وَالْجُدُودُ تَنَامُ	نَامَتْ جُدُودُهُمْ وَأَسْقَطَ نَجْمُهُمْ
فَعَلَيْهِمْ حَتَّى الْمَمَاتِ سَلَامُ	خَلَّتِ الْمَنَابِرُ وَالْأَسْرَةُ مِنْهُمْ

“Dul kaldı Benî Ümeyye'nin kadınları, yitip giderek yetim kaldı kızları.”

“Talihleri söndü ve döküldü yıldızları, yıldız düşerken söner talihleri.”

“Minberlerde yoklar artık tahtlarda da, ölüme kadar esenlik olsun onlara.”

²² Ebu'l-'Abbâs el-'A'mâ el-Mekki: Ehl-i Beyt karışıklığı ve Emevîlere fanatizm derecesine varan bağlılığıyla bilinen, Azerbaycan asıllı Emevî dönemi şairi. Daha fazla bilgi için bkz.: Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, (Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyin, 1981), 1/ 735.

²³ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 1/ 205.

Aynı şekilde Emevî şair Ebû 'Udeyy el-'Abelî'nin, Emevî Devleti'nin yıkılmasını ve cereyan eden olaylar esnasında öldürülen Emevîleri konu eden şiiri bu türün meşhur örneklerindedir.²⁴

2. ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE ŞEHİR MERSİYELERİ

Abbâsîler döneminde, Irak'ta ilk felakete uğrayan şehrin başkent Bağdat olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Arap şiirinde ilk şehir mersiyesinin, el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinin son aşamalarında 196/812 yılı ve sonrasında el-Me'mûn'un ordusunun Bağdat'ı kuşatması ve bu kuşatmada mancınıklar kullanmasıyla meydana gelen bu felaket üzerine söylendiği rivayet edilmektedir.²⁵ Ne var ki o dönemde doğu Arap dünyasında en meşhur örneklerini 'Amr b. Abdilmelik el-'İtrî el-Varrâk (ö. 200/815) ve Ebû Ya'kûb İshâk el-Hureymî'nin (ö. 214/829) Bağdat mersiyelerinin teşkil ettiği bu türün, Abbâsîlere has bir olgu olmadığını ifade eden görüşlerin varlığına işaret edilmelidir.²⁶ Her ne kadar Abbâsîlerin tekelinde olmasa da bilinen en meşhur örneklerinin Abbâsîlere ait olduğu net bir şekilde ifade edilebilir. Buna göre müstakil bir tür olarak şehir mersiyelerinin ilk kayda değer örneğini teşkil eden en meşhur eserlerden biri, şair 'Amr b. Abdilmelik el-'İtrî el-Varrâk'ın mancınıklarla hedef gözetilmeden atılan yanıcı maddelerle şehrin yakılıp yıkılmasını, mal-mülkün yağmalanmasını ve masum insanların öldürülmelerini tasvir ettiği kasidede yer alan aşağıdaki beyitlerdir.²⁷

كُلُّكُمْ غَيْرُ شَفِيقٍ	يَا رُمَاةَ الْمُنَجِّينِ
كَانَ أَوْ غَيْرَ صَدِيقٍ	مَا تُبَالُونَ صَدِيقًا
وَهِيَ كَالْغُصْنِ الْوَرِيقِ	رُبَّ حَوْدٍ ذَاتِ دَلٍّ
هَا وَمِنْ عَيْشٍ أُنِيقٍ	أُخْرِجَتْ مِنْ جَوْفِ دُنْيَا
أُبْرِزَتْ يَوْمَ الْحَرِيقِ	لَمْ تَجِدْ مِنْ ذَاكَ بُدًّا

“Ey mancınık kullananlar! Hepiniz merhametsizsiniz.”

²⁴ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 4/238.

²⁵ Muhammed Rıdâ Muruvve, *Ebû Temmâm 'asruhû hayâtuhû şî'ruhû*, (Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), 42; Mekki, *Dirâsât Endelusiyye*, 201; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî el-'asru'l-'Abbâsiyyu's-sâni*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973), 217; Şevki Dayf, *er-Risâ*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1955), 48.

²⁶ Mustafâ eş-Şek'ah, *eş-Sî'r veş-Su'arâ fi'l-'asri'l-'Abbâsi*, (Bayrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1986), 794.

²⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî târihu'l-unemi ve'l-mulûk*, (Beyrût: Muessesetü 'İzzeddin li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1987), 8/549.

“Ne dosta aldırış ediyorsunuz, ne de dost olmayana.”

“Belki yapraklı taze bir dal gibi nazlı güzel bir kız,”

“Dünyasından ve huzurlu hayatından oldu.”

“Yangın günü ortaya saçılmaktan başka çaresi kalmamıştı.”

Mancınıklarla atılan yanıcı maddelere hedef olmamak için korku ve dehşete kapılmış bir şekilde insanların evlerinden çıkarak sağa sola kaçışmalarını tasvir eden şair, “*Medînetu’s-Selâm*” olarak nitelenen ve görenlerin kalplerine mutluluk veren güzellikleriyle “göz aydınlığı” kabul edilen şehrin harabeye dönüşünü içtenlikle şöyle dile getirmektedir.²⁸

مَنْ ذَا أَصَابِكَ يَا بَغْدَادُ بِالْعَيْنِ	أَلَمْ تَكُونِي زَمَانًا قُرَّةَ الْعَيْنِ
أَلَمْ يَكُنْ فِيكَ قَوْمٌ كَانَ مَسْكَنُهُمْ	وَكَانَ قُرْبُهُمْ زِينًا مِنَ الزَّيْنِ
صَاحِ الْغُرَابِ بِهَمِّ الْبَالِبِينَ فَافْتَرَقُوا	مَاذَا لَقِيتُ بِهِمْ مِنْ لَوْعَةِ النَّيْنِ
أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ قَوْمًا مَا ذَكَرْتُهُمْ	إِلَّا لَأَحْتَدِرَ مَاءُ الْعَيْنِ مِنْ عَيْنِي

“Ey Bağdat! Kimler sana etti nazar? Sen göz aydınlığı değil miydin bir zamanlar?”

“Sende bir topluluk yok muydu? Onların meskenleri ve yakınlıkları güzelliğin bir parçasıydı.”

“Uğursuz karga ayrılın diyerek öttü ve dağıldılar, ah neler çektim onların ayrılık ızdırabından, ne acılar.”

“O insanları emanet ediyorum Allah’a, gözümün nuru yaş olur akar gözlerimden onları her andığımda.”

İki kardeşin iktidar savaşında yaralanan Bağdat’ın, adeta hüzmün dolu duygularla yoğurduğu mersiyeyle yaralarını sarmaya çalışan tek şair el-Varrâk değildir. Ebû Ya’kûb İshâk el-Hureymî’nin aynı olay nedeniyle Bağdat’a yazdığı mersiye, Arap edebiyatının tüm dönemleri boyunca en meşhur şehir mersiyelerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Bağdat’ın içinde bulunduğu durumun ruhunda açtığı derin yaranın acılarına döktüğü gözyaşları ve her bir beytini samimiyetle nakşettiği uzun kasidesiyle katlanmaya gayret eden şair, kardeşler arasındaki fitneyi tüm detaylarıyla betimleyerek okuyucunun tasavvurunu netleştirmeye çalışmaktadır. Tamamı *Târîhu’t-Taberî*’de yer alan 135 beyitten ibaret kasidesine Bağdat’ın yaşanan fitne öncesindeki halini tasvir ederek başlayan el-Hureymî, bu girizgâhtan

²⁸ et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 8/550; Ebu’l-Hasan b. Ali el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab ve ma’âdinu’l-cevher*, thk.: Kemâl Hasan Mur’î, (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2005), 3/ 332.

sonra yıkımın oluşturduğu dehşeti gözler önüne sermekte ve Bağdat'ın tanınamayacak hale geldiğini ifade etmektedir:²⁹

فَإِنَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ آلٍ	إِنْسَانٍ قَدْ أُدْمِيتَ مَحَاجِرُهَا
فَقَرًّا خَلَاءَ تَعْوِي الْكِلَابِ بِهَا	يُنْكِرُ مِنْهَا الرُّسُومَ زَائِرُهَا
وَأَصْبَحَ الْبُؤْسُ مَا يُفَارِقُهَا	إِلْفَا لَهَا وَالشُّرُورُ هَاجِرُهَا
يُحْرِقُهَا ذَا وَذَاكَ يَهْدِمُهَا	وَيَسْتَفِي بِالنِّهَابِ شَاطِرُهَا

“Taşları dahi kan ağlarcasına, hiç kimse kalmadı onda.”

“Köpeklerin havladığı, ziyaretçisinin izlerini dahi tanıyamadığı çorak ve bomboş bir yere döndü.”

“Sıkıntı ona alıştı da ondan ayrılmaz oldu, sevinç ise terk etti onu.”

“Onu (Bağdat'ı) bu yakıyor, diğeri ise yıkıyor, düzenbazı ise yağmalayarak intikam alıyor.”

Bağdat'ın yaşadığı felaket karşısında hüznülenerek bu şehre mersiye yazan şairlerden biri de “el-Amâ” lakaplı Abbâsî şairi Alî b. Ebî Tâlibdir. İçerik bakımından Bağdat'a yazılan diğer mersiyelerden pek bir farkı olmayan kasidesinde şair, felaketin sebeplerini açıkladıktan sonra Bağdat halkının içinde bulunduğu içler açısı durumu ve uğradığı katliamı şöyle tasvir etmektedir:³⁰

فَنَبِّئِكِي لِقَتْلِي مِنْ صَدِيقٍ وَمِنْ أَخٍ	كَرِيمٍ، وَمِنْ جَارٍ شَفِيقٍ مُجَاوِرٍ
وَوَالِدَةٍ تَبْكِي بِحُزْنٍ عَلَى ابْنِهَا	فَيَبْكِي لَهَا مِنْ رَحْمَةٍ كُلِّ طَائِرٍ

“Ağlarınız öldürülen dosta, değerli kardeşe, şefkatli yakın komşuya.”

“Ağlarınız oğluna hüznüle gözyaşı döken anneye, her uçan kuş da acıyarak ağlar ona.”

Abbâsîler döneminde mersiye yazılan şehirlerden bir diğeri, Sâmarrâ ile aynı dönemde kurulan Câferiyye'dir. Devlet yönetiminde Türklerin nüfuz ve hâkimiyetlerini sonlandırma mücadelesi kapsamında Halife Mütevekkil'in (ö. 247/861), veliahtlıktan azlettiği büyük oğlu Muntasır (ö. 248/862) ve yandaşları tarafından Caferiyye Sarayı'nda öldürülmesi sonucunda şair el-Buhturî (ö. 284/897), halifenin ardından bir mersiye kaleme almıştır. el-Buhturî'nin divanında yer alan söz konusu kaside incelendiğin-

²⁹ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/551-552.

³⁰ el-Mes'ûdi, *Murûcu'z-zehab*, 3/330.

de, bazı eleştirmenlerin şehir mersiyesi olarak gördükleri bu kasidenin aslında Halife el-Mütevekkil'e yazılmış bir mersiye olduğu ve halifeyi anma sadedinde ömrünün kalan 9 ayını geçirdiği bu saraya ve şehre ağıt yaktığı anlaşılmaktadır. Kasidesine şehir mersiyelerinde gelenek haline gelen şehrin yıkım yaşamadan önceki güzelliklerini tasvir ederek başlayan şair, eski haliyle yeni durumu arasında karşılaştırma yapmayı da ihmal etmemiştir:³¹

وَقُوضَ بَادِي الْجَعْفَرِيِّ وَحَاضِرُهُ	تَغَيَّرَ حُسْنُ الْجَعْفَرِيِّ وَأُنْسُهُ
فَعَادَتْ سَوَاءً دُورُهُ وَمَقَابِرُهُ	تَحَمَّلَ عَنْهُ سَاكِنُوهُ فُجَاءَةً
وَقَدْ كَانَ قَبْلَ الْيَوْمِ يُهْجُ زَائِرُهُ	إِذَا نَحْنُ زُرْنَاهُ أَجَدَ لَنَا الْأَسَى
أَنْيَسَ، وَلَمْ تَحْسُنْ لَعَيْنٍ مَنَاطِرُهُ	وَوَحِشْتُهُ حَتَّى كَانَ لَمْ يُقَمِّ بِهِ
بَشَانَتِهَا، وَالْمَلِكُ يُشْرِقُ زَاهِرُهُ	كَأَنَّ لَمْ تَبِتْ فِيهِ الْخِلَافَةُ طَلْقَةً

“Değişti Caferiyye'nin güzelliği ve sevimliliği, yerle bir oldu kırsalı ve şehri.”

“Sakinleri ansızın ondan ayrıldı, aynı oldu evleri ve mezarları.”

“Eğer onu ziyaret edersek bize dert verir yeni yeni, daha önce sevindirirdi ziyaretçisini.”

“Öyle ıssızdır ki tek bir dost yaşamamıştır orada sanki, hoş gelmemiştir hiçbir göze manzaraları.”

“Sanki hilafet göstermemiş gülümseyen yüzünü, saçılmamıştır saltanatın ışıltısı, nuru.”

İktidar mücadelesi, etnik çatışma ve sosyal çekişmelerin yoğun bir şekilde görüldüğü Abbâsîler döneminde büyük kaos yaşayıp yıkıma uğrayan İslâm şehirlerinden bir diğeri Basra'dır. Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs el-Mu'temid-'Ale'llâh (öl. 279/892) iktidarında yaşanan ve 14 yıl 4 ay kadar devam eden Zenc isyanı olarak adlandırılan olaylar boyunca, isyanın lideri Sâhibüzzenç Ali b. Muhammed komutasındaki zenci köleler Basra'ya defalarca saldırarak, gasp ve yağmalama eylemleri gerçekleştirmiş ve kendilerine karşı koymaya çalışan şehir halkından pek çoğunu katlederek şehre maddî-manevî büyük bir yıkım ve tahribat yaşatmışlardır. Öldürülen Basralıların sayısının 10.000 civarında olduğu ve bu katliam sonucunda “ba'de harâbî'l-Basra” sözünün darbimesel haline geldiği ifade edilmektedir.³² Yıllarca süren bu olaylar, şair İbnu'r-Rûmî'nin gönlünde derin yaralar açmıştır. İbnu'r-Rûmî

³¹ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ el-Buhturî, *Divânü'l-Buhturî*, (Bejrût: Dâr Sâdır, tsz.), 1/54.

³² Mustafa Demirci, “Zenc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/250.

bu büyük travmadan kaynaklanan derin hüznü, şehir mersiyelerinin en meşhur örneklerinden biri olan şu kasidesinde dile getirmiştir:³³

شُعْلُهَا عَنْهُ بِالْذُّمُوعِ السَّجَامِ	ذَادَ عَن مَقْلَتِي لَدِيدَ الْمَنَامِ
رَّةٍ مِّن تَلْكُمُ الْهَنَاتِ الْعِظَامِ	أَيُّ نَوْمٍ مِّن بَعْدِ مَا حَلَّ بِالْبَصِّ
حُجَّ جِهَارًا مَحَارِمَ الْإِسْلَامِ	أَيُّ نَوْمٍ مِّن بَعْدِ مَا انْتَهَكَ الرَّذِّ
كَادَ أَنْ لَا يَقُومَ فِي الْأَوْهَامِ	إِنَّ هَذَا مِنَ الْأُمُورِ لِأَمْرٌ
حَسْبُنَا أَنْ تَكُونَ رُؤْيَا مَنَامِ	لِرَأِينَا مُسْتَيْقِظِينَ أُمُورًا

“Pınar gibi gözyaşı dökmekle meşgul olması, tatlı uykuyu gözlerimden uzaklaştırdı.”

“Basra’nın başına gelen o büyük felaketlerden sonra ne uykusu!”

“Zenciler İslâm’ın hürmetini alenen çiğnedikten sonra ne uykusu!”

“Bu hayallerde bile gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeydir.”

“Uyanırken öyle şeyler gördük ki, aslında rüya olması bile bize yeterdi.”

Gözlerine uykuyu haram kılan gönlünü kaplayan hüznü tasvir eden şair, şehrin tahribat öncesi güzellikleriyle sonrasındaki virane halini karşılaştırmaktadır. Basra’nın isyan öncesinde İslâmî ilimlerin merkezi ve Müslümanların hayır kaynağı olduğunu ifade ettikten sonra zencilerin çıkardıkları kargaşa sonucunda ortaya çıkan yıkımı tasvir etmektedir. Her biri adeta birer canlı tabloyu andıran beyitlerden taşan ızdırap net bir şekilde okuyucuya ulaşmakta ve aynı duyguları yaşamasına yol açmaktadır. Zencilerin yapacakları baskından habersiz güven içinde hayatlarını sürdüren Basra halkı, neredeyse içtiği suyla boğulacak hale gelmiş, yediği lokmalar boğazına sıralanmış ve kaçmaya çalışanlar da zenci isyancıların kılıç darbelerine maruz kalmışlardır:

حُقِّ مِنْهُ تَشِيبُ رَأْسِ الْغَلَامِ	أَيِّ هَوْلٍ رَأَوْا بِهَمِّ أَيِّ هَوْلٍ
وَشِمَالٍ وَخَلْفِهِمْ وَأَمَامِ	إِذْ رَمَوْهُمْ بِنَاهِمٍ مِنْ يَمِينِ
كَمْ أَغْصَبُوا مِنْ طَاعِمِ بَطْعَامِ	كَمْ أَغْصَبُوا مِنْ شَارِبِ بَشْرَابِ
فَتَلَقَّوْا جَبِينَهُ بِالْحَسَامِ	كَمْ ضَمِنَ بِنَفْسِهِ رَامٌ مَنْجَى
ثُمَّ سَاقُوا السَّبِيَاءَ كَالْأَغْنَامِ	أَلْفُ أَلْفٍ فِي سَاعَةٍ قَتَلُوهُمْ

³³ İbnu’r-Rûmî, *Divânü İbni’r-Rûmî*, Şerh: Ahmed Hasan Besec, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 3/ 338.

“Ne dehşet şeyler gördüler onlardan, ne dehşetler! Öyle ki onlardan dolayı çocuğun saçları ağarsa yeridir.”

“Zira ateşlerini onların sağına, soluna, arkalarına ve önlerine attılar.”

“Ne çok insanı, içtiklerini ve yediklerini boğazlarına tıkararak nefessiz bıraktılar.”

“Kurtulmayı dileyen ne çok canına düşkün kimseyi, kılıçlarla karşıladılar.”

“Binlerce (milyon) kişiyi bir saatte öldürdüler, sonra da esirleri koyunlar gibi sürdüler.”

İktidarda geçirdiği sürenin uzun bir bölümünü Zenc isyanı gibi devletin varlığını tehdit eden büyük toplumsal olaylarla mücadeleyle geçiren Halife Mu'temid iktidarında 271/884 yılında Medine-i Münevverede yaşanan olaylar, akabinde şehir mersiyesi örnekleri görülen fitnelerdendir. Hz. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib'in soyundan gelen Hasan b. Ca'fer b. Mûsâ'nın oğulları Muhammed ve Alî Medine'ye girerek, halkından bir grubu katletmiş, mallarına el koymuş ve şehirde korku salarak şehrin güvensiz bir mekâna dönüşmesine neden olmuşlardır. Kaynaklarda bu olaylar neticesinde Mescid-i Nebevî'de dört hafta boyunca cemaat ve Cuma namazlarının kılınmadığı rivayet edilmektedir. Bu olaylar üzerine şair Ebu'l-'Abbâs b. el-Fadl el-'Alevî, müslümanların mukaddesatının zarar görmesi nedeniyle şehre şu sözleriyle mersiye söylemiştir:³⁴

رَ فَأَبْكَى خَرَابَهَا الْمُسْلِمِينَ	أُخْرِتَ دَارُ هِجْرَةِ الْمُصْطَفَى الْبِ
رَ فَبَكَى وَالْمِنْبَرَ الْمِيمُونََا	عَيْنُ فَبَاكِي مَقَامَ جَبْرِيلَ وَالْقَبْرِ
وَى، خَلَاءَ أَمْسَى مِنَ الْعَابِدِينََا	وَعَلَى الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسُّهُ التَّقَى
هُ عَلَيَّهَا بِخَاتَمِ الْمُرْسَلِينََا	وَعَلَى طَيْبَةَ الَّتِي بَارَكَ اللَّهُ

“Sâdık Mustafâ'nın hicret diyarı tahrip edildi, harap olması Müslümanları ağlattı.”

“Ey göz! Cebrâil'in makamına, mezara ve bereketli minbere dök gözyaşını! Ağladı da.”

“İçinde âbid kalmayan takva üzere binâ edilen mescide ağla!”

“Allah'ın, son Peygamber'le mübarek kıldığı Taybe'ye ağla.”

Abbâsiler döneminde Arap edebiyatında görülen şehir mersiyelerinin sadece Abbâsî şehirlerinin yaşadığı sıkıntı ve felaketler üzerine söylendi-

³⁴ Ebu'l-Hasen 'İzzuddin Ali b. el-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk.: Ömer Abdusselâm Tedmuri, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), 6/432.

ğini ifade etmek mümkün değildir. Zira Arap şiirinde, Abbâsilerin siyasî ve sosyal anlamda zafiyet gösterdikleri 9. asrın sonlarında Mısır'da kurulan Tolunoğulları Devleti'nin yıkılması üzerine söylenen pek çok şehir mersiyesi örneğiyle karşılaşmaktadır. İslâmiyet'e giren Türklerin hilafet toprakları içinde kurdukları ilk bağımsız hanedanlık olan Tolunoğulları Devleti'nin 292/905 yılında Abbâsî komutanı Muhammed b. Süleyman tarafından yıkılması üzerine pek çok şair, hanedanlığın merkezi Mısır'a, meydan ve saraylarına mersiyeyle söylemişlerdir. Tolunoğulları'nın yıkılan hanedanlığına, inşa ettikleri şehir ve saraylara mersiye söyleyenlerden birisi, şair İsmâîl b. Ebî Hâşim'dir. Şiirinde, Tolunoğulları'nı karanlıkları aydınlatan kandillere benzeten şair, onların bıraktıkları eserlerin izlerinin her yerde görülebileceğini özlem ve hüznle ifade etmektedir.³⁵

Halife el-Muktefi Billâh (ö. 295/908), 293/906 yılında Mısır'ın haraç işlerinden sorumlu el-Huseyn b. Ahmed el-Mâzirrâî'ye Meydan Sarayı'nın yıkılmasını ve enkazının satılmasını emretmiş, emir uygulandıktan sonra mekânda o şaşalı yapıdan bir eser kalmamıştır. Bunu gören şair Muhammed b. Taşveyh mekâna yaktığı mersiyesinde duygularını şu şekilde dile getirmiştir:³⁶

مَنْ لَمْ يَرَ الْهَدْمَ لِلْمَيْدَانِ لَمْ يَرَهُ
تَبَارَكَ اللهُ مَا أَعْلَاهُ وَأَقْدَرَهُ
لَوْ أَنَّ عَيْنَ الَّذِي أَنْشَأَهُ تَبَصَّرَهُ
وَالْحَادِثَاتُ تُعَادِيهِ لِأَكْبَرِهِ

"Meydan'ın yıkıldığını görmeyen onu görmemiştir, Allah onu mübarek kılsın, Allah ne yüce ve ne kudretlidir!"

"Musibetler ona saldırırken, onu inşa edenin gözü onu görseydi, dehşete kapılırdı."

Aynı sebeple mersiye yazan şairlerden birisi de Ahmed b. İshâk'tır. Yıkılan sarayın geride bıraktığı hazin manzarayı, düğün gecesi evleneceği kişi vefat eden bir geline benzeterek şunları söylemiştir:³⁷

وَكأنَّ الْمَيْدَانَ تُكَلِّى أُصِيْبَتْ
بِحَبِيْبٍ صَبَاحَ لَيْلَةٍ عَرِسٍ
بَتَغَشَّى الرِّياحُ مِنْهُ مَحَلًّا
كَانَ لِلصَّوْنِ فِي سُوْرِ الدِّمَقْصِ

"Meydan adeta düğün gecesi sabahı sevgilisini kaybeden kadın gibidir."

"Beyaz ipekle örtülmesi gereken yerini, rüzgarlar örtmektedir."

³⁵ Ebu'l-Mehâsin Cemâluddin b. Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Misra ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmi, Dâru'l-Kutub, tsz.), 3/ 140.

³⁶ İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/ 142.

³⁷ İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/ 142.

Abbâsilerin hüküm sürdükleri zaman diliminde kurulup yıkılarak hakkında şehir mersiyeleri söylenen hanedanlıklardan bir diğeri Fâtımîlerdir. İki asırdan fazla hüküm süren Fâtımîlerin yıkılan eserleri ve şehirlerine mersiye yakan şairlerin en meşhuru 'Umâra b. Alî el-Yemenî'dir (ö. 569/1174). Fâtımîlere fanatizm derecesinde gönülden bağlı olan şair, kendisine sundukları iyilik ve ikramları zikrettikten sonra bir vefa nişanesi olarak kimi yıkılan kimi de başkaları tarafından mesken tutulan eserlerden ibaret mekânlarla şu şekilde mersiye söylemiştir:³⁸

بِاللَّهِ زُرْ سَاحَةَ الْقَصْرِينِ وَأَبْكَ مَعِي
عَلَيْهِمَا لَا عَلَى صِفِينِ وَالْجَمَلِ
وَقُلْ لِأَهْلَيْهِمَا وَاللَّهِ مَا التَّحَمَّتْ
فِيكُمْ جُرُوحِي وَلَا قَرْحِي مُنْذَمِلِ

"Allah aşkına iki sarayı ziyaret et ve benimle onlara gözyaşı dök! Sıffîn'e ve Cemel'e değil."

"O iki sarayın halkına de ki: Vallahi sizin açtığımız yaralarım kapanmadı, gönül yaram da iyileşmedi."

Abbâsiler döneminde egemenlik mücadelesi devletin sınırları içinde kalmamıştır. Abbâsiler döneminde diğer dinlerce de kutsal kabul edilen yerleri hâkimiyeti altına alan İslâm âlemi, Avrupa dünyasının organize olarak Doğu'ya saldırdığı Haçlı seferlerine maruz kalmıştır. Bu seferler neticesinde özellikle Şam diyarında yer alan birçok şehir, büyük yıkımlar yaşayarak Haçlıların eline geçmiştir. Şüphesiz Kudüs, dönem şairlerinin adeta tarihi kayıt altına alırcasına yaşanan olayları zikrettikleri ve söz konusu şehirlere yönelik mersiyelerle üzüntülerini dile getirdikleri mekânların en önemlisidir. Haçlıların Kudüs'te İslâm ve Müslümanlara karşı işledikleri suçları detaylıca ele alan şairler, bir yandan başa gelen olaylardan kaynaklanan üzüntülerini gözyaşları dökerek dile getirirken, öte yandan mevcut duruma baş kaldırılması adına dinî duyguları harekete geçirme çabası içinde olmuşlardır:³⁹

أَحَلَّ الْكُفْرُ بِالْإِسْلَامِ ضَيْمًا
يَطُولُ عَلَيْهِ لِلدِّينِ النَّحِيبُ
وَكَمْ مِنْ مُسْلِمٍ أَمْسَى سَلِيْبًا
وَمُسْلِمَةٍ لَهَا حَرَمٌ سَلِيْبُ
وَكَمْ مِنْ مَسْجِدٍ جَعَلُوهُ دَيْرًا
عَلَى مَحْرَابِهِ نُصِبَ الصَّلِيْبُ

³⁸ Muhammed b. Sâlim el-Hamevî, *Muferricu'l-kurûb fi ahbârî eni Eyyûb*, thk.: Cemâluddin eş-Şeyyâl, Haseneyn Muhammed Rabî, Sa'îd Abdulfettâh Âşûr, (Kâhire: el-Matba'atu'l-Emiriyye, 1957), 1/213-214.

³⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 5/151-152.

أُمُورٌ لَوْ تَأَمَّلَهَا طِفْلٌ
 لَطَفَلَّ فِي عَوَارِضِهِ الْمَشِيبُ
 أَتَسَى الْمُسْلِمَاتُ بِكُلِّ ثَغْرِ
 وَعَعِشُ الْمُسْلِمِينَ إِذْ نَ يَطِيبُ
 أَمَا لِلَّهِ وَالْإِسْلَامِ حَقٌّ
 يُدَافِعُ عَنْهُ شُبَّانٌ وَشِيبُ
 فَفُلٌّ لَدَوِي الْبَصَائِرِ حَيْثُ كَانُوا
 أَجِيبُوا اللَّهَ وَيُحْكُمُ أَجِيبُوا

“Küfür İslâm’ı zulme uğrattı, o zulüm nedeniyle feryâd-u figan uzar gider.”

“Ne çok Müslüman erkek esir düştü, ne çok Müslüman kadının hürmetine el konuldu.”

“Mihrabına haç dikerek ne çok camiye kiliseye dönüştürdüler.”

“Öyle şeyler ki bebek onları düşünse, ak saçlar zorla çöker yanağına, yüziine.”

“Sınır şehirlerinde Müslüman kadınlar esarete düşerken, Müslümanların hayatı hoş olur mu?”

“Allah’ın ve İslâm’ın hakkı yok mudur? Her genç ve yaşlı onu savunsun.”

“Her nerede iseler basiret sahiplerine söyle, Allah’ın davetine kulak verin! Yazıklar olsun size!”

Ebu’l-Muzaffer el-Ebyürdî⁴⁰ (ö. 507/1113) ve Şihâbuddîn Ya’kûb b. el-Mucâvir⁴¹ gibi şairler, Haçlıların eline geçmesi üzerine aynı duygularla Kudüs’e mersiye söyleyen şairlerin en meşhurlarındandır.

İbnu’l-Esîr’in “Allah’ın, Adem’i (a.s.) yarattığı zamandan beri dünyanın başına gelen en büyük musibet ve en korkunç felaket”⁴² olarak nitelediği XIII. yüzyılda başlayan Tatar ve Moğolların İslâm diyarına saldırıları, Şam ve Bağdat gibi İslâmiyet’in ilim ve medeniyet merkezlerinin yıkılmasına yol açmıştır. 656/1258 yılında ordularıyla Bağdat’a girerek Abbâsî Devleti’ne son veren Hülagü Han, geride öldürülenlerin sayısı 800.000-2.000.000 arasında takdir edilen büyük bir katliam ve yakılan, yıkılan ve yağmalanan cami, saray ve medeniyet adına inşa edilen her şeyin enkazını bırakmıştır.⁴³ Yaklaşık 40 gün boyunca devam eden katliam neticesinde ortaya çıkan bu büyük felaket, pek çok şairin kasidelerine konu olmuştur. Yaşananları, gözyaşlarıyla soğutmaya çalıştığı yanık yüreğinde dokuduğu 66 beyitten ibaret kasidesiyle aktarmaya çalışan Takiyyuddîn İsmâil b. Ebi’l-Yusr’un eseri, Bağdat’a söylenen mersiye-

⁴⁰ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 8: 426; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu’z-zâhira*, 5/151.

⁴¹ Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri’d-devleteyn en-Nûriyye ve’s-Salâhiyye*, thk.: İbrâhîm ez-Zeybak, (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1997), 4/ 335.

⁴² İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 10/333.

⁴³ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk.: Ali Şîrî, (Beyrût: Dâr İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1998), 13/ 235.

lerin en meşhurlarındandır.⁴⁴ Ayrıca Bağdat'ın üzerine bir kâbus gibi çöken felaketi şiirine naklederek yaşanan acının büyüklüğünü kasidesinden alıntılanan aşağıdaki beyitlerle yansıtmaya çalışan şairlerden birisi de Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kûfî'dir (ö. 675/1277):⁴⁵

مِنْ بَعْدِ هَجْرِكُمْ فَمَا أَحْفَانِي	إِنْ لَمْ تُقْرِحْ أَدْمُعِي أَحْفَانِي
مَا رَاقَهُ نَظْرٌ إِلَى إِنْسَانٍ	إِنْسَانٌ عَيْنِي مُدَّ تِنَاءَتْ دَارِكُمْ
وَلِسَاعَةِ التَّوَدِيعِ لَا أَحْيَانِي	يَا لَيْتَنِي قَدْ مُتُّ قَبْلَ فِرَاقِكُمْ
أَهْلِي وَلَا جِيرَانَهَا جِيرَانِي	مَا لَلْمَنَازِلِ أَصْبَحَتْ لَا أَهْلَهَا
غَيْرُ الْبَلْبَى وَالْهَدْمِ وَالنَّيْرَانِ	وَحَيَاتِكُمْ مَا حَلَّهَا مِنْ بَعْدِكُمْ

“Sizin ayrılığınızdan sonra gözyaşlarım göz kapaklarımı iyileştirmezse, ne katı kalpliyim ben!”

“Sizin eviniz uzaklaştıktan sonra, sevindirmedim gözbebeğimi bakmak hiçbir insana.”

“Keşke sizden ayrılmadan öleydim, veda vaktine kadar da dirilmeyeydim.”

“Bu evlere ne oldu böyle! Ne o evlerin halkı benim insanım, ne de komşuları komşularım.”

“Sizin hayatımıza and olsun sizden sonra, musibet, yıkım ve ateşlerden başka bir şey gelmedi o evlerin başına.”

Kaynaklarda şairin Bağdat'ın yaşadığı bu büyük felaketi konu aldığı neredeyse aynı içeriğe sahip başka bir kasidesi de yer almaktadır.⁴⁶

Bağdat'ı alıp Abbâsîler Devleti'ni yıkan Hülagü Han yaptığı katliamlar ve yakıp yıkmalar sonucunda ceset kokuları ve dumanlardan nefes alınamaz hale gelen Bağdat'ı terkederek Suriye'ye yönelmiş, Halep ve Şam'ı ele geçirmiştir.⁴⁷ Hülagü Han'ın, Bağdat'taki yıkımın bir benzerini bu topraklarda gerçekleştirmesi neticesinde şairler, bu şehirlere pek çok mersiye yazmışlardır. İbnu'l-'Adîm adıyla meşhur Halepli şair Kemâluddîn Ömer b. Ahmed (ö. 660/1262),⁴⁸ Bahâuddîn el-Bahâî adıyla meşhur şair Alî b.

⁴⁴ Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-'lâm*, thk.: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâr u'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 14/ 670.

⁴⁵ Muhammed b. Şâkir b. Ahmed b. Şâkir, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâr Sâdır, 1974), 2/ 234.

⁴⁶ İbn Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 2/232; Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâr Sâdır, 1994), 2/ 98.

⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 249.

⁴⁸ Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer b. el-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/208; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 48/423.

Abdullâh el-Fuzûlî ed-Dimeşkî (ö. 815/ 1412) ve Ebu'l-Hasan Alâuddîn Ali el-Evtârî ed-Dimeşkî gibi şairler Halep ve Şam'ın yaşadığı felakete derinden hüzünlenmişler ve bu hüznü mersiyeleriyle ifade etmişlerdir. Ebu'l-Hasan Alâuddîn ed-Dimeşkî, mersiyesinde sadece Şam'ı zikretmekle kalmamıştır. Mersiyesine şehirlerin kaybı ve yaşadığı felaketin doğurduğu uykuların kaçırın hüzün ve kederi zikretmekten ibaret olan klasik bir girişle başlayan şair, Şam diyarında Tatar ve Moğolların eline geçen ilk şehir olan Halep'i andıktan sonra Hama'nın ve halkının başına gelenlerden duyduğu hüznü ifade etmiştir. Bu şehirlerin kalbinde açtığı derin yara, şair için felaketin en büyüğü sayılabilecek Şam'ın düşmesiyle tahammül edemeyeceği bir acıya dönüşmüştür. Şairin kasidesinde yer alan aşağıdaki beyitler, Şam'a yazılan en etkileyici mersiyelerdendir:⁴⁹

أَحْسَنَ اللَّهُ يَا دِمَشْقُ عَرَكَ	فِي مَغَانِيكَ يَا عِمَادَ الْبِلَادِ
وَبَأْنَسٍ بِ (قَاسِيُونَ) وَنَاسٍ	أَصْبَحُوا مَغْنَمًا لِأَهْلِ الْفُسَادِ
طَوَّقَتْهُمْ حَوَادِثُ الدَّهْرِ بِالْقَدِّ	لِ وَنَهَبِ الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ
وَيُيَوِّتُ فِيهَا التَّلَاوَةَ وَالذِّكْرَ	رُ وَعَالِي الْحَدِيثِ بِالْإِسْنَادِ
حَرَقَهَا وَخَرَّبَهَا وَبَادَتْ	بِقَضَاءِ إِلَهِ رَبِّ الْعِبَادِ

“Şahane köşkerinin başına gelenden dolayı başın sağ olsun ey diyarların dayanağı Şam!”

“Kasyûndaki ülfet ve insanlar, fesat ehlinin ganimeti haline geldiler.”

“Feleğin olayları onları öldürme, malları ve evlatları gasp etmekle kuşattı.”

“İçinde Kur'an tilaveti, zikir yapılan ve isnâdıyla yüce hadis okunan evleri..”

“Yaktılar ve yıktılar, kulların Rabbi olan İlâh'ın hükmüyle yok oldu o evler.”

3. ENDÜLÜS VE BİLÂDU'L-MAĞRİB'DE ŞEHİR MERSİYELERİ

Esasen Doğu kökenli olan bu şiir türü, o dönemde Bilâdu'l-Mağrib olarak da adlandırılan Endülüste hem nicelik hem de konu ve içerik zenginliği yönüyle gelişerek zirvesine ulaşmıştır. Bazı araştırmacılar bu türün ilk olarak Doğu'da ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, buradan Batı'ya geçmiş olmasını ihtimal dâhilinde görmemektedirler. Zira Doğu'da bu türe ait ilk müstakil örneklerin Endülüse ulaşmış olabileceğini belli gerekçeler ve açık-

⁴⁹ Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, (Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 5/ 226-228.

lamalarla kat'i surette reddederek, Endülüs'teki örneklerin Doğu'nun taklidi olmadığını ve Endülüslü şairlerin Doğu'dan esinlenmediklerini belirtmektedirler. Bu görüşe göre Endülüs şehir mersiyeleri, birbirini takip eden olaylar ve yıkılan hilâfetin enkazı üzerine oluşum gösteren çeşitli hizip ve grupların birbirleriyle çekişmeleri sonucunda ortaya çıkan durumun ürünüdür.⁵⁰ Burada asıl açıklık getirilmesi gereken husus, tartışmasız müstakil ilk örnekleri Doğu'da felaket yaşayan şehirlere ithafen yazılan bu türün, bir şiir türü olarak Endülüs ve Bilâdu'l-Mağrib'de gelişerek zirvesine ulaşması ve yayılmasının ardındaki nedenlerdir. Bunun başlıca nedeni, Endülüs'te siyasî istikrarsızlıkların daha geniş çapta yaşanması, Endülüs Müslümanlarının Doğu'ya göre daha büyük tehlikeler yaşayıp zor günler geçirmeleri, gerek içeride gerekse dışarıda mücadelenin daha çetin olması ve Doğu'ya oranla bu denli olaylardan kaynaklanan güç ve otorite dengelerinde değişimlerin daha kısa zaman aralıklarıyla sık sık yaşanmasıdır. Bunlara, Endülüs Emevî Devleti içinde ve dışındaki güç odakları arasındaki rekabet ve hâkimiyet mücadelesinin üst düzeyde seyretmesi eklenebilir.⁵¹ Bu husus da şehirlerin daha sık bir şekilde büyük çaplı yıkımlar yaşamasına ve bir biri ardına düşmesine yol açmıştır.

Konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında 399/1008 yılında Kurtuba'da (Cordoba) gerçekleşen Berberî fitnesini Endülüs'te şehir mersiyelerinin yayılmasının doğrudan nedeni olarak gören görüşlere rastlanmaktadır.⁵² Emevî Hanedanlığı içinde el-Mehdî lakaplı Muhammed b. Hişâm b. Abdurrahmân en-Nâsır ile Süleymân b. Hakem b. en-Nâsır arasındaki iktidar mücadelesinde, Süleymân'ın etrafına topladığı Berberîlerin Hristiyan Kral Sancho Ferdinand'la birlikte Cordoba'ya girmeleri, şehri talan ettikten sonra yakıp yıkmaları ve 30.000 civarı insanı öldürmeleri,⁵³ Endülüs'ün tamamen kaybedilmesiyle son bulacak felaketin başlangıcı kabul edilmiştir.⁵⁴ Korkunç bir felaketle son bulan bu fitne, pek çok şairin Cordoba'yı mersiyeyle anmasına yol açmıştır. Cordoba'ya mersiye yazan şairlerin başında İbn Şuheyd el-Endelusi (ö. 426/1035) gelmektedir. Şair, mersiyesine kalıntılar üzerine ağıt yakarak klasik bir şekilde mersiyesine başlamıştır. Şehrin felakete uğramadan önceki

⁵⁰ Mekkî, *Dirâsât Endelusiyye*, 204.

⁵¹ Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 193; Sa'd Bû Felâka, "Bukâu'l-Kayravân fiş-ş'ri'l-Mağribiyyi'l-kadîm", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabi*, 81-82, (Mart 2001), 136.

⁵² Bû Felâka, "Bukâu'l-Kayravân", 138.

⁵³ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fi ihtisâri ahhâri mulûki'l-Endelusi ve'l-Mağrib*, thk.: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr 'Avvâd, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 2/ 361; Lisânuddîn b. el-Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihitlâm min mulûki'l-İslâm ve mâ yata'allaku bizâlike min kelâm*, thk.: Seyyid Kisravî Hasan, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/107.

⁵⁴ el-Kefâvîn, *eş-Şi'ru'l-'arabi fi risâ'id-duvel*, 193.

güzel günlerinden bahseden şair, üzüntüden gönlünün yandığını ve ciğerinin paramparça olduğunu ifade etmektedir:⁵⁵

جَارَ الزَّمَانُ عَلَيْهِمْ فَتَفَرَّقُوا	فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَبَادِ الْأَكْثَرُ
جَرَّتِ الْخُطُوبُ عَلَى مَحَلِّ دِيَارِهِمْ	وَعَلَيْهِمْ فَتَغَيَّرَتْ وَتَغَيَّرُوا
فَلَمَثَلِ قُرْطُبَةَ يَقُلُّ بُكَاءُ مَنْ	يَبْكِي بَعَيْنِ دَمْعِهَا مَتَفَجِّرُ
نَفْسِي عَلَى آلَائِهَا وَصَفَائِهَا	وَبَهَائِهَا وَسِنَائِهَا تَحَسَّرُ
كَبَدِي عَلَى عِلْمَائِهَا حِلْمَائِهَا	ادْبَائِهَا ظُرْفَائِهَا تَنْفَطِّرُ

“Zaman onlara haksızlık etti de dağıldılar her bir tarafa, helak oldu pek çoğu da.”

“Mekânlarından ve onların üzerlerinden geçip gitti talihsizlikler, böylece mekânları ve kendileri değiştiler.”

“Kurtuba (Cordoba) gibisine içinden gözyaşları fışkıran bir gözle ağlayanın ağıtı bile azdır.”

“Gönlüm onun nimetlerine, duruluğuna, güzelliğine ve ışıltısına özlem duyarak üzülmektedir.”

“Ciğerim de âlimlerine, halimlerine, ediplerine ve kibar insanlarına parçalanmaktadır.”

Aynı şekilde şehrin sembol yapılarının yıkıldığını, ibadethanelerinin tahrip edildiğini ve şehrin tamamen yağmalanarak talan edildiğini gören ve bu olayların akabinde Meriye’ye (Almeria) sığınan İbn Hazm (ö. 456/1064), şehre ağıt yakarken adeta can çekişen Kurtuba’da (Cordoba) bir kabrinin olmasını dilemektedir. Şehrin eski güzel günlerine değinen şair, başa gelene sabretmenin zorluğuna işaret etmektedir.⁵⁶

Endülüs’ün Müslümanların elinden çıkışının fiili başlangıç noktası kabul edilen adeta domino etkisi yaratan bu hadiseden sonra İber Yarımadası’ndaki İslâm şehirlerinin birer birer kaybedilmesi, Endülüs’ün düşüşünü hızlandırmıştır. Şairler kaybedilen şehirler ve yıkılan hanedanlıkları gözyaşlarının eşlik ettiği mersiyelerle anmışlardır. Müslümanların bölgede inşa ettikleri eserleri kasidelerinde zikrederek ölümsüzleştirmişlerdir.

Müslümanların Endülüs’te kaybettikleri ancak kısa bir süre sonra tekrar ele geçirdikleri şehirlerden biri Berbeşter’dir (Barbastro). Müslüman

⁵⁵ İbn Şuheyd el-Endelüsî, *Dîvânü İbn Şuheyd*, (Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, tsz.), 109-111.

⁵⁶ Abdullatif Yûsuf İsâ, *Şi’ru’r-risâ fi ‘asri mulûki’t-tavâif fi’l-Endelus*, (Ammân: Dâr Gaydâ li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 2012), 121-122.

hâkimiyetinde olan şehir, Papa II. Alexander'ın kurduğu Batı Avrupalı devlet ve devletçiklerden oluşan büyük bir orduyla 452/1060 senesinde Haçlıların eline geçmiştir. Şehir, bundan beş yıl sonra 457/1065 yılında Ahmed b. Süleymân b. Hûd'un emirliği döneminde yeniden Müslümanların egemenliğine girmiştir. Ancak bu olay, Endülüste gelecekteki olayların habercisi olarak görülmüştür.⁵⁷ Berbeşter (Barbastro) şehri için mersiye yazan şairlerin başında İbn 'Assâl (ö. 487/1094) gelmektedir. Haçlıların şehirde yaptıkları kötülükleri detaylıca zikreden şair, başa gelen felaketin doğrudan Müslümanların işledikleri günahların sonucu olduğunu ifade ederek şunları dile getirmiştir:⁵⁸

وَلَقَدْ رَمَانَا الْمُشْرِكُونَ بِأْسْهُمِ	لَمْ تَحْطِ لَكِنِ شَأْنَهَا الْإِصْمَاءُ
هَتَكُوا بِجَيْلِهِمْ قُصُورَ حَرَمِهَا	لَمْ يَبْقَ لَا جَبَلٌ وَلَا بَطْنَاءُ
كَمْ مَوْضِعٍ غَنَمُوهُ لَمْ يُرْحَمِ بِهِ	طِفْلٌ وَلَا شَيْخٌ وَلَا عَذْرَاءُ

“Müşrikler bize oklarını attılar şaşırmadı hedefi, hatta o okların işi vurmaktır hedefi.»

“Atlariyla çiğnediler kadınlarının saraylarını, o şehirde (çiğnenmedik) ne dağ ne de düzlük kaldı.”

“Ne çok yeri yağmaladılar! O yerlerde ne bir bebek, ne bir yaşlı ne de genç bir kıza merhamet edildi.”

Berbeşter (Barbastro) şehrine ağıt yakan tek şair İbn 'Assâl değildir. es-Sumeysyer adıyla bilinen şair Ebu'l-Kâsım Halef b. Ferec el-Albîrî (ö. 480/1087) ve Ömer b. el-Hasan b. Abdurrahmân el-Hevzenî (ö. 460/1067), bu şehre mersiyeler yazıp, şiirlerinde İşbiliyye'deki (Sevilla) Benî 'Abbâd Emirliği'nin o dönemdeki emiri el-Mu'tadid b. 'Abbâd'ı (ö. 461/1068) şehrin geri alınması için çaba sarf etmeye teşvik etmişlerdir.⁵⁹

Bu dönemde Endülüste büyük bir felaket yaşanan şehirlerden bir diğeri Tuleytule'dir (Toledo). Endülü'sün kuzeyindeki Hristiyan krallıklarının sınırında yer alan bu stratejik şehir, Mulûku't-Tavâif Devletleri'nin en büyük şehirlerinden birisi olmuştur. Bu nedenle 478/1085 yılında şehrin kaybedilmesi,

⁵⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1/ 370.

⁵⁸ Muhammed b. Abdullâh el-Himyeri, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1974), 90.

⁵⁹ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkari, *Nefhu't-tib min gusni Endelusi'r-ratib*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâr Sâdir, 1997), 2/ 93; Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zehira fi mahâsini ehil'l-Cezira*

, thk.: İhsân 'Abbâs, (Libya: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1978), 2/ 885.

Endülüs tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Tuleytule'nin (Toledo) Müslümanların egemenliğinden çıkması üzerine yazılan mersiyelelerin en meşhuru, el-Makkari'nin *Nefhu't-Tib*'de aktardığı şairi meçhul olan uzunca bir kasidedir. Şiirine, şehre çöken musibetin büyüklüğünü tasvir ederek başlayan şair, şehrin küfür ordularına boyun eğerek her türlü fenalığa maruz kalmasının kalbine ne kadar ağır geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca şair, Tuleytule'yi (Toledo) salt bir şehir olarak görmemekte, aksine bu şehri İslâm medeniyetinin sembollerinden biri olarak kabul etmektedir. Bu kanaatle, okuyucuda musibetin büyüklüğüne dair bir etki yaratmaya çalışan şairin kasidesinden alıntılanan aşağıdaki beyitler, felaketin boyutlarının anlaşılması adına yeterlidir:⁶¹

سُرُورًا بَعْدَمَا بَيَّسَتْ نُغُورًا	لِنُكْلِكَ كَيْفَ تَبْتَسِمُ التُّغُورُ
حَمَاهَا إِنَّ ذَا نَبَأٍ كَبِيرُ	طَلِيظَةٌ أَبَاحَ الْكُفْرِ مِنْهَا
وَلَا مِنْهَا الْخَوْرَنُقُ وَالسَّدِيرُ	فَلَيْسَ مِثَالَهَا إِيوَانُ كِسْرَى
مَعَالِمُهَا الَّتِي طَمَسَتْ تُنِيرُ	وَكَاثَتْ دَارَ إِيْمَانٍ وَعِلْمٍ
قَدْ اضْطَرَبَتْ بِأَهْلِهَا الْأُمُورُ	فَعَادَتْ دَارَ كُفْرٍ مُصْطَفَاةً
عَلَى هَذَا يُقَرُّ وَلَا يَطِيرُ	مَسَاجِدُهَا كَنَائِسُ أَيُّ قَلْبٍ

“Yüzler sevinçten nasıl güler senin kaybına? Sınır şehirleri mutsuz olduktan sonra.”

“Küfür Tuleytule'nin (Toledo) korunaklı yuvalarını çiğnedi. Bu büyük bir haberdir.”

“Ne Kısra'nın eyvanı, ne el-Havarnak ne de es-Sedir onun gibidir.”

“(Tuleytule) İman ve ilim diyarıydı, yok olan şaheser abideleri ışık saçıyordu.”

“Seçilmiş küfür diyarına döndü, halkının durumları karma karışık oldu.”

“Mescidleri de kiliseye dönüştü, hangi kalp kahrolmaz da kabul eder bunu?”

Şairi bilinmeyen bu kaside, özelde Endülüs, genelde İslâm medeniyetinde çok önemli bir yeri olmasına rağmen Tuleytule (Toledo) şehrinin kaybedilmesi üzerine kaynaklarda yer alan tek kaside olma özelliğini taşımaktadır. Bu durum, savaşın henüz bitmemiş olması ve şehrin tekrar İslâmiyet'in egemenliğine girme ihtimali ve ümidine bağlanmaktadır.⁶²

Endülüs'te şehirlerin düşmesi birbirini takip etmiştir. Bu anlamda Belen-

⁶⁰ el-Kefâvîn, eş-Şi'ru'l-'Arabi fî Risâ'î'd-duvel, 213.

⁶¹ el-Makkari, *Nefhu't-tib*, 4/483-485.

⁶² el-Kefâvîn, eş-Şi'ru'l-'Arabi fî risâ'î'd-duvel, 225.

siye (Valencia) ve çevresi de 487/1094 yılında İspanyolların eline geçmiştir. Şairler, şehrin yeniden alınması için şiirleriyle insanları cihada teşvik etme görevini üstlenmişlerdir. Şairlerin bu çabaları sonuç vermiş, Belensiye (Valencia) 495/1102 yılında Murâbitlar'ın kontrolüne geçmiştir. Ancak şehir teslim edilmeden önce ateşe verildiği için tam anlamıyla viraneye dönmüştür. Şair İbrâhîm b. Ebi'l-Feth Abdullâh b. Hafâce (ö. 533/1138), bu durumu şu şekilde tasvir etmiştir:⁶³

وَمَحَا مَحَاسِنَكَ الْبَلَى وَالنَّارُ	عَآثَتْ بِسَآحَتِكَ الْعِدَا يَا دَارُ
طَالَ اعْتِبَارُ فِيكَ وَأَسْتَعْبَارُ	فَإِذَا تَرَدَّدَ فِي جَنَابِكَ نَاطِرُ
وَتَمَخَّضَتْ بِمَجْرَاهَا الْأَقْدَارُ	أَرْضٌ تَقَادَفَتْ الْخَطُوبُ بِأَهْلِهَا
لَا أَنْتِ أَنْتِ وَلَا الدِّيَارُ دِيَارُ	كَتَبَتْ يَدُ الْحَدَثَانِ فِي عَرَصَاتِهَا

“Ey diyar! Düşmanlar sende kargaşa çıkarıp harap ettiler seni, musibetler ve ateş sildi güzelliğini.”

“Bakanın gözleri gezinirse etrafında, senden ibret alır ve gözyaşı döker uzunca.”

“Öyle bir yer ki talihsizlikler halkını savurdu durdu, kader harap edilmesi yönünde hükmünü verdi.”

“Felaketlerin eli karaladı meydanlarını, ne sen sensin artık, ne de diyar o diyar!”

Bir süre daha Müslümanların idaresinde kalan şehir, uzun süren bir kuşatmanın ardından 637/1240 yılında tamamen Hristiyanların eline geçmiştir. Şair Ahmed b. Abdullâh b. ‘Umeyra el-Mahzûmî (ö. 656/1258), şehirden ayrılmak zorunda olan insanların hallerini, mal ve mülklerinin yağmalanmasını ve şehirdeki İslâmî sembollerin yerini Haç ve benzeri sembollerin almasını hüznü dolu ifadelerle üç mersiyesinde dile getirmiştir.⁶⁴

İslâm şehirlerinin birer birer düşmesi, İspanyolların Endülüs'te mutlak hâkimiyet sağlayabilmeleri için önlerindeki engellerin azalarak kalkması anlamına gelmektedir. Kastilya Kralı III. Ferdinand (ö. 650/1252), Endülüs'ün orta ve güney bölgelerine doğru ilerleyerek, önünde gördüğü en büyük engellerden biri olan Benî Ahmer Sultanlığı'na bağlı Ceyyân (Jaen) şehrini kuşatmıştır. Kuşatmaya direnemeyeceğini anlayan Sultan İbnu'l-Ahmer Gâlib Billâh (ö. 671/1273), çok ağır şartlar altında şehri teslim etmiştir. Ancak Ceyyân'ı (Jaen) ele geçirmek, III. Ferdinand'ın iştahını kabartmış, Güney Endülüs'teki en büyük şehir olan İşbilye'yi (Sevilla) almayı kararlaştırmıştır. Kara ve denizden

⁶³ el-Makkari, *Nefhu't-tib*, 4/ 455.

⁶⁴ el-Makkari, *Nefhu't-tib*, 1/305; 4/ 493-495; el-Himyari, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 99.

kuşatılmış İşbiliyye (Sevilla) şehri kuşatmaya 15 ay boyunca direnmesine rağmen, gerekli yardımı alamayınca 646/1248 yılında düşmüştür. Kaynaklarda 400.000'den fazla insanın şehirden ayrılmak zorunda kaldığı, İşbiliyye (Sevilla) Camii'nin minaresine devasa çan ve haç konulduğu ve III. Ferdinand'ın Tuleytule (Toledo) yerine burayı başkent edindiği belirtilmektedir.⁶⁵ Şehre yazdığı mersiye niteliğindeki şiirinde şair Ebû Mûsâ Hârûn b. Hârûn, kuşatmaya direnen bu şehrin çektiklerini yanık bir kalpten dökülen samimi duygularla dile getirerek, hüüzün ve gözyaşlarıyla yardım talebinde bulunmuştur:⁶⁶

جَرَتْ عَلَيَّكَ يَدُ الدَّهْرِ ظَالِمَةً	لَا يُعِدُّ الدَّهْرُ فِي شَيْءٍ إِذَا حَكَمَا
قَدْ كَانَ حُسْنُكَ فَتَانَ الشَّبَابِ فَمُدُّ	أُصِبْتُ عَوْضَتْ مِنْهَا الْقُبْحُ وَالْهَرَمَا
يَا جِنَّةً زَجَرْتَنَا عَنْ زَخَارِفِهَا	ذُنُوبَنَا فَلَزِمْنَا الْبَثَّ وَاللَّدَمَا
فَكَمْ أُسَارَى غَدَتِ فِي الْقَيْدِ مُوثِقَةً	تَشْكُو مِنَ الذَّلِّ أَقْدَامًا لَهَا حُطَمَا
وَكَمْ صَرِيحٍ رَضِيحٍ ظَلَّ مُحْتَطِفًا	عَنْ أَمِّهِ فَهُوَ بِالْأَمْوَاجِ قَدْ فُطِمَا
وَقَدْ دَعَوْنَا فَأَسْمَعْنَا عَلَى كَتَبِ	بِمَا قَدْ اسْتَنْفَدَ الْقِرْطَاسَ وَالْقَلَمَا

“Feleğin eli zalimce üzerinden geçti, felek bir şeye karar verirse adım atmaz geri.”

“Senin güzelliğın gençleri baştan çıkarırdı. Felaketinden beri güzelliğın yerini çirkinliğe ve yaşlılığa bıraktı.”

“Ey zevklerinden ve süslerinden bizi günahlarımızın kovduğu cennet! Artık keder ve pişmanlığa tutuklu kaldık.”

“Ne çok tutsak elleri bağı sıkı sıkıya, ayakları paramparça olmuş bir halde zilletten yakınmakta.”

“Ne çok zavallı bebek annesinin elinden alınmış olarak kaldı ve dalgalar onu süttten kesti!”

“Pek yakından seslendik ve duyurduk sesimizi, o seslenme ki kalem ve kâğıdı tüketti.”

Şairlerin mersiyeleriyle gözyaşı dökerek hüüzünlendikleri şehirler, Endülüst'e kaybedilen beldelerle sınırlı kalmamıştır. Aksine şairler, Müslümanların gerek Kayrevân ve Marakeş gibi Kuzey Afrika'da gerekse Sıkkilye (Sicilya) adası gibi Güneydoğu Avrupa'da kaybettikleri toprakları da

⁶⁵ Halil İbrâhîm es-Sâmîrrâî, Abdulvâhid Zenûn Tâhâ, Nâtik Sâlih Maslûb, *Târîhu'l-'Arab ve hadâratuhum fi'l-Endelus*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttahide, 2000), 291; Muhammed Abdullâh 'Anân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990), 4/465-466.

⁶⁶ 'Anân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, 4/483-484.

mersiyeleriyle yâd ederek, hüzünlenmişler ve gözyaşı dökmüşlerdir. Fetih süreci 75 yıl gibi uzun bir zaman dilimine yayılan Sıkılliye (Sicilya) Adası, 289/902 yılında tamamen Müslümanların kontrolüne geçmiştir. Sırasıyla Ağlebîler, Fâtımîler, Kelbîler ve bazı mahallî beyliklerin yönetiminde kalan adada İslâm hâkimiyeti 494/1091 yılında son bulmuştur.⁶⁷ Sıkılliye'yi (Sicilya) ve memleketi Sarakûse'yi (Siracusa) bir türlü unutamayan ve toprağına karşı özlemini şiirleriyle duyurmaya çalışan şair Abdulcabbâr b. Hamdîs es-Sıkıllî (ö. 527/1133), meşhur mersiyesinde şunları ifade etmektedir:⁶⁸

وَكَيْفَ وَقَدْ سِيمَتْ هَوَانًا وَصَيَّرَتْ	مَسَاجِدَهَا أَيَدِي النَّصَارَى كَنَائِسًا
إِذَا شَاءَتِ الرَّهْبَانُ بِالضَّرْبِ أَنْطَقَتْ	مَعَ الصُّبْحِ وَالْإِمْسَاءِ فِيهَا التَّوَاقِسَا
أَرَى بَلَدِي قَدْ سَامَهُ الرُّومُ ذَلَّةً	وَكَانَ بِقَوْمِي عِزَّهُ مُتَقَاعَسَا
وَكَانَتْ بِلَادُ الْكُفْرِ تَلْبَسُ خَوْفَهُ	فَأُضْحَى لِدَاكِ الْخَوْفِ مِنْهُنَّ لَابَسَا

“Nasıl maruz kaldı zillete ve Hristiyanların elleri mescidlerini dönüştürdü kiliseye?”

“Dilediklerinde vurarak rahipler, sabah ve akşam çanları konuştururlar.”

“Görüyorum Rumların beldemi zillete maruz bıraktıklarını, izzeti de halkıma ihmalkâr davranmıştı”

“Küfür diyarları korkuya bürünürdü, şehrim korkuya bürünür oldu onlardan ötürü.”

Ayrıca İbn Hamdîs'in divanında, Sıkılliye (Sicilya) ve Sarakûse'yi (Siracusa) aynı duygularla andığı başka bir şehir mersiyesi örneğiyle de karşılaşılacaktır.⁶⁹

Emevî Devleti'nin İfrîkiye valisi 'Ukbe b. Nâfi' (ö. 62/682) tarafından 50/670 yılında, bölge halkının kontrol altında tutmak ve gerçekleştirilen fetihleri kalıcı kılmak adına ordunun harekât ve ikmal merkezi olarak kurulan Kayrevân şehri, tarihi boyunca Emevîler, Berberîler, Kelbîler, Kaysiler, Ağlebîler, Fâtımîler ve Zîrîler'in yönetimine girmiştir. Bölgenin ilim, kültür ve ticaret merkezi olan şehir, Zîrîler döneminde Benî Hilâl tarafında uzun süre kuşatmaya maruz kalmıştır. 449/1057 yılında savunması tamamen çöken şehir, Bedevîler tarafından yağmalanarak yakılıp yıkılmış ve halkı şehri terk

⁶⁷ Mahmut H. Şakiroğlu, “Sicilya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 37/138.

⁶⁸ Abdulcabbâr b. Hamdîs, *Divânu İbn Hamdîs*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâr Sâdir, tsz.), 274-275.

⁶⁹ İbn Hamdîs, *Divânu İbn Hamdîs*, 183.

etmek zorunda kalmıştır.⁷⁰ Kayrevân'a mersiye yazan en meşhur şairler, İbn Reşik el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve İbn Şeref'tir (ö. 460/1068). Kayrevân'ın uğradığı yıkımdan sonra şehirden kaçarak Sıkıllıye'ye (Sicilya) yerleşen İbn Reşik, Kayrevân'a 56 beyitten ibaret bir kasideyle ağıt yakmıştır. Şair, ilim ve kültür yuvası olan şehirde yetişen âlimleri anarak, onları insanların yollarını aydınlatan nura benzetmektedir. Kadın, çocuk ve yaşlı ayrımı gözetilmeksizin her türlü eziyete maruz kalan şehir halkının durumunu aktaran şair, şehrin en büyük sembolü olan Kayrevân Camii'ni mersiyesinde özellikle zikrederek sonraki beyitlerde Kayrevân'ın İslâm âlemi için ne anlama geldiğini dile getirmeye çalışmaktadır:⁷¹

وَدَنَا الْقَضَاءُ لِمُدَّةٍ وَأَوَانٍ	حَتَّىٰ إِذَا الْأَقْدَارُ حُمَّ وَفُوعُهَا
وَأَرَادَهَا كَالنَّاطِحِ الْعِيدَانِ	أَهْدَتْ لَهَا فِتْنًا كَلَيْلِ مُظْلَمٍ
مَنْ جَمَعَ مِنْ بَنِي دَهْمَانَ	بِمَصَائِبِ مِنْ فَادِعٍ وَأَثَابِ
أَمَنُوا عِقَابَ اللَّهِ فِي رَمَضَانَ	فَتَكُوا بِأَمَّةٍ أَحْمَدٍ أَتْرَاهُمْ
مُتَعَسِّفِينَ كَوَامِنِ الْأَصْغَانِ	سَامُوهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَأَظْهَرُوا
وَمُقْتَلٍ ظُلْمًا وَآخَرَ عَانَ	مَا بَيْنَ مُضْطَرِّ وَبَيْنَ مُعَذَّبِ
خَرِبُ الْمَاعِنِ مُظْلِمِ الْأَرْكَانِ	وَالْمَسْجِدِ الْمُعْمُورِ جَامِعِ عُقْبَةِ
لِصَلَاةٍ حَمْسٍ لَا وَلَا لِأَذَانِ	قَفَّرَ فَمَا تَغْشَاهُ بَعْدَ جَمَاعَةٍ

“Ta ki kaderin tecellisi yaklaştığında ve kaza bir an kadar yakın olduğunda.”

“Ona karanlık geceler gibi fitneler hediye etti, onu yerle bir etmek istedi.”

“Benî Dahmân'a mensup olup bir araya gelen karmakarışık insan topluluklarının belalarıyla.”

“Ahmed'in (s.a.v.) ümmetini kahrettiler, gördün mü onlar Ramazan'da Allah'ın cezalandırmayacağından emindiler.”

“Revâ gördüler onlara en ağır işkenceyi, zalimce ortaya koydular gizledikleri kinlerini.”

“Onlardan kimi yurtlarını terk etmeye zorlanan, işkence gören, kimi de haksızca öldürülen ve cefa çeken.”

⁷⁰ Nadir Özkuyumcu, “Kayrevan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 24/ 88-90.

⁷¹ İbn Reşik el-Kayrevânî, *Divânü İbn Reşik el-Kayrevânî*, thk.: Abdurrahmân Yâğî, (Beyrût: Dârü's-Sekâfe, 1989), 204-210.

“Şerefli meşhid ‘Ukba Camii’nin harabedir etrafı, karanlıktır köşeleri.”

“İssızdır artık cemaat gelmez ona, ne beş vakit namaza ne de ezana.”

Kayrevân’ın tahrip edilmesinden sonra kaçarak İsbiliyye’ye (Sevilla) geçen ve orada vefat eden İbn Şeref ise kaleme aldığı iki mersiyesinde, daha ziyade Kayrevân halkının çektikleri üzerinde durmuştur. Kadın ve çocukların içine düştükleri durumu detaylıca anlatarak oldukça dokunaklı bir tablo çizmeye çalışan şair, yurtlarından çıkmak zorunda kalan halkın yolda gaspa uğradıklarını ve sürüldükleri diyarlara bomboş eller ve yalın ayaklarla ulaştıklarını belirtmektedir.⁷² Bu iki şair haricinde Ebu’l-Hasan el-Husarî (ö. 488/1095)⁷³ de bu şehre mersiye yazan şairlerdendir.

Murâbitlar Devleti’nin kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn (ö. 500/1106) tarafından ordularına bir üs olması amacıyla 454/1062 yılında kurulan Marakeş şehri, sonraları Murâbitlar’ın başkenti olmuştur.⁷⁴ 541/1147 yılında Murâbitlar Devleti yıkıldığında Muvahhidler Marakeş’e girerek burayı başkent edinmişlerdir.⁷⁵ Muvahhidler’den sonra 668/1270 yılında Merînîler’in kontrolüne geçen ve eski önemini yitiren Marakeş, ihmal neticesinde adeta yıkılmaya yüz tutmuştur.⁷⁶ Sonraki dönemlerde şehre gelen Lisânuddîn b. el-Hatîb (ö. 776/1374), şehrin eski günlerinden uzak içler acısı durumunu gördüğünde üzülmüş ve hüznünü şehre yazdığı mersiyesinde beyitlere dökmüştür.⁷⁷

Çalışmada zikredilen şehirler haricinde kaynaklarda Endülüs’te neredeyse kaybedilen her şehre yazılmış şehir mersiyesi örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Endülüs döneminde yazılmış şehir mersiyelerinin bir başka türü, tüm Endülüs’ün düşerek Hristiyanların eline geçmesi neticesinde hüznün dile getirildiği örneklerdir. Şairler, yakılıp yıkıldıktan sonra düşman eline geçerek Hristiyanlaştırılan Endülüse gözyaşı dökmüş, adeta mısralarıyla tüm Müslümanların gönüllerini kaplayan duyguların tercümanları olmuşlardır. Şüphesiz Arap edebiyatında tümüyle Endülüs’ü konu alan mersiyelerin en meşhuru, er-Rundî adıyla meşhur olan Ebu’l-Bekâ Sâlih b. Yezîd b. Şerîf’in (ö. 688/1284) “nûniyye”sidir. Şairin bu mersiye, 665/1267 yılında Gırnâta (Granada) Emiri İbnu’l-Ahmer Muhammed b. Yûsuf’un, Hristiyan Kastilla Krallığı’nın boyunduruğu altında kalmayı kabul ederek zillet içinde tahtını koruma uğruna 40’tan fazla kale ve şehri bir anlaşma neticesinde Hristiyan-

⁷² eş-Şenterîni, *ez-Zehîra*, 7/ 227-235.

⁷³ eş-Şenterîni, *ez-Zehîra*, 7/277.

⁷⁴ İbnu’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 8/ 137.

⁷⁵ İbnu’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 8/ 665.

⁷⁶ ‘Anân, *Devletu’l-İslâm fi’l-Endelus*, 5/ 97.

⁷⁷ Lisânuddîn b. el-Hatîb, *Nuḫâdatu’l-cerâb fi ‘ulâleti’l-iğtirâb*, thk.: Ahmed Muhtâr el-‘Abâdî, (ed-Dâru’l-Beydâ: Dâru’n-Neşr el-Mağribiyye, tsz.), 380-381.

lara devretmesi üzerine yazdığı rivayet edilmektedir.⁷⁸ el-Makkari'nin *Nefhu't-Tîb*'de "eşsiz bir kaside" olarak nitelediği 42 beyitten ibaret bu mersiyeye şair,⁷⁹ hayattan edindiği deneyimleri hikmet dolu bir ifadeyle sığdırdığı tamamlansa da her şeyin eksik kalacağı ifade eden beyitle başlamaktadır. Dünyadaki işlerin dönüşümlü olarak gerçekleştiğini ve dünyanın kimseye kalmayacağını belirterek, hayatlarını mal-mülk, saltanat, güç ve mevki sahibi olarak yaşayan pek çok ismi zikretmekte, hepsinin mazide kaldıklarını dile getirmektedir. Şair, Endülüs şehirlerine duyduğu derin hüznü, samimi duygularla dokuduğu beyitlerle okuyucuya aktarmaya çalışmaktadır.⁸⁰

فَلَا يُعَرِّ بِطِيبِ الْعَيْشِ إِنْسَانُ	لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نَقْصَانُ
مَنْ سَرَّهُ زَمَنُ سَاءَتْهُ أَرْزَامُ	هِيَ الْأُمُورُ كَمَا شَاهَدْتُهَا دُولُ
وَلَا يُدُومُ عَلَى حَالٍ لَهَا شَانُ	وَهَذِهِ الدَّارُ لَا تُبْقِي عَلَى أَحَدٍ
وَأَيْنَ مِنْهُمْ أَكَالِيلُ وَتِيحَانُ	أَيْنَ الْمَلُوكِ ذَوِي التِّيحَانِ مِنْ يَمِينِ
وَأَيْنَ مَا سَاسَهُ فِي الْفُرْسِ سَاسَانُ	وَأَيْنَ مَا شَادَهُ شَدَادُ فِي إِرَمِ
وَأَيْنَ عَادٌ وَشَدَادٌ وَقَحْطَانُ	وَأَيْنَ مَا حَازَهُ قَارُونُ مِنْ ذَهَبِ
حَتَّى قَضُوا فَكَانَ الْقَوْمُ مَا كَانُوا	أَتَى عَلَى الْكُلِّ أَمْرٌ لَا مَرَدَّ لَهُ
وَأَيْنَ شَاطِبَةٌ أَمْ أَيْنَ جِيَانُ	فَاسْأَلْ بَلَنْسِيَّةً مَا شَأْنُ مَرْسِيَّةِ
مِنْ عَالِمٍ قَدْ سَمَا فِيهَا لَهُ شَانُ	وَأَيْنَ قُرْطَبَةُ دَارِ الْعُلُومِ فَكَمْ
إِنْ كَانَ فِي الْقَلْبِ إِسْلَامٌ وَإِيمَانُ	لِمَثَلِ هَذَا يَدُوبُ الْقَلْبُ مِنْ كَمَدِ

"Eksilir her şey tamamlandığında, öyleyse aldanmayın insan hayatın güzelliğine."
"Gördüğün gibi dönüşümlüdür işler, bir zaman her kimi sevindirirse pek çok zaman da onu üzer."

"Dünya kimseye bir şey bırakmaz. Hatırı sayılan hiçbir durum devam etmez."

"Nerede Yemen'in taçlı kralları, nerede onların taçları?"

"Şeddâd'ın İrem'de kurduğu nerede? Ya Fars'ı yöneten Sâsân nerede?"

"Hani Kârûn'un elde ettiği hazineler nerede? Ya Âd, Şeddâd ve Kahtân nerede?"

⁷⁸ Ali b. Ebi Zer' el-Fâsi, *ez-Zehîratu's-seniyye fî târihi'd-Devleti'l-Merîniyye*, (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 112.

⁷⁹ el-Makkari, *Nefhu't-tîb*, 47488.

⁸⁰ el-Makkari, *Nefhu't-tîb*, 4/487-488.

“Karşı konulamaz son yakaladı hepsini, öyle ki yok oldular hiç var olmamışlar gibi.”

“Belensiye’ye (Valencia) sor Mursiye’nin (Murcia) başına gelenleri, Şâtibe (Xativa) nerede, Ceyyân (Jaen) nerede hani?”

“Nerede ilim merkezi Kurtuba (Cordoba)? Nice âlimin şanı yüceldi orada.”

“Böylesi acılarla eriyor kalp hüzüün ve tasadan, varsa eğer kalpte İslâm ve îmân.”

er-Rundî haricinde, Hâzım b. Muhammed el-Kartâcennî (ö. 684/1285),⁸¹ İbrâhîm b. Halef b. Ferkad el-Kureşî⁸² ve Ebu'l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sinhâcî (ö. 921/1515)⁸³ gibi şairler, Endülüs'ün tamamına mersiye yazan şairlerden bazılarıdır.⁸⁴

4. ŞEHİR MERSİYELERİNİN ANLAM VE ŞEKİL ÖZELLİKLERİ

İster ilk müstakil örneklerini gördüğümüz Doğu’da, isterse de nitelik ve nicelik yönüyle zirveye ulaştığı Endülüs’te olsun genel hatları itibariyle şehir mersiyelerine bakıldığında anlam, üslup, kurgu ve şekil özellikleri açısından büyük benzerlik gösterdikleri anlaşılmaktadır. Anlam ve üslup açısından değerlendirildiğinde şehir mersiyelerinin özelliklerine dair dikkatleri çeken ilk husus, bu şiirlerin genelinde kullanılan lafızların anlaşılabilirlik düzeyinin oldukça kolay ve yüzeysel olmasıdır. Bu şiirlerdeki anlamsal kurgunun, üzerinde çok fazla düşünmeyi gerektiren derinlikten uzak olması, ifade edilmek istenen anlamın muhatabın zihninde kolayca algılanması ve anlaşılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda şairlerin şehir mersiyelerindeki lafızlarda sade, anlamı net, halk nezdinde kullanımı yaygın ve ifade edilmek istenen duygu ve anlamı nakletmede etkin kelimeleri seçmeye özen gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bunun temel nedeninin, insan ruhunda hüzüün gibi temel duygulardan birini okuyucuya ulaştırmada şairlerin samimi yaklaşım sergilemeleri olduğu tahmin edilmektedir. Zira samimiyet en karmaşık duyguların dahi dışı vurulmasına olumlu katkı sağlarken, lafız yönüyle de sadelik bu amaca hizmet etmektedir. Diğer bir deyişle, lafızlarda sadelik duygularda samimiyete eşdeğerdir.

Şehir mersiyelerinde anlam yönüyle dikkatleri çeken özelliklerden birisi duygu yoğunluğudur. Şiir gibi edebî bir çalışmanın en önemli unsur-

⁸¹ Hâzım b. Muhammed el-Kartâcennî, *Divânu İbn Hâzım el-Kartâcennî*, thk.: Osmân el-Kaâk, (Beyrût: Dâru’s-Sekâfe, 1964), 47.

⁸² Lisânuddîn b. el-Hatib, *el-İhâta fî ahbâr Gırnâta*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), 1/ 192.

⁸³ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Ezhâru’r-Riyâd fî ahbârî’l-Kâdî İyâd*, thk.: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhîm el-İbârî, Abdulazîm Şelebî, (Kâhire: Matba’atu Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1939), 1/ 104.

⁸⁴ Daha geniş bilgi için bkz.: Toprak, Endülüs Şiirinde Mersiye, 209-240.

larından birisi duygudur. İnsanda ruh neyi ifade ediyorsa, şiirde duygu da aynı şeyi ifade etmektedir. Canlı bir varlık olmayan şehir gibi bir yapıya yazılmış olsa da mersiyeler duygusallığın üst seviyelerde seyrettiği şiir türlerindedir. Bunun nedeni insanların yaşadıkları ortamlarla özdeşleşmeleri ve mekânla aralarında oluşturdukları aidiyet bağıdır. Şehir, şaire eğitim imkânı sunarak kişilik ve karakter kazandıran, hayatına anlam katan aile, eş, evlat, dost vb. hayatlarında manen büyük yer tutan varlıkları edinmesini sağlayan eşsiz bir yapı gibidir. Şairin dünyasında böylesine değerli bir yapı olan şehrin tahribata maruz kaldığına şahit olmasının, gönlünde hazin bir etki yaratması kaçınılmazdır. Şairin şehre duyduğu aidiyetten kaynaklanan vefa duygusu ve değer verilen varlığın kaybindan kaynaklanan hüznün, şiirin duygusal yoğunluğunu artırmaktadır. Bu yoğunluk, tüm mersiye çeşitlerinde hissedildiği gibi şehir mersiyelerinde de ziyadesiyle hissedilmektedir.

Şehir mersiyelerinde duygu yoğunluğu kadar göze çarpan özelliklerden bir diğeri duygusal samimiyettir. Yazılma nedeni her ne olursa olsun mersiye şiirlerini ayrıcalıklı kılan hususların başında duygusal samimiyet gelmektedir. Bir bedeviye neden en değerli şiirlerinin mersiyeleri olduğu sorulduğunda, buna gerekçe olarak “kalplerimiz yanıkken söylediğimiz için” diye cevap vermesi⁸⁵ samimiyetin ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle mersiyeler, insanî duyguların en samimi ifade aracı ve en net tasvir yöntemi olarak görülmüştür.⁸⁶ Gerçek anlamda hissedilen acı ve hüznün doğal yansımalarının ürünü olan şehir mersiyeleri özelinde duygusal samimiyet, Sâdî eş-Şirâzî'nin (ö. 691/1292) 92 beyitten ibaret uzun Bağdat mersiyesinde yer alan aşağıdaki beyitlerde açıkça hissedilmektedir:⁸⁷

حَبَسْتُ بِجَفْنِي الْمَدَامِعَ لَا تَجْرِي فَلَمَّا طَعَى الْمَاءُ اسْتَطَالَ عَلَى السَّكْرِ
نَسِيمُ صَبَا بَغْدَادَ بَعْدَ خَرَابِهَا تَمَنَيْتُ لَوْ كَانَتْ تَمُرٌ عَلَى قَبْرِي

“Akmasın diye gözyaşlarımı hapsettim göz kapaklarımla, göz kapaklarımdan taşarak aktı gözyaşları ağır bastığında.”

“Harap edildikten sonra Bağdat’tan gelen bâd-ı sabâ, temenni ettim ah keşke kabrime uğrasa.”

Şairin gönlünü dolduran samimi hüznün, beyitlerde Bağdat’ın yıkımına yakılan içten bir ağığa dönüşmüştür. Moğol istilasında Bağdat’ın akla hayale

⁸⁵ en-Nuveyri, *Nihâyetu'l-ereb*, 5/165.

⁸⁶ Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *er-Risâu fiş-şi'ri'l-'arabi ev cirâhâtu'l-kulûb*, (Beyrût: Dâr Mektebeti'l-Hayât, 1981), 10.

⁸⁷ Sâdî eş-Şirâzî, *Sâdî eş-Şirâzî ve eş'âruhu'l-'arabiyye*, thk.: Ca'fer Mueyyid Şirâzî, (Beyrût: el-Muessesetu'l-'Arabiyye lîd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1986), 31.

sıgmayan bu durumuna şahit olmaktansa ölmeyi tercih eden şair, bu şehir ve halkıyla etnik bir bağı olmamasına rağmen yaşadığı söz konusu elim hadiseden kaynaklanan samimi duyguları dinleyiciye güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

Şairlerin mersiyele işledikleri duygu ve anlamları okuyucuya aktarabilmek için yoğun olarak tasvire başvurdukları görülmektedir. Çalışmanın önceki bölümlerinde verilen örneklerde görüleceği üzere şairler, şehirlerin yaşadığı felaketi muhatabın zihninde netleştirebilmek için oldukça detaycı davranmışlardır. Bağdat'a mersiye yazan el-Varrâk ve el-Hureymî, fitnenin taraflarının şehirde yaşayanları gözetmeksizin, şehri kuşatanların saldırı ve içerdekilerin de savunma amacıyla mancınık kullanmalarından kaynaklanan yıkımı, alevleri, katledilen insanları ve yaşanan dehşetin yüzlere yansımalarını canlı birer tabloyu andıran beyitleriyle tasvir etmişlerdir.⁸⁸ Keza Kayrevân'a mersiye yazan İbn Şeref, şehirden ayrılmak zorunda kalan halkın, sürgüne giderken içinde buldukları içler acısı hali en ince ayrıntılarına kadar detaylandırdığı tasvirlerle dinleyicilere aktarmaktadır.⁸⁹

Şehir mersiyelerinin anlam özelliklerine dair zikredilebilecek bir başka husus, şairlerin şehre mersiye söylemekle adeta “şehrin ruhu” söylemine hayat vermeleridir. Şehrin yıkıma uğramasını ruhunu teslim etmesine benzetilen şairler, kaybın ardından nazmettikleri mersiyele acılarını dillendirerek teselli ve dayanma gücü arayışı içine girmektedirler.

Bu başlık altında değinilmesi gereken özelliklerden bir başkası, neredeyse şehir mersiyesi yazan şairlerin tümünün, başa gelen felaketin ve yaşanan trajedinin gerekçelerini şiirlerinde ortaya koyma çabalarıdır. Yıkılan şehirlerin İslâm medeniyetinin sembol şehirleri olması ve ağıt yakan şairlerin muhafazakâr karaktere sahip olmaları, bir başka deyişle hadiselerin İslâmî perspektiften değerlendirmeye tabi tutulması yaşanan acı olayları İslâm'dan uzaklaşmaya ve işlenen günahlara bağlamalarına yol açmıştır.⁹⁰ Pek çok mersiye örneğinde bu gerekçeyle karşılaşmak mümkün olmakla birlikte, “el-Âmâ” lakaplı Abbâsî şairi Ali b. Ebi Tâlib'in Bağdat'ın yıkımını gözyaşlarıyla mısralara döktüğü mersiyesinde felaketi işlenen günahlara bağlaması buna verilebilecek en net örneklerindendir.⁹¹

⁸⁸ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/ 550-552.

⁸⁹ eş-Şenterîni, *ez-Zehîra*, 7/227-235.

⁹⁰ el-Makkârî, *Nefhu't-tib*, 4/ 483-485; el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mî'târ*, 90.

⁹¹ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3: 330; İbrâhîm en-Neccâr, *Şu'arâ 'Abbâsiyyûn mensiyyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 4/ 145-146.

تَقَطَّعَتِ الْأَرْحَامُ بَيْنَ الْعَشَائِرِ وَأَسْلَمَهُمْ أَهْلُ التَّقَى وَالْبَصَائِرِ
 وَحَلَّ اِنْتِقَامُ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ بِهِمْ لِمَا اجْتَرَمُوهُ مِنْ رُكُوبِ الْكِبَائِرِ
 فَلَا نَحْنُ أَظْهَرْنَا مِنَ الذَّنْبِ تَوْبَةً وَلَا نَحْنُ أَصْلَحْنَا فَسَادَ السَّرَائِرِ

“Aşiretler arasındaki bağlar paramparça oldu, takva ve basiret sahipleri onları terk etti.”

“Allah'ın intikamı çöktü insanların üzerlerine, işledikleri büyük günahlar nedeniyle.”

“Ne gösterdik günahımıza tövbe ettiğimizi, ne de düzelttik bozulan kalplerimizi.”

Şehir mersiyelerinin anlam özelliklerinden bir diğeri, şiirlerinde tarihsel olayları işleyen şairlerin gerçekçilik ve objektiflik ilkelerine bağlı kalmalarıdır. Şairler, mersiyesiyle bir yandan tarihi kayıt altına alırken, diğer yandan şehirlerin felaket yaşayarak yıkıma uğrama nedenlerini açık yüreklilikle net bir şekilde ifade etmişlerdir. İktidar kavgaları, yönetimdeki yozlaşma ve çözümler, yöneticilerin liyakatsizlikleri ve korkaklıkları, lüks ve şaşaa düşkünlüğüyle gaflet içinde hayat sürme, cihadı terk etme, özellikle Endülüs döneminde aynı inancı paylaşan yöneticilerin birbirlerine üstünlük sağlamak için düşmanlardan yardım almayı kabul etmeleri gibi hususlar, şairlerin şehir mersiyelerinde zikrettikleri yaşanan faciaların realiteye uygun başlıca nedenlerindedir. Endülüs'te kaybedilen ilk yerlerden olan Berbeşter'e (Barbastro) ağıt yakan İbn 'Assâl mersiyesinde, “Bizi koruyan yöneticilerimiz ödektirler.” diyerek, şehrin kaybedilmesini düşman saldırılarına yeterince hazırlık yapmayan yöneticilerin liyakatsizliklerine ve ihmallerine bağlamıştır.⁹²

Şehir mersiyelerinde şairlerin, yıkılan şehirlerin felaketten önceki halleriyle yıkımdan sonraki halleri arasında karşılaştırma yaptıkları görülmektedir. Şairlerin, duyguyu dinleyicilere tam olarak aktarma, felaketin boyutlarına açıklık getirerek kaybın ne derece büyük olduğunu anlatma ve kaybedilen şehirleri geri alabilmek amacıyla insanları harekete geçmeye teşvik etme gibi nedenlerle bu karşılaştırmayı yaptıkları tahmin edilmektedir. Felakete uğrayan şehirlere yazılan mersiyelerde pek çok şair bu karşılaştırmayı yapmış olmakla birlikte, Belensiye'ye (Valencia) üç kasideyle ağıt yakan Ahmed b. 'Umeyra el-Mahzûmî'nin mersiyesindeki karşılaştırma bu hususa somut bir örnek olarak gösterilebilir.⁹³

⁹² el-Himyari, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 90.

⁹³ el-Himyari, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 99.

Şehir mersiyelerinin kurgularına bakıldığında, genel olarak klasik mersiyelerin üç ana bölümden ibaret yapılarıyla büyük benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.⁹⁴ Klasik mersiyelerin ilk bölümünü teşkil eden, ölen kişinin kaybından duyulan acı ve hüznün dile getirildiği ağlama (nedb, nevh) bölümü, bu türde şehrin ve sakinlerinin başına gelen felaketin ardından gönlü kaplayan hüznün ve kederin ifadesini içermektedir. Mersiyede, ölenin erdem ve meziyetlerinin anlatıldığı ikinci bölüm olan övgü (te'bîn) bölümünü şehir mersiyesinde, ağıt yakılan şehrin yıkımdan önceki hali, güzellikleri, insanların gönlündeki yeri ve değeri gibi hususların tasvir edildiği kısım karşılamaktadır. Kaybedilenin ardından hissedilen acılara katlanmanın ve musibetlere karşı sabrın tavsiye edildiği üçüncü bölüm olan sabır ('azâ) bölümüne karşın şehir mersiyesinde, felakete neden olanların kınandığı, kaybedilen yerlerin geri alınması ve kayıpların telafisi için harekete geçmeye teşvik ve başa gelenlere sabır ve metanetin tavsiye edildiği bölüm bulunmaktadır.

Tam anlamıyla duygusal bir şiir olan mersiyelerde, anlam seçimi ve bu anlamı yansıtacak uygun lafızlar açısından şiirin güzelliğini ortaya koyacak husus duygudur. Bu nedenle şehir mersiyesinde sıkça görülen tekrar, söz konusu duygunun güçlendirilmesini ve sürekliliğini amaçlamaktadır. İbn Reşîk, tekrarın şiirde çok olmakla birlikte, facianın varlığı ve faciaya maruz kalanın duyduğu acının şiddetinden dolayı sözün tekrar edilmesinin en uygun olduğu yerin mersiye olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Ayrıca tekrarın, şiirin iç musikisini güçlendirdiği, vezin ve ritminin saklı güzelliklerini ortaya koyduğu bilinmektedir.⁹⁶ Zenci isyanı neticesinde ağır yara alan Basra'ya mersiye yazan İbnu'r-Rûmî'nin kasidesinde çokça tekrara başvurduğu görülmektedir. Dinleyicinin dikkatini söyleyeceklerine çekmek amacıyla duygusal bir atmosfer yaratmaya çalışan şair, kasidesinin henüz ilk beyitlerinde şunları dile getirmektedir:

شُغِّلَهَا عَنْهُ بِالْذُّمُوعِ السِّجَامِ	ذَا دَ عَن مُقَلَّتِي لَدَيْدِ الْمَنَامِ
رَةٍ مِّنْ تَلَكُمُ الْهَنَاتِ الْعِظَامِ	أَيُّ نَوْمٍ مِّنْ بَعْدِ مَا حَلَّ بِالْبَصِّ
حُجَّ جِهَارًا مَحَارِمِ الْإِسْلَامِ	أَيُّ نَوْمٍ مِّنْ بَعْدِ مَا أَنْتَهَكَ الرَّدِّ

⁹⁴ Toprak, "Mersiye", 29/215.

⁹⁵ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mahâsiniş-şi'ri ve âdâbihi*, thk.: Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1981), 2/76.

⁹⁶ el-Kefâvîn, *eş-Şi'ru'l-'arabi fi risâ'id-duvel*, 532.

“Pınar gibi gözyaşı dökmekle meşgul olması, tatlı uykuyu gözlerimden uzaklaştırdı.”

“Ne uykusu Basra’ya çöken o büyük felaketlerden sonra!”

“Ne uykusu Zenciler İslâm’ın hürmetini alenen çiğnedikten sonra!”

Gözyaşlarına boğulan gözlerin, hüznün ve kederle boğuşan gönlün uykuyu tadamayacağını belirten şair, sonraki beyitlerde “ah ne yazık gönlüme” anlamına gelen ifadeyi adeta sayıklarcasına defalarca tekrar ederek gönlündeki ızdırabı aktarmaya çalışmaktadır:⁹⁷

رَوْهُ هَفًّا كَمِثْلِ هَبِّ الضَّرَامِ	هَفَّ نَفْسِي عَلَيْكَ أَيُّهَا الْبَصْدُ
رَاتٍ هَفًّا يُعْضِي إِبْهَامِي	هَفَّ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا مَعْدِنَ الْخَيْدِ
لَامٍ هَفًّا يَطُولُ مِنْهُ غَرَامِي	هَفَّ نَفْسِي يَا قَبَّةَ الْإِسْدِ
دَانٍ هَفًّا يَبْقَى عَلَى الْأَعْوَامِ	هَفَّ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا فُرْصَةَ الْبُلْدِ
هَفَّ نَفْسِي لِعَزِّكَ الْمُسْتَضَامِ	هَفَّ نَفْسِي لِمَجْمَعِكَ الْمُتَفَانِي

“Ah ne yazık sana ey Basra! Öyle bir üzüntü ki tutuşmuş ateşin alevleri gibi.”

“Ah ne yazık sana hayırların kaynağı şehir! Öyle bir üzüntü ki üzüntüden ısıracığım parmağımı.”

“Ah ne yazık sana ey İslâm’ın kubbesi! Öyle bir üzüntü ki artıracak sana olan tutku ve sevgimi.”

“Ah ne yazık sana ey ülkelerin merkezi! Öyle bir üzüntü ki devam eder yıllar ötesi.”

“Ah ne yazık fedakâr halkına! Ah ne yazık çiğnenen izzetine.”

Şair, felaketin boyutlarını açıkça ortaya koymak amacıyla kasidenin diğer bölümlerinde de çokça tekrara başvurmuştur. Ayrıca okuyucu ve dinleyiciyi konunun içine çekebilmek için genel olarak şehir mersiyelerinde, özel olarak da bu kasidede istifham üslubunun fazlalığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

SONUÇ

Abbâsî Devleti’nin ilk dönemi, Arapların hayatında siyasî, sosyal, kültürel vb. pek çok alanda yeniliklerin görüldüğü bir süreçtir. Bu dönemde Arap şiirinde şekil, tür ve anlam itibarıyla büyük yenilikler yaşanmıştır. Yenilik görülen şiir türlerinden birisi mersiyedir. Toplumun yaşam standartlarının değiştiği bu dönemde şairler, evcil hayvanlar, değer verdikleri eşyalar, bağ ve bahçeler gibi şeylere mersiyeler yazmışlardır. Sosyal yaşan-

⁹⁷ İbnü’r-Rûmî, *Divânu İbnü’r-Rûmî*, 3/338.

tının kırsaldan şehir merkezlerine doğru kayması, şehirle insan arasında güçlü bir bağın oluşmasına ve şehrin gönüllerde bir benlik kazanmasına yol açmıştır. Siyasî çalkantıların yoğun olarak yaşanması neticesinde şehirlerin tahribata uğraması, şairlerin aidiyet hissettikleri ve gönül bağıyla bağlandıkları şehirlere bir vefa borcu olarak mersiye yazmalarını beraberinde getirmiştir. Böylelikle Abbâsîlerden önceki dönemlerde diğer türlerin beyitleri arasında örneklerine rastlanan şehir mersiyeleri, müstakil bir tür olarak Arap edebiyatındaki yerini almıştır. Önceki dönemlerde insanla yaşadığı şehir arasındaki bağın bu dönemdeki kadar güçlü olmaması ve İslâm şehirlerinin Abbâsî döneminde yaşadığı boyutlarda yıkım yaşamaması, şehir mersiyelerinin ortaya çıkmasındaki başlıca nedenlerdir.

Abbâsîler döneminde mersiye yazılan ilk şehirler, Bağdat, Ca'feriyye, Basra, Medine-i Münevver'e'dir. Bu dönemde 'Amr el-Varrâk ve İshâk el-Hureymî'nin, Halife Hârûn er-Reşid'in oğulları el-Emîn ve el-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde büyük yaralar alan Bağdat'a yazdıkları mersiyeler ve İbnü'r-Rûmî'nin Zenc isyanında felaketi yaşayan Basra'ya yazdığı mersiye, türün en meşhur örnekleri arasında gösterilmektedir. Bu dönemde görülen şehir mersiyeleri, sadece şehirlerin maruz kaldığı yıkım ve felaketler sebebiyle söylenmemiştir. Bu anlamda devlet olarak Abbâsîlerin devam ettiği süreçte siyasî ve sosyal zafiyet nedeniyle kurulan Tolunoğulları ve Fâtımîler gibi hanedanlıkların yıkılması neticesinde bu türe ait örnekler yazılmıştır. Keza Abbâsîler döneminde İslâm âleminin maruz kaldığı Haçlı seferleri, Şam diyarında birçok şehrin yakılmasına ve yıkılmasına yol açmıştır. Kudüs, bu olaylar neticesinde şairlerin mersiyeleriyle yaralarını sarmaya çalıştıkları şehirlerin en önemlisidir. XIII. yüzyılda Abbâsîlerin yıkılmasıyla sonuçlanan Tatar ve Moğol istilasıyla adeta yerle bir olan Şam ve Bağdat gibi İslâmiyet'in ilim ve medeniyet merkezlerine, gözyaşlarıyla işlenmiş şehir mersiyeleri yazılmıştır.

Müstakil bir tür olarak Doğu Arap âleminde başlayan şehir mersiyeleri, siyasî istikrarsızlıkların daha geniş çapta yaşandığı Endülüs'te gelişerek zirvesine ulaşmıştır. Hâkimiyet mücadelesi odaklı yoğun siyasî çalkantıların oldukça çetin bir mücadeleye dönüşmesi, Doğu'yla kıyaslandığında güç ve otorite dengelerinde değişimlerin daha sık yaşanmasına neden olmuştur. İç ve dış kullarlarda oldukça üst seviyelerde seyreden mücadeleler, şehirlerin sık sık büyük çaplı yıkımlar yaşamasına yol açmıştır. Endülüs'te şehir mersiyeleri örneklerinin görülmesindeki ilk büyük sebep, Berberî fitnesiyle yakılıp yıkılarak felakete maruz bırakılan Kurtuba'nın (Cordoba) yaşadığı felakettir.

Müslümanların Endülüs'ü kaybetmelerinin fiili başlangıç noktası kabul edilen ve domino etkisi yaratarak İber Yarımadası'ndaki İslâm şehirlerinin birer birer düşmesine yol açan bu hadiseden sonra, şairler kaybedilen şehirleri mersiyeyle yâd etmişlerdir. Kurtuba'dan (Cordoba) sonra Berbeşter (Barbastro), Tuleytule (Toledo), Belensiye (Valencia) ve çevresi, Ceyyân (Jaen) ve İşbiliyye (Sevilla) gibi şehirler, Hristiyanların eline geçtikten sonra hüznü dolu mersiyeyle anılan şehirlerdir. Mersiye yazılan şehirler, Endülüs'te kaybedilen beldelerden ibaret değildir. Şairler, gerek Kayrevân ve Marakeş gibi Kuzey Afrika'da gerekse Sicilya adası gibi Güneydoğu Avrupa'da kaybedilen topraklara da mersiyeler yazarak, bu diyarlara karşı vefa borçlarını ödemeye çalışmışlardır. Hemen hemen Endülüs'te kaybedilen her şehir mersiyeyle anılmıştır. Ancak Endülüs'ün tümüyle kaybedilmesi üzerine yazılan mersiyeler, gönüllerde daha derin izler bırakmıştır. Endülüs'e yazılan mersiyelerin en meşhuru, er-Rundî'nin Endülüs'ün tümüne ağıt yaktığı “nûniyye”sidir.

Şairler, şehirlere yazdıkları mersiyelerde anlamı kolaylıkla anlaşılabilen lafızları tercih etmişlerdir. Anlamı muhataba doğrudan ulaştırarak duygularını harekete geçirmeyi hedefleyen şairler, yüzeysel anlamla yetinmiş, kurguyu derinleştirmemiş ve çok fazla düşünmeye ihtiyaç duyulmaksızın mersiyelerin anlaşılmasını sağlamışlardır. Ayrıca şairler, duygusallığın üst seviyelerde seyrettiği şiir türlerinden olan mersiyelerin doğasını dikkate alarak, duygu yoğunluğuna önem vermişlerdir. Keza duygu yoğunluğu kadar, duygusal samimiyete de odaklanan şairler, içtenlikleriyle muhataba doğrudan ulaşmayı hedeflemişlerdir. Şairler, belirledikleri hedefe ulaşabilmek için bazı araçlara başvurmuşlardır. Tasvir, tekrar ve şehirlerin yıkımdan önceki halleriyle sonraki halleri arasında yapılan karşılaştırmalar, bu araçlar içerisinde en çok dikkatleri çeken hususlardır. Şehirlerin maruz kaldığı yıkımın boyutlarını muhataba net bir şekilde aktarabilmek için tasvirlerinde detaycı davranmaktan ve aynı ifadeleri tekrarlamaktan kaçınmamışlardır. Ayrıca şairler, mersiye yazılan şehirlerde yaşanan trajedileri gerekçelendirme çabası içinde olmuşlardır. Genel olarak yıkıma maruz kalan şehirlerin İslâm medeniyetinin sembol şehirleri olması ve şairlerin muhafazakâr bir yapıda olmaları, yaşanan felaketleri İslâm'dan uzaklaşmaya ve insanların işledikleri günahlara bağlamalarına yol açmıştır. Tarihsel olaylara yer verdikleri mersiyelerinde gerçekçilik ve objektiflik ilkelerine bağlı kalan şairler, eserlerini nedb, te'bîn ve azâdan ibaret olan klasik mersiyenin üç bölümüyle örtüşen ve büyük oranda benzerlik arz eden bir yapıyla kurgulamışlardır.

KAYNAKÇA

- 'Anân, Muhammed Abdullâh. *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*, 5 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.
- el-Aşâ, Meymûn b. Kays. *Divânu'l-Aşâ el-kebîr*, thk.: Muhammed Huseyin, İskenderiyye: el-Mektebetu'n-Numûzeciyye, 1950.
- el-Bekûr, Hasan Fâlih. *Dirâsât fiş-şî'ri'l-'Abbâsi er-ru'ye ve't-teşkil*, Ammân: Dâru'l-Halic, 2018.
- Bû Felâka, Sa'd. "Bukâu'l-Kayravân fiş-şî'ri'l-Mağribiyyi'l-kadîm", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, 81-82, (Mart 2001): 136-147.
- el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd b. Yahyâ. *Divânu'l-Buhturî*, 2 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, tsz..
- el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd. *el-Hamâse*, thk.: Muhammed İbrâhîm Huvvar, Ahmed Muhammed 'Ubeyd, Abû Dabi: Hey'etu Ebû Zabiyy li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2007.
- Dayf, Şevkî. *Dirâsât fiş-şî'ri'l-'arabiyyi'l-mu'âsir*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.
- Dayf, Şevkî. *er-Risâ*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1955.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-'arabi el-'asru'l-'Abbâsiyyu'l-evvel*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1966.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-'arabi el-'asru'l-'Abbâsiyyu's-sânî*, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.
- Demirci, Mustafa. "Zenc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 249-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Nâcî, Mahmûd Hasan. *er-Risâu fiş-şî'ri'l-'arabi ev cirâhâtu'l-kulûb*, Beyrût: Dâr Mektebeti'l-Hayât, 1981.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl. *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk.: İbrâhîm ez-Zeybak, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- el-Endelusî, İbn Şuheyd. *Divânu İbn Şuheyd*, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz..
- el-Fâsî, Alî b. Ebî Zer'. *ez-Zehîratu's-seniyye fi târihi'd-devleti'l-Merîniyye*, Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- Ferrûh, Ömer. *Târihu'l-edebi'l-'arabi*, 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1981.
- el-Hamevî, Muhammed b. Sâlim. *Muferricu'l-kurûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, thk.: Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Haseneyn Muhammed Rabî', Sa'îd Abdulfettâh Âşûr, 5 Cilt. Kâhire: el-Matba'atu'l-Emîriyye, 1957.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemu'l-buldân*, 7 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, 1995.

- el-Himyerî, Muhammed b. Abdullâh. *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, thk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1974.
- İhsân 'Abbâs, Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1974.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen 'İzzuddîn Ali. *el-Kâmil fi't-târih*, thk.: Ömer Abdusselâm Tedmurî, 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu bbnâi'z-zamân*, thk.: İhsân 'Abbâs, 7 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, 1994.
- İbn Hamdîs, Abdulcabbâr. *Dîvânu İbn Hamdîs*, thk.: İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâr Sâdır, tsz..
- İbn Hânî, Ebû Nuvâs el-Hasan. *Dîvânu Ebî Nuvâs*, Beyrût: Dâr Sâdır, tsz..
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn. *A'mâlu'l-a'lâm fi men bâyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki'l-İslâm ve mâ yata'allaku bizâlike min kelâm*, thk.: Seyyid Kisravî Hasan, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn. *el-İhâta fi ahbâr Gırnâta*, 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn. *Nufâdatu'l-cerâb fi 'ulâleti'l-iğtirâb*, thk.: Ahmed Muhtâr el-'Abâdî, ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, tsz.
- İbn 'İzârî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânu'l-muğrib fi ihtisâri ahbâri mulûki'l-Endelusi ve'l-Mağrib*, thk.: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr 'Avvâd, 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk.: Ali Şirî, 14 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 1998.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim. *eş-Şi'r veş-şu'arâ*, 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'arab*, 15 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, 1993.
- İbnu'r-Rûmî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, Şerh: Ahmed Hasan Besec, 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- İbn Şâkir, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtu'l-vefeyât*, thk.: İhsân 'Abbâs, 4 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, 1974.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn. *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki Misra ve'l-Kâhire*, 16 Cilt. Mısır: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dâru'l-Kutub, tsz.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer. *Târihu İbni'l-Verdî*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- İsâ, Abdullatif Yûsuf. *Şi'ru'r-risâ fi 'asri mulûki't-tavâif fi'l-Endelus*, Ammân: Dâr Gaydâ l'n-Neşri ve't-Tevzî, 2012.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğânî*, 24 Cilt. Beyrût: Dâr Sâdır, 2008.

- el-İsfahânî, er-Râgib. *Muhâdarâtü'l-udebâ ve muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-buleğâ*, 2 Cilt. Beyrût: Şeriketu Dâri'l-Erkam İbni Ebi'l-Erkam, 2000.
- İsmâil, İzzeddîn. *Fî-ş-şiri'l-Abbâsi er-ru'ye ve'l-fenn*, Kâhire: el-Mektebetü'l-Akadîmiyye, 1994.
- el-Kartâcennî, Hâzim b. Muhammed. *Dîvânu İbn Hâzim el-Kartâcennî*, thk.: Osmân el-Ka'âk, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1964.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *Dîvânu İbn Reşîk el-Kayrevânî*, thk.: Abdurrahmân Yâğî, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1989.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mahâsini's-şiri ve âdâbihî*, thk.: Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1981.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî sinâ'ati's-şiri ve nakdih*, 2 Cilt. Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, 1907.
- el-Kefâvîn, Şâhir 'Avad. *eş-Şiru'l-arabi fî risâ'id-duvel ve'l-emsâr hattâ nihâyeti sukûti'l-Endelus*. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1984.
- el-Makkari, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Ezhâru'r-riyâd fî ahbâri'l-Kâdi İyâd*, thk.: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhîm el-İbârî, Abdulazîm Şelebî, 5 Cilt. Kâhire: Matba'atu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939.
- el-Makkari, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tib min gusni Endelusi'r-ratib*, thk: İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâr Sâdır, 1997.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *Dirâsât Endelusiyye fî'l-edeb ve't-târih ve'l-felsefe*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1987.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve ma'âdinu'l-cevher*, thk: Kemâl Hasan Mur'î, 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Muruvve, Muhammed Ridâ. *Ebû Temmâm 'asruhû hayâtuhû şiruhû*, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- en-Neccâr, İbrâhîm. *Şu'arâ 'Abbâsiyyûn mensiyyûn*, 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 88-90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- es-Sâmîrrâî, Halîl İbrâhîm. Tâhâ, Abdulvâhid Zenûn. Maslûb, Nâtik Sâlih. *Târihu'l-'arab ve hadâratuhum fî'l-Endelus*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttahide, 2000.
- es-Suheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-unuf fî şerhi's-sireti'n-nebeviyye li İbni Hişâm*, thk.: Ömer Abdusselâm es-Selâmî, 7 Cilt. Beyrût: Dâr İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.

- Şakiroğlu, Mahmut H. "Sicilya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- eş-Şek'ah, Mustafâ. *eş-Şi'r ve eş-şu'arâ fi'l-'asri'l-'Abbâsi*, Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1986.
- eş-Şenterinî, Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm. *ez-Zehîra fî mahâsini ehli'l-Cezîra*, thk.: İhsân 'Abbâs, 8 Cilt. Libya: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1978.
- eş-Şîrâzi, Sa'dî. *Sa'dî eş-Şîrâzi ve eş'âruhu'l-'arabiyye*, thk.: Ca'fer Mueyyid Şîrâzi, Beyrût: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1986.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî târîhu'l-umemi ve'l-mulûk*, 13 Cilt. Beyrût: Muessesetü 'İzzeddîn li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1987.
- Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Toprak, M. Faruk. "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 215-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk.: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, 17 Cilt. Beyrût: Dâr u'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- ez-Zeyyât, Muhammed b. Abdilmelik. *Divânu'l-vezîr Muhammed b. Abdilmelik ez-zeyyât*, thk.: Cemil Sa'id, Abu Dabi: el-Mucemma'us-Sekâfi, 1990.

ANABAPTİST DİNİ HAREKETİ HUTTERİTLERİN ORTAK YAŞAM İNANCI VE KOLONİ YAPISI


THE CREED OF SHARED LIFE, AND THE COLONIAL STRUCTURE OF THE
ANABAPTIST RELIGIOUS MOVEMENT BY HUTTERITES

HATİCE KELEŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI DİNLER TARİHİ BİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF BAYBURT FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES HISTORY OF RELIGIONS

hkeles@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6984-0732>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.685951>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
7 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted
23 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Keleş, Hatice, "Anabaptist Dini Hareketi Hutteritlerin Ortak Yaşam İnanç ve Koloni Yapısı [The Creed of Shared Life, and the Colonial Structure of the Anabaptist Religious Movement By Hutterites]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 321-350

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



ANABAPTİST DİNİ HAREKETİ HUTTERİTLERİN ORTAK YAŞAM İNANCI VE KOLONİ YAPISI

Öz

Anabaptistler, 16. yüzyıl reform hareketi sırasında ortaya çıkan bir harekettir. Bu yüzyılda İsviçre Kardeşler, Hutteritler ve Mennonitler olmak üzere üç Anabaptist grup oluşmuştur. Anabaptistlerin ortak özelliği, bebek vaftizinin geçerli bir vaftiz olmadığı, geçerli olan vaftizin yetişkin-inanan vaftizi olduğunu savunmalarıdır. Ayrıca Anabaptistler, Katolik ve Protestanların Hıristiyan dünyasındaki otoritesini kabul etmezler. Hutteritler ise diğer Anabaptistlerden farklı olarak bütün Hıristiyanların komünal yaşam tarzını uygulamaları gerektiğine inanırlar. Komünal yaşam tarzı “community of goods” dedikleri malların ortak paylaşımı şeklinde uygulanan bir sistemdir. Onlara göre, Kutsal Kitap’ta Tanrı, bütün Hıristiyanların komünal yaşam tarzını benimsemeleri ve uygulamaları gerektiğini emretmiştir. Böylece Hutteritler, komünal yaşam tarzını uygulayan bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Hutteritler komünal yaşam tarzını geniş bir aileye benzeterek çekirdek aile yapısının yerine koloniyi yerleştirmişlerdir. Böylece bir kolonide yaşayan tüm üyelerin koloni çıkarlarını gözeten hareketlerde bulunması istenmiştir. Kolonide yaşayan bütün üyelere koloninin işleri paylaştırılarak kolonilerin sürdürülmesi sağlanmıştır. Ayrıca koloni yaşamı, üyeler arasında hiyerarşiyi mecbur kılmıştır. Ancak bu hiyerarşi, her ne kadar Hutteritler arasında eşitliğin olduğu iddia edilse de üyeler arasında eşitsizliği meydana getirmiş ve kolonide birtakım problemlerin doğmasına yol açmıştır. Bu çalışmada, Hutteritlerin koloni hayatı, koloni hayatının problemleri ve koloninin üretim alanları konu edilmiştir.

Özet

Anabaptistler 16. yüzyıl reform hareketinden etkilenecek Batı Avrupa’nın bazı bölgelerinde 1520 ila 1530 yılları arasında ortaya çıkan bir harekettir. Anabaptistler, Katolik ve Protestanların Hıristiyan dünyasında otorite konumunda olmalarına karşı çıkan bir grup olarak doğmuş ve Kutsal Kitap’a geri dönüş yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Çoğu Anabaptist, Kutsal Kitap’a dayanarak yedi olan sakrament sayısını ikiye düşürmüş ve sadece vaftiz ile ekmek şarap ayinlerinin sakrament olduğunu ileri sürmüşlerdir. Anabaptistlerin temel görüşü, bebek vaftizinin gerçek vaftiz olmadığını ve bu yüzden şimdiye kadar yapılan vaftizlerin geçerliliğinin bulunmadığını iddia etmeleridir. Onlara göre, vaftiz olacak kişinin vaftizin ne anlama geldiğini bilmesi ve iman ikrarında bulunabilecek akılda olması gerektiğinden dolayı gerçek vaftiz yetişkin-inanan vaftizdir. Bu nedenle bir çocuk, kiliseye katılıp katılmayacağına kendisi karar verebilecek yaşta olmalıdır. Dolayısıyla bir bebeğin iman ikrarında bulunmasının mümkün olmadığını ifade ederek bebek vaftizinin geçerli vaftiz olmadığını ileri sürerler. Ayrıca papanın Hıristiyan dünyasında otorite konumunda olmasını kabul etmedikleri gibi Protestanların da otoritesini reddederler. Kökleri Protestan Reformuna dayanan Hutteritler de Anabaptist bir Hıristiyan grubu olarak 1528 yılında şimdiki Çek Cumhuriyeti olan Moravya’da ortaya çıkmıştır. Hutteritler, inanan-yetişkin vaftizi, malların ortak kullanımına dayanan komünal yaşam tarzı, barışseverlik, devlet ve diğer kiliselere bağlı olmadan tamamen ayrı bir şekilde sistemleştirdikleri uygulamaları ile temel inanç esaslarını oluşturmuşlardır. Hutteritler, bu inançları sebebiyle devlet, Katolikler, Lutheran kiliseleri, John Calvin ve Ulrich Zwingli reform kiliseleri tarafından heretik ilan edilmiş ve takibat altına alınmışlardır. Yakalanan ve devlet kilisesine dönüş yapmayanlar asılarak, başları kesilerek, boğularak ve yakılarak idam edilmişlerdir. Takibat altına alınan Hutteritler, inançlarını sürdürmek için Moravya’dan Macaristan, Romanya, Rusya, Birleşik Devletler ve Kanada’ya göç etmiştir. Hutteritler, inançlarını Protestan Reformu sırasında şekillendirmişlerdir. Diğer Hıristiyanlardan farklı olarak ortak bir şekilde bütün mal varlıklarını paylaşarak yaşamışlardır. Buna “community of goods” demişlerdir. Onlara,

neden bütün mal varlığınızı paylaşarak yaşıyorsunuz diye sorulduğu zaman, ilk Hutterit liderlerinden ve kıdemlilerinden biri olan Peter Reidemann, “Başlangıçta Tanrı, insanların bireysel olarak hiçbir şeye sahip olmaması gerektiğine, ancak birbirleriyle ortak her şeye sahip olmaları gerektiğine hükmetti.” şeklinde cevap vermiştir. Hutteritler, Havariler Tarihi ve Yeni Anlaşma pasajlarına dayanarak bütün Hıristiyanların, ekonomik ve ruhsal bakımdan eşit bir şekilde ortak yaşam tarzı ile hayatlarını sürdürmeleri gerektiğine inanmışlardır. Diğer taraftan onlar, Tanrının, bütün Hıristiyanların şeytanın etkisi altında olan dünya hayatından uzakta yaşamalarını istediğine inanırlar. Sade elbiseler giyinmeyi tercih etmeleri de dünya hayatından ayrı bir şekilde yaşadıklarının kanıtıdır. Diğer önemli bir inançları ise barışsever olmalarıdır. Barışsever inançları, şiddet içeren ve şiddete destek veren her türlü askerî hizmet, hakimlik, yargıçlık gibi sivil kurumlara katılımın tamamen yasaklanmasıdır. Dolayısıyla Hutteritler, herhangi bir siyasi amaç da gütmeyiz. Hutteritler, inançlarının kısıtlanması ve inançlarına aykırı isteklerde bulunulması durumunda göç etmeyi tercih etmişlerdir. Göç ettikleri en son yer Amerika olup, Kuzey Amerika’da zengin bir hayata kavuşmuş, daha önce göç ettikleri hiçbir yerde bu kadar refah bir hayat yaşamamışlar ve bu refah hayat onların herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadan nüfuslarını genişletmelerini sağlamıştır. Böylece Hutterit kolonileri büyüme göstermiş ve koloni yönetimlerini düzenli bir şekilde yönetmek adına her on beş-yirmi yılda bir, kolonilerin büyüüp büyümediğini kontrol etmişlerdir. Eğer koloni büyümüş ise yeni bir koloninin kurulmasının zamanı gelmiş demektir. Yeni kurulacak olan koloninin masraflarının yarısını büyük olan koloni yani ikiye bölünecek olan koloni ödemelidir. Hutteritler, Mennonitlerde veya İsviçre Kardeşlerde olduğu gibi çekirdek aile yapısının ön planda olduğu bir yaşam tarzı sürdürmezler. Onların yaşam biçimleri diğer toplumlardan tecrit olmuş bir şekilde, kolektivizmi ve üyeler arası eşitlikçiliği savunan liderlik hiyerarşisinin mevcut olduğu, aile kavramının yerine koloni kavramının yerleştirildiği, erkeklerin üç veya dört nesil birlikte ortak yaşam tarzı ile yaşadığı bir sistemdir. Komünal yaşam tarzının bir sonucu olarak kolonide yazılı ve yazılı olmayan kurallar oluşturulmuş olup koloninin işleri, bütün koloni üyeleri arasında paylaşılarak sürdürülmektedir. Hutteritler ortak yaşam tarzını benimseyen bir topluluk olmasından dolayı bu yaşam tarzı, koloni içinde sosyal veya ekonomik birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Ancak onlar için en büyük problem, üyelerin kişisel mal varlığına sahip olmaya başlaması ve böylece koloni yaşam tarzının tehlike altında olmasıdır. Hutteritlerin, ortak yaşam tarzlarında herkesin eşit olduğunu ileri sürmelerine karşılık, kolonide herkesin eşit şartlar altında yaşamadığı iddia edilerek kolonilerden birtakım şikayetler oluşmaya başlamıştır. Bazı Hutterit kolonilerinin ktlık içerisinde yaşarken, bazı kolonilerin bolluk içerisinde yaşamaları koloni üyelerinin dikkatinden kaçmamıştır. Bu yüzden kolonilerde yaşayanlar, koloniler arasında eşit yaşam koşullarının oluşturulmasını istemiştir. Hutterit kolonilerinin hepsi aynı olmayıp, her koloninin kendine has karakteristik yapısı bulunmaktadır. Koloniler kendi yeteneklerine göre, tarım, hayvancılık, marangozluk, tesisatçılık ve elektrikçilik gibi farklı alanları kendilerine iş olarak benimsemişlerdir. Bununla birlikte bütün genç erkekler, kendilerine bir zanaat edinmeli ve tarım işlerini öğrenmelidir. Bütün kadınlar da dikiş dikmeyi, yemek yapmayı öğrenmeli ve on yaşından önce bebek bakıcılığı yapmalıdır. Üretim de topluluğun ortak faydasını sağlayacak şekilde yapılandırılmıştır. Hutteritler dini alanda birçok kısıtlamalar uygulamalarına rağmen üyelerine üretim, tüketim, finans ve dağıtım alanlarında gayet rahat bir yaşam sunmuşlardır. Üretim söz konusu olunca, üyelerin üretimi geliştirmeleri için kısıtlanmadan özgür bir biçimde hareket edebilecekleri ortamı sağlamışlardır. Toplumun ortak faydasını sağlayan gelişmelerin ve topluluğun devamının sağlanmasının adına bütün üyelere yapısal bir özgürlük verilmiştir. Bu özgürlük ile üyelerin dış dünyanın çekiciliğinden korunması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Anabaptist, Hutterit, Koloni Hayatı, Koloni Problemleri, Üretim.

THE CREED OF SHARED LIFE, AND THE COLONIAL STRUCTURE OF THE ANABAPTIST RELIGIOUS MOVEMENT BY HUTTERITES

Abstract

Anabaptism is a movement that emerged during the 16th century reform movement. In this century, three Anabaptist groups, the Swiss Brothers, Hutterites and Mennonites, were formed. The common feature of Anabaptists is that pedobaptism is not of valid baptism, but that the current baptism is the baptism for adult-believers. They also do not accept the authority of the Catholics and the Protestants in the Christian world. Hutterites, unlike other Anabaptists, believe that all Christians should practice the communal lifestyle. Communal lifestyle is a system implemented as a common sharing of the goods they call “community of goods”. According to them, in the Bible, God ordered all Christians to adopt and practice the communal lifestyle. Thus, Hutterites appear as a community that implements the communal lifestyle. Hutterites compared the communal lifestyle to a large family, and replaced the nuclear family structure with that of the colony. Thus, all members living in a colony were asked to take actions that favor colonial interests. Colony works were distributed amongst all members living in the colony to maintain the colonies. In addition, colonial life forced hierarchy among its members. However, this hierarchy, although it was claimed that there was equality among the Hutterites, caused inequality among the members, and caused certain problems in the colony. In this study, the emergence and the spread of Hutterites, the colony life, the problems of the colony life, and the production platforms of the colony are discussed.

Summary

Anabaptists were influenced by the 16th century reform movement, occurring in some parts of the Western Europe from 1520 to 1530. Anabaptism was constituted as a group that opposed Catholics and Protestants in their authority in the Christian world, and argued that it is needed to return to the Bible. Most Anabaptists have reduced the number of sacraments from seven to two based on the Bible, claiming that the ritual of baptism and the eucharist are of the only sacraments. The main view of Anabaptists is that pedobaptism is not the true baptism, and therefore the baptisms that had been made until then were not valid. According to them, true baptism is the baptism for adult-believers, since the one who will be baptized must know what baptism means, and must have in mind that he can profess faith. For this reason, a child must grow old enough to decide whether or not to attend the church. Therefore, they argue that it is not possible for an infant to profess faith, and that the pedobaptism is not of valid baptism. They also reject the authority of the Protestants, as they did not accept the Pope being the authority in the Christian world. Hutterites, whose roots are based on the Protestant Reform, also emerged in 1528 in Moravia, the current Czechia, as a group of Anabaptist Christians. Hutterites formed their basic principles of belief such as baptism for adult-believers, communal lifestyle based on the common use of goods, pacifism systemized standing off from the state and the other churches. Hutterites were declared heretic by the state, the Catholics, the Lutheran churches, and the reform churches of John Kalvin and Ulrich Zwingli because of these beliefs. Those who were caught, and did not renounce their faith returning to the state church were executed by hanging, beheading, drowning, and burning. Following the Hutterites, they migrated from Moravia to Hungary, Romania, Russia, the United States and Canada to maintain their beliefs. Hutterites shaped their beliefs during the Protestant Reform. Unlike other Christians, they lived together by sharing all their assets. They called it “community of goods”. When asked why they live sharing all their assets, Peter Reidemann, one of the first Hut-

terite leaders and seniors, answered, "In the beginning, God decided that humans should not have anything individually, but they should have everything in common with each other." The Hutterites believed that, based on the History of the Apostles and the New Covenant passages, all Christians should maintain their lives in accordance with a shared lifestyle, economically and spiritually. The Hutterites believed that, based on the History of the Apostles and the New Covenant passages, all Christians should continue their lives with a common lifestyle, economically and spiritually. On the other hand, they believed that God wants all Christians to live far from earthly life that's under the influence of the devil. The fact that they prefer to wear plain dresses is proof that they live acting indifferent to earthly life. Another important belief is that they are peace-lovers. Their pacifist beliefs indicate complete prohibition of participation in all kinds of civilian institutions count in and promote violence such as military service, judgeship and judicature. Therefore, Hutterites do not pursue any political purpose. Hutterites preferred to migrate when their beliefs were convicted, and requests were made against their beliefs. While the last place they migrated to is America, they have had a rich life in the North America, they have never lived such a prosperous life anywhere they migrated to before, and this prosperous life has enabled them to increase their population without any restriction. Thus, Hutterites colonies expanded, and the administrations of the colonies checked to see every fifteen or twenty years if the colonies were expanding in order to manage the colony administrations properly. If the colony has expanded, it is time to establish a new colony. The colony, which will be divided into two, must pay half the costs of the newly established colony. Hutterites do not lead a lifestyle in which the nuclear family structure is at the forefront, as in the Mennonites or the Swiss Brothers. It is a system in which the leadership hierarchy exists, advocating collectivism and inter-member egalitarianism, where the concept of colony is replaced, and men live with a shared lifestyle together for three or four generations. As a result of the communal lifestyle, written and verbal rules were established in the colony, and the work of the colony was shared by all members of the colony. Since Hutterites are a community that adopts a shared lifestyle, this lifestyle has brought along many social or economical problems in the colony. The biggest problem for them, however, is that members began to have personal assets, thereby endangering the colonial lifestyle. Although Hutterites claimed that everyone was equal in the shared life style, some complaints started to occur in the colonies, claiming that not everyone lives in equal conditions in the colony. While some Hutterian colonies suffer famine, some colonies ride the gravy train did not escape the attention of the colony members. That is why those who live in the colonies wanted the realization of equal living conditions among the colonies. While all Hutterian colonies are not the same, each colony has its own characteristic structure. Colonies have adopted different working fields such as agriculture, animal husbandry, carpentry, plumbing, and electrician in accordance with their own abilities. However, all young men must master a craft, and learn agricultural affairs. All women should learn to sew, cook, and babysit before the age of ten. Production is also structured to provide the community's common benefits. Hutterites offered their members a very comfortable life in the fields of production, consumption, finance and distribution, although they apply many restrictions in the field of religion. As far as production is concerned, they provided an environment where members can move freely to improve production without restriction. All members are given structural freedom in order to ensure the common benefit of the society and the continuity of the community. By way of this freedom, it is aimed to protect the members from the attractions of the outside world.

Keyword: History of Religious, Anabaptists, Hutterite, Colony Life, Colony Problems, Production.

GİRİŞ

Kökleri, 16. yüzyıl Protestan Reformunun etkisiyle şekillenen Anabaptist harekete dayanan Hutteritler, 1528 yılında şimdiki Çek Cumhuriyeti olan Moravya'da ortaya çıkmıştır.¹ Anabaptistler, Katolik ve Protestanların Hıristiyan dünyasında otorite konumunda olmalarına karşı çıkan bir hareket olarak temelde Kutsal Kitap'a geri dönüş yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Çoğu Anabaptist yedi olan sakrament sayısını vaftiz ve ekmek şarap ayini olarak ikiye düşürmüştür. Anabaptistlerin temel görüşü, bebek vaftizinin gerçek vaftiz olmadığını ve bu yüzden şimdiye kadar yapılan vaftizlerin geçerliliğinin bulunmadığını iddia etmeleridir. Onlara göre, vaftiz olacak kişinin vaftizin ne anlama geldiğini bilmesi ve iman ikrarında bulunabilecek akılda olması gerektiğinden dolayı gerçek vaftiz yetişkin-inanan vaftizidir. Bu nedenle bir çocuk, kiliseye katılıp katılmayacağına kendisi karar verebilecek yaşta olmalıdır. Dolayısıyla bir bebeğin iman ikrarında bulunmasının mümkün olmadığını ifade ederek bebek vaftizinin geçerli vaftiz olmadığını ileri sürerler. Devlet ve diğer kiliselere bağlı olmadan ayrı bir şekilde sistemleştirdikleri yaşam tarzları olup, barışseverlik, direnmeme ve siyaset ile ilgili bütün işlerden uzak dururlar. Ayrıca Papa'nın Hıristiyan dünyasında otoriter konumda olmasını kabul etmedikleri gibi Protestanların da otoritesini reddederler.² Aynı şekilde Hutteritler de bunlara ek olarak diğer hiçbir Anabaptist harekette bulunmayan malların ortak kullanımına dayanan komünal yaşam tarzını temel inanç esaslarına dahil etmişlerdir. Ancak Hutteritler, bu inançları sebebiyle devlet, Katolikler, Lutheran kiliseleri, John Kalvin ve Ulrich Zwingli reform kiliseleri tarafından heretik ilan edilmiş ve takibat altına alınmışlardır. Yakalanan ve devlet kilisesine dönüş yapmayanlar asılarak, başları kesilerek, boğularak ve yakılarak idam edilmişlerdir. Takibat altına alınan Hutteritler, inançlarını sürdürmek için Moravya'dan Macaristan'a, Romanya'ya, Rusya'ya, Birleşik Devletlere ve Kanada'ya göç etmiştir.³

Reform çağından itibaren dinamik ve değişken bir yapıya sahip olan Anabaptistler, yüzyıllar ilerledikçe vaazlarını geliştirmiş, öğrenme ve düşünme çeşitliliği sergilemiştir ancak Anabaptizm, Katolikler ve Protestanlar

¹ Donald W. Huffman, "Life in a Hutterite Colony: An Outsider's Experience and Reflections on a Forgotten People in Our Midst", *American Journal of Economics and Sociology* 59/4 (2000), 549-571, 551-552.

² Rod Janzen - Max Stanton, *The Hutterites in North America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press: 2010), 23.

³ Huffman, "Life in a Hutterite Colony", 549-571, 551-552.

ile karşılaştırılınca asla onlar kadar etkili olamamıştır. Bununla birlikte 16. yüzyıldan sonra Anabaptistler üzerinde uygulanan zulüm ve takibat yok olmasa da onlar, Anabaptistliği ayakta tutacak ve varlıklarını devam ettirecek her türlü fırsatı değerlendirmiştir. Diğer Anabaptistler gibi Hutteritler de Moravyada zulüm görmüşler ve sürgün edilmekle karşı karşıya kalmaları sebebiyle⁴ Rusya'nın kendilerine olan hoşgörülü yaklaşımını kabul ederek Rusya'ya göç etmeye karar vermişlerdir. Rusya'da bir yüzyıl boyunca dinlerini rahat bir şekilde yaşama fırsatı yakalamışlar ancak daha sonra Rusların onlardan askerî hizmet istemesi, inançları gereği şiddet içeren ve şiddete yardımcı olan her türlü davranışı uygulamayı reddeden Hutteritleri tekrar göçe zorlamıştır. Onlara göre barışsever olmak, inançları arasında önemli bir yere sahip olup, çeşitli zulüm ve takibat altında yaşadıkları dönemde bile barışsever inançlarını sürdürerek kendilerine karşı yapılan zulme karşılık vermemişlerdir.⁵ Hutteritlerin kendilerine yapılan takibat ve zulme karşılık vermemesinin sebebi diğer Anabaptistlerde olduğu gibi direnmeme inancıdır. Bu inanca göre Hıristiyanlar Mesih'in yolundan gitmeli onun sözlerini esas almalı ve onun davranışlarını sergilemelidir. Bu konuda Mesih'in, "Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınızı tokat atana öbür yanağınızı da çevirin."⁶ sözleri ve sabırla acı çekmesini örnek alırlar. Bu sebeple Hıristiyanlar, intikam duyguları içerisinde olmaması ve savaş çıkaracak herhangi bir davranıştan uzak durması ve İsa Mesih'in yolundan giden kimsenin çarmlıha gerilmeye hazır olması gerekir.⁷ Bu sebeple Birleşik Amerika'nın Dakota, Minnesota, Manitoba, Alberta, Saskatchewan ve batı Vaşington bölgelerine göç ederek ve burada komünal yaşam sistemlerini kurarak yaşamlarına devam etmişlerdir.⁸

1. ORTAK YAŞAM İNANCI

Hutteritler, Anabaptist bir Hıristiyan grubu olarak Protestan Reformu sırasında şekillenmiş bir inanca sahiptir. Diğer Hıristiyanlardan farklı olarak ortak bir şekilde bütün mal varlıklarını paylaşarak yaşamışlardır. Onlara, neden bütün mal varlığınızı paylaşarak yaşıyorsunuz diye sorulduğu

⁴ Kat Hill, *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany, Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*, (UK: Oxford University Press, 2015), 7, 203.

⁵ John Andrew Hostetler, "Hutterite Society", *Agricultural History* 50/3 (1976), 548-549, 548.

⁶ Matta 5: 38-39, 12.

⁷ Peter Reidemann, *Peter Reidemann's Hutterite Confession of Faith* trans. John J. Friesen (Elkhart, Indiana: Herald Press, 1999), 135.

⁸ Hostetler, "Hutterite Society", 548-549, 548.

zaman, ilk Hutterit liderlerinden ve kıdemlilerinden biri olan Peter Reide-
mann, “Başlangıçta Tanrı, insanların bireysel olarak hiçbir şeye sahip ol-
maması gerektiğine, ancak birbirleriyle ortak her şeye sahip olmaları gerek-
tiğine hükmetti.” şeklinde cevap vermiştir.⁹ Hutteritler, Havariler Tarihi
ve Yeni Antlaşma pasajlarına dayanarak bütün Hıristiyanların, ekonomik
ve ruhsal bakımdan eşit bir şekilde ortak yaşam tarzı ile hayatlarını sür-
dürmeleri gerektiğine inanmışlardır. Diğer taraftan onlar, Tanrının, bütün
Hıristiyanların şeytanın etkisi altında olan dünya hayatından uzakta ya-
şamalarını istediğine inanırlar. Sade elbiseler giyinmeyi tercih etmeleri de
dünya hayatından ayrı bir şekilde yaşadıklarının kanıtıdır. Diğer önemli bir
inançları ise barışsever olmalarıdır. Bu inanç, şiddet içeren ve şiddete des-
tek veren her türlü askerî hizmet, hakimlik, yargıçlık gibi sivil kurumlara
katılımı tamamen yasaklamıştır. Dolayısıyla Hutteritler herhangi bir siyasi
amaç da gütmeyizler.¹⁰

Hutteritler, kullandıkları “community of goods” ifadesini Tanrı ile olan
ilişkilerinin, komünal yaşam sistemlerinin ve davranışlarının sembolü
olarak görürler. Toplulukların zaman geçtikçe sosyal yapılarının, yeni çev-
re şartlarına uyum gösterdiği, topluluğun yeni neslinin de şimdiki çevre
şartlarını istemesi göz önüne alındığında Hutteritlerin bu ortak yaşam sis-
temlerini uzun süre devam ettirmeleri şaşkınlık vericidir. Bu toplulukta,
sosyal çatlakların hiç mi oluşmamıştır. Onlar, birliğini koruyan başarılı bir
topluluk olarak görülmele birlikte farklı gruplara geçen Hutteritlerin de
bulunduğu göz ardı edilmemelidir.¹¹ Hutteritler ise kendilerinin dört bu-
çuk yüzyıl boyunca, karşılaştıkları vahşete karşı ayakta kalabilme güçlerini,
ortak yaşam tarzına bağlarlar.¹² Hutteritlerin komünal yaşam tarzı hak-
kındaki inançları ve uygulamalarının amacı cennet kolonisini yeryüzün-
de kurmaktır.¹³ Ortak yaşam tarzı ile Tanrının insanoğlu üzerindeki temel
amacını tekrar kurduklarına inanırlar. Onlara göre, Âdem ve Havva için
hazırlanan Eden cenneti, eşit yaşam tarzına sahip olup cennete gidildiği za-
man da bu şekilde bir yaşam sürdürüleceğinden dünyada da bu yaşam tarzı

⁹ Duane C.S. Stoltzfus, *Pacifists in Chains The Persecution of Hutterites during The Great War* (Baltimore: Johns Hopkins University Press. 2013), 7.

¹⁰ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 22.

¹¹ Karl Andreas Peter, *The Dynamics of Hutterite Society* (Edmonton, Alberta, Kanada: The University of Alberta Press, 1987), sxiv.

¹² John Andrew Hostetler, *Hutterite Life* (Scotdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontaryo: Herald Press. 1983), 3.

¹³ Bk. Hatice Keleş, “Reform Çağının Radikal Kanadı Olan Hutteritlerin Dini Kökenli Ge-
leneksel Komünal Yaşam Tarzı Üzerine Bir Araştırma”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 6/11 (2019), 837-865, 842.

benimsenmelidir. Ayrıca Kilise de kutsal bir topluluğu ifade etmekte olup kendilerinin de Kilise gibi bütün her şeyi paylaşarak yaşamaları gerektiğini ileri sürerler.¹⁴

Hutteritler, uyguladıkları komünal yaşam tarzının diğer Hıristiyanlarca kabul edilmemesine karşılık, ortak yaşam tarzının rahip ve rahibe sınıfı arasında ve diğer Katolik dini emirlerinde de yer aldığını ileri sürerek savunma yaparlar. İlk apostolik Hıristiyanların tamamının komünal yaşam tarzı ile yaşamadıklarını kabul etmekle birlikte İsa Mesih'in göğe yükselmesinden sonraki en erken Hıristiyanların komünal bir şekilde yaşadıklarını ve bu yaşam tarzının kutsal bir yöntem olduğunu iddia ederler. Çünkü komünal yaşam tarzı Pentekost günü Kutsal Ruh aracılığıyla kurulmuştur.¹⁵ Hıristiyanların ortak yaşam tarzını benimsemeleri gerektiği inancının, Yeni Ahit'in tam anlamıyla yorumlanmasıyla ortaya çıktığını belirterek, Elçilerin İşleri kitabında, erken kilise hayatı hakkında bilgi verildiği, özellikle toplumsal yaşam tarzı ile kutsal yazılarda bir yakınlık olduğu ve ortak yaşam tarzının Kutsal Ruh'un Pentekost'taki görünümü olduğu şeklinde bir inanca sahiptirler. Hutteritler bu konudaki inançlarını şu pasajlara bağlamışlardır.¹⁶

“İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı.”¹⁷ “İnananlar topluluğunun yüreği ve düşüncesi birdi. Hiç kimse sahip olduğu herhangi bir şey için “Bu benimdir” demiyor, her şeylerini ortak kabul ediyorlardı.”¹⁸ Bu pasajları, bir Hıristiyanın isteyerek kişisel mal varlığı edinmekten vazgeçerek diğer Hıristiyanlarla birlikte kardeşliğin getirdiği bağla onların iyiliği için yaşamak olarak yorumlarlar. Bu sebeple özellikle Hıristiyanlar arasında kardeşliği bozacak ve bir tartışma yaratacak konulardan uzak dururlar. Tartışmak yerine çalışarak, ibadet ederek ve sosyal ilişkilerini canlı tutarak yaşamaya özen gösterirler. Komünal yaşam sisteminde her üyenin değişken görevleri olması, onları meşgul etmekte ve sosyal açıdan birbirlerine bağlanmalarını sağlamaktadır. Odaklandıkları nokta ise kişisel çıkarların gözetilmesi yerine komünal çıkarların gözetilmesidir.¹⁹

¹⁴ Reidemann, *Peter Reidemann's Hutterite Confession of Faith*, 49,56.

¹⁵ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 25.

¹⁶ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 25.

¹⁷ *Kitab-ı Mukaddes, İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2012), Elç.2: 44-45, 226.

¹⁸ Elç.4:32, 229.

¹⁹ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 63.

Hutteritlerin diğer Hıristiyan gruplardan en önemli farkı, kişisel mal varlığına sahip olunmaması gerektiği inancını da Tanrı'nın Mesih'i hiçbir şeyi olmadan insanlığa göndermesini, onun sadece insanlığın faydası için gönderildiğini kanıt gösterirler. Mesih, kendi adına kendi çıkarlarını gözetken hiçbir şeye sahip değildi. Bu sebeple bütün Hıristiyanlar da kendi çıkarlarını gözetken inananlar olmamalıdır. Bunun sonucunda paylaşarak yaşamak Tanrı tarafından maddi ve manevi açıdan birçok hediyenin gönderilmesini sağlayacaktır. Geçici heveslerden uzak durup sonsuz yaşamı elde etmek için çabalanmalıdır. İnsanın maddi şeylere sahip olması onları kötü duruma sokar ve cennetten uzaklaştırarak insanı kontrolü altına alır. Dünyevi şeyler, insanları kontrol ederken onu şeytani yanlışlara sürükler. Bu da insanın yaratılışına yani doğasına aykırıdır. Herhangi birinin maddi şeylere sahip olması demek, Mesih'in disiplini altına girememesi demektir ki bu da Tanrı'nın Krallığına da nail olunamayacağı anlamına gelir.²⁰

Hutteritler, sosyal yaşamın cazibesine kapılıp asimile olmamak için dikkatli bir şekilde yaşamış ve ortak yaşam tarzını kendi kimlikleri haline getirmişlerdir. Dilsel ve geleneksel kültürlerini, kırsal alanda inşa ettikleri koloni topluluklarındaki kendilerine ait okullarında verdikleri eğitimlerle devam ettirmişlerdir. Çalıştıkları her türlü işi kolonilerinin çıkarlarını gözeterek yaparlar, bunun iyi ve kötü yani Tanrı ve şeytan arasındaki ruhsal savaşta galip gelmek için önemli olduğuna inanırlar. Sıradan faaliyetleri bile, inşa ettikleri bu inancı koruma amaçlı yaparlar. Onların bu konuda inanç olarak kastettikleri şey ise Tanrının Krallığı olup, ortak yaşamlarını yüksek seviyede tutmalarını ve ruhsal bakımdan en yüksek seviyede olmalarını, Tanrının Krallığını inşa etmede önemli bir görev olarak görürler.²¹

2. KOLONİ YAPISI

Amerika'ya göç eden Hutteritler²², aşağı yukarı dört yüz yirmi beş kişi olup kendi çocukları ile büyüyerek bir yüzyıl sonra otuz bin kişiye ulaşmıştır. Bu nüfus birbirine bağlı üç ayrı gruba ve sonra alt gruplara ayrılmıştır. Bu grupların kökleri, Güney Dakota'daki üç kurucu koloni ve liderlerinden gelmekte olup orijinal isimleri Schmiedeleut, Darlusleut ve Lehrerleut'dur.²³

²⁰ Reidemann, *Peter Reidemann's Hutterite Confession of Faith*, 119.

²¹ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 17.

²² Bazı kaynaklar Rusya'dan Amerika'ya 1870 yılında göç edildiğini belirtmektedir. Göç eden kişi sayısı yine 425 olarak belirtilmiştir. bkz. Duane, *Pacifists in Chains*, 224. Bazı kaynaklar da Amerika'ya 1874 yılında göç ettiklerini ifade etmişlerdir. bk. Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 19, 40; Hostetler, "Hutterite Life", 14.

²³ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 19, 40; Hostetler, "Hutterite Life", 14.

Bu koloniler dört yüzden fazla kola ayrılmış ve her koloni, bu üç koloniden birisini kendisine akraba olarak seçmiştir.²⁴ Bu üç koloniden en geniş olanı Michael Waldner tarafından kurulan Schmiedeleut kolonisidir. Papaz Darius Walter'dan sonra Dariusleut kolonileri, Lehrer'de öğretmenlik yapan Jacob Wipf'den sonra da Lehrerleut kolonileri kurulmuştur. Lehrerleut kolonisi, özellikle Güney ve Kuzey Dakota, Minnesota ve Manitoba'ya, diğer iki koloni ise Montana, Vaşington, Saskatchewan, Alberta, İngiliz Kolombiya şehirlerine dağılmıştır. Hutteritlerin aşağı yukarı üçte ikisi Kanada'da yaşamaktadır. Her bir grubun bazı kilise ayinlerinde ve koloni yönetiminde farklı uygulamaları mevcuttur. Bu üç grup üyelerinin birbirleri ile evlilik bağı nadiren meydana gelmektedir. Bu gruplar, ortak bir şekilde inancı, dili ve sosyal gelenekleri paylaşır ancak detaylara inildiği zaman uygulama bakımından küçük farklılıklar bulunur. Doğu Avrupa'da ise Hutteritler basit bir kilise topluluğu olarak kalmıştır. Onların Jacob Hutter'in mektuplarında, Tanrı'ya birlikte tek bir topluluk olarak hizmet etmeleri, kendilerini Tanrı'ya göstermeleri ve bölünmemeleri üzerine bahsetmesini örnek olarak tek bir topluluk olarak kalmayı tercih etmişlerdir.²⁵

Hutteritler, genel olarak Kuzey Amerika'da zengin bir hayata kavuşmuş, daha önce göç ettikleri hiçbir yerde bu kadar refah bir hayat yaşamamışlar ve bu refah hayat onların herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadan nüfuslarını genişletmelerini sağlamıştır.²⁶ Hutteritler, kolonilerinin her on beş-yirmi yılda bir, büyüyüp büyümediğini kontrol ederler. Eğer koloni büyümüş ise yeni bir koloninin kurulmasının zamanı gelmiş demektir.²⁷ Yeni kurulacak olan koloninin masraflarının yarısını büyük olan koloni yani ikiye bölünecek olan koloni öder. Hutteritlerin yeni bir araziye yerleşmeleri için bazı kriterler bulunmaktadır. Geniş bir koloni, çalışarak yeni bir koloni kurulmasına yetecek kadar birikim yapar ve yeni bir koloninin kurulacağı yerleşim yerini satın alır. Satın alınan araziye yeni binalar dikildikten sonra resmi bir şekilde kolonideki aileler iki gruba bölünür. Çoğunluğun oyuyla, yeni yerleşim yerine taşınacak olan ailelere karar verilir ve bu aileler yeni koloniye taşınır. Bu yeni koloniler de ekonomik açıdan refaha kavuştuğu sıralarda, yeni bir koloni kurmak için arazi ve yeni yerleşim yerlerinde lazım olacak olan ekipmanları satın almak için birkaç yıl para biriktirerek yeni

²⁴ John A. Hostetler - Gertrude Enders Huntington, "Communal Socialization Patterns in Hutterite Society", *Ethnology* 7/4, (1968), 331- 355, 331.

²⁵ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, s.19, 40; Hostetler, "Hutterite Life", 14.

²⁶ Hostetler, "Hutterite Life", 17.

²⁷ Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 81.

yerleşim yeri kurar. Kolonilerin yaşam döngüsü bu şekilde devam eder. Kolonilerdeki üyelerin sayısının doksan kişi kadar olduğu durumlarda küçük kolonilerin, kabile şeklinde bir hayat sürmeye ve tek bir aile tarafından yönetilmeye başlamasıyla koloni nüfusunun arttırılmasına gidilmişken koloni nüfusunun çok geniş olmasında da koloni işlerini yapacak yeterince işçi bulunamaması sebebiyle nüfusun azaltılması yoluna başvurulmuştur. Bu problemler karşısında her iki yöntemin de eksiklikleri göze alınarak bir kolonide yaşayanların sayısının yüz kişi kadar olmasına ve bu sayının korunmasına özen gösterilmiştir. Bir koloni, yüz yirmi kişiden yüz otuz kişiye çıktığı takdirde buna ana koloni denilmiş ve yeni bir koloni kurmak için ikinci bir yer arayışına gidilerek yeni bir koloni kurulmuştur. Kurulan bu yeni koloniye de kız kolonisi denilmiştir. Koloni kurulması ve nüfusları bu şekilde belirlenmesi, hücre bölünmesine benzetilmiştir. Bu yönetim ve uygulama tarzı bütün Hutterit grupları arasında meydana gelen ortak bir sistemdir.²⁸ Koloni sayısının artması ise yeni problemleri beraberinde getirmiş, başarılı çiftçilerin küçük kolonilere yerleşmesine; kolonilerin küçülmesi, çiftliklerin ve tarlaların da küçülmesine yol açmış ve böylece ekonominin düşmesine sebep olmuştur. Ekonominin düşmesiyle Amerikan otoritesi, ekonomiyi tekrar yükseltmek, çiftlikleri ve tarlaları genişletmek için Hutterit kolonilerinin, kırk mil içerisinde inşa edilmesini yasaklamıştır. Bununla birlikte Kanada da her yeni koloni oluştuğu yeni göçmenlerin gelmesini ve Alberta ise yeni arazi satışını yasaklamıştır.²⁹

Hutterit kolonilerinin hepsi aynı yapıda olmayıp her bir koloninin kendine özgü bir karakteri vardır. Örneğin, Montana'nın kuzeybatısına yerleşmiş olan Muhafazakâr Miller Kolonisi, toplumun sosyal yaşamından oldukça ayrı bir şekilde yaşamaktadır. Ekonomilerini tarıma bağlamaları sebebiyle koloni erkekleri, zamanlarının çoğunu tarlalarda çalışarak, ürünleri stoklayarak geçirir ve bazıları da marangoz, tesisatçı ve elektrikçi olarak çalışır. Erkekler küçük yaşlardan itibaren çiftçiliğe yardımcı olacak yetenekleri öğrenirken genç kadınlar, dikiş ve yemek hazırlamayı öğrenir. Çoğu genç kız, on yaşına gelene kadar bebek bakıcılığını üstlenir. Erkekler ve kızlar okuma, yazma ve temel matematik öğrenmek için okula gönderilir. Muhafazakâr Miller Kolonisinin, çevrelerindeki dünya hakkında çok az şey bilinmesi için üyelerin yüksek eğitim almasına karşı çıkmalarından dolayı çoğu genç liseyi bile tamamlamamıştır. Sadece çiftlik işlemleri için

²⁸ Hostetler, "Hutterite Life", 17.

²⁹ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 17-18.

bilgisayar kullanılmakta ve internet kullanımına asla izin verilmemektedir. Bütün kolonide, acil durumlar ve iş için kullanılmak üzere sadece beş tane cep telefonu bulunur. Müzikal enstrüman, radyo ve fotoğraf makinesi kullanımı yasaktır. Almanca, yalnızca kilise hizmetlerinde kullanılır. Papazlar, alçakgönüllü bir şekilde, yeni ifadeler katmaksızın vaazların eski hallerini okurlar. Koloni kadınları da başlarını tamamen örtmek zorundadır. Konutlar işlevsel, kusursuz, oldukça sade olup evlerin duvarlarına hiçbir şey asılmaz ve mümkün olduğunca evlerde az mobilya kullanılır. Bu kısıtlamalar, koloni üyelerinin dünya hayatına kendilerini kaptırmaları için uygulanır.³⁰

Liberal kolonilerin yaşam tarzları, muhafazakar kolonilere göre çok daha farklıdır. Manitoba'nın güneyinde bulunan liberal Baker Kolonisinin birçok üyesi hatta bazı kadınlar, havalandırma sistemleri üretimi, ısı sistemi değiştirici ve piknik masaları ve makine satılan dükkanlarda çalışır. Bu topluluğun çok geniş bahçeleri bulunur ancak bu bahçelerde çiftçilik yapılmaz ve genç üyeler de tarım ile uğraşarak büyümeyizler. Genç kız ve erkekler, liseyi bitirmiş ve birkaçı da üniversite eğitimi almıştır. Koloni, fabrika işlemlerini bilgisayar tabanlı olarak yürütür ve internet kullanımı bütün koloni üyelerine serbest tutulmuştur. Kilisede düzenlenen ayinlere, Almanca bilmeyen bir kimse geldiği zaman ayin, İngilizce yürütülür. Ayrıca kilise korosu bulunur ve genç üyelerin piyano dersleri almaları sağlanmıştır. Koloni, sanatsal aktivitelere, çeşitli projelere ve hatta Hutterit olmayanların kendi organizasyonlarına katılmalarını destekler. Bazı üyeler, Winnipeg'de ve Portage la Prairie yakınlarında kendi resimlerini sergilemiştir. Üyeler, Assiniboine Nehri yanındaki Virgin Woods'da ülke çapında kayak merkezi ve voleybol sahası olan büyük bir lise açmıştır. Miller ve Baker kolonileri arasında, yaşamsal olarak önemli farklılıklar olmasına rağmen her iki koloni de kendisini Hutterit olarak adlandırır. Çağdaş yaşamın etkisi ile bu kolonilerdeki yaşam şartlarındaki değişim hakkında karmaşık sonuçlar çıkarılabilir. Hutteritler de kendi yaşamlarındaki farklılıkların ve değişimin farkındadır. O zaman neden bir koloni ve yöneticileri, şarkıyı davul ve gitar eşliğinde söylemek için kullanırken diğer bir koloninin kullanmadığı, müzik aletlerinin kilise disiplinin temelini oluşturup oluşturmadığı sorusunu akıllara getirir. Neden bir koloni Kutsal Kitap grup çalışmalarını uygularken diğer bir koloninin bu çalışmaların aforozu gerektirdiğini iddia etmiş-

³⁰ Duane, *Pacifists in Chains*, 212- 225.

tir. Kolonilerin bu çeşitliliklerin sebebi, Hutteritlerin 1870 yılından beri üç büyük gruba ayrılması olarak gösterilir.³¹

19. yüzyılın sonunda Kuzey Amerika'da, ortak yaşam tarzını benimseyen ve benimsemeyen grup arasında, sosyal ve ideolojik açıdan büyük bir ayrım oluşmuştur. Ortak yaşam tarzını benimsemeyen grup, düz arazilerde-çayırlarda yaşamasından dolayı *Prairieleut* veya *Prairie People* olarak adlandırılmıştır. Komüniteryanlar ise yani ortak yaşamı benimseyenler, James ve Missouri nehirleri kıyısına yerleşmiştir. Komüniteryanlar, *Prairieleut* grubunun, Hutterit topluluğunun merkez eğitimine ve ortak yaşama sırt çevirdiğini iddia etseler bile bütün gruplar, kendilerinin Hutterit olduğunu ileri sürerler.³²

1870 ve 1880'li yıllarda ortak yaşam tarzını belirleyen üç grubun, birleşmek ve tek bir grup olmak için girişimde bulunmasına rağmen liderler ve onların takipçileri arasında, kişisel çatışmalar meydana gelmesi sebebiyle bu girişim başarılı olmamıştır. Ancak farklı gruplarda olsalar da birbirleriyle etkileşim ve iletişim içerisinde olup gruplar arası arkadaşlıklar ve evlilikler devam etmiştir. Hatta ortak yaşam tarzını benimsemeyen grup ile de evlilikler olmuştur. 1900 yılından itibaren ise küçük gruplar oluşmaya başlamış ve 1940 yılında ortak yaşam tarzını benimsemeyen *Prairieleut* grubunun tamamı, Hutterit inanç ve kültürel geleneklerinden vazgeçerek Mennonitlere katılmıştır.³³ Koloni grupları kendi liderlerine ve yönetim sistemlerine sahip oldukları için birbirlerinin iç işlerine karışmazlar.

Hutteritler, Birleşik Devletlerde 1990 yılında İkinci Altın Çağ'larını yaşamıştır. Hatta onlar için 16. yüzyıldan bu yana hiç bu kadar eğlenceli bir yaşam tarzına sahip olmadıkları söylenmiştir.³⁴ 21. yüzyılın başlarında ise kırk dokuz bin nüfuslu Hutterit topluluğunun dört yüz seksen üç koloniyeye ayrıldığı tespit edilmiştir. Bu kolonilerin çoğu, Amerika'nın izole edilmiş kuzey ovalarında, yani Kanada'nın taşra bölgelerinde elli ila yüz elli arası üyesi bulunan koloniler kurmuşlardır. Amerika'nın son yüz yirmi beş yıldan fazla bir zamanda hızlı bir gelişme göstermesine rağmen Hutterit çocukların koloni yaşamını tercih etmesi dikkat çekicidir. Bu durum, Hutterit çocukların Hutterit olmayan çocuklarla kıyaslandığı zaman dünyevi olan

³¹ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 19.

³² Duane, *Pacifists in Chains*, 45.

³³ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 20-21.

³⁴ Duane, *Pacifists in Chains*, 224; M. Petrejčikova Sotak - D. E. Sivakova, "Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population Based on Autosomal STR Analysis", *Human Biology* 83/5 (2011), 600.

şeylerin onlarda daha az içselleşme gösterdiklerinden kaynaklanır. Hutterit çocuklar, topluluk yaşamının getirdiği iş bölümünü ve topluluğun verdiği sosyal değerleri içselleştirmişlerdir. Çocuklar, Hutterit inanç sistemini ezberleyerek ve ezberlerini tekrar ettikleri bir yöntemle büyümekte olmaları sebebiyle onlardan bu inanç sistemini yetişkin olduklarında anlamaları beklenmiştir. Ancak çocukların bu inanç sistemlerini içselleştirdiklerinin görülmesinin beklenmedik bir durum olması karşısında, Hutteritlerin yaşam tarzlarının onların sosyal hayatlarının olmadığı eleştirilerine karşılık, üyelerin sosyal bir hayatlarının olduğunun kanıtı olarak gösterilir. Hutteritlerin ahlaki eğitimlerinin de çocuk yaşlardan başlayıp yetişkinliğe kadar günlük bir şekilde veriliyor olması, komünal sistem üzerinde meydana gelen şüpheli düşünceleri de azaltmıştır. Bu konuda kavrama olmadan Hutteritlerin ezber ve tekrar yöntemi ile aldıkları eğitimin yetişkinlerde bile içselleştirme meydana getirdiği ileri sürülür. Buna karşılık Hutteritlerin komünal yaşam sistemini terk etmeme konusunda suçluluk duygularının ön planda olduğuna dair görüşler ortaya çıkmıştır. Ancak Hutteritler yine komünal yaşam sisteminin içselleştirildiğini söyleyerek savunma yaparlar.³⁵ 2013 yılında yapılan araştırmaya göre Birleşik Devletlerin kuzeyinde yüz otuz koloni, Kanada'da üç yüz elli bir koloni yerleşkesi mevcut olup toplam nüfusları da elli bin civarındır.³⁶

3. KOLONİ YAŞAM ŞEKLİ

Hutteritler, Mennonitlerde veya İsviçre Kardeşlerde olduğu gibi çekirdek aile yapısının ön planda olduğu bir yaşam tarzı sürdürmezler. Onların yaşam biçimleri diğer toplumlardan tecrit olmuş bir şekilde, kolektivizmi ve üyeler arası eşitlikçiliği savunan liderlik hiyerarşisinin mevcut olduğu,³⁷ aile kavramının yerine koloni kavramının yerleştirildiği, erkeklerin üç veya dört nesil birlikte ortak yaşam tarzı ile yaşadığı bir sistemdir.³⁸ Komünal yaşam tarzının bir sonucu olarak kolonide yazılı ve yazılı olmayan kurallar oluşturulmuş olup koloninin işleri, bütün koloni üyeleri arasında paylaşı-

³⁵ Edward Boldt, "Structural Tightness, Autonomy, and Observability: An Analysis of Hutterite Conformity and Orderliness", *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie* 3:3 (1978), 349-363, 350-351.

³⁶ Duane, *Pacifists in Chains*, 224; Sotak - Sivakova, "Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population", 600.

³⁷ Adam Darlage, "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century", *Church History* 79/4 (2010), 760.

³⁸ Bron B. Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", *Journal of Comparative Family Studies* 32/3 (2001), 377- 392, 378.

arak sürdürülmektedir ki üyeler tek bir aile gibi birbirlerini hem gözetmeli hem de komünal yaşam sisteminin devamı sağlanmalıdır.³⁹

Hutteritler genel olarak 16. yüzyıl planlarına göre ve uzun bir şekilde inşa ettikleri apartmanlarda yaşarlar. Bu uzun apartmanların yönü kuzey ve güneye yönelik olup her birinin üç veya dört dairesi vardır.⁴⁰ Her kolonide bu şekilde inşa edilmiş olan dört tane apartman bulunur. Daireler, merkezde bulunan ortaklaşa kullandıkları yemek salonunun etrafını çevreleyecek bir biçimde inşa edilmiştir. Bu dört dairenin de her birinin ayrı giriş yerleri mevcuttur. Ailelerin her biri, koloni tarzında inşa edilmiş bu dört uzun apartmandan birinin dairesinde ikamet eder. Normal büyüklükteki bir ailenin kaldığı dairenin üç odası ve bir banyosu vardır. Giriş odasında bir masa, sade sandalyeler ve mutfak gereçleri için bir dolap bulunur. Mutfak dolabının bir tane olmasının sebebi, mutfak gereçlerinin birkaç tane denecek kadar az olmasından kaynaklanmıştır. Dairelerin yatak odalarının sayısı, ailenin çocuk sayısına göre değişir. Her yatak odasında, bir veya iki çift kişilik yatak, bir veya iki divan, birkaç tane sandık ve bir tane beşik bulunur. Bazı daha eski koloniler iki katlı apartman binalarını veya bodrumlu tek katlı konutları tercih etmiştir. Bunun dışında kolonide anaokulu, okul, çamaşırhane, birçok dükkân ve sanayiler bulunur ancak binalar, orta çağ köylerini andıran bir şekilde inşa edilmiştir. Onların toplulukları, yerleşim yerlerinden uzakta kurulmuş bir manastır hayatına benzetilir. Topluluğun yerleşim alanı da topluluğun düzenine ve otoriteye göre şekillendirilmiştir. Hutteritlerin bu tarz yaşamları cennette de kişisel mal varlığına sahip olunmayacağı inancına dayandırılmasından dolayı üyelerin herhangi bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia etmemesi gerekir.⁴¹

Çocuklar, altı yaşına kadar ailesinin bakımı altında yaşadıkdan sonra kolonideki bütün çocuklar, eğitimleri, bakımları ve yetiştirilmeleri için görevlendirilmiş kişilere emanet edilir. Genç kadınlar ve erkekler, on beş yaşına geldiği zaman okulu bırakarak kendilerine kolonide verilen çeşitli görevleri yerine getirmekten sorumludurlar. Bundan sonra çocukların yaşam şekli, ailelerde ve kolonide olmak üzere ikiye ayrılır. Çocuklar bu iki temel görevlerinde çeşitli işler yaparlar.⁴² Çocuklar, dünyevi yaşam tarzlarını be-

³⁹ Darlage, "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century", 760.

⁴⁰ William G. Laatsch, "Hutterite Colonization in Albata", *Journal of Geography* 70/6 (1971), 347-359, 355.

⁴¹ Hostetler, "Hutterite Life", 7-8.

⁴² Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 63,65.

nimsememeleri için devlet okuluna değil⁴³ kolonide kurulmuş olan kendi öğretmenlerinin görev yaptığı okullara gönderilirler. Hutterit okullarının eğitim kalitesi ve öğrencilerin mezuniyet notları yüksektir. Bu okullarda özellikle Kutsal Kitap eğitime önem verilir. Böylece çocuklar bu okullarda uygun temizlik kuralları ile nasıl dua etmeleri ve kolonide nasıl davranış sergilemeleri gerektiğini öğrenmeleri sağlanarak yeni nesillerle komünal yaşam tarzının devamını ve topluluğa bağlı bir şekilde yaşanmasını amaçlarlar. Topluluğun normlarına nasıl uyacaklarını ve kişisel isteklerden çok topluluğun ihtiyaçlarını ön plana almayı öğrenmeleri istenir. Topluluk geniş bir ailedir ve bu ailenin sürdürülmesi hedeflenir.⁴⁴

Koloniye bir yabancı ziyaretçi geldiği zaman, birçok meraklı çocuk bu ziyaretçinin etrafını kuşatarak ziyaretçi, yemek salonuna alınır. Herhangi birisi yemek salonuna girdiği anda salonun tertemiz, yerlerin ve masaların parlak, geniş lekesiz tabakların, ekmek fırınının, propan gaz sobasının olduğunu hemen fark edecektir. Kolonilere girildiği zaman da göze çarpan ilk şeyler yüzlerce kaz ve ördeklerin gürültüsü ve bireysel olarak açılmış olan kitapçılar, ayakkabıcılar ve marangozlardır. Bununla birlikte kolonide sırayla makineleşmiş olan ekonomik işletmeciler, domuz eti gibi et üretimi yapan fabrikalar, kümes hayvanları ve mandıralar da dikkati çeken şeyler arasındadır. Ancak her ne kadar Hutteritlerin kıyafetleri ve yaşam tarzları orta çağı andırsa bile koloni ziyaretinden sonra onların üretim açısından eski moda olmadıkları anlaşılmaktadır. Hutteritler, kolonilerini ziyaret etmek isteyen herkese kapılarını açmaktadırlar ancak bu ziyaretçilerin tarla ürünlerinden satın alma gibi geçerli bir sebepleri de olmalıdır. Ürün satın alma gibi sebeplerle gelen ziyaretçilere koloniye gezme teklifi de yapılır. Genellikle koloniden bir arkadaşıyla birlikte gelenlerin veya komşularının eşlik ettiği birilerinin ziyaretlerini kabul ederler. Bu konuda koloniler arasında farklı düşünceler olduğundan bazı koloniler daha fazla ziyaretçi kabul etmektedir. Hutteritler, kendilerinden olmayanlara söylemeseler bile ziyaretçilerin açık seçik bir şekilde giyinmelerini edepsizlik olarak değerlendirir.⁴⁵ Diğer halklardan farklı görüşleri ve onların yaşam tarzında beğenmedikleri ve uygun görmedikleri davranışlar olduğu için onları taklit etmezler. Örneğin yerel köylerde top oynamayı ve hokey oynamayı reddederler.⁴⁶

Hutteritler, Tanrının emri doğrultusunda olduğuna inanarak kolonide

⁴³ Hostetler, "Hutterite Life", 37-38.

⁴⁴ Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 61-62.

⁴⁵ Hostetler, "Hutterite Life", 8-9.

⁴⁶ Hostetler, "Hutterite Life", 37-38.

yaşayan üyeleri belirli bir hiyerarşiye göre sınıflandırmışlardır. Koloninin ruhani lideri papaz olup otorite, üyelerinin kilise tarafından seçildiği konsile aittir. Konsil üyeleri, aralarında iki tanesi papaz olmak üzere, beş ila yedi kişi arasındadır. Koloniyle ilgili alınması gereken büyük kararları daima kilise verir. Erkekler, kadınlara göre daha yüksek statüye sahip olup bütün koloni, yaşlılara saygı göstermelidir. Cinsiyet ve yaş sıralaması, bütün kilise uygulamalarında, okulda, işte ve yemeklerde kendini gösterir. Erkekler odanın sağ tarafında, kadınlar da odanın diğer tarafında, odanın ön tarafında da yaşlılar oturur. Bütün kilise uygulamalarının bitiminde kiliseden önce erkekler, sonra yaşlı kadınlar, daha sonra da genç erkekler dışarı çıkar.⁴⁷ Koloni hiyerarşisiyle otorite ve düzen oluşturulduğuna ve böylece koloninin daha kolay yönetildiğine inanırlar. Yönetim kuralları, koloninin temel gücünün erkekler için olması sebebiyle bir tür ataerki demokrasi şeklinde oluşturulmuştur. Vaiz, koloninin ahlaki ve dini liderliğini üstlenmek için gruplardan atanarak göreve gelir. Bu gruplar da deneme süresini tatmin edici bir şekilde geçiren kişilerden seçilir. Vaizler, konsile karşı sorumludur. Yardımcı vaizler de vaizlere yardım etmek amacıyla genellikle Alman okullarından seçilir.⁴⁸

Kolonilerde oy kullanma hakkı sadece vaftiz olmuş erkekler için aittir.⁴⁹ Bunun sebebi de koloni hiyerarşisine göre, erkeklerin statüsünün kadınlardan daha yüksek olmasıdır.⁵⁰ Vaftiz olmamış erkekler ve kadınlar oy kullanamazlar. Tek eşlilik esastır ve boşanma yasaklanmıştır. Bazı kaynaklarda küçük çocukların apartmanın zemin katında, daha büyük çocukların da ikinci katında yaşadıkları ifade edilmesine rağmen⁵¹ diğer bazı kaynaklarda çocukların ebeveynleri ile aynı dairede yaşayıp yaşamadıkları hakkında kesin bilgi yoktur.⁵²

Kolonilerde, çoğunluğun oyuyla, mali sekreter olarak görev yapacak koloni organizatörleri seçilir. Bu kimselere halk arasında patron diye hitap edilir. Koloni organizatörü, konsilin onayıyla geniş bir yetki sahasına sahip olup bütün koloninin parasından, satın almadan ve malların satışından so-

⁴⁷ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 378.

⁴⁸ Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites* (Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1993), 248; Hostetler, *Hutterite Life*, 11.

⁴⁹ Peter H. Stephenson, "Hutterite Belief in Evil Eye: Beyond Paranoia and Towards A General Theory of Invidia, Culture", *Medicine and Psychiatry* 3/1979, 247- 265, 0165- 005X/79/0033-0247, 250.

⁵⁰ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 378.

⁵¹ Stephenson, "Hutterite Belief in Evil Eye", 250; Boşanma konusunda bk. Keleş, "Reform Çağının Radikal Kanadı Olan Hutteritlerin Dini Kökenli Geleneksel Komünal Yaşam Tarzı Üzerine Bir Araştırma", 850.

⁵² Hostetler, "Huntington, Communal Socialization Patterns in Hutterite Society", 334.

rumludur. Tarla müdürü de çiftlik işleri programını ve iş gücünü yönetir. Diğer seçilmiş mevkiler ise sığır yetiştiren kimse, tavuk yetiştiren kimse, domuz yetiştiren kimse, ayakkabıcı, demirci ve marangoz vb. olarak belirlenmiştir. Kişisel çıkarların meydana gelmesine yol açabileceğinden dolayı üyelerin koloni işlerini kendilerinin seçmesine izin verilmez.⁵³

Hutteritler kıyafetlerini, satıcılardan aldıkları toptan kumaştan kolonide kendileri dikerler. Erkekler, siyah renkli ceket ve pantolon giyer ve pantolonlarına askı takarlar. Kıravat takıp takmadıkları gibi muhafazakar kolonilerde erkeklerin sıcak yaz günlerinde bile gömlek kollarını katlamaları kınanmıştır. Evliler sakal bırakır. Bazı kolonilerde erkekler bıyık bırakır bazılarında bırakmazlar. Kadınların kıyafetleri çok uzundur, yani ayak bileklerine kadar uzanan rengarenk elbise giyerler. Başlarına siyah beyaz olmak üzere iki renkli puantiyeli başörtüsü takarlar. Başörtüsünün içine dar bir başlık veya kasket giyerler. Kadınlar saçlarını kesmeyebilir. Kadınların saçları Hutterit stilinde taranmalıdır. Hutterit stili denilen şey saçların tepeden dörde ayrılarak başın ön kısmındaki iki ayırımın örülerek arkaya doğru diğer iki ayrımla birleştirilmesi şeklindedir. Ancak Hutterit kolonilerinde herkes kendi kolonisinin diğer koloniden farklı giyimlerinin olduğunu söyler. Bu farklılıklar örneğin kadınların eşarplarında puantiye olması veya olmaması, gömlekte cebin olması veya olmaması, kemer takılması veya takılmaması şeklinde olup küçük ayrıntılardır. Kıyafet veya şekil açısından kolonilerdeki farklılıkların olmasının sebebi bu tarz giyim ve şekillerin teolojik öneme dayanmamasından kaynaklanır.⁵⁴ Genel olarak topluluk üyelerinin tamamı birbirine benzer şekilde, ayırt edici olmayan sade kıyafetler giymeleri esastır. Ayrıca sürekli değişen moda akımına karşı olup hiçbir şeyde savurganlık yapmazlar.⁵⁵

Teknolojiyi iş amaçlı rahatça kullanmaları ve sık sık kasabalara gidip alışveriş yapmalarına izin verilmesi ile Hutterit üyeler dış dünyayı görmüştür. Dış dünyayı çekici bulan Hutteritler, koloni yaşam tarzını terk etmiştir ancak giden birçok Hutteritin, dış dünyada deneme hayatı sürdükten sonra koloni yaşamına geri döndüğü belirtilmesine rağmen birkaç yüz Hutteritin geri dönmediği ve bunun sebebi olarak⁵⁶ yeni neslin, eski nesillerin çektiği zorlukları yaşamadığından kaynaklandığı belirtilir. Kökten dincilerin ve

⁵³ Hostetler, "Hutterite Life", 11.

⁵⁴ Hostetler, "Hutterite Life", 11; Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 390.

⁵⁵ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 16.

⁵⁶ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 382.

mezhep çeşitliliklerinin zayıf üyeler üzerinde olumsuz etkilerinin üyelerin kolonilerden ayrılmasına sebep olduğu aşıkardır.⁵⁷

Toplumun geneli ile karşılaştırıldığı zaman, zengin olmalarına rağmen Hutteritlerin yaşam standartları çok düşüktür. Ancak bu konuda Hutteritler, ihtiyaçların giderilmesinde doğru bir yaklaşım kullanarak, savurgan istekleri bertaraf ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Mesela, bazı kolonilerde merkez mutfaktaki bir tane buzdolabı haricinde başka buzdolabı kullanmazlar. Bütün grup için sadece bir tane çamaşırhane yeterli olarak görülmektedir. Çünkü onlara göre kişisel zevklerin yerine getirilmesinde kolaylık sağlanması koloninin huzurunu bozacaktır. Binek otomobillerinin zevk verdiği düşüncesiyle, binek otomobilleri neredeyse hiç kullanmazlar. Bazı koloniler için otomobil tabu olarak kabul edilmiştir. Kamyonları ve kamyonetleri ise koloni işlerinde faydalı oldukları için kullanırlar. 20. yüzyılın başlarına kadar bir kişinin, magazin haberlerini yaymasından dolayı radyo, televizyon seti veya bunlara benzer her türlü iletişim aletine sahip olması yasaktı. Bu yasa hakkında bir koloni vaizi, radyo dinledikleri takdirde, insanların dünyayı dinleyeceğini ve gittikçe onlara benzeyeceğini söylemiştir.⁵⁸ Ancak 1950 yılından sonra Hutteritler, Amerikan hayat tarzına uyum sağlamaya başlamıştır. 21. yüzyılda ise hala televizyon ve bilgisayarın kolonide çok fazla görülmemesine rağmen kolonideki herkes radyoya sahiptir, kasabada tiyatro ve sinemaya giderler, bazıları da videokaset satın alır ve tv/vcr kiralar. Buna ek olarak Hutteritlerin inanç esaslarından biri barışsever olmak olmasına rağmen üyelerin evlerinde av tüfeği bulunmakta olup hiçbir Hutterit buna karşı değildir. Dariusleut kolonilerinde yaşam merkezinde git gide koloni yerine çekirdek ailenin yer almaya başlaması dikkat çekicidir. Koloni, onlar için geniş bir aileye ait olan işin paylaşılmış hali olarak görülmeye başlamış, koloniler ailelerin desteklediği bir sistem haline gelmiştir. Şöyle ki, çiftlikler koloninin malı olmayıp, o ailenin miras yoluyla nesilden nesile aktarılan malı konumuna gelmeye başlamıştır. Yaşadıkları evler de apartman katlarından olmayıp kendi mülkleri olan çekirdek aile tipi evlere dönüşmüştür. Kendi çamaşırlarını kendileri yıkamışlar ve kendi mobilyalarına sahip olmuşlardır. Lehrerleut kolonilerin mobilyaları ise diğer kolonilerinkine göre yumuşak ve rahattır. Çoğu liberal kolonilerde ise her evde kendilerine ait telefon ve müzik enstrümanı mevcuttur. Bu değişim yeni nesillerde daha çok görülmüş ve görülmeye de devam etmektedir. Hatta

⁵⁷ Huffman, "Life in a hutterite Colony", 567.

⁵⁸ Hostetler, Hutterite Life, 21.

bazıları, normalde yasak olmasına rağmen gelecek ülke başkanını seçmek için oy kullanmayı da istemiştir. Ancak modern toplumun problemlerinden sakınmaya devam ederler. Bununla birlikte koloninin kilit şartlarını devam ettirmekte ve küçük bölgelerde toplumsal tehditten hala korunmaktadırlar. Kendilerini de diğer toplumlarla karşılaştırdıkları zaman diğer toplumların yaşam tarzlarından farklı ve muhafazakar olduklarını düşünürler.⁵⁹

4. KOLONİ HAYATININ PROBLEMLERİ

Hutteritler ortak yaşam tarzını benimseyen bir topluluk olmasından dolayı bu yaşam tarzı, koloni içinde sosyal veya ekonomik birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Ancak onlar için en büyük problem, üyelerin kişisel mal varlığına sahip olmaya başlaması ve böylece koloni yaşam tarzının tehlike altında olmasıdır.⁶⁰

Hutteritlerin ekonomik açıdan karşılaştıkları problem, bazı kolonilerin çiftlik ürünlerini, market fiyatından daha düşük fiyata satarak, haksız ekonomik rekabete yol açmalarıdır. Bu durumdan özellikle küçük çiftçiler olumsuz yönde etkilenmektedir. Ekonomik açıdan zorda kalan kolonilerde de evlilik sıkıntısına düşmüş ve Hutterit nüfusu azalmaya başlamıştır. Bu gibi durumları Hutteritler, zulmün farklı bir çeşidi olarak görerek olumsuz şartların kendilerini güçlendirdiğini ileri sürerler.⁶¹

Karşılaşılan diğer problem ise kolonilerin arazilerini genişletmek için yeni arazi satın alma isteklerine karşı çıkan otoritelerin arazi satın almayı yasaklamasıdır. Böylece bir süre, onların arazi satın alıp almadıkları denetim altına alınmıştır.⁶² Kanadadaki koloniler için olumsuz şartlar da vergilerin kesinlik kazanmamasından kaynaklanmıştır. Tabii hiçbir zaman vergiden muaf tutulmamışlardır. Üyelerin kişisel gelirleri üzerinden vergi kabul edilmemiş bir kilise organizasyonuna bağlı oldukları için vergiyi de koloni olarak ödemeleri, Kanada mahkemesi tarafından uygun görülmüştür.⁶³

Çok fazla zenginliğin koloni hayat tarzını olumsuz yönde etkilemesi sebebiyle yoksulluk kadar refah da koloniler için bir tehdit teşkil etmiştir. Kişilerin kendi ceplerini para ile doldurmasının, lüks yaşamın ve ürünlerin dışarıya gizlice satılmasından dolayı bu tarz şeylerin şeytanî işler olarak görülmesi ve koloni sistemini bozacağı düşüncesiyle zenginliğin arttığı

⁵⁹ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 390-391.

⁶⁰ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 33.

⁶¹ Hostetler, "Hutterite Life", 39.

⁶² Duane, *Pacifists in Chains*, 226- 227.

⁶³ Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, 246.

durumlarda, fazla kazançlar ile yeni bir koloni inşa edilerek kolonide istenmeyen yaşam tarzlarının engellenmesi sağlanmıştır. Koloni nüfusunun artışı da yapılacak işler için kişi fazlalığı demektir ki bu da aileler arasında kutuplaşmaya sebep olmuştur.⁶⁴ Ancak kendilerinin anlaşmazlık durumlarını çözmede çok etkili yöntemler kullanarak koloni yaşam tarzını tehlikeye atan her türlü durumdan kaçınmışlardır. Yönetimde anlaşmazlıkların olması durumunda ise barışsever yanları ile şiddete başvurmadan, alçakgönüllülükle sorunu karşılamışlar ve böylece anlaşmazlıkların yol açacağı daha büyük olumsuz davranışlar önlenmiştir.⁶⁵

Kolonilerde hiyerarşinin bulunması sebebiyle koloni üyeleri, hiyerarşideki sıralamaya göre, kişilere farklı davranış sergilemiştir.⁶⁶ Bu yüzden çoğu koloni, sıradan şikâyetler ve kötü yönetim problemleriyle karşılaşmıştır. Bu problemler de koloni yaşam tarzının getirdiği doğal sonuçlar olarak görülerek gerginliğin oluşması engellenmiştir. Örneğin vaizlerin diktatör haline gelmesi veya aşırı gevşek davranması durumunda vaizler ya uyarılır ya da görevden alınır. Fakat liderlerin görevleri, rolleri ve ilişkilerinin kesin bir şekilde belirlenmesi sebebiyle aralarında herhangi bir rekabet söz konusu olmadığı ileri sürülür. Ancak bir liderin iltimas uyguladığı görülürse, bu kişinin koloniyi hizipleştirebileceği ve onun kardeşlik uyumunu çökertebileceği de dikkate alınarak yazılı olan ve yazılı olmayan kurallar uygulamaya konulur. Mesela zayıf karakterli birisi önemli bir mevkie gelirse, diğerleri tarafından desteklenerek görevini sürdürebilir. Koloninin parasal kaynaklarından sorumlu olan baş yönetici, malları satın almada ve onları ailelere dağıtmada çok dikkatli olmalı, kendi ailesine karşı iltimas geçmemelidir.⁶⁷

Hutteritlerin, ortak yaşam tarzlarında herkesin eşit olduğunu ileri sürmelerine karşılık, kolonide herkesin eşit şartlar altında yaşamadığı iddia edilerek kolonilerden birtakım şikâyetler oluşmaya başlamıştır. Bazı Hutterit kolonilerinin kıtlık içerisinde yaşarken, bazı kolonilerin bolluk içerisinde yaşamaları koloni üyelerinin dikkatinden kaçmamıştır. Bu yüzden kolonilerde yaşayanlar, koloniler arasında eşit yaşam koşullarının oluşturulmasını istemiştir. Koloni içinde de liderler, hizmetliler, aile reisleri, berberler, kahyalar ve bunların eşleri, pahalı yiyecekler yerken ve şarap içerken neden sıradan insanların, şifalı otlar gibi yiyeceklerle ve arpa, şalgam gibi içeceklerle yetinmek zorunda oldukları sorgulanmıştır. Liderler, iltifat ve nefsi

⁶⁴ Hostetler, "Hutterite Life", 39.

⁶⁵ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 212.

⁶⁶ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 148.

⁶⁷ Hostetler, "Hutterite Life", 39-40.

okşayan davranışlarla eğlenceli bir hayat yaşarken ve hasta olduklarında herkes onların hizmetine koşarken, sıradan insanlara neden aynı muamelelenin yapılmadığı sorulmuştur. Ayrıca liderler, yataklarında ve yorganlarında, kuş tüyü kullanırken, sıradan insanların su kamışından yapılan yatak ve yorgan kullanması; liderlerin, hizmetlilerin, aile reislerinin, berberlerin ve kahyaların eşleri doğumdan sonra altı hafta yatak istirahati yaparken ve bu sırada özel muamele görürken, sıradan insanların eşlerinin aynı muameleyi görmemesi; aynı şekilde Hutterit liderlerin en iyi kalitede elbise, ayakkabı ve eşlerinin farklı renklerde ipekten süslü bluz ve etek giyerken diğerlerinin en kötü malzemeden yapılmış kalın elbiseler giymeleri şikayetlere sebep olmuştur. Liderlerin, kahyaların, berberlerin, aile reislerinin ve bunların eşlerinin yiyecek ve içeceklerinin diğerlerinden farklı ve çalışma şartlarının ayrıcalıklı olduğu; diğerlerinin ise daha alt şartlarda çalışıp, yiyecek ve içecek tüketimlerinin daha alt seviyede olduğu üyelerin gözünden kaçmamıştır. Aynı şekilde sosyal yaşamda da Hutterit liderler ve diğerleri arasında konum farkı olmasından ve liderlere en iyi şekilde davranılırken diğerlerine kötü davranılmasından şikayet edilmiştir. Koloni üyeleri, Hutterit kolonilerinde, liderler ve özel görevleri olanlar ile sıradan insanların arasında statü farklılığının mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Koloni üyeleri arasında eşit yaşam koşullarının hakim olduğunun iddia edilmesine karşılık, bazı Hutteritler, liderlerin ve eşlerinin ruhsal liderler konumunda olmalarından dolayı ayrıcalıklı bir yaşam tarzlarının mevcut olduğunu ileri sürerek bu durumdan memnun olmadıklarını dile getirmişlerdir.⁶⁸

Hutteritler, ortak yaşam tarzının en ideal yaşam olduğunu ileri sürmelerine rağmen, üyeler arasında modern bir şekilde yaşamak isteyenlere, Hutterit koloni yaşam koşulları cazip gelmemiştir. Koloni yaşam tarzı, üst düzeylerde yetişmiş kişiler için de hapisane olmuştur. Gençler, Hutteritler arasında gördükleri koşullara hazır olmadıklarından dolayı, alternatif yaşam tarzı arayışına girmişlerdir. Hutteritlerde var olan ve istenen teslim olma özelliği, çoğu kimseye hitap etmemiştir. Yine de Hutteritler, ortak yaşam tarzının yeni yönlerinin, modern dünya için öğretici olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁹

Hutteritler koloni yaşamını terk etme olayını çok büyük bir problem olarak karşılamamaktadır. Çünkü üyelerin yüzde birinden daha azı koloniyi terk etmektedir. Bu sebeple vaftiz yaşı yirmi beş yaşlarına kadar ilerle-

⁶⁸ Darlage, "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century", 778-782.

⁶⁹ Hostetler, "Hutterite Life", 45.

miştir. Vaftiz olmamış birçok genç erkek, koloniden ayrılarak dış dünyada küçük çiftliklerde çalışır, çok şey keşfeder, modern dünyada bulunan koloni için en iyi traktörleri ve ekipmanları öğrenir. Bu ayrılma süreci genellikle bir yıldır ve çoğunlukla gidenlerin geri döndüğü belirtilir. Kadınlar ise genellikle koloniden ayrılmazlar. Hutteritler, bir kolonide, koloni yaşamını terk eden üyelerin gittikçe artması durumunda, o kolonide çaresi bulunmayan liderlik problemleri olduğunu düşünerek, koloniyi ölen bir koloni olarak görürler. Koloniden kaçanların olması durumunu, bir vaiz, bir inanan yaşamı boyunca öğüt almış ise bu vaaz seni yalnız bırakmaz, şeklinde yorumlamıştır.⁷⁰

1965 yılından itibaren doğum oranının azalması da Hutteritler için önemli bir sorun olmuştur. Önceleri bir Hutterit ailesinin ondan fazla çocuğu var iken sonraları ondan fazla çocuğu olan aileler birkaç tanedir. Otuz yaşını geçmiş bekârlar artmaktadır. Doğum oranının ve evliliklerin azalmasının sebebi, tarımda modern yöntemlerin uygulanmasıyla, çalışma alanında daha az işçinin yeterli gelmesine bağlanmıştır. Yapılması gereken iş miktarının azalması, boşta gezen işçilerin artmasına ve işçilerin boşta gezmesi de evliliklerin ertelenmesine neden olmuştur. Böylece aile olan üye sayısı da azalmıştır. Bunun sonucunda en çok istenen işte çalışmak için rekabet eden Hutteritler için rekabet ortadan kalkmıştır. Evlilik yaşının ilerlemesiyle birlikte, evlilik öncesi cinsel ilişkinin yasak olması kuralının ihlal edilmesi de önemli bir problem olarak görülmüştür. Bu ihlalle birlikte kolonide evlilik dışı çocukların olmaması için doğum kontrol konusunda üyelere destek verilmeye başlanmıştır. Evlilik dışı çocukların dünyaya gelmesinin sebebi ise kilise otoritesinin zayıflamasına bağlanmıştır. Bu tarz problemlerin kendi değerlerini tehdit eden bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı zamanda bu durumların yaşanması, televizyon izlenmesinden ve kolonide ortak mal anlayışından kişisel mülkiyet edinmeye doğru gidilmesinden kaynaklandığına inanmışlardır.⁷¹

Hutteritler için koloni şeklindeki yaşam biçimi Kutsal Kitap'a dayandırıldığından dolayı koloni üyelerinin kişisel çıkarlarına öncelik vermeye başlaması teolojik problem olarak görülmüştür. Çünkü onlar için komünal yaşam sistemi inançlarının temeli haline gelmiştir. Hatta onların ekonomik ve demografik yönden *altın yıllar* dedikleri dönemlerde bile bu anlamda

⁷⁰ Paul Diener, "Ecology or Evolution? The Hutterite Case", *American Ethnologist* 1:4 (1974), 601-618, 602.

⁷¹ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 385-386.

teolojik anlaşmazlıklar ve sosyal problemler mevcuttu. Çünkü ekonomik refahın olduğu bu dönemlerde, normalde tüm koloni üyelerine eşit davranılması gerekirken, bazı üyelerin kişisel çıkarlarını gözeten davranışlar sergilemesi ve ekonomik yönden ayrıcalıklı olmaları, birçok üyenin koloni hazinesinden uzak tutulması tepkilere yol açmıştır. Diğer bazı teolojik problem olarak gördükleri durum da üyelerin kilise uygulamalarını kaçırmaması veya kilise uygulamaları sırasında uyuya kalmalarıdır.⁷²

Hutteritler arasında ruhsal rahatsızlıklar da meydana gelmiştir. Birkaç tane şizofrenik vaka olmuştur. Bu vakaların sebebi de iç yalnızlık olarak görülmüştür. Daha yaygın olan ise manik depresyondur. Hutteritler, bu gibi hastalıkları geçiren üyelerini tedavi için hiçbir zaman devlet kurumlarına göndermemişlerdir. Çünkü Hutteritler, ruhsal hastalığı olan kişileri, duayla, iş yükünü hafifletmeyle ve grup terapileriyle gözetim altına alarak tedavi etme yöntemleri uygulamışlardır.⁷³

5. ÜRETİM

Hutterit kolonilerinin hepsi aynı olmayıp, her koloninin kendine has karakteristik yapısı bulunmaktadır. Koloniler kendi yeteneklerine göre, tarım, hayvancılık, marangozluk, tesisatçılık ve elektrikçilik gibi farklı alanları kendilerine iş olarak benimsemişlerdir. Bununla birlikte bütün genç erkekler, kendilerine bir zanaat edinmeli ve tarım işlerini öğrenmelidir. Bütün kadınlar da dikiş dikmeyi, yemek yapmayı öğrenmeli ve on yaşından önce bebek bakıcılığı yapmalıdır.⁷⁴

Hutteritlerde üretim, topluluğun ortak faydasını sağlayacak şekilde yapılandırılmıştır. Hutteritler dini alanda birçok kısıtlamalar uygulamalarına rağmen üyelerine üretim, tüketim, finans ve dağıtım alanlarında gayet rahat bir yaşam sunmuşlardır. Üretim söz konusu olunca, üyelerin üretimi geliştirmeleri için kısıtlanmadan özgür bir biçimde hareket edebilecekleri ortamı sağlamışlardır. Toplumun ortak faydasını sağlayan gelişmelerin ve topluluğun devamının sağlanmasının adına bütün üyelere yapısal bir özgürlük verilmiştir.⁷⁵

Hutteritler, Mesih'e bağlı ortak yaşamlarını sürdürdükleri için grup kurucularının, liderlerinin, vaaz yazarlarının, misyonerlerinin ve tarihçilerinin hakkında ve Hutterit geleneklerine bağlılık konusunda herhangi bir

⁷² Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 30.

⁷³ Hostetler, "Hutterite Life", 40.

⁷⁴ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 18.

⁷⁵ Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 26.

şüphe duymazlar. Bu yüzden kendi tarımsal faaliyetlerine faydalı olan teknoloji ve endüstriyel yolları kullanmakta sakınca görmeyerek ekonomide ve işte kapital düzeni kullanmaları sebebiyle geniş bir alım-satım gücüne ulaşmışlardır. Böylece mallarında düşük fiyat uygulaması yapmadan iyi satışlar elde etmişlerdir. Tarım ve çiftçilikte teknolojiyi rahatça kullandıkları için geniş bir dağıtım ağına da sahiptirler.⁷⁶ Kolonilerde yetiştirilen ürünler de dahil olmak üzere çeşitli malların satıldığı birçok dükkan da bulunur.⁷⁷

Ekonomilerinde, tarımı ve çiftçiliği birinci derecede önemli tutmaları fabrikalaşmayı da beraberinde getirerek fabrikalaşmaya da önem vermişlerdir. Hutteritlerde üretim, koloni adına yapılır. Ancak özel mülkiyet sahibi olan ve üretimi şahsi gelir olarak uygulayan Hutterit kolonileri de bulunur.⁷⁸

Hutteritler, Avrupada çiftçilik, mandıra, üzüm bağcılığı, şaraphane, değirmencilik, kereste fabrikası gibi çeşitli ekonomik aktiviteler yürütmüşlerdi. Zanaat olarak da ciltçilik, bıçakçılık, duvarcılık, dericilik, saat imalatı ve dokumacılık yapmışlardı. Günümüzde Macaristan ve Romanya'da birçok ulusal nitelikte müzeye sahiptirler. Buralarda hala eski Hutterit (Habaner) emayeleri sergilenmektedir. Bunların yanında Hutteritlerin en dikkate değer özellikleri seramik endüstrisidir.⁷⁹ İtalyan Rönesansının son dönemlerinin fayansları, majolika tarzı işlemleri ve Kutsal Kitap'tan alıntıları, seramiklerde dekore etmelerinden dolayı özellikle iyi kalitede moda haline gelmiş seramik üretiminde ün salmaları⁸⁰ üzerine asilzadeler, kendi sofa takımlarını kolonilere yaptırmıştı. Bunun karşılığında asilzadeler, kolonileri, merkez hükümetin kolonilere verdiği rahatsızlıktan ve baskıdan korumuştur.⁸¹

Amerika'ya gelişleriyle birlikte ise tarımsal alanda büyük bir gelişme göstermişlerdir. Böylece zanaat üretimi ve marketlere sattıkları el yapımı malları fiilen durmuştur. Bugün Hutteritlerin tarımsal üretimi yüksek seviyededir. Mesela Güney Dakota'da tipik bir koloninin yirmi bin dönüm, Montana ve Alberta'nın kurak bölgesinde kırk bin dönümden fazla arazileri vardır. Koloniler, marketlere tahıl satarlar ve aynı zamanda Kanada'nın birkaç eyaletine domuz eti, yumurta, kümes hayvanı, sığır ve tam yağlı saf süt alanlarında en geniş üretimi sağlamaktadırlar.⁸² Bu sebeplerle Hutterit kolonileri için tarım birimi, çiftlik kolonisi gibi isimler kullanılmıştır. Çiftlik

⁷⁶ Diener, "Ecology or Evolution? The Hutterite Case", 605-606.

⁷⁷ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 390.

⁷⁸ Duane, *Pacifists in Cahins*, 162.

⁷⁹ Hostetler, "Hutterite Life", 17.

⁸⁰ Janzen - Stanton, *The Hutterites in North America*, 30.

⁸¹ Hostetler, "Hutterite Life", 18.

⁸² Hostetler, "Hutterite Lif", 18.

ürünlerinin yanı sıra konserve yapımı, bahçe işleri ve seralar da uğraştıkları alanlar içerisinde. ⁸³ Büyük çaplı tarım arazilerinde toprak sürme, biçerdöver, taş toplayıcı ve kamyon gibi makineleri kullanmaktadırlar. Birçok makinede hidrolik asansör donanımı mevcuttur. Bazı kolonilerin de kendilerine ait bitkiden tohumu ayırma, yumurta üretimi için donanım, yem karıştırma, otomatik besleyici, dereceler, kuluçka makinesi ve soğuk depo tesisleri vardır. Tamiratla birlikte üretimin de yapıldığı kaynak ve tamir dükkanları koloninin merkezine kurulur. Gerekli olan ve satın alınamayan her aleti hurda demirden kendileri yaparlar. Makarna kesme aleti de dahil olmak üzere yemek salonu için bütün aletler, çöp vagonları, römorklar ve traktör tamirinde kullanılan hidrolik presler vardır. ⁸⁴

Hutteritler, çayırları iklimsel ve bölgesel olarak tarıma elverişli hale getirmede, kayda değer bir yeteneğe sahip olup bu yeteneklerini kanıtlamışlardır. Her şeye çare bulan yapıları ile esnek işgüçlerini birleştirmeleri sayesinde, tarımsal üretim konusunda deneyler yapmışlardır. ⁸⁵ Tarım ekipmanları, makineleşmiştir. İşlerini yürütmek ve alışveriş yapmak için üyelerin sık sık kasabalara gitmesine izin verilmiştir. ⁸⁶ Hutteritlerin tarımsal üretimde teknolojiyi kullanmaları, onları, elektrik ve telefon da dahil olmak üzere yenilikleri kullanmamada direnen En Eski Mennonit Kolonileriyle ve Amişlerle ayırmaktadır. Teknolojinin bütün yeniliklerini kullanmaları sebebiyle basit bir Hutterit ailesinin ve koloni insanlarının, dünya toplumunun sosyal etkisinde kalmadığı belirtilmiştir. ⁸⁷

Hutterit kolonilerinin fakir olduklarının söylenmesine karşılık birkaç zengin koloni bulunmaktadır. Kanaatkarlık ve kişisel isteklerin reddedilmesi ile Hutteritler birçok çiftçi aileden daha az kazanmaktadır. Buna rağmen Hutteritlerin varlıklı oldukları belirtilir. Çoğu koloninin ise yeni bir kol kurması için yeterince para kazanmasının zor olduğu da ifade edilir. Bu konuda daha zengin koloniler, daha fakir olan kolonilere yangın, kuraklık, dolu fırtınası gibi acil durumlarda kredi vermektedir. Yardımseverlik olarak da hediyeler ve işçi gücü ile destek verirler. ⁸⁸ Ayrıca kolonilerde her yetişkine ve aileye aylık kişisel ödenek de bağlanarak onların koloni yaşam şeklini desteklemeleri sağlanmıştır. ⁸⁹

⁸³ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 390.

⁸⁴ Hostetler, "Hutterite Life", 18.

⁸⁵ Hostetler, "Hutterite Life", 18.

⁸⁶ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 382.

⁸⁷ Hostetler, "Hutterite Life", 21.

⁸⁸ Hostetler, "Hutterite Life", 21.

⁸⁹ Ingoldsby, "The Hutterite Family in Transition", 390.

SONUÇ

Hutteritler inançları sebebiyle, Avrupa'da yaşadıkları takibat ve zulümden kaçarak, Rusya ve Amerika'ya göçler gerçekleştirmişlerdir. En son Amerika'ya göç eden Hutteritler burada en rahat yaşam koşullarına sahip olmuştur. Amerika'ya göç ettikleri ilk zamanlarda, ortak yaşam tarzlarını sıkı bir şekilde uygulamışlardır. Ancak Amerika'nın hızlı bir şekilde gelişmesiyle yaşam tarzlarını zamanla değiştirerek teknolojik gelişmeleri takip etmişlerdir. Yine de dünya hayatından uzak durduklarını ve ortak yaşam tarzını devam ettirdiklerini ileri sürerler. Bununla birlikte, yeni nesil gün geçtikçe ortak yaşam tarzından uzaklaşarak, diğer insanlar gibi yaşamak için kolonileri terk etmektedir. Bu sebeple Hutterit liderler, teknoloji kullanımı konusunda daha esnek davranmaya başlamıştır. Bu konuda, koloni yaşam koşullarının ağır olması da önemli bir sebeptir. Çünkü bugün internet ve eğitim insanların daha özgür bir şekilde düşünmesini sağlamaktadır. Hutteritler ortak yaşam tarzı ile bütün Hıristiyanların eşit bir şekilde mallarını paylaşarak yaşamaları gerektiğini savunurken, bizzat kendileri üyeler arasında hiyerarşi yerleştirmiş ve üyelere eşit davranılmamıştır. İnançların ve bu inançları uygulamanın arasında meydana gelen zıtlığın üyeleri koloni hayatından uzaklaştırdığı açıkça görülmektedir. Ayrıca yeni nesil, sadece koloni için çalışmak istememektedir. Kendi kişisel istekleri ve çıkarları doğrultusunda, istedikleri gibi bir yaşam tarzını kendi özgür iradeleriyle seçmek istemişlerdir. Bu konuda Hutterit liderler her ne kadar hoşnut olmasalar da dönmeyen üyeler için herhangi bir yaptırım uygulamamaktadırlar. Ayrıca kolonilere geri dönen üyelerin de mevcut olduğu ve koloni yaşamından memnun olan üyelerin de bulunması hala koloni yaşam tarzının sürdürülebileceğinin kanıtı olarak düşünülebilir.

Birleşik Devletlerin kuzeyinde yüz otuz, Kanada'da üç yüz elli bir olmak üzere toplam dört yüz seksen bir koloni yerleşkesinin yaşam kalitelerinin eşit olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bazı koloniler refah bir yaşam sürerken bazıları ancak geçinebilecek derece bir yaşam kalitesine sahiptir. Bunlara ek olarak Hutteritlerin herhangi bir siyasi amaç gütmemeleri de Amerikan yönetiminin onların bu koloni tarzı yaşam sistemlerine karışmamasını sağlamıştır. Ayrıca göçlerinden bu yana üretime ve Amerikan ekonomisine olan katkıları da onların inançları doğrultusunda rahat bir şekilde yaşamalarına izin vermiştir.

KAYNAKÇA

- Boldt, Edward D.. "Structural Tightness, Autonomy, and Observability: An Analysis of Hutterite Conformity and Orderliness". *The Canadian Journal of Sociology/ Cahiers canadiens de sociologie* 3/3 (1978), 349-363.
- Darlage, Adam. "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century". *Church History* 79/4 (2010), 753-782.
- Diener, Paul. "Ecology or Evolution? The Hutterite Case". *America Ethnologist*. 1/4 (1974), 601-610.
- Stoltzfus, Duane C. S.. *Pacifists in Chains The Persecution of Hutterites during The Great War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 2013.
- Duane, Ruth Heffelbower. *The Anabaptists are Back: Making Peace in a Dangerous World*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991.
- Dyck, Cornelius J.. *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1993.
- Goertz, Hans Jürgen. *The Anabaptists*. trans. Trevor Johnson. 2. Baskı. London: Johnson Press, 2008.
- Hill, Kat. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany, Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*. UK: Oxford University Press, 2015.
- Hostetler, John Andrew. *Hutterite Life*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press. 1983.
- Hostetler, John Andrew - Huntington, Gertrude Enders. "Communal Socialization Patterns in Hutterite Society". *Ethnology* 7/4 (1968), 331-355.
- Huffman, Donald W.. "Life in a Hutterite Colony: An Outsider's Experience and Reflections on a Forgotten People in Our Midst". *American Journal of Economics and Sociology* 59/4 (2000), 549-571.
- Ingoldsby, Bron B. "The Hutterite Family in Transition". *Journal of Comparative Family Studie* 32/3 (2001), 377- 392.
- Juhnke, James. *Vision, Doktrine, War: Mennonite Identity and Organization in America, 1890-1930 (Mennonite Experience in America)*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1989.

- Janzen, Rod - Stanton, Max. *The Hutterites in North America*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- Keleş, Hatice. "Reform Çağının Radikal Kanadı Olan Hutteritlerin Dini Kökenli Geleneksel Komünal Yaşam Tarzı Üzerine Bir Araştırma", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 837-865.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2012.
- Laatsch, William G.. "Hutterite Colonization in Alberta". *Journal of Geography* 70/6 (1971), 347- 359.
- Miller, Roman J.. *Bioethics and the Beginning of Life: An Anabaptist Perspective*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontaryo: Herald Press, 1990.
- Peter, Karl Andreas. *The Dynamics of Hutterite Society*. Edmonton, Alberta, Kanada: The University of Alberta Press, 1987.
- Riedemann, Peter; *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*. trans. John J. Friesen. Waterloo, Ontaryo, Scottdale, Pensilvanya: Herald Press, 1999.
- Schludermann, Shirin - Schludermann, Eduard. "Social Role Perception of Children in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 72/2 (1969), 183-188.
- Sotak, M. Petrejckova - E. Sivakova, D. "Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population Based on Autosomal STR Analysis". *Human Biology* 83/5 (2011), 599-609.
- Stephenson, Peter H. "Hutterite Belief in Evil Eye: Beyond Paranoia and Towards A General Theory of Invidia". *Culture, Medicine and Psychiatry* 3/3 (1979), 247-265.
- Stoltzfus, Duane C. S.. *Pacifists in Chains, The Persecution of Hutterites during the Great War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

MENKUL KIYMET İHRACI VE TEDAVÜLÜNÜN MEŞRUIYETİ (HİSSE SENETLERİ, SUKÛK, YATIRIM FONLARI)


LEGITIMICY OF THE CIRCULATION AND ISSUANCE OF THE SECURITIES
(STOCKS, SUKÛK, INVESTMENT FUNDS)

İSMAİL HALİTOĞLU

DR. KUVEYTTÜRK KATILIM BANKACILIĞI UYUM YÖNETİCİSİ

ihalidi@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4983-6074>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.695939>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Halitoğlu, İsmail "Menkul Kıymet İhracı ve Tedavülünün Meşruiyeti (Hisse Senetleri, Sukûk, Yatırım Fonları) [Legitimicy of the Circulation and Issuance of the Securities (Stocks, Sukûk, Investment Funds)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 351-387

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

MENKUL KIYMET İHRACI VE TEDAVÜLÜNÜN MEŞRUIYETİ (HİSSE SENETLERİ, SUKÛK, YATIRIM FONLARI)

Öz

Hisse senetleri, sukûk ve yatırım fonları, şirketin maddi ve hukuki haklardan oluşan varlıklarında şayi bir payı temsil eder. Bu varlıkların çoğu, bazen alacak veya nakit para olabilirken bazen de alacak ve nakit paranın karışımı şekline dönüşebilmektedir. Bu durumda hisse senetlerinin, sukûkların veya yatırım fonlarının alım satımında fıkhi bazı problemlerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla alacağın satışı söz konusu olduğunda borcun satışına yönelik şartlar, nakitlerin satışı söz konusu olduğunda sarf akdine yönelik şartlar geçerli olmaktadır. Örneğin İslami bankaların faaliyetlerinin büyük çoğunluğu murabaha, istisna akdi gibi faaliyetlerden oluşur. Bu yüzden bankaların varlıklarının çoğunluğu alacaklardan veya nakitlerden oluşmakta ve bu bankaların hisse senetleri alacağı ve nakit paraları temsil etmektedir. Aynı şekilde yatırım portföylerinin çoğu, gayrimenkul veya kıymetli maden alımı yapar daha sonra murabaha yoluyla vadeli olarak bu malları satar. Dolayısıyla bu anlaşmaların bedelleri aylık olarak tahsil edilen alacak olur. Bu durumda alacak ve nakit paralar, kıymetli maden ve mallardan daha fazla olmakta ve fon, alım satıma açık tutulmaktadır. Yani herhangi bir kişi fona giriş ve çıkış yapma hakkına sahiptir. Dolayısıyla çıkış yapan yatırımcı satıcı konumunda iken giriş yapan yatırımcı alıcı konumunda olur. Bu durumda söz konusu işlem, alacağın satışı olarak mı değerlendirilmeli ya da nakit paraların satışı olarak mı değerlendirilmelidir. Bu problemin çözümü için çalışmamızda ortaya koyduğumuz çözümler tebe'iyet kaidesi ve çoğunluk kaidesi ile amel edilmesi yönündedir.

Özet

Son yüzyılda en çok öne çıkan ticari işlemlerden biri, kıymetli evrak ticaretidir. Bu ise mevcut bir malın hisselerle bölünerek kıymetli evraklara dönüştürülmesi suretiyle yatırımcıların malı doğrudan mülk edinmesi yerine söz konusu malı temsil eden evraklara sahip olmasıdır. Kıymetli evraklar, alacağı temsil eden kıymetli evraklar ve mülkiyeti temsil eden kıymetli evraklar şeklinde ikiye ayrılır.

Alacağı temsil eden evraklar, devlet eliyle ihraç edilen tahviller, hazinenin ihraç ettiği bonolar, kurumsal şirketlerin ihraç ettiği tahviller, devlet kurumlarının ihraç ettiği diğer borçlanma araçları ve başka isimler altında ihraç edilen diğer tahviller gibi hamiline alacağı temlik eden evraklardır. Bu tür evrakların tedavülü, Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi ve İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu gibi fıkıh kurulları tarafından ittifakla caiz görülmemektedir.

Mülkiyeti temsil eden kıymetli evraklar ise hisse senetleri, yatırım fonları ve sukûk olarak üçe ayrılır.

Hisse senetleri, Temelde şirketin aynı ya da nakdi hissesine sahip olmayı amaçlar. Bu işlem nakdi ya da aynı varlığın evrak veya yazılı vesika ile temsil edilmesinden ibarettir ve belli bir şirketin sermayesinde şayi bir hisseyi temsil eder. Ticaret kanunu açısından mali bir evrak olan hisse senedi anonim şirkette mülkiyet hakkını temsil eder. Bu sebeple hisse senedi mülkiyet evrakları çatısı altında tasnif edilir. Ticaret kanunu, -anonim şirkete tüzel kişiliğin verilmesiyle- hisse mülkiyeti ile şirket varlıkları mülkiyeti arasında ayırım yapmaktadır. Hisse senedi, şirketin sahip olduğu varlıklardan bağımsız olarak temlik edilir. Böylece şirketin arz ettiği hisseler, temlik yoluyla şirketin mülkiyetine geçer ve bunun üzerine yatırımcı ortaklar bütün aynı haklarını kaybeder. Yatırımcı ortakların sadece şirkette bulunduğu süre zarfında şirketin elde ettiği kârdan alacak hakkı bulunur. Aynı şekilde yatırımcıların, şirketin tasfiye durumunda şirket varlıklarının satış değerinin bölüştürülmesinde hakları bulunur. Çünkü yatırımcılar şirketin belli oranında hissesinin malikidir ve tüzel kişiliğe sahip olan şirket, mevcut varlıklarının mülkiyetinden bağımsız olur. Hisse senetlerinin şer'î yapısı ile ilgili görüş bulunmak-

tedir. Birinci görüş, anonim şirketin, inan ya da mudâraibe şirketi olması üzerine bina edilir. Bu, her iki tür şirkette de ortağın payı şirketin bütün varlıklarını kapsar. Şirketin tüzel bir kişiliğe sahip olması, hissedarın şirket varlıklarından mülk edinme hakkını elinden almaz. Aynı şekilde hisse senedi, hissedarın sadece şirketteki hakkını gösteren bir vesikadır. Tek başına bir değer ifade etmez. Ancak şirket varlıklarındaki hakkı temsil ettiği için bu varlıkların hükmünü alması gerekir. İkinci görüşe göre hissedarlar, doğrudan değil dolaylı olarak bu şirketin varlıklarına malik olurlar ve şirketin varlıklarında herhangi bir tasarrufta bulunamazlar. Şayet şirket varlıkları, hissedarların sahibi olduğu hisselerden daha kıymetli hale gelirse, hissedarların, bu fazlalığı şirketten talep etme hakkı yoktur. Aynı şekilde şirketin zarar veya borçlanması durumunda buna şahsi mallarıyla katlanmazlar. Çünkü hissedarlar şirket varlıklarına doğrudan malik olmamıştır. Sukûk, mevcut mal, menfaat veya hizmet ya da belirli/mevcut bir proje veya özel bir yatırım faaliyeti halinde bulunan varlıklar üzerinde şayi ortak mülkiyeti ifade eder şekilde ve birbirine eşit değerinde ihraç edilen sertifikalardır. En temelde sukûk, mülkiyeti temsil eden sukûk, alacağı temsil eden sukûk olarak ikiye ayrılır. Mülkiyeti temsil eden sukûk türleri, icare sukûk, menfaate malik olmayı sağlayan sukûk, hizmete malik olmayı sağlayan sukûk ve ortaklığa dayalı sukûk iken alacağı temsil eden sukûk türleri; murabaha sukûk, istisna sukûk ve selem sukûktur. Başlıca özellikleri şunlardır: Sukûk, özel olarak yatırım amaçlı dayanak varlıkların mal, hizmet, menfaat veya bunlarla, alacak, nakit ve manevi hakların karışık olduğu varlıkların mülkiyetinde şayi bir ortaklığı temsil eder. Sukûk, hamiline, ihraç edenin zimmetinde bulunan borcu temsil etmez. Sukûk, İslam hukuku esaslarına uygun bir akdin hükümleri üzerine ihraç edilir. Sukûk yöneticisinin garantisi yoktur. Sukûk belli bir oranla kâra ortak yapar ve zarar sukûku temsil eden hisse miktarı kadardır. Sukûk sahipleri, sukûkta nominal kıymetin belirli bir oranında veya maktû bir miktarda kâr elde etmesi yönünde önceden bir belirlemede bulunamaz. Yatırımın bütün risklerine katlanılır. Sukûkun ikincil piyasalarda tedavülü temsil ettiği varlığın ikincil piyasalarda tedavül kabiliyetine bağlıdır. Sukûk sahipleri ister bakım veya sigortaya katılmadan kaynaklı masraflar olsun ister değerlin düşmesi veya yatırımdan kaynaklı masraflar olsun sukûkun temsil ettiği varlıkların mülkiyeti üzerine düzenlenmeye bağlı masraf yüküne katlanır. Yatırım fonu ise kanun hükümleri uyarınca halktan katılma belgeleri karşılığında toplanan paralarla belge sahipleri hesabına riskin dağıtılması ilkesi ve inanlı mülkiyet esasına göre belirli varlıklardan oluşan portföyü işletmek amacıyla kurulan mal varlığıdır. Menkul kıymetlerin tedavülü, ticari bir vesikanın mülkiyetinin satım, hibe ve miras gibi İslam hukuku kurallarına uygun akitlerden herhangi bir akitle sahibinden başka bir kişiye nakledilmesidir. Kıymetli evrakların tedavülünün caiziyeti konusunda ittifak ve ihtilaf durumu ortaya çıkmıştır. Menkul kıymetlerin dayanak varlıkları alacak, nakit para, hak, menfaat ve muayyen malların karışımından müteşekkil, çoğunluğu mal ve menfaatten veya haklardan karışık şekilde ise tarafların anlaşmaları fiyat üzerinden bu tür evrakların tedavülü ittifakla caiz görülmüştür. Bu durum, İslam hukukunda birçok meselede amel edilen çoğunluk kaidesi çerçevesinde değerlendirilir. Çünkü bütün, çoğunluğun hükmünü alır. İhtilaf durumu, menkul kıymetlerin dayanak varlıklarının çoğunluğu alacak ve paralardan oluşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu durumda iki yaklaşım bulunmaktadır: Birinci yaklaşımda, dayanak varlıkların çoğunluğu alacaklar ve paradan oluşuyorsa şirket veya portföy şirketinin ya da yatırım fonunun ana faaliyet konusu mal, menfaat ve hak üzerine ticaret ise kıymetli evrakların tedavülü alacağın satışı ve sarf hükümleri gözetilmeksizin tebe'iyet ilkesine dayandırılarak caiz görülmüştür. İkinci yaklaşımda ise dayanak varlıkların çoğunluğu alacak ve paradan oluşuyorsa yatırım fonlarının, hisse senetlerinin ve sukûkların alınıp satılması paranın para karşılığı satışında taşınması gereken şartları havi olmadığı için caiz görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Menkul Kıymetli Evrakları, Fon, Hisse Senetleri, Yatırım Fonları, Sukûk, Tedavül, Anonim Şirketler.

LEGITIMICY OF THE CIRCULATION AND ISSUANCE OF THE SECURITIES (STOCKS, SUKŪK, INVESTMENT FUNDS)

Abstract

Equity shares, sukuk and investment funds represent a common share in a company's assets which consists of tangible and intangible rights of the company. Many of these assets can be receivables and cash or sometimes the mix of them. In this case, a problem related to trading of sukuk, investment funds and equity shares arises in terms of Islamic jurisprudence. Henceforth, conditions of the sale of liabilities apply to the sale of assets and the conditions of *sarf* agreement applies to the sale of cash. For example, the majority of the activities of Islamic banks consist of activities such as murabaha and exception contracts. Therefore, the majority of banks' assets consist of receivables or cash, and these represent banks' credits and equity shares .

The same way, investment portfolios mostly purchase real estate and precious metals and later sell them on term conditions by using murabaha method. Consequently, the amounts of these agreements become receivables which to be collected on monthly basis. In this situation, receivables and cash become more than precious metals and goods and fund is kept open to trading. In other words, any person has right to enter and exit from the fund. Consequently, the exiting investor is a seller and entering investor is a buyer. In this situation, is the aforementioned transaction should be considered as sale of receivable or sale of cash?

The resolution of this problem, we propose in our study, is to apply the *tebe'yyet*(dependency) rule and the majority rule.

Summary

Trading of securities (valuable documents) is one of the most popular trading transactions in the last century. This means that investors own valuable documents which represent the ownership by dividing the ownership and converting it to shares, instead of owning the goods itself directly. Securities are two different types which are securities represent receivable and securities represent ownership.

Securities that represents a receivable are; government bonds, treasury bonds, company bonds, other borrowing securities issued by government institutions and other bonds issued in different names which assigns the payable-to-bearer receivables. International Islamic Jurisprudence Academy and, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions are unanimously prohibit the issuance of this kind of securities.

Securities that represents ownership are; Equity shares, investment funds and sukuk. Equity shares, essentially aims to own a cash or recorded share of a company. This transaction consists of representing a cash or recorded asset by a written document and represents a common share in the capital of a company. Equity share is a financial document according to commercial law and represents ownership right in a company. Therefore, it is classified under the ownership documents. Commercial Law – as a company is a legal entity- separates equity ownership and company asset ownership. Equity share is assigned independent from the assets of a company. Thus, the equity shares issued by the company are owned by the company itself through assignment and hereby investor partners lose their registered rights. Investor partners have only a right in the profit made by the company throughout the time period they stayed in the corporation. Likewise, investors have rights in distribution of sale of the assets of the company in case of liquidation of the company. Because, investors own a part of shares of the company and a company, having legal entity, is independent from ownership of its own assets. There are two different opinions in the Islamic law. The first opinion is based on the situation if the company is a trust or mudaraba company. Share of partner comprises all of the assets of the company in both types. Shareholder

is not prohibited from owning some assets of the company even though the company is a separate legal entity. Likewise, an equity share is a document which only proves the right of the shareholder in the company. It has no value by itself. However, it should have the same treatment with the company assets as it represents a right in company assets. According to the second opinion; Shareholders own the assets of the company indirectly but not directly and they have no capacity to act on the assets. Even if the value of the assets of the company becomes more valuable than the value of the shares of the company, equity share owners have no right to demand the access value. Likewise, they don't bear any personal responsibility if the company borrows or makes loss because shareholders do not directly own the assets of the company.

Sukuk represents common ownership on specific goods, asset or service, a specific project or assets employed in a specific investment activity and they are certificates issued equals to each other in terms of their values. Basically, there are two types of sukuk; Sukuk representing ownership and sukuk representing a receivable. While *ijara sukuk*, sukuk which enables to own a benefit, sukuk that enables to have a service and partnership based sukuk are represents ownership; *murabaha sukuk*, *istisna sukuk* and *selem sukuk* are the sukuk types which represent a receivable. The main characteristics are; Sukuk represents a common partnership on assets which are investment purpose underlying assets, goods, service, benefit or a mix of these by receivable, cash and intangible rights. Sukuk doesn't represent a debt of an issuer. Sukuk is issued based on an agreement which is in compliance with Islamic rules essentials. Sukuk manager has no guarantee. Sukuk makes one a partner on profit on a defined rate and loss is limited by the share invested. Sukuk owners cannot pre-define a proportional or an amount of profit on nominal value of sukuk. All of the risks are taken. Circulation capacity of the sukuk in the Secondary market depends on the circulation capacity of the underlying asset itself in the secondary market. Sukuk owners undertake expenses which arise from the underlying asset sukuk represents - including maintenance, insurance, impairment or other expenses stem from investment itself.

Investment fund is an asset which is setup by the money collected from the public in compliance with the law, in purpose of running a portfolio consists of certain assets in the name of certificate owners based on principle of risk distribution and fiduciary ownership.

Circulation of securities means transfer of ownership of a commercial document from the owner to another person through one of the agreements compliant to Islamic rules such as sale, donation and inheritance. There are agreement and controversy on the circulation of. Circulation of these kind of securities on the price agreed by related sides is considered as permissible unanimously if underlying asset of a security includes a mix of receivable, cash money, right, benefit and certain goods as long as the majority of them are goods and benefit or rights. This situation is judged in the framework of majority principle which is applied in many issues in Islamic law. Because, the whole inherits the treatment of the majority. Controversy arises in the case which majority consists of receivable and cash money. There are two approaches in this situation; The first approach approves the circulation of the securities even if the majority of the underlying assets consists of receivables and cash money as long as main activity of the company, portfolio company or investment fund is on goods, benefits and rights without applying the rules about sale of receivable and *sarf based*, based on dependency principle. The second approach prohibits the circulation of securities if the majority of underlying assets are receivables and cash money since trading of investment funds, equity shares and sukuk do not have required conditions for sale of money for money.

Keywords: Islamic law, Equity Securities, Fund, Equity shares (Stocks), Investment funds, Certificate (Sukuk), Trading, Corporation.

GİRİŞ

Geçmişte üretim, ticaret ve finansman açısından iktisadi faaliyetler, herhangi bir finansman sağlayan özel kuruluşa ihtiyaç duyulmadan doğrudan piyasada gerçekleşirdi. Bundan dolayıdır ki bu tür muameleler, finansman tedarik eden herhangi bir özel finans kuruluşunun oluşumuna ihtiyaç duyulmadan kişilerin birbirine karşı ve ticaret yapacakları tüccara karşı duydukları güven üzerine bina edilirdi.

Batıda gerçekleşen sanayi devriminden sonra anonim şirketler¹ ortaya çıktı, bankalar yaygınlaştı ve büyük kâr elde etme arzusu, üretim, dağıtım ve ticaret hacminin gelişmesine bağlı olarak hızlı bir şekilde mali araçlar geliştirildi. Şüphesiz ki üretim ve ticaretin büyük hacimlere ulaşması sebebiyle, piyasada özel ilişkilere dayalı olarak toplanan fonların daha fazlasına ihtiyaç duyuldu. Bunun neticesi olarak anonim şirketlerin ortaya çıkmasıyla bu gibi şirketlere kredi sağlayan bankalara ihtiyaç duyuldu. Söz konusu bankaların Müslümanlarla tanışmasıyla Müslümanların iktisadi ilişkileri bu bankalara doğru meyletmeye başladı. Batıdaki birçok akit ve muamele İslam âlemine intikal etti. Müslümanlar, finansman sağlamak için olumlu olumsuz lehine ya da aleyhine olan bütün işlemleri zaruret adı altında batılı düşünce şekli üzerine bina etti. Konu üzerinde birçok âlim, araştırmacı, akademisyen, fikhî kurul ve şer'î heyet karşı karşıya geldi, araştırma ve tezler kaleme alındı, sempozyumlar ve konferanslar yapıldı. Birçoğunda muasır muamelat meselelerine dair şer'î hükümlerin açıklanmasının, tahricinin, uygulamaların yapısının, yorumların ve fikhî arka planının yer aldığı fetvalar ve kararlar yayımlandı.

Son yüzyılda en çok öne çıkan ticari işlemlerden biri, kıymetli evrak ticaretidir.² Bu ise mevcut bir malın hisselerine bölünerek kıymetli evraklara dönüştürülmesi suretiyle yatırımcıların malı doğrudan mülk edinmesi yerine, söz konusu malı temsil eden evraklara sahip olmasıdır.

Bu yatırım şekli, somut bir varlığa sahip olmak isteyen kişileri kendisine çeken bir yatırım şekli olmasının yanı sıra kıymetli evraklara özgü

¹ Bir unvana sahip, esas sermayesi belirli ve paylara bölünmüş olan ve borçlarından ötürü yalnız mal varlığı ile ortaklarının sorumluluğu, taahhüt etmiş oldukları sermaye payı ile sınırlı bulunan şirketlere anonim şirket denir. Daha fazla bilgi için bk. *Türk Ticaret Kanunu 269. Madde*; Fatih Bilgili, - Ertan Demirkapı, *Ticaret Hukuk Bilgisi*, (Bursa: Dora Yayınları, 2013), 221; Ender Canan Eroğlu, *Ticaret Kanunu ve Tasarı Açısından Anonim Şirketlerde Hisse Senetlerinin Devri*, (Ankara: Başkent Üniversitesi SBE., Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi 1997), 4-15; Vehbe ez-Zühayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 1-8, (Dimaşk: y.y. 1404/1984, 1405/1985, 5/3974); Muhammed bin İbrahim bin Abdullah Tuwajiri, *İslami Hukuk Ansiklopedisi*, (Riyad: Uluslararası Fikirler Evi, 2009), 3/569.

² Kıymetli evrakların tüm çeşitleri ve tarifleri, ayrı bir bölümde verilecektir.

olan birçok özelliği de bünyesinde barındırmaktadır. Bu özelliklerin başlıcaları³:

–Hamilinin herhangi bir yatırım projesine kolay ve basit bir şekilde ortak olmasını ya da aynı şekilde ortaklıktan ayrılmasını sağlayan, ticari piyasada alınıp satılabilen evraklardır.

–Küçük yatırımcıların büyük projelere ortak olmasına fırsat tanıyan küçük kıymetlere bölünmüş evraklardır.

–Yatırımcının sorumluluğu satın almış olduğu kıymetli evrak ile sınırlıdır. Dolayısıyla kıymetli evrakların temsil ettiği projeye bağlı yükümlülük ve borçlanmaya yönelik yatırımcının şahsi malı talep edilemez.

Bu kıymetli evraklardan biri olan sukûk, özellikle İslami bankaların gelişmesiyle büyük bir önem kazandı. Buna ek olarak sukûkların gelişmesi ve uygulamayla ilgili tartışmaların ortaya çıkması beraberinde hükümlerle uygulamayı birbiriyle uyumlu hale getirmeyi gerektirdi. Kıymetli evrakların yatırımdan farklı yönleri ve özellikleri dikkate alınarak şer’î yapısının, ihracının ve tedavülü ile ilgili hükümlerinin izah edilmesi gereklidir. Ticari bir şirketin bir kısmına malik olan gerçek ortak ile anonim şirketten hisse senedi satın alan yatırımcı arasında tasarruf, yükümlülük ve hukuksal açıdan birçok farklılık vardır.

Bu çalışma, kıymetli evrakların şer’î ve kanûnî yapısını (hisse senetleri, sukûk, yatırım fonları), paranın ve alacakların kıymetli evrakların tedavülü hükmüne etkisini ve bununla ilgili şer’î kuralları açıklar. Ancak makalenin ana fikri ile bütünleşmesi için öncelikle kıymetli evrakların türlerine ve her birinin yapısına kısaca değinilecektir.

1. KIYMETLİ EVRAK ÇEŞİTLERİ

Kıymetli evrak, üzerinde yazılı hakkın senede sıkı sıkıya bağlı olduğu, bu nedenle hakkın ancak bu belgeyle talep edilebileceği ve bu belgeyle devredilebildiği senetlerdir. Kıymetli evrak, alacaklının veya hak sahibinin elinde bulunur ve borçlunun vadini diğer taraftan alacaklının hakkını gösterir.⁴ Bu evraklar ikiye ayrılır:

³ Hey’etü’l-Muhâsebe ve’l-Muraca’a li’l-Müessesetü’l-Mâliyye’l-İslâmiyye (AAOIFI), *el-Meâyirü’ş-şer’iyye*, 467, 562 ; Hâmid bin Hasan bin Muhammed Ali Mira, *Sukûku’l-icâra Dirâse Fikhiyye Teşîliyye Tatbikiyye*, (Riyad: Dâru’l-Meyman, 2008), 77.

⁴ Türk Ticaret Kanunu, *Madde 645* ; Servet Bayındır, *Faizsiz Bankacılık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 227; Finans Sözlüğü “Kıymetli evrak”, <https://piyasarehberi.org/sozluk/kiymetli-evrak>; <https://www.muhasabedersleri.com/ekonomi/kiymetli-evrak>

1.1. Alacağı Temsil Eden Kıymetli Evraklar

Devlet eliyle ihraç edilen tahviller, hazinenin ihraç ettiği bonolar, kurumsal şirketlerin ihraç ettiği tahviller, devlet kurumlarının ihraç ettiği diğer borçlanma araçları ve başka isimler altında ihraç edilen diğer tahviller gibi hamiline alacağı temlik eden evraklardır.⁵ Bu tür kıymetli evraklar fıkıh kurulları tarafından ittifakla caiz görülmez. Çünkü bu tür evraklar, faizli borcu veya alacağın üçüncü bir şahsa satışını temsil eder. Uluslararası İslam Fıkıh Akademesi'nin konuya dair 62/11/6 no'lu kararı şu şekildedir: *"Menfaat şartı veya kendi değerine ek olarak oransal faizi ile birlikte ödeme yükümlülüğünü temsil eden senetlerin ihracı, tedavülü ve satın alınması şer'î açıdan caiz değildir. Çünkü bu senetler, ister özel şirketler tarafından çıkarılsın ister devlete bağlı kurumlar tarafından ihraç edilsin faiz karşılığında verilmiş borç senetleridir. Bu evrakların isimlerinin sertifika, yatırım sukûku, birikim olması veya faiz ödeme yükümlülüğü altına sokan fazlalığın isminin dönemsel getiri, komisyon, geliri ya da kâr olması neticeyi etkilemez."*⁶

İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) yayımladığı Şer'î Standartlar'ın 21 no'lu standarttaki konuyla ilgili metin şu şekildedir: *"Borçlanılan miktarı ve bir miktar fazlasını ödemeyi garanti altına alan faizli senetlerin ihracı haramdır. Bu fazla miktarın (faizin) ana-para ödenirken veya aylık, yıllık ya da başka bir şekilde ödenmesi hükme tesir etmez. Yine ödenecek faizin çoğu senetlerde olduğu gibi senet bedelinin yüzdelik oranı şeklinde tespit edilmesiyle sıfır kuponlu tahvillerde olduğu gibi iskontoyla tespit edilmesi arasında fark bulunmamaktadır. Özel, genel ya da resmi olsun ikramiyeli tahviller de haramdır."*⁷

1.2. Mülkiyeti Temsil Eden Kıymetli Evraklar

Menkul kıymetler üç çeşittir; hisse senetleri, yatırım fonları⁸ ve sukûk.

⁵ Turhan Ali Korkmaz, *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*, (Bursa: y.y. 2000), 111; Hasan Abdullah Emin, *en-Nukûd ve'l-mesârif fi'n-nizâmi'l-islâmî*, (Cidde: Dâruş-Şurûk, 1978), 142.

⁶ *Mecellelu Mecma'ül-Fikhi'l-İslâmî*, 6, 1273/2, ve 7, 73/1.

⁷ Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Muracâa li'l-Müessesetü'l-Mâliyye'l-İslâmiyye (AAOIFI), *el-Meâyirü's-Şer'iyye*, 21. Standart, 299.

⁸ Yatırım fonu: Kanun hükümleri uyarınca halktan, katılma belgeleri karşılığında toplanan paralarla, belge sahipleri hesabına, riskin dağıtılması ilkesi ve inançlı mülkiyet esasına göre, belirli varlıklardan oluşan portföyü işletmek maksadıyla kurulan mal varlığıdır. Bk. Yamaç Güneşli, "Yatırım Fonları", http://www.turkhukuk sitesi.com/makale_966.htm, 19/04/2009. Yatırım fonlarının birçok çeşidi bulunduğu için tam olarak ne olduğu ihtilafli bir konudur. Ancak kapsamlı bir tanım yaparsak: "Yatırım fonu, belirli alanlara yatırım yapan yatırım birimleri suretinde mal biriktirmeyi amaçlayan müstakil mali zimmete sahip bir yatırım havuzudur. Bu fon kıymetli evraklardan müteşekkil yatırım şirketi tarafından yönetilir." Bk: Abdu's-settâr Ebû Gudde, "el-İstismâr fi'l-eshum ve'l-vehadâti'l-istismâriyye", *Mecma'ül-Fikhi'l-İslâmî Dokuzuncu Dönem Araştırmaları*, 189/190, 702.

Yatırım fonları hukuksal ve şer'î açıdan tercih ile muhalefet noktasında hisse senetlerine benzediği için ayrı bir başlık altında incelenmeyecektir.

1.2.1. Hisse senetleri

Çoğulu “*eshum*” olan “*sehm*” kelimesi, sözlükte pay, şans, kura çekilen kap, ok manalarına gelir. Ayrıca halk arsasında altı zira' (ölçü birimi) olarak da bilinmesinin yanı sıra kura çekmek, katılmak (anonim şirketi), bölmek, pay almak anlamlarını da içinde barındırır. Kuran-ı Kerim'de ise “*kura çekti ve kaybedenlerden oldu*” (Saffat suresi 141. ayet) manasında kullanılmıştır. Arapçada “*eshum*”, “*sihâm*”, “*sühmân*” ve “*sühme*” kelimeleri “*sehm*” in çoğulu olarak kullanılmaktadır.⁹

Terim olarak ise “*sehm*”; nakdi evrağa dönüşme işleminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Temelde şirketin aynı ya da nakdi hissesine sahip olmayı amaçlar. Bu işlem, nakdi ya da aynı varlığın evrak veya yazılı vesika ile temsil edilmesinden ibarettir ve şirketin sermayesinde şâyi bir hisseyi temsil eder. Dolayısıyla şer-i tanım ile kanûnî tanım arasındaki fark yok denecek kadar azdır.¹⁰

–Hukukçular ticaret kanununda hisseyi, “şirket değerinin artması durumunda artan, azalması durumunda ise azalan ve sermayesinin belli bir kısmını temsil eden pay” şeklinde tarif etmişlerdir.¹¹

–Şer'î kavram olarak ise Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi VII. Dönem Toplantısı'nda alınan dördüncü karar şu şekildedir: “*Şirketin sahip olduğu varlıklarındaki şâyi bir paydır. Bu sertifika, hissedeki hak edişin ispatı için bir belgedir.*”¹² İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) ise “*Tedavül kabiliyetini haiz sertifikayla temsil edilen şirket varlıklarındaki pay*” şeklinde tanımlamıştır.¹³

⁹ Ebü'l-Feth Burhânüddin Nâsir b. Abdiseyyid b. Ali Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, thk. Mahmud Fâhûrî - Abdu'l-hamid Muhtâr,(Haleb: Mektebetu Esâme bin Zeyd, 1979), 425/1; Ahmed bin Muhammed bin Ali Feyyûmî el-Mukarrî, *el-Misbâhu'l-munir fi garibiş-şerhi'l-kebir*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 293/1; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, (Beirut, Müessesetür-Risâle, 1452/1)

¹⁰ Hisse senedi için bk. Mehmet Boynukalın, “Senet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/519. ; Karslı, Muharrem, *Sermaye Piyasası*, (İstanbul: Borsa, Mankul Kıymetler, 2004), 422-427.

¹¹ Ali Hasan Yunus, *eş-Şeriketu't-ticeriyye*, (Kahire: el-İ'timad, 1957), 539; Nebih Ğattâs, *Mu'cemu Mustalahâti'l-itisadi ve'l-mâli ve İdâratî'l-e'mâl*, (Beirut: Mektebetu Lübnan, ts.) 498.

¹² *Mecelletu Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, Cidde, 7, (1992) 73/1.

¹³ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'iyye*, 308.

1.2.1.1. Hisse senetlerinin özellikleri

Hisse senedini bir açıdan şahıs şirketlerindeki paydan, başka bir açıdan diğer kıymetli evraklardan ayıran özellikleri bulunmaktadır:

1. Hisse senetlerinin kıymeti birbirine eşittir. Anonim şirketin sahip olduğu tüm hisselerin değeri eşittir. Aynı tür ve aynı ihraca ait hisse senetleri arasında eşitlik olması gerekir.

2. Tek hisse bölünemez. Çünkü tek hisse müstakildir ve şirket nezdinde birden fazla hakkı temsil edemez. Birden fazla kişi tek bir hissenin mülkiyetine ortak olursa bu mülkiyeti birden fazla kişiye ait olan bir hisse olur ve şirket nezdinde geçerliliği olmaz. Bu durumda böyle bir hisse satılabilir veya şirket yönetiminde kendilerini temsil edebilecek bir kişi seçilebilir. Malikler, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle ilgili şirkete karşı birbirine garantör durumundadır.¹⁴

3. Hisse senedi tedavül kabiliyetine sahiptir. Hisse sahibi tedavül sürecinde hissesini satabilmelidir. Bu özellik genelde menkul kıymetlerin özeldir ise hisse senedinin fayda sağlayan özelliklerinin en başında gelir. Hisse senedinin tedavül kabiliyeti, ticari yollarla bir şahıstan başka bir şahsın mülkiyetine intikal edebilmesi manasına gelir.

4. Ortaklar sınırlı yetkiye sahiptir ve şirketin ya da diğer hisse sahiplerinin mali sorumluluğunu taşıyamazlar. Ancak sahip olduğu hisselerin değeri kadar sorumluluk üstlenirler. Bu sebeple şirketin zarar durumunda yatırımcının sahip olduğu payı dışında şahsi mallarından herhangi bir şey talep edilmesi caiz değildir.¹⁵

1.2.1.2. Hisse senetlerinin kanûnî yapısı

Ticaret kanunu açısından mali bir evrak olan hisse senedi, anonime dayalı şirkette mülkiyet hakkını temsil eder. Bu sebeple hisse senedi mülkiyet evrakları çatısı altında tasnif edilir. Fakat ticaret kanunu, – anonim şirkete tüzel kişiliğin verilmesiyle -¹⁶ hisse mülkiyeti ile şirket varlıkları mülkiyeti

¹⁴ Taha Mustafa Kamil, *eş-Şeriketu't-ticâriyye*, Menşurâtu'l-Halebi'l-Hukûkiyye, 196.

¹⁵ Karşlı, *Sermaye Piyasası*, 424-427; Ali Mohiuddin Karadaghi, *İslam Ekonomisi Araştırmaları*, (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2002), 173 ; Muhammed b. Abdul Latif Farfour, *Finansal Piyasalar ve İçtihat Kararları*, Cidde, 6. Sayısı. 1287.

¹⁶ Tüzel kişilik, İslam hukukunda bilinmeyen bu lafızla yeni bir terimdir. Ancak fukaha, zimmet ve ehliyet bahislerini ele alırken tüzel kişiliğin de manası üzerinde durmuştur. Şirket, ortaklardan bağımsız hükmi bir kişi olarak kabul edilir ve özel bir mali zimmete sahiptir. Dolayısıyla şirket, kendisini oluşturan gerçek bireylerden bağımsızdır. Tasarruf yetkisini ise yasalardan alır. Bu durumda hakları iktisab edebilirken görev ve sorumlulukları yerine getirir. Ayrıca hisselerinin mülkiyetinin başka bir kişiye devredilmesinden etkilenmez ve borçlarından sorumludur. Bk. Cerid, Halid bin Abdulaziz bin İbrahim, "eş-Şahsiyyetu'l-İtibâriyye", *mecelletu'l-adl*, 29, (61-100), (Muharrem 1427), 69; Hayyât, Abdulaziz, *eş-Şeriketu fiş-şer'iyyetu'l-islâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'i*, (Beirut: Muessesetu'r-

arasında ayırım yapmaktadır. Hisse senedi, şirketin sahip olduğu varlıklardan bağımsız olarak temlik edilir. Böylece şirketin arz ettiği hisseler, temlik yoluyla şirketin mülkiyetine geçer ve bunun üzerine yatırımcı ortaklar bütün aynı haklarını kaybederler. Yatırımcı ortakların sadece şirkette bulunduğu süre zarfında şirketin elde ettiği kârdan alacak hakları bulunur. Aynı şekilde yatırımcıların şirketin tasfiye durumunda şirket varlıklarının satış değerinin bölüştürülmesinde hakları bulunur. Çünkü yatırımcılar şirketin belli oranında hisselerinin malikidir ve tüzel kişiliğe sahip olan şirket, mevcut varlıklarının mülkiyetinden bağımsız olur.¹⁷

Bu bağımsızlık, birçok hukukçu tarafından incelenmiş ve şirketlerin ferdi gelir vergisinden ayrı olarak gelir vergisi ödemeleri gerekli görülmüştür. Dolayısıyla şirket, kazançlarını ister dağıtmış olsun ister dağıtmamış olsun bütün kazancı üzerinden vergisini öder. Yatırımcı da dağıtılan kâr tutarı üzerinden vergisini öder. Bu, elde edilen kârdan iki defa vergi ödenmesi manasına gelmez. Çünkü şirket veya portföy şirketi, bireysel ya da kurumsal yatırımcılardan müstakil olarak mali zimmete sahip yasal bir kişiliktir.¹⁸

1.2.1.3. Hisse senetlerinin şer'î yapısı

Anonim şirkette mülkiyet hakkını temsil eden hisse senedinin şer'î yapısı ile kanûnî yapısı arasında fark yoktur. Fakat bu iki yapı bu mülkiyetin tabiatı gereği farklılık gösterir. Başka bir deyişle, hisse senedi mülkiyeti, şirketin varlıklarına sahip olmayı yani şirket ya da yatırım fonunun mülkiyetini yatırımcıların mülkiyetine geçirir mi? Veya hisse senedi, muayyen varlıkların mülkiyetini müstakil bir şekilde sahip olma hakkı vermez mi? Ve hisse senedi, tüzel şirkete malik olmayı kapsar mı?

Buna göre; şer'î yapıyı, hisse senedinin gerçekliği ve anonim şirketin varlıklarına sahip olma açısından etkisini iki görüş altında özetleyebiliriz:

Birinci görüş: Muasır ulemanın bir kısmı, hisse senedinin, herhangi bir şirket varlığı üzerinde (aynı varlıklar ister gayrimenkul olsun ister menkul, menfaat, para, alacak, ticari isim gibi manevi haklar olsun) şayi ortak yaptığı görüşünü benimsemiş ve hisse senedine sahip olan kişinin, şirket varlıklarının mülkiyetine doğrudan malik olduğunu belirtmiştir. Bununla be-

Risâle, 1994), 208/1.

¹⁷ Ebu Zeyd Rıdvan, *eş-Şeriketu't-ticeriyye fi'l-kanûni'l-musri*, (Kahire: Dârul-Fikr 1989), 110; Abdül-hamid Rıdvan Semir, *Esvâku'l-evrâki'l-meliyye ve devrihe fi temvili't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye*, (Kahire: el-Ma'hedu'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996), 266.

¹⁸ Münzir Kahf, *el-İstismâru fi'l-eshumi ve'l-vehadet ve's-sanediki'l-istismâriyye*, *Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 9, 37/2; Rıdvan, *Esvâku'l-evrâki'l-mâliyye*, 266.

raber Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Cidde VII. Dönem Toplantısı'nda aldığı 63 no'lu karar şu şekildedir: “Hisse, şirket varlıklarındaki şayi paydır. Hisse senedi ise şayi payı hak edişin ispatı için vesikadır. Hisse satışında akde konu olan şey şirket varlıklarında bulunan şayi paydır. Hisse senedi de bu şayi paydaki hakkı gösteren vesikadan ibarettir.”¹⁹

Bu görüşün delili, anonim şirketin, inan ya da mudârabe şirketi olması üzerine bina edilir. Bu her iki tür şirkette de ortağın payı şirketin bütün varlıklarını kapsar. Şirketin tüzel bir kişiliğe sahip olması, hissedarın şirket varlıklarından mülk edinme hakkını elinden almaz.²⁰ Aynı şekilde hisse senedi, hissedarın sadece şirketteki hakkını gösteren bir vesikadır. Tek başına bir değer de ifade etmez. Ancak şirket varlıklarındaki hakkı temsil ettiği için bu varlıkların hükmünü alması gerekir.²¹

İkinci Görüş: Diğer kısım ulema, hisse senedinin, şirketin tüzel kişiliğinde şayi bir ortaklığı temsil ettiğini ve bu kişiliğin tanımdan anlaşılacağı üzere hissedar olan ortak kişilerden bağımsız müstakil mali zimmete ve tam ehliyete sahip olduğunu savunur. Dolayısıyla bu kişilik, yasal olarak varlığını sürdürme kudretine sahiptir. Yani belli hakları ve yükümlülükleri vardır. Tasarrufta bulunma, sözleşme yapma ve mülkiyeti devretme veya üzerine alma kabiliyetine haizdir. Yalnızca kendi zimmeti ile üçüncü kişilere uğrattığı zarara ve aldığı borçlara katlanır. Bu borç ve zarar ortaklara intikal etmez. Lehine ya da aleyhine bütün kayıtlı olan işlemleri hissedarlardan vekalet almadan asıl olarak kendisi yapabilir.²²

Buna göre hissedarlar doğrudan değil dolaylı olarak bu şirketin varlıklarına malik olurlar ve şirketin varlıklarında herhangi bir tasarrufta bulunamazlar. Şayet şirket varlıkları, hissedarların sahibi olduğu hisselerden daha kıymetli hale gelirse hissedarların bu fazlalığı şirketten talep etme hakkı yoktur. Aynı şekilde şirketin zarar veya borçlanması durumunda buna şahsi mallarıyla katlanmazlar. Çünkü hissedarlar şirket varlıklarına doğrudan malik olmamıştır. Bu görüş, İkinci Albaraka Sempozyumu, İslami Bankalara danışmanlık yapan birçok şer-i kurul ve İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu'nun (AAOIFI), (12. Şer-i standart) be-

¹⁹ *Mecelletu'l-mecma'*, 7, 73/1.

²⁰ *Hayyât, eş-Şeriket*, 215/2

²¹ Salih bin Zâbin Merzûkî, *eş-Şeriketü'l-müşeheme, fi'n-nizâmi's-su'ûdi*, (Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1406), 347.

²² Muhammad Matar, *Yatırım Yönetimi - Teorik Çerçeve ve Pratik Uygulamalar*, (Amman: Milli Kütüphane, 1993), 180; *Hayyât, eş-Şeriket*, 17; Münir İbrahim Hindi, *Menkul Kıymetlere Yatırım Yapmanın Temelleri*, (İskenderiye: Maarif Al-Maarif, 1998), 2/95; Bayındır, Servet, *İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)*, (İstanbul: y.y. 2015), 76.

nimsediği görüştür ki râcih görüş budur²³. Bu görüşün tercih edilmesinin sebepleri aşağıdaki gibidir:

–Anonim şirketi, hissedarlardan bağımsız bir şekilde mali zimmete sahip olan bir tüzel kişiliktir. Şirketin sahip olduğu yükümlülükler ve haklar hissedarları bağlamaz. Şirket varlıklarında oluşan zararlar hissedarların özel mallarından değil şirketten karşılanır. Bu durum, mudârabe ortaklığı, inan ortaklığı ve diğer ortaklıklar gibi şahıs şirketlerine muhaliftir. Bu tür ortaklıklarda ortaklar, şirketin herhangi bir yükümlülüğü karşısında özel mallarına kadar sorumludur. Çünkü şirketin borcu hissedarların payı nispetince onların da borcudur. Aynı şekilde şirket varlıklarında oluşan zarara, hissedarlar zimmetlerince katlanır. Çünkü hissedarlar, bu varlıkları doğrudan mülk edinmişlerdir.²⁴

–Bu bakış açısı, kanûnî bakış açısına uyumludur. Aynı şekilde fukahânın “ehliyet” ve “zimmet” konularını ele alırken tüzel kişilik ile ilgili ortaya attığı mana ile de örtüşür. Bu tüzel kişilik devlet, hazine, cami ve vakıf için de değerlendirilmiştir. Vakfedilen ve vakfeden kişiden müstakil mali zimmete sahip bir tüzel kişi olan vakıf buna örnektir. Üzerine vakfedilen kurum ya da kişiler vakfedilen varlıklara doğrudan değil vakfın tüzel kişiliği ile sahip olur. Çünkü vakfeden kişiler vakfın varlıkları üzerinde herhangi bir tasarruf hakkına sahip değildir. Dolayısıyla anonim şirket hissedarları da şirket varlıklarında herhangi bir tasarruf hakkına sahip değildir.²⁵

–Hissedar –hisse satın alırken- bu hisseye ait varlıklara malik olmayı amaçlamaz. Hatta muhtemeldir ki şirket varlıklarının ne olduğu hakkında malumat sahibi de değildir. Hissedarın amacı, borsada hisse senedi ticareti yaparak kâr elde etmek ya da hissesini, satın aldığı şirketin kâr dağıtım dönemine kadar muhafaza etmektir. Dolayısıyla şirket varlıklarına malik olma gibi bir niyeti söz konusu değildir.

–Şirketin hissesini satın alan hissedar, parasını geri alma yetkisine sahip değildir. Çünkü ödemiş olduğu para şirketin mülkiyetine geçmiştir. Hissedarın hisselerini satabilecek durumda olması onun parasının geri ödenebileceği manasına gelmez ve şirket varlıklarında hissedarın payı tasfiye olmaz. Çünkü hissedar, şayet şirket varlıklarının piyasa değeri hisselerinin piyasa değerinden daha fazla olursa bu fazlalığı talep etme ve şirket varlıklarından kendi hisselerinin tasfiyesini talep etme hakkına sahip değildir.

²³ Fetâvâ Nedveti'l-beraketi's-seniye li'l-iktisâdi'l-islâmî, (06-07/11/1984); AAOIFI, *el-Meâyîruş-Şer'iyye*, 167.

²⁴ Cerid, Abdu'l-aziz, *eş-Şahsiyyetü'l-i'tibâriyye*, 77.

²⁵ Zerka, Mustafa, *el-Fıkhul-islâmî fi sevbihi'l-cedid*, 283.

Ancak şirket varlıklarından satın almış olduğu hisse senetlerini satması mümkündür. Fakat şahıs şirketlerinde ortak, şirket varlıklarındaki payını ticari mal ise piyasada kıymetiyle satarak, nakit ise kendi payını şirketten teslim olarak tasfiye etme hakkına sahiptir. Çünkü hissedar kendi payı üzerinde tasarruf hakkına sahiptir. Aynı şekilde şirketin zarar etmesi durumunda şahsi parasından olsa bile hissesi oranında zarara katlanır.

–Hisse senetlerinin piyasa değeri, şirket varlıklarına tekabül eden değerinden büyük oranda değişiklik gösterir. Hisse senetlerinin piyasa değeri, şirketin kâr ya da zarar etmesine bağlı değildir. Şirketin kâr etmesiyle düşebilir tersi durumunda ise artabilir. Çünkü hisse şirket varlıklarının değerinin artması ya da azalması durumundan değil arz ve talepten etkilenir.

1.2.2. Sukûk²⁶

Arapçada “sak” kelimesinin sözlük anlamı, ikrar ve muamelelerde yazılan metindir. Çoğulu ise “bahr”, “buhûr”, “ebhur”, “bihâr” kalıbı ile aynı olup “sukûk”, “esak” “sikâk” şeklindedir. Örneğin: Erzaklar sakk (kupon) üzerine yazılır ve erzakları temsil eden bu sakklar (kuponlar) alınıp satılırdı. Ancak alınıp satılan bu sukûkların tedavülü daha sonra yasaklanmıştır. Kuran-ı Kerim’de “vurdu” (yüzüne vurdu) manası ile de geçmektedir.²⁷

Terim olarak ise getirisi olan ancak likidite olmayan bir grup değerli varlığın, bu varlıkları temsil eden ve tedavül kabiliyetini haiz sertifikalara dönüşmesidir. Dolayısıyla ikincil piyasalarda tedavülüyle ilgili kurallara riayet edilerek finansal piyasalarda satışı mümkündür.²⁸

“İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) Şer-î Standartlar adlı eserde onu şöyle tanımlamıştır: “Yatırım sertifikaları, mevcut mal(ayn), menfaat veya hizmet ya da belirli/mevcut bir proje veya özel bir yatırım faaliyeti halinde bulunan varlıklar üzerinde şayi ortak mülkiyeti ifade eder şekilde ve birbirine eşit değerde ihraç edilen sertifikalardır. Ancak bu sertifikalar(sukûk), sertifika bedelleri tahsil edildikten, ihraç gerçekleşip halka/yatırımcılara arz tamamlandıktan ve bunlar ihraç edildikleri amaç için kullanılmaya başlandıktan sonra varlıklar üzerinde eşit değerde ortak mülkiyet ifade ederler.”²⁹ Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi XIX. Dönem

²⁶ Bk. İsmail Cebeci, “Sukuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 2/529-533.

²⁷ Bk. Muhammed bin Mükerrrem İbn Manzûr el-Mısri, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 456/10; Feyyûmi, *el-Misbâhu'l-münir*, 345/1; Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib*, 478/1.

²⁸ Tarık Han, Ahmad Habib, “Risk Yönetimi - İslami Finans Endüstrisindeki Sorunların Analizi” İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, İslami Kalkınma Bankası, Cidde 2003, 55

²⁹ AAOIFI, *el-Meâyiruş-Şer'iyye*, 17. Standart, Bend: 2, 238.

Toplantısı'nda İslami sukûkun (tevrîk) tedavülü ve günümüz uygulamaları ile ilgili karar ve tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu karar ve tavsiyeler şu şekildedir: “Sukûklaştırma (islami tevrîk), vesikaların ya da kıymeti birbirine eşit ticari senetlerin ihraç edilmesidir. Bu vesikalar, muayyen varlıkların (mallar, menfaatler, haklar ya da mal, alacak, nakit ve menfaatlerin karışık olduğu varlıklar) ya da elde edilecek arz geliri ile yapılması planlanan projenin mülkiyetinde şayi bir ortaklığı temsil eder ve şer-i hükümler ve akit doğrultusunda ihraç edilir.”³⁰

1.2.2.1. Sukûkun özellikleri

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi sukûkun özelliklerini de aşağıdaki gibi belirlemiştir:

- Sukûk, özel olarak yatırım amaçlı dayanak varlıkların mal, hizmet, menfaat veya bunlarla, alacak, nakit ve manevi hakların karışık olduğu varlıkların mülkiyetinde şayi bir ortaklığı temsil eder. Sukûk, hamiline, ihraç edenin zimmetinde bulunan borcu temsil etmez.
- Sukûk, İslam hukuku esaslarına uygun bir akdin hükümleri üzerine ihraç edilir.
- Sukûk yöneticisinin garantisi yoktur. (mudârib, vekil veya yönetici ortak)
- Sukûk, belli bir oranla kâra ortak yapar ve zarar, sukûku temsil eden hisse miktarı kadardır. Sukûk sahipleri, sukûkta nominal kıymetin belirli bir oranında veya maktû bir miktarda kâr elde etmesi yönünde önceden bir belirlemede bulunamaz.
- Yatırımın bütün risklerine katlanılır.
- Sukûkun ikincil piyasalarda tedavülü, temsil ettiği varlığın ikincil piyasalarda tadavül kabiliyetine bağlıdır.
- Sukûk sahipleri, ister bakım veya sigortaya katılmadan kaynaklı masraflar olsun ister değer düşmesi veya yatırımdan kaynaklı masraflar olsun sukûkun temsil ettiği varlıkların mülkiyeti üzerine düzenlenmeye bağlı masraf yüküne katlanır.³¹

1.2.2.2. Sukûk türleri

Sukûkun birçok türü bulunmakla birlikte İslam hukuku kuralları esas alınarak yeni sukûk şekillerinin de türetilmesi mümkündür. İslami Finans

³⁰ Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî, *Karârât-u ve tavsîyât-u Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Haz. Ahmed Abdelalim Abu Aliyu, Awqaf Genel Müdürlüğü, Sharjah 2011, 576; Cebeci, “Sukuk”, 2/529-533.

³¹ Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî, *Karârât*, 576; AAOIFI, *el-Meâyîruş-Şer'iyye*, 17. Standart, 240.

Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) on dört sukûk türünü ele almıştır.³² Mevcut malları ya da menfaatin mülkiyetini temsil eden sukûk ve alacağı temsil eden sukûk bunlardan ikisidir. Bununla beraber bütün sukûk türleri iki ana başlık altında toplanabilir:³³

1.2.2.2.1. Mülkiyeti temsil eden sukûk

Bu tür sukûklar, muayyen malların ya da menfaatin mülkiyetini temsil eder:

1.2.2.2.1.1. İcare sukûk

Kiralanmış ya da kiralanması vadedilmiş olan bir malı temsil eden eşit değere sahip vesikalardır. Bu vesikaları satın alan yatırımcılar, söz konusu malın aslına malik olurken kiralama döneminden ücret almaya hak kazanır. Sukûkun kıymeti, vadesi dolduğunda mülkiyetin kiracıya geçmesiyle itfâ olur.³⁴

Görüldüğü üzere bu muamele, kiralanmış bir muayyen malın sukûk yoluyla satışındır. Bu sukûkları satın alan yatırımcılar dayanak varlığın mülkiyetine sahip olur ve böylece bu varlığı kiralayarak sahip oldukları sukûk oranında gelir elde ederler.

İcare sukûk örneği: Kiraya verilmiş olan binanın maliki veya malikin vekili binasını sukûk yoluyla satar. Bunu satın alan yatırımcılar, yıllık ya da aylık gelir elde eder. Aynı şekilde sukûk sahibinin, elinde bulundurduğu sukûkları satması da mümkündür.

1.2.2.2.1.2. Menfaate malik olmayı sağlayan sukûk

Mevcut bir malı veya zimmette nitelikleri belirlenmiş malı temsil eden ve birbirine eşit değerde olan vesikalardır. Bu, mevcut malın ya da zimmette nitelikleri belli malın menfaatinin sukûk sahipleri tarafından mülk edinilmesidir.³⁵

1.2.2.2.1.3. Hizmete malik olmayı sağlayan sukûk

Belli bir tarafın sunacağı hizmete (üniversitenin vereceği eğitim hizmeti

³² AAOIFI, *el-Meâyîruş-Şer'iyye*, 17. Standart, 238-242.

³³ Cebeci, "Sukuk", 2/529-533.

³⁴ Monzer Kahf, "The Use of Assets Ijara Bonds For Bridging The Budget Gap", *Islamic Economic Studies*, IRTI, Islamic Development Bank, Jeddah, 4, No: 2, May 1997,82; AAOIFI, *el-Meâyîruş-Şer'iyye*, 17. Standart, 468; Bayındır, Servet, *İslami Finans-2*, 101

³⁵ AAOIFI, *Meâyir*, 468; Bayındır, Servet, *İslami Finans-2*, 106,

gibi) malik olmayı sağlayan ya da ihraç eden tarafın zimmetinde nitelikleri belli bir projenin menfaatine (tayin edilmeyip özellikleri belirlenen bir üniversitenin vereceği eğitim hizmeti gibi) sahip olmayı sağlayan ve ücretin arz geliri üzerinden karşılana bir birine eşit değerde ihraç edilen vesikalardır. Bu tür vesikalara satın alan yatırımcılar, söz konusu hizmete malik olur.³⁶

1.2.2.2.1.4. Müşarake sukûk (ortaklığa dayalı sukûk)

Müşarake sukûk, gerçekleştirilen arzdan elde edilen gelirleri herhangi bir ortaklık sözleşmesi esas alınarak ortaklığa konu olan projeyi gerçekleştirmek veya herhangi bir ticari faaliyeti finanse etmek amacıyla birbirine eşit değerde ihraç edilen vesikalardır. Bu vesikalara satın alan yatırımcılar payları nispetince ortaklığa konu olan projenin veya finanse edilen ticari faaliyetin varlıklarına malik olurlar. Ortaklığa dayalı sukûklar müşarake, mudarabe ve yatırım vekaleti esaslarına göre işletilir.³⁷

1.2.2.2.2. Alacağa/Borca dönüşen sukûk

Alacağı/borcu temsil ettiği için ikincil piyasalarda tedavülü caiz olmayan sukûk türüdür. Bu sukûk türü, alacağın/borcun tasarrufu ile ilgili hükümlere tabidir. Türleri aşağıdaki gibidir:

1.2.2.2.2.1. Selem sukûk

Selem akdine dayalı sukûk, selem sermayesini tahsil etmek amacıyla ihraç edilen birbirine eşit değerdeki vesikalardır. Bu sukûklara satın alan yatırımcılar seleme konu malın maliki olurlar. Bu tür sukûkların ikincil piyasalarda tedavülü ise caiz değildir.³⁸

1.2.2.2.2.2. Murabaha sukûk

Murabaha sukûk, murabaha konusu malın satın alımını finanse etmek maksadıyla birbirine eşit kıymette ihraç edilen vesikalardır. Bu sukûku satın alan yatırımcılar, murabahaya konu olan malın maliki olur. Bu tür sukûklar, murabahaya konu malın satılıp müşteriye teslim edilmesinden sonra ikincil piyasalarda alınıp satılamaz.³⁹

³⁶ AAOIFI, *Meâyir*, 469;

³⁷ AAOIFI, *Meâyir*, 470; Bayındır, Servet, *İslami Finans-2*, 107

³⁸ AAOIFI, *Meâyir*, 469; Bayındır, Servet, *İslami Finans-2*, 105

³⁹ AAOIFI, *Meâyir*, 469; Bayındır, Servet, *İslami Finans-2*, 105

1.2.2.2.2.3. İstisna sukûk

İstisna akdine dayalı sukûk, gerçekleştirilen arzdan elde edilen geliri istisna akdine konu olan malın üretimini yapmak için birbirine eşit değerde ihraç edilen vesikalardır. İstisna sukûklarını satın alan yatırımcılar, istisna akdine konu olan üretilecek malın maliki olur. Bu tür sukûkun, arz gelirleri muayyen mala dönüşmeden ikincil piyasalarda tedavülü caiz değildir.⁴⁰

2. MENKUL KIYMETLERİN İHRACI VE TEDAVÜLÜ İLE İLGİLİ HÜKÜMLER

Tedavülün sözlük manası bir topluluğun bir şeyi dolaşıma sokması, o şeyin bir elden başka bir ele geçmesidir. Başka bir deyişle halden hale intikal etmesidir.⁴¹

Tedavülün terim manası iktisatçılara göre bir şeyin mülkiyet hakkının tüccar, satıcı ya da müşteriler arasındaki para ve ticari malların intikali gibi bir elden diğer bir ele geçmesidir.⁴²

Menkul kıymetlerin tedavülü de “ticari bir vesikanın mülkiyetinin, satım, hibe ve miras gibi İslam hukuku kurallarına uygun akitlerden herhangi bir akitle sahibinden başka bir kişiye nakledilmesidir. Bu işlem, muteber ticari aracı kuruluşlardan birinin aracılık etmesiyle gerçekleşir.⁴³

Bu evrakların tedavül hükmü şu üç durumdan ayrı düşünülemez:

2.1. Sukûk Varlıklarının Menfaat ve Mallardan Oluşması

Dayanak varlıklar üç kısımdır:

2.1.1. Mallar

Bizzat kendisi ile kaim, gerçek, fiziken mevcut olan varlıklardır.⁴⁴ Modern muhasebe literatüründe gerçek varlıklar şeklinde tarif edilir.

Bu varlıklar;

- Arazi, bina gibi gayrı menkuller
- Kullanıma yönelik (demirbaş) araba, cihaz, mobilya gibi menkuller

⁴⁰ AAOIFI, *Meâyir*, 469; Bayındır, *İslami Finans-2*, 101

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/253; Muhammed Abdurraûf Münâvî, *et-Teârif*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Deye, (Dimeşk : Dâru'l-Fikr, 1410), 166/1; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 203/1.

⁴² Mahmud Semîr Şerkâvî, *el-Evrâku't-ticâriyye*, Dâru Nahdati'l-arabiyye, Kahire 1993, s. 111. ; en-Neşifu İntivân Cercis Cercis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-fikhiyye ve'l-kânûniyye*, (Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1996), 105.

⁴³ Mira, *Sukûku'l-icâra dirâse fikhiyye teşîliyye tatbikiyye*, 363.

⁴⁴ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 30; Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/461-465.

–İster zirai olsun ister sınai veyahut ticari olsun satıma hazır ürünlerdir.

İster tedavül kabiliyeti olmayan varlıklar olsun (menkuller ve gayrimenkuller), ister ticari mallar olsun muayyen varlıkların ve çeşitlerinin bölünerek, bütün olarak veya şayi bir şekilde satışı konusunda fukaha arasında ihtilaf yoktur.⁴⁵

Kıymetli evrakların satışı bu muayyen varlıkların şayi olarak satışını kapsar ve ittifakla caiz görülür.

2.1.2. Menfaatler

İşçinin emeği, arabanın kullanılması, evden istifade etme bu tür malların kullanılmasından elde edilen faydalardır.⁴⁶

Menfaatler, muayyen varlıklardan müstakil ve ayrı olarak mülk edinilebilir. Bu durumda başkası tarafından mülk edinilmemiş bir malın aynına değil menfaatine malik olunur.⁴⁷ Kim bir eve malik ise onun aynına ve menfaatine malik olur. Ancak kim bir ev kiralamak isterse o evin aynına değil sadece menfaatine sahip olur. Belli bir iş için işçi ile anlaşılan kiralama akdi ile sınırları belirlenmiş emeğin mülkiyetine sahip olur.⁴⁸ Kâsâni “Menfaatler, somut bir mal gibi hükmen var kabul edilir” şeklinde konuyu izah etmiştir.⁴⁹ İbni Kudâme ise “Menfaatler malların yerine kaimdir. Çünkü yaşam boyunca ve ölümden sonra menfaatlerin temlikî mümkündür. İtlâf durumunda ise elinde bulunduran kişi tarafından tazmin edilir. Alacak olarak ve mal olarak varlıkların yerini alır.” şeklinde beyan etmiştir.⁵⁰

Menfaatleri temsil eden evrakların veya içinde değişik şekillerde menfaat bulunan varlıkları temsil eden evrakların ikincil piyasalarda tedavülü menfaatin mülk edinilmesiyle ilgili hükümlere tabidir. Bu konuda, asıl iti-

⁴⁵ Bk. Ale’u’d-dîn bin Mes’ûd Kâsâni, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibiş-şerâi’*, (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1982), 6/120; Muhammed Bin Abdilleh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasar Halîl*, (Beirut: Dâru’l-Fikr li’t-Tibââ, ts.), 7/43; Yahyâ Bin Şeref en-Nevevi, *el-Mecmû’u, Şerhu’l-mühezzeb*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1997), 9/244; Ali bin Süleymân Merdâvi, *el-İnsâfu fi Ma’rifeti’r-râcih min el-hulâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 6/33; Ali bin Ahmed bin Sa’id İbn Hazm el-Zâhiri, *el-Muhâlâ bil’âsâr*, thk. Lecneti İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, (Beirut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 9/85.

⁴⁶ Kemal Hammâd Nezih, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-iktisâdiyye fi lügati’l-fukahâ*, ed-Dâru’l-Âlemiyye li’l-Kitâbi’l-İslâmî, (Riyad: y.y., 1995), 330; Hasan Hacak, “Menfaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/131-134.

⁴⁷ Ali el-Hafif, *el-Milkiyyetu fiş-şer’iyeti’l-islâmiyye me’al-mukârane biş-şerâi’i’l-vad’iyye*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1996), 148.

⁴⁸ Hafif, *el-Milkiyyetu fiş-şer’iyeti’l-islâmiyye*, 148.

⁴⁹ Kâsâni, *Bedâi’*, s. 4/203.

⁵⁰ Abdullah bin Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1405), 5/251.

bariyle İslam hukukçuları arasında ihtilaf yoktur.⁵¹ Yatırımcının menfaati kapsayan evrakları satması, söz konusu menfaatten bedel karşılığı feragat etmiş manasına gelir.

2.1.3. Manevi haklar

Manevi haklar, ticari isim, ticari ruhsat, lisans sözleşmeleri, ticari unvan, ticari marka, telif, patent, icat gibi hakları kapsar.

Bu haklar, İslam hukuku açısından geçerli mali değere sahip olan haklardır ve satışı caizdir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, insanların bu hakları mal olarak kabul etmesi sebebiyle çağımız örfünde sahiplerine özgü, geçerli malî değere sahip haklar haline geldiğini belirtmiştir.⁵² İslam hukukçuları da şufa hakkı, bedelli sulh, muhalaa, kısastan muaf tutulmak için ortaya konan maslahat gibi bedelli bir şekilde manevi hakların birinden feragat edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁵³ Dolayısıyla manevi hakları kapsayan menkul kıymetlerin tedavülü ve bedel karşılığında bu haklardan feragat edilmesi caizdir.

2.2. Sukûk Varlıklarının Sadece Nakit Paralardan veya Alacaklardan Oluşması

Sukûk varlıkları nakit paradan müteşekkil ise sukûkların ikincil piyasalarda tedavülü sarf akdi hükümlerine, şirket varlıkları alacaklardan müteşekkil ise alacakların tedavülü hükümlerine tabi olur. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin mukarada (mudarabe) senetleriyle ilgili kararı şu şekildedir: “Arzdan elde edilen sermaye, işletilmeye başlamadan önce nakit para olarak bulunuyorsa, mukarada (mudarabe) senetlerinin ikincil piyasalarda tedavülü, paranın parayla mübadelesi sayılır ve bu işlem için sarf hükümleri uygulanır. Mukarada (mudarabe) sermayesi alacaklardan müteşekkil ise, bu senetlerin alım satımı için alacakların tedavülü ile ilgili hükümler uygulanır.”⁵⁴ Ancak bu özellikle hisse senetleri ve yatırım fonları için nadiyen karşılaşılan bir durumdur. Çünkü şirket varlıkları, sukûka konu varlık

⁵¹ Bk. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Misrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzîl-dekâik*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/8; Ahmed b. Ğanîm b. Sâlim Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî ale risâle b. Ebî Zeyd El-kayravânî*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415), 2/109; Muhammed el-Hatib Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/2; İbn Kudâme, *El-muğni*, 5/250.

⁵² *Mecma'u Fikhi'l-İslâmî Ed-devli, Beşinci Dönem*, Kuveyt 1988, Karar No: 43 (5/5) ; *Mecma'u'l-fikhi'l-İslâmî, Karârat*, 178

⁵³ Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/89 ; Şehâbeddin Ahmed Bin İdris el-Karâfî, *ez-Zehira*, Tahkîku Muhammed Haccî, (Beirut: Dâru'l-Ğarb, 1994), 6/186; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/3.

⁵⁴ *Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 4, 3/1809, Karar No: 30 (4/5)

veya faaliyet ister başladıktan sonra olsun ister kuruluş esnasında olsun az miktar da olsa manevi haklardan, menfaatlerden veya mallardan oluşmak durumundadır.

Sukûk açısından bu durumu iki surette düşünebiliriz:

a. Sukûk ihracının ilk aşamasında ve sukûkun tasfiye edilmesi sırasında şirket varlıklarının tümü nakit paralardan oluşabilir. Bu durumda söz konusu sukûkların tedavülü için sarf hükümlerinin gözetilmesi şart koşulur.

⁵⁵Bu şartlar:

–Sukûk, ihraç edildiği para birimi ile satılırsa teslimi aynı akit meclisinde gerçekleşmesi gerekirken ödenecek tutarın da aynı cins ve miktarda olması gerekir.

–Sukûk, ihracından farklı bir para birimi ile satışı yapılacaksa teslimi aynı akit meclisinde gerçekleşmesi gerekirken ödenecek tutarın ise aynı cins ve miktarda olmasına gerek yoktur.

b. Murabaha, selem, istisna' sukûk gibi alacağı temsil eden sukûk olması durumunda bu sukûkların ikincil piyasalarda tedavülü caiz değildir. Çünkü söz konusu sukûkların ikincil piyasalarda alınıp satılması, nakit para karşılığında borcun satışı olarak değerlendirilir. Böyle bir satış, fazlalık faizi ve vade faizi içerdiği için İslam hukukçularının ittifakı ile caiz görülmemiştir.⁵⁶ Hz. Peygamberin (a.s) vadelinin vadeli ile satışını yasaklayan hadisine⁵⁷ binaen ümmet bir akitte her iki bedelin vadeli olmasının caiz olmadığı hükmü üzerine icma etmiştir. İbn Münzir: “*İlim ehli, alacağın alacak ile satışının caiz olmaması üzerine icma etmiştir*” der.⁵⁸

2.3. Sukûk Varlıklarının Mal, Menfaat, Nakit Para ve Alacaklardan Karışık Olması

Bu durumda menfaatlerin ve malların veya alacakların ve nakit paraların çoğunlukta olması mümkündür. Bu sebeple İslam hukukçularının ve şer-i heyetlerin bu tür evrakların tedavülü ile ilgili farklı çözümleri vardır. Bunlardan en önemli iki çözümü ele alacak olursak;

⁵⁵ Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/14; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, tahkik Muhammed el-Moritânî, (Riyad: y.y. 1980), 2/633; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/403; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405, 13/4 ;

⁵⁶ *Mecelletu Mecmâ'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 4, 3/1809, Karar No: 30 (4/5) .

⁵⁷ İbn Abdilberr, *el-Kâfî*, 2/737; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2/28. Hadis için. Bk. Ebû Abdillâh b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *el-Muvaţta'*, nşr. M. F. Abdülbâkî, /Beyrut: y.y., 1985), 2/797.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127; Kâsânî, *Bedâ'î uş-şanâ'î*, 5/202; İbn Abdilberr, *el-Kâfî*, 2/737; Nevevî, *El-mecmû'*, 10/107; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/37 ; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbn el-Münzir, *en-Nisâbüri, el-İcmâ'*, (Beyrut: y.y., ts.), 53

2.3.1. Birinci çözüm: çoğunluğun esas alınması

Hüküm çoğunluğa göredir. Eğer menfaatler ve muayyen mallar çoğunlukta ise menfaatlerin ve mevcut malların satışı ile ilgili hükümler, nakit para çoğunlukta ise sarf akdi ile ilgili hükümler, alacak çoğunlukta ise alacağın satışı ile ilgili hükümler geçerli olur. Çünkü bütün, çoğunluğun hükmünü alır.⁵⁹

Çokluğun belirlenmesi hususunda Hz. Peygamberin (a.s) “Su, iki kulle miktarına ulaştığı zaman pislik taşımaz.”⁶⁰ hadisi dikkate alınmıştır. Bu hadisi şerif, çokluğun ne olduğu ile ilgili bilgi vermektedir. Eğer su iki kulle miktarına ulaşırsa onu herhangi bir şey necis yapmaz. Bu çoğunluğa işarettir. Ancak suyun renginde, lezzetinde veya kokusunda bir değişiklik olursa bu suyun necis olduğuna hükmedilir. Çünkü suyun çoğunluğu değişime uğramış ve necis olmuştur. Karâfi şöyle der: “*Aslolan çoğunluğa itibar edilmesi ve azınlık karşısında çoğunluğun öncelenmesidir*”⁶¹. İbnü'l-Arabi şöyle der: “*Azlık ile çokluk arasındaki fark İslam dininde bilinen bir kaidedir*.”⁶²

Aslında birçok fıkhi mesele çoğunluk kaidesi üzerine bina edilmiştir. Ancak fikhın kendisi zannı galipten oluşmaktadır. Aynı şekilde fıkıh, içtihat müçtehidin birçok ihtimal, görüş veya mana arasından zannı galibini ortaya koymasındır. Müçtehiten bir meselenin hükmüyle ilgili zannı galibinden daha fazlası beklenmez. Kurtubi şöyle der: “*Şer'i hükümlerin çoğu, kıyas ve haber-i vahid gibi zannı galib üzerine bina edilmiştir*.”⁶³

Ancak bu prensip, iki durumu ortaya çıkarır:

a. Mutlak olarak çoğunluğun esas alınması durumu yani herhangi bir tür varlığın %50'den fazla olmasıdır. Bazı muasır ulema azınlığın yarıya ulaşmaması, çoğunluğun ise yarıdan daha fazla olması şeklinde yorumlamıştır. Konuyla ilgili Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi IV. Dönem Toplantısı'nda alınan karar şu şekildedir “*Mukarada (mudarabe) sermayesi nakit para, alacak, mal ve menfaatlerin karışımından müteşekkil ise, mal ve menfaatlerin sermayenin çoğunluğunu oluşturması durumunda mukarada*

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 1/13.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî el-Ezdi el-Hacri el-Mısri, *Şerhu Meâni'l-Âsar*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câd el-Hak, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/16; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: y.y., 1983), 2/59

⁶¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Karâfi, el-Mısri, *Envârü'l-burûk fi envâ'î'l-furûk*, (Beyrut: y.y., ts), 4/104

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabi el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Çur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye), 2003, 4/261-262

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Çur'ân*, thk. Ahmet al-Bardüni, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 16/332.

(mudarabe) sertifikaları, tarafların anlaşacakları fiyat üzerinden tedavül edilebilir. Bu durum, menfaat ve malların çoğunlukta olması durumunda geçerlidir.”⁶⁴ Ancak bu kararda çoğunluğun belirlenmesine yönelik herhangi bir oran verilmemiş mutlak çoğunluk esas alınmıştır.

b. Çoğunluğun örfen belirlenmesi durumu, yani örfün çoğunluk olarak kabul ettiği orandır. Örneğin üçte birlik oranın çoğunluk olarak benimsenmesi. Maliki fukaha üçte bir oranının azınlık olduğunu, bunun üzerine geçerse çoğunluk olacağını kabul etmektedir. İbn Rüşd: “Üçte birlik oranın azınlık ile çoğunluk arasındaki sınır olduğu kitap ve sünnet ile delillendirilmiştir”⁶⁵ der. Mezheb içerisinde ğabn meselesinde üçte birden daha fazla olması durumunda fahiş ve fazla olarak değerlendirilmesi gibi birçok meselede bu asıl üzerine hükmedilmiştir.⁶⁶ Bunun üzerine Hanbeli mezhebi imamlarından İbn Kudâme ve İbn Müflih bu görüşü kabul ederek şu ifadeleri kullanır: “Üçte birlik kısmın çoğunluk, bu orana ulaşmaması ise azınlığın belirlenmesi için sınırdır.”⁶⁷ Hanefilere göre çoğunluk, dini bir ölçü bulunmuyorsa insanların oluşturduğu örfeye göre belirlenir.⁶⁸ Şâfiî mezhebine göre ise çoğunluk örfeye göre belirlenir.⁶⁹

Ancak bu durumda üçte birlik oranın sınırlarının çizilmesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin ilki; üçte bir oranına ulaşan nakit para ve alacakların çoğunluk olarak değerlendirilmesidir. İkincisi ise; üçte bir oranına ulaşan mal, menfaat ve hakların çoğunluk olarak kabul edilmesidir. Devam eden kısımlarda görüleceği üzere tebe’iyyet ilkesi çerçevesinde İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), ikinci görüşü kabul etmiştir.⁷⁰

Ancak bu ikinci durumdan uzak durmak gerekir. Çünkü bu durumun tutarlı bir standardı yoktur. Yüzde ellinin üzerinde olması gerektiği belirtilen standarda gelince bu çoğunluk kaidesi, tutarlı bir standarttır. İslam hukukunda çoğunluk kaidesinin tercih edilmesiyle birçok uygulama bu görüş

⁶⁴ *Mecelletu Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmi*, 4, 3/1809, Karar No: 30 (4/5); ancak Akademi’nin 20. Dönem toplantısında ileride açıklanacağı gibi tebe’iyyet kaidesine uyulması gerektiren karar alınmıştır.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi’l-Kâsim Mevvâk el-Abderî el-Gırnâti, *et-Tâc ve’l-iklil ‘alâ Muhtaşarı Halil*, Darü’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut 1994, 1/469.

⁶⁶ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârul-câmi’ li-mezâhibi fukahâi’l-emsâr*, Tahrîcu Abdulmu’tî Emin Kal’acı, (Kahire: Dârul-va’y, 1993), 6/323

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/81; Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dumaşki İbn Müflih, *el-Mübdî’ fi şerhi’l-Muğni*, (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiye, 1997), 4/166

⁶⁸ İbnu Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 6/193.

⁶⁹ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü’l-İlâibin ve ‘umdetü’l-müttakîn*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmi, 1984), 1/54.

⁷⁰ AAOIFI, *el-Meâyîru’ş-Şer’iyye*, s. 299.

üzerine bina edilmiştir. Fakat bu kaide, aşağıda belirtileceği gibi problemi tam ve köklü bir şekilde çözmektedir. Onlar şirketin tüzel kişiliğini, şirketin sahip olduğu belli bir değeri olan hak ve malları dikkate almamıştır.

Şirketin tüzel kişiliğini dikkate almadıkları için kıymetli evraklara sahip olan kişilerin, şirket varlıklarını doğrudan temlik ettiklerini kabul eder. Hisse senetlerinin fikhî yapısı bölümünde açıkladığımız gibi yatırımcının şirket varlıklarını mülk edinmesi, bu varlıklara sahip olan tüzel kişiden bir kısım mala bağlı mülkiyet demektir.

2.3.2. İkinci Çözüm: Tebe'iyet İlkesinin Esas Alınması

Bir akitte asıl maksat talep edilen şeyin bizzat kendisidir. Tebe'iyetten maksat, hamile bir hayvanın satışında hayvanın karnındaki buzağı gibi bir şeyin satın alınan mala tabi olmasıdır.⁷¹

Bu yaklaşıma sahip olanlar, hükmün, şirket varlıklarına ve şirketin maksadına bağlı olduğunu savunmuştur. Eğer şirket faaliyetleri ve şirketin maksadı hak, menfaat ve mallar üzerinde ise bu şirketlerin kıymetli evraklarının tedavülü, alacak ve para çoğunlukta olsa bile sarf veya alacağın satışı hükümlerine tabi olmaksızın caizdir. Şayet şirket faaliyetleri, nakit para üzerine ise (altın, gümüş ve döviz gibi) bu durumda söz konusu evrakların tedavülü, sarf akdi hükümlerine tabi olur. Ancak şirketin amacı ve faaliyetleri, alacaklar üzerine kurulu ise bu durumda şirketin kıymetli evraklarının tedavülü, alacağın satışı hükümlerine tabi olur.⁷²

Konuyla ilgili Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin XX. Dönem Toplantısı'nda aldığı karar şu şekildedir: *“Eğer kıymetli evrakların dayanak varlıkları, hak, menfaat, mal ve alacaklardan karışık bir şekilde oluşturulmuş ise; alacak ve nakit paralar, diğer varlıklara tabi olur. Bu durumda kıymetli evraklar, tabi olan malların da mülkiyetini kapsar. Bu sebeple kıymetli ev-*

⁷¹ Bk. Kâsâni, *Bedâi'*, 5/139; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi el-Endelüsi İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥsîl ve'ş-şerḥ ve't-tevcîh ve't-ta'îl fi mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Hacci vd., (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 7/485; Nevevî, *el-Mecmû'*, 11/115 ; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/73.

⁷² Bk. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir ala mezheb-i Ebi Hanîfe*, (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiye, 1999), 102; Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâti eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, (Suudi Arabistan:y.y. 1997), 3/600; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fûrû' i fikhî-Şâfi'iyye*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1990), 117-118; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Takrîrü'l-kavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1419), 2/485; *Mecelle, Madde 48*

*rakların tedavülü, alacak ve nakit paraların diğer varlıklara oranı dikkate alınmaksızın caizdir.*⁷³

İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) kıymetli evraklarla ilgili 21 no'lu standardında, bu tür kıymetli evrakların tedavülünün caiz olması için hakların, muayyen malların ve menfaatlerin alacak, nakit, hak, menfaat ve muayyen malları kapsayan şirket varlıklarının toplam piyasa değerine kıyasla %30'dan daha az olmamasını şart koşturmuştur.⁷⁴

2.3.3. Tercih edilen çözüm

İhtilafın odak noktası şudur: Borçlanma senetlerinin dayanak varlıkları alacak, nakit para, hak, menfaat ve malların karışımından müteşekkil ise yatırım sukûku, yatırım şirketleri ve hisse senetleri tedavülünün hükmü ile ilgili bütün görüşler toplandığında karşımıza ihtilaf ve ittifak durumu olmak üzere iki durum çıkmaktadır. Bu iki durum İslami Sukûk Sempozyumu'nda ortaya konmuştur.⁷⁵

2.3.3.1. İttifak durumu

Menkul kıymetlerin dayanak varlıkları alacak, nakit para, hak, menfaat ve muayyen malların karışımından müteşekkil, çoğunluğu mal ve menfaatten veya haklardan karışık şekilde ise; tarafların anlaştıkları fiyat üzerinden bu tür evrakların tedavülü ittifakla caiz görülmüştür. Bu durum, İslam hukukunda birçok meselede amel edilen çoğunluk kaidesi çerçevesinde değerlendirilir. Çünkü bütün, çoğunluğun hükmünü alır. Namaz kılarken şüpheye düşülmesi durumunda zannı galip ile hareket edilmesi, suya necasetin karışması gibi meseleler buna örnek olarak verilebilir.⁷⁶ İmam İbn Rüşd şöyle der: “*Dinde aslolan zannı galibin yakîn gibi olmasıdır.*”⁷⁷

2.3.3.2. İhtilaf durumu

Menkul kıymetlerin dayanak varlıklarının çoğunluğu alacak ve paralarından oluşuyorsa bu durumda iki yaklaşım bulunmaktadır:

⁷³ *Mecme'u Fikhi'l-İslâmî, Karar No: 188 (3/20)*

⁷⁴ AAOIFI, *el-Meâyîruş-Şer'iyye*, 299.

⁷⁵ *Nedvetu's-sukûki'l-İslâmiyye*, 24-25 Mayıs 2010, Abdulaziz Üniversitesi, Cidde.

⁷⁶ Bkn: Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-İkâvî'l-kebir fi Fikhi Mezhebi'l-İmam Eş-Şafîi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecîd, (Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 11/184; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Müflih el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/353

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 1/288

2.3.3.2.1. Birinci yaklaşım

Dayanak varlıkların çoğunluğu, alacaklar ve paradan oluşuyorsa; şirket veya portföy şirketinin veyahut yatırım fonunun ana faaliyet konusu, mal, menfaat ve hak üzerine ticaret ise kıymetli evrakların tedavülü, alacağın satışı ve sarf hükümleri gözetilmeksizin tebe'iyet ilkesine dayandırılarak caiz görülmüştür. Sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

2.3.3.2.2. İkinci yaklaşım

Dayanak varlıkların çoğunluğu, alacak ve paradan oluşuyorsa; yatırım fonlarının, hisse senetlerinin ve sukûkların alınıp satılması caiz değildir. Çünkü bu işlem, paranın para karşılığı satışında taşınması gereken şartları havi değildir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin (4/3/30)⁷⁸ no'lu kararı da bu yöndedir. Ayrıca bu işlem "borcun üçüncü bir şahsa satışı" olarak değerlendirilir. Uluslararası İslam Fıkıh Akademisinin (11/4/101) no'lu bu görüşü destekleyen kararı şu şekildedir: "Vadeye bağlanmış borcun kendi cinsiyle veya farklı bir cins ile peşin olarak üçüncü bir şahsa satışı faize yol açtığı için caiz değildir. Aynı şekilde bu satışta kendi cinsinden veya farklı bir döviz cinsinden olan paranın vadeli olması da caiz değildir. Çünkü bu, şer'i olarak yasaklanan, vadeli alacağın vadeli alacakla mübadelesidir (بيع الكالئ بالكالئ). Burada borcun, vadeli satıştan veya karzdan kaynaklanması arasında fark yoktur."⁷⁹

Bu durumda tebe'iyet kaidesi ile yani orana bakılmaksızın bu tür varlıkların faaliyetlere tebe'an satışının yapılması görüşü ile amel etmek tercih edilmelidir. Çünkü "tabi olan şeye ayrıca hüküm verilemez"⁸⁰ kaidesi gereğince tabi olan şey asıl değildir. Buradan maksat asla tabi olan şey üzerine ayrı bir hüküm verilememesidir. Hayvanın karnındaki buzağının hayvandan bağımsız satışının caiz olmaması, kabzdan önce mebiiden doğan fazlalıkların mebiye tabi olması buna örnek olarak verilebilir. Satış esnasında bu fazlalıklar için ayrıca bir bedel belirlenmez. Konuyla ilgili başka bir kaide ise şu şekildedir: "Bizzat tecviz olunmayan şey tabi olması durumunda tecviz olunabilir." Örneğin olgunlaşmamış ekinin satışına onu hemen biçme şartıyla cevaz verilir. Ancak ekin tarlayla beraber satılırsa tabi olduğu için biçme şartı olmaksızın caiz olur.⁸¹ Çünkü burada hisse senedi, yatırım

⁷⁸ *Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, Sayı: 4, 3/1809.

⁷⁹ *Mecelletu'l-Mecma'*, Sayı: 11, 1/53 ; Hadis daha önce tahrir edildi.

⁸⁰ *Mecelle*, Madde, 48.

⁸¹ Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 103; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 120-121.

fonu veya sukûk almak isteyen müşterinin maksadı şirket varlıklarında yer alan alacak ya da paralardan elde etmek değil şirket faaliyetlerine veya yatırım portföyüne ortak olmaktır. Bu sebeple şirket ya da portföy şirketi halka arzdan elde ettiği gelirleri ne zaman faaliyete dönüştürmeye başlarsa küçük bir bölümü olsa bile faaliyete dönüşmeye başladığı için alacak ve paralar bu faaliyetlere tabi olmuş sayılır. Daha önce işaret ettiğimiz Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin XX. toplantısında almış olduğu kararı da bu görüşü desteklemektedir.⁸²

3. TEBE'İYYET KAİDESİNİN DELİLLERİ

a. İbn Ömer'in Hz. Peygamberden (s.a.v) rivayet ettiği hadisi şerif şu şekildedir: *“Her kim mala sahip köleyi satarsa, kölenin malı onu satan kişiye ait olur. Ancak müşterinin, malı ile beraber köleyi satın alacağına dair şart koşması durumu hariçtir.”* (من باع عبداً له مال فماله للذي باعه إلا أن يشترطه المبتاع)⁸³ Bu hadis-i şerif, tebe'ıyyet kaidesinin dayanağıdır. Delaleti ise bir mal, nakdi parayı da bünyesinde barındırıyorsa ve nakit para karşılığı satılıyorsa hüküm aynı mal için ortaya konan hükümlere tabi olur, malın kendisinde barındırdığı nakit paranın önemi yoktur. Böyle bir satış işlemi malın bünyesinde barındırdığı nakit para çoğunluğu teşkil etse bile sarf akdi hükümlerine tabi olmaz.⁸⁴ Konuyla ilgili İbn Kudâme (r.a) şu ifadeleri kullanmıştır: *“Bu hadisi şerifin manası şudur; buradaki maksat, kölenin sahip olduğu nakit parayı satın almak değil, aksine nakit paranın kölede kalmasını sağlamaktır. Ne zaman ki bu şekilde bir durum ortaya çıkar ise kölenin elinde bulundurduğu paranın, miktarının belli olup olmaması, satış bedeli ile aynı cins olup olmaması, fiziki veya alacak olması, satış bedelinden az olup olmasına bakılmaksızın köle ile beraber satılması şartının koşulması caiz olur.”*⁸⁵ Hafız İbn Hacer (r.a) konuyu şu şekilde açıklamaktadır: *“Gerçekte akit köle üzerine gerçekleşir. Kölenin yanındaki para, köleye tabidir satış akdiyle bir ilgisi yoktur.”*⁸⁶ İmam Cessas ise şöyle der: *“Sanki o belli bir bedel karşılığında köle veya dirhem veya dinar satıyor gibidir.”*⁸⁷

⁸² Mecme'u fıkhi'l-İslâmî, Dönem: 20, Karar No: 188 (3/20)

⁸³ Buhârî, *el-Musâkât*, 8; Müslim, *el-Buyu'*, 1543.

⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, er-Râzî, *Şerhu Muhtaşari'l-Tâhâvî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed, (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010), 3/74; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Harâşî, *Şerhu Muhtaşaru Halil*, (Beirut: Dâru'l-Fıkr, t.y.), 5/182; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, 5/268; İbn Kudâme, *El-muğni*, 4/125.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-muğni*, 4/125.

⁸⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer, el-Askalâni, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 5/51.

⁸⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtaşar*, 3/74

Konuyla ilgili İmam Malik'in (r.a) görüşü şu şekildedir: “Medinelilerin icmaı şu şekildedir: Müşteri, akitte kölenin alacağını, nakit parasını, bilinen ya da bilinmeyen ticari malını ve kölenin elindeki malının bedelden daha fazla olmasını şart koşarsa kölenin malına sahip olur.”⁸⁸ Bu, İmam Şafii'nin eski görüşü ve İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür.⁸⁹

İmam Malik'in (r.a) ifadeleri kölenin sahip olduğu malların kölenin bedelinden daha az olmasının şart koşulmadığını gösterir. Bu delalet bir mala tabi olan şeyin kendi değerinden az veya çok olmasının dikkate alınmamasına yöneliktir.

İbnu'l-Kasım da konuyu şu şekilde açıklamıştır: “İmam Malik, mala sahip olan kölenin elindeki malı, dirhem veya dinar veyahut ticari mal olsa bile vadeli olarak dirhem karşılığı satın alınmasına cevaz vermiştir.”⁹⁰ Bu, kölenin elinde bulundurduğu mallar gümüş, altın, dinar veya dirhem olsa hatta köleye karşılık ödenen bedelle aynı cinsten olsa sarf akdi hükümlerine tabi olmadığını göstermektedir.⁹¹

İmam Nevevi: “Altın karşılığı ev satılsa ve daha sonra o evde altın madeni bulunsa en doğru olanı bu akdin sahih olmasıdır. Çünkü altın madeni eve tabidir.”

Dolayısıyla şirket varlıkları veya fonlar asıl faaliyete tabidir. Bu durumda köleye te'ban satılan mallar gibi varlıklarda nakit para veya alacak olması dikkate alınmaz.

b. Sahnûn (r.a) eserinde şu ifadeleri kullanır: “Rabia'nın (r.a) bu konuyla ilgili cevaz verdiği görüşü şu şekildedir: “Eğer gümüş, kullanılması caiz olan mallara tabi ise bu malların alım satımı caizdir.”⁹²

Ancak malikiler üç şarta bağlı olarak bu meseleye cevaz vermişlerdir. Konuyla ilgili Münteka adlı eserde şu cümlelere rastlanmaktadır: “Bir kimse bir kısmı altın veya gümüş olan mushaf, kılıç veya yüzüğü, içinde bulundurduğu aynı cinsle satın almak istese üç şarta bağlı kalarak bu işlemi yapması caiz olur: **Birincisi**; süslenen şey mushaf gibi, kılıç gibi elde edilmesi ve kullanılması mübah mallardan olmalıdır. **İkincisi**; altın veya gümüş, süslenmiş olan malın kıymetine tabi olur. Eğer malın içindeki altın veya gümüş miktarı, malın toplam değerinin üçte birlik kısmına veya daha aşağısına tekabül edi-

⁸⁸ İmâm Mâlik, *el-Buyu'*, 1272.

⁸⁹ Mâverdi, *el-żâvi'l-kebir*, 5/268; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/125.

⁹⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 19/34.

⁹¹ Nevevî, *Ravzatiü'l-İlâhî*, 3/388.

⁹² Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhi Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/24.

yorsa mala tabi olur ancak bu miktarı geçerse bu durumda mala tabi olmaz. **Üçüncüsü;** süslenmiş olan maldaki altın veya gümüş ayrıştırıldığında mala zarar verme durumunun ortaya çıkacak olmamasıdır. Bu durumda, altın veya gümüşün ayrıştırılması mala zarar verecek ve daha sonra malı kusurlu yapacaktır.”⁹³

Hanefi fukaha, altın veya gümüşle süslenmiş malın satışında, mala zarar vermeden ayrıştırılması mümkün değilse bedelin, gümüş veya altın bedelinden daha fazla olması şartını koşar. İmam Şafîî kavli cedidinde faize yol açtığı düşüncesiyle uygun görmez⁹⁴ ve bunu Fudale b. Ubeyd el-Ensari hadisi ile delillendirir.⁹⁵ Fudale'nin altına kaşılık içinde altın ve boncuk bulunan kolyeyi satın alması ile ilgili Hz. Peygamber (a.s) altının ayrıştırılmasını emretmiş “altına karşılık altın tartılarak” buyurmuştur.⁹⁶

Süslenmiş malın ayrıştırılmasının mümkün olmaması gibi para, alacak ve varlıklardan müteşekkil kıymetli evrakların temsil ettiği varlığa göre bölünmesi mümkün değildir. Bundan dolayı her bir pay bütün varlıkların hükmünü alır. Çünkü hisselerin dayanak varlıklara göre bölünmesi imkansızdır.

c. Çalışmanın önceki bölümlerinde hisse senetlerinin ve yatırım portföylerinin yasal ve şer'î yapısını ve yatırım portföyleri veya şirketlerinin tüzel kişiliğinde şayi hisseleri temsil ettiğini açıklamıştık. Bu tüzel kişilik, yatırımcı ve ortaklardan bağımsız müstakil mali zimmete sahiptir. Dolayısıyla bu tür şirketler tam ehliyet sahibidir. Yani şirket varlıklarına veya yatırım portföyüne yatırım yapan yatırımcı veya ortak dolaylı olarak tüzel kişiliğe ortak olur. İnan ve mudârabe ortaklıkları buna uymaz. Çünkü bu ortaklık türlerinin oluşumu ve mahiyeti sahibi olan şahıslara bağlıdır. Bundan dolayı konuyla ilgili ticaret kanunu varlıklara malik olan şirket ile hisselerle malik olan hissedarları birbirinden ayırır. Aynı şekilde hisse senetlerinin mülkiyetini de şirket varlıklarının mülkiyetinden ayırmıştır. Bu yüzden şirketin tasfiye edilmesi durumunda hiçbir ortak şirket varlıklarından bir pay ya da hissesi miktarınca -mallar misli olsa bile- herhangi bir şey talep edemez. Mudârabe ve inan ortaklık türleri bu şekilde değildir. Çünkü bu iki ortaklıkta varlıklar gerçek bir tasfiyeye konu olmuştur. Şayet ortak tasfiye esnasında hissesini mal olarak talep ederse bu talebe diğer ortağın

⁹³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/268-269.

⁹⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 10/311.

⁹⁵ Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Darü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2004), 7/200.

⁹⁶ Müslim, *el-Musâkât*, 40.

olumlu cevap vermesi gerekir. İmam İbn Kudâme (r.a) eserinde konuyla ilgili şu cümlelere yer vermiştir: “Eğer ortaklardan biri paylaşımı talep eder diğer tarafta malların satışını talep ederse bu durumda satış talep eden tarafın değil paylaşım talep eden tarafın teklifi kabul edilir.”⁹⁷

Kıymetli evrak satın almak isteyen kişi şirkette var olan borcu ya da parayı devralmayı amaçlamaz. Bu yüzden şirketteki hissesinin tasfiye edilmesini istemez. Kendisi istese bile buna müsaade edilmez. Muhtemelen müşteri şirketin varlıklarından da haberdar değildir. Yatırımcılar, genel olarak kıymetli evrak satın alacağı zaman şirketin alacak veya nakit parasını –varlıkların çoğunu oluştursa bile- dikkate almadan şirketin gerçekleştirdiği faaliyetlerinden ve ürünlerinden elde edeceği kara odaklanır. Dolayısıyla onların asıl amacı ya finansal piyasalarda kıymetli evrak alım satımı yaparak kar elde etmek ya da temettü dağıtım vadesine kadar şirket faaliyetlerine ortak olarak temettü geliri elde etmektir.

Kıymetli evrakların satışı, ticari malların satışı hükmünü alır. Şirket varlıklarının çoğunluğunu borç veya nakit para oluştursa bile vade faizi veya fazlalık faizi cereyan etmez. Dolayısıyla kıymetli evrakların, piyasa değeri üzerinden nakit para karşılığında veya vadeli olarak alım satımı caizdir.

SONUÇ

Çalışmada nakit paraların ve alacakların kıymetli evrakların tedavülüne etkisi problemi ele alınmış ve çözüm olarak iki sonuca ulaşılmıştır:

1) Çoğunluk kaidesi

Çoğunluk kaidesi, fıkhıta tercih edilen bir kaide olmakla beraber istisna, murabaha gibi vadeli akitlerle amel eden İslami Finans Kuruluşlarında ortaya çıkan bu problemi tam olarak çözmez. Çünkü çoğu kurumun varlıkları gerçekleştirilen vadeli akitler sonucu alacak ve nakit paralardan oluşmaktadır.

2) Tebe'yyet kaidesi

Tebe'yyet kaidesi, İslam hukukunda kabul edilen muteber bir kaidedir. Bu kaide üzerine birçok kaide türetilmiş ve farklı fıkıh bablarında fer'î meseleler üzerine yaygın olarak kullanılmıştır. Netice olarak, eğer temel maksat manevi haklar, menfaat ve mallardan oluşan varlıkları satın almak ise bu varlıkların hisseleri, sukûkları ve yatırım fonları alınıp satılabilir.

⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/15.

Buna göre eğer asıl amaç manevi haklar, menfaatler ve mallardan oluşan varlıklara sahip olmak ise bu tür hisse senetlerinin, sukûkların veyahut yatırım fonlarının tedavülü mümkündür. Birçok şer'î kurulda ve sempozyumda tebe'yyet kaidesi ele alınarak değerlendirilmiştir. Uluslararası İslami Fıkıh Kurulu da XX. dönem toplantısında konuyu daha önce çoğunluk kaidesine dayandırdığı kararından vazgeçmiştir. Çünkü bu mesele için doğru olan çözüm tebe'yyet kaidesidir. Dolayısıyla asıl maksat şirkette mevcut olan haklar, mallar ve menfaatleri satın almak ise alacakların veya nakit paraların az veya çok olup olmadığına bakılmaksızın tedavülü caizdir.

Tebe'yyet kaidesine binaen şirketin ana faaliyet alanı ve konusu dikkate alınır. Şirket faaliyeti veya yatırım fonları icare, istisna' ve murabaha gibi şer'î ticaret yöntemleriyle malların, menfaatlerin ya da hakların alım satımı yapılırsa nakit para veya alacakların nisbeti ne olursa olsun kıymetli evrakların tedavülüne etki etmez. Çünkü o anki şirket bünyesinde bulunan alacak ve nakit paralar, şirketin ana faaliyet konusuna yani hakların, menfaatlerin veya malların ticaretine tabi olur. Alacak veya nakit para, ne bu evrakları satın alan yatırımcıların ne de yatırım fonu veya şirketin faaliyeti açısından bir amaçtır. Onların asıl amacı, şirketin bilfiil gerçekleştirdiği faaliyetlerinden ve ürünlerinden elde edilecek kardır.

Bu bilgiler çerçevesinde aşağıdaki şartların yerine getirilmesiyle içerisinde nakit para veya alacak bulunan yatırım fonlarının, sukûkların veya hisse senetlerinin tedavülü caizdir:

1. Şirket faaliyeti veya yatırım fonları hak, menfaat, mal üzerine yapılan sözleşmeler kapsamında ziraat, üretim, yatırım veya ticari faaliyet ile sınırlandırılmalıdır. Yani şirketin faaliyeti dövizcilik veya alacağın satışı olmamalıdır.
2. Şirket varlıkları, fonlar yahut sukûklar, alacak veya nakit para ile sınırlı tutulmamalıdır. Oranına bakılmaksızın menfaat ve mallardan oluşan maddi veya manevi varlıklarla karışık olmalıdır.
3. Yatırımcının amacı, üretim veya ticarete ortaklık olmalıdır. Faaliyete tabi olan alacak veya nakit para olmamalıdır. Şirketin alacağının veya nakit parasının bulunması şirket faaliyetlerinin devamlılığı için gereklidir.
4. Şirketin üretim veya ticari faaliyetine başlamadan önceki kıymetli evrak alım satım işlemleri peşin olarak yapılmalıdır.
5. Tedavül, şirketin kanûnî olarak tasfiye ilanı durumunda durdurulur.

6. Tebe'yyet kaidesi kapsamında kıymetli evrakların tedavülünün cevazı, alacağın sukûklaştırılması veya tedavülü için bir hile olarak kullanılamaz. Örneğin alacakların sukûklaştırılması maksadıyla alacak havuzunun içine bir mal koyarak kıymetli evrak ihraç eden şirket veya fon kurulması.
7. Fonların dayanak varlıklarının ihraç edilen sukûka tedavül kabiliyeti kazandırmak maksadıyla alacak veya nakit paranın yahut her ikisinin bu alacak veya nakitle bağlantısı bulunmayan bir kısım mallardan karışık şekilde oluşturulması caiz değildir. Çünkü bu durumda alacağın sukûklaştırılması için murabaha alacakları, leasing varlıkları ile karıştırılarak bir fonun dayanak varlığını oluşturmaktadır.

Buna göre;

- Yeni oluşturulan fonların ve şirketlerin hisseleri, arz gelirlerinin faaliyete başlaması, nakit paraların mal, menfaat ve diğer varlıklara karışmasıyla alınıp satılabilir; menfaat ve mallar: ticari ruhsatın alınması, teknik ve mali çalışmaların hazırlanması, bazı personellerle yapılan anlaşma ve ofislerin kiralanması gibi. Bu varlıklardan bir kısmı veya tümü bulunursa alacağın ve nakit paranın oranına bakılmaksızın kıymetli evrağın alım satımı caizdir. Çünkü nakit paralar mal ve menfaatlerle karışık durumdadır.
- Tebe'yyet kaidesi kapsamınca İslami bankaların varlıklarının çoğu nakit para veya alacaklardan oluşsa bile menkul kıymetlerinin tedavülü, sarf veya alacağın satışı hükümlerine tabi olmaz. Çünkü İslami bankaların ana faaliyeti, döviz veya alacağın alım satımı değil murabaha, icara, mülkiyetin devriyle sonuçlanan kiralama gibi yöntemlerle mal alım satımıdır.
- Sermaye sahibi, katılma hesaplarındaki ve varlıklarındaki hissesini bankaya (mudarib) veya üçüncü bir şahsa (havuzdaki diğer ortaklar) satabilir. Şu bilinmektedir ki; bu hesaplardaki varlıkların çoğu – ki finansman portföyü – icare, istisna, murabaha gibi vadeli satışlardır. Yani banka varlığının çoğu alacaktır. Dolayısıyla tebe'yyet kaidesine göre amel edilmektedir.

KAYNAKÇA

- AAOİFİ, Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Muraca'a Li'l-Müessesetü'l-Mâliyye'l-İslâmiyye (AAOİFİ). *el-Meâyîruş-Şer'iyye*. Bahreyn, 2017.
- Bayındır, Servet. *İslami Finans (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: 2015.

- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: 1983.
- Boynukalın, Mehmet. "Senet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/519. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cebeci, İsmail. "Sukuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/529-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Cercis Cercis, en-Neşifu intivân. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-fıkhiyye ve'l-kânûniyye*. eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb. Beyrut: 1996.
- Cerîd, Halid bin Abdulaziz bin İbrahim, "eş-Şahsiyyetu'l-i'tibâriyye". *mecelletu'l-adl*. 29, (61-100), Muharrem 1427.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî fi'l-Fıkhi'l-Hanefi*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010,
- Ceylan, Ali Korkmaz, Turhan. *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*. Bursa: 2000.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammad b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebü Gudde, Abdu's-settâr. "el-İstismâr fi'l-eshum ve'l-vehadâtî'l-istismâriyye". *Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî Dokuzuncu Dönem Araştırmaları*. 189/190.
- el-Feyyûmî, Ahmed Bin Muhammed Bin Ali el-Mukarrî. *el-Misbâhu'l-munîr fi garibi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- el-Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.
- el-Hayyât, Abdulaziz. *eş-Şeriketu fi's-şer'iyyetu'l-islâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'i*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.
- el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Envârü'l-burûk fi envâ' i'l-furûk*. Beyrut: t.y.
- el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zehîra*. Tahkiku Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarb, 1994.
- el-Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmet al-Bardüni. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- el-Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmam eş-Şafii*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999,
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Te'ârîf*. tahkiku Muhammed Rıdvan ed-Deye. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, t.y.

- en-Nefrâvî, Ahmed b. Ğanîm b. Sâlim. *el-Fevâkihu'd-devvânî ale risâle b. Ebî Zeyd El-Kayravânî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-âlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Eroĝlu, Ender Canan. *Ticaret Kanunu ve Tasarı Açısından Anonim Şirketlerde Hisse Senetlerinin Devri*. Ankara: Başkent Üniversitesi SBE., Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrı el-Mısırî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câd el-Hak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- et-Tuwaijri, Muhammed bin İbrahim bin Abdullah. *İslami Hukuk Ansiklopedisi*. Riyad: Uluslararası Fikirler Evi, 2009.
- Farfour, Muhammed b. Abdul Latif. *Finansal Piyasalar ve İçtihat Kararları. Mecelletu mecma'i'l-fıkhî'l-islâmî*. 6, Cidde.
- Fatih Bilgili, Ertan Demirkapı. *Ticaret Hukuk Bilgisi*. Bursa: Dora Yayınları, 2013.
- Fetâvâ Nedveti'l-beraketi's-seniye li'l-iktisâdi'l-islâmî*. (06-07/11/1984).
- Güneyli, Yamaç. “Yatırım Fonları”. http://www.turkhukuksitesi.com/makale_966.htm, 19/04/2009.
- Ğattâs, Nebih. *Mu'cemu Mustalahâti'l-itisadi ve'l-mâli ve İdâratî'l-e'mâl*. Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Hacak, Hasan. “Mal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hacak, Hasan. “Menfaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/131-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Hafif, Ali. *el-Milkiyyetu fiş-şer'yyeti'l-islâmiyye me'a'l-mukârane biş-şerâi'l-vad'iyye*. Kahire: Dâru'l-Fıkrî'l-Arabî, 1996.
- Harâşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu Muhtaşaru Hâlıl*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.,
- Hasan Abdullah Emin. *en-Nukûd ve'l-mesârif fi'n-nizâmi'l-islâmî*. Cidde: Dâruş-Şurûk, 1978.
- Hindi, Münir İbrahim. *Menkul Kıymetlere Yatırım Yapmanın Temelleri*. 2/95, İskenderiye: Maarif Al-Maarif, 1998.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fıkhî ehli'l-Medîne*, tahkik Muhammed el-Moritânî. Riyad: 1980
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr*. Tahricu Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Vâ'y, 1993.

- İbn el-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-İcmâ'*. Beyrut t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed bin Sa'îd el-Zâhirî. *el-Muhalâ bi'l-âsâr*. thk. Lecneti İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, t.y.
- İbn Kudâme, Abdullah Bin Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mûkerrem el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, t.y.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004. 5/353
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muğni'*. Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbah ve'n-nezair ala mezheb-i Ebi Hanife*. Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut1999 .
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî. *Takrîrû'l-kavâ'id ve tahrîrû'l-fevâ'id*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1419.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tağşîl veş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1988,
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ah-kâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. M. F. Abdülbâkî, Beyrut: 1985.
- Kahf, Münzir. "The Use of Assets Ijara Bonds For Bridging The Budget Gap". Islamic Economic Studies. IRTI, Islamic Development Bank. 4/ 2, (May 1997).
- Kahf, Münzir. *el-İstismâru fi'l-eshumi ve'l-vehadet ve's-sanediki'l-istismâriyye. Mecelletu Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*. 9.
- Karadaghi, Ali Mohiuddin. *İslam Ekonomisi Araştırmaları*. Beyrut: Dar el-Başayer el-İslamiyya, 2002.
- Karslı, Muharrem. *Sermaye Piyasası*. Borsa, Menkul Kıymetler, İstanbul: 2004.

- Kâsânî Ale'ud-dîn bin Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbîş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Matar, Muhammad. *Yatırım Yönetimi - Teorik Çerçeve ve Pratik Uygulamalar*. Amman: Milli Kütüphane, 1993.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, *Madde 48*
- Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî (İKÖ). *Karârât-u ve tavsiyât-u Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*. haz. Ahmed Abdelalim Abu Aliyu, Sharjah: Awqaf Genel Müdürlüğü, 2011.
- Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî (İKÖ). *Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*. 7, Cidde: 1992.
- Mecm'au'l-Fkhi'l-İslâmî (İKÖ). *Mecma'u Fikhi'l-islâmî Ed-devlî*. 5, Kuveyt: 1988.
- Merdâvî, Ali bin Süleymân. *el-İnsâfu fî Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hulâf*. Tahkîku Muhammed Hâmid El-fakî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Merzûkî, Salih bin Zâbin. *eş-Şeriketü'l-müşeheme fî'n-nizâmî's-su'ûdî*. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1406.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-İklîl 'alâ Muḥtaşarı Ḥ alîl*. Beyrut: Darü'l Kutubî'l-İlmiyye, 1994.
- Mira, Hâmid bin Hasan bin Muhammed Ali. *Sukûku'l-icâra Dirâse Fikhiyye Teşliyye Tatbikiyye*. Riyad: Dâru'l-Meyman, 2008.
- Mustafa Kamil, Taha. *eş-Şeriketü't-ticâriyye*. Beyrut: Menşurâtu'l-Halebi'l-Hukûkiyye, 2018.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbî'l-Mu'rib*. thk. Mahmud Fâhûrî - Abdu'l-hamîd Muhtâr. Haleb: Mektebetu Esâme bin Zeyd, 1979.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: 1955.
- Nedvetu's-sukûki'l-islâmiyye*. 24-25 Mayıs 2010 Cidde: Abdulaziz Üniversitesi, t.y.
- Nevevî, Yahyâ Bin Şeref. *el-Mecmû'u, Şerhu'l-mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Nezih, Kemal Hammâd. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-iktisâdiyye fî lügati'l-fukahâ*. Riyad: e'd-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995.
- Rıdvan, Ebu Zeyd. *eş-Şeriketü't-ticeriyye fî'l-kanûnî'l-misri*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habib et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994,
- Semîr, Abdü'l-hamîd Rıdvan. *Esvâku'l-evrâki'l-meliyye ve devrihe fî temvilî't-tenmiyyeti'l-iktisâdiyye*. Kahire: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'î fîkhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Suudi Arabistan: 1997.
- Şerkâvî, Mahmud Semîr. *el-Evrâku't-ticâriyye*. Kahire: Dâru Nahdati'l-Arabiyye, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.,
- Şîrbînî, Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Tarık Han, Ahmad Habib. "Risk Yönetimi - İslami Finans Endüstrisindeki Sorunların Analizi". İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü. İslami Kalkınma Bankası, Cidde: 2003.
- Yunus, Ali Hasan, *eşş-Şeriketu't-ticeriyye*. Kahire: el-İ'timed, 1957.
- Zerka, Mustafa. *el-Fıkhü'l-islâmî fî sevbihi'l-cedîd*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1968.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: 1985.

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA BEDELLERİN MİKTARINDA YAPILAN DEĞİŞİKLİĞİN SÖZLEŞMEYE ETKİSİ


THE EFFECT OF THE CHANGE IN THE AMOUNT OF COSTS IN THE ISLAMIC LAW
OF OBLIGATIONS ON THE CONTRACT

AHMET EKİNCİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI
DR. LECTURER, KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY ISLAMIC LAW OF THE
DEPARTMENT

ahmedekinci@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0803-6449>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.706187>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

19 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted

23 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Ekinci, Ahmet, "İslam Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi [The Effect of the Change in the Amount of Costs in the Islamic Law of Obligations on the Contract]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 389-422

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA BEDELLERİN MİKTARINDA YAPILAN DEĞİŞİKLİĞİN SÖZLEŞMEYE ETKİSİ

Öz

Muâmelât alanında fakihlerin üzerinde çokça kafa yorup, farklı görüşler ortaya koyduğu meşhur konulardan biri de alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa dâhil olup olmadığı meselesidir. Alışverişlerde akid tamamlandıktan sonra bâyi veya müşteriden bir tarafın aldanması, aldatılması gibi gerekçelerle veya herhangi bir gerekçe olmaksızın müşteri veya satıcı tarafından semende arttırım veya indirim yapılması ile satıcının sattığı malda arttırım yapması fakihler tarafından câiz görülmüştür. Konuya ilişkin olarak fakihlerin ihtilafa düştüğü nokta ise yapılan arttırım veya indirimin asıl satışa eklenip eklenmeme meselesidir. Bu noktada fakihler tarafından üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Hanefî ve Mâlikîler'in temsil ettiği birinci görüşe göre semende yapılan arttırım ve indirim ile satıcının malda yaptığı ziyadeler, asıl satışın bir devamı niteliğinde olup asıl satışa dâhildir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, sadece meclis veya şart muhayyerliğinin olduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimler asıl satışa eklenirken bunların olmadığı zamanda yapılanlar ise hibe kabul edilmektedir. İmam Züfer (ö. 158/775) ise alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimi hiçbir şekilde asıl akde eklemez.

Özet

Alışverişlerde akid tamamlandıktan sonra bâyi veya müşteriden bir tarafın aldanması, aldatılması gibi gerekçelerle veya herhangi bir gerekçe olmaksızın müşteri veya satıcı tarafından semende arttırım ve indirimin yapılması ile satıcının sattığı malda arttırım yapması câiz görülmüştür. Nitekim fakihler, konu hakkında delil olarak getirdikleri ilgili ayet ve hadisler doğrultusunda alışverişlerde yapılacak arttırımın câiz olduğunu çıkarmışlardır. Fakihler delil olarak getirdikleri hadislerde yapılması istenilen ziyadelerin yapılması zorunlu olmayıp ihtiyat çerçevesinde mendub olarak kabul etmişlerdir. Nitekim alışverişlerde ölçüde esas olan, terazinin iki kefesinin de birbirine eşit olmasıdır. Hadiste fazla olarak tartılması tavsiye edilen miktar belli olmamakla birlikte az bir arttırmayla gerçekleşecek olan fazlalıktır. İlgili hadislerden tartma işlemini yapan ister mal sahibi olsun ister çalışan işçi olsun isterse bu işi ücret karşılığında yapan üçüncü bir şahıs olsun fark etmeksizin malı tarttıklarında mala biraz ekleme yaparak tartmalarının câiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca fakihler alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin câiz olduğuna dair sa-habe uygulamalarını da delil olarak göstermişlerdir.

Konuya ilişkin olarak fakihlerin ihtilafa düştüğü nokta ise yapılan arttırım veya indirimin daha önce gerçekleşen satış akdinin bir devamı mı yoksa akidden bağımsız yapılmış bir hibe mi olduğudur. Bu noktada fakihler tarafından üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler şunlardır:

1. Hanefî ve Mâlikîlere göre semende yapılan arttırım ve indirim ile satıcının malda yaptığı ziyadeler, asıl satışın bir devamı niteliğinde olup asıl satış bedelinde yapılmış bir arttırım veya indirimdir ve bunlar asıl satış esnasında üzerine anlaşılan semen veya malın hükümlerine tabidir. Örneğin, müşteri 100 TL'ye satın aldığı bir ürün için 20 TL arttırım yaparak satıcıya 120 TL öderse veya satıcı 100 TL'ye sattığı üründe 10 TL indirim yaparak fiyatı 90 TL'ye düşürürse veya satıcı sattığı 10 kg. ürüne kendiliğinden 2 kg. daha ekleyecek olursa yapılan bu arttırım ve indirimler asıl satıştan sayılır. Akid en son belirlenen fiyat ve mal üzerinden yapılmış kabul edilir.

2. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, semende yapılan arttırım ve indirimler şayet meclis veya şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda gerçekleşmişse yapılan bu arttırım ve indirimler asıl satışın devamı niteliğinde olup asıl satıştan sayılmaktadır. Fakat yapılan arttırım ve indirimler bu iki muhayyerliğin bulunduğu bir zamanda

yapılmamışsa bunlar asıl akde eklenmezler. Bu durumda yapılan arttırım ve indirimler hibe sayılır.

3. İmam Züfer ise alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimi hiçbir şekilde asıl akde dâhil etmemektedir. İmam Züfer'e göre yapılan arttırım asıl satışın bir devamı niteliğinde olmayıp satış bedeli dışında yapılmış bir hibedir. Yapılan indirim ise paranın bir kısmında yapılmış ibrâ yani satıcının alacağı paranın bir kısmından feragat etmesidir.

Alışverişte yapılan arttırım ve indirimlere yönelik mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin, satılan malın başkasına ait olduğunun anlaşılması, malın kusurlu çıkması, akdin fasit olması veya karşılıklı rıza ile akdin feshedilmesi gibi satılan malın iadesini gerektiren bir durumla karşılaşıldığında uygulaması ise şu şekildedir:

Hanefî ve Mâlikîler'e göre satılan malla birlikte yapılan arttırım ve indirimlerin iade edilmesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre meclis veya şart muhayyerliğinin dışında yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız hibe olarak kabul edilmekte ve iadesi gerekmemektedir. İmam Züfer'e göre ise yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız hibe olduğundan hiçbir surette iadesi gerekmez.

Hanefîler satış bedeli olan semende yapılan arttırım ve indirim ile satılan malda yapılan arttırımın asıl alışverişe eklenmek suretiyle sabit olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunları sıralayacak olursak:

1. Semende arttırım yapılabilmesi için malın arttırım esnasında mevcut olması gerekir. Nitekim satılan malın arttırma esnasında mevcut olmaması, hakikaten veya hükmen telef olması durumunda yapılacak arttırım sahih değildir.

2. Mebîde (malda) yapılacak olan arttırımın sahih olabilmesi için arttırımın miktarının malum olması gerekir. Nitekim teslim ve tesellüm gereken akidlerde mebînin (malın) meçhul olması akdi fasit kılar.

3. Semen (satış bedeli) veya mebîde (malda) yapılan arttırımın asıl satışa eklenebilmesi için akid meclisinde kabul edilmesi gerekir.

4. Mebînin (malın) bedeli olan semende yapılacak indirimin akid meclisinde kabul edilme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bundan dolayı semende yapılacak indirim akid meclisinde yapılabileceği gibi, meclis dağıldıktan sonra da yapılabilir.

5. Mebînin bedeli olan semende indirim yapılabilmesi için mebînin deyn olması gerekir, ayn olması durumunda mebîde indirim yapılamaz.

6. Müşterinin talebi üzerine üçüncü bir kişi semende bir arttırım yapacak olursa bu fazlalığın ödenmesi müşteriye aittir.

7. Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin asıl satışa eklenmesi vekil dışında bâyi, müşteri veya üçüncü şahsın yapması durumunda geçerlidir.

8. Bâyi, sattığı malın karşılığı olan semenin (satış bedelinin) tamamında indirim yapabilir ve bu indirim sahihtir. Yapılan bu indirim asıl satışa eklenmez fakat semen müşterinin zimmetinden düşer.

9. Müşterinin yapmış olduğu fiyat arttırımı her ne kadar asıl satışa eklense de yapılan bu arttırım şefî' (şüfadar) hakkında asıl satıştan sayılmaz.

10. Bâyinin berâati ıskât ile müşteriden alacağından feragat etmesi durumunda müşteri, bâyiye vermiş olduğu semeni geri ödemesi için talepte bulunabilir. Fakat satıcı, berâati istifâ ile alacağından feragat etmesi durumunda müşteri bâyiye verdiği semeni geri ödemesi için talepte bulunamaz.

Kanaatimize göre meclis veya şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa eklenmesi daha isabetlidir. Nitekim bu iki durumda akid henüz tamamlanmamıştır ve bu zamanda yapılan arttırım ve indirimler daha önce yapılan akdin devamı niteliğindedir. Meclis veya şart muhayyerliğinin bulunmadığı zamanda yapılan arttırım ve indirimler ise satıştan bağımsız bir hibedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Alışveriş, Arttırım, İndirim, Asıl Satış.

THE EFFECT OF CHANGE IN THE AMOUNT OF COSTS ON THE CONTRACT IN THE ISLAMIC LAW OF OBLIGATIONS

Abstract

One of the famous issues in the field of transaction, about which the Islamic scholars think in earnest and present different opinions, is whether the increases and discounts made in the purchases are included in the main sale. According to the Islamic scholars it is permissible to make an increase in or a discount on the price of a product by a seller or a buyer, or to make an increase in the goods that the supplier sells, backed with reasons such as deception of the supplier or the customer after the agreement, or without any reason. The point on which the Islamic scholars disagree regarding this issue is whether the increase or discount is added to the main sale. At this point three different views are put forward by the Islamic scholars. According to the first view represented by the schools of Ḥanafī and Mālīkī, the increase in and the discount on price, and the increase made by the seller in the goods are a continuation of the main sale, and are included in the main sale. According to the schools of Shāfi'ī and Ḥanbalī, only the increase and discount made are added to the actual sale if there are assembly and approval sales, if not all they do is considered donation. On the other hand, Imām Zufar (d. 158 AH/775 CE) does not add the increase and discount in trade in any way to the actual contract.

Summary

According to the Islamic scholars it is permissible to make an increase in or a discount on sale price by the supplier (dealer) or the buyer, or to make an increase in the goods that the supplier sells, backed with reasons such as deception of the supplier or the customer after the agreement, or without any reason. As a matter of fact, the Islamic scholars conclude that it is permissible to increase the prices in trade in accordance with the related verses and hadiths they present as evidence. In the hadiths they show as evidence, they accept that those required increases are not mandatory; they are *mustahabb* (*mandub*) as contingency reserve. As a matter of fact, what is essential in trade is that the balance between two scales is observed. Although it is not clear in the hadith the amount recommended to be weighed as excess, it is the excess that will be realized with a small increase. It is understood from the related hadiths that it is permissible for them to weigh the goods by adding a little more to the goods, regardless of whether it is the owner of the goods or the employee or a third party who does this work for a fee. In addition, the Islamic scholars bring forth the practices of the Companions of the Prophet Muhammad as evidence that the increases and discounts made in trade are permissible.

The point on which the Islamic scholars disagree regarding this issue is whether the increase or discount is added to the main sale. At this point three different views are put forward by the Islamic scholars. These views are as follows:

1. According to Ḥanafī and Mālīkī schools (sects), the increase in and the discount on price, and the increase made by the seller in the goods are a continuation of the main sale, and are included in the main sale, and are increase or decrease made affecting the actual sale price, and these are subject to the provisions dealing with the sale price or the goods agreed upon during the actual sale. For example, if the customer pays 120 TL for a product he has bought for 100 TL by paying another 20 TL, or if the seller reduces the price to 90 TL by providing 10 TL off for the product he has sold for 100 TL, or if the seller adds 2 kilograms more to the 10 kg product he/ she has sold, all of these increases and discounts would be regarded as the original sale. The contract is considered to have been made according to the last-minute sense of price and goods.
2. According to Shāfi'ī and Ḥanbalī schools (sects), if the increases and discounts made affecting the sale price are realized when there is an assembly (place where the

contract is signed by both parties) or a right of option (khiyār al-shart), these increases and discounts are the continuation of the original sale, and are regarded as if the original sale. However, if the increases and discounts are not made at a time when these two rights of option are available, they are not added to the actual contract. In this case, the increases and discounts made are considered as donation (hiba).

3. On the other hand, Imām Zufar (d. 158 AH/775 CE) does not add the increase and discount in trade in any way to the actual contract. According to Imām Zufar, this increase is not a continuation of the original sale but a grant made apart from the sale price. And the discount made on a part of the money (ibrā) is that the seller abdicates some of the money he/she would receive.

In case of any situation necessitates the return of the sold goods, such as; finding out that the purchased goods belonged to someone else, there are defects in goods, the contract is peccable, or the contract is terminated by mutual consent, the application of the views expressed by the sects (schools) for the increases and discounts made in trade is as follows:

According to Ḥanafī and Mālīkī schools, the increases and discounts made in the trade must be compensated for. According to Shāfi'ī and Ḥanbalī schools (sects), increases and discounts made, apart from the assembly (place where the contract is signed by both parties) or the right of option, are accepted as donation unrelated to the sale, and return is not required. According to Imām Zufar, since the increases and discounts made are donations unrelated to the sales, return is not required under any circumstances.

The Ḥanafī school asserted certain conditions for the increase in and the discount on the sale price, and for the increase in the goods to be fixed by adding them to the original trade. These conditions are as follow:

1. In order to be able to increase the sale price, the goods must be present during the increase. As a matter of fact, in the event that the goods about to be sold are not present during the increase, or are destroyed in actuality or by default, the increase shall not be valid.
2. In order for the increase to be made in the good (mab'ī, the sold good) to be valid, the amount of the increase shall be known. As a matter of fact, the instance that the goods are obscure in the contracts that require delivery and acceptance renders the contract void.
3. In order for the sale price or the increase in the goods to be added to the actual sale, it has to be accepted in the contract assembly.
4. The discount to be made on the sale price is not required to be accepted in the contract assembly (place where the contract is signed by both parties). Therefore, the discount to be made on the sale price can be made in the contract assembly, or after the assembly is adjourned.
5. In order to be able to make a discount on the sale price, the goods must be in hand; otherwise, there cannot be a discount on the mab'ī goods.
6. If a third party makes an increase in the sales price upon the request of the customer, the payment of this is the responsibility of the customer.
7. Adding the increase in and discount on in trade the actual sales is valid if the supplier, the customer or a third party actualize the increase or the discount except for a trustee.
8. The supplier can make a discount on the entire sale price, which is in exchange for the goods he/she sells, and this discount is valid. This discount is not added to the original sale, but the sale price is cancelled out of the debit of the customer.
9. Although the price increase made by the customer is added to the actual sale, this increase is not regarded as of the original sale considering the preemptor (shafi'ī).
10. In the event that the dealer renounces the debt he / she is owed by the customer with barāa isqāt, the customer can request the sale price given to the dealer to be

returned. However, if the seller waives his / her claim by *baraa istifâ*, the customer cannot request the sale price given to the dealer to be returned.

In our opinion, it is better to add the increases and discounts, made when there is a contract assembly present, or the right of option, to the actual sale. As a matter of fact, in these two cases, the contract has not yet been completed, and the increases and discounts made at a later time are a continuation of the contract made earlier. Increases and discounts made when there is no assembly or right of option are of donations unrelated to the sale.

Keywords: Islamic Law, Trading, Increase, Discount, Main Sale.

GİRİŞ

Mezhep imamlarının birçok konuda ihtilaf etmeleri, ele aldıkları konuları en ince ayrıntısına kadar inceleyip meseleyi kırk kırk yarararcasına irdelemeleri, konu hakkında yapılan ihtilaf- ların ardında büyük meselelerin olduğunun bir göstergesidir. Bu bağlamda çalışmamızın konusunu teşkil eden alışverişlerde yapılan arttırım¹ ve indirimlerin² asıl satışı dâhil olup olmadığı konusu muâmelâtta fakihlerin üzerinde çokça kafa yorup, farklı görüşler ortaya koyduğu meşhur meselelerden biridir.³ Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı dâhil olup olmayacağı konusu, ilk başta oldukça sığ bir mevzu gibi görünse de mevzunun derinliği konunun özüne inildikçe anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili olarak mezheplerin ortaya koydukları görüşlerin her birinin ince bir anlayışın mahsulü olması, bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimler konulu araştırmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin câiz olduğuna dair deliller ortaya konulacak, ikinci bölümde dört mezhep ile İmam Züfer'in konuya ilişkin görüşlerine yer verilecektir. Bununla birlikte, çalışmanın ana eksenini ağırlıklı olarak Hanefî mezhebi oluşturacaktır. Bu bağlamda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ile İmam Züfer'in konuya ilişkin getirdiği deliller ile karşı tarafa yönelttikleri eleştiriler ele alınacaktır. Bunun yanı sıra Hanefîler'in alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin hangi şartlarda asıl satışı dâhil olacağına ilişkin ileri sürdüğü şartlar ile yapılacak arttırım ve indirimlerin hangi tür alışverişlerde geçerli olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Konuya ilişkin olarak Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri Hanefî ve Şâfiîlerle aynı olduğu için ayrıca ele alınmayacak, görüşlerin ortak olduğu hususlara atıf yapılmakla yetinilecektir.

Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlere ilişkin meseleler fıkıh eserlerinde birçok başlık altında ele alınmış, konu için müstakil bir başlık açılmamıştır. İncelediğimiz fıkıh eserlerinde alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimle ilgili meselelerin ele alınmasında, “ez-ziyâde fi’s-semen” (alışverişlerde müşteri tarafından semende yapılan arttırım), “el-hat fi’l-mebî”

¹ Arttırım: Alışverişlerde tarafların anlaşığı semende müşteri tarafından yapılan fazlalık veya alışverişlerde üzerinde anlaşılan ve miktarı belli olan malda bayi tarafından yapılan ilavedir.

² İndirim: Alışverişlerde bayi tarafından semenin bir kısmının ıskat edilmesi veya alacak hakkının bir kısmından feragat edilmesidir.

³ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4 c. (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/206.

(alışverişlerde satıcıyla müşterinin üzerinde anlaştıkları semende, satıcının yapmış olduğu indirim), “ez-ziyâde fi’s-semen ve’l-müsemmen” (müşteri ve bâyi tarafından gerek semende gerekse mebîde yapılan arttırım), “ez-ziyâde” (alışverişlerde yapılan arttırım) ve “el-hat” (alışverişlerde yapılan indirim) gibi kavramların kullanılarak konunun tahlil edildiği görülmüştür.

Alışverişlerde akid tamamlandıktan sonra bâyi veya müşteriden bir tarafın aldanması, aldatılması gibi gerekçelerle veya herhangi bir gerekçe olmaksızın müşteri veya satıcı tarafından semende arttırım ve indirimin yapılması ile satıcının sattığı malda arttırım yapması fakihler tarafından câiz görülmüştür. Konuya ilişkin olarak fakihlerin ihtilafa düştüğü nokta ise yapılan arttırım veya indirimin daha önce gerçekleşen satış akdinin bir devamı mı yoksa akidden bağımsız yapılmış bir hibe mi olduğudur. Bu noktada fakihler tarafından üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler şunlardır:

1. Hanefî ve Mâlikîler’e göre semende yapılan arttırım ve indirim ile satıcının malda yaptığı ziyadeler, asıl satışın bir devamı niteliğinde olup asıl satış bedelinde yapılmış bir arttırım veya indirimdir ve bunlar asıl satış esnasında üzerine anlaşılan semen veya malın hükümlerine tabidir.⁴ Örneğin, müşteri 100 TL’ye satın aldığı bir ürün için 20 TL arttırım yaparak satıcıya 120 TL öderse veya satıcı 100 TL’ye sattığı üründe 10 TL indirim yaparak fiyatı 90 TL’ye düşürürse veya satıcı sattığı 10 kg. ürüne kendiliğinden 2 kg. daha ekleyecek olursa yapılan bu arttırım ve indirimler asıl satıştan sayılır. Akid en son belirlenen fiyat ve mal üzerinden yapılmış kabul edilir.

⁴ Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, 30 c. (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993), 3/84; Alâüddin Ebû Bekr b. Meş’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, 7 c. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 5/258-259; Ömer b. İshak el-Hindî Ebû Hafs, *el-Ğurretü’l-münife fi tahkiki’l-İmâm Ebi Hanîfe*, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 1986), 83; Osman b. Ali ez-Zeylai, *Tebyinü’l-hakâik şerhu Kenzid-dekâik* (Kahire, 1313), 4/83; Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî *Burhânü’s-Şeria, el-Muhitü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdulkarim Sâmî, 9 c. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 6/473; Ali b. Ebi Bekr b. Abdulcelil Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedi*, thk. Talâl Yusuf, 4 c. (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Turâsî’l-Arabî, ts.), 3/59-60; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, 10 c. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/519-520; Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Gururî’l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabî, ts.), 2/184-185; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü’l-râik*, 8 c. (Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 6/129; Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürü’l-muhtâr*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 428; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmet Sırac ve Ali Cuma Muhammed, 12 c. (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2006), 5/2558; Emin Efendi Zâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 2. Bs, 4 c. (İstanbul, 2017), 1/379.

Mâlikî mezhebi için bk. Muhammed b. Abdullah İbn Yunus es-Sikkilî, *el-Câmi’ li-mesâilil-Müdevenne*, 1. Bs, 24 c. (Ma’hedü’l-Buhûsî’-İlmiyye, 2013), 11/343; Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Karâfî, *ez-Zehire*, 1. Bs, 14 c., 1994, 5/271, 274; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 3/206-207; Muhammed Ali Hasan, *Tehzibü’l-furûk ve’l-kavâidü’s-sünniyye fi esrâri’l-fikhiyye*, 4 c., t.y, 3/493-494. (Furûk’la birlikte baskısı için bk. 3/290).

2. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, semende yapılan arttırım ve indirimler şayet meclis veya şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda gerçekleşmişse yapılan bu arttırım ve indirimler asıl satışın devamı niteliğinde olup asıl satıştan sayılmaktadır. Fakat yapılan arttırım ve indirimler bu iki muhayyerliğin bulunduğu bir zamanda yapılmamışsa bunlar asıl akde eklenmezler. Bu durumda yapılan arttırım ve indirimler hibe sayılır.⁵

3. İmam Züfer ise alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimi hiçbir şekilde asıl akde dâhil etmemektedir. İmam Züfer'e göre yapılan arttırım asıl satışın bir devamı niteliğinde olmayıp satış bedeli dışında yapılmış bir hibedir. Yapılan indirim ise paranın bir kısmında yapılmış ibrâ yani satıcının alacağı paranın bir kısmından feragat etmesidir.⁶

Alışverişte yapılan arttırım ve indirimlere yönelik mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin, satılan malın başkasına ait olduğunun anlaşılması, malın kusurlu çıkması, akdin fasit olması veya karşılıklı rıza ile akdin feshedilmesi gibi satılan malın iadesini gerektiren bir durumla karşılaşıldığında uygulaması ise şu şekildedir:

Hanefî ve Mâlikîler'e göre satılan malla birlikte yapılan arttırım ve indirimlerin iade edilmesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre meclis veya şart muhayyerliğinin dışında yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız hibe olarak kabul edilmekte ve iadesi gerekmemektedir. İmam Züfer'e göre ise yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız hibe olduğundan hiçbir surette iadesi gerekmez.⁷

⁵ Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî, *el-Aziz şerhü'l-Veciz*, thk. Adil Ahmed Ali Muhammed, 1. Bs, 13 c. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/124-125; en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*, 9/374-375; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyeti'l-kübrâ* (Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 2/276; Abdulvahid b. İsmail er-Ruvyânî, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'l-mezhebi-Şâfiî*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, 1. Bs, 14 c. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 5/25; Yahyâ b. Ebî Hayr, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, 1. Bs, 13 c. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 6/434; Muhammed b. Ahmed eş-Şâsi Kaffâl, *Hilyetü'l-ulemâ fi mârifeti mezâhibi'l-fukahâ*, thk. Yasin Ahmed, 1. Bs (Ürdün: Mektebetü'r-Risâle el-Hadise, 1988), 4/27.

Hanbelî mezhebi için bk. Mansur b. Yunus Behûti, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 1. Bs, 3 c. (Âlemü'l-Kutub, 1993), 2/53; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10 c. (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 4/137, 5/259; Abdurrahman b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-kebir âlâ Metni'l-mukni'*, ts., 4/105-106, 5/523; İbrahim b. Muhammed b. Abdullah Burhânuddîn, *el-Mebde' fi şerhi'l-Mukni'*, 8 c. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/104-105; Mansur b. Yunus el-Behûti, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*, 6 c. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/233-234; Mustafa b. Said b. Abduh, *Metâlibü'l-âli'n-nehî fi şerhi Ğâyeti'l-münteha'*, 6 c., 1994, 3/132, 4/139; Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsîmî, *Şerhu er-Ravzi'l-mürbi' bi-şerhi Zâdi'l-müstakni'*, 1. Bs, 7 c., 1397, 4/462-464; Abdulaziz b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-Esile ve'l-ecvibetü'l-fikhiyye*, 6 c., ts., 4/182-183, 6/178; Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *Şerhu Zâdi'l-müstakni'*, 6 c., ts., 4/395.

⁶ Serahsî, *el-Mebisût*, 13/84; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/83; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/473; Merġinânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi'*, 3/60; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/129.

⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/206-207.

1. ALIŞVERİŞLERDE YAPILAN ARTTIRIM VE İNDİRİMİN CÂİZ OLDUĞUNA DAİR DELİLLER

Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin câiz olduğuna dair fukahânın öne sürmüş olduğu delillerin başında “وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيطَةِ” “Mehrin kararlaştırılmasından sonra karşılıklı rıza ile (mehrin az veya çok ödenmesinde) size bir vebal yoktur” (Nisa 4/24) ayeti gelmektedir. Ayet, mehri belirlenmesinden sonra tarafların karşılıklı rıza ile üzerinde anlaşılan mehirde arttırım veya indirim yapmalarının câiz olduğunu göstermektedir.⁸ Her ne kadar ilgili ayet, mehir hakkında varit olan bir hükmü ortaya koymuşsa da fakihler, mehir hakkında geçerli olan bu hükmü kıyas yoluyla diğer muâmelât konularına da uyarlamış ve aynı hükmü diğer alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlere de uygulamışlardır. Fakat Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin asıl satışa eklenebilmesi için ileride ele alınacağı üzere Hanefîler bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Belirledikleri şartları taşımayan muâmelât konularını bu kıyasın kapsamı dışında tutmuş ve bu tür alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimleri asıl satışa dâhil etmemişlerdir.⁹

Yukarıda delil olarak verilen ayette geçen “mâ”nın (مَا) âm bir lafız oluşundan hareketle ayetin mehirde arttırım veya indirim yapılması, mehri hibe edilmesi veya sonradan ödenmesi, kadının mehri hakkından feragat etmesi gibi anlamları ifade ettiği ve karşılıklı rıza ile yapılacak olan muameleleri kapsadığı belirtilmiştir. Nitekim fakihler, mehirde yapılacak olan indirimde ve mehri evlilik akdinden sonra ödenmesinde kocanın rızası gerekmediğinden, ayrıca ilgili ayette “karşılıklı rıza” vurgusu olduğundan dolayı kocanın rızasının sadece mehri arttırılmasında gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Buradan hareketle de ilgili ayetin sadece arttırıma delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰ Nitekim konuyla ilgili olarak fıkıh eserleri incelendiğinde, alışverişlerde mebi’ ve semende yapılan arttırmaların, satış için yapılmış bir teklif olmasından dolayı yapılan teklifin akid meclisinde kabul edilmesinin şart koşulduğu görülmektedir. Diğer taraftan alışverişlerde yapılan indirimler, satış bedelinin bir kısmından feragat kabul edildiğinden, satış için

⁸ Serahsi, *el-Mebsût*, 13/84; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, 5/259; Ebû Hafs, *el-Gurretü’l-münife fi tahkiki’l-İmâm Ebî Hanîfe*, 83; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsil*, thk. Muhammed Haccî, 2. Bs, 18 c. (Beyrut: Dâru’l-Gurabi’l-İslâmi, 1988), 4/376-377.

⁹ Konu hakkında detaylı bilgi “Hanefîlere Göre Alışverişlerde Yapılan Arttırımın ve İndirimin Asıl Satışa Eklenebilmesi İçin Gerekli Şartlar” başlığı altında verilecektir.

¹⁰ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Behru’l-muhit fi’t-tefsîr*, thk. Sidkî Muhammed Cemil, 11 c. (Beyrut: 1420), 3/591.

yapılmış bir teklif olarak kabul edilmemektedir. Bundan dolayı yapılan indirimın akid meclisinde kabul edilmesi şartı aranmadığı gibi, karşı taraf reddetmediği sürece, rızası aranmadan yapılan indirim geçerli kabul edilmektedir.¹¹

Fukahanın alışverişlerde yapılan arttırımın câiz olduğuna dair sünnetten getirdikleri delillerin başlıcaları ise şunlardır: Süveyd b. Kays'tan rivayetle: "Ben ve Mahreme, Hecer'den kumaş getirmiştik. Rasûlullah bize gelerek birkaç şalvar olabilecek kumaş için bizimle pazarlık etti, yanımızda ücretle çalışan ölçme işini yapan bir tezgâhtarımız vardı. Rasûlullah, tezgâhtara "ölçerken müşteriden yana fazlalaştır." buyurdu. Yine konuyla ilgili Ebû Hüreyre'nin rivayeti ise şu şekildedir: "Bir gün Rasûlullah ile pazara gittim. Rasûlullah tartıcıların yanına oturdu dört dirhemlik bir şalvar satın aldı. Pazarda dirhemleri tartan tartıcılar vardı. Rasûlullah tartıcıya "tart (tarttığın) ağır olsun." buyurdu.¹²

Fakihler, gerek yukarıda verilen ayet gerekse bu hadisler doğrultusunda alışverişlerde yapılacak arttırımın câiz olduğunu belirtmişlerdir. Hadislerde yapılması istenilen ziyadelerin yapılması zorunlu olmayıp ihtiyat çerçevesinde mendub olarak görülmüştür. Nitekim alışverişlerde ölçüde esas olan, terazinin iki kefesinin de birbirine eşit olmasıdır. Hadiste fazla olarak tartılması tavsiye edilen miktar belli olmamakla birlikte az bir arttırmayla gerçekleşecek olan fazlalıktır. İlgili hadislerden tartma işlemini yapan ister mal sahibi olsun ister çalışan işçi olsun isterse bu işi ücret karşılığında yapan üçüncü bir şahıs olsun fark etmeksizin malı tarttıklarında mala biraz ekleme yaparak tartmalarının câiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca fakihler alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin câiz olduğuna dair sahabe uygulamalarını da delil olarak göstermişlerdir.¹³

¹¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbî's-şerâi'*, 5/259.

¹² İlgili hadisler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnâvût ve Âdil Mürşid, 1. Bs, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 31/445; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Muhammed Şâkir vd., 2. Bs, 5 c. (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1975), "Büyü" 12; Süleymân b. el-Eşâs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. İzzet Abbâs, 6 c. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1974), "Büyü" 22; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, 2 c. (Şam: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), "et-Ticâret" 12/34; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1. Bs, 4 c. (Suud Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Büyü" 18; Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şelebî, 1. Bs, 10 c. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "ez-Zine" 52; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbî's-şerâi'*, 5/259.

¹³ Örnekler için bk. el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5/2558-2559.

2. KONU HAKKINDA MEZHEPLERİN YAKLAŞIMLARI

2.1. Hanefiler'in Görüşü

Hanefilere¹⁴ göre satış bedeli olan semende yapılan arttırım ve indirim ile satılan malda yapılan arttırım, asıl alışverişe eklenme suretiyle sabit olur. Yapılan bu arttırımın, akdi yapan kişi veya üçüncü kişi tarafından yapılması arasında fark yoktur. Üçüncü şahıs şayet bu arttırım veya indirimi satıcı ve müşterinin vekili olarak yapmışsa bu asıl akde eklenir, şayet fuzuli olarak yapmışsa mevkuftur; taraflar icazet verirse geçerli olur, aksi halde batıldır. Üçüncü şahıs arttırım veya indirimi kendi malından yapmışsa bu herhangi bir tarafın icazetine bağlı olmaksızın geçerlidir.¹⁵

Hanefiler konu hakkında delil olarak yukarıda geçen Nisa süresi 4/24 ayetini getirirler. Hanefiler bu ayeti, “akid esnasında kararlaştırılan mehirde sonra eşlerin kendi rızalarıyla aralarında kararlaştırdıkları mehirde arttırım yapmalarında bir vebal yoktur” şeklinde yorumlamakta ve ilk akidden sonra kararlaştırılan mehirin, hüküm bakımından ilk akidle aynı olduğunu ileri sürmektedirler.

Hanefilere göre, yapılan bu arttırım veya indirimin her iki tarafın veya sadece bir tarafın muhayyer bulunduğu bir zamanda yapılması ile her iki taraf için de muhayyerliğin olmadığı bir zamanda gerçekleşmesi arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadırlar. Her iki durumda da yapılan arttırım veya indirim asıl satışa tabi kabul edilmektedir. Fakat hakkında özel delil bulunan akidler, bu hükmün kapsamı dışında tutulmaktadır.¹⁶ Örneğin, mehirde yapılan arttırımın asıl satışa eklenebilmesi için eşlerin sahih halvet ile bir araya gelmeleri veya sahih halvet olmamışsa eşlerden birinin vefat etmesi gerekir. Bu iki durum gerçekleşmeksizin eşler boşanacak olur-

¹⁴ Burada Hanefiler'den kastedilen, kaynak eserlerde de belirtildiği üzere alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin belli şartlar dâhilinde asıl akde ekleneceği görüşünü savunan ashâbuna's-selâse yani Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'dir. Bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/258; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/473. Bu İmamların konu hakkında görüşleri aynı olmakla birlikte İmam Muhammed'e göre alışverişlerde yapılan indirimin, akidden bağımsız bir hibe olduğu nakledilmektedir. Bk. el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 427; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/376.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/84; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/258-259; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/129-131; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/476-478; Molla Hüsvrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/184-185; el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 428; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 2. Bs, 6 c. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/154; el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5/2558; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374-375, 377; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve İstilahatü Fikhiyye Kamusu*, 8 c. (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/45-46.

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/85; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1. Bs, 2 c. (Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/13-14; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/159; Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2/141, 4/83.

larsa yapılan arttırım batıl olur.¹⁷ Müşteri veya bâninin yaptığı arttırım, karşı tarafın kabul etmesinden sonra bağlayıcı hale gelir, ödenmesi gerekir, aksi halde ödemeye zorlanır.¹⁸ Satıcı tarafından yapılan arttırım müşteri tarafından teslim alınmadan önce telef olursa, müşteri onun karşılığı olan değeri semenden düşer.¹⁹

Hanefiler yapılan arttırım veya indirimın asıl satışın hükmüne tabi olmasındaki illeti şu şekilde açıklanmaktadır: Bâyi veya müşteri, yaptıkları alışverişi meşru olan bir nitelikten yine meşru olan başka bir niteliğe dönüştürebilir. Örneğin, satış bedelinde yaptıkları arttırımla zararına olan bir satışı, maliyetine bir satışı (tevliye), maliyetine olan bir satışı, karlı bir satışı (murabaha), satış bedelinde yaptıkları indirimle de karlı bir satışı (murabaha), maliyetine (tevliye) veya zararına (vazia) bir satışı dönüştürebilirler. Nitekim alışverişler kârına, zararına veya maliyetine yapılabilir. Burada taraflar, var olan bir akdi kaldırma ve devam ettirme şeklinde tasarruf etme yetkisine sahip oldukları gibi, akdi bir nitelikten başka bir niteliğe dönüştürme yetkisine de sahiptirler. Zira taraflar aslında tasarruf edebildikleri gibi aslın vasfında da tasarruf edebilirler ve bir şeyin niteliğinde (vasfında) tasarruf etmek malın kendisinde tasarruf etmekten daha kolaydır.²⁰ Dolayısıyla bâyi ile müşteri tarafından yapılan bu nakil, akdin bir devamı niteliğindedir ve yapılan arttırım ve indirim asıl satışa eklenmek suretiyle sabit olur.

Hanefiler konu hakkında karşıt görüşlerin iddialarına da cevap vermişlerdir. Örneğin, İmam Züfer, alışverişlerde yapılan arttırım veya indirimın asıl satışa eklenmesini kabul etmemekte ve kabul edenlere şu eleştirileri yöneltmektedir: Alışverişlerde mebîsiz semen ve semensiz mebî tasavvur edilemez. Çünkü bu iki terim, biri diğeri karşılığında kullanılan izafi isimlendirmelerdir ve mebî “müşterinin mülkiyetinde olan semenin” ve semen de “satıcının mülkiyetinde bulunan mebînin” karşılığı olan isimlerdir. Bundan dolayı satış

¹⁷ Kāsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibiş-şerâi'*, 1 /200, 2/90; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/85; el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/13-14; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/159, 6/131; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, 2 c. (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/349; ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2/142; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 5 c. (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/103.

¹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/15; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/45; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374.

¹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/45.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/84-85; Ebû Hafs, *el-Ğurretü'l-münife fî tahkiki'l-İmâm Ebi Hanîfe*, 83; ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/83; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fî'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/473; Merğînâni, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâi*, 3/60; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/129-130.

bedeli olan semen, satılan mal karşılığında hak edilir, satış konusu olan malın tamamı birinci akidle müşterinin mülkiyetine geçer ve akid devam ettiği sürece de mülkiyet müşteridedir. Satışa konu olan malda müşterinin mülkiyeti devam ettiği sürece, onun semende yaptığı arttırımı, malın karşılığı olan bedel kabul etmek mümkün değildir. Zira yapılan arttırımın bedel kabul edilmesi durumunda müşteri daha önce kendi mülkiyetinde bulunan bir mala ödeme yapma durumunda kalacaktır ve bu da emanet bırakılan malın, emanetçiden sahibi tarafından satın alınmasına benzeyen, câiz olmayan bir satım akdi olur. Bunun bir sonucu olarak da alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa eklenmesi câiz değildir.²¹

Hanefiler, İmam Züfer'in "alıcı kendi mülkiyetinde bulunan bir mala bedel ödeme durumunda kalır" itirazına şöyle cevap verirler: Akid, satış konusu olan malın, karşılığında bedel alınacak şekilde müşterinin elinde bulunması koşuluyla devam eder. Bu durumda müşterinin mal için arttırım yapması sahih olur. Ayrıca müşterinin ödediği bu fazlalık, malın karşılığı olan asıl değer olarak değil de kâr hükmünde bağış olarak verilir. Buna ilaveten, bu bir satım akdi olduğundan verilen semen, tâbi olanın değil aslın karşılığıdır. Örneğin, satım konusu olan hayvana ait organların satış bedelinde hiçbir karşılığı yoktur, satıcıya verilen semen aslın (hayvanın) karşılığıdır. Satış sözleşmesi sebebiyle asıla (hayvana) bağlı olarak onun organlarına da sahip olunur. Aynı şekilde semene de satım konusu olan malın karşılığında sahip olunur. Alışverişlerde mal telef olmadıkça yapılan arttırmalar da asıla tabi olarak karşılık bulur.²²

Konu hakkında tarafların arasında bulunan ihtilaf göz önünde bulundurulduğunda, İmam Züfer'in karşılığı olmayan ziyadelerin asıl satışa eklenebileceğini ileri sürdüğü buna mukabil Hanefilerin ise hakikatte kâr mahiyetinde olan ziyadelerin asıl satışa eklenebilmesi için bir karşılığının bulunması gerekmediğini belirttikleri görülmektedir. Taraflar alışverişlerde yapılan arttırımın asıl satışta karşılığının bulunmadığı konusunda ise görüş birliği içerisindedirler. Kanaatimize göre arttırmaların karşılığında her ne kadar semen veya mebi söz konusu olmasa da arttırımın asıl satışın bir uzantısı mahiyetinde görülüp asıl satışa eklenmesinin doğru olacağıdır. Çünkü alışverişlerde bayi veya müşterinin yaptığı arttırmalar yapılan alışverişin bir semeresi mahiyetindedir. Zira alışveriş olmasaydı söz konusu arttırım da gerçekleş-

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/83-84; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, 5/ 259; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/84-85.

meyecekti. Bu sebeple yapılan arttırımı alış verişten bağımsız görmek doğru değildir. Nitekim ticari ilişkilerde temayül de alışverişlerde yapılan arttırımı önceki satışı bir devamı olarak görülmesi şeklindedir.

2.1.1. Hanefiler'e göre alışverişlerde yapılan arttırımın ve indirimin asıl satışa eklenebilmesi için gerekli şartlar

Hanefiler, alışverişlerde semende yapılan arttırım ve indirim ile satılan malda yapılan arttırımın asıl satışa tabi olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşler ve bu şartları taşıyan alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimi asıl satışa eklemiştir.

Bu şartları şöyle sıralayabiliriz.

a. Semende arttırım yapılabilmesi için malın arttırım esnasında mevcut olması gerekir. Nitekim satılan malın artırma esnasında mevcut olmaması, hakikaten (koyunun ölmesi gibi) veya hükmen (kölenin mukâtebe veya mudebbere yapılması gibi) telef olması durumunda yapılacak arttırım sahih değildir. Bu gibi durumlarda yapılan arttırıma tekabül eden bir mahallin bulunmamasından dolayı arttırım sahih değildir. Fakat satın alınan malın isim, şekil ve bazı menfaatlerinin mevcut olması durumunda yapılan arttırım sahihtir. Örneğin müşterinin satın almış olduğu evi kiraya vermesi veya bu evi başka birisine rehin olarak bırakması, satın aldığı demiri kılıç yapması veya almış olduğu koyunu kesmesi halinde yapmış olduğu arttırım sahihtir.²³

Mebûde yapılacak arttırımda ise mebûnin arttırım esnasında mevcut olması gerekmemektedir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Bir köle, bir cariye karşılığında satıldıktan ve taraflar bunları teslim aldıktan sonra bunlardan birisi ölürse, daha sonra da taraflardan birisi diğeri için mebûde bir arttırım yapmak isterse yapılacak olan arttırım câizdir.²⁴ Çünkü onlara göre mebûde yapılan arttırım semen karşılığında yapılmaktadır ve semen de mevcut olduğu için yapılan bu arttırım geçerlidir. Mebûde yapılacak arttırım için ayrıca mebûnin arttırım esnasında mevcut olması gerekmemektedir.²⁵

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/85; el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2559; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/261; Burhânü's-Şerîa, *el-Muhtî'ül-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, 6/475, 479; Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 3/60; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/184-185; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130-131; el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*, 5/154-155; Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/45; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374, 376.

²⁴ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2558; Burhânü's-Şerîa, *el-Muhtî'ül-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, 6/474.

²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 428; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) zâhirü'r-rivâye dışında Ebû Hanifeden yaptıkları bir rivayete göre, malın telef olmasından sonra yapılan indirim sahih olduğu gibi yapılan arttırım da sahihtir. Çünkü semen ve mebide yapılan ziyade her ne kadar mebî ve semen suretinde olsa da hakikatte kâr olduğundan herhangi bir şeyin mukabilinde olması gerekmediği gibi arttırım veya indirim esnasında mebînin mevcut olması da gerekmez. Zâhirü'r-rivâyede ise, Ebû Hanifeden yapılan rivayete göre malın helak olması durumunda malda yapılan arttırım sahih değildir. Nitekim akid konusu olan mebî kendisinden bedel alınacak bir durumda bulunmamakta ve yapılan arttırımın da bedel olarak ispat edilmesi mümkün olmamaktadır.²⁶

b. Mebide yapılacak olan arttırımın sahih olabilmesi için arttırımın miktarının malum olması gerekir. Nitekim teslim ve tesellüm gereken akidlerde mebînin meçhul olması akdi fasit kılar.²⁷

c. Semen veya mebide yapılan arttırımın asıl satışı eklenebilmesi için akid meclisinde kabul edilmesi gerekir. Akid meclisinden sonra yapılan kabulde arttırım satıştan bağımsız hibe kabul edildiğinden asıl satışa eklenmez. Nitekim alışverişlerde semen veya mebide yapılan arttırım, akid için yapılmış bir teklif olduğundan bu teklifin akid meclisinde kabul edilmesi gerekir.²⁸

d. Mebînin bedeli olan semende yapılacak indirimin akid meclisinde kabul edilme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bundan dolayı semende yapılacak indirim akid meclisinde yapılabileceği gibi, meclis dağıldıktan sonra da yapılabilir. Çünkü indirim semenin bir kısmının ıskat edilmesi veya alacak hakkının bir kısmından feragat edilmesidir ve bu akid meclisinde yapılabildiği gibi meclis dışında da yapılabilir. Ayrıca semende indirim yapılabilmesi için indirim esnasında malın müşterinin elinde hakikaten veya hükmen mevcut olması zorunlu olmadığı gibi müşterinin yapılan indirimi kabul etmesi de şart değildir, reddetmediği sürece geçerlidir.²⁹ Satılan malın

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/85; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/260; el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2558; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/473-474; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/521-522. (Bâbertî, bu rivayeti Ebû Hanifeden Hasan b. Ziyâd'ın yaptığını belirtmektedir); İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; el-Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/170; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/376.

²⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/292, 306, 375; Mahmut Samar, "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidi Şartlar", *Marife* 18/2 (2018) 514.

²⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/259; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/154; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/45; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374.

²⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/259-260; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi*

telef olmasından veya müşterinin akid bedeli semeni ödemesinden sonra da bâyi semende indirim yapılabilir. Nitekim yapılan indirim semende yapılan bir ıskat veya bir kısmında feragat (ibra) etme olduğundan malın mevcut olması şartı aranmaz.³⁰

e. Mebînin bedeli olan semende indirim yapılabilmesi için mebînin deyn olması gerekir, ayn olması durumunda mebîde indirim yapılamaz. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, indirim semenin bir kısmının ıskat edilmesi veya alacak hakkının bir kısmından feragat edilmesidir. İskat veya haktan feragat ise ancak deynde olur. Aynın bir kısmından feragat edilmesi veya bir kısmının ıskat edilmesi ise sahih değildir.³¹

f. Müşterinin talebi üzerine üçüncü bir kişi semende bir arttırım yapacak olursa bu fazlalığın ödenmesi müşteriye aittir. Şayet müşterinin talebi olmaksızın üçüncü şahıs kendiliğinden semende bir arttırım yapacak olursa, müşteri de bu arttırima icazet verirse fazlalığı ödeme sorumluluğu yine müşteriye aittir. Fakat müşteri bu işleme onay vermezse yapılan bu arttırım geçersizdir. Ancak üçüncü şahıs akid esnasında müşteri adına kefil olacak olursa veya yaptığı arttırimı kendi adına yapacak olursa ödeme sorumluluğu üçüncü şahsa aittir.³² Bâyi ve müşteri vefat ettikten sonra satılan malın mevcut olması koşuluyla müşterinin vârisi tarafından yapılan arttırım Ebû Hanîfe'ye göre sahihtir.³³

g. Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin asıl satışa eklenmesi vekil dışında bâyi, müşteri veya üçüncü şahsın yapması durumunda geçerlidir. Vekilin semende yapmış olduğu indirim ise asıl satışa eklenmez. Örneğin, bir evi satmak üzere tayin edilen vekil evi 100.000 TL'ye sattıktan sonra müşteriye 10.000 TL indirim yapacak olursa vekilin yaptığı bu indirim geçerlidir. Fakat vekil indirim yapmış olduğu 10.000 TL'yi müvekkiline ödemek zorundadır. Satılan evde şüf'a hakkını kullanmak isteyen biri çıkarsa eve, 100.000 TL'den şefi' olabilir. Çünkü vekilin yapmış olduğu indirim akdin aslına iltihak etmeyip müstakil hibe olarak kabul edilir.³⁴

Gureri'l-ahkâm, 2/184-185.

³⁰ Serahsi, *el-Mebsût*, 23- 144; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/475; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/156; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatî Fikhiyye Kamusu*, 6/46; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374.

³¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/131; el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 428; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/375.

³² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/259; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/476-478; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130-131; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/154; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatî Fikhiyye Kamusu*, 6/46.

³³ el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5/2558; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/258; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/479. (*el-Mültekâ'dan naklen*); Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/375, 377.

³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/260; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/132; İbn

h. Bâyi, sattığı malın karşılığı olan semenin tamamında indirim yapabilir ve bu indirim sahihtir. Yapılan bu indirim asıl satışa eklenmez fakat semen müşterinin zimmetinden düşer. Çünkü yapılan bu indirimin asıl akde eklenmesi durumunda yapılan akid, hibe veya semensiz bir akde dönüştürülmüş olur ki bu durumda yapılan akid fasit olur. Bu ise bâyi ve müşterinin meşru bir akde dayanarak ticaret yapma istekleriyle örtüşmemektedir. Bundan dolayı akdin fasit olmaması için yapılan indirim asıl satışa eklenmez akidden bağımsız hibe kabul edilir.³⁵

ı. Müşterinin yapmış olduğu fiyat arttırımı her ne kadar asıl satışa eklense de yapılan bu arttırım şeffi' hakkında asıl satıştan sayılmaz. Çünkü yapılan bu arttırımın şeffiyi aldatmak için satıcı ve müşteri tarafından anlaşmalı olarak yapılma olasılığı bulunmaktadır.³⁶ Fakat alışverişlerde yapılan fiyat indirimi müşteri hakkında sabit olduğu gibi şeffi' hakkında da sabit olur ve asıl satışa eklenir. Nitekim yapılan bu indirimde şeffiin menfaati söz konusudur.³⁷

j. Bâyinin berâatı iskât ile müşteriden alacağından feragat etmesi durumunda müşteri, bâyiye vermiş olduğu semeni geri ödemesi için talepte bulunabilir. Fakat satıcı, berâatı istifâ ile alacağından feragat etmesi durumunda müşteri bâyiye verdiği semeni geri ödemesi için talepte bulunamaz. Bunun nedeni berâatı iskâtın müşterinin zimmetinde sabit olan borcu düşürmesi, buna karşılık berâatı istifânın ise zimmetteki borcu düşürmemesidir. Çünkü berâatı iskât, bâyinın müşteriden alacağından feragat ettiğini ifade eder. Bu durumda müşterinin bâyiye önceden yaptığı ödemeyi geri talep etme hakkı bulunmaktadır. Berâatı istifâda ise bâyi, alacağının tamamını müşteriden aldığını ve onda bir hakkının kalmadığını belirtmiş sayılır. Bu durumda ise müşterinin bâyiye önceden ödemiş olduğu bedeli isteme hakkının bulunmadığı kabul edilmektedir. Diğer taraftan bâyin, berâatı iskât veya berâatı istifâ ettiğini belirtmeksizin alacağının tamamından müşteriyi ibra ettiğini söylemesi durumunda müşterinin semeni geri talep edip edemeyeceği konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, yapılan bu beraat, berâatı istifâdır. Çünkü mutlak olan lafiz az olana hamledilir bu da berâatı istifadır. Bu durumda müşteri ver-

Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/154; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/380.

³⁵ Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*, 2/46; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/385.

³⁶ Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*, 2/46; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155.

³⁷ Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*, 2/46.

miş olduğu ücreti talep edemez. İkinci görüşe göre ise yapılan bu berâat, berâatı iskâtır, müşteri satıcıya vermiş olduğu semenin geri ödenmesini talep edebilir.³⁸ Kanaatimize göre de bâyinin kayıt koymaksızın sarfettiği “seni borçtan ibrâ ettim” sözünün berâatı istîfâ olarak kabul edilmesidir. Çünkü bâyi aksini düşünmüş olsaydı menfaatini korumak ve alacağını ileride talep etmek üzere alacak hakkının mevcudiyetini muhafaza etmek için bunu belirtecek daha açık bir ifade kullanırdı. Buna dikkat etmediği ve her iki ihtimale açık bir ibare kullanmasından bâyinin hakkından tamamen vazgeçtiği varsayımı daha isabetli görülmektedir.

k. Hanefî mezhebinde, alışverişlerde aynı cins mallarda yapılan arttırım ve indirimlerin asıl akde eklenip eklenmemesi konusunda ihtilaf bulunurken, farklı cinslerde yapılan arttırmaların ise asıl satışı eklenmesi hususunda ittifak bulunmaktadır.³⁹ Mezhep imamlarına göre sarf sözleşmesinde farklı cinslerden olan altın ve gümüşün değiştirilmesi ve bunlardan birisinde arttırım veya indirim yapılması câizdir ve asıl satışı eklenir. Fakat sarf akdinde altının altınla mübadelesinde sonradan yapılan arttırımı Ebû Hanîfe asıl akde eklerken, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed asıl akde eklememektedir. Ebû Hanîfe, kendisinde arttırım veya indirim yapılan semen veya mebînin ribevî mallardan olmasının yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı eklenmesine engel olmadığını ve bu durumda yapılan akdin fasit olduğunu belirtir. Ebû Yusuf, kendisinde arttırım veya indirim yapılan semen veya mebînin ribevî mallardan olmamasını, arttırım ve indirimlerin sahih olması ve asıl akde eklenmesi için şart koşar. O’na göre bunların ribevî mallardan olması durumunda yapılan arttırım ve indirimler bâtil olup geçersizdir ve asıl satış akdi sahihtir. İmam Muhammed ise alışverişlerde yapılan arttırımın geçerli olması için semen veya mebînin ribevî mallardan olmaması şart koşar. Bunların ribevî mallardan olması durumunda fazlalığı bâtil, asıl satışı geçerli kabul eder. Fakat indirimde semen ve mebînin ribevî mallardan olmamasını şart koşmaz. Çünkü ona göre alışverişlerde yapılan indirim akidden bağımsız bir hibe olduğundan asıl satışı eklenmez ve bundan dolayı da akdi ifsat etmediği gibi batıl da kılmaz.⁴⁰ Bazı kaynaklarda ise

³⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 6/131; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’l-Dürri’l-muhtâr*, 5/156; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 1/377-378, 385; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/47.

³⁹ el-Haskefi, *ed-Dürri’l-muhtâr*, 427; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 1/376.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, 5/216, 259, 261; Burhânü’ş-Şerîa, *el-Muhtitü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, 6/476, 479; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 6/130; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’l-Dürri’l-muhtâr*, 5/170-171.

İmam Muhammed'in aynı cins ribevî mallarda yapılan arttırım ve indirimler ile yapılan akdi sahih kabul ettiği belirtilmektedir. İmam Muhammed'e göre bu konuda arttırım ile indirim arasında herhangi bir fark bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴¹

I. Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimin sahih olabilmesi için semen veya mebînin teslim alınması şart değildir. Bundan dolayı bâyi ve müşterinin semen ve mebî teslim almadan önce gerçekleştirdikleri arttırım ve indirimler geçerlidir. Nitekim arttırım ve indirimin câiz olduğunu gösteren deliller, arttırım ve indirimin geçerli olması için semen veya mebînin teslim edilmesini şart koşmamaktadır.⁴²

Alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa eklenip eklenmemesiyle ilgili olarak Hanefî kaynaklarında tespit edebildiğimiz şartlar ana hatlarıyla yukarıda verilmiştir. Konuyla ilgili bazı şartlar ise meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için aşağıda verilen konular kapsamında ele alınıp incelenecektir.

1.1.2. Arttırım ve indirimlerin asıl satışa eklendiği muâmeleler

Yapılan araştırmalar neticesinde alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin, tevliye, murâbaha, şüf'a, mehir, malın hapsedilmesi, rehin, ikâle, selem ve istihkâk konularında asıl satışa eklendiği tespit edilmiştir.⁴³

1.1.2.1. Tevliye ve murâbahalı satışlar

Tevliye ve murabahalı alışverişlerde satın alınan malda yapılan arttırım ve indirimler asıl satışa eklenmektedir. Bundan dolayı bu yolla satın alınan bir mal, tevliye (maliyetine satış) veya murâbaha (kârına satış) yoluyla satılmak istendiğinde malın bedeli, yapılan arttırım ve indirimden sonraki değer üzerinden hesaplanarak maliyetine veya kârına satılır.⁴⁴ Örneğin, müşterinin 100 TL'ye almak için anlaştığı bir kitapta satıcı daha sonra 20

⁴¹ el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 431. Konu hakkında İbn Âbidin'in itirazı için bk. İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/171.

⁴² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, 1. Bs, 12 c. (Beyrut, 2012), 3/121; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/216, 259, 261; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/476, 479; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/171; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374.

⁴³ İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 428; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/380.

⁴⁴ el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5/2565; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 7/5; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/521; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/222; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/185; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/380, 382.

TL indirim yapacak olursa ve bunu satın alan müşteri kitabı tevliye yoluyla başka birine satmak isterse kitabı ilk fiyatı olan 100 TL'den değil indirimli fiyatı olan 80 TL'den satması gerekir.

1.1.2.2. Şüf'a (Ön Alım Hakkı)

Şüf'a, satılan bir malı, belli şartlar dâhilinde müşteri veya satıcının rızasına bakılmaksızın, satış fiyatı üzerinden üçüncü bir şahsın (şefi'in) cebren temellük etmesidir.⁴⁵ Daha önce de belirtildiği gibi müşterinin yapmış olduğu fiyat arttırımı her ne kadar asıl satışa eklense de yapılan bu arttırım şefi' hakkında asıl satıştan sayılmaz. Çünkü yapılan bu arttırımın şefi'i zarara sokmak için satıcı ve müşteri tarafından anlaşmalı olarak yapılma olasılığı bulunmaktadır. Fakat alışverişlerde yapılan indirim müşteri hakkında sabit olduğu gibi şefi' hakkında da sabit olur ve asıl satışa eklenir. Nitekim yapılan bu indirimde şefi'in menfaati bulunmaktadır.⁴⁶

Bâyi, satmış olduğu malın bedelinin tamamında müşteriye indirim yaptığında yapılan bu indirim geçerli olmakla birlikte asıl satışa eklenmez. Nitekim yapılan indirim asıl satışa eklenecek olursa bu işlem, satış akdi olmaktan çıkıp hibeye dönüşür. Hibe olması durumunda ise şüf'a hakkı düşünülemez. Çünkü şüf'a akdinde mal ve bu malın bir karşılığı olması gerekir. Hibede malın karşılığı bulunmadığından şüf'a hakkı düşer ve şefi' malın bedelinin tamamında yapılan bu indirimden yararlanamaz. Bu durumda şefi' malı ancak indirimden önceki değeri üzerinden satın alabilir.⁴⁷

1.1.2.3. Mehir

Mehir, evlenirken erkeğin eşine verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya mal için kullanılan terimdir.⁴⁸ Nikâh esnasında mehirde arttırım yapmak sahihtir. Mehirde yapılan arttırımın asıl satışa eklenebilmesi için eşlerin sahih halvet⁴⁹ ile bir araya gelmeleri veya sahih halvet olmamışsa

⁴⁵ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2014), 122.

⁴⁶ el-Kudûri, *et-Tecrid*, 5/2566; Merğînâni, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 3/60, 4/315; Mevsîli, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/46; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fî'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 7/342; Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 6/521; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/185; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/380, 382.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebûsât*, 14/108; Mevsîli, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/46; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fî'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 7/324; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155.

⁴⁸ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 323.

⁴⁹ Halveti sahîhâ: Bir fıkıh terimi olarak sahih bir nikâhtan sonra karı kocanın, üçüncü bir kişinin izinsiz muttali olamayacağından emin buldukları bir yerde cinsî birleşme olmaksızın başa kalmalarını ifade eder. Orhan Çeker, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1997, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halvet--fikih>.

eşlerden birinin vefat etmesi gerekir. Bu iki durum gerçekleşmeksizin eşler boşanacak olurlarsa yapılan arttırım batıl olur. Bu durumda koca, eşinden sadece vermiş olduğu asıl mehri geri ödemesini talep edebilir. Çünkü наста bu iki durumun gerçekleşmemesi halinde erkeğin, sadece akid esnasında belirlenen mehrin yarısını eşinden geri ödemesini talep edebileceği belirtilmiştir.⁵⁰

Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre evliliğin ölüm veya boşanma yoluyla sona ermesinden sonra mehirde yapılacak arttırım batıldır. Ebû Hanîfe'ye göre ise evliliğin sona ermesinden veya kadının vefat etmesinden sonra da mehirde arttırım yapmak sahihtir. Çünkü bu durumda yapılan arttırım kâr kabilindedir. Fakat ölümden dolayı evliliğin sonlandırılmasında yapılan bu arttırımın asıl akde eklenmesi kadının varislerin onayına bağlıdır.⁵¹

Daha önce arttırım için gerekli şartlar belirtilirken de ifade edildiği gibi bu arttırım yapılırken icap ve kabul şarttır. Kocanın eşine; "Mehrini şu kadar arttırdım", eşinin ise; "Arttırımı kabul ettim" demesinden sonra yapılan arttırım sahih olur ve asıl akde eklenir. Ayrıca kocanın mehirde arttırım yaparken arttıracığı miktarı da belirtmesi gerekir. Mehirde miktar belirtilmeksizin mutlak olarak yapılan arttırım belirsiz olduğundan dolayı geçerli değildir. Mehirin, kadın tarafından kocasına hibe veya ibra edilmesinden sonra koca tarafından mehirde arttırım yapılabilir ve yapılan bu arttırım geçerlidir. Ölüm döşeginde olan kocanın, eşinin mehirinde arttırım yapması, eşine ödeyeceği başka bir mehri ikrar etmesi veya eşine vermesi gereken mehir miktarı belli olduğu halde bundan daha fazla bir miktar olduğunu söylemesi durumunda kocanın yapmış olduğu arttırım ve ikrar geçerli değildir.⁵²

Boşanmış kadının, evlilik akdinden sonra kocasının zimmetinde olan mehrinde indirim yapması veya tamamından feragat (ibra) etmesi sahihtir.⁵³ Bunu kocasının huzurunda veya gıyabında yapması arasında bir fark yoktur. Koca, sarahaten kabul ettiğini söylemese bile reddetmediği sürece ya-

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbiş-şerâi'*, 1 /200, 2/90; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/85; el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/13-14; İbn Nüceym, *el-Bahri'r-râik*, 3/159, 6/131; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/349; ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2/142; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/103.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbiş-şerâi'*, 5/260; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhâni fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/475; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/154; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/128-129.

⁵² Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/349; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/129.

⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/103.

pılan indirim ve ibra sahihtir. Fakat kadının ayn kabilinden olan mehrinde indirim veya ibra yapması sahih değildir. Bu mehirin bizatihi ödenmesi gerekir.⁵⁴ Çünkü ayn kabilinde olan mallarda yapılacak indirim ya mümkün değildir veya yapılması durumunda malın değerinde büyük kayıplara neden olacaktır. Örneğin, mehir olarak belirlenen muayyen hayvanda indirim yapılması mümkün değildir. Mükellef bir kızın rızası olmaksızın babası tarafından mehirde arttırım talebinde bulunulması, indirim yapılması veya mehrin hibe edilmesi sahih değildir. Babanın bunlardan birini yapması durumunda yapılan işlemin geçerli olması kızın onayına bağlıdır.⁵⁵ Nitekim tam edâ ehliyetine sahip olan birinin izin ve icazeti olmaksızın malında üçüncü şahsın tasarrufları mal sahibinin onayına bağlıdır. Burada tasarrufta bulunanın kadının babası olması da bu durumu değiştirmemektedir.

1.1.2.4. Malın hapsedilmesi

Müşteri peşin olarak almış olduğu malın semeninde arttırım yapacak olursa, bâyi semende yapılan arttırımı tahsil edinceye kadar malı hapsedme hakkına sahiptir. Müşteri malın semeninde yapmış olduğu arttırımı bâyiye ödeyinceye kadar malın kendisine teslim edilmesini talep edemez.⁵⁶ Şayet bâyi, müşterinin yaptığı bu ziyadeyi teslim almadan önce malı müşteriye teslim edecek olursa ve müşteri de malı teslim aldıktan sonra satım akdini feshedecek olursa bâyi müşteriye sadece asıl bedeli öder, ziyadeyi teslim almadığı için geri iade etmez.⁵⁷

1.1.2.5. Rehin

Rehin; borçlunun bir vereceği karşılığında borcunu ödeyeceğine dair teminat olarak verdiği, borcunu ödemesi durumunda geri verilmesi veya borcunu ödeyemediği durumda bedelinden borcun tahsil edilmesi üzerine alacaklıya verdiği maldır. Rehinde yapılacak arttırım istihânen caiz görülürken rehin karşılığındaki borcun artırılıp artırılamayacağı mezhepte tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre borçta arttırım yapmak caiz değilken Ebû Yusuf'a göre ise caizdir. Nitekim Ebû Yusuf, rehin konusunda borcu semene, rehin verilen malı da mebte kıyas etmektedir. O'na

⁵⁴ Şeyhizâde, *Mecmau'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/349; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/129.

⁵⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/129.

⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'l-Dürri'l-muhtâr*, 5/155;

⁵⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/380, 382; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 2/51.

göre nasıl ki akid semensiz gerçekleşmiyorsa aynı şekilde rehin de borçsuz gerçekleşmez. Bu kıyasın bir sonucu olarak da alışverişlerde semen veya mebide yapılan arttırım caiz olduğu gibi aynı şekilde rehin veya rehinle teminat altına alınan borçta da arttırım yapılması caizdir ve yapılan arttırım veya indirimler asıl satışa eklenir.⁵⁸

1.1.2.6. İkâle

İkâle, sahih olan bir akdin, tarafların karşılıklı anlaşmaları sonucu bozularak ortadan kaldırılmasıdır. İkâle, satılan malın tesliminden önce gerçekleşmişse ve malın bedeli alıcı tarafından satıya ödenmişse, ödenen semen satıcı tarafından müşteriye iade edilir ve alışverişte şart koşulan indirim ile arttırmalar geçersiz olur. Ebû Hanîfe'ye göre ikâle bir fesih işlemidir ve satılan malın müşteri tarafından teslim alınmasından sonra yapılmışsa satıcı müşterinin kendisine yaptığı ödemeyi cins, vasıf ve miktar olarak aynen geri ödemek zorundadır. Diğer taraftan akidde tarafların üzerinde anlaştıkları fakat henüz gerçekleşmemiş olan arttırım ve indirimler ise geçersizdir. Çünkü ikâle satış akdinin ortadan kaldırılmasıdır ve mevcut durum için geçerlidir. Vaat edilen arttırım ve indirimler ise henüz mevcut olmadığından ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Fakat müşterinin teslim aldığı malda bir kusur meydana gelmişse bu durumda bâyi, bu kusurun karşılığı olarak malın bedeli olan semeni müşteriye iade ederken malda meydana gelen kusurdan dolayı eksik ödeme yapabilir. Mebide yapılan arttırımın müşteriye tesliminden önce helak olması durumunda, satım akdi zarar gören arttırım malının bedeli ölçüsünde feshedilir. Nitekim yapılan arttırım, asıl mebi' mesabesinde ve bundan dolayı asıl mebi' için geçerli olan hükümler arttırım için de geçerlidir. Mebide yapılan arttırım teslimden önce telef olacak olursa satım akdi telef olan mal miktarında feshedilir. Nitekim alışverişte yapılan bu arttırım, akid konusu mebi' sayıldığından nasıl ki teslimden önce mebinin telef olması akdi feshediyorsa akidde yapılan ziyade de telef olacak olursa yine akid ziyade mesabesinde feshedilir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise ikâle yeni bir akid yapma teklifi olduğundan yapılan arttırım ile indirimler geçerlidir ve asıl satışa eklenir.⁵⁹ Günümüz ticari teâmülleri göz önünde bulundurulduğunda ikâlenin bir fesih işlemi olduğu daha belirgin olarak görülmektedir.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 6/139.

⁵⁹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/11; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, 2/73; el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 428; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/154-155.

1.1.2.7. Selem

Selem, bedelin peşin olarak verildiği, malın tesliminin ise sonraya bırakıldığı akid türüdür. Selem akdinde, henüz ortada mal olmadığından müslümün fihte (mebîde) arttırım yapılması sahih değildir. Nitekim selem, müslümün ileyhin yani borçlanan tarafın ihtiyacına binaen kıyasa aykırı biçimde meşrû kılınmıştır. Selem akdinde müslümün fihte (mebîde) bir arttırımın yapılması, bâninin ihtiyacını karşılamak bir tarafa bilakis onun ihtiyacını daha da arttıracığından sahih görülmemiştir. Fakat selem akdinde müslümün ileyh (borçlu) tarafından semende indirim yapılması sahihtir. Bazı Hanefî fakihlerce müslümün fihte (mebîde) müşterinin indirim yapması da geçerli kabul edilmiştir. Bu durumda gerek re'sül-mâlda (peşin verilen bedelde) gerekse müslümün fihte (mebîde) yapılan indirimler asıl akde eklenir.⁶⁰

1.1.2.8. İstihkâk

İstihkak, bir kimsenin başka bir şahsın mülkiyet ya da zilyetliğinde bulunan bir mal üzerinde mülkiyet iddiasını ispat etmesi, hâkimin de buna göre hüküm vermesidir.⁶¹ Müşteri satın aldığı bir malın semeninde bir arttırım yapmış ve yaptığı bu arttırımı da satıcıya ödedikten sonra üçüncü bir şahıs satın aldığı malın kendisine ait olduğunu ispat ederek malı müşterinin elinden alacak olursa müşteri, yapmış olduğu arttırımla birlikte vermiş olduğu paranın tamamını bâyiden geri alır.⁶²

1.1.2.9. Müzâraa ve müsâkât ortaklığı

Tarım alanında bir tarafın tarlasını vermesi diğer tarafın tarlayı ekmesi üzerine kurulan ortaklığa müzâraa denir. Elde edilen tarım ürünü taraflar arasında yapılan anlaşma doğrultusunda taksim edilir. Taraflardan birinin bahçesini ortaya koyduğu diğer tarafın ise bahçenin bakımını üstlendiği ve elde edilen ürünün varılan anlaşmaya göre taraflar arasında taksim edildiği akid türüne ise müsâkât denir.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/83; el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2559; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/258; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/374, 378, 384; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 6/45.

⁶¹ Hamza Aktan, "İstihkak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihkak>.

⁶² Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520; ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/83; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Güverri'l-ahkâm*, 2/185; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130, 132; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5/155, 157; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/382.

Müzâraa veya müsakat akdinde taraflardan biri, yapılan anlaşmanın hilafına diğer tarafın payından kendi lehine arttırım yapacak olur ve karşı taraf da buna razı olursa bu arttırım, ürün henüz büyüyüp olgunlaşmadan önce yapılmışsa geçerli olur. Çünkü akid konusu olan ürün olgunlaşma aşamasında olduğundan bir artış söz konusudur ve bu durumda taraflar arasında yeni bir akid yapılması câizdir. Taraflardan birinin kendi lehine yaptığı arttırmada yeni bir akid teklifi kabul edildiğinden arttırım geçerli sayılır. Şayet arttırım ürün olgunlaşmasını tamamladıktan sonra yapılmışsa ve kendi hissesinde arttırım yapan da müsâkât akdinde bahçe sahibi, müzâraa akdinde de tohum sahibi olacak olursa yapılan arttırım geçersiz olur. Çünkü ürün büyümesini tamamladıktan sonra akid tamamlanmış sayılır ve taraflar arasında yeni bir akid yapmak câiz değildir. Bu durum akid konusu olan ürünün telef olmasından sonra bedelde arttırım yapılmasına benzediğinden, yapılan arttırımın “akdin aslına katma” esasına dayandırılması mümkün değildir. Bu durumda yapılan arttırım henüz paylaşılmamış olan bir malın bağıışı olacaktır ve bu da sahih değildir. Eğer arttırım yapan bahçe ve tohum sahibi değilse yapılan bu arttırım geçerlidir. Çünkü bu durumda bahçe veya tohum sahibi kendi hissesinden indirim yapmış sayılır.⁶³

Mâlikîler, alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimler konusunda Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁴

2.1. Şâfiîler’in görüşü

İmam Cüveynî (ö. 478/1085), alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa dâhil olup olmadığı hususunda mezhepte meşhur iki vecihin⁶⁵ bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci veche göre alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimler akid meclisinde veya muhayyerliğin bulunduğu bir zamanda yapılmışsa bunlar asıl satıştan sayılır. İkinci veche göre ise alış-

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/143-144; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibiş-şerâi’*, 6/182; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 6/130.

⁶⁴ İbn Yunus es-Sikillî, *el-Câmî’ li-mesâil’l-Müdevvene*, 11/343; Karâfî, *ez-Zehîre*, 5/271, 274; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, 3/206-207; Muhammed Ali Hasan, *Tehzîbü’l-furûk ve’l-kavâidü’s-sünniyye fi esrâri’l-fikhiyye*, 3/493-494. (Furûk’la birlikte baskısı için bk. 3/290).

⁶⁵ “İmam Şâfiî’nin öğrencilerinin (*ashâb*) ve mezhep müctehitlerinin onun usûlünden ve kâidelerinden hareketle ürettikleri görüşlere *el-vech/el-vecheyn/el-vucûh/el-evcuh* denir. Müctehit fakihlerin İmam Şâfiî’nin usûlü ve kâideleri ışığında ulaştıkları bu görüşler, Şâfiî’nin ifadelerinin bir yansıması olabileceği gibi yepyeni görüşler de olabilir. Yeni görüş olması durumunda bunun İmam Şâfiî’ye nispet edilmesi mümkün olamazken mezhebin genel çâtısı içinde yer alabilmektedir. Bu niteliklere sahip bir görüşü İmam Şâfiî dile getirmemiş olsa da Şâfiî mezhebinin bir görüşü olarak kabul edilir. *el-Vecheyn* ifadesinden konunun tartışmalı olduğu, konu hakkında sadece iki görüşün (*vecheyn*) bulunduğu, bu görüşlerin *ashâb* olarak nitelenen ilk dönem fıkıh âlimlerine ait olduğu ve zayıf olan görüşün (*vech*) karşıtının *sahîh* ya da *esah* olduğu anlaşılır”. Bk. Muhittin Özdemir, *Şâfiî Fırû’ Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi* (Doktora, Marmara Üniversitesi, 2010), 157-158.

verişlerde yapılan arttırım ve indirimler her ne kadar akid meclisinde veya muhayyerliğin bulunduğu zamanda da yapılsa asıl satışa eklenmez. İmam Cüveynî, ikinci vechin sahih olduğunu belirtmekte ve Şâfiî mezhebinde konuyla ilgili yapılan tartışmaların asıl sebebi olarak muhayyerlik döneminde malın mülkiyetinin bâyiden müşteriye geçip geçmemesi meselesine dayandığını ifade etmektedir. Muhayyerlik döneminde malın mülkiyetinin bâyiden çıkıp müşteriye geçtiğini kabul eden görüşe göre yapılan arttırmalar asıl satışa eklenmez. Çünkü bu durumda müşteri kendi mülkiyetinde bulunan bir malın bedelinde arttırım yapmaktadır ve bu da geçersizdir. Muhayyerlik döneminde malın mülkiyetinin bâyiden müşteriye geçmediğini kabul eden görüşe göre ise yapılan arttırmalar asıl satışa eklenir ve icab-kabul zamanında üzerinde anlaşılmış kabul edilir. Arttırım hakkındaki bu görüşler aynı şekilde alışverişlerde yapılan indirimler için de geçerlidir. Tarafların yapmış olduğu akid lâzimî hale geldikten sonra bâyin semende yaptığı indirim geçerlidir fakat bu müşteriye has bir durum olup şefî hakkında geçerli değildir ve asıl satıştan da sayılmaz.⁶⁶

İmam Nevevî (ö. 676/1277), akid meclisinde arttırım veya indirime dair ileri sürülen sahih şartların asıl satışa eklendiğini belirtir ve akid tamamlandıktan sonra yapılan arttırım ve indirimleri ikiye ayırır. Bunlardan ilki akdin lâzimî hale gelmesinden sonra yapılan arttırım ve indirimler, ikincisi ise muhayyerliğin olduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimlerdir. İmam Nevevî, akdin lâzimî hale gelmesinden sonra yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa dâhil edilmediğini belirtir. Nevevî, muhayyerliğin bulunduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimleri ise meclis muhayyerliği ve şart muhayyerliğinin olduğu zamanda yapılanlar olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutar ve eserinde konu hakkında mezhepte bulunan üç farklı görüşe yer verir.

1–Meclis ve şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimler asıl satışa tabi değildir. İmam Nevevî, Ebû Saîd el-Mütevellî'ye (ö. 478/1086) göre bu görüşün sahih olduğunu belirtirken, İmam Râfiî'ye (ö. 623/1226) göre ise ekyas olduğunu kaydetmektedir.

2–Meclis muhayyerliğinin bulunduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimler asıl satıştan sayılırken, şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda

⁶⁶ Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 1. Bs (Dâru'l-Minhâc, ts.), 5/62; 7/405-407; Ahmed b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed ve Adil Muhammed, 1. Bs, 19 c. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5/281; Zekeriyâ b. Muhammed, *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravzu't-tâlib* (Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.) 1/194; Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*, 13/137.

yapılan arttırım ve indirimler asıl satışı dâhil edilmez. Bu görüşü Ebû Zeyd (ö. 371/981) ve Kaffâl (ö. 417/1026) temsil etmektedir. Bu iki imamın konu hakkındaki görüşlerini desteklemek için öne sürmüş oldukları gerekçe ise akdin yapıldığı meclisin bizatihi akdin kendisi gibi olduğu ve bundan dolayı bu zamanda yapılan arttırım veya indirimlerin asıl satıştan sayılmasıdır. Bu görüşlerini teyit etmek içinde selem akdinde re'sü'l-malın, meclis muhayyerliğinde tayin edilebildiği halde şart muhayyerliğinde re'sü'l-malın tayin edilememesini gösterirler.

3–Fakihlerin kahir ekseriyetinin görüşü ile İmam Şâfiî'nin ifadesinden anlaşılan, gerek meclis muhayyerliğinde gerekse şart muhayyerliğinde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı tabi olduğudur. Bu durumda yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı eklenmesinin sahih olması için iki görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre, alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı eklenebilmesi için muhayyerlik zamanında malın mülkiyetinin satıcıya ait olması veya malın mülkiyetinin mevkuf olup akdin sonradan feshedilmiş olması gerekir. Fakat muhayyerlik zamanında malın mülkiyetinin müşteriye ait olduğu veya mevkuf olup devamında akdin geçerli kılındığı kabul edilecek olursa bu durumda yapılan arttırım ve indirim asıl satışı dâhil edilmez. İkinci görüşe göre ise muhayyerlik zamanında malın mülkiyetinin müşteri veya bâyide olması veya mevkuf olup devamında akdin feshedilip edilmemesi arasında fark olmaksızın her hâlükârda yapılan arttırım ve indirimler asıl satışı eklenir.⁶⁷ Meclis muhayyerliğinde yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışı eklenme sebebi, akdin yapılmış olduğu meclisin bizatihi akdin kendisi kabul edilmesidir. Şart muhayyerliği de yapılan akdin henüz bir sonuca bağlanmamasından dolayı akdin yapıldığı meclis gibi kabul edilir. Ayrıca henüz lâzîmî hal almamış akdin tesis edilebilmesi için yapılacak olan arttırım veya indirime ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim bir tarafın yapacağı arttırım veya indirim akdin sonuçlandırılmasına yönelik atılmış bir adımdır.

Hanbelîlere göre semende yapılan arttırım ve indirim şayet meclis veya şart muhayyerliğinin bulunduğu zamanda gerçekleşmişse yapılan bu arttırım veya indirimler asıl satışın devamı niteliğinde olup asıl satıştan sayılır. Meclis ve şart muhayyerliğinin bulunmadığı zamanda yapılan arttırım ve indirimler ise hibe kabul edilir.⁶⁸

⁶⁷ en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*, 9/374-375; Ruvyânî, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'l-mezhebi*-Şâfiî, 5/25; Ebû'l-Hasen, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi*-Şâfiî, 6/434; Kaffâl, *Hilyetu'l-ulemâ fi marîfeti mezâhibi'l-fukahâ*, 4/27.

⁶⁸ el-Behûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 2/53; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/137, 5/259; İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-*

2.2. İmam Züfer'in görüşü

İmam Züfer'e göre malda yapılan arttırım veya indirim satıştan bağımsız olarak kişiye yapılmış bir hibedir. İmam Züfer, satış bedelinin ancak yapılan akidle satılan mal karşılığında hak edildiğini, satım konusu olan malın tamamının birinci akidle müşterinin mülkiyetine geçtiğini ve akid devam ettiği sürece de mülkiyetin müşteride olduğunu belirtir. İmam Züfer, satım konusu malda müşterinin mülkiyeti devam ettiği sürece, onun semende yaptığı arttırımı, malın karşılığı bedel olarak kabul etmenin mümkün olmadığını ifade eder. Nitekim ona göre bu durumda müşteri, kendi mülkiyetinde bulunan bir mala bedel ödeme durumunda kalacaktır. Bu da emanet bırakanın emanet bıraktığı malı (vedia) emanet bıraktığı kimseden satın alması gibi olur ki bu da sahih değildir.⁶⁹

İmam Züfer, alışverişlerde yapılan arttırımın akid esnasında ispat edilmesinin mümkün olmadığını söyler. Nitekim satım konusu olan mal, satım esnasında telef olacak olursa veya müşteri satın aldığı cariyeyi azat edecek veya müdebber⁷⁰ kılacak olursa yapılan arttırım satış bedeline eklenemez. Aynı şekilde mehirde yapılan arttırım da zifaktan önce boşamayla yarıya bölünmez. Şayet mehirde yapılan arttırım, akid esnasından itibaren yapılmış kabul edilseydi, bu arttırimda, akid sırasında belirtilen mehir gibi boşanmayla birlikte yarıya bölünebilirdi. Fakat zifaktan önce boşamayla yapılan bu arttırımın yarıya bölünememesi, yapılan ziyadenin asıl akde dâhil olmadığını gösterir. Satışta yapılan indirimde de aynı durum söz konusudur. Nitekim yapılan akidle satış bedelinin tamamı satıcı tarafından hak edildikten sonra, onun bir kısmında indirim yapması – akid, bu kısım hakkında bozulmuş olmadıkça- satış bedeli olmaktan çıkmaz. Ayrıca satışın feshedilmesi bedelin sadece bir kısmında meydana gelmez. Satış bedeli, yapılan akidde karşılıklı edimlerden biri olmakla birlikte fesih sadece bedelde gerçekleşmez, bilakis hem semende hem de mebide gerçekleşir. İmam Züfer, satış bedelinin bir kısmında yapılan indirimi, tamamında yapılan indirimle kıyas eder. O'na göre satış bedelinin tamamında indirimle gidilmesi

kebir alâ Metni'l-mukni', 4/105-106, 5/523; Burhânüddin, *el-Mebde' fi şerhi'l-Mukni'*, 4/104-105; Behûti, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 2/233-234; Mustafa b. Said b. Abduh, *Metâlibü'l-ülî'n-nehyi fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, 3/132, 4/139; el-Âsîmî, *Şerhu er-Ravzi'l-mürbi' bi-şerhi Zâdi'l-müstakni'*, 4/462-464; Abdulaziz b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-Esile ve'l-ecvibeti'l-fikhiyye*, 4/182-183, 6/178; Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *Şerhu Zâdi'l-müstakni'*, 4/395.

⁶⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, 13/84-85; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, 5/258; ez-Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzid-dekâik*, 4/83; Burhânü's-Şeria, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, 6/473; Merğînâni, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi'*, 3/60; Bâberti, *el-İndâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/129.

⁷⁰ Müdebber: bir kimsenin, kölesini kendi ölümüne bağlı olarak azat etmesine denir.

durumunda yapılan bu indirim müşteriye satıştan bağımsız yapılmış bir bağıştır. Aynı şekilde semenin bir kısmında yapılan indirimde müşteriye yapılmış bir bağıştır ve asıl satışın bir parçası değildir. İmam Züfer, alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimleri hibe kabul ettiği için bunları hibe hükümlerine tabi kılmıştır.⁷¹

SONUÇ

Akid tamamlandıktan sonra müşteri veya satıcı tarafından semende arttırım ve indirimin yapılması ile satıcının sattığı malda arttırım yapması fakihler tarafından câiz görülmüştür. Konuya ilişkin olarak fakihlerin ihtilafa düştüğü nokta ise yapılan arttırım veya indirimin asıl satışa eklenip eklenmemesidir. Bu noktada fakihler tarafından üç farklı görüş ileri sürülmüştür.

Hanefî ve Mâlikîler'in temsil ettiği birinci görüşe göre semende yapılan arttırım ve indirim ile satıcının malda yaptığı ziyadeler, asıl satışın bir devamı niteliğinde olup asıl satışa dâhildir. Hanefîler'e göre, bâyi veya müşteri yaptıkları alışverişi meşru olan bir nitelikten yine meşru olan başka bir niteliğe dönüştürebilir. Örneğin, satış bedelinde yaptıkları arttırımla, zararına olan bir satışı, maliyetine bir satışa (tebliye) çevirebilirler. Akid, satış konusu olan malın, karşılığında bedel alınacak şekilde müşterinin elinde bulunması koşuluyla devam etmektedir ve akid devam ettiği sürece yapılan arttırım ve indirimler asıl satışın bir devamıdır. Mebûde yapılacak olan arttırım için mebûnin arttırım esnasında mevcut olması gerekmemektedir. Mebûnin bedeli olan semende yapılacak indirimin ise ıskat kabilinden olduğu için akid meclisinde kabul edilme zorunluluğu bulunmadığı gibi karşı tarafın kabul etmesi de şart değildir.

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin temsil ettiği ikinci görüşe göre; sadece meclis veya şart muhayyerliğinin olduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimler asıl satışa eklenir. Şâfiî mezhebinde sahih ve ekyas olarak nitelenen vech veya görüşe göre; alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimler her ne kadar akid meclisinde veya muhayyerliğin bulunduğu zamanda da yapılsa asıl satışa eklenmez. Bununla birlikte Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyetinin görüşü ile İmam Şâfiî'nin ifadesinden anlaşılana göre; gerek meclis muhayyerliğinde gerekse şart muhayyerliğinde yapılan arttırım ve indirimlerin

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/84-85; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/258; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 6/520-521; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/130.

asıl satışa tabidir. Bunlar dışında yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız hibe olarak değerlendirilmiştir.

İmam Züfer'in temsil ettiği üçüncü görüşe göre ise alışverişlerde yapılan arttırım ve indirimler satıştan bağımsız olarak kişiye yapılmış bir hibedir.

Kanaatimize göre meclis veya şart muhayerliğinin bulunduğu zamanda yapılan arttırım ve indirimlerin asıl satışa eklenmesi daha isabetlidir. Nitekim bu iki durumda akid henüz tamamlanmamıştır ve bu zamanda yapılan arttırım ve indirimler daha önce yapılan akdin devamı niteliğindedir. Meclis veya şart muhayerliğinin bulunmadığı zamanda yapılan arttırım ve indirimler ise satıştan bağımsız bir hibedir.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. Muhammed b. Abdurrahman. *el-Esile ve'l-ecvibeti'l-fikhiyye*. 6 Cilt. ts.
- Ahmed b. Muhammed b. Hasan. *Şerhu Zâdi'l-müstakni'*. 6 Cilt. ts.
- Ahmed b. Muhammed, el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyeti'l-Kübrâ, 1983.
- Aktan, Hamza. "İstihkak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/ 336-337. İstanbul, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihkak>.
- Ali Haydar Efendi, Emin Efendi Zâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 2. Bs, 4 Cilt. İstanbul, 2017.
- Âsımî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. *Şerhu er-Ravzi'l-mürbi' bi-şerhi Zâdi'l-müstakni'*. 1. Bs, 7 Cilt. 1397.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Behûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Behûtî, Mansur b. Yunus. *Şerhu Münteha'l-irâdât*. 1. Bs, 3 Cilt. Âlemü'l-Kutub, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Burhânüddin, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah. *el-Mebde' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Burhânüş-Şerîa, Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Thk. Abdulkerim Sâmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. 1. Bs. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- "Halvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15: 384-386. 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halvet--fikih>.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitapevi, 2014.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. 1. Bs, 4 Cilt. Suud Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşâs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. İzzet Abbâs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1974.
- Ebû Hafs, Ömer b. İshak el-Hindî. *el-Ğurretü'l-münîfe fî tahkiki'l-İmâm Ebî Hanîfe*. 1. Bs. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1986.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Behru'l-muhît fî't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut, 1420.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Thk. Hüseyin b. Süleym. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Ebü'l-Hasen, Yahyâ b. Ebî Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmîş-Şâfiî*. Thk. Kasım Muhammed en-Nürî. 1. Bs, 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 3. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *el-Vasît fî'l-mezheb*. 1. Bs. Dâru's-Selâm, ts.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 1. Bs, 2 Cilt. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnaud ve Adil Mürşid. 1. Bs. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Haskefî, Alaüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Thk. Abdülmünim Halil İbrahim. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Fetâva'l-fıkhiyyeti'l-kübrâ*. 4 Cilt. Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 2. Bs, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

- İbn Kudâme, Abdurrahman b. Kudâme el-Cemmâilî. *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Metni'l-mukni'*. ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 Cilt. Şam: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd el-Ced, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Thk. Muhammed Haccî. 2. Bs, 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Yunus es-Sıkillî, Muhammed b. Abdullah. *el-Câmi' li-mesâilil-Müdevvene*. 1. Bs, 24 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2013.
- Kaffâl, Muhammed b. Ahmed eş-Şâî. *Hilyetü'l-ulemâ fi marîfeti mezâhibil-fukahâ*. Thk. Yasin Ahmed. 1. Bs. Ürdün: Mektebetü'r-Risâle el-Hadîse, 1988.
- Karâfî, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman. *ez-Zehîre*. 1. Bs, 14 Cilt. 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. 12. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. Thk. Muhammed Ahmet Sırac ve Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mâverdî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed ve Adil Muhammed. 1. Bs, 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin. *Düererü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- Muhammed Ali Hasan. *Tehzîbü'l-furûk ve'l-kavâidüs-sünniyye fi esrâri'l-fıkhiyye*. 4 Cilt. ts.
- Muhammed, Zekeriyâ b. Muhammed. *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravzu't-tâlib*. Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.

- Mustafa b. Said b. Abduh. *Metâlibü'l-ûli'n-nehyî fi şerhî Ğâyeti'l-müntehâ*. 6 Cilt. Mektebetü'l-İslâmî, 1994.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 1. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekariyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. Doktora, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Râfiî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Azîz şerhü'l-Vecîz*. Thk. Adil Ahmed Ali Muhammed. 1. Bs, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ruvyânî, Abdulvahid b. İsmail. *Bahru'l-mezheb fi fürû'l-mezhebiş-Şâfiî*. Thk. Târik Fethî es-Seyyid. 1. Bs, 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Samar, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar". *Marife* 18/2 (2018): 501-526.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 1. Bs, 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Muhammed Şâkir vd. 2. Bs, 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa, 1975.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dekâik*. Kahire, 1313.

TÜRKİYE'DE TEK PARTİLİ DÖNEMDE ESTETİĞİN SİYASAL İNŞASI


POLITICAL CONSTRUCTION OF AESTHETIC DURING ONE PARTY PERIOD OF
TURKEY

OSMAN ÜLKER

ARŞ. GÖR. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI
RESEARCH ASSISTANT DR., UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION.

osmanulker@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6938-1057>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.677808>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Accepted

2 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Ülker, Osman, "Türkiye'de Tek Partili Dönemde Estetiğin Siyasal İnşası [Political Construction of Aesthetic During one Party Period of Turkey]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 423-448

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

TÜRKİYE'DE TEK PARTİLİ DÖNEMDE ESTETİĞİN SİYASAL İNŞASI¹

Öz

Cumhuriyetin ilanından sonra, yönetici elitler tarafından Batılılaşma esas alınarak toplumu ve kültürü de kapsayacak şekilde yukarıdan aşağıya doğru bir modernleşme hareketi başlatılmıştır. Bunu gerçekleştirebilmek için, tek partili dönem boyunca kültürel sembollerin, toplumsal estetiğin ve sanatın Batı'ya koşut bir şekilde yeniden şekillenmesi için büyük bir çaba sarf edilmiştir. Bu çaba medeniyetin kaynağının sorgulanmasına ve sanat türlerinin ve biçimlerinin devlet tarafından belirlenerek siyasal bir müdahale ile yeni bir estetik bakış üretilmesine yol açmıştır. Toplum tarafından kabul edilmesi beklenen bu dönüşüm, yeni iktidar biçimini meşrulaştıran kültürel bir hegemonya biçimine dönüşmüştür. Bu makalede siyasal irade tarafından medeniyetin kaynağının sorgulanması, Osmanlı'ya ait kültürel formların dışlanması ve otoritenin kullanılması yoluyla nasıl toplumun estetik algısının değiştirilmek istendiği incelenecektir. Devlet aygıtları kullanılarak yönetici elitlerin kendi estetik algısını topluma yukarıdan dikte etmesi Gramsci'nin hegemonya ve Althusser'in aygıt kavramları ile açıklanmaya çalışılacaktır. Dokümantasyon yöntemi ile toplanan veriler tarihsel bir sosyolojik analize tabi tutulacaktır. Bu çalışmanın Türkiye'nin yakın tarihinde gerçekleşen siyaset ve toplum arasındaki ilişkide kültürün etkisini anlamaya katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Özet

Tek partili dönemde Türkiye'de yukarıdan aşağı doğru bir ivmeyle gerçekleştirilen modernleşme politikaları, yeni bir kültür formunu da inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple sanat ve estetik gibi öznel alana ait olduğu düşünülen unsurlar, devlet ve toplum arasındaki ilişki üzerinden sosyolojinin bir araştırma konusu haline gelir. Türk toplumunun Batı sanatlarına ilgisini Tanzimat Fermanına kadar geri götürmek mümkündür. Bununla birlikte geleneğin terk edilerek Batı sanat ve estetiğinin toplum tarafından benimsenmesi için devlet eliyle bir programın başlaması Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte olmuştur. Tek partili dönemde medeniyet ile ilgili algı imal edilmek istenmiş ve toplumsal estetiğin devlet eliyle üretilmesine çalışılmıştır. Kültür nesnelere üzerinde neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleme ve bunları halka dikte etme beraberinde devlet ile toplum arasında bir gerilime yol açmıştır. Bununla birlikte resmi kurumlar, sanat eğitimi, devlet desteği ve genel olarak eğitim kurumları aracılığıyla devletin estetik anlayışı yeniden üretilmiş ve evrensel ilkeler haline getirilmeye çalışılmıştır.

Bu sürecin daha iyi anlaşılabilmesi için mesele Gramsci ve Althusser'in kültür yaklaşımları çerçevesinde ele alınmıştır. Gramsci iktidarla ilgili hegemonya yaklaşımı ile belirli bir iktidarın kendi üstünlüğünü sağlamak için sadece fiziksel ve ekonomik güce değil aynı zamanda kültürel bir gücü de kullandığını savunmuştur. Hegemonya entelektüel olarak rızanın imalatını hedeflemektedir. İktidarı elinde tutan üst sınıflar, toplumsal yapının kendi istedikleri gibi kalması için belirli kültür formlarını toplum tarafından tartışılmadan kabul edilmesini ön görmektedir. Egemen sınıflar bunu yaparken tek tip bir dünya görüşü ortaya koymak yerine muhalefeti etkisiz hale getirecek bir yöntemle hakim kültürün evrensel olduğu fikrini oluşturmak isterler. Bu yolla devlete bağımlı halk kitleleri mevcut toplumsal yapıyı koruyacak şekilde belirli idealler, amaçlar ve kültürel sembolleri destekleyerek egemen sınıfların hegemonyasını kabul etmiş olur. Böylece mesela belirli sanat dalları eskimiş/

¹ Bu Makale İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN'in danışmanlığında hazırlanan "Türkiye'de Kültürel Üretim Alanı ve Din İlişkisi: 1923-1980" konulu doktora tezinden üretilmiştir.

köhnemiş, çağın beklentilerini karşılamayan, modern estetik bakışı doyumlayan gibi ifadelerle nitelendirilirken, diğer bazıları bunun tersi bir yerde konumlandırılarak modern, çağdaş, geçerli, uygun sanat olarak görülüyorsa, bunun altında sadece estetik bir değerlendirme olmayıp iktidarın kendini sürdürmek için belirli bir kültür yorumunu yaymak istemesinin bir sonucu olabilir. Bu sebeple sanat alanındaki faaliyetler, süreçler, akımlar, saf estetik bakışı ile sanatçı öznesinin ürettiği tekil eserler olmaktan çıkarak belirli iktidar formlarının yeniden üretim biçimine dönüşebilirler. Türkiye Cumhuriyeti'nde tek partili dönem kültür politikaları bu perspektiften ele alındığında benzer örüntüleri görmek mümkün olacaktır.

Tek partili dönem boyunca kültür ile ilgili yaklaşımların belirli aşamalardan geçtiği görülmektedir. Uzun yıllar etkisini sürdüren en önemli yaklaşım Türkiye'nin ilk sosyologlarından birisi olarak kabul gören Ziya Gökalp'e ait olmuştur. Batı sanatlarının kültür alanına hakim olmasında meşruluk temellerini atan önemli bir yaklaşım olarak, kültür ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Bu yaklaşım ile birlikte kendi kültürel öğelerimizi Batı tekniği ile sunmak evrensel bir yaklaşım biçimi olarak sanat alanına uzun yıllar hakim olmuştur. Bu yaklaşım ile birlikte İsmet İnönü döneminde medeniyetin kaynağı Türk kültür öğelerinde değil yine Batı tarihinde aranmıştır. Hümanist evre olarak görülen bu dönemde bu dönemde Yunanca ve diğer Batı dillerinden eserler Türkçe'ye tercüme edilmiş, Yunan klasikleri tiyatrolarda oynanmış, Köy Enstitülerinde Yunan heykellerinin replikaları yapılmıştır.

Yine tek partili dönemde kültürel üretim üzerinde uygulanan sansür ile estetik anlayışın şekillenmesine çalışılmıştır. Tek partili dönem boyunca devlet sanat ürünleri üzerinde bir denetim kurarak ne tür eserlerin üretilebileceğine, hangi tür, biçim ve içerikte üretim yapılabilmesine müdahale etmiştir. Bu müdahale bir taraftan üst ve evrensel görülen Batı sanatlarının halka kabul ettirilmesi hem de tek parti ideallerinin bu sanatlar aracılığıyla halka sevdirmesi için gerçekleşmiştir. Bu sebeple devrim düşüncesini anlatan eserler desteklenirken, geçmiş hatırlatacak, devrim ideolojisiyle çelişen eserler sansüre uğramıştır.

Bu çabanın pratik sonuçları, o dönemde ortaya çıkan eserlerin biçim ve içeriğinde görülmektedir. Öncelikle tek partili dönemde Batı sanatları dışında bir üretimin olmadığı görülür. Yine bu dönemde resim, tiyatro, mimari, gibi sanat dallarına ait eserlerde tek partili dönemin sürekli övülürken Osmanlı negatif sunulmuştur. Yeni estetik algıda eskiye ait unsurların olumlu anlamda yer almasına sıcak bakılmamıştır. Tiyatro ve sinema gibi sanatlara yüklenen misyon, geri kaldığına inanılan halkın eğitilmesi ve devrim ideallerinin anlatılması olmuştur. Bu yolla öznel bir olgu olarak düşünülecek estetik, devlet eliyle üretilmek istenen toplumsal kimliğin bir parçası haline gelmiştir. Batı sanatlarının evrensel olduğu düşüncesi ve halkın bu doğrultuda eğitilmesi gerektiği inancı, tek parti döneminde toplum üzerinde bir tür kültürel hegemonyanın oluşmasına sebep olmuştur. Tek partili dönemde toplumsal estetiğin devlet eliyle düzenleme çabası, halka neyin beğenip, beğenmeyeceğini sansür ve sınırlandırmalarla öğretmeye çalışmak, bir taraftan sanatta özgünlük üzerine uzun yıllar devam edecek tartışmaları körüklerken diğer taraftan halk tarafından sanatsal çalışmaların tam olarak benimsenmemesine yol açmıştır. "Halka inememek", sanatçılar için bir başarısızlık olarak görülmüştür. Fakat başarısızlık, toplumun sanattan beklentisi ile sanat ürünleri arasındaki uçurumda değil, tek parti döneminde devlet eliyle belirlenen ve mutlak doğru olarak kabul edilen estetik yargının başarılı bir temsilinin verilememiş olmasında aranmıştır. Böylece tek partili dönemde siyasetin sanat üretimini biçim ve içerik olarak belirlediği ve bu yolla kendi iktidarını pekiştirmek istediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kültür, Sanat, Estetik, Hegemonya, Tek Partili Dönem, Gramsci, Althusser

POLITICAL CONSTRUCTION OF AESTHETIC DURING ONE PARTY PERIOD OF TURKEY

Abstract

After declaration of republic, a top-down modernization process which was covered the culture and the society based on Westernization was started by ruling elite. To realise that, during the course of one party period, cultural symbols, social aesthetics and arts has been reshaped in parallel to Western values. This effort created a new aesthetic perception by political interventions, questioning the source of civilisation and determining the art forms by the state. The state expectation of acceptance of new development by the society, transformed a form of cultural hegemony that justify the new authority and the regime. In this article, how social aesthetic wanted to be changed by questioning the source of civilisation by the state, exclusion of Ottoman's cultural forms and using the state authority will be examined. Gramsci's hegemony and Althusser's apparatus will be used to explain how ruling elite dictated their own aesthetic from top to down, by using state organs. The data has been collected by documentation method and evaluated by historical sociological perspective. The aim of this study is to contribute understanding of role of culture in the relationship between politics and society in recent history of the Turkey.

Summary

Top-down modernisation process during the one-party period in Turkey, aimed to build a new cultural form that encapsulate all society. For that reason, art and aesthetic which are thought to be the part of subjective space, become the part of sociological inquiry by the mediating of state and society relationship. It is possible to starts the interest of Turkish society to Western arts from the Tanzimat. However, state program of abandoning the tradition and embracing the Western art and aesthetic by the society, started during early years of the Turkish Republic. During one-party years, the perception about civilisation and social aesthetic were tried to produce by the hand of state. To determine which cultural objects are good and which are bad, and to dictate states perception on society, created the tension between state and the society. At the same time, state aesthetic was turned to universal principles and reproduced by the official institutions, art education, state subvention and general education.

To understand the process better, the problem will be studied from the cultural perspective of Gramsci and Althusser. Gramsci claims that ruling classes use not only physical and economic power but also cultural power to sustain their position in the society. Hegemony aims the cultural manufacturing of consent. Upper classes want to make society accept the certain cultural forms without questioning to continue their control on the power. By doing this, ruling classes defend the idea of universality of their culture by neutralise the oppositions rather than produce standard and monotype worldview. In this way, the masses accept hegemony of ruling classes by gathering around cultural symbols, aims and ideas. For that reason, when certain art branches are seen outdated, old-fashion, not valuable and some others are seen modern, contemporary, valid, could means that ruling classes want to spread certain cultural forms to maintain their power. Activities, processes and trends in an art break from artist concept and become a part of reproduction of certain power forms. From Gramsci perspective, it is possible to see similar pattern in culture politics of one-party era in Turkey.

It can be said that perception of culture went through the stages. The one that had long term effect was belong to early Turkish sociology, Ziya Gökalp. He separated culture and civilisation that created legitimacy for Western culture to dominate cul-

tural arena in Turkey. The presentation of Turkish traditional culture with Western technique dominated art environment as a universal value. Notwithstanding, during İnönü era, the source of civilisation searched not in Turkish roots but in Western history. It was called Humanist era and during this period, books from Greek and other Western languages were translated, Greek classics were played at theatres, Greek status were replicated in Village Institutes.

During one party era, it is aimed to shape aesthetic perception of society by censor on cultural production. In this period, the state established a total control over the art production and decided what kind, which form and content the art will be produced. The reason of state control was both to make society accept Western arts as high and universal and spread the one-party ideology. For this very reason, while artworks that are symbolising the state ideology were supported, others that remind old/Ottoman era were censored.

Practical results of these efforts can be seen artworks of that period. First of all, it is seen that there was almost no art production except for Western arts in the one-party period. In artworks from cinema, theatre, paintings, one-party era were praised and Ottoman time were criticised. It was not a positive thing to appreciate the old era, in the new aesthetic realm. The mission loaded the cinema and theatre were to educate the public that was believed to be backward and to impose the one-party ideology. In this way the aesthetic tried to be produced by the hand of state and made it the part of social identity. This method during the one-party period created a cultural hegemony on the society. The effort to regulate social aesthetics by the state in the single-party period, while trying to teach the public what to like and dislike, with censorship and limitations, created on the one hand long-term discussion on originality of Turkish arts and on the other hand created a distance between society and modern arts. "Cannot reaching the public" was seen as a failure for artists however, failure was not sought in the gap between social expectation from art and art production, but in the failure of a successful representation of the aesthetic judgment, which was determined by the state and accepted as absolute truth during the single party period. Thus, it was observed that politics determined the production of art in the one-party period and in this way, it wanted to consolidate its own power.

Keywords: Sociology of Religion, Culture, Art, Aesthetic, Hegemony, One Party Period, Gramsci, Althusser

GİRİŞ

Türkiye’de Batı tarzı modernleşmenin Cumhuriyetin ilanından çok önce, Tanzimat ile başladığı kabul edilmektedir. 19. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde devlet yönetimindeki hakim görüş, devletin ancak Batı tarzı reformlarla düzelebileceği inancıdır. Bununla birlikte Osmanlı döneminde reform düşüncesi devlet idaresini ilgilendiren askeri ve idari yapılarla sınırlı olarak ele alınmıştır.² Bu süreçte Batı sanatlarının ülkeye girişi ise iki koldan gerçekleştiği görülür: birincisi kurumsal olarak ortaya çıkan ve saray çevresi ile sınırlı kalmış sanat faaliyetleridir. Diğer ise bir yandan yabancı devlet temsilcilerinin kendi aralarında düzenlediği genelde sefaret binalarının kullanıldığı, diğer yandan ise Batı’daki sanat faaliyetlerini takip eden İstanbullu gayri Müslimlerin padişahın izin alarak açtıkları tiyatro, opera, sinema, atölye gibi binalarda yürütülen sanat faaliyetleridir. Bu bakımdan Tanzimat Fermanı’nı takip eden yıllarda Batılı sivil sanatın Beyoğlu’nda ortaya çıktığı ve ilk temsilcilerinin Batı’dan gelen sanatçıların ya da gayri Müslim Osmanlı tebaası olduğu görülür.³

Batı sanatlarının ülkeye girişi ve sivil toplum içinde belirli bir kitleye hitap etmeye başlaması Tanzimat dönemine kadar götürülmekle birlikte Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesini birbirinden ayıran farklar dikkate alındığında, devletin Batılı sanatlara bakışında radikal bir değişimin olduğu anlaşılır. Osmanlı’nın son döneminde yaşanan reformlar, ülkenin içinde bulunduğu krizden çıkabilmek amacıyla yapılmıştır. Bu bakımdan kurumsal yapının reformlarla Batılı standartlara çıkarılması hedeflenirken, oradan gelecek sanatlara da kapı açılmış oluyordu. Öte yandan Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Batılılaşmak bir amaç haline gelmiştir; bu sebeple toplumu da kapsayacak şekilde bütüncül bir dönüşümün parçası olarak ele alınmıştır.⁴ Osmanlı’da çağdaşlaşmanın nesnesi devlet iken, Cumhuriyet döneminde toplum olmuştur.⁵ Bu bakımdan Batılı sanatların Osmanlı döneminde ülkeye girdiğini söylemek ile devlet politikası olarak topluma dikte edilmesi arasında bir fark bulunmaktadır.⁶ Türkiye Cumhuriyeti, daha önceki sanatçılardan ve sanat kurumlarından yararlanmakla birlikte,

² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 10.

³ Fethiye Erbay- Mutlu Erbay, *Cumhuriyet dönemi (1923-1938) Atatürk’ün sanat politikası*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü Yayınları, 2006), 16.

⁴ Zeynep Yaman, “Demokrasi ve Sanat”, *Sanat Tarihi ve Eleştirisinde 40 yıl Sempozyumu*, 1993, 187.

⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 20.

⁶ Aytül Papila, “Cumhuriyet Döneminin Türk Kimliğinin, Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşturduğu (1923-1950) Yılları Arasında Üretilen Resimler Üzerinden Analizi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2012):154.

geçmiş ile bağı kopartarak, yeni bir sanat ve estetik anlayışı etrafında sanat alanını inşa etmiştir. Bu sebeple 19. Yüzyılın başından itibaren ülkeye giren Batı sanatlarıyla birlikte Batıyı taklit etme/millî sanat üretme, Tanzimat ahlakçılığı/II. Meşrutiyet serbestliği, geleneksel/modern gibi ikilikler üzerinden kendini inşa etmekte olan sanat alanı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile yıkılarak devlet eliyle topluma dikte edilecek şekilde yeniden üretilmiştir. Tek parti ideolojisini topluma yaymak için bir araç olarak kullanılan sanat, nihayetinde “on yılda on beş milyon genç” yaratma çabasının bir parçasıdır. Bu bakımdan sanatın, sivil topluma ait kültürel bir çabadan ziyade ideolojik bir aygıtla dönüştüğü görülürken, toplumun “evrensel” olarak sunulan Batı estetiğini kabul etmesi beklenmiştir.

1. GRAMSCI VE KÜLTÜREL HEGEMONYA

Gramsci'ye göre devlet gücünü elinde bulunduran Burjuva, kendisi ile tebaanın ayrı olmasını isteyen eski yönetimlerden farklı olarak bütün toplumu kendi kültür seviyesinde üretmek ister.⁷ Bu bakımdan devlet sadece fiziksel güç kullanılarak ortaya çıkan egemen sınıfın bir iktidar formu değildir. Devlet= politik toplum + sivil toplum formülünden hareketle belirli bir kültürel formun sivil toplum tarafından kabulü ile bir rızanın üretilmesidir.⁸ Bu noktada iktidardaki sınıflar toplumsal yapının kendi çıkarları doğrultusunda kurulduğu gibi kalması için belirli kültürel formların sivil toplum tarafından kabulünü ön görmektedir. Swingewood'un tanımıyla hegemonya:

“yönetilenler ile yönetenler arasında demokratik bir ilişkiyi; tabi grupların kendi çıkarlarını ifade edip onları savunmalarını, kendi özgün kültürlerini inşa etmelerini sağlayan kurumların varlığını içerir.”⁹

Hegemonya hakim sınıfların toplumun rızasını kazanacak şekilde yönlendirmesine denmektedir. Egemen sınıflar bunu yaparken tek tip bir dünya görüşü ortaya koymak yerine muhalefeti etkisizi hale getirecek bir yöntemle hakim kültürün evrensel olduğu fikrini oluşturmak isterler. Bu yolla bağımlı halk kitleleri mevcut toplumsal yapıyı koruyacak şekilde belirli idealler, amaçlar ve kültürel sembolleri destekleyerek egemen sınıfların

⁷ Anthony Gramsci, *Hapishane Defteri*, (İstanbul, Belge Yayınları, 2014) 353.

⁸ Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Oxford: Oxford University Press, 1987), 24-28.

⁹ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), 228.

hegemonyasını kabul etmiş olurlar.¹⁰ Gramsci hegemonya kavramı ile geleneksel Marksist görüşü genişleterek, kültürü bir çatışma alanı olarak görmüş, iktidar ve sınıf tahakkümünün sadece ekonomik ve siyasal güç ile sağlanamayacağını, böyle olan yapıların zayıf kalacağını, hakim unsurların değerlerinin sivil toplum tarafından kabulü ile iktidarın pekişebileceğini ifade etmektedir.¹¹ Kalıcı iktidar ilişkileri kurabilmek için gerekli görülen kültürel hegemonya biçimleri, özellikle Pareto'nun deyimi ile bir elit değişiminin ya da savaş ve devrim yoluyla iktidar içinde radikal değişimlerin yaşandığı zamanlarda ayrı bir önem kazanmaktadır. Siyasal yapıda yaşanan değişiklik ile, yönetime gelen yeni grubun başarısı, kendi iktidarlarını meşrulaştıran kültürel sembollerin sivil toplum tarafından kabulüne dayanmaktadır.¹²

Gramsci'ye göre kültürün bir parçası olan sanatlar da yöneticiler ve toplum arasında kurulan bu ideolojik ilişkinin bir parçasıdır. Ona göre bir sanat dalının eski olarak kabul edilmesi ve yeni bir sanatın devlet tarafından teşvik edilmesi, sadece o sanat dalını ilgilendiren bir etkiye sahip değildir. Yeni bir sanattan bahsetmek aslında yeni bir kültürden bahsetmek demektir. Ona göre istenen kültürel dönüşüm de yeni bir tinsel yaşam biçimi üretmek için girişilen bir savaştır: "Bu tinsel yaşam yeni bir hayat sezgisine sıkı sıkıya bağlıdır, o kadar ki sonunda gerçeği görmenin ve duymanın yeni bir biçimi haline gelir; ve tabii bu savaş ve aynı zamanda 'doğması mümkün olan sanatçılara', 'doğması mümkün olan sanat eserlerine' sıkı sıkıya bağlı yeni bir dünya yaratmaya yönelmiştir".¹³ Yine Gramsci, her sanatın bir ideolojisi olduğunu belirterek, devletin kendi ideolojisini yaymak için kültürü bir araç olarak kullandığını ifade etmektedir.¹⁴ Yani sanat hem toplumsal kültürü dönüştürmek hem de devletin kendi iktidarını meşru hale getirmek için kullanılan ideolojik bir araç haline gelebilmektedir. Bu bakımdan Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Osmanlı döneminin parçası olarak görülen sanatların modern Türkiye'yi yansıtmadığı iddia edilerek, sadece belirli Batı sanatlarının devlet tarafından gelişmesi için özellikle desteklenmesi, tek partili dönemde kurulmak istenen hegemonya ile bağlantılı olarak ele alınmalıdır.

¹⁰ Laura Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, (İstanbul: Babil Yayınları, 2007), 49.

¹¹ Akif Okur, "Gramsci Cox ve Hegemonya Yerelden Küresele İktidarın Sosyolojisi Üzerine", *Uluslararası İlişkiler*. 12/46, 138.

¹² Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, 226.

¹³ Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, (İstanbul: Çan Yayınları, 1967), 83.

¹⁴ Murathan Mungan, "Gramsci'nin 'Consensus' Kavramının Günümüzde Tiyatro İçeriği Açısından Kazandığı Önem", *Birikim*. 50-51 (1979), 62.

2. TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULMASI VE YENİ KÜLTÜR POLİTİKASI

Kurtuluş savaşından sonra Osmanlı Devleti'nin külleri üzerine Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda tek partili yıllarda oluşan yönetici elitler, siyasal dönüşümün yanında sivil toplumu da kapsayacak şekilde top yekûn kültürel bir dönüşümü de ön görmüşlerdir. Tek partili dönemde yöneticiler, Osmanlı Devletini yenilginin ve geri kalmışlığın sembolü olarak kodlarken, Batı kültürünün yeni devlete adapte edilmesini ön görerek, Batıyı bir bütün olarak ele alıp, yönetim biçiminden kılık kıyafete, gündelik yaşantıdan sanatlara kadar eskinin bırakılıp yenin benimsenmesini istemişlerdir. Bu sadece gelişmiş toplumlara yetişmek arzusundan değil, aynı zamanda yeni iktidar biçiminin sivil toplum tarafından hegemonik bir kabulünü sağlamak için de gerçekleşmiştir. Kültürün siyasal iktidarın meşrulaşmasında kullanılması, estetiğin belirli aşamalardan geçerek siyasallaşmasına yol açmıştır. Öncelikle Osmanlı'dan gelen kültürel öğelerle bağ koparılmış, geleneksel sanatların eğitimine son verilmiş ve ardından sanat eğitimi sadece Batı sanatlarını kapsayacak şekilde daraltılmıştır.¹⁵

Gramsci'nin yaklaşımı Tek partili dönemde yaratılmak istenen yeni sanat alanının, aslında devletin hedefi olan toplumsal kültürün tamamını değiştirmek, nasıl bir konuma sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Mesela "Batı sanatlarından beslenerek halk kültürünü evrensel boyuta taşıyıp milli bir sanat ortaya çıkarmak" fikri aslında sadece sanat alanında beklenen bir değişiklik değil, toplumsal düşünce tarzını değiştirmeye yönelik bir hamle olarak ortaya çıkmaktadır. Yine aynı sebeple Osmanlı'ya ait sanatların, Ortaçağ mantalitesini taşıdığına duyulan inanç da sanat ile toplumsal kültür arasında kurulan bu doğrudan etki ve ilişkiyle anlaşılabilir. Kemalist elitler Avrupa ile Türkiye arasında bir karşılaştırma yaparak gelişmişlikleri ile kültürleri -dolayısıyla sanatları- arasında doğrudan bir ilişki kurmuşlar ve aynı gelişmişliği yakalamak için kendi kültürümüzü -dolayısıyla sanatlarımızı- onlarınki gibi yapmamız gerektiğini düşünmüşlerdir. Artık sanat üretiminin bütün dallarından beklenen mazi ile alakayı keserek Batılı, ama yeni bir Türk kimliği inşa edecek tarzda ürünler vermesidir:

"İşte gerek mevzuları, gerek tekniği, gerekse hedefi itibarıyla ayrı olan maziden alakayı tamimiyle keserek mesela mimari mevzubahis olduğuna göre, yeni yeni Türk şehirlerinin ve betonarme malzemesi-

¹⁵ Nilüfer Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2004), 20.

nin ihtiyaçlarına ve yeni Türk milletinin ruhi iştiyaklarına göre yapılacak olan yeni yapılardır ki mimar Türkçülerin nazariye ve mantık sahasında aradığı fakat bulamadığı asri Türk yapıcılığı zevkinin teessüsüne hizmet edecektir. Nasıl kadınlarımız Avrupa kıyafetini kabul etmekle giyinmek hususundaki milli hususiyetlerini kaybetmiyorlarsa, şehirlerimiz de Kübizm nev'ine girmekle Türklüklerini kaybetmeyeceklerdir.”¹⁶

İkinci olarak, Osmanlıdan başka bir yola girmiş olan yeni devletin devrimleri kalıcı hale getirmek ve iktidarını sürdürebilmek için kültürel dönüşümü elzem görmüştü. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yapılmak istenen kültürel dönüşüm yine Gramsci'nin ifadesiyle “sivil topluma” ait bir talep olarak çıkmayıp, devletin tepeden aşağıya doğru gerçekleştirdiği bir dönüştürme programı olarak gerçekleştirildiği hatırlandığında sanatı, yönetici elitlerin kendi hegemonyasını kurmak için bir aygıt olarak kullandığı anlaşılır. Althusser otorite kurmak için ideoloji ve kültür arasında Gramsci'nin kurduğu yaklaşımı benimsemektedir. Ona göre bir devletin baskı kurmak için sahip olduğu ordu, mahkemeler, hapishaneler gibi aygıtlarının yanı sıra bir de ideolojik aygıtları bulunmaktadır. Bunlara devletin ideolojik aygıtlar (DİA) ismini vermektedir. DİA'lar dini, eğitim, hukuk gibi aygıtlar olacağı gibi kültürel aygıtları da kapsar. Ona göre baskı aygıtı zor kullanarak otoriteyi sağlıyorsa DİA'lar ideoloji kullanarak işlerler. İdeolojik aygıtlarda amaç devlet aygıtları gibi baskıyı doğrudan uygulamak değil, dolaylı hatta sembolik boyutta tutmaktır.¹⁷ Mesela tiyatrodaki sansür kullanılarak, hangi oyunların oynanacağını önceden denetlemek ve böylece, aykırılıkları doğrudan şiddet uygulamadan önleyerek ortaya hep devlet ideolojisine uygun yapıtlar üretilmesini sağlamaktır. Kültür alanında devlet ideolojisinin hakim kılınması ile sanatın biçim ve formu o ideolojiye uygun olarak ortaya çıkacaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarında devrimlerin halka yayılmak istenmesi, sürekli olarak sadece bu konuların işlendiği ürünlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tiyatro ve sinemada devrim anlatılmaya çalışılmış; Cumhuriyet'in kuruluşunu temsil eden savaşlar ve Atatürk, o dönemdeki Türk resminin başat konusu olmuştur.¹⁸ Estetiğin bu şekilde tekelleşmesi, belirli kültürel formların sembolleştirilerek bir çeşit hegemonya kurulmak istenmesi, tek partili dönem boyunca kültür ile ilgili belirli görüşlerin takip edil-

¹⁶ İsmail Hakkı, *Demokrasi ve Sanat*, (İstanbul : Kanaat Kütüphanesi, 1931), 140.

¹⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (İstanbul : İletişim Yayınları, 1994), 34-35.

¹⁸ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 196-197.

mesine yol açmıştır. Bunların en önemlisi Ziya Gökalp'in medeniyet-kültür ayrımı ve İnönü döneminde yaygınlaşan hümanist bakıştır.

3. ZİYA GÖKALP ETKİSİ

Kültürle ilgili meselelerde Ziya Gökalp'in , hem Osmanlı'nın son döneminde hem de Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli bir etkiye sahip olduğu görülür. O dönemde yapılan modernleşmenin nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili tartışmalarda kültür ve medeniyeti ayırarak pratik bir çözüm üretmiştir. Gökalp milli kültür (hars) ile medeniyetin birbirinden farklı şeyler olduğunu söylemiştir. Medeniyet bir çok devletin bulunduğu ortak bir nokta olurken, hars, sadece bir millete ait ahlak, hukuk, estetik dil gibi alanları kapsayan yaşam tarzıdır.¹⁹ Bu parçalı yaklaşım ile kendi dinimizi ve Türklüğümüzü muhafaza ederek Avrupa'daki gelişmeleri takip etmek mümkün olacaktır. Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı, Osmanlı son döneminde ortaya çıkan İslamcılık ve Türkçülük gibi akımların endişelerine pratik bir cevap üretmişken, Cumhuriyet kurulduğunda bu parçalı yapı daha farklı bir yoruma tabi tutulmuştur. Öncelikle Gökalp'ta medeniyet, kültürden daha kapsayıcı bir üst yapı olarak sunuluyordu. Bu sebeple Batı medeniyeti yeni devlet tarafından kültürün üstünde görülmüştür. Ayrıca bu parçalı yaklaşım "Anadolu kültürü", "Osmanlı kültürü", "İslam kültürü" gibi kültür öğelerini parçalı olarak ele alınmasını sağlamış ve bütüncül bir bakış içinde değerlendirilememiştir. Kültür bu şekilde parçalı hale geldikten sonra "Osmanlı kültürü", yeni ulus devlet anlayışında milli kültürü kirleten bir yapı olarak görülerek terk edilmesine karar verilmiş ve sadece ulusal değerlere ait seküler bir kültür üretilmek istenmiştir. Medeniyet konusunda ise problem yaşanmamıştır, çünkü o Avrupa'dan ithal edilecektir.

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren yapılan devrimlerin pek çoğunda Gökalp'in fikir babalığı görülecektir. Yine de bu Gökalp'in olduğu gibi kabul edildiği anlamına gelmez. Nitekim Murat Belge, Gökalp'in Türkleşmek/İslamlaşmak/muasırlaşmak üçlüsünden İslamlaşmak fikrine Atatürk'ün pek sıcak bakmadığını iddia eder. Ona göre Gökalp son yıllarında Türkçülüğün Esasları'nı yazarak Atatürk'te temsil olunan yeni Türk milliyetçiliğiyle uzlaşma çabasına girmiştir.²⁰ Gerçekten de Gökalp bu kitabında daha

¹⁹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1970), 30

²⁰ Belge, Murat. "Mustafa Kemal ve Kemalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : Kemalizm*, (İstanbul : İletişim Yayınları, 2002), 35.

önceki yaklaşımlarını güncelleyerek Osmanlı kültürüne karşı daha sert bir tavır aldığı görülür:

“Bununla beraber, din bakımından Osmanlılardan ayrılmamış olan Sünni Türkler de, milli kültür bakımından Osmanlı emperyalizmine bağlanmadılar. Bunlar da kendi kendilerine milli bir kültür yaparak Osmanlı medeniyetine karşı tamamen kayıtsız kaldılar. Osmanlı medeniyetinin seçkinlerine havas dendiği gibi, Türk kültürünün de ozanları, aşıkları, babaları ve ustaları vardır.”²¹

Gökalp'in bu kitabında parçalı kültür anlayışının da daha netleştiği gözlenmektedir. Onun tarihe bakışında sanki Osmanlı ile Türkler birbirinden bağımsız topluluklarmış gibi anlatılır. Sanki Osmanlı devleti Türkler tarafından kurulmayıp Türkleri sonradan emperyalizmi altında dönüştürmek istemiştir. Yine bu tarih anlatımında anlaşılan Türkler buna boyun eğmeyecek kendi kültürlerini yaşamaya devam etmişlerdir. Böylece yeni kurulan devlet Osmanlı kültürel mirasından bağımsız, ondan çıkan fakat onun devamı olmayan bir yapıda sunulmuştur. Osmanlı ile yaşanan bu zihni kopuş ve Batı'nın tekniğini alma fikri yeni devletin kültür politikalarının teorik alt yapısını oluşturmuştur. Bu yolla kültür politikaları kendisine meşru teorik bir zemin bulmuş olacaktır.

4. ORTA ASYA STEPLERİNDEN ANTİK YUNANA: MEDENİYETİN KAYNAĞINI ARAMAK

Atatürk döneminde Türk kültürünü canlandırma ve millileşme çabası hakimdi. Bu doğrultuda kültürün kaynağı olarak Türk ulusu görülmekteydi. Türk tarih tezi ve güneş dil teorisi ile birlikte ilk medeniyetleri kuranların bile Türk olduğu, Türklerin Batılılar kadar uygar olduğu gibi tezler işlenmiştir.²² Bu noktada Atatürk politikalarında Gökalp'in medeniyet kültür ayrımının yansımaları görülecektir. Kültürün milli olması gerektiğini belirten Atatürk bir konuşmasında şunları söylemiştir:

“Milli dehamızın, yaratıcılığımızın, tam gelişmesi ancak böyle bir kültürle oluşabilir. Kültür milli zeminde mütenasiptir. O zemin milletin karakteridir... Doğudan ve Batıdan bağımsız ulusal yaradılış ve tarihimize uygun bir kültür düşünüyorum”²³

Kültürün milli olmasını savunan Atatürk, bunun evrensel olabilmesi

²¹ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 39.

²² Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 56.

²³ I. Milli Kültür Şurası (23-27 Ekim 1982) Komisyon Raporları, 14.

için Batı tekniği ile sentezlenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, öncelikle Osmanlı dönemi kozmopolit, doğuyu, geri kalmışlığı sembolize eden kültürel formlardan kurtulmak gerekir, sonra milli kültürümüzün kaynaklarını Orta Asya'ya kadar giderek, Anadolu'daki eski medeniyetler ile Türkler arasında bir bağ bularak, Türklere has milli kültürü diğer unsurlardan temizleyip ortaya çıkarmamız gerekir. Bu yapıldıktan sonra onu Batı tekniği ile evrensel boyuta taşımamız gerekir. Bu yaklaşımla ilgili en çarpıcı örnek onun radyoda Türk sanat musikisinin yasaklanması üzerine bir sanatçıya söylediklerinde bulmak mümkündür:

“...bizim seve seve dinlediğimiz Türk bestelerini, onlara da dinletmek çaresi bulsun, onların tekniği, onların ilmi ile, onların sazları, onların orkestraları ile, çaresi her ne ise. Biz de Türk musikisini milletlerarası bir sanat haline getirelim...”²⁴

Madalyonun diğer yüzünde ise Atatürk döneminde yapılan inkılaplara ve diğer politikalara bakıldığında, onun başka konuşmaları ele alındığında, Atatürk'ün Gökalp'ten ayrılarak kültürü medeniyetin bir parçası olarak düşündüğü görülür. Muasır medeniyetler seviyesine çıkabilmek için Avrupa'nın tekniği kadar, kültür yapısı da halk tarafından içselleştirilmiştir:

“Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşayış tarzı ile medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir... Türkiye'nin hakikaten medeni olan halkı baştan aşağı kadar dış görünüşü ile dahi medeni mütekmil insanlar olduklarını göstermeye mecburdur.”²⁵

Atatürk'ün bu konuşmasında ise medenilik gündelik yaşantıdan kullanılan dile kadar bütün bir kültürü de içine almıştır. Yani medeni olabilmek için sadece Batı'nın tekniğini değil aynı zamanda kültürünü de benimsememiz gerekir. Bu bakımdan Çolak'a göre Atatürk Gökalp'in Türklükle ilgili fikirlerine yakın olsa da ondan ayrıldığı temel noktalar da bulunmaktadır.²⁶ O dönemde takip edilen politikalar da Atatürk'ün kültürü medeniyetin bir parçası olarak gördüğü fikrini destekler niteliktedir. Nitekim harf devriminden, kıyafet düzenlemesine; sadece Avrupa sanatlarının öğretildiği eğitim kurumlarından, bir dönem uygulanan müzik yasağına kadar bir çok kültür politikası sadece tekniği değil, kültürün kendisinin de alınmak istendiğini göstermektedir.

²⁴ <https://www.ktb.gov.tr/TR-96530/turk-musikisinin-yasaklanmasi.html> (15.12.2019)

²⁵ Mustafa Baydar, *Atatürk ve Devrimlerimiz*, (İstanbul : Türkiye İş Bankası, 1973), 205.

²⁶ Yılmaz Çolak, *Türkiyede Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923-1945*, (Ankara : Liberte Yayınları, 2017), 107.

Sonraki yıllarda İnönü döneminde medeniyetin kaynağıyla ilgili bakış açısında bir farklılık olduğu görülecektir. İnönü ilk iş olarak kendi ekibini kurduğu ve iktidarını pekiştirdiği gözlenir. İnönü'nün 1939 yılında milli şef ilan edilmesiyle birlikte zaten devlet yönetiminde tek söz sahibi olan CHP altında, milli şef-parti-devlet denklemi oluşmuş ve çok partili hayata kadar daha da sertleşen bir politik zemin ortaya çıkmıştır. İnönü diğer başka alanlarda olduğu gibi kültür konusunda da Atatürk'ten farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. Medeniyetin kaynağını Türk tarihinde ve Anadolu'nun Sümerlere bakan Mezopotamya'da aramak yerine, Batı Medeniyetinin membaini yani Yunan ve Latin klasiklerine ağırlık verilmiştir. İnönü döneminde takip edilen kültür politikalarına bu sebeple hümanizm hareketi denilmiştir.²⁷ 1938'de resmi politika olarak benimsenen bu hareket kapsamında hem kültür hem de eğitim alanında yeni stratejiler benimsenmiştir. Atatürk döneminde politikalarla ilgili olarak milli yapıya uydurma ya da milli olanı Avrupa standartlarına çıkarma gibi bir kaygı söz konusuyken İnönü döneminde bu düşüncenin ortadan kalktığı anlaşılmaktadır.²⁸ İnönü dönemi hümanizm hareketinin önemli isimlerinden biri onun, döneminde Milli Eğitim Bakanlığına getirilen Hasan Ali Yücel'dir. Saffet Arıkan'ın istifa etmesi ile göreve getirilen Yücel, İnönü dönemi kültür politikalarının uygulanmasında büyük emekleri olmuştur. Öncelikle antik Yunan düşüncesinin yayılması amacıyla bazı okullarda Yunanca ve Latince şubeleri açılmasına karar verilmiştir.²⁹ Ardından yine Bakanlık bünyesinde Batı klasiklerinin Türkçeye kazandırılması için tercüme faaliyetlerine başlanmıştır. Bu doğrultuda 39 Yunanca, 38 Fransızca, 10 Almanca, 8 İngilizce 6 Latince 2 Rusça ve 5 Arapça klasik eser, Türk diline tercüme edilmiştir.³⁰ Antik Yunan'a yönelik İnönü döneminde açılan Köy Enstitülerinin faaliyetlerinde de görülmektedir. Bu dönemde enstitü kütüphanelerinde bu çeviriler dahil listesi belirlenen kitaplar okutuluyordu. Yine sanat faaliyeti olarak antik Yunan heykellerinin kopyaları yapılmıştır. Yeni kültür politikaları, Atatürk dönemi milli kültür anlayışından bir kopuşu göstermekteydi. Hasan Ali Yücel'in belirttiği gibi "Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye," artık tam bir Avrupa ülkesi gibi olmalıdır ve bunun için medeniyet kaynağı olarak on-

²⁷ Kadri Şeker, *İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 12

²⁸ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 56.

²⁹ Kadri Şeker, *İnönü dönemi kültür hayatı (1938-1950)*, 18.

³⁰ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 88-89.

larla aynı kaynaktan beslenmelidir. Bu yaklaşım, öz arayışındaki sanatçılar tarafından tekrar Batılılaşmak olarak görüldüğü için eleştirilere maruz kalmıştır ama izlenen politikalara bir etkisi olmamıştır.³¹

Atatürk ve İnönü dönemlerinde uygulanan sanat politikalarına bakıldığında devrim estiğinin ne olması gerektiğine yönelik bir kaynak çatışması yaşandığı görülebilir. Atatürk bir taraftan medeniyet ve kültürü birbirinden ayırmazken aynı zamanda Osmanlı öncesi kaynaklara dönülerek milli bir kültür inşa etmek istiyordu. Osmanlı'dan kalma kültürü ortadan kaldırmaya çalışırken Batı, kültürün yeni kaynağı olmuştu. Atatürk döneminde kültürün kaynağı olarak eski Türk geleneklerine dönülmek istenmişken Milli Şef döneminde kaynak olarak halk değil, Yunan ve Latin esas alınmıştır. Bu temel fark iki devlet adamı dönemindeki sanat politikalarını kökten belirleyen unsurdur. Burada önemli olan, iki dönem arasında ortaya çıkan estetik anlayıştaki farkların, sadece iktidardaki kişilerin kendi beğenileri olmanın ötesinde, halk için uygun görülen ve ona benimsetilmek istenen bir estetik beğeni olmasıdır. Millilik ya da hümanizm, gelişmek için toplumsal kültürün mutlaka değiştirilmesi gerektiğine inanılan tek parti döneminde halkın isteyerek ya da istemeyerek içselleştirmesi gereken estetik biçimin adlarıdır. İki dönem arasındaki bu farklılık devrim estetiğini halka benimsetme programının fikri alt yapısıdır. Yani “nasıl bir estetik benimsetmeliyiz?” sorusuna verilen cevaptır. Bu cevap tek partili dönemde devletin başında olan kadronun “şöyle bir yol izleyelim” demesi ile belirlenen ve ardından devletin denetimine geçmiş kültürel üretim, dağıtım ve kültür eğitimi aracılığıyla halka benimsetilmeye çalışılan bir estetiktir. Okullarda okutulacak kitaplardan, tiyatrolarda oynanacak oyunlara; Konservatuar ders içeriklerinden, film senaryolarına; düzenlenecek sanat etkinliklerinin konularından, verilecek ödüllere kadar bütün kültürel üretim alanının belirleyen bir estetiktir.

5. SANSÜRLE ŞEKİLLENEN ESTETİK

Sezer Tansuğ hacimli çalışması Çağdaş Türk Sanatı'nda tek partili dönem Türkiye'sinde sanatçının özgürlüğünü yitirecek bir bağlama sokulmadığını savunmaktadır. Ona göre “Türkiye'de bir anti-art hareketinin çıkmaması”, bu dönemde sanatçılar üzerinden bir baskı uygulanmadığının delilidir.³² Nilüfer Öndin ise sanatçılar eğer devrim ideolojisine karşı tavır

³¹ Şeker, *İnönü dönemi kültür hayatı (1938-1950)*, 18.

³² Sezer Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 215.

almazlar ise, siyasi yapı tarafından kısıtlanmadığını ifade etmektedir.³³ Yani ona göre sanatçı özgürlüğü, tek partiye karşı muhalif olmadıkları müddetçe var olmuştur. Öndin daha gerçekçi bir yaklaşım sergilemiş olsa da devrime karşı olmanın sınırlarının ne olduğunu göstermekte yetersiz kalır. İki görüş de önceki bölümlerde detaylı olarak anlatılan tek partili dönem kültür politikalarının oluşturduğu katı gerçeğin sanatçılar için yarattığı ortamı göz ardı etmektedir. Sanatçılar ne içerik ne de form olarak devletin belirlediği kriterlerin dışına çıkabilecek güçte değillerdir. Bu hem o dönemde yaşanan ekonomik buhranın etkisiyle sanatçıların devlet desteğine duydukları ihtiyaçtan, hem de devletin belirlediği kuralları çiğnediklerinde cezaya çarptırılma tehlikesinden kaynaklanmaktadır. Kültürel üretim alanının tamamen devlet kontrolünde olduğu bu dönemde İstanbul'da sayılı özel tiyatro bir kenara konursa, özellikle ressam ve diğer sanatçıların iş yapabilmeleri için devletin imkanlarını kullanmak ya da onun iznini alarak hareket etmekten başka çarelerinin olmadığı görülür. Sadece devletten destek alabilmek, sanat alanında bir devlet kurumunda kadroya girebilmek, devlet sergilerine katılabilmek için değil; yazdığı oyunu oynatmak, senaryosunu filmeştirmek ya da özel bir tiyatrodan oyunu oynayabilmek, bir müzik okulu açabilmek, vb. için de sanatçılar devletin onayını almaları gerekiyordu. Böyle bir ortamda meselenin en yumuşak hali ile “rejime karşı olmamak” kadar basit olmadığı, sanat üretiminin ancak “rejimin ürettiği estetik anlayışa uygun olduğunda” gerçekleşebildiği gibi sonuçları bakımından daha derin bir sınırlandırmanın olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Buna örnek olarak yurt gezilerini vermek mümkündür. Resim sanatçılarının gönderildiği yurt gezilerinde sanatçılar köylerin hatta şehirlerin sefalet içinde olduğu, devletin resmi görevlilerine kuşkuyla yaklaşıldığı anlaşılmaktadır. Gözlemlerini rapor haline getiren ya da mektup olarak İstanbul'a göndermek isteye sanatçıların girişimleri boşa çıkmış, raporlar partinin yerel kolları tarafından denetlenip yetkililere ulaştırılmamıştır. Hatta şikayet ettikleri şeyleri sanatlarına işleme imkanı da kendilerine verilmemiş, köy resimleri, tek partinin istediği form ve biçim dışında üretilmemiştir.³⁴ 1941 yılında D grubu ve Akademi çalışmalarını eleştiren bir grup ressamın Türkiye'de yaşanan gerçekleri resmederek bir sergi açmaya karar vermeleri üzerine oluşan “Yeniler” hareketinin başına gelenler de yine devlet denetiminin boyutlarını görmek açısından önemlidir. Nuri

³³ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 256.

³⁴ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 112.

İyem, Avni Arbaş, Turgut Atalay gibi isimlerin bir araya gelerek açmak istedikleri ilk toplumsal gerçeklik sergisi, devletin belirlediği estetik sınırları aşarak toplumu olduğu gibi yansıtmayı hedeflemektir. O dönemde savaşlar sebebiyle ortaya çıkmış olan, fakirlik, yoksulluk, harabe evler, kötü yollar, mutluluktan ziyade çaresizlik belirtisi yüzler bu resimlere yansıyabilirdi. Bu sebeple henüz açılmadan dikkatleri üstüne çeken grup sergiyi büyük güçlüklerle açmayı başardıktan sonra devletin takibi altına girmişlerdir. Nuri İyem Güzel Sanatlar Akademisine asistan olarak giremezken yurtdışına çıkması da engellenir. Nuri İyem grup üyelerinin tamamının aynı akıbete uğradığını ifade etmiştir.³⁵ Yine Nuri İyem'in Turgut Zaim'in devlet tiyatrolarında dekoratör olarak atanmasıyla ilgili olarak "Müstakil ressamlar hareketinin ve D grubunun onu Halk Partisinin gözünden düşürmek için envai çeşit dedikodular çıkardıklarını" ve Partinin gözünden düştüğü için tiyatro dekoratörlüğü işine getirildiğini belirtir. Turgut Zaim ile bu meseleyi konuştuğunu aktaran Nuri İyem "ne yapabilirdim, aç kalamazdım ya" dediğini aktarmıştır. Nuri İyem, Turgut Zaim'in böyle bir muameleyi hak etmediğini ifade ederken, onun rejimin istediği tarza resimler üretmesine rağmen onun resim anlayışına inanılmadığını belirtir:

"...yaptığı resme inanmadılar. Halbuki tam CHP politikasına uygun resim yapıyordu bu adam. Sadece korkusundan daima köy hayatından, köylerin mutluluk içinde olduğundan bahsediyordu. Arada bir o köylülerin arasına Atatürk'ü koyuyordu. Ama bu bir hareketti ve kendisine korkma densesydi, Turgut Zaim'den çok güzel şeyler çıkabilirdi, olmadı."³⁶

Köylüleri mutlu çizmesi, aralarına Atatürk'ü koyması ile Turgut Zaim aslında Parti'nin beklentilerini karşılamaktadır. Böylece devletin aradığı estetik şartları taşımış olsa da çeşitli sebeplerle istediği ilgiyi göremediği anlaşılmaktadır.

Tek partili dönemde tiyatro ve sinema da aynı şekilde yönetimin sıkı denetimine tabi olarak üretilmekteydi. Getirilen bu sınırlamalar, özgün eserlerin ortaya çıkmasını engellediği gibi ya Batı klasiklerinin tekrar tekrar uyarlanmasına ya da devrimi anlatan müsamere düzeyinde eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Halkevlerinde oynanacak oyunlar tiyatro talimatnamesi dikkate alınarak hazırlanması gerekmektedir. İçişleri Bakanlığı'nın sahneye konulacak oyunların gösterimden önce uygun olup

³⁵ Soner Özdemir, *Dünden Yarına Nuri İyem*, (İstanbul: Evin Sanat Galerisi, 2002).

³⁶ Öndin, *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 257-258.

olmadığını gözden geçirilmesine karar verilmişti. Talimatnameler ile tiyatro oyunlarında devrimin anlatılmasının yanı sıra, “eski tarz, boş, batıl inançlar, yobazlık, hurafelerle ilgili oyunların yayınlanması uyarıcı ve öğretici olacağı sanatçılara anlatılmıştır”.³⁷ Bu sebeple dönemin oyunları halkı eğitici bir üslupta, basit, sübjektif bir tarihsel kurguyla Osmanlı’yı reddeden, devrimleri öven, böylece dili ve içeriği tek seslilik içinde birbirine benzerlik gösteren bir yapı arz etmiştir.³⁸

Tek partili dönemde yerli sinemanın henüz yeterince gelişmemiş olması sebebiyle denetim, ihtiyaçlar doğrultusunda şekillendiği görülür. O yıllarda sinemanın devletler tarafından bir propaganda aracı olarak kullanılıyor olmasından, denetimin sebepleri, diğer sanat dallarından daha farklı özelliklere sahip olmuştur. Filmlerle ilgili olarak 1932 yılına kadar bir yönetmelik olmaksızın denetim yapıyorken 1932 yılında özellikle yabancı filmlerin yeterince denetlenmeden ülkeye girmesi sebebiyle bir kontrol mekanizması kurulmasına karar verilmiştir. Bir yıl sonra yeni bir kararname ile Türkiye’de çevrilecek filmlerin de aynı şekilde bir denetime tutulması kararlaştırılmıştır. Bu doğrultuda önce senaryo incelenecek, eğer onay verilirse film çekilecek, ardından film tekrar incelendikten sonra gösterilebilecekti.³⁹ Muhafif filmlerin çekilmesinin mümkün olmadığı bu yıllarda sinemayla ilgili sansür, rejime ters düşme ihtimalinden ziyade halkın sert tepkisini alarak kargaşa çıkaracak olmasından endişe edilen filmlere gelmiştir. 1939 yılında Muhsin Ertuğrul’un çektiği Aynaroz Kadısı filmi halkın ar ve haya duygularını incittiği gerekçesi ile mecliste tartışmalara sebep olmuş.⁴⁰ 1939 yılında denetim daha da arttırılarak yeni bir nizamname hazırlanmış ve bu nizamnameye bağlı olarak bir komisyon kurulması kararlaştırılmıştır. Kurulan komisyon için belirlenen kriterler arasında “Milli rejime aykırı olan” filmlerin çekimine müsaade edilmeyeceği belirtilmiştir.⁴¹

Tek parti döneminde oluşturulan kültür politikalarının motivasyonları ve bu politikaları hayata geçirmek için izlenen yol incelendiğinde ortaya çıkan eserlerin, bir ideolojinin estetikleştirilme çileciliğinin sonucu olduğu görülecektir. Fakat yönetici elitlerin asıl arzuları, eserlerin denetlenmesine bile ihtiyaç duymadan, kültürel hegemonyaya rıza göstermiş toplum ile

³⁷ Erbay- Erbay, *Cumhuriyet Dönemi (1923-1938) Atatürk’ün Sanat Politikası*, 94.

³⁸ Esra Dicle Başbuğ, *Resmî İdeoloji Sahmede*, (İstanbul : İletişim Yayınları, 2013), 264.

³⁹ Agah Özgüç, *Türk Sineması Sansür Dosyası*, (İstanbul : Koza Yayınları, 1976), 8.

⁴⁰ Süleyman Beyoğlu, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*, (Dergah Yayınları, 2018), 218.

⁴¹ Devlet Arşivleri, CA 30-18-1-2 / 87 - 70 - 16.

kültürel sembolleri yeniden yorumlaması istenen sanatçı arasında doğal olarak oluşması beklenen arz-talep ilişkisi ile devrim estetiğinin biteviye yeniden üretilmesidir.

6. DEVRİM ESTETİĞİNİN SANATTAKİ YANSIMASI

Tek partili dönemde farklı sanat dallarına bütüncül bir bakış ile toptan bir şekillendirme hareketinin takip edildiği görülebilir. Sanatların biçim ve içerik olarak tek parti iktidarı tarafından çizilen doğrultuda ilerlemesi için yoğun çaba sarf edilmiştir. Batı sanatlarının kültürel üretim alanının tamamını kapsayarak ülkenin kültür alanına sorunsuz bir şekilde hakim olması için bir yandan Tanzimat döneminde olduğu gibi yurtdışına öğrenciler gönderilmeye devam edilmiş, diğer yandan ise Türkiye'de bulunan sanatçıların yetersiz görülmesi sebebiyle hem eğitim hem de uygulama için yurtdışından uzmanlar çağrılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda mesela resim alanında sonraki yıllara damgasını vuracak olan Turgut Zaim, Bedri Rahmi Eyüpoğlu, Malik Aksel, Cemal Tollu gibi isimler Avrupa'ya gönderilmiştir.⁴² Tanzimat döneminde giden ressamlar daha çok izlenimci ve akademik resim anlayışını benimsemiş olmalarına rağmen, Cumhuriyet döneminde giden isimler özellikle Fernand Leger gibi isimlerle çalışmışlardır. Kendisi de bir izlenimci olarak başlayan Leger sonraları Kübizme yönelmiştir. Böylece cumhuriyet döneminde Batı'ya giden ressamların arasında Kübist akımı yaygın hale gelmiştir. 20. Yüzyılın başında Fransa'da ortaya çıkan akım, Türk öğrenciler oraya gittiği dönemde heyecan uyandırmış olması sebebiyle, öğrencilerin bu akımı tercih etmeleri normal karşılanabilir. Batıda eğitim gören Türk ressamlarının kübizm'i benimsemesinin en önemli sebebi, eğitim aldıkları ülkede o dönemde kübizmin hakim olmasıdır. Fakat bu durum ülkeye döndüklerinde ideolojik bir perspektiften ele alınmıştır. Mesela kübizmin Türkiye'deki önemli temsilcisi olan D Grubu için Ercüment Ekrem Talu: "İleri bir sanat kaim olmuş. D grubu yurtlarında modern ve entelektüel bir sanat zevki aşlamak istiyor"⁴³ diyerek övgüler dizmiştir. Grup kurucularından Nurullah Berk grubun kurulma amacını anlatırken kübizmden hiç bahsetmeden gruba daha ideolojik anlamlar yüklemektedir: "Sanat grubunu teşkil etmek, harice eser göndermek, sanatın lüzumundan bahsetmek, Türkiye'de canlı ve Osmanlıdan kurtulmuş bir sanat çığırını

⁴² Meryem Uzunoğlu, "Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Özgün Türk Resmî Oluşturma Çabaları", *İdil Journal of Art and Language* 2/10 (28 Ekim 2013), 156-157.

⁴³ Nurullah Berk, *50 yılın Türk Resim ve Heykeli*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 53.

açmak”⁴⁴ Türkiye’de Osmanlı döneminde gelişmiş olan izlenimci resim, zaten milli olmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. İzlenimciliğin temsilcisi olarak görülen 1914 kuşağına yönelik eleştiriler daha çok Batı’yı taklit ettiği ve milli duygu ve hisleri yansıtamadığı gerekçesiyle olmuştur.⁴⁵ Galatasaray Lisesinde her yıl düzenlenen izlenimci sergilere yöneltilen eleştirilere bakıldığında, kübizmin övülmesinin altında yatan gerekçeler daha iyi anlaşılabilir. Peyami Safa dramatik bir anlatımla güzel sanatların bu sergiler ile öldürüldüğünü söylemektedir. Burhan Asaf ise izlenimcilikte ressamların ne bulduğunu anlamadığını ifade ederek bu akımı “işporta sanatı” olarak nitelemiştir.⁴⁶ Osmanlı’dan kalan izlenimci resme karşı kübizme “daha çağdaş olduğu için” beklentiler yüklenmiş olsa da onun da devrimin ruhunu ne kadar yansıttığı ve halka ne kadar ulaşabildiği gibi konularda tartışmalar başlamıştır. İstanbul’da düzenlenen bir sergi hakkında Elif Naci kübistleri kastederek Türkçe konuşmalarını tavsiye ediyordu.⁴⁷ Yine çağdaş sanatların devrimleri anlatmada yetersiz kaldığı belirtilerek kübist ve fovist ressamlar eleştirilmeye başlanmıştır.⁴⁸ Yine o dönemde resim sanatı ve eserler üzerine tartışmalar yapılmıştır. Yetkililerin “biz yanlış mı yaptık” diye sorguladıkları görülür.⁴⁹ Görüleceği üzere sanatçılardan beklenen Türk inkılabının anlatılması olmuştur. Yerellik ve millilik vurgusu yapılırken sanatçının Batı resmini alması istenmekte ama bunun hangi koşullarda milli hale geleceği bilinmemektedir. Osmanlı’yı temsil ettiği düşüncesi ile izlenimcilik yerine kübizm desteklenmiş, ama aranılan şey onda da bulunamamıştır. Yapılan eleştiriler ve dönemde milli sanat üzerine yapılan tartışmalar takip edildiğinde asıl meselenin dönemin sanatçılarının ideolojiyi yeterince çarpıcı olarak estetez edemediği konusunda yoğunlaştığı anlaşılacaktır. İnkılapların anlatılması için resim dilinin açık seçik olması (Milli Mücadeleden bir sahneyi resmetmesi), soyut resimden ziyade figürlerin ön planda olmasının beklenmesi (bir savaş sahnesi gibi), milli bir kimlik oluşturma işlevi yüklenmesi (Atatürk ve inkılabı simgeleyen anlatılar), sade, basit, herkesin rahatça anlayabileceği, klasik üslupta resim yapmaya itmiştir. Form olarak çeşitlilik nispeten korunmuş olsa da bu dönemde resimdeki içerik bellidir:

⁴⁴ Berk, *50 yılın Türk Resim ve Heykeli*, 53.

⁴⁵ Öndin, *Cumhuriyet’in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 160-178.

⁴⁶ Asaf Burhan, “Sanat -Sanatın Salamurası Karşısında - Ankara Resim Sergisi Münasebetiyle”, *Kadro*. (17 Mayıs 1933), 46-49.

⁴⁷ Tansuğ, *Çağdaş Türk Sanatı*, 169.

⁴⁸ Uzunoglu, “Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları”, 150.

⁴⁹ Erbay ve Erbay, *Cumhuriyet Dönemi (1923-1938) Atatürk’ün Sanat Politikası*, 92.

Cumhuriyetin kazanım ve değerlerini halka anlatmak.⁵⁰ Uzunoglu bu değişimi şöyle anlatır:

“Önceleri resimlerinde dans eden çiftler, bale yapan kız çocukları, zarif kadın portreleri gibi modern yaşamın güzelliklerini yansıtan sanatçılar, Devlet’in “Milli Sanat” oluşturma idealiyle düzenlediği İnkılap ve Devlet Resim Heykel sergileri gibi etkinlikler nedeniyle Atatürk İlkeleleri ve İnkılaplar, Cumhuriyet’in faziletleri gibi konulara yönelmişlerdir. Kübist ya da dışavurumcu bir biçim dili kullanarak yaptıkları resimlerde kitap okuyan köylüler, omuz omuza çalışan kadın ve erkeklerin yanı sıra, Kurtuluş Savaşı sırasında gösterilen kahramanlıklar ve genç devletin sanayileşme yolunda yaptığı atılımlar da görselleştirilmektedir.”⁵¹

Mimari üslupta da Batı modernleşmesinin yansımaları üretilmek istenmiş ve Ankara bir başkent olarak yeni düşünce tarzının şehir mimarisine yansımalarının bir göstergesi olarak düşünölmüştür. Küçük bir şehir olan Ankara, yeni kurulan devletin kültür anlayışını yansıtmaması için geniş bir alan sunmaktadır. Şehrin bir başkente dönüşmesi için kamu binaları, okullar, kültür merkezleri, meydanlar inşa etmek için Osmanlı son dönemine damgasını vuran Mimar Kemalettin ve Vedat Beyler Ankara’ya çağırılmışlardır. Osmanlı ve Selçuklu mimarisine yeni bir yorum getirerek İstanbul’da başarılı eserler veren mimarların eserleri neo-klasik dönemi oluşturmuşlardır. Kemalettin bey, bazıları Osmanlı son dönemine rastlamak kaydıyla Edirne Gar Binası, , Konya Daru’l-Muallimin, Gazi Eğitim Enstitüsü, Birinci Vakıf Han, Ankara Palas Konukevi gibi eserler verirken, Vedat Bey İstanbul’da Defter-i Hakani Binası, Posta ve Telgraf Nezareti, 2. TBMM Binası gibi önemli eserlere imza atmıştır. Fakat bu yapıtlar Osmanlıdan etkilendiği için yeterince modern ve devrim estetiğine uygun görölmemişlerdir. Bu sebeple sert eleştirilere maruz kalan mimarlar, Ankara’nın başkent olarak imarından çekilerek yerine Batıdan çağırılan yeni mimarlara şehir yapılması teslim edilmiştir. Devrim estetiği Batı’yı yansıtmalıydı ve Osmanlıya ait hiçbir iz taşımamalıydı. Bu gerekçelerle Ankara’nın imarı Batıdan gelen yeni mimarlara emanet edilmiştir. Clemennzs Holzmester Büyük Millet Meclisi dahil bir çok bakanlık binasını inşa etmişken; Ernst Egli Ankara Devlet Konservatuvarı başta olmak üzere eğitim kurumlarına imza atmıştır.

⁵⁰ Öndin, *Cumhuriyet’in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*, 256.

⁵¹ Uzunoglu, “Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları”, 163.

Yine Bruno Taut'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dahil birkaç okul binası inşa ederek Batı mimarisini olduğu gibi Ankara'ya taşımışlardır.⁵²

Tiyatronun serencamı yukarıdaki anlatılardan pek farklı değildir. Bu dönemde tiyatrodan estetik kaygılardan ziyade devrimin nasıl anlatılacağı kaygısı hakim olmuştur. Oyun yazarlığı konusunda yaşanan sıkıntı sebebiyle özellikle ilk yıllarda oyunlar Batı'dan yapılan çeviriler ya da uyarlamalarla sınırlı kalmıştır. Cumhuriyet kurulduğunda neredeyse yüz yıllık bir mazisi bulunan Türk tiyatrosunda geleneksel tiyatro türlerinin neredeyse tamamının bırakılarak, drama türüne ağırlık verilmiştir. İçerik olarak ise Kemalist politikalara uygun olarak İnkılapları öven ve Osmanlı'yı kötüleyen oyunlar yazılmıştır.⁵³ Cumhuriyetin kurulması ile birlikte tiyatroya yüklenen görev, hızlı bir şekilde yürütülen çağdaşlaşma hareketini en etkili biçimde kalabalık halk kitlelerine anlatmaktır. Tiyatro cahil halkı eğitmek ve devrimlerin gerekçeleriyle izah ederek meşrulaştırmak için bir eğitim aracına dönüşmüştür. Bu bakımdan tiyatrodan estetik bir beklenti içinde olunmamıştır. Halkevleri aracılığıyla sergilenen oyunlar çalakalem yazılmış, düz, basit bir üslup içinde, kolayca anlaşılacak mesajları içeren, eğitici bir üslupta ve bolca devrim mesajı içeren şekilde hazırlanmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği eser sahiplerinin oyun öncesi diledikleri özürlerde görülebilir. Halkevleri için yazılan oyunlarda anlatıcı oyun başlamadan önce önsöz niteliğinde oyunu tanıtan, aynı zamanda oyunun hangi süreç içinde yazıldığını ya da ismini neden öyle seçtiğini belirten bir tanıtım ile başladığı görülür. Bazı oyunlardan önce yazar eserin tiyatro sanatı içinde biçimsel ve içerik olarak sanatsal değerinden ziyade bir propaganda aracı olarak ortaya çıktığını ve estetik kaygılarla değerlendirilmemesi gerektiğini belirtme zarureti hissetmiştir. Kurtuluş oyununun önsözünde yazar “hiçbir temsilin sanatkarı değilim... dekor yönünden veya teknik bakımdan eksik kalan konuların civanmert bir görüşle eserin ruhundaki samimiyete bağışlanmasını aczimin iddiasız borçlarından bilerek okuyucularımdan özür dilemek zorundayım.” Diyerek seyirciden özür diler. Yine İnkılap Yolu isimli oyunun önsözünde yazar “bu eserimin tiyatro tekniğine uygunluğu ve edebi kıymeti olmayabilir. Olduğunu da iddia etmedim etmiyorum. ... yalnız diyorum ki onda inan var, duyuş var, heyecanım var; o kadar. Bugünlük bunu

⁵² Zeki Sönmez, “Cumhuriyet Dönemi Mimarlığın Fikir Temelleri”, *Cumhuriyet'in Yetmiş Beş Yılında Kültür ve Sanat Sempozyum Bildirileri*, (18-19 Mart 1999), (İstanbul: Sanat Tarihi Derneği Yay., 2000), 65-70.

⁵³ Bourdieucü sanat sosyolojisi bağlamında 2000'li yıllarda İstanbul'da alternatif tiyatrolar, (Karagül, 2014), 74.

kendime kafi görüyorum”⁵⁴ diyerek estetik yetersizliğin anlattığı konunun ehemmiyeti sebebiyle maruz görülmesini istemektedir.

Sinema diğer sanatlardan farklı olarak pahalı ekipmanlara, teknisyenlere ve daha geniş bir bütçeye ihtiyaç duyması sebebiyle tek partili dönem boyunca çok bir gelişim gösterememiştir. Bununla birlikte sinemaya halkın ilgisinin arttığı, 1932 yılına gelindiğinde salon sayısının 129'a çıkmasından anlaşılabilir.⁵⁵ Bu salonlarda yerli yapımların çok az üretilebiliyor olması sebebiyle genelde yabancı filmlerin gösterimi yapılıyordu. Devlet sinemanın propaganda aracı olarak ne kadar etkili olduğunun bilincindeydi. Bu sebeple sinemayı kullanarak devrim propagandası yapacak filmler hazırlamak istemiştir. Bu sebeple ilk olarak Avrupa yapımcılarında destek alınmak istenmiş ve Fransızlara bir tanesi Atatürk'ün hayatını konu alan bir diğeri de “Türk inkılapları ve kadın” konusunu işleyecek kurmaca bir senaryonun filmleştirilmesi istenmiştir. Bunun için Fransızların çıkardığı 1.300.000 Franklık maliyetin çok yüksek olması sebebiyle bu proje hayata geçirilememiştir.⁵⁶ Sektörün yavaş yavaş emeklemeye başladığı bu yıllarda sinemaya damgasını vuran isim Muhsin Ertuğrul olmuştur. Tiyatro kökenli olması ve çekilen filmlerin dekor kullanılarak, tiyatro kökenli oyuncular ile birlikte tiyatro havasında çekilmesi sebebiyle sinemanın ilk yılları “tiyatrocular dönemi” olarak isimlendirilmiştir.⁵⁷ 1930'lu yıllarda zaten sınırlı sayıda üretilen sinema filmlerinin birkaç istisna dışında tamamı Muhsin Ertuğrul tarafından çekilmiştir. Sinema filmleri sadece bir eğlence aracı olarak değil tek partili rejim için tıpkı tiyatrodaki olduğu gibi toplumu eğitmek amaçlı düşünülmüştür. Bu sebeple tiyatrodaki görülen rejim propagandasının buraya da yansıdığı görülür. Bu yıllarda Muhsin Ertuğrul'un çektiği Ateşten Gömlek, Ankara Postası, Bir Millet Uyanıyor, Aynaroz Kadısı, Bir Kavuk Devrildi gibi filmler Osmanlı dönemini kötülerken yeni rejimi yüceltmektedir.⁵⁸ Yine bu yıllarda sinema sektöründe etkili isimlerden birisi olan İpek film, devrimlere bağlılığını göstermek maksadıyla Cumhuriyet gazetesi ile birlikte bir senaryo yarışması düzenlemiştir. Yarışma şartlarından birisi, senaryonun Türk inkılaplarından ilham almış olmasıdır.⁵⁹

⁵⁴ Başbuğ, *Resmi İdeoloji Sahnede*, 268-269.

⁵⁵ Beyoğlu, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*, 54.

⁵⁶ Beyoğlu, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*, 116.

⁵⁷ Yalçın Lülecı, *Türk Sineması ve Din*, (İstanbul: Es Yayınları, 2009), 51

⁵⁸ Özgüç, *Ansiklopedik Türk filmleri sözlüğü 1914-2014*, (İstanbul: Koza Yayınları, 1976), 31-37.

⁵⁹ Beyoğlu, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*, 55.

SONUÇ

Tek partili dönem kültür politikalarının incelendiği bu çalışmada, sanatçının içinde bulunduğu toplumsal şartlardan kendini soyutlayarak üretim yapmasının mümkün olmadığı görülecektir. Bunun ötesinde devletin sanat alanını denetleyerek belirli bir estetik anlayışın ortaya çıkması için gösterdiği çaba, sanatın politik aygıtlar tarafından kullanılan bir araç haline gelmesine yol açmıştır. Devrimin bir estetiğini üretmek ve bunu hem kültürel üretim alanına kalıcı olarak hakim kılmak hem de geri kaldığı düşünülen bir toplumu eğitmek devletin kendine biçtiği önemli bir rol olmuştur. Estetiğin siyasal inşası, devletin toplumu bir nesne olarak görerek neyin estetik olduğunu ve hangi sanatların makbul olup hangilerinin olmadığını dikte etmeye itmiştir. Bu doğrultuda kültürün kaynağıyla ilgili farklı bakış açıları tarihi yeniden yorumlamaya iterken, toplum kültür konusunda eğitilmesi gereken bir nesne olarak görülmüştür. Devletin estetik üzerinde kurmak istediği bu denetim, sanatçılar arasında belirli düzeyde bir eleştiriye neden olsa da devrime inanan ya da inanmak zorunda kalan sanat üreticilerinin bu denetimden kendilerini dışarda tutmaları mümkün olmamıştır. Bununla birlikte devrimi estetiğin önünde tutanlar sadece yönetici elitler olmamış, sanatçıların kendisi de üretilen bir eserin önce devrimi, sonra sanatsal estetiği önemsemesi gerektiğini belirtmekten çekinmemişlerdir. “Bazen ikinci derecede bir sanat eseri birinci derecede bir inkılap eseri olabilir. Onun için eserlerin yalnız sanat bakından değil, memleketin dününü, bugününü ve yarınını anlatması bakımından da rolleri ehemmiyetlidir.”⁶⁰

Tek partili dönemde toplumun kültürel beğenilerini devlet eliyle düzenleme çabası, halka neyin beğenip, beğenmeyeceğini sansür ve sınırlandırmalarla öğretmeye çalışmak, bir taraftan sanatta özgünlük üzerine uzun yıllar devam edecek tartışmaları körüklerken diğer taraftan halk tarafından sanatsal çalışmaların tam olarak benimsenmemesine yol açmıştır. “Halka inememek”, sanatçılar için bir başarısızlık olarak görülmüştür. Fakat başarısızlık, toplumun sanattan beklentisi ile sanat ürünleri arasındaki uçurumda değil, tek parti döneminde devlet eliyle belirlenen ve mutlak doğru olarak kabul edilen estetik yargının başarılı bir temsilinin verilememiş olmasında aranmıştır. Bu durum devletin toplum üzerinde kurmak istediği kültürel hegemonyada tam olarak başarılı olamamasına ve toplumla devletin arasındaki açılmasına yol açmıştır.

⁶⁰ Aksel, *İstanbul'un Ortası*, (Ankara : Kültür Bakanlığı, 1977), 25.

KAYNAKÇA

- Aksel, Malik. *İstanbul'un Ortası*. Ankara : Kültür Bakanlığı, 1977.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul : İletişim Yayınları, 1994.
- Başbuğ, Esra Dicle. *Resmi İdeoloji Sahnede : Kemalist İdeolojinin İnşasında Halkevleri Dönemi Tiyatro Oyunlarının Etkisi*. İstanbul : İletişim Yayınları, 2013.
- Baydar, Mustafa. *Atatürk ve Devrimlerimiz*. İstanbul : Türkiye İş Bankası, 1973.
- Belge, Murat. "Mustafa Kemal ve Kemalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : Kemalizm*. 2. c. İstanbul : İletişim Yayınları, 2002.
- Berk, Nurullah. *50 yılın Türk Resim ve Heykeli*. Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- Beyoğlu, Süleyman. *İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Sineması (1895-1939)*. Dergah Yayınları, 2018.
- Burhan, Asaf. "San'at -San'atın Salamurası Karşısında - Ankara Resim Sergisi Mü-nasebetiyle". *Kadro*. (17 Mayıs 1933). 46-49.
- Çolak, Yılmaz. *Türkiye'de Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923-1945*. Ankara : Liberte Yayınları, 2017.
- Devlet Arşivleri, CA 30-18-1-2 / 87 - 70 - 16.
- Edles, Laura Desfor. *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*. çev. Cumhur Atay. İstanbul: Ba-bil Yayınları, 2007.
- Erbay, Fethiye - Erbay, Mutlu. *Cumhuriyet dönemi (1923-1938) Atatürk'ün Sanat Politikası*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü Yayınları, 2006.
- Femia, Joseph V. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Re-volutionary Process*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1970.
- Gramsci, Antonio. *Aydınlar ve Toplum*. İstanbul : Çan Yayınları, 1967.
- Hakkı, İsmail. *Demokrasi ve Sanat*. İstanbul : Kanaat Kütüphanesi, 1931.
- I.Milli Kültür Şurası (23-27 Ekim 1982) Komisyon Raporları.
- İsmail, Namık. "Güzel Sanatların Memleketimizde İnkişafına Dair Proje ve Kanun Layihaları Esbabı Mucibe Raporu". *Arkitekt.* ; 7 (1934): 252-257.
- Kadri Şeker, *İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)*, Doktora Tezi, Isparta, 2006.
- Karagül, Cansu. *Bourdieücü Sanat Sosyolojisi Bağlamında 2000'li Yıllarda İstanbul'da Alternatif Tiyatrolar*. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üni-versitesi, 2014.
- Lüleci, Yalçın. *Türk Sineması ve Din*. İstanbul: Es Yayınları, 2009.

- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mungan, Murathan. "Gramsci'nin 'Consensus' Kavramının Günümüzde Tiyatro İçeriği Açısından Kazandığı Önem". *Birikim*. 50-51 (1979): 62-66.
- Okur, M. Akif. "Gramsci Cox ve Hegemonya Yerelden Küresele İktidarın Sosyolojisi Üzerine", *Uluslararası İlişkiler*. 12/46: 131-151.
- Öndin, Nilüfer. *Cumhuriyet'in Kültür Politikası ve Sanat 1923-1950*. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2004.
- Özdemir, Soner. *Dünden Yarına Nuri İyem*. İstanbul: Evin Sanat Galerisi, 2002.
- Özgüç, Agah. *Türk Sineması Sansür Dosyası*. İstanbul : Koza Yayınları, 1976.
- Özgüç, Agah. *Ansiklopedik Türk Filmleri Sözlüğü 1914-2014*. İstanbul : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2014.
- Papila, Aytül. "Cumhuriyet Döneminin Türk Kimliğinin, Cumhuriyet İdeolojisinin Oluşturduğu (1923-1950) Yılları Arasında Üretilen Resimler Üzerinden Analizi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2012): 151-168.
- Sönmez, Zeki. "Cumhuriyet Dönemi Mimarlığın Fikir Temelleri". Cumhuriyet'in Yetmiş Beş Yılında Kültür ve Sanat Sempozyum Bildirileri, (18-19 Mart 1999), Sanat Tarihi Derneği Yay., İstanbul 2000: 65-70.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010
- Şeker, Kadir. *İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)*. Isparta : Fakülte Kitabevi, 2011.
- Tansuğ, Sezer. *Çağdaş Türk Sanatı*. 4. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Uzunoğlu, Meryem. "Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları". *Idil Journal of Art and Language* 2/10 (28 Ekim 2013): 150-169.
- Yaman, Zeynep. "Demokrasi ve Sanat". *Sanat Tarihi ve Eleştirisinde 40 yıl Sempozyumu*, 1993.

YETİŞKİN KRONİK HASTALARDA ALLAH'A BAĞLANMA, DUYGU DURUMU VE YAŞAM MEMNUNİYETİ İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN ATTACHMENT TO GOD, MOOD AND LIFE
SATISFACTION IN ADULT CHRONIC PATIENTS

FATMA SAĞLAM DEMİRKAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI
RESEARCH ASISTANT, UNIVERSITY OF KAFKAS FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
PSYCHOLOGY OF RELIGION

saglam.fatma@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7085-9919>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.712455>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

1 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted

18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Demirkan, Fatma Sağlam, "Yetişkin Kronik Hastalarda Allah'a Bağlanma, Duygu Durumu ve Yaşam Memnuniyeti İlişkisi [The Relationship Between Attachment to God, Mood and Life Satisfaction in Adult Chronic Patients]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 449-482

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

YETİŞKİN KRONİK HASTALARDA ALLAH'A BAĞLANMA, DUYGU DURUMU VE YAŞAM MEMNUNİYETİ İLİŞKİSİ¹²

Öz

Bu araştırma, yetişkin kronik hastalarının; yakın ilişkilerde yetişkin bireylere yönelik geliştirdikleri bağlanma biçimlerini, hangi bağlanma biçimiyle Allah'a bağlandıklarını, olumlu/olumsuz duygu durumlarından hangisinin daha fazla geliştiğini ve yaşam memnuniyeti ile bağlanma biçimleri ve duygu durumları arasında ilişkinin olup olmadığını tespit etmek amaçlı yürütülmüştür. Bu çalışmada tarama yönteminin ve anket tekniğinin kullanıldığı için bu araştırma saha araştırması niteliğine sahiptir. Araştırma örneklemini, Türkiye'nin farklı illerinde ikamet edip kamu sağlık kurumlarında veya özel sağlık kurumlarında diyaliz tedavisi alan 609 hastadan oluşmaktadır. Örneklemin yaş aralığı 20 ile 95 ve yaş ortalaması 60,62'dir. Araştırmada veri toplama aracı olarak Yetişkin Bağlanma Tarzları Ölçeği, Tanrı'ya Bağlanma Tarzları Ölçeği ve Yaşam Memnuniyeti Ölçeği kullanılmıştır. Veriler SPSS paket programıyla analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre; yaşam memnuniyeti ile bağlanma biçimleri ve duygu durumu arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda hem bağlanma biçimleri hem de yaşam memnuniyeti ile yaş, cinsiyet, medeni durum, sosyoekonomik durum ve eğitim durumu grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılığın olduğu görülmüştür. Bu çalışmanın, kendinden sonraki çalışmalara ve manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetine veri sağlayacağı ve böylelikle psikoloji ve din psikolojisi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Özet

Her geçen yıl yaşanan nüfus artışına, yetersiz sağlık yaşam koşullarına ve diğer nedenlere bağlı olarak kronik hastaların sayısında artış gözlemlenmektedir. Yaşanan kronik hastalıklar nedeniyle doku kaybı ve doku kaybının bir organda sonlanmasıyla organ kaybı gerçekleşir. Organ kaybına bağlı olarak gerçekleşen ölüm oranını yüksek olduğu görülür. Ölüm oranını yüksek olduğu kronik hastalıklardan biri kronik böbrek yetmezliğidir. Kronik böbrek yetmezliği beş evreden oluşur ve hastalık son evresine ulaştığında organ kaybı gerçekleşmiş olur. Bu evredeki hastaların RRT (renal replasman tedavisi) alması zorunlu hale gelir. Son dönem böbrek yetmezliğinin en sık görülen nedenleri arasında diyabet, glomerulnefrit ve hipertansiyon yer alır. Kronik böbrek yetmezliğinin dünya çapında önemli bir sağlık problemi olarak görülmesinin nedeni ölüm oranının yüksek olmasıdır. Dünyada bir milyona yakın kişinin kronik böbrek yetmezliği ile mücadele ettiği ve bunların dünya nüfusunun yaklaşık %10-16'sını oluşturduğu bilinmektedir. Ülkemizde 2018 verilerine göre RRT alan SDBY (Son Dönem Böbrek Yetmezliği) hasta sayısı 81055 olup insidansı 149.2, prevalansı ise 988.4'dur. Bu hastaların 60.643'ü hemodiyaliz tedavisi, 3.192'si periton diyaliz tedavisi, 17.220'si ise transplantasyon tedavisi almıştır. 2018 yılında çocuk hastalar da dâhil olmak üzere sürekli RRT'ye başlayan hasta sayısı 12.232'dir. Kronik böbrek yetmezliğine veya diyaliz tedavisine bağlı olarak hastalarda fiziksel, sosyal, psikolojik ve mental sorunlar gelişebilmektedir. Bu hastalarda ağrı, kramp, tansiyon değerlerinin değişimi, KBY'ye (Kronik böbrek yetmezliği) bağlı farklı hastalıkların gelişmesi, uyku bozuklukları, unutkanlık, demans, cinsel sorunlar, tedaviye uyum sorunu, depresyon, anksiyete ve panik bozukluk ve sosyalizasyon en sık görülen problemler arasında yer alır. Bazı çalışmalarda hem anksiyete bozukluğu

¹ Bu çalışma 2020 yılında Doç. Dr. Mehmet ATALAY Danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

² Çalışma için 08.06.2018 tarihinde Prof. Dr. Selçuk URAL başkanlığında toplanan Kafkas Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun onayı bulunmaktadır.

hem de depresyonun güvensiz bağlanma tarzı ile bir ilişkisi olduğu bulunmuştur. Bu verilerden hareketle yakın ilişkilere bağlı gelişen bağlanma tarzlarının, bireylerin psikolojik durumuna etki ettiği söylenebilir.

Bağlanma figürüyle olumlu ilişkiler geliştiren ve bağlanma figürüne güvenli bağlanan çocuklar kendilerini sevilen ve değerli bireyler olarak algırlar. Diğer bireyleri de güvenilir, destekleyici ve sorumlu bireyler olarak görürler. Bağlanma figürü ile olumsuz ilişkiler geliştiren ve ona güvensiz bağlanan çocuklar ise kendilerini seilmeye değer biri olarak görmezler ve diğerlerini de güvenilmez, tutarsız kişiler olarak algırlar. Kirkpatrick, Tanrı'ya bağlanma ile kişilerarası bağlanma yapısının birbirine benzerlik gösterdiğini ifade eder. Kirkpatrick, kişilerarası bağlanma ilişkisinde dört duruma vurgu yapar. (1) Birey korktuğunda, sıkıntılı durumlarda ya da tehlike anında bağlanma figürüne yakın olmak ister. (2) Bağlanma figürü bağlanana koruma sağladığı için güvenilirdir. (3) Bağlanma figürü davranışlarında tutarlıdır. (4) Bağlanma figürünün varlığı süreklilik gösterir. Kirkpatrick de bu dört durumdan hareketle Tanrı'ya bağlanma olgusunu açıklar.

Bağlanma ve yaşam memnuniyeti üzerine yapılan bazı çalışmalarda bağlanma ve yaşam memnuniyeti arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Kaygılı bağlanan bireyler, diğerleri tarafından reddedilme ve terk edilme korkusunu yoğun olarak yaşarlar ve olumsuz duygulara sahiptirler. Kaçınmalı bağlanan bireyler ise yakın ilişkiden kaçınırlar, daha fazla bağımsız hareket etmeye ihtiyaç duyarlar ve özgüvenleri düşektir. Güvenli bağlanan bireyler kendilerine ve diğerlerine yönelik olumlu ve duygu ve düşüncelere sahip olmaları sebebiyle yakın ilişki kurmaya daha eğilimlidirler. Yetişkin bağlanma stilleri, depresyon, umutsuzluk ve yaşam memnuniyeti araçları olarak adaptif ve maladaptif mükemmeliyetçilik üzerine yapılan bir araştırmada; adaptif mükemmeliyetçilik ile yaşam memnuniyeti arasında pozitif ilişki, adaptif mükemmeliyetçilik ile depresyon, umutsuzluk ve güvensiz (kaygılı ve kaçınmalı) bağlanma ile arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Maladaptif mükemmeliyetçilik ile yaşam memnuniyeti arasında negatif ilişki; maladaptif mükemmeliyetçilik ile depresyon, umutsuzluk ve güvensiz bağlanma biçimleri arasında pozitif ilişki vardır. Başka bir çalışmada, stres yaratan duygularla mücadele eden ve Allah'a güvenli bağlanan bireylerin psikolojik sorunlarının daha az ve yaşam memnuniyetlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Kronik hastaların duyu durumu ile bağlanma tarzları ve yaşam memnuniyeti arasında ilişki olduğu söylenebilir. Yaptığımız çalışmada olumlu duygulara sahip olan diyaliz hastalarının daha fazla güvenli bağlanma tarzı geliştirdiği ve yaşam memnuniyetlerinin daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bartholomew ve Horowitz da yaşam olayları karşısında bireyin kaçınma durumunun ve kaygı düzeyinin yüksek ve ya düşük olmasına göre dörtlü bağlanma biçimlerini sınıflandırmışlardır. Yaşam olayları karşısında kaçınma ve kaygı düzeylerinden en az birinin yüksek olması bağlanma figürüne yönelik güvensiz bağlanma, kaçınma ve kaygı düzeylerinin düşük olması ise bağlanma figürüne yönelik güvenli bağlanma tarzının geliştiğini ifade etmektedir. Bağlanma figürüne güvenli bağlanan diyaliz hastalarının daha çok olumlu duyu durumuna sahip olduğu ve bu bireylerin güvensiz bağlanan bireylere nazaran yaşam memnuniyetinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sebeple bireylerin sahip olduğu bağlanma biçimleri, onların yaşam şekillerine ve sorunlarla başa çıkmada nasıl bir yol izleyeceğini belirlemektedir. Unutulmamalıdır ki erken çocukluk dönemindeki ebeveynin; ulaşabilir olması, ihtiyaçlara cevap verebilir olması, güvenli üs görevi görüp görmemesi ve dini değerlere sahip olup olmaması ilerleyen zamanlarda bireyin akrana, eşe ve Allah'a nasıl bir bağlılık geliştireceğine yön vermektedir ve birçok çalışma bu yönde sonuçlar elde etmiştir.

Bu araştırma 2018-2019 yılları arasında Ardahan, İstanbul, İzmir, Kars, Kayseri, Manisa ve diğer şehirlerinde yaşayan diyaliz hastalarının bağlanma tarzları, duyu durumları ve yaşam memnuniyetleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amaçlı gerçek-

leştirilmiştir. 571 diyaliz hastasına diyaliz merkezlerinde, 38 diyaliz hastasına ise sosyal paylaşım sitelerinde anket soruları yöneltilerek veriler toplanmıştır. Verilerin toplanmasında yetişkin bağlanma biçimlerini ölçmek için Hazan & Shaver'in yetişkin bağlanma ölçeği (1987), Allah'a bağlanma biçimlerini ölçmek için Kirkpatrick & Shaver'in Allah'a bağlanma ölçeği (1992) ve yaşam memnuniyetini ölçmek için Lavalley ve diğerleri (2007) tarafından geliştirilen "Yaşam Memnuniyeti Ölçeği" kullanılmıştır. Veri analizinde, analiz türüne karar verilirken değişken türleri, normallik ve homojenlik varsayımları dikkate alınmıştır. Bağımlı ve bağımsız değişkenin kategorik olduğu durumlarda ki-kare analizi kullanılmıştır.

Diyaliz hastalarının bağlanma biçimleri, duygu durumları ve yaşam memnuniyetleri üzerine yürütülen bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Yetişkinlikte ve Allah'a bağlanmada güvenli bağlanma tarzı daha fazla gelişmiştir. Yakın ilişkilerde yetişkinlere güvenli bağlanan bireyler Allah'a güvenli, güvensiz bağlanan bireyler ise Allah'a güvensiz bağlanırlar. Hem yetişkinlere ve hem de Allah'a güvenli bağlanan bireylerin güvensiz bağlananlara göre yaşam memnuniyeti daha yüksektir. Bağlanma figürüne (yetişkin ve Allah'a) güvenli bağlanan bireyler olumlu duygulara, güvensiz bağlananlar ise olumsuz duygulara daha fazla sahiptir. Yaşlı hastalar Allah'a güvenli, yetişkin hastalar ise Allah'a kaygılı ve kaçınmalı bağlanırlar. Bekâr bireyler, Allah'a daha fazla kaygılı bağlanırlar. İlkokul mezunları Allah'a daha fazla güvenli, lise mezunları ise Allah'a daha fazla kaçınmalı bağlanırlar. Sosyoekonomik düzeyi yüksek olan bireyler, yetişkinler arasında daha fazla güvenli bağlanırlar. Erkeklerin kadınlara göre yaşam memnuniyeti daha yüksektir. Sosyoekonomik düzey arttıkça yaşam memnuniyeti artar.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bağlanma, Yaşam Memnuniyeti, Duygu Durumu, Güvenli Bağlanma, Kaygılı ve Kaçınmalı Bağlanma.

THE RELATIONSHIP BETWEEN MOOD, LIFE SATISFACTION AND ATTACHMENT TO GOD IN ADULT CHRONIC PATIENTS

Abstract

This research has been carried out to determine the attachment patterns of adult dialysis patients that are developed in close relationships with adults, and what kind of an attachment style they experience bonding with God, and which of the positive/negative moods they work up more, and whether there is a relationship between life satisfaction, attachment styles, and mood. This research has the characteristics of a field research since it uses the scanning method and technique. The research sample includes 609 patients, who reside in various cities in Turkey, and obtain dialysis treatment in public health agencies or private health institutions. The age range of the sample ranges from 20 to 95, and the average age is 60,62. Through this research the Adult Attachment Patterns Scale, the Patterns of Attachment to God Scale, and the Life Satisfaction Scale were used as a tool to collect data. The data was analyzed through the SPSS package program. Based on the findings, it was determined that there is a relationship between life satisfaction, attachment styles, and mood. At the same time, there is a statistically significant difference between both attachment styles and life satisfaction, and age, gender, marital status, socioeconomic status, and educational status groups. It is considered that this study will provide basic data for subsequent studies, and spiritual counseling and guidance service, thereby contributing to the field of psychology and psychology of religion.

Summary

An increase in the number of chronic patients were observed to be related to the increase in population every passing year, insufficient sanitary living conditions and other reasons. Due to chronic diseases, tissue losses occur, and due to tissue losses in an organ, organ losses occur. It is seen that the mortality rate due to organ losses is high. One of the chronic diseases of which mortality rate is high is chronic kidney failure. Chronic kidney failure has five stages, and when the disease reaches its final stage, the organ is lost. Patients at this stage become obliged to receive RRT (renal replacement therapy). Among the most common causes of end-stage renal failure are diabetes, glomerulonephritis, and hypertension.

The reason why chronic kidney failure is seen as an important health problem worldwide is the high mortality rate associated with it. It is known that about one million people in the world struggle with chronic renal failure, and this makes up approximately 10-16% of the world population. According to the data concerning Turkey in 2018, the number of ESRD (End Stage Renal Failure) patients receiving RRT is 81.055, and its incidence is 149,2, and the prevalence is 988, 4. 60.643 of these patients received hemodialysis treatment, 3.192 of them received peritoneal dialysis treatment, and 17.220 of them received transplantation treatment. The number of patients who started continuous RRT in 2018, including pediatric patients, is 12.232.

Due to chronic kidney failure or dialysis treatment, it is likely that patients develop physical, social, psychological and mental problems. In these patients, pain, cramping, change in blood pressure values, development of comorbidity due to CKD (chronic kidney failure), sleep disorders, forgetfulness, dementia, sexual dysfunctions, treatment compliance problems, depression, anxiety and panic disorders and problems in socializing are among the most common issues. In some studies, it was discovered that there is a relationship between both anxiety disorder and depression with insecure attachment patterns. Based on this data, it can be asserted that attachment patterns that developed in close relationships affect the psychological state of individuals.

Children who develop positive relationships with an attachment figure, and who are securely attached to an attachment figure perceive themselves as beloved and valued individuals. They deem other individuals as reliable, supportive and responsible. Children who develop negative relationships with an attachment figure, and develop an insecure attachment pattern to an attachment figure do not deem themselves worthy of love. They perceive other individuals as unreliable and inconsistent. Kirkpatrick emphasizes four cases in respect to an affair of interpersonal attachment. (1) The individual wants to be close to the attachment figure when he is afraid, in troublesome situations or in case of danger. (2) The attachment figure is reliable because it provides the individual with protection. (3) Attachment figure is consistent in his behavior. (4) The presence of the attachment figure is continuous. Kirkpatrick explains the phenomenon of attachment to God based on these four cases.

In some studies, conducted on attachment and life satisfaction, it was determined that there is a relationship between attachment and life satisfaction. Anxiously-attached individuals experience intensive fear of rejection and abandonment by others, and have negative emotions. Individuals who have attachment avoidance refrain from close relationships, need more independent action, and have high self-confidence. Individuals who are securely attached tend to have a closer relationship, as they have positive and emotional thoughts about themselves as well as others. In a study on adaptive and maladaptive perfectionism as agents in adult attachment patterns, depression, hopelessness, and life satisfaction, it was determined that there is a positive relationship between adaptive perfectionism and life satisfaction, whereas there is a negative relationship between adaptive perfectionism and depression, hopelessness, and insecure (anxious and avoided) attachment. On the other hand, there is a negative relationship between maladaptive perfectionism and life satisfac-

tion, whereas there is a positive relationship between depression, hopelessness and insecure attachment patterns. In another study, it was found out that individuals who struggle with stress-causing emotions, and who have secure attachments to God have less psychological problems, and higher life satisfaction levels.

It can be said that there is a relationship between the emotional state of the chronic patients, and their attachment styles and life satisfaction. In our study, it was found out that dialysis patients with positive emotions developed more secure attachment patterns, and have higher life satisfaction. Bartholomew and Horowitz also identified quadruple attachment patterns depending on whether the individual's avoidance status and anxiety level are high or low. If at least one of the levels of avoidance and anxiety in the face of events is high, insecure attachment occurs, whereas if both levels of avoidance and anxiety are low, secure attachment occurs. It was observed that dialysis patients who are securely attached to an attachment figure have more positive emotions, and their life satisfaction is higher than the ones who have insecure attachments. For this reason, the ways in which individuals have attachments determine their way of life, and how they deal with problems. It should not be forgotten that whether the parents are accessible or not, and can meet their kids' needs or not, and constitute a safe haven or not, have religious values or not determine how individuals will grow up to develop attachments to their peers, spouses and God in the future. Many studies also showed results in this direction.

This research was conducted to determine the relationship between attachment patterns, and emotional states and life satisfaction in respect to dialysis patients living in Ardahan, Istanbul, Izmir, Kars, Kayseri, Manisa and certain cities from 2018 to 2019. The data was collected asking questions to 571 of dialysis patients in dialysis centers, and 38 of dialysis patients on social networking sites. Hazan & Shaver's Adult Attachment Scale (1987) to measure adult attachment patterns, Kirkpatrick & Shaver's Attachment Scale to God (1992) to measure the ways of attachment to God, Pargament's Religious Coping Scale (1998) to measure the ways of religious coping, and the Life Satisfaction Scale (2007) developed by Lavallee et al. to measure life satisfaction are used. In data analysis, variable types, normality and homogeneity assumptions are taken into account when deciding on the type of analysis. In cases where the dependent and the independent variables are categorical, chi-square analysis is used.

In this study conducted on dialysis patients' attachment patterns, moods and life satisfaction, the following results were obtained: The secure attachment pattern is developed more in adults and in respect to their attachment to God. Individuals who are securely attached to adults in intimate relationships develop secure attachments to God, whereas individuals who are insecurely attached to adults in intimate relationships develop insecure attachments to God. Individuals who are securely attached to both adults and God have higher life satisfaction than those who are insecurely attached to both adults and God. Individuals who are securely attached to attachment figures (adults and God) have of positive emotions, and those who are insecurely attached have more of negative emotions. Elderly patients develop secure attachments to God, whereas adult patients develop avoidant and anxious attachments to God. Single individuals develop anxious attachment to God in higher degree in respect to others. Primary school graduates develop a secure attachment to God in higher degree in respect to others, whereas high school graduates develop an avoidant attachment to God in higher degree in respect to others. Individuals of high socioeconomic levels are more securely attached to adults. Individuals of high socioeconomic levels are more securely attached to adults. Men have higher life satisfaction than women. And, life satisfaction increases as the socioeconomic situation gets better.

Keywords: Psychology of Religion, Attachment, Life Satisfaction, Mood, Secure Attachment, Anxious Attachment, Avoidant Attachment.

GİRİŞ

İnsan varoluşsal olarak biyolojik, sosyal, psikolojik bir varlık olmasının yanında manevi bir varlıktır. Bu boyutlar her ne kadar ayrı ayrı olarak tanımlansa da onların birbiriyle ilişki içinde olduğu göz ardı edilemez. Örneğin bazı kronik hastalıklar sonrasında depresyon ve ya anksiyete düzeyi artabildiği gibi sürekli strese bağlı olarak da farklı kronik rahatsızlıklar gelişebilir. Bir boyutta gelişen ve değişen bir durum diğer boyuta etki ederek onun değişimine ve gelişimine neden olabilir. Yaşamın erken dönemlerinde temel ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz olan birey, diğerinin yardımına ihtiyaç duyar. Bu sebeple bebek ile bakım veren arasında bebeğin ihtiyaçlarının karşılanması üzerine tek yönlü ilişki gelişir. Bu ilişkide önemli unsurlardan birisi bebeğin ihtiyaçlarının istenilen zamanda ve yeterli ölçüde karşılanmasıdır. İhtiyaçların istenilen zaman ve yeterli ölçüde karşılanması bebeğin bakım verene yönelik olumlu tutumlar ve zihinsel temsiller geliştirmesine yardımcı olur. İhtiyaçların karşılanma durumuna bağlı olarak bebeklerin duygusal, bilişsel ve davranışsal gelişimleri farklılık gösterir. Aynı zamanda bebeğin yakınlık ve sıcaklık hissinin bakım veren tarafından karşılanıp karşılanmamasına göre içsel çalışan modeller gelişir.

1. BAĞLANMA

Bowlby yaptığı bir araştırmada sosyal sapma davranış gösteren çocukların erken dönemde anne yoksunluğu yaşadıklarını fark etmesi üzerine bağlanma kuramının temeli atılmıştır. Bowlby, erken çocukluk döneminde bakım verenden uzun süre ayrı kalan çocukların protesto, umutsuzluk ve kopma evrelerinden geçtiğini gözlemlemiştir.³ Bakım verenden uzun süre ayrı kalan çocuğun protesto evresine girdiği görülür. Bu evredeki çocuk, bakım verenin geri gelmesi için uzun süre ağlar, kolaylıkla sakinleştirilemez ve bakım vermek için gelen kişiye reddedici davranış sergiler. Protesto evresinden sonra umutsuzluk evresine geçilir. Umutsuzluk evresindeki çocuk bakım verenin artık gelmeyeceğine inanmıştır. Duruma tepki olarak yeme içmeden kesilir, düzensiz uyku nedeniyle uyku problemi yaşar ve bu evre onun için durgunluk evresidir. Umutsuzluk evresinden sonra kopma evresi yaşanır. Kopma evresinde çocuk artık bakım verenini unutmuştur. Geri gelse dahi onu hatırlamaz ve yabancı bir kişi olarak görür. Her çocuğun bilişsel ve duygusal durumları birbirinden farklı olmasından dolayı

³ John Bowlby, *Bağlanma*, Çeviren Tuğrul Veli Soylu (İstanbul Pinhan Yay., 2012), 64.

bağlanma figüründen ayrılma sonrasında gösterdiği tepkiler şiddet ve yorgunluk bakımından birbirinden farklılık gösterir.⁴

Bowlby bağlanma kuramını geliştirirken Lorenz, Tinbergen ve Harlow gibi araştırmacıların bilimsel araştırmalarından yararlandığı görülür.⁵ Harlow'un bebek maymunlar üzerine yaptığı deney bunlardan biridir.⁶ Harlow anne figürü görevini gören iki farklı maketten yararlanarak yavru maymunların davranışlarını gözlemler. Anne görevi gören maketlerin biri, metalden yapılmış ve üzerinde bir biberon süt bulunan bir makettir. Diğeri ise yumuşak dokulu kumaşla sarılmış anne görevi gören bir makettir. Bebek maymunlar anne maketlerinin bulunduğu ortama bırakılırlar. Bebek maymunların karnı acıktığında süt olan anneye giderek karınlarını doyurdukları, karınları doyduktan sonra ise yumuşak dokulu anne maketine giderek zamanlarının büyük bir bölümü onun üzerinde geçirdikleri gözlemlenmiştir.⁷ Bebek maymunların yumuşak dokulu makette daha fazla vakit geçirmesi sıcaklık/sevgi hissinin karşılama isteğiyle açıklanmıştır.

Maymun familyası üzerine yapılan araştırmalara göre bebek maymunlar belli bir erinliğe gelene kadar anne karnına yapışık halde yaşarlar. Belli bir erinliğe geldikten sonra anne maymundan ayrılarak etrafı keşfetme davranışı sergilerler ancak anne maymundan fazla uzaklaştıklarında keşif davranışları anne maymun tarafından engellenir. Çünkü anne maymun tehlike anında yavru maymuna ulaşabilir olmak için yakınlığını korur.⁸ Bowlby, Harlow'un sevgi üzerine yaptığı çalışmasından ve etiyolojik bazı çalışma verilerinden hareketle sıcaklık/sevgi hissinin, yakınlığı korumanın, ayrılığı protesto etmenin ve bağlanma figürünü güvenli üs ve sığınacak bir liman olarak algılamanın bağlanmanın gelişmesinde temel unsur olduğunu belirtmiştir.⁹ Bu dört unsur bireysel farklılıklara bağlı olarak içsel çalışma modelleri çerçevesinde farklı anlamlar kazanmaktadır.

Bowlby'in bağlanma figürü ile çocuk arasındaki ilişkiyi içsel çalışan modellere dayandırırken Ainsworth da Bowlby'in çalışmalarından yararlanarak

⁴ Sevginar Vatan, "Duyguların, Duygu Düzenlemenin, Obsesif İnançların, Düşünce Kontrolünün ve Bağlanmanın, Obsesif Kompulsif Bozukluktaki Farklı Belirtilerdeki Rollerin İncelenmesi" (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 55.

⁵ Tuba Sarı, "Üniversite Öğrencilerinde Romantik İlişkilerle İlgili Olmayan Akılcı İnançlar, Bağlanma Boyutları ve İlişki Doyumu Arasındaki İlişkiler" (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 26.

⁶ Stephen J. Suomi vd., "Rigorous Experiments on Monkey Love: An Account of Harry F. Harlow's Role in the History of Attachment Theory", *Integr. Psych. Behav.* 42/4 (2008), 357.

⁷ A. Şebnem Soysal vd., "Bebeklik Dönemindeki Bağlanma Sürecine Genel Bir Bakış", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 8/2, (2005), 91.

⁸ Bowlby, *Bağlanma*, 241-54.

⁹ Nebi Sümer - Derya Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemini Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma" *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 73.

bağlanma figürü ile çocuk arasındaki ilişkinin davranışa nasıl dönüştüğünü ve bu davranışın bireysel farklılıklar nazarında nasıl anlam kazandığını konu edinir. Ainsworth “yabancı deney” çalışmasında aynı koşullar altında olan çocukların anneden ayrılmaları durumunda ne tür davranışlar sergilediklerini inceler. Çalışma sonucunda anne-çocuk ilişkisine bağlı olarak geliştirilen davranışların üç farklı tarzda olduğu sonucuna ulaşır. (1) Annenin ortamdaki ayrılması sonrasında gerginlik yaşayan ancak annenin ortama girmesiyle mutlu olan çocuk anneye güvenli, (2) annenin ortamdaki ayrılması sonrasında gerginlik yaşamayan ve annenin ortama girmesiyle de anneye yönelik tepki göstermeyen çocuk anneye kaçınmalı, (3) annenin ortamdaki ayrılması sonrasında aşırı gerginlik yaşayan ortama girmesiyle de rahatlayamayan çocuk anne kaygılı bağlanır.¹⁰ Görüldüğü üzere Ainsworth bu çalışmasında çocukların bağlanma figürlerine yönelik geliştirdikleri bağlanma tarzlarını; güvenli, kaçınmalı ve kaygılı olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır.

Hazan ve Shaver, Ainsworth’un anne-çocuk ilişkisi üzerine geliştirdiği bağlanma tarzlarından yararlanarak yetişkin bağlanma tarzlarını; güvenli, kaygılı ve kaçınmalı bağlanma tarzı olarak tanımlamışlardır.¹¹ M. Main ve J. Solomon da Ainsworth’un yabancı deney çalışmasından yararlanarak çocuklarda güvenli, kaygılı ve kaçınmalı bağlanma biçimlerine dağınık bağlanma biçimini ekleyerek bağlanma biçimlerini dört kategoriye ayırmıştır.¹² Bartholomew ve Horowitz de benlik ve diğeriyle ilgili oluşan içsel çalışan modellerden hareketle bağlanma biçimlerine yönelik yeni bir model oluşturmuşlardır. Bireyin benliğine ve diğeriye yönelik geliştirdiği olumlu ve olumsuz zihinsel tutumlar çerçevesinde güvenli, saplantılı, kayıtsız ve korkulu olmak üzere dört farklı bağlanma tarzı geliştirmişlerdir.¹³

Bağlanma stilleri bireysel farklılık gösterdiği gibi kültürel farklılıklar da göstermektedir. Farklı kültürler, farklı değer ve inançlara sahip olması nedeniyle farklı yaşam biçimlerine ve çocuk yetiştirme biçimlerine sahiptirler. Yaşam biçimlerini tayin eden anlamlar, bağlanma stillerinin gelişmesine de yön verir. Bağlanma ve kültürel farklılıklar üzerine yapılan çalışmalarda güvenli bağlanma stilleri arasında benzerlik olsa da güvensiz bağlanma biçim-

¹⁰ Mary D. Salter Ainsworth vd., *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation* (Routledge, New York & London, 2015), 19.

¹¹ Hazan, C. P. - R. Shaver, “Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process”, *Journal of Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 515.

¹² M. Main - J. Solomon, “Procedures For Identifying Disorganized/Disoriented Infants During The Ainsworth Strange Situation”, *Attachment In The Preschool Years* (Chicago, University of Chicago Press, 1990), 121.

¹³ K. Bartholomew - L. M. Horowitz, “Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four-Category Model”, *Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 227.

leri arasında farklılıklar olduğu görülür.¹⁴ Yabancı durum deneyiyle yapılan ilk çalışmalarda Ugandalı çocuklar ile Amerikalı çocuklar arasında farklılık olduğu ve Ugandalı çocukların bağlanma figürü ile daha fazla temas halinde oldukları gözlemlenmiştir.¹⁵ Yabancı durum deneyiyle yapılan sonraki çalışmalar da ilk çalışmaları destekler niteliktedir. Alman ve Amerikalı çocukların daha çok kayıtsız, Japon çocukların ise daha çok korkulu bağlanırlar.¹⁶ Avrupa ve Amerika toplumlarının birey merkezli bir yaşam tarzına, Japonya gibi geleneksel değerlerin hâkim olduğu toplumların ise toplumsal çıkarı ön planda tutan bir yaşam tarzına sahip olmaları nedeniyle bu durum kültürler arasında farklılık oluşmaktadır. Kültürel farklılıkların oluşmasında dini inancın da ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

1.1. Bağlanma Figürü Olarak Allah

Bağlanma, bağlanan ve bağlanma figürü arasındaki ilişki üzerine gelişen duygusal, bilişsel ve davranışsal bir süreçtir. Bu süreçte birey, bağlanma figürüne yönelik geliştirdiği içsel çalışan modellere bağlı olarak bağlanma biçimine sahip olur. Erken dönemde sahip olunan bağlanma biçimleri ergenlik ve yetişkinlikte de devamlılık gösterir. Erken yaşlarda bağlanma figürüne yönelik geliştirilen bağlanma biçiminin ergenlikte arkadaşlarına yönelik, yetişkinlikte ise romantik eşe yönelik benzer şekilde geliştiği görülür. Erken yaşlarda bakım verene güvenli bağlanan bireylerin ergenlikte arkadaşına, yetişkinlikte ise romantik eşine güvenli bağlanması beklenir. Yetişkin bağlanma biçimleri ile Allah'a bağlanma biçimleri arasında doğrudan bir ilişkinin olduğuna yönelik araştırma verileri elde edilmesi sebebiyle yetişkin bağlanma ile Allah'a bağlanma arasında sürekliliğin olduğu da söylenebilir.

Kirkpatrick, kişiler arası bağlanma biçimleri ile Allah'a bağlanma biçimleri arasında benzerliğe vurgu yaparak bağlanmanın dört unsuru olan; yakınlık, tutarlılık, güvenilirlik ve süreklilikten hareketle Allah'a bağlanma olgusunu tanımlamaya çalışır.¹⁷ Bağlanma sürecinde dört unsurun gerçekleşmesi durumunda güvenli bağlanma tarzının geliştiği söylenebilir. İhtiyaç

¹⁴ Laura E. Berk, *Child Development*, (Pearson, 2012), 432.

¹⁵ Naomi Quinn - Jeannette Marie Mageo, "Attachment and Culture: A Introduction", *Cultural Perspectives On A Western Theory* (New York, Palgrave Macmillian, 2013), 5.

¹⁶ R. L. Harwood et al., *Culture and Attachment: Perceptions Of The Child In Context*, (New York, Guilford Press, 1995), 11; Fred Rothbaum et. al., "Attachment and Culture: Security In The United States and Japan", *American Psychologist* 55/10 (2000), 1100.

¹⁷ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion* (New York and London: Guilford Press, 2005), 56.

duyulan zamanda bağlanma figürünün yanında olduğunun hissedilmesi, ihtiyaçların istenilen düzeyde ve zamanda karşılanması; bireyi kendini güvende hissettirir ve bağlanma figürüne yönelik güvenli bağlanma geliştirmesini sağlar. Stresli olaylar karşısında birey, yakındaki bireylerle iletişim kurarak probleme çözüm bulma girişiminde bulunduğu gibi dua ederek ve ya dini vecibelerini yerine getirerek stresli durumdan kurtulmak için çaba gösterebilir. Her iki durumda da bireyin bağlanma figürüne yakın olma isteği içerisinde olduğu ve bağlanma figürünü güvenli üs olarak gördüğü ve bundan dolayı ondan destek aldığı görülür. Aynı zamanda bireyin stresli yaşam olayları karşısında sabır göstermesi, sıkıntıdan kurtulduktan sonra Allah'a şükretmesi bağlanmada sürekliliğin olduğunu ifade eder. Bireyin yaşam olayları karşısında dua etmesi, şükretmesi, sabır göstermesi, isyan etmesi vd. bireyin Allah'a yönelik geliştirdiği bağlanma tarzıyla ilişkilidir.

Allah'a bağlanma tarzları ile ilgili yapılan ilk çalışmalardan biri Kirkpatrick ve Shaver'a aittir. Kirkpatrick ve Shaver, yetişkin bağlanma tarzlarıyla ilgili çalışmalardan yararlanarak Allah'a bağlanma tarzlarını güvenli ve güvensiz olarak iki kategoriye, güvensiz bağlanma tarzını da kaçınılmalı ve kaygılı olmak üzere iki farklı türe ayırmışlardır. Allah'a bağlanma tarzlarının mahiyeti hakkında veri sunan çalışmalar ikame ve telafi hipotezi adı altında toplanmaktadır. Bu çalışmalarına göre erken çocuklukta bakım veren yönelik geliştirilen bağlanma biçimi, Allah'a yönelik geliştirilen bağlanma biçimiyle benzerlik gösterir.¹⁸ Bakım vereni sevgi dolu ve güven verici olarak algılayan çocukların ilerleyen zamanlarda da Allah'ı sevgi dolu ve güven verici olarak algıladıkları ve bu kişilerin Allah'a güvenli bağlandıkları görülür.¹⁹ Erken çocuklukta bakım verene güvenli bağlanan bireyler ilerleyen yaşlarda Allah'a güvenli bağlanırken, güvensiz bağlanan bireyler de Allah'a güvensiz bağlanırlar.²⁰

Kirkpatrick bir çalışmasında ebeveyne güvenli bağlanıp ebeveyni dindar olmayan bireyler ile ebeveyne güvensiz bağlanıp ebeveyni dindar olmayan bireylerin dindar olmadığını ve aynı zamanda ebeveyne güvenli bağlanıp ebeveyni dindar olan bireyler ile ebeveyne güvensiz bağlanıp ebeveyni din-

¹⁸ Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion*, 102.

¹⁹ Akif Hayta, *Allah'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi* (İstanbul: Onto Yayıncılık, 2017), 125.

²⁰ Todd W. Hall, "Psychoanalysis, Attachment, and Spirituality Part I: The Emergence of Two Relational Traditions", *Journal of Psychology and Theology* 35/1 (2007), 20; Richard Beck, Angie McDonald, "Attachment To God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and An Exploration of Faith Group Differences", *Journal of Psychology and Theology* 32/2 (2004), 98.

dar olmayan bireylerin dindar olduğuna yönelik sonuç elde etmiştir.²¹ Ebeveynne bağlanma tarzı ile ebeveynin dindarlık durumunun çocuğun dindarlığını tayin ettiği görülmektedir. Kirkpatrick'in bu kesitsel çalışmasına karşılık Granqvist ve Hagekull yaptığı boylamsal çalışma yaparlar. Yapılan bu çalışmada ebeveynin dindarlık eğilimine ve ebeveynne yönelik geliştirilen zihinsel tutumlar çerçevesinde çocuğun dindarlık eğiliminin geliştiğini ve bu süreci sosyalleşme olgusuna dayandırırılar. Sosyal uyum temelli dindarlık ile güvenli bağlanma arasında pozitif ilişki güvensiz bağlanma ile arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir.²² Bu veriye göre güvenli bağlanan bireyler dindardır, güvensiz bağlananların ise dindar değildir yargısı anlam değişimine uğramıştır.

Ebeveynne güvensiz bağlanan bireyler üzerine yapılmış bazı çalışmalarda erken dönemlerde ebeveynlerle kurduğu ilişkide yakınlık, güven ve sıcaklık hissini alamayan bireylerin yetişkinlik döneminde bunu telafi etmeye çalıştıkları görülmüştür. Bu süreçte birey, yakın ilişkide kendinden daha fazla bilgi sahibi olan kişi ya da kişilerle ve yahut Allah'la yakınlık kurarak geçmişte yaşayamadığı güven hissini, yakınlığı ve sıcaklığı yaşamak ister. İlişkilerinde güven hissini, yakınlığı ve sıcaklığı tecrübe eden güvenli bağlanan bireylerin, dini dönüşüm yaşama ve Allah'la yeni bir ilişki biçimi kurmaya yönelik arayış içinde olma düzeylerinin düşük olduğu, güvensiz bağlanma biçimlerine sahip bireylerin ise Allah'la yeni bir ilişki biçimi kurmaya yönelik arayış içinde olma ve dini dönüşüm yaşama oranlarının yüksek olduğu belirtilmiştir.²³ Kaçınımlı bağlanan bireylerin güvenli ve kaygılı bağlanma biçimlerine sahip olanlara nazaran dini dönüşüm yaşama oranlarının daha yüksek olduğu,²⁴ kaygılı bağlanan bireylerin ise glossolalia deneyimi yaşama oranlarının daha yüksek olduğu²⁵ görülür.

1.2. Bağlanma ve Yaşam Memnuniyeti

Öznel iyi oluş; genel olarak pozitif duygulanım, negatif duygulanım ve yaşam memnuniyeti olmak üzere üç temele dayanır.²⁶ Pozitif ve negatif duy-

²¹ Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion*, 113.

²² Pehr Granqvist - Berit Hagekull, "Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation", *Journal for the Scientific Study of Religion* 38/2 (1999), 266.

²³ Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion*, 142.

²⁴ Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and The Psychology of Religion*, 130.

²⁵ Lee A. Kirkpatrick - Philip R. Shaver: "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *Psychology Bulletin* 18/3 (1992), 266.

²⁶ William Pavot, "The Assessment of Subjective Well-Being: Successes And Shortfalls": *The Science of Subjective Well-Being* (New York: Guilford, 2008), 126.

gulanım öznel iyi oluşun duygusal boyutunu, yaşam memnuniyeti ise bilişsel boyutunu temsil eder.²⁷ Bu boyutlar genel olarak bireyin öznel tecrübesindeki pozitif ruh halini, duygusal durumlarını ve yaşamdaki koşulların olumlu ve tatmin edici bir bilişsel değerlendirmesini içerir.²⁸ Pozitif ve negatif duygu durumları bireyin yaşam memnuniyetini değerlendirmesinde yardımcı olur.

Bireyin yaşam memnuniyeti, mutluluğu ve iyi oluş hali fiziksel ve psikolojik sağlığına ve sosyal ilişkilerine bağlı olarak değişim gösterir. Bu değişim faktörlerine bağlı olarak yaşam memnuniyet alanları; sağlık, maddi durum, sosyal ilişkiler, kendine değer verme, boş zamanlar, aile ve çalışma ortamları gibi farklı yaşam alanlarından oluşur.²⁹ Hastalıklara bağlı olarak gelişen ağrılar, kısıtlamalar (diyetler, stres yaratan koşullar, hijyen koşullarının uygun olmadığı ortamlar, iş hayatında çalışmama, uzun seyahatler, vd.), uyku bozuklukları, kendisinden beklenen rolleri yerine getirememe (ailesi için yeterli zaman ayıramama, özbakım becerisini kullanmada yetersiz kalma, maddi gelire sahip olmama, vd.) sosyal kabul görüp görememe, sosyal destek alamama gibi birçok koşul kişinin yaşam memnuniyetini belirlemektedir.³⁰

Sosyal ilişkilerde karşılık beklemeden yapılan yardımlar, fiziksel ve mental sağlığın gelişimin oldukça öneme sahiptir.³¹ Toplum hizmetlerinde gönüllük faaliyetlerinde bulunan bireyler yüksek düzeyde yaşam memnuniyetine, öz saygıya, yaşamdaki amaç duygusuna, fiziksel ve mental sağlığa sahip oldukları görülür. Yardım etme ve iyilik hali üzerine yapılan araştırmalarda yardım etme ile uzun ömürlülük ve mental sağlık ilişkileri analiz edildiğinde, yardım etme ile uzun ömürlü olma ve mental sağlık arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir.³² Sosyal ilişkiler yönüyle gönüllülük faaliyetleri içerisinde yer almanın psikolojik sağlığa ve fiziksel sağlığa olumlu etki ettiğine yönelik sonuçlar elde edilmiştir. Khilnani'n çalışmasında gönüllük faaliyetlerine katılan bireyler, katılmayanlara nazaran daha yüksek fiziksel sağlığa sahip olduklarını, gönüllük faaliyetlerine katılmayanların ise katılanlara nazaran daha düşük mental sağlığa sahip olduklarını belirlenmiştir.³³

²⁷ William Pavot - Ed. Diener, "Review of the Satisfaction With Life Scale" *Psychological Assessment* 5/2 (1993), 164.

²⁸ William Pavot, "The Assessment of Subjective Well- Being: Successes And Shortfalls", 125.

²⁹ Nicolas Loewe et. al. "Life Domain Satisfaction as Predictors of Overall Life Satisfaction Among Workers: Evidence from Chile" *Spinger Soc. Indic. Res.* 118/1 (2014), 71.

³⁰ Ergün Öksüz, Simten Malhan, *Sağlığa Bağlı Yaşam Kalitesi Kalitemetri* (Ankara: Başkent Üniversitesi Yay., 2005), 1.

³¹ Aneka Khilnani, "Doing Well by Doing Good Benefits for the Benefactor", *Gettysburg Social Sciences Review* 2/1 (2018), 30.

³² David Lishner - A., Eric L. Stocks, "Helping and Well-Being: A Motivational Perspective", *Subjective Well-Being and Life Satisfaction* (New York & London: Routledge, 2018), 187.

³³ Aneka Khilnani, "Doing Well by Doing Good Benefits for the Benefactor", 32-34.

Psikoloji ve din psikolojisi alanında bağlanma ve yaşam memnuniyet üzerine farklı çalışmaların yapıldığı görülür. Kaygılı bağlanan bireyler, diğerleri tarafından reddedilme ve terk edilme korkusunu yoğun olarak yaşarlar ve olumsuz duygulara sahip olurlar. Kaçınmalı bağlanan bireyler ise yakın ilişki kurmadan kaçınırlar, bağımsız hareket etmeyi severler ve özgüvenleri yüksektir. Güvenli bağlananlar ise kendilerine ve diğerlerine yönelik olumlu ve duygu ve düşüncelere sahip olmaları sebebiyle yakın ilişki kurmaya daha eğilimlidirler.³⁴ Yetişkin bağlanma stilleri, depresyon, umutsuzluk ve yaşam memnuniyeti araçları olarak adaptif ve maladaptif mükemmeliyetçilik üzerine yapılan bir araştırmada; adaptif mükemmeliyetçilik ile yaşam memnuniyeti arasında pozitif ilişki, adaptif mükemmeliyetçilik ile depresyon, umutsuzluk ve güvensiz (kaygılı ve kaçınmalı) bağlanma ile arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Maladaptif mükemmeliyetçilik ile yaşam memnuniyeti arasında negatif ilişki; maladaptif mükemmeliyetçilik ile depresyon, umutsuzluk ve güvensiz bağlanma biçimleri arasında pozitif ilişki vardır.³⁵ Stres yaratan duyguları kabullenerek onlarla mücadele eden Allah'a güvenli bağlanan bireylerin daha az psikolojik sorunlarının olduğu ve yaşam memnuniyetlerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.³⁶ (Homan, 2014, p. 986-87).

Bağlanma ve yaşam memnuniyeti üzerine yapılan çalışmalar tarandığında araştırmanın konusuna yönelik aşağıda belirtilen hipotezler sunulabilir:

- (H₁) Diyaliz hastaları, hem yetişkinlere hem de Allah'a bağlanmada daha çok güvenli bağlanma geliştirirler.
- (H₂) Yetişkinler arasında güvenli bağlanan bireyler Allah'a da güvenli bağlanırlar.
- (H₃) Yaşlılarda daha fazla Allah'a güvenli bağlanma biçimi, yetişkinlerde ise daha fazla kaygılı ve kaçınmalı bağlanma biçimleri gelişir.
- (H₄) Bekârlar; evlilere göre Allah'a daha çok güvenli bağlanırlar.
- (H₅) Eğitim seviyesi yüksek olanlar daha çok Allah'a güvensiz, eğitim seviyesi düşük olanlar ise Allah'a daha çok güvenli bağlanırlar.

³⁴ F. G. Lopez - K. A. Brennan, "Dynamic Processes Underlying Adult Attachment Organization: Toward An Attachment Theoretical Perspective On The Healthy And Effective Self", *Journal of Counseling Psychology* 47/3 (2000), 296-97.

³⁵ P. B. Gnilka et al., "Adaptive and Maladaptive Perfectionism as Mediators of Adult Attachment Styles and Depression, Hopelessness, and Life Satisfaction", *Journal of Counseling, Development* 91/1 (2013), 81.

³⁶ Kristin J. Homan, "A Mediation Model Linking Attachment To God, Self-Compassion, And Mental Health", *Mental Health, Religion & Culture* 17/10 (2014), 986-87.

- (H₆) Yetişkinlerin ekonomik düzeyi arttıkça yakın ilişkilerde yetişkinine güvenli bağlanma düzeyi artar.
- (H₇) Erkeklerin yaşam memnuniyetleri kadınlara göre daha yüksektir.
- (H₈) Gelir düzeyi arttıkça yaşam memnuniyeti artar.
- (H₉) Olumlu duygulara sahip olan bireyler hem yetişkinlere hem de Allah'a güvenli bağlanırken olumsuz duygulara sahip olanlar güvensiz bağlanırlar.
- (H₁₀) Güvenli bağlanan ve olumlu duygu durumuna sahip olan bireylerin, güvensiz bağlanan ve olumsuz duygu durumuna sahip olan bireylere nazaran yaşam memnuniyeti daha yüksektir.

2. YÖNTEM

Bu araştırma, nicel araştırma desenlerinden ilişkisel araştırma türünde bir çalışmadır. Bu çalışmada yöntem olarak tarama modeli kullanılmıştır. Araştırma verileri anket tekniği kullanılarak elde edilmiştir.

2.1. Çalışma Grubu

Çalışma grubu; Ardahan, İstanbul, Kars, Kayseri, Manisa ve diğer illerde diyaliz tedavisi alan ve yaşları 20 ile 95 arası değişen 609 kişiden oluşmaktadır. Nefroloji Derneği'nin verilerine göre 2018 yılı sonu itibarıyla Türkiye'de RRT alan hasta sayısı 81.055 olduğu, bunların 60.643'ünün hemodiyaliz, 3.192'sinin periton diyaliz tedavisi aldığı raporlanmıştır.³⁷ Bu verilerden hareketle çalışma grubunun, Türkiye'de diyaliz hastalarının milyonda 95'inden fazlasını temsil ettiği söylenebilir.

Katılımcıların yaş ortalaması 60,62'dir. Katılımcıların %47,8'i (n = 291) kadın ve %52,2'si (n = 318) erkektir. Katılımcılar yaş bakımından incelendiğinde 348'i (40,7) yetişkin, 361'i (%59,3) yaşlıdır. Çalışma grubundaki bireylerin %6,6'sı (n = 40) bekâr ve %71,4'ü (n = 435) evlidir. Katılımcıların çoğunluğu okuryazar değil (n = 150; %24,6) ve ilkokul (n = 292; %47,9) mezunudur. Ailenin maddi durumu açısından incelendiğinde katılımcıların %13,6'sının (n = 83) ihtiyaçlarını karşılamada sıkıntı çektiği, %31,9'unun (n = 194) sadece ihtiyaçlarını karşıladıkları, %47,1'inin (n = 287) genel olarak ihtiyaçlarını karşıladıkları ve %7,4'ünün (n = 45) dilediği şeyleri alabildiği belirlenmiştir.

Katılımcıların, kronik böbrek yetmezliğine eşlik eden diyabet, hipertansiyon ve glomerulnefrit gibi kronik hastalıkları vardır. Bunların yanında

³⁷ Gütekin Süleymanlar (ed.), *Türkiye'de Nefroloji, Diyaliz ve Transplantasyon* (Türk Nefroloji Derneği Yayınları, 2018), 5.

fiziksel olarak ağrı, kramp, halsizlik yaşadığı; psikolojik olarak uyku bozukluğu, panik atak, depresyon veya anksiyete bozukluğundan dolayı psikolojik destek aldıkları; mental olarak unutkanlık yaşadığı ve birkaç hastanın da demans olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcılar arasında böbrek nakli olup belirli bir süre nâkili olarak yaşam süren ancak daha sonra böbrek yetmezliği nedeniyle yine diyalize başlayan hastalar da bulunmaktadır.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Kişisel bilgi formu

Hazırlanan kişisel bilgi formunda cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, ekonomik durumu gibi katılımcıları tanıttacak sorulara yer verilmiştir. Aynı zamanda hastalara “Genel olarak duygu durumunuzu nasıl değerlendiriyorsunuz?” sorusunu yönelterek ümitli, neşeli, huzurlu, karamsar, endişeli, huzursuz ve diğer cevap şıklarını yönelterek hastaların duygu durumlarını tanıtmaları istenmiştir.

2.2.2. Yetişkin bağlanma ölçeği

Yetişkin Bağlanma Ölçeği, Bowlby ve Ainsworth’un çalışmalarından yararlanılarak Hazan ve Shaver tarafından 1987 yılında yapılan bir çalışmada yetişkinlerin romantik ilişkilerini belirlemek amacıyla geliştirilen kategorik bir ölçektir.³⁸ Bu ölçek güvenli, kaygılı ve kaçınılmalı bağlanma biçimlerini tanımlayan üç paragraftan oluşmaktadır. Ölçeğin Türkçeye uyarlanmış hali ilk defa Subaşı tarafından 2010 yılında kullanılmıştır.³⁹

2.2.3. Tanrı’ya bağlanma ölçeği

Tanrı’ya Bağlanma Ölçeği, Hazan ve Shaver’ın Yetişkin Bağlanma Ölçeği’nden hareketle Kirkpatrick ve Shaver’ın 1992 yılında bağlanma kuramı ekseninde romantik sevgi ve dine inanca yönelik yaptıkları çalışmada, kişilerin Tanrı hakkındaki inançlarını ve Tanrı’yla olan ilişkisini belirlemek amacıyla geliştirilmiş kategorik ölçektir.⁴⁰ Bu ölçek güvenli, kaygılı ve kaçınılmalı bağlanma biçimlerini ifade eden üç paragraftan oluşmaktadır. Ölçeğin Türkçeye uyarlanmış hali ilk defa Subaşı tarafından 2010 yılında kullanılmıştır.⁴¹

³⁸ Hazan P. R. Shaver, “Romantic Love Conceptualized As An Attachment Process”, *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1987), 515.

³⁹ Hacer Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 88.

⁴⁰ Lee A. Kirkpatrick - Phillip R. Shaver, “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3 (1992), 270.

⁴¹ Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değer-*

2.2.4. Yaşam memnuniyeti ölçeği

Yaşam Memnuniyeti Ölçeği (Contentment with Life Scale), Lavallee ve arkadaşları tarafından 2007 yılında geliştirilmiş bir toplama aracıdır. Anglo-Amerikalıların yaşam memnuniyetlerini tespit etmek amacıyla üç farklı çalışma yapılarak 5 maddeden, tek boyutlu ve 7'li likert tipli ("1" Kesinlikle katılmıyorum - "7" Kesinlikle katılıyorum) yaşam memnuniyeti ölçeği oluşturulmuştur. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonları katsayıları 56 ile -.77 arasında değişmekte olup ortalaması .69 ve Cronbach alfa değeri .87'dir.⁴²

Yaşam Memnuniyeti Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlama çalışması Akın ve Yalnız tarafından 2015 yılında 295 üniversite öğrencine uygulanarak yapılmıştır.⁴³ Uygulama sonrasında doğrulayıcı faktör analizinde ($\chi^2 = 11.46$, $sd = 4$, $RMSEA = .080$, $CFI = .98$, $IFI = .98$, $GFI = .98$, $AGFI = .94$, $SRMR = .033$) değerleri elde edilmiştir. Cronbach alfa iç tutarlık katsayı değeri de .73 olarak tespit edilmiştir. Tek boyutlu ölçeğin 3. ve 4. maddeleri ters kodlanmaktadır.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmaya başlamadan önce, araştırmanın sağlıklı ve yasal prosedüre uygun yürütülmesi amacıyla etik kurul onayı ve ilgili kurumlardan gerekli araştırma izinleri alınmıştır. Anket uygulaması, diyaliz merkezlerinde ve 20 kişiyi geçmeyecek şekilde küçük gruplar halinde yapılmıştır. Uygulama diyaliz esnasında yapılması nedeniyle anketi doldurmaya uygun olmayan hastalara ve okuma yazması olmayan hastalara sorular araştırmacı tarafından okunarak cevaplanmıştır. Anketi doldurma süresi ortalama 20-30 dk arasında gerçekleşmiştir. Verilerin analizi için SPSS 21.0 istatistik programı kullanılarak veriler değerlendirilmiştir.

Diyaliz tedavisi alan bireylerin çeşitli değişkenlere göre yaşam memnuniyeti, duygu durumu ve bağlanma biçimleri incelendiği bu çalışmada analize başlanmadan önce yanlış veri girişi olup olmadığı incelenmiştir. Yanlış veri girişleri giderildikten sonra veri analize hazır hale getirilmiştir. Analiz türüne karar verilirken değişken türleri, normallik ve homojenlik varsayımları dikkate alınmıştır. Hem bağımlı hem bağımsız değişkenin kategorik olduğu durumlarda ki-kare analizi kullanılmıştır. Ki-kare analizinde hücrelerde

lendirilmesi, 89.

⁴² Loraine F. Lavallee et. al., "Development Of The Contentment With Life Assessment Scale (Clas): Using Daily Life Experiences To Verify Levels Of Self-Reported Life Satisfaction" *Social Indicators Research* 83/2 (2007), 214.

⁴³ Ahmet Akın - Abdullah Yalnız, "Yaşam Memnuniyeti Ölçeği (YMÖ) Türkçe Formu: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/54 (2015), 95.

beklenen değer sayısı %20'nin altında olduğu durumlarda pearson ki-kare değeri, %20'den fazla olduğu durumlarda olabilirlik oranı raporlanmıştır. Bağımsız değişkenin iki düzeye sahip kategorik bir değişken olduğu ve bağımlı değişkenin sürekli olduğu durumlarda normal dağılım varsayımı sağlandı ise ilişkisiz örneklem t testi ya da ANOVA, sağlanmadığı durumlarda Mann Whitney U ya da Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır.

3. BULGULAR

3.1. Yetişkin Bağlanmada Ve Allah'a Bağlanmada Hangi Tür Bağlanma Biçimleri Daha Fazla Gelişmiştir?

Diyaliz tedavisi alan bireylerin yakın ilişkilerinde bağlanma durumlarını ve Allah'a bağlanma durumlarını incelemek amacıyla frekans ve yüzde istatistikleri hesaplanmıştır. Böylelikle diyaliz hastalarında hem yakın ilişkilerde hem de Allah'la olan ilişkide ne tür bir bağlama türünün daha fazla geliştiği tespit edilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Yetişkin bağlanma biçimleri ve Allah'a bağlanma biçimlerinin frekans analizleri sonuçları

Yetişkin Bağlanma			Allah'a Bağlanma		
Biçimleri	N	%	Biçimleri	N	%
Kaçınmalı	123	20,2	Kaçınmalı	17	2,8
Kaygılı	26	4,3	Kaygılı	57	9,4
Güven	460	75,5	Güven	535	87,8
Toplam	609	100,0	Toplam	609	100,0

Tablo 1 incelendiğinde diyaliz tedavisi alan bireylerin çoğunluğu (n = 460; %75,5) güvenli bağlanma tarzına sahip olduğu görülmektedir. Diyaliz tedavisi alan bireylerin %20,2'si (n = 123) Kaçınmalı ve %4,3'ü (n = 26) kaygılı bağlanma tarzına sahiptir. Benzer şekilde diyaliz tedavisi alan bireylerin çoğunluğunun (n = 535; %87,8) Allah'a güvenli bağlanma tarzına sahip olduğu görülmektedir. Diyaliz tedavisi alan bireylerin %2,8'si (n = 17) Allah'a kaçınmalı ve %9,4'ü (n = 57) kaygılı bağlanma tarzına sahiptir. Genel olarak diyaliz tedavisi alan bireylerin yetişkin güvenli bağlanma biçiminin ve Allah'a güvenli bağlanma biçiminin kaçınmalı ve kaygılı bağlanma boyutuna göre daha fazla geliştiği söylenebilir. Böylece (H_1) Diyaliz hastaları, hem yetişkinlere hem de Allah'a bağlanmada daha çok güvenli bağlanma geliştirirler, hipotezi doğrulanmıştır.

3.2. Yetişkin Bağlanma Biçimleri İle Allah'a Bağlanma Biçimleri Arasında Anlamlı Bir İlişki Var mıdır?

Diyaliz tedavisi alan bireylerde yetişkin bağlanma biçimleri ile Allah'a bağlanma biçimleri arasındaki ilişki incelenmesinde değişkenler kategorik olduğundan ki kare analizi yapılmıştır. Analize yönelik sonuçlar Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Yetişkin bağlanma biçimleri ile Allah'a bağlanma biçimleri arasındaki ilişkinin ki-kare sonuçları

Allah'a Bağlanma Tarzları	Yetişkin Bağlanma Tarzları			Toplam	
	Kaçınmalı	Kaygılı	Güvenli		
Kaçınmalı	N	8	1	8	17
	%	47,1	5,9	47,1	100,0
Kaygılı	N	23	6	28	57
	%	40,4	10,5	49,1	100,0
Güvenli	N	92	19	424	535
	%	17,2	3,6	79,3	100,0
Toplam	N	123	26	460	609
	%	20,2	4,3	75,5	100,0

$\chi^2=29,337$; si = 4; p = 0,000

Tablo 2 incelendiğinde yetişkin bağlanma tarzlarına göre Allah'a bağlanma tarzlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) görülmektedir. Satır yüzdeleri incelendiğinde yetişkinlere kaygılı ve kaçınmalı bağlananların Allah'a da kaygılı ve kaçınmalı bağlandığı, yetişkinlere güvenli bağlananların Allah'a da güvenli bağlandıkları yorumu yapılabilir. Böylelikle H_2 Yetişkinler arasında güvenli bağlanan bireyler Allah'a da güvenli bağlanırlar, hipotezi doğrulanmış oldu.

3.3. Yetişkin Bağlanma Biçimleri ve Allah'a Bağlanma Biçimleri Yaşa, Medeni Durumuna, Eğitim Durumuna ve Eğitimi Durumuna Göre Değişim Göstermekte Midir?

Diyaliz tedavisi alan bireylerin yetişkin bağlanma biçimleri ve Allah'a bağlanma biçimleri yaşa, medeni durumuna, eğitim durumuna ve ekonomik durumuna göre anlamlı farklılık gösterme durumunun incelenmesinde değişkenler kategorik olduğundan ki kare analizi yapılmıştır. Sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Bağlanma Biçimleri ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin Ki-kare Analiz Sonuçları

		Yetişkin Bağlanma Biçimleri				Allah'a Bağlanma Biçimleri				sd	N	%
		1 %	2 %	3 %	X ² X ² /p	1 %	2 %	3 %	X ² X ² /p			
Cinsiyet	Kadın	51,2	46,2	47,0	0,736/ 0,692	29,4	42,1	49,0	3,33 / 0,188	2	291	47,8
	Erkek	48,8	53,8	53,0		70,6	57,9	51,0			318	52,2
Yaş	Yetişkin	43,3	53,8	39,6	2,233/ 0,327	58,8	54,4	38,7	7,63 / 0,007*	2	248	40,7
	Yaşlı	57,7	46,2	60,4		41,2	45,6	61,3			361	59,3
Medeni Durum	Bekâr	5,7	11,5	6,6	4,926/ 0,295	17,6	19,3	4,9	17,175/ 0,002*	4	40	6,6
	Evli	78,0	73,1	69,9		70,6	66,7	72,2			435	71,7
	Diğer	16,3	15,4	23,6		11,8	14,0	22,9			132	21,7
Eğitim Durum	Okuryazar değil	22,0	19,2	25,7	8,461/ 0,390	5,9	19,3	25,8	25,05 / 0,002*	8	150	26,6
	İlkokul	46,3	50,0	48,3		41,2	33,3	49,7			292	47,9
	Ortaokul	9,8	7,7	8,9		11,8	17,5	8,0			55	9,0
	Lise	19,5	19,2	11,5		41,2	22,8	11,6			82	13,5
	Lisans ve üstü	2,4	3,8	5,7		0,0	7,0	4,9			30	4,9
Ekonomik Durum	İhtiyaçlarımızı karşılamada sıkıntı çekiyoruz	17,9	34,6	11,3	24,49/ 0,000*	5,9	14,0	13,8	7,445 / 0,282	6	83	13,6
	Sadece ihtiyaçlarımızı karşılıyor	35,8	46,2	30,0		35,3	40,4	30,8			194	31,9
	Genel olarak ihtiyaçlarımızı karşılıyor	38,2	15,4	51,3		47,1	33,3	48,6			287	47,1
	Dilediğimiz şeyleri alabiliyoruz	8,1	3,8	7,4		11,8	12,3	6,7			45	7,4

*p<0,01 1- Kaçınmalı Bağlanma 2- Kaygılı Bağlanma 3- Güvenli Bağlanma

Tablo 3 incelediğinde:

- Diyaliz tedavisi alan bireylerin yaşlarına göre Allah'a bağlanma biçimlerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Satır yüzdeleri incelendiğinde, yaşlılarda daha fazla Allah'a güvenli bağlanma, yetişkinlerde ise daha fazla kaçınmalı ve kaygılı bağlanma geliştiği tespit edilmiştir. Yaşlılarda güvenli bağlanmadan sonra fazla gelişen bağlanma tarzı kaygılı bağlanmadır. Böylelikle (H_3) Yaşlılarda daha fazla Allah'a güvenli bağlanma biçimi, yetişkinlerde ise daha fazla kaygılı ve kaçınmalı bağlanma biçimleri gelişir hipotezi doğrulanmıştır.

- Allah'a bağlanma biçimlerinin medeni duruma göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir ($p<0,05$). Satır yüzdeleri incelendiğinde, evli olan hastaların Allah'a güvenli ve kaçınmalı, bekâr olan hastaların kaygılı ve kaçınmalı, diğer hastaların ise daha çok güvenli ve kaygılı bağlandıkları, tespit edilmiştir. Evli ve diğerlerin daha çok güvenli, bekârların ise daha çok kaygılı olarak bağlandığı görülmektedir. Bu durumda (H_4) Bekârlar; evlilere göre Allah'a daha çok güvenli bağlanırlar hipotezi doğrulanmamıştır.

- Allah'a bağlanma biçimlerinin eğitim durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir ($p<0,05$). Sütun yüzdeleri incelendiğinde ilkökul mezunlarında güvenli bağlanma, lise mezunlarında ise kaçınmalı bağlanmanın daha yüksek olduğu görülmektedir. (H_5) Eğitim seviyesi yüksek olanlar daha çok Allah'a güvensiz, eğitim seviyesi düşük olanlar ise Allah'a daha çok güvenli bağlanırlar, hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

- Ekonomik durumuna göre yetişkin bağlanma biçimlerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmektedir ($p<0,05$). Sütun yüzdeleri incelendiğinde güven boyutunda *genel olarak ihtiyaçlarını karşılayanların* daha çok yer aldığı, kaygılı boyutunda ise daha çok *ihtiyacını karşılamada sıkıntı çekenlerin ve sadece ihtiyacını karşılayanların* yer aldıkları görülmektedir. Bu durumda (H_6) Yetişkinlerin ekonomik düzeyi arttıkça yakın ilişkilerde yetişkine güvenli bağlanma düzeyi artar, hipotezi doğrulanmıştır.

3.4. Cinsiyet ve Ekonomik Duruma Göre Yaşam Memnuniyeti Değişim Göstermekte Midir?

Diyaliz tedavisi alan bireylerin yaşam memnuniyetinin cinsiyete ve ekonomik duruma göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirleyebilmek için yapılan ölçümlerde normal dağılım görüldüğünden yaşam mem-

nuniyeti ile arasındaki ilişki analizinde ilişkisiz örneklem t testi kullanılırken, yaşam memnuniyeti ekonomik durum arasındaki ilişki analizinde varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Sonuçlar tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Yaşam memnuniyetinin yaş ve ekonomik durum ile arasındaki ilişkisinin analiz sonuçları

		N	\bar{x}	ss	sd	t/F	p	Anlamlı Fark
Cinsiyet	Kadın	291	19,07	5,16	607	4,337*	0,000	
	Erkek	318	20,95	5,51				
Ekonomik durum	İhtiyaçlarımızı karşılamada sıkıntı çekiyoruz	83	16,18	5,12				
	Sadece ihtiyaçlarımızı karşılıyoruz	194	18,97	4,85	(3, 605)	34,153*	0,000	1-2/1-3/1-4/2-3/2-4/3-4
	Genel olarak ihtiyaçlarımızı karşılıyoruz	287	21,28	5,06				
	Dilediğimiz şeyleri alabiliyoruz	45	23,96	5,42				
*p<0,05								

Tablo 4 incelendiğinde diyaliz tedavisi alan bireylerin cinsiyetlerine göre yaşam memnuniyetlerinin istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) ve ortalamalar incelendiğinde de erkeklerin yaşam memnuniyetlerinin kadınlara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda (H_7) Erkeklerin yaşam memnuniyetleri kadınlara göre daha yüksektir hipotezi doğrulanmıştır.

Tablo 4 incelendiğinde diyaliz tedavisi alan bireylerin sosyoekonomik durumuna göre yaşam memnuniyetlerinin istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) görülmektedir. Tespit edilen anlamlı farklılığı sosyoekonomik durumu hangi düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla varyansların homojenliği sağlandığından post hoc testlerinden Benforroni kullanılmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda oluşabilecek tüm ikili gruplar arasında anlamlı farklılığın olduğu belirlenmiştir. Ortalamalar incelendiğinde maddi durum arttıkça yaşam memnuniyetinin arttığı belirlenmiştir. Bu durumda (H_8) Gelir düzeyi arttıkça yaşam memnuniyeti artar hipotezi doğrulanmıştır.

3.5. Duygu Durumu ile Bağlanma Biçimleri Arasında İlişki Var Mıdır?

Diyaliz tedavisi alan bireylerin tanımladıkları duygu durumlarına göre bağlanma biçimlerinin anlamlı farklılık gösterme durumunun incelenmesinde değişkenler kategorik olduğundan ki kare analizi yapılmıştır. Sonuçlar tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Duygu Durumu ile Bağlanma Biçimleri Arasındaki İlişkinin Ki-kare Analiz Sonuçları

		Olumlu Duygular		Olumsuz Duygular		X ²	sd	p
		N	%	N	%			
Yetişkin Bağlanma Biçimleri	Kaçınmalı	39	32,2	82	67,8			
	Kaygılı	3	11,5	23	88,5	20,268	2	0,000*
	Güvenli	271	88,5	184	40,4			
Allah'a Bağlanma Biçimleri	Kaçınmalı	4	23,5	13	76,5			
	Kaygılı	16	28,6	40	71,4	46,418	2	0,000*
	Güvenli	293	55,4	236	44,6			

*p<0,05

Tablo 5 incelendiğinde hem yetişkin bağlanma hem de Allah'a bağlanma biçimlerinin duygu durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği (p<0,05) görülmektedir. Sütun yüzdeleri incelendiğinde olumlu duygulara sahip olanların daha çok güvenli bağlanma tarzına sahip olduğu olumsuz duygulara sahip olanların ise bağlanma biçimlerinin kaçınmalı ve kaygılı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumda (H₀) Olumlu duygulara sahip olan bireyler hem yetişkinlere hem de Allah'a güvenli bağlanırken olumsuz duygulara sahip olanlar ise güvensiz bağlanırlar hipotezi doğrulanmıştır.

3.6. Yaşam Memnuniyeti ile Bağlanma Biçimleri ve Duygu Durumu Arasında İlişki Var Mıdır?

Diyaliz tedavisi alan bireylerin yetişkin ilişkilerinde bağlanma biçimleri, Allah'a bağlanma biçimleri ve duygu durumlarına göre yaşam memnuniyeti anlamlı farklılık gösterip göstermediğini incelemek amacıyla normal dağılım varsayımı sağlandığı için her iki bağlanma biçiminin analizinde

varyans analizi (ANOVA), duygu durumu analizinde t testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6. Yetişkin Bağlanma Biçimleri, Allah'a Bağlanma Biçimleri ve Duygu Durumunun Yaşam Memnuniyeti ile İlişkisi

		n	\bar{x}	ss	sd	F	p	Anlamı Fark
Allah'a Bağlanma Biçimleri	Kaçınmalı	17	16,00	7,47				
	Kaygılı	57	17,39	5,06	(2, 606)	13,685*	0,000	1-3/2-3
	Güven	535	20,46	5,26				
Yetişkin Bağlanma Biçimleri	Kaçınmalı	123	17,42	5,19				
	Kaygılı	26	15,23	4,28	(2, 606)	35,725*	0,000	1-3/2-3
	Güven	460	21,02	5,17				
Duygu Durumu	Olumlu D.	313	22,93	4,42				
	Olumsuz D.	289	16,99	4,64	600	16,085*	0,000	
								*p<0,05

Tablo 6 incelendiğinde diyaliz tedavisi alan bireylerin tanımladıkları duygu durumlarına göre yaşam memnuniyetlerinin istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) görülmektedir. Ortalamalar incelendiğinde olumlu duygulara sahip bireylerin yaşam memnuniyetlerinin olumsuz duygulara sahip olanlardan daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı zamanda hem Allah'a bağlanma biçimlerine hem de yetişkin bağlanma biçimlerine göre yaşam memnuniyeti ölçümlerinin istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ($p<0,05$) görülmektedir. Tespit edilen anlamlı farklılığın hangi bağlanma düzeyleri arasında olduğunu belirlemek amacıyla varyansların homojenliği varsayımı sağlandığı için post hoc testlerinden Benforoni testi kullanılmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda hem Allah'a bağlanma tarzlar hem de yetişkin bağlanma tarzları için anlamlı farklılığın kaçınmalı ve güvenli bağlananlar; kaygılı ve güvenli bağlananlar arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde hem Allah'a hem de yetişkine güvenli bağlananların yaşam memnuniyeti puanlarının kaçınan ve kaygılı bağlananlara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda (H_{10}) Güvenli bağlanan ve olumlu duygu durumuna sahip olan bireylerin, güvensiz bağlanan ve olumsuz duygu durumuna sahip olan bireylere nazaran yaşam memnuniyeti daha yüksektir, hipotezi doğrulanmıştır.

Tartışma

Bağlanma üzerine yapılan araştırmalarda katılımcılar arasında güvenli bağlanma tarzının kaçınmalı ve kaygılı bağlanma tarzlarına göre daha fazla geliştiği, kaçınmalı ve kaygılı bağlanma tarzlarının oranı ise bazı çalışmalarda farklılık gösterdiği görülür. Hazan ve Shaver yetişkin bağlanma tarzlarına yönelik hazırladığı ölçek çalışmasında güvenli bağlanma yüzdesinin diğerlerine nazaran daha yüksek olduğu ve ardından sırayla kaçınmalı ve kaygılı bağlanma geldiğini⁴⁴, Subaşı ise yetişkin bağlanma tarzlarının; güvenli, kaygılı ve kaçınmalı bağlanma şeklinde sıralandığını tespit etmiştir.⁴⁵ Araştırmamızda da benzer şekilde bağlanma tarzlarının yüzdelikleri güvenli, kaçınmalı ve kaygılı bağlanma şeklinde sıralanmaktadır. Burada araştırma grubumuzun yakın ilişkilerde güven hissini daha fazla geliştirdiği, kendine yönelik olumlu benlik algısına sahip olduğu ve diğer bireylere yönelik olumlu zihinsel temsiller geliştirdiği söylenebilir. Bağlanma ve kültürlerarası farklılık üzerine yapılan çalışmalarda Asya ve Uzak Doğu toplumlarında güvensiz bağlanma biçimlerinden kaygılı veya korkulu bağlanmanın, Avrupa ve Amerika toplumlarında ise kaçınmalı bağlanmanın daha fazla geliştiğine yönelik sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmamızda güvensiz bağlanma tarzlarından kaygılı bağlanmanın daha fazla gelişmesi, çalışmamıza katılan bireylerin Asya toplumlarına benzer bir bağlanma tarzına sahip olduğunu gösterir.

Allah'a bağlanma tarzlarına yönelik yapılan çalışmalarda bireyler Allah'a daha fazla güvenli bağlanmaktadır.⁴⁶ Çalışmamızda da Allah'a güvenli bağlanma (n=535, %87,8), kaçınmalı bağlanma (n=17, %2,8) ve kaygılı bağlanma (n=57, %9,4) şeklinde geliştiğine yönelik sonuç elde edilmiştir. Yetişkin bağlanmada olduğu gibi Allah'a bağlamada da güveni bağlanma tarzının daha fazla geliştirdiği görülmektedir. Aynı zamanda yetişkin bağlanma ile Allah'a bağlanma tarzları arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Kirkpatrick ve Shaver yaptığı bir araştırmada bireyler arasında Allah'a güvenli bağlanma tarzının daha fazla geliştiğine ve aynı zamanda anneye bağlanma tarzıyla yetişkin bağlanma ve Allah'a bağlanma biçimleri arasında ilişkinin

⁴⁴ Shaver, "Romantic Love Conceptualized As An Attachment Process", *Journal of Personality and Social Psychology*, 515.

⁴⁵ Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, 94.

⁴⁶ Pehr Granqvist - Berit Hagekull, "Religiosity, Adult Attachment, And Why "Singles" Are More Religious", *International Journal for the Psychology of Religion* 10/2, (2000), 116; Hacer Subaşı, "Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2 (2010), 190.

olduğuna yönelik bulgular elde etmişlerdir.⁴⁷ Yetişkin bağlanma tarzlarıyla ve Allah'a bağlanma tarzları arasında ilişkinin olup olmadığına yönelik yapılan analizde, yetişkin bağlanma biçimi ile Allah'a bağlanma biçimi arasında ilişkinin olduğu ve yetişkine güvenli bağlanan bireylerin Allah'a güvenli bağlandığı, yetişkine güvensiz bağlananların ise Allah'a güvensiz bağlandıkları görülmektedir. Bu durumu Bowlby'nin içsel çalışan modellerine dayandırabilir. Erken çocuklukta bağlanma figürüne yönelik geliştirilen içsel çalışan modellerin bağlanma tarzını tayin ettiğini ve bunun süreklilik gösterdiği, ileriki yaşlarda da ergenin akranına, yetişkinin ise eşine benzer bağlanma tarzı geliştirdiği görülür. Akrana ya da eşe güvensiz bağlanan bireylerin güven hissini, yakınlık ve sıcaklık hissini telafi etmek için bireylerin din dönüşüm yaşadıkları bazı araştırmalarda tespit edilmiştir.⁴⁸

Kadın ve erkekler arasında yetişkin bağlanma ve Allah'a bağlanma tarzları istatistiksel olarak anlamlı farklılık oluşturmadığından dolayı bağlanma biçimleri kadın ve erkekler arasında benzerlik gösterir. Yaşam memnuniyeti kadın ve erkekler arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği ve erkeklerin kadınlara nazaran yaşam memnuniyetlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diyaliz erkek hastaların yaşam memnuniyetinin yüksek olması benlik algılarının yüksek olmasıyla, kadın hastaların ise anksiyete, depresyon, ağrı ve yetersizlik puanlarının yüksek olmasıyla ilişkilendirebilir.⁴⁹ Kadınların aile içi sorumluluklarının erkeklere nazaran daha fazla olması ve hastalık nedeniyle bunları yerine getirmede güçlük yaşamalarından dolayı anksiyetenin arttığı düşünülebilir.

Diyaliz hastalarının yaş grupları arasında yetişkin bağlanma tarzları benzer iken Allah'a bağlanma tarzları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı farklılığın olduğu; yaşlıların Allah'a daha çok güvenli yetişkinlerin ise daha çok kaygılı ve kaçınılmalı bağlandığı görülür. Ciciirelli, yaşlılarda Tanrı'ya bağlanma üzerine yaptığı bir çalışmada yaşlıların Tanrı'ya derinden gelen bir bağla bağlandıklarını bunun da dindarlıkla, ölüm korkusu ve akran ya da eş kayıplarıyla ilişkili olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁰ Bu çalışmada da yaşlıların yetişkinlere nazaran yaşama yönelik beklentilerinin

⁴⁷ Shaver, "Romantic Love Conceptualized As An Attachment Process", 271.

⁴⁸ Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, 142.

⁴⁹ Ufuk Bal, *Anksiyete Bozukluklarında Cinsiyete Göre Semptom Farklılıkları* (Adana: Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Uzmanlık Tezi, 2010), 68; Merve Kavla, *Hemodiyaliz Hastalarında Beden İmajı ve Kişilik Özelliklerinin Yaşam Kalitesi İle İlişkisi*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26.

⁵⁰ Victor Ciciirelli, "God As The Ultimate Attachment Figurefor Older Adults", *Attachment & Human Development* 6/4 (2004), 383-85.

daha az olması, akran kayıplarının fazla olması ve bu nedenle kendilerini ölüme daha yakın hissetmeleri ve ölüm hissinden dolayı Allah'a yakınlık kurma eğilimlerinin daha fazla olduğu düşünülebilir. Yetişkinlerin ise genç yaşta hasta olmalarını anlamlandırmamaları, yaşlılara nazaran yaşam beklentilerinin daha fazla olması ve beklentilerini hastalık nedeniyle; istenilen ölçüde karşılayamamaları, aile içi yükümlülüklerini istenilen düzeyde yerine getirememeleri ve bu konuda Allah'ın kendilerine yardımcı olmadığına inanmaları ve benzeri nedenlere bağlı olarak Allah'ı kendilerine uzak hissetmelerinden kaynaklı olduğu düşünülebilir.

Diyaliz hastası evli ve bekâr bireyler arasında Allah'a bağlanma tarzları istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği; evli bireylerin Allah'a daha fazla güvenli ve kaçınılmalı, bekâr bireylerin ise daha fazla kaygılı ve kaçınılmalı bağlandığı tespit edilmiştir. Granqvist ve Hagekull, ise üniversite öğrencileri üzerine yaptığı bir araştırmada bekârların evlilere nazaran Allah'a daha çok güvenli bağlandığını ve bunu telafi süreciyle ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵¹ Diyaliz hastası evli bireylerin Allah'a güvenli bağlanmaları; romantik ilişkide güvenli bağlanma geliştirmeleriyle, aile içinde eş ve çocuklarından yeterli düzeyde manevi destek almalarıyla ve de Allah'ı kendilerine yakın hissetmeleriyle; Allah'a kaçınılmalı bağlanmaları ise romantik ilişkide güvensiz bağlanmalarıyla, yakın çevreden istenilen düzeyde sosyal ve manevi destek alamamalarıyla ve Allah'ın kendilerine uzak olduğunu hissetmeleriyle ilişkilendirebilir. Diyaliz hastası bekâr bireylerin Allah'a kaygılı bağlanmaları; Allah'ın, kendisini (hastayı) sevmediği için bu hastalığı kendilerine verdiğini, bu hastalık nedeniyle romantik eşe sahip olamayacağını düşünmeleri ve hastalığa bağlı olarak yaşadığı sorunlar karşısında romantik eşten yardım alamamalarıyla vd. ilişkilendirebilir.

Diyaliz hastalarının eğitim durumları arasında yetişkin bağlanma biçimleri istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermezken Allah'a bağlanma biçimleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı farklılığın olduğu görülür. İlkokul mezunlarının Allah'a daha çok güvenli bağlandığı lise mezunlarının ise Allah'a daha çok kaçınılmalı bağlandığı tespit edilmiştir. Bu farklılık bireylerin dindarlık durumlarıyla ilişkilendirebilir. Yapılan bazı çalışmalarda bireyin eğitim düzeyi arttıkça dindarlığın azaldığına yönelik veriler elde edilmiştir.⁵² Dindar olan bireyler Allah'a yakınlığı arttırarak güven hissini

⁵¹ B. Granqvist - P. Hagekull, "Religiosity, Adult Attachment, And Why "Singles" Are More Religious", *International Journal for the Psychology of Religion*, 10/2 (2009), 120.

⁵² Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul, İz yayıncılık, 2010), 101; Nevzat Gencer, *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık Ve Öznel İyi Oluş*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

deneyimler ve bu durum da Allah'a güvenli bağlanmayla ilişkili olduğunu gösterir.⁵³

Yapılan bazı çalışmalarda güvenli bağlanan bireylerin kaygı ve kaçınmalı bağlanan bireylere göre daha yüksek gelir düzeyine sahip olduğu görülür. Weinfeld, Sroufe ve Egeland'in çocukluktan yetişkinliğe bağlanma devamlılığı ve düşük gelir düzeyi değişkeni üzerine yaptıkları ortak çalışmada, güvenli bağlanan bireylerin sosyoekonomik durumlarının güvensiz bağlananlara göre daha yüksek olduğu ve düşük gelirli aile çocuklarının; çocuklukta ebeveyne güvenli bağlanmalarına rağmen yetişkinlikte güvensiz bağlanma geliştirdiklerini tespit etmiştir.⁵⁴ Orta ve üzeri gelir düzeyine sahip olan bireylerin güvenli bağlanma geliştirmelerinin nedeni; stres azaltan etkinliklere dilediği zaman katılabilmeleri, yaşadıkları çevre koşullarına kolayca uyum sağlayabilmeleri veya daha fazla olumlu duygulara sahip olmalarından ötürü sahip oldukları şeylere yönelik olumsuz değerlendirmeler yapmamalarından olabilir. Düşük gelir düzeyine sahip olan bireylerin güvensiz bağlanmalarının nedeni ise gereksinimlerini karşılamada yetersiz kalmaları, yakın çevresinin, ihtiyaçlarına cevap verebilir olmamaları ve yahut sahip oldukları olumsuz duygular nedeniyle kendine ve sahip olduğu şeylere yönelik olumsuz değer atfetmelerinden kaynaklı olabilir. Gelir düzeyleri ile Allah'a bağlanma biçimleri arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık oluşturmadığından Allah'a bağlanma ile gelir düzeyi arasında bir ilişki olmadığını söylemek mümkündür. Yaşam memnuniyeti ile gelir düzeyleri arasında ilişki olduğu ve gelir düzeyi arttıkça yaşam memnuniyetinin arttığı tespit edilmiştir. Düşük gelir nedeniyle ihtiyaçların yeterli düzeyde karşılanmaması yaşam memnuniyetinin azalmasına neden olduğu ifade edilebilir.

Duygu durumu ile bağlanma biçimleri arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişkiye göre olumlu duygulara sahip olan bireyler bağlanma figürüne güvenli, olumsuz duygulara sahip olan bireyler ise bağlanma figürüne kaçınmalı ve kaygılı bağlanırlar. Bartholomew ve Horowitz, yetişkin bağlanma biçimlerinin nitelendirilmesi üzerine yaptığı çalışmada güvenli bağlananların kendine yönelik olumlu benlik algısı ve diğerine yönelik

Doktora Tezi, 2019), 156.

⁵³ Fatma Sağlam Demirkan, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 123-24.

⁵⁴ Nancy S. Weinfeld et al., "Attachment From Infancy to Early Adulthood in A High-Risk Sample: Continuity, Discontinuity, and Their Correlates", *Child Development* 71/3 (2000), 700.

olumlu tutumlar ve zihinsel temsiller; güvensiz bağlananların ise kendine yönelik olumsuz benlik algısı ya da diğerine yönelik olumsuz tutum ve zihinsel temsiller geliştirdiklerini tespit etmişlerdir.⁵⁵ Güvenli bağlanan bireyler bağlanma figürüne olumlu tutum ve zihinsel temsiller geliştirdiklerinden dolayı diğer bireyleri; sevgi dolu, güvenilir, ulaşılabilir, destekleyici olarak algılarlar ve olumlu benliğe sahip olmaları nedeniyle de kendilerini sevmeye değer biri olarak görürler. Güvensiz bağlananlar ise kendilerine veya diğerlerine yönelik olumsuz tutum geliştirmeleri sebebiyle yakın ilişkilerde kaygı ve ya kaçınma eğilimleri yüksektir. Akyol ve Işık romantik ilişkilerde olumlu duygu durumu ile umut arasında pozitif ilişki olduğunu ve aynı zamanda umut ile güvenli bağlanma arasında pozitif ilişki, saplantılı ve kaygılı bağlanma arasında ise negatif ilişki olduğunu tespit etmiştir.⁵⁶

Yaşam memnuniyetinin duygu durumu ve bağlanma biçimleri arasındaki ilişki analiz edildiğinde yaşam memnuniyeti ile duygu durumu ve bağlanma tarzları arasında ilişki olduğu görülmektedir. Olumlu duyguya sahip olan bireylerin yaşam memnuniyeti olumsuz duygulara sahip olan bireylere nazaran daha yüksek olduğu gibi güvenli bağlanan bireylerin yaşam memnuniyeti güvensiz bağlanan bireylere nazaran daha yüksektir. Bu durum bireylerin bağlanma figürlerine yönelik geliştirdikleri tutumlarla ve zihinsel temsillerle ilişkilendirilebilir. Ainsworth'a göre bağlanma figürüne yönelik geliştirilen tutum ve zihinsel temsiller bireyin bağlanma figürüne nasıl bir bağlanma tarzı geliştireceğini tayin eder. Olumlu duyguya sahip olan bireylerin bağlanma figürüne güvenli, olumsuz duyguya sahip olan bireylerin güvensiz bağlanmaları ve aynı zamanda güvenli bağlanan bireylerin kendilerine sevmeye değer biri olarak ve diğerlerini de güvenilir biri olarak görmeleri bu durumu açıklar niteliktedir. Güvenli bağlanan bireylerin stresli yaşam olayları karşısında diğerlerinden yardım almaya açık olmaları ve olumlu dini başa çıkma etkinliklerini kullanmaları⁵⁷ onların yaşam memnuniyeti olumlu etkilemektedir. Guarnieri ve arkadaşları, anne-babaya ve akrana bağlanma ile yaşam memnuniyeti arasında pozitif ilişki olduğunu ve romantik bağlanmanın yaşam memnuniyetinin bir yordayıcısı olduğunu.⁵⁸ Kent, Bradshaw ve Uecker de Tanrı'ya güvenli bağlanan

⁵⁵ K. Bartholmew - L. M. Horowitz, "Attachment Styles Among Young Adults: A Test Of A Four-Category Model", *Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 227-29.

⁵⁶ Elvan Yıldız Akyol - Şerife Işık, "Romantik İlişkilerde Umut: Bağlanma Stilleri ve Olumlu-Olumsuz Duygu", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 16/2 (2016), 147.

⁵⁷ Demirkan, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, s. 155.

⁵⁸ S. Guarnieri - et al., "Attachment Relationships And Life Satisfaction During Emerging

yaşlı bireyler arasında Tanrı tarafından affedilme duygusunun ve olumlu benlik algısının daha yüksek olduğunu ve bunun da yaşam memnuniyetine olumlu etki ettiğini tespit etmişlerdir.⁵⁹ Farklı bir çalışmada da olumlu duygu olan minnettarlık ile ve yaşam memnuniyetiyle arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmüştür.⁶⁰

SONUÇ

İçsel çalışan modellere bağlı olarak bağlanma figürüne yönelik gelişen zihinsel, duygusal ve davranışsal tutum bilişenleri, bağlanma biçimlerini tayin etmektedir. Yaşam memnuniyetinin bağlanma biçimleriyle arasında ilişki olduğu gibi sahip olunan olumlu/olumsuz duygu durumlarıyla da arasında ilişki vardır. Aynı zamanda yakın ilişkilere bağlı olarak gelişen bağlanma tarzları ile Allah'a bağlanma tarzları arasında ilişki olduğu görülmür. Yakın ilişkilere yetişkine güvenli bağlanan bireyler Allah'a da güvenli, yetişkine güvensiz bağlanan bireyler Allah'a da güvensiz bağlanırlar. Hem güvenli bağlanan bireylerin hem de olumlu duygu durumuna sahip olan bireylerin yaşam memnuniyetleri daha yüksektir. Diğer araştırma sonuçlarından farklı olarak evli bireyler Allah'a daha fazla güvenli bağlanırken bekârlar ise daha fazla kaygılı bağlanmaktadır. Bu durum da hastaların, hastalığın getirdiği sorunlarla başa çıkmada başarılı olup olamamalarıyla ilişkilendirilebilir.

Stresli yaşam olayları karşısında bağlanma biçimleri, bireyin sorunlarla başa çıkmada nasıl bir yol izleyeceğine yön vermektedir. Bağlanma figürüne güvenli bağlanan bireyler kendi benliğine ve diğerine/Allah'a yönelik olumlu tutumlar geliştirdiğinden dolayı stresli yaşam olayları karşısında diğerine/Allah'a yakınlık kurarak stresli durumdan kurtulmak için çaba gösterirler. Güvensiz bağlanan bireyler ise kendine ve diğerine/Allah'a yönelik olumsuz tutumlar geliştirdiğinden dolayı stresli durumları ya görmemezlikten gelerek kaçınma davranışı sergilerler ya da tamamen soruna odaklanarak kaygılarını arttırırlar. Güvenli bağlanan bireyler çözüme odaklanarak sorunlardan kurtulurken, güvensiz bağlanan bireyler ise sorunu görmezden gelerek sorunu ötelere ve ya tamamen soruna odaklanarak kaygı düzeylerini arttırırlar. Bu gibi sebeplerden dolayı güvenli bağlananla-

Adulthood", *Social Indicators Research* 121/3 (2014), 839-40.

⁵⁹ Blake Victor Kent et al., "Forgiveness, Attachment to God, and Mental Health Outcomes in Older US Adults: A Longitudinal Study", *Research on Aging* 40/5 (2018), 16.

⁶⁰ Alex M. Wood et al., "Gratitude And Well-Being: A Review And Theoretical Integration", *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010), 895.

rın yaşam memnuniyeti güvensiz bağlananlara nazaran daha yüksektir. Sonuç olarak yaşam memnuniyetinin bireyin yakın ilişkilerde ve Allah'la olan ilişkisinde geliştirdiği bağlanma tarzıyla ve sahip olduğu duygu durumuyla doğrudan ilişkisi olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ainsworth, Mary D. Salter, et. al. "Attachment and Attachment Behaviors". *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. New York and London: Routledge, 2015, 18-21.
- Akyol, Elvan Yıldız - Şerife Işık. "Romantik İlişkilerde Umud: Bağlanma Stilleri ve Olumlu-Olumsuz Duygu", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 16/2 (2016), 139-156.
- Bal, Ufuk. *Anksiyete Bozukluklarında Cinsiyete Göre Semptom Farklılıkları*. Adana: Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2010.
- Bartholmew, K. - L. M. Horowitz. "Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four-Category Model". *Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 226-44.
- Beck, Richard - Angie McDonald. "Attachment To God: The Attachment To God Inventory, Tests Of Working Model Correspondence, And An Exploration Of Faith Group Differences". *Journal of Psychology and Theology* 32/2 (2004), 92-103.
- Berk, Laura E. *Child Development*. 9th., Pearson, 2012.
- Batak, Kemal. "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/33 (2016), 17-28.
- Bowlby, John. *Bağlanma*. çev: Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yay. 2012.
- Brown, R. Michael Stephanie - L. Brown. "Informal Caregiving: A Reappraisal of Effects on Caregivers". *Social Issues and Policy Review* 8/1 2014, 74-102.
- Cassidy, Jude. "Nature of Child's Ties": *Handbook Of Attachment: Theory, Research and Clinical Application*. New York: Guildford Press, 1999, 3-22.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma yay., 1999.
- Victor Cicirelli: "God As The Ultimate Attachment Figurefor Older Adults". *Attachment & Human Development* 6/4 (2004), 371 – 388.
- Diener E. "Guidelines For National Indicators Of Subjective Well-Being And ill-Being" *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being*. 7/4 (2006), 397-404.

- Gencer, Nevzat. *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık Ve Öznel İyi Oluş*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gnilka, P. B., et al. "Adaptive and Maladaptive Perfectionism as Mediators of Adult Attachment Styles and Depression, Hopelessness, and Life Satisfaction". *Journal of Counseling & Development* 91/1 (2013), 78–86.
- Pehr, Granqvist – Hagekull, Berit. "Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 38/2, (1999), 254-73.
- Granqvist, Pehr, Berit Hagekull. "Religiosity, Adult Attachment, And Why "Singles" Are More Religious". *International Journal for the Psychology of Religion* 10/2 (2000), 111–123.
- Granqvist, P. B. Hagekull. "Religiosity, Adult Attachment, And Why "Singles" Are More Religious". *International Journal for the Psychology of Religion* 10/2 (2009), 111-23.
- Guarnieri, S., et al. "Attachment Relationships And Life Satisfaction During Emerging Adulthood". *Social Indicators Research* 121/3 (2014), 833–847
- Hall, Tood W. "Psychoanalysis, Attachment, and Spirituality Part I: The Emergence of Two Relational Traditions". *Journal of Psychology and Theology* 35/1 (2007), 14-28.
- Harwood, R. L., et al. *Culture And Attachment: Perceptions Of The Child In Context*. New York: Guilford Press, 1995.
- Hayta, Akif. *Allah'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yay. 2017.
- Hazan, C. P. - R. Shaver. "Romantic Love Conceptualized As An Attachment Process", *Journal of Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 511-24.
- Kavla, Merve. *Hemodiyaliz Hastalarında Beden İmajı Ve Kişilik Özelliklerinin Yaşam Kalitesi İle İlişkisi*. Pamukkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kent, Blake Victor, et al. "Forgiveness, Attachment to God, and Mental Health Outcomes in Older US Adults: A Longitudinal Study". *Research on Aging* 40/5 (2018), 1-14.
- Kesebir, Sermin, et al. "Bağlanma ve Psikopatoloji". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/2 (2011), 321-342.
- Khilnani, Aneka. "Doing Well by Doing Good Benefits for the Benefactor". *Gettysburg Social Sciences Review* 2/1 (2018), 27-38.
- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York and London, Guilford Press, 2005.

- Lopez, F. G. - Brennan, K. A. "Dynamic Processes Underlying Adult Attachment Organization: Toward An Attachment Theoretical Perspective On The Healthy And Effective Self". *Journal of Counseling Psychology* 47/3 (2000), 283-300.
- Main, M. - Solomon, J. "Procedures For Identifying Disorganized/Disoriented Infants During The Ainsworth Strange Situation". *Attachment In The Preschool Years*. Chicago University of Chicago Press, 1990. 121-160.
- Naomi, Quinn - Marie Mageo, Jeannette. "Attachment and Culture: A Introduction", *Cultural Perspectives On A Western Theory*. New York, Palgrave Macmillian, 2013, 3-32.
- Nicolas, Loewe, et. al. "Life Domain Satisfactions as Predictors of Overall Life Satisfaction Among Workers: Evidence from Chile". *Springer Soc. Indic. Res* 118/1 (2014), 71-86.
- Öksüz, Ergün - Malhan, Simten. *Sağlığa Bağlı Yaşam Kalitesi Kalitemetri*. Ankara: Başkent Üniversitesi Yay., 2005.
- Pavot, William. "The Assessment Of Subjective Well- Being: Successes And Shortfalls". *The Science Of Subjective Well- Being*. New York: Guilford, 2008, 124-140.
- Pavot, William, Ed. Diener. "Review of the Satisfaction With Life Scale". *Psychological Assessment* 5/2 (1993), 164-172.
- Rothbaum, Fred, et. al. "Attachment and Culture: Security In The United States and Japan". *American Psychologist* 55/10 (2000), 1093-1104.
- Sağlam Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sarı, Tuba. *Üniversite Öğrencilerinde Romantik İlişkilerle İlgili Olmayan Akılcı İnançlar, Bağlanma Boyutları ve İlişki Doyumu Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Soysal, A. Şebnem, vd. "Bebeklik Dönemindeki Bağlanma Sürecine Genel Bir Bakış". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 8/2 (2005), 88-99.
- Subaşı, Hacer. *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2 (2012), 175-98.
- Subaşı, Hacer. *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı İle İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Suomi, Stephen J., et al. "Rigorous Experiments on Monkey Love: An Account of

- Harry F. Harlow's Role in the History of Attachment Theory". *Integr Psych Behav* 42/4 (2008), 354–369.
- Sümer, Nebi – Güngör, Derya. "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemini Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma". *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 71-106.
- Vatan, Sevginar. *Duyguların, Duygu Düzenlemenin, Obsesif İnançların, Düşünce Kontrolünün ve Bağlanmanın, Obsesif Kompulsif Bozukluktaki Farklı Belirtilerdeki Rollerin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Süleymanlar, Gütekin, vd. *Diyaliz ve Transplantasyon*. Türk Nefroloji Derneği Yayınları, 2018.
- Weinfield, Nancy S., et al. "Attachment from Infancy to Early Adulthood in a High-Risk Sample: Continuity, Discontinuity, and Their Correlates". *Child Development* 71/3 (2000).
- Wood, Alex M., et al. "Gratitude And Well-Being: A Review And Theoretical Integration". *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010), 890–905.

TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİNDE DARBELER VE DİN

THE COUPS AND RELIGION IN THE REPUBLICAN PERIOD IN TURKEY

MUHAMMED YAMAÇ

DR., DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, ESKİŞEHİR MÜFTÜLÜĞÜ, ESKİŞEHİR, ODUNPAZARI
DR., THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS, ESKİŞEHİR MUFTI'S OFFICE, ESKİŞEHİR,
ODUNPAZARI

yamacmuhammed@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2215-4492>

EJDER OKUMUŞ

PROF. DR. ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, DİN
SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI

PROF. DR. SOCIAL SCIENCES UNIVERSITY OF ANKARA

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES, DEPARTMENT OF SOCIOLOGY OF RELIGION ANKARA / TURKEY
ejder.okumus@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.723177>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

19 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Yamaç, Muhammed, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Darbeler ve Din [The Coups and Religion in the Republican Period in Turkey]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 483-511

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİNDE DARBELER VE DİN¹

Öz

Toplum, karşılıklı etki ve tepkiler bütünüdür. Bu bakımdan dinin, birçok alanla münasebeti bulunmaktadır. Bunlar, din sosyolojisinin ana konuları arasında yerini almaktadır. Söz konusu münasebetlerden biri de siyasettir. Türkiye bağlamında din-siyaset ilişkisini incelemek, Türk toplumunun belli dönemlerde kırılma noktasını oluşturan darbelerin etraflıca bilinmesini gerekli kılmaktadır. Cumhuriyet dönemi toplumsal, dinî ve siyasi yaşamında darbeler önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma, bu münasebetin darbe ve din boyutunu ele almaktadır. Cumhuriyet dönemi darbe ve darbe girişimlerini analiz edebilmek, dönemin sosyal ve din konjonktürünü bilmeyi gerekli kılmaktadır. Esasen Türkiye'deki tüm darbeler, dinî ve toplumsal hayat üzerinde önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Darbelerin sosyal ve dinî etkisinin dışında siyasi, kültürel, ekonomik, eğitimsel vb. birçok farklı boyutta da etkili olduğu bilinmektedir. Ancak incelemenin konusu gereği darbelerin sadece toplumun din boyutundaki etki ve tepkileri üzerinde durulacaktır. Darbe ve din boyutuyla öne çıkan bu makale, Cumhuriyet dönemindeki darbe ve darbe girişimlerini din ekseninde tarihi ve güncel kaynaklardan yararlanarak sosyolojik bir perspektifle ele almayı ve anlamayı amaçlamaktadır.

Özet

Toplumsal anlamda önemli bir fenomen olan dinin, birçok alanla olduğu gibi siyaset alanıyla da ilişkisi bulunmaktadır. Din sosyolojisinin ana konuları arasında yer alan din-siyaset ilişkisini bütün yönleriyle ortaya koyabilmek, Cumhuriyet döneminin belli dönemlerinde Türkiye toplumunda önemli bir dönüm noktası oluşturan ve toplumsal, dinsel ve siyasal yaşamda önemli bir yer tutan darbelerin tüm boyutlarıyla incelenmesini gerekli kılmaktadır. Çalışma, bu incelemenin darbe ve din boyutunu ele almaktadır. Çalışmamızın ana konusu, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 darbelerinin ve 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin din ile ilişkisidir.

Cumhuriyet tarihinde gerçekleşen veya girişim aşamasında kalan darbeler, din ve toplum üzerinde önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Darbeler, toplum ve dinin dışında siyasi, kültürel, eğitimsel ekonomik vb. birçok farklı boyutta etkili olmuştur. Ancak çalışmanın konusu gereği darbelerin din boyutunun etki ve tepkileri üzerinde durulmaktadır.

Çalışma, Cumhuriyet dönemindeki darbe veya darbe teşebbüslerinin din boyutlarını, çok yönlü ve sosyolojik bir perspektifle inceleyip tespit etme, darbe ile din arasındaki zor ve karmaşık ilişkiyi ortaya koyma amacı taşımaktadır. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğundan bu yana birçok darbe ve darbe girişimiyle karşılaşmış, bunlar ülkede demokrasinin gelişmesini engellemiş, halkın temsil gücünü ve özgürlüklerini daraltmış, özellikle toplumda ve dini hayatta ciddi gerilim, baskılamaya ve sınırlandırmalara yol açmıştır. Bu nedenle darbe süreçlerini dinî açıdan incelemek son derece önemlidir.

Cumhuriyet Dönemi darbelerinin din boyutunu sosyolojik olarak ortaya koymak amacıyla yapılan bu çalışmada dokümantasyon (bilgi-belge toplama) metot ve teknikleri kullanılmıştır. Çalışmada elde edilen bulgu ve veriler, tarihi, karşılaştırmalı ve metin tarama yöntemleri çerçevesinde anlayıcı ve açıklayıcı bir din sosyolojisi perspektifi ile sunulmuştur. Çalışmamızın başlığında yer alan din kavramı özel olup İslam dinini ifade etmektedir. Çalışmanın salt Türkiye toplumuna yönelik olması, çalışmayı İslamî bir çerçevede ele almayı gerektirmektedir.

¹ Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ejder Okumuş'un danışmanlığında Muhammed Yamaç tarafından yürütülüp tamamlanan "Darbe ve Din (Cumhuriyet Dönemi Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Fakat Ejder Okumuş'un katkısı, tez danışmanlığına ek olarak bu makaleye müstakilen bilgi ve yorum katmak şeklinde olmuştur.

Tarihi geçmişi çok eskilere dayanan askerî darbeler, Türkiye siyaset tarihinde önemli bir yere sahiptir. Darbeler sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, hukukî ve dinî açıdan değerlendirildiğinde sonuçları itibarıyla Türkiye'deki toplumsal dönüşümün kırılma noktasında bulunduğu ve toplumda ağır ve uzun dönemli tahribatlar meydana getirdiği söylenebilir. Günümüzde de bu durumun etkileri devam etmektedir. Dinî ve toplumsal hayat, bu etkinin en önemli yansıma alanlarından biridir. Gerçekten de darbe dönemleri, dinî ve toplumsal hayat üzerinde önemli ve kalıcı etkiler bırakmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşunun arka plan perspektifinde önemli etkiler barındıran pozitivizm, laisizm, sekülerizm ve milliyetçilik, ideolojik olarak darbelerin arka plan perspektifinde etkili olan ideolojiler olmuştur. Bu ideolojik arka plan etkisiyle darbe süreçlerinde sekülerist veya laisist dayatmalar ve baskılar yapılmıştır. Bu da özellikle toplumsal ve dinî alanda birçok probleme yol açmıştır. Darbe süreçlerinde dinî ve toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, darbeler sonrasında yönetimi ele geçirenlerin dine karşı tutumları ve din alanındaki uygulamalarına bakıldığında bu durum, net bir şekilde görülebilir veya anlaşılabilir.

Cumhuriyet Döneminde gerçekleşen 27 Mayıs, 12 Mart, 28 Şubat ve 12 Eylül darbesi, genel olarak laisist veya sekülerist bir perspektifle gerçekleştirilmiş, sonrasında bu anlayışa uygun din politikaları hayata geçirilmeye çalışılmıştır. 15 Temmuz darbe girişimi, temel aktörünün örgütlü bir dinî yapı olan Gülenizm olması dolayısıyla başlı başına din faktörüyle ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de askerî darbelerin belki de en önemli meselelerinden biri, dar ve geniş anlamıyla dinî alandır. Bu çerçevede neredeyse tüm darbe bildirimlerinde irtica veya laiklik merkezli olarak dinî alanların altı ısrarla çizilmiş, muhafazakâr veya dindar bireyleri temsil ettiği düşünülen hükümet veya partilerin din politikalarının devlet için tehlike oluşturduğu ifade edilmiştir. Türkiye'de darbeler, genel olarak, laik ve askerî menşeli olması dolayısıyla darbe süreçlerinde genel olarak, Müslüman dindar Türk toplumuna karşı baskılayıcı, engelleyici ve ötekileştirici bir anlayış etkili olmuştur. Bu nedenle darbe dönemleri, laik uygulamaların işlevsel olduğu zaman dilimleridir. Darbe süreçlerinde farklı ve işlevsel din politikaları üretilmiş ve tedavüle koyulmuştur. Denilebilir ki darbe süreçleri din-toplum ilişkilerinde din, hem önemli bir meşruiyet aracı, hem de etkili, işlevsel ve çok boyutlu bir sosyal fenomendir. Bu da dinin, toplumsal bir hayat için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Darbe süreçlerinde dinî baskılama-denetim altına alma ve dinî meşrulaştırma-araçsallaştırma stratejileri etkili bir şekilde uygulanmıştır. Darbe süreçlerinin geneline bakıldığında, din merkezli gerekçeler üretildiği, dinin, öncesinde darbe zeminini oluşturmada, sonrasında da darbeyi topluma kabul ettirmede, yani meşrulaştırmada araçsallaştırıldığı görülebilir. Nitekim gerek darbe öncesi ve sonrası askerî ve sivil elitlerin söylem, açıklama, demeç ve yaklaşımlarında, gerekse de darbe bildirimlerinde laiklik, irtica, gericilik, İslam'ın siyasallaşması, din istismarı vb. dinî argümanların işlevselleştirildiği görülmektedir.

Esasen darbelerin ana hedeflerinden birisi, gelecekte dinî alanı tehlikeli ve gerici olmaktan çıkarmak, onu mümkün olduğu ölçüde akli, medenî, bilimsel, rasyonel, millî birliği ve kalkınmayı sağlayıcı hale getirmek ve böylece devletin dinle alakalı kurumlar başta olmak üzere dinî hayatı, sosyal ve kültürel bazı faaliyet alanlarını yeniden dizayn etmektir. Bu tespitten hareketle denilebilir ki, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbeler, aynı zamanda dine de bir darbe niteliği taşımaktadır. Nitekim darbeyle dindar veya muhafazakâr kimlikleriyle ön plana çıkan siyasî hükümetler yıkılarak partileri kapatılmış, toplum, dinsel olarak hem denetim altına alınmak istenmiş, hem de baskılamalar, yasaklamalar ve tasfiyelerle de dinsel mühendislik icra edilerek dindar veya muhafazakâr çevrelerde oldukça önemli olumsuz etkiler bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, İdeoloji, Darbe, Dini Araçsallaştırma, Dini Meşrulaştırım.

THE COUPS AND RELIGION IN THE REPUBLICAN PERIOD IN TURKEY

Abstract

Society is an integrated whole of mutual effects and responses. In this context, religion has relations with many areas which are among the main topics of religious sociology. One of the interactions in this respect is politics. Examining the religious-political relations in the context of Turkey makes it necessary to know the coups that constitute the breaking points of Turkish society in certain periods. Coups have an important part in the social, religious and political life of the Republican Period. The study deals with the coups and religion dimension of this relation. Being able to analyze the coups and coup attempts in the Republican Period makes it necessary to know the social and religious conjuncture of the period. As a matter of fact, all the coups in Turkey have had important and lasting effects on religious and social life. It is known that coups were influential in political, cultural, economic, and educational dimensions besides their social and religious influence. However, as required by the main topic of the study, the subject of this review will focus only on the effects and reactions of the coups in the religious dimension of the society. This review, which stands out with its coup and religious dimension, aims to address and understand the coups and coup attempts in the Republican Period with a sociological perspective on the axis of religion by making use of historical and current sources.

Summary

Religion, which is an important phenomenon in a social sense, has a relation with many areas as well as the political field. Being able to determine all aspects of the religious-political relation, which is one of the main topics of religious sociology, requires that all aspects of the coups, which constitute an important turning point in the Turkish society at certain times of the Republican Period, and which had an important place in social, religious and political life, to be examined in all aspects. The study deals with the coups and their religion dimension. The main subject of our study was the relation of the coups of May 27, 1960, 12 March 1971, 12 September 1980, 28 February 1997 and the coup attempt on July 15, 2016 with religion.

The coups in the history of the Republic, or those that remained in planning stage have had significant and lasting effects on religion and society. Coups were effective in many different dimensions like political, cultural, educational and economic, aside from the social and religious fields. However, as the main topic of the study required, the effects and responses of the religious dimension of the coups were focused mainly on.

The study aims to examine and determine the religious dimensions of the coups or coup attempts in the Republican Period in a multifaceted and sociological perspective, and to uncover the difficult and complex relations between coups and religion. Since the establishment of the Republic of Turkey, many coups and coup attempts have been experienced, which have prevented the development of democracy in the country, narrowed the representation and freedoms of the people, causing serious tension, repression and limitations, especially within the society and religious life. For this reason, it is extremely important to examine the coups from a religious perspective.

In this study, which aimed at sociologically determining the religious dimension of the Coups in the Republican Period, the documentation methods and techniques (i.e. collecting information-documents) were used. The data and findings obtained in the study were presented with an understandable and descriptive religious sociology perspective in the framework of historical, comparative and text review methods. The terms "religion" in the title of our study is a proper noun, and refers to the religion of Islam. The fact that the study was aimed only at Turkish society requires to consider it in an Islamic framework.

The coups, which date back to ancient times, have an important place in Turkish political history. When coups are evaluated in social, political, cultural, economic, legal

and religious contexts, it can be argued that social transformation in Turkey is at a breaking point due to the coups, and have caused severe and long-term destruction within the society. The effects of previous coups still continue today. Religious and social life is one of the most important areas of reflection of this impact. As a matter of fact, coup periods have had important and lasting effects on religious and social life.

Positivism, laicism, secularism and nationalism, which had important effects in the background perspective of the establishment of the Republic, were also effective ideologies in the background perspective of the coups. Secular or laicist impositions and pressures were made in the coup processes with this ideological background effect. This caused many problems especially in the social and religious fields. When the changes in religious and social structure in the coup processes and the attitudes of those who took over the administration after the coups and their practices in the field of religion are considered, this can be seen or understood clearly.

The coups, which took place in the Republican Period on May 27, March 12, February 28 and September 12, was performed with laicist or secularist perspective, and then, religious policies that were in line with this understanding were implemented. The July 15 coup attempt comes to the forefront with the religious factor in it because its main actor was Gulenism, which was an organized religious structure. For this reason, perhaps one of the most important the coups in Turkey is the religious field in both in narrow and broad sense. In this context, religious fields were persistently emphasized almost in all coup declarations that centered on reactionism or secularism, and it was also stated that the religious policies of government or parties that are thought to represent the conservative or religious individuals were a danger to the state.

In Turkey, coups have had an oppressive, prohibitive and otherizing understanding against Muslim religious Turkish society in general because these coups were from secular and military origin. For this reason, coup periods are time periods when secular applications are functional. Various and functional religious policies were produced and applied in coup processes. It can be argued that the coup processes constituted an important tool of legitimacy and an effective, functional and multi-dimensional social phenomenon in religion and community relations, which shows how important religion is to social life.

During the coup processes, religious suppression-supervision and religious legitimacy-instrumentalization strategies were applied effectively. When the whole coup processes are evaluated, it is seen that religious-centered motives are produced, religion is instrumentalized in creating the ground for coup firstly, and then, it is instrumentalized for making the society accept the coup, in other words, for legitimizing the coup. As a matter of fact, it is seen that religious arguments like secularism, reactionism, bigotry, politicization of Islam, religious abuse, etc. are functionalized both in the rhetoric, explanation, statement and approaches of the military and civilian elites before and after the coups.

In fact, one of the main goals of coups is to avoid that the religious field is dangerous and reactionist in the future, to make it as a provider of mental, civilized, scientific, rational, national unity as much as possible, and in this way, redesign some areas of religious life, social and cultural activities, especially the institutions related to religion. Based on this determination, it can be argued that the coups that took place in the Republican Period also had serious impacts on religion. As a matter of fact, political governments that had the political power with their religious or conservative identities were abolished and their parties were closed down, and it was desired that the society was taken under religious supervision, and religious engineering was performed with suppressions, prohibitions and eliminations, which left significant negative effects in religious or conservative circles.

Keywords: Religious Sociology, Religion, Ideology, Coup, Religious Instrumentalization, Religious Legitimization.

GİRİŞ

İnsan, toplumlu ve toplumsal bir varlıktır. Toplum hayatı insan için zorunludur.² Din de yapısı gereği toplumsal bir olgudur. İnsanlığın en eski toplum ve toplumsallaşma unsurlarından olan din, insan ve toplum için zaruri bir durum ifade etmektedir.³ İnsan için toplum nasıl zorunlu bir durum ise, toplumun temel unsurlarından biri olan din de toplumsal planda öyle zorunludur. Bu durumda dinin, Türkiye'nin toplumsal hayatında da önemli bir yere sahip olduğunu söylemek, insanî ve toplumsal bir gerçekliği ortaya koymak demektir. Kuşkusuz din, Türkiye'nin hemen hemen her alanında olduğu gibi devlet ve siyaset alanında da etkili bir fenomendir. Belirtmek gerekir ki toplumun en önemli kurumlarından biri olan din, aynı zamanda pek çok konuyla ilişkili olarak da önemli tartışma alanlarından biridir.

Genel olarak söylemek gerekirse, din-toplum ilişkisinde kaçınılmaz bir boyut göze çarpmaktadır. Din toplum için, toplum da din için zorunlu olup her ikisi sürekli olarak karmaşık bir etkileşim halinde, çok yönlü ve karşılıklı etki esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda din toplumu, toplumun kültür ve kurumlarını, toplumsal norm ve değerleri etkilemekte; diğer taraftan toplum, toplumun kültür, norm ve değerleri de dini etkilemektedir. Toplumsal hayatın neredeyse her alanında insanlar üzerinde bıraktığı etkiyle toplumsal bir fenomen olan din, toplum hayatının ayrılmaz bir boyutunu teşkil etmektedir.⁴ Bu yönüyle din, birey, grup, toplum ve siyaset alanında etkili olabilmektedir.

Dinin siyaset, siyasetin de din üzerinde etkili olması dolayısıyla din-siyaset ilişkisi, din sosyolojisinin temel konuları arasındadır. Din-siyaset ilişkisi din sosyolojisinde sekülerlik iddiasıyla birlikte ortaya çıkan dinin dünyevileştiği, kamusal alandan çekildiği ve sosyal hayatta zayıfladığı gibi iddialar çerçevesinde olduğu gibi son dönemlerde dünyanın birçok yerinde dinî anlamda yeniden uyanış veya dinî canlanma dolayısıyla dinin toplumsal hayatta daha görünür hale geldiğini ileri süren görüşler kapsamında mühim bir araştırma, müzakere veya tartışma konusu olarak öne çıkmaktadır.⁵

Bireyin tabiatı icabı kamusal alanla ilişki içerisinde olması, genel ola-

² İbn Haldun. *Mukaddime* (Tah. Derviş el-Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Baskı, 1996), 35.

³ Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 13.

⁴ Okumuş, *Din Sosyolojisi*, 91-92.

⁵ Okumuş, *Din Sosyolojisi*, 328.

rak din-siyaset, özelde ise din-devlet etkileşimini zorunlu olarak gündeme getirmekte ve bu çerçevede de Türkiye'deki tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Ancak din-siyaset veya din-devlet ilişkisi yeni olan bir konu değildir. Din-siyaset veya din-devlet ilişkisi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Türkiye'de genel olarak tartışılan konulardan biri olan din-devlet veya din-siyaset ilişkisi, tarihin her döneminde çeşitli gerginlik ve gerilimlere konu olacak seyirler izlemiştir.

Siyaset kapsamında çeşitli müdahale ve darbelerin din ile etkileşimlerini de din-siyaset ve din-devlet ilişkileri içinde görmek mümkündür. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak denilebilir ki, darbe süreçlerinde iktidara farklı şekillerde müdahalelerde bulunan, bu müdahalelerle siyaseti yönlendiren veya ele geçiren askerî veya sivil aktörlerin din sahasında ortaya koyduğu işlevsel politikalar, dinden etkilenme ve dini etkileme durumları, son derece önem arz etmektedir. Askerî veya sivil aktörlerin darbe süreçlerinde kendi inanış ve düşünceleri doğrultusunda dine müdahale etme olarak okunabilecek stratejiler geliştirmeleri, örneğin İslam dinini reforme etme ve kendi çağdaşlaşma anlayışlarına uygun hale getirme çabaları, zaman zaman dinin alanlarını daraltma olarak görülebilecek birtakım politikalar geliştirme çabaları, dinî meşrulaştırımı işlevsel kılmaları, darbelerin önemli görülmesi gereken boyutlarından birini veya birkaçını meydana getirmektedir.

Cumhuriyet tarihinden önce gerçekleşen 31 Mart Vakası'ndan tutun da 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 darbelerine ve 15 Temmuz 2016 darbe girişimine kadarki yaklaşık yüz sekiz yıllık süre içerisinde din-darbe ilişkisi doğrudan veya dolaylı olarak çeşitli düzey ve düzlemlerde hep olagelmıştır. 27 Mayıs 1960'dan 15 Temmuz 2016'ya kadarki darbe süreçlerine bakıldığında denilebilir ki bu süreçlerde, farklı ve işlevsel din politikaları üretilmesi çerçevesinde bir takım adımlar/uygulamalar hayata geçirilmiş/geçirilmek istenmiştir. Öte yandan darbe süreçlerinde işlevsel hale getirilen din yaklaşımlarına veya politikalarına bakılarak din-toplum ilişkilerinde dinin, hem önemli bir meşrûiyet aracı, hem de etkili ve çok boyutlu bir toplumsal fenomen olduğu söylenebilir. Bu da dinin, toplumsal hayat için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında din-darbe ilişkisi, incelenmesi ve anlaşılması gereken önemli bir boyut olmaktadır.

Darbe, din ile zor ve karmaşık ilişkiler denklemini oluşturmaktadır. Bu karmaşık ilişkilerde dinin, bazen darbeyi meşru göstermek, topluma kabul ettirmek, onaylatmak, toplumu buna ikna etmek veya en azından dar-

beye karşı toplumun verebileceği sert bir refleksi önleyebilmek için bir araç olarak işlevselleştirilebilir olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim dinî araçsallaştırmanın, Cumhuriyet dönemi sonrasındaki kimi darbeleri meşrûlaştırmada, kimi darbelerin de bir ön hazırlayıcısı olmada etkili işlevler barındırdığı ve darbe süreçlerinde askerî/sivil darbeciler tarafından pratize edildiği ifade edilmiştir.⁶ Ayrıca ara dönem din politikaları⁷ olarak adlandırılan askerî yönetim dönemlerinin din stratejileri ve uygulamaları, bu tespiti daha anlaşılır kılabılır. Bunun yanında darbe süreçlerinde bazen mevcut konjonktür gereği siyasî ve toplumsal anlamda ortaya çıkan dinî canlanma veya yükselişi kontrol etme, dini denetim altına alma veya dinin etkisini azaltma şeklinde de okunabilecek stratejik çabalar geliştirilebildiğini söylemek mümkündür. 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat darbeleri birçok farklı boyutunun yanında bu yönüyle gerçekleştirilen din politikalarıyla dikkat çekmektedir.

15 Temmuz, AK Parti hükümetine yönelik dinî kisve altında, din istismarcısı görünümlü bir yapının organizasyonluğunu yaptığı bir darbe girişimi olarak kabul edilmiştir. 17–25 Aralık 2013 olayları ile ülke yönetimini elinde bulunduran muhafazakâr olarak kabul edilen hükümete yönelik girişimler, 15 Temmuz ile muhafazakâr veya dindar topluma yönelmiştir. 15 Temmuz darbe teşebbüsünü diğer bütün askerî darbelerden ayıran belki de en önemli boyutu, Türkiye Cumhuriyet tarihinde ilk defa dinî örgüt referanslı askerî darbe girişimi yaşanmış olmasıdır. Söz konusu darbe teşebbüsünde dinî bir örgüt yapılanması, darbenin ana aktörü olmuş, darbeyi püskürten veya savuşturan ise, bütün farklılıkları ile birlikte, birlik ve dayanışma ruhu ortaya koyan samimi ve manevi duygulara sahip olan Türk toplumu olmuştur. Öte yandan 15 Temmuz'un akamete uğratılmasında; karizmatik şahsiyetlerin ve Diyanet'in rolünün yanı sıra Türkiye toplumunun toplumsal dayanışmasının önemli etkisi olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi din bazen de 15 Temmuz'da olduğu gibi darbenin oluşma zeminini hazırlayan etkili bir olgu olmaktadır. Bu yönüyle denilebilir ki din, darbenin toplumsal anlamda meşrûiyetini sağlamada işlevsel kılınabilecek olgular arasındadır. Diğer taraftan 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat ve 15 Temmuz'u gerçekleştiren askerî/sivil aktörlerin kendi dinsel inanç ve tutumları, darbe süreçlerinde ortaya konulan uygulamalarda

⁶ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005), 201.

⁷ Necdet Subaşı, "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim Dergisi* 93 (Yaz 2002), 284-314.

veya stratejilerde görülebilir. Askerî rejim veya darbe sonrası yönetimler din stratejilerini ortaya koyarken, din konusundaki tercihleri, eğilimleri, dünya görüşleri ve bilgi kaynakları bunda etkili olabilmektedir. Dolayısıyla bu boyutun da dikkate alınması gerekmektedir. Bu nedenle askerî/sivil elitlerin darbe süreçlerinde uyguladıkları din politikalarını bilmek, darbe süreçlerini tüm boyutlarıyla ortaya koymada veya analiz etmede önemli yardımlar sağlayabilir.

Bu çalışmada Türkiye'de Cumhuriyet döneminde gerçeklik kazanan askerî müdahale ve darbelerin din boyutu tarihi ve güncel kaynaklardan yararlanılarak sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmaya ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Araştırmanın amacı, Türkiye toplumunun belli dönemlerinde kırılma noktasını oluşturan darbe ve darbe teşebbüsleriyle din arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Bu noktada modernleşme serüveniyle çok zorlu bir yolculuk yaşayan Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde askerî/sivil aktörlerin perspektifleri doğrultusunda uygulanan işlevsel din politikaları (dinî etki ve tepkiler dahil din alanındaki yaklaşım ve tutumları, dini kontrol etme stratejisi uygulayıp uygulamadıkları, bir meşruiyet aracı olarak dine/dinî araçsallaştırmaya başvurup başvurmadıkları) ve darbelerin ideolojik arka planı ele alınmaktadır. Bu amaç çerçevesinde çalışma, din sosyolojisi başta olmak üzere din bilimlerine, toplum bilimlerine, siyaset bilimine araştırma konusu dindarlık ilişkisi boyutuyla katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Cumhuriyet Dönemi darbelerinin din boyutunu sosyolojik bir yaklaşımla ve konunun tam anlamıyla normatiflikten uzak kalmada zorluğu da göz önünde bulundurularak olabildiğince değer yargılarından kaçınmak suretiyle ele alınan bu çalışmada dokümantasyon yöntem ve tekniklerinden yararlanılmaktadır. Araştırmada elde edilen bulgu ve veriler, tarihi, karşılaştırmalı ve metin tarama yöntemleri çerçevesinde anlayıcı ve açıklayıcı bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır.

1. DARBELERDE İDEOLOJİK ARKA PLAN

İdeolojik arka plan, darbe anlayışının, darbenin ve darbe politikalarının ortaya çıkmasında etkili bir faktördür. Çünkü sosyolojik perspektifte ideoloji, fikir ile toplumsal eylem arasındaki bağıdır.⁸ Darbe eylemi ile fikrî ve zihni alt yapısı, darbe ideolojisinin zihinsel arka planını göstermesi bakı-

⁸ Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 185–186.

mından son derece önemlidir. Bunun yanında Türkiye’de darbelerin arka planında destekleyici ideolojilerin varlığı bilinmektedir. Darbe dönemlerinde darbeye karşı olup direnenlerin yanında darbeye taraftar olanlar ve darbenin başarılı olmasını bekleyip başarısız olunca karşı çıkanların varlığı da bilinmektedir. Bu nedenle darbe ideolojisinin arka planını besleyen ideoloji(ler)in veya veyahut zihniyetin ortaya konulması elzemdir.

Şüphesiz ordunun sivil siyasete yönelik müdahaleci bir tavır sergilemesinin siyasal, tarihsel ve sosyolojik birçok sebebi olabilir. Fakat bunlardan belki de en önemlisi ideolojik nedendir. Nitekim darbeleri gerçekleştiren askerî ve sivil elitlerin bir ideolojik alt yapıyla hareket ettikleri genel olarak kabul gören bir anlayıştır. Darbeciler eylemlerini ve uygulamalarını meşrulaştıracak ideolojik argümanlara gereksinim duyabilmektedirler. Bu anlamda darbecilerin toplumsal destek almada ve toplumu mobilize etmede ideolojik yardıma başvurabildiği ve buna uygun argüman ve gerekçeleri topluma sunabildiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında ideoloji, darbe anlayışının zihinsel arka planında önemli etkileri olan bir olgu olmaktadır.

Cumhuriyet’i kuran kadronun asker kökenli olması, resmî ideolojinin askerî alana aktarılmasını ve benimsenmesini mümkün kılmış olabilir. Bu da modernleşme döneminde Türk siyasetinin en önemli aktörlerinden biri olan ordunun, kendisini, Cumhuriyet’in ve modernleşmenin kurucusu ve koruyucusu olarak içselleştirmesinde etkisi olmuştur.⁹ Askerî bürokrasinin gücü elinde tutma tavrı veya tutumu, darbe zihniyetinin backgroundunda yatan anlayışı besleme ve yansıtma noktasında fonksiyonel olabilmektedir. Kendilerini ilerlemenin, modernleşmenin, Cumhuriyetin ve laikliğin (görece) savunucusu ve koruyucusu olarak görebilen askerî ve sivil elitler, perspektifleri doğrultusunda sivil siyasete müdahalede buldukları söylenebilir. Mardin’e göre Tanzimat döneminde intelijensiya tarafından başlatılan, sonrasında Jön-Türk ideolojisinde veya perspektifinde ortaya çıkan ve “dağ başını duman almış” a kadar gidecek olan bir gelenek başlatılmıştır.¹⁰ Diğer bir ifadeyle Jön-Türk hareketinin veya anlayışının günümüze bıraktığı belki de en önemli miraslardan biri, askerlerin sivil siyasete müdahale geleneğidir.¹¹

⁹ İsmail Akyüz, “Türkiye’de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2017), 149.

¹⁰ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 276.

¹¹ George S. Harris, “The Role of the Military in Turkey in the 1980s”, *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, ed. Metin Heper & Ahmet Evin (Berlin: Walter de Gruyter Yayıncılık, 1988), 180; Mehmet Enes Salkın, *Türkiye’nin 1983–2007 Tarihleri Arası Sivil-Asker İlişkileri: Klasik Darbeden E-Muhtıraya* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Li-

İttihat ve Terakki ile Jön Türklerin etkisinde kaldığı pozitivism,¹² Cumhuriyet'le birlikte resmî kurucu ideolojiye aktarılmıştır.¹³ Pozitivism, Cumhuriyet'le birlikte Türk düşünce yapısında yeni bir referans noktası haline gelerek¹⁴ laisizmin veya sekülarizmin alt yapısını oluşturan etkili ve işlevsel bir ideolojiyi barındırarak yeni Cumhuriyet'in uygarlaşma ve modernleşme tezinin de fikri zeminini hazırlamıştır. Denilebilir ki cumhuriyetin kuruluş yıllarında pozitivism, laisizm veya sekülarizm pratikte birlikte veya yan yana yürüyen bir sistemin entegrasyonunu sağlamıştır. Osmanlı'nın son döneminde beliren, özellikle Cumhuriyet'in yeni uygar ve modern toplum inşa sürecinde etkisini daha da arttıran ve askerî bürokraside etkili olan pozitivist ideoloji, darbelerin arka plan perspektifinde de etkili olan en önemli olgulardan biri olmuştur. Cumhuriyet dönemi darbelerinin ideolojik arkaplanında pozitivismin etkisiyle sekülarizm, laisizm ve milliyetçi zihniyetin etkili ve işlevsel olduğu söylenebilir. Pozitivist etkiyle Türk siyasal, askerî, toplumsal, ahlakî vd. gelişimin ana dinamikleri oluşturulmaya çalışılmış, pozitivist anlayış sonraki dönemin önemli dönüm noktalarında etkili bir ideoloji olarak yer alabilmiştir.

Cumhuriyet'in ilk döneminin politika ve uygulamalarında etkisi görülen laisist veya sekülarist anlayışın, 27 Mayıs ile başlayan darbe dönemlerinin arka planında da önemli rol üstlenerek zamanla darbelerin ideolojisini şekillendirmede etkili olduğu görülmektedir. Darbe bildirilerinde vurgulanan laik devlet olgusu, bunun en önemli yansımasıdır. Darbecilerin darbe sürecinde toplum nezdinde meşru görünmek ve toplumsal-siyasal geçerlilik kazanmak için laikliği ideolojik olarak araçsallaştırdıkları söylenebilir.¹⁵ Bu da, darbe ideolojisinin arka planında etkili olan ideolojik alt yapıyı ortaya koymaktadır. Denilebilir ki darbeciler, ideolojik olarak laisist yaklaşım doğrultusunda hem toplumu hem de dini hayatı değişime uğratmaya veya biçimlendirmeye teşebbüs etmişlerdir. 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat darbeleri bunun örneklerini barındırmaktadır.

Siyasal ve toplumsal açıdan dinin etkili olduğu dönemlerde laisizm ideolojisine dayanarak toplumsal bazda ve siyasette dinî etkiyi minimize etmek veya kırmak şeklinde değerlendirilebilecek baskılayıcı ve sınırlayıcı davranışlar ge-

sans Tezi, 2010), 44.

¹² Mardin, *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, çev. Elçin Gen & Murat Bozluolcay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 26.

¹³ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 132.

¹⁴ Şükrü Nişancı, "İttihat Terakki Politikalarında Pozitivismin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 / 32 (Aralık 2009), 20.

¹⁵ Yusuf Özkır, "Darbe Bildirisinin İdeolojik Kaynağı Atatürkçülük", SETAV (Erişim 6 Kasım 2017).

liştirildiği görülebilmektedir. Darbe süreçlerinde işlevsel kılınan dinî araçsallaştırma veya denetim altına alma stratejisi bu anlayış çerçevesinde anlamlandırılabilir. Ancak, bir yandan toplumsal ve siyasal alanda olması gerekenden fazla etkili olduğu düşünülen dinsel anlayış, laisist ideolojik arka plan öncülüğünde veya etkisinde darbe ve darbe girişimleri ile etkisi minimize edilmek istenmiş, diğer taraftan darbe sonrası toplumsal ve siyasal baskıları azaltmada veya toplumsal ve siyasal açıdan meşru hale gelmede dinsel söylem, demec ve açıklamalara ihtiyaç duyularak dinî meşrulaştırma başvurulmuştur. Bu da askerî ve sivil elitlerin paradoksal anlayışını ortaya koymaktadır.

2. DARBELERDE GEREKÇELENİRME VE DİN

Cumhuriyet döneminde gerçekleşen darbelerde Türkiye'nin modernizasyon politikalarının tabiatı gereği din boyutunun çeşitli versiyonlarıyla devreye sokulduğu görülmektedir. 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat müdahale ve darbeleriyle 15 Temmuz darbe girişimi bildiri metinlerinde laikliğe, irtica ve gericiliğe yapılan vurgu ve askerî darbe yönetimlerinde izlenen din politikaları, darbelerin din boyutunu ortaya koymaktadır. Genel olarak bu darbe süreçlerinde aktif rol üstlenen askerî ve sivil elitlerin söylem ve yaklaşımları da bu minvalde görünürlük kazanmıştır.

Siyaset dünyasında gericilik ve irticacılık söyleminin 31 Mart Vakası'yla birlikte ortaya çıktığı, Cumhuriyet'le birlikte artarak devam ettiği ve sonrasında da bir gelenek halini aldığı söylenebilir. Bu durum, dini irticaya indirgeme anlayışının bir ürünü olarak özellikle modernleşme döneminde geleneksel bir boyut kazanmıştır. Modernleşme döneminde, Meşrutiyet devri İslamcılığından laiklik tartışmalarına, İmam Hatip Okulları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan tarikatlara ve diğer dinî gruplara, Kur'an kurslarına, din eğitimine ve muhafazakâr olarak nitelenen partilere varıncaya kadar şu veya bu şekilde dinî özellik taşıyan olay veya olgulara gericilik veya irtica ekseninde yaklaşım geliştirilmiştir.¹⁶ Örneğin kendinden önceki dönemin aksine DP (Demokrat Parti)'nin din alanında daha ılımlı veya özgür politikalar geliştirmesi dolayısıyla "din istismarı yaptığı ve laiklikten taviz verdiği",¹⁷ "dini irticaya alet ettiği"¹⁸ ve "gericiliğe taviz verdiği"¹⁹ şeklin-

¹⁶ İsmail Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 117.

¹⁷ Orhan Erkanlı, *Anılar, Sorunlar, Sorumlular* (İstanbul: Baha Yayınları, 1972), 10; Dündar Seyhan, *Gölgedeki Adam* (İstanbul: Hür Dağıtım, 1966), 33.

¹⁸ Recep Şükrü Apuhan, *27 Mayıs'tan Yassıada Mahkemelerine Resmî Tarihi Değiştirecek Gerçekler (Menderes)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 268.

¹⁹ Celal Bayar, *Başvekilim Adnan Menderes*, der. İsmet Bozdağ (İstanbul: Truva Yayınları, 2010), 154.

deki gerekçelendirmelerle 27 Mayıs 1960 darbesine zemin hazırlanmıştır. 27 Mayıs'ın ardından 1965'de tek başına iktidar olan AP (Adalet Partisi), DP'nin varisi olduğu, dolayısıyla DP'nin din politikalarına benzer stratejiler geliştirerek irticaya neden oldu iddiası,²⁰ dinsel örgütlenmeleri teşvik edici, dinsel eğilimleri sömürücü ve Atatürk devrimlerinin karşısında duran bir parti olarak gösterilmesi,²¹ 12 Mart 1971'in gerekçelerinden biri olmuştur. 6 Eylül 1980'de Konya'da MSP tarafından İsrail'in Kudüs'ü başkenti olarak ilanına bir tepki olarak gerçekleştirilen Kudüs mitingi "laik cumhuriyet aleyhine yapılan bir olay",²² 31 Mart Vakası'nın bir tekrarı olarak değerlendirilmiş ve 12 Eylül'ün gerekçesi olarak ifade edilmiştir.²³ Askerî/sivil bir takım çevrelerce irtica ve gericilik kapsamında "medeniyetin ve laik cumhuriyetin yerine şeriatı esas alan veya talep eden bir olay olarak görülen"²⁴ Kudüs mitingi, 12 Eylül darbesinin meşrûlaştırılmasında işlevsel kılınmıştır.²⁵ Darbeyle hayati bir öneme sahip olduğu ifade edilen laik cumhuriyet ilkelerinin kurtarılmasının amaçlandığı anlaşılmaktadır.²⁶ 1995'te muhafazakâr bir parti olarak iktidar ortağı olan RP (Refah Partisi)'nin savunduğu dünya görüşü ve din eksenli tasavvur ve yaklaşımları "irtica" olgusuyla açıklanma çabasına girilerek laik rejim için bir tehlike arzettiği gerekçesiyle hükümetin askerî bir darbeyle düşürülmesi çağrıları yapılmıştır.²⁷ 28 Şubat 1997 darbe sürecinin dindar/muhafazakâr kesimlerde oluşturduğu tahribata ve bu süreçte askerî bürokrasinin en önemli bilgi kaynağı olan irtica brifinglerinin içeriğine bakıldığında, darbenin askerî/sivil çevrelerce irticai gelişmeler çerçevesinde açıklanmaya ve gerekçelendirilmeye çalışıldığı sonucuna varılabilir.

Görüldüğü üzere Cumhuriyet Dönemi darbelerinden ilk dördü, doğrudan veya dolaylı olarak dinî gerekçelendirmelerle açıklanmaya çalışılmıştır.

²⁰ Metin Toker, *Solda ve Sağda Vuruşanlar* (Ankara: Akis Yayınları, 1971), 128; Abdurrahman Dilipak, *İhtilaller Dönemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, 1991), 178.

²¹ Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset 27 Mayıs-12 Mart* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 139.

²² Davut Dursun, *12 Eylül Darbesi (Hatıralar/Gözlemler/Düşünceler)* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2005), 89.

²³ Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları 1* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1990), 1/535; Kenan Evren, *Zorlu Yıllarım* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994), 1/217.

²⁴ Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları 2* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991), 2/21.

²⁵ Dursun, *12 Eylül Darbesi*, 89.

²⁶ Kenan Evren, *Seçme Konuşmalar (12 Eylül 1980/ 6 Kasım 1989)* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000), 70.

²⁷ Abdurrahman Babacan, *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 3/69-84.

3. DARBELERDE DİNİ ARAÇSALLAŞTIRMA VE MEŞRÛLAŞTIRMA

Din-toplum ilişkilerinde din; birçok boyutta veya şekilde kendini göstermektedir. Bunlar arasında belki de en önemli boyutlardan birini teşkil eden meşrûiyet; toplumsal, siyasal, yönetsel vb. birçok alanda vücut bulmaktadır. Bu nedenle meşrûiyet, din-toplum ilişkileri bağlamında son derece önemlidir. Sosyolojik anlamda meşrûiyet, sosyal düzenin, uzlaşma, sükûnet ve rıza ile geçerliliğinin veya haklılığının kabul edilmesidir.²⁸ Birçok alanda vücut bulan meşrûiyet, siyasî alanda da kendini gösterebilmektedir. Meşrûiyet, sosyo-politik açıdan, yönetimi altındaki insanlar üzerinde otoritesini kuran yönetimin, yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınmasıdır.²⁹ Bu tanımlamadan hareketle denilebilir ki, yönetsel pozisyonlarda olanların geçerlilik kazanması, varlıklarını devam ettirmesi, yani meşrû olabilmesi, toplumun onayına, kabulüne ve rızasına bağlı olmaktadır. Dinin meşrûlaştırım işlevi,³⁰ özellikle meşrûiyet sorununun yaşandığı darbe süreçlerinde askerî ve sivil elitlerin uyguladığı önemli bir işlev barındırmaktadır. Askerî ve sivil birtakım elitler, darbe süreçlerinde meşrû bir pozisyon elde etmek, meşrûiyet kazanmak adına dinî meşrûlaştırmaya başvurabildikleri söylenebilir.

Dini araçsallaştırma, dinin bir şeye alet edilmesi, İslam'ın kendi öz amaçları dışında dünyevî, siyasî, ulusal, ideolojik vb. amaç veya çıkarları gerçekleştirmek için dinin aracı kılınması anlamına gelmektedir. Bu anlamda din arzu edilen amaç veya çıkarların gerçekleştirilmesinde itici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Din-devlet veya din-siyaset ilişkileri bağlamında, dinin veya dinî kurumların devlet veya siyaset için işlevsel bir boyut kazanarak devletin, siyasîlerin veya yöneticilerin çıkarlarına uygun bir biçime dönüştürülmesi veya bunlara hizmet eder hale gelmesidir. Din öyle veya böyle bir şekilde devlet veya siyaset için aracı kılınabilmekte, devletler, hükümetler, yöneticiler, siyasetçiler vd. dini araç olarak hizmete alabilmektedirler.³¹ Toplumsal anlamda önemli bir olgu olan din, askerî ve sivil elitlerce özellikle darbe süreçlerinde başvurulan bir araç olarak toplumsal-siyasal bir meşrûiyet elde etmede işlevsel kılınmıştır.

27 Mayıs darbesinden sonra TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) adına iktidara el koyan MBK (Milli Birlik Komitesi), Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla

²⁸ Okumuş, *Din Sosyolojisi*, 54; Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*.

²⁹ Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, 16.

³⁰ Bkz. Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, 201-202.

³¹ Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, 176.

ülke genelinde camilerde 27 Mayıs hutbeleri okutması, genel olarak darbe-din ilişkisi bağlamında dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma boyutunun işlevsel kılınmasını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Darbe sonrasında Cuma günleri camilerde okutulan 27 Mayıs hutbeleri, darbenin dinî meşrûlaştırım vesikaları olarak değerlendirilebilir. 1961 Anayasa referandum sürecinde vaaz ve hutbelerle referandum lehine çaba sarfedildiği, Anayasa'nın meşrûiyeti ayetlerle desteklenmeye çalışıldığı³² söylenebilir. Bunun yanında MBK'nın Anayasa referandumundan bir hafta önce DİB'e "Anayasamız dinimize uygundur" şeklinde risale hazırlatıp dağıtması,³³ 27 Mayıs'ın dinî meşrûlaştırım boyutunu göstermektedir. Diğer taraftan 27 Mayıs'ta Sadettin Evrin paşa örneğinde olduğu gibi özellikle darbe süreçlerinde meşrûiyet açısından Diyanet kadrolarının özellikle üst düzey yöneticiliklerine asker kökenli birilerinin atanması, yine dinî meşrûlaştırımla açıklanabilir.

12 Eylül öncesi süreç, farklı ideolojik anlayışların harekete geçirilerek çatışma ve kamplaşmaların hüküm sürdüğü bir zaman dilimini ifade etmektedir. 12 Eylül sürecinde bir önceki dönemin mezhepsel ve ideolojik çatışmasını sonlandırmak ve toplumsal-siyasal bütünlüğü sağlamak amacıyla dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine müracaat edilerek ılımlı, dayanışmacı ve bütünlleştirici bir anlayış inşa edilmeye çalışılmıştır. 12 Eylül askerî rejiminin dinin araçsallaştırma ve meşrûlaştırma işlevine başvurmasının belki de en önemli nedeni ülke çapında yaşanan Alevî-Sünnî ve sağ-sol olayları ve 1979 İran Devrimi'nin Türkiye'de de etkili olabileceği varsayımıdır. 12 Eylül, toplumsal kargaşa, gerginlik, huzursuzluk, Alevî-Sünnî çatışması, sağ-sol olayları ve irtica olarak ifade edilen gelişmeler üzerinden meşrûiyet elde etmeye çalışmıştır.³⁴

12 Eylül sürecinde askerî rejimin stratejik olarak uyguladığı dinî araçsallaştırma ve meşrûlaştırım yoğun bir şekilde işlevsel kılınan olguların başında gelmektedir. Bu süreçte işlevsel kılınan dini araçsallaştırma ve meşrûlaştırma, askerî rejimin başvurduğu yöntemlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu perspektife yardımcı olması için DİB'in araçsallaştırılarak işlevsel hale getirildiği söylenebilir.³⁵ Bu işlevsel formülasyonda DİB'in mil-

³² Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017b), 2/179.

³³ Walter F. Weiker, *1960 Türk İhtilâli*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1967), 174; Apuhan, *27 Mayıs'tan Yassıda Mahkemelerine*, 226.

³⁴ Sübaşı, "Ara Dönem Din Politikaları", 93/289.

³⁵ Erik-Jan Zürcher & Heleen Van Der Linden, *Medeniyetler Çatışması Işığında İslam Türkiye ve Avrupa Birliği*, çev. Senem Polat (Ankara: Kadim Yayınları, 2011), 79.

li ve manevî unsurları pekiştirmesi, milli birliği ve dayanışmayı sağlaması amaçlanmıştır. Bu süreçte DİB'in ülke çapındaki hutbe ve vaazlarının milli birlik, bütünlük ve beraberliği sağlayıcı muhtevada bir üslup ve yeni bir formla hutbe ve vaazların merkezileştirilmesi sağlanmıştır.³⁶ Denilebilir ki askerî rejimin, ezan, hutbe ve vaazları merkezileştirme düşüncesi, din üzerinde baskıcı bir karakter taşıyan devlet tekeline güçlendirmesi ve toplumun homojenleştirilmesini ifade etmektedir. Bu süreçte DİB'in, örgütlü dinî yapıların devlet ile ilişkilerinin yeniden tesis edilmesinde, yurt dışında yaşayan Türklere yönelik din hizmetlerinin resmî kimliğinin yaygınlaştırılmasında ve zorunlu din dersi uygulamasına geçilmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir.³⁷ DİB'in merkez ve taşra teşkilatının da yeni bir formla inşası gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda sarık veya takkeyle dolaşan sakallı müftülerin kılık kıyafetleri modern anlayışa uygun bir şekilde yeniden düzenlenmiş, makam odasına ayakkabı çıkarılarak girilen müftülük uygulamalarına son verilmiştir.³⁸ DİB'in merkez ve taşra teşkilat binalarından tutun da personelin kılık-kıyafetine varıncaya kadar laiklikle uyumluluk çerçevesinde birçok modern proje hayata geçirilmiş, Diyanet merkez ve taşra teşkilatının bürokratik kişilik ve kurumlar olarak yeni sisteme uyumlu hale getirilmeye çabalanmıştır.³⁹

DİB gibi İmam Hatip Okullarının da bu süreçte işlevsel kılınan araçlardan biri olduğu söylenebilir. İmam Hatip Okulları, devletin resmî din modelinde diğer bir din alanını oluşturmaktadır. 12 Eylül sürecinde devletin resmî din modelinin topluma aktarıcıları görevi araçsallaştırılan İmam Hatip Okullarından beklenmiştir.⁴⁰ Askerî yönetim, dinî meşrûlaştırım işleviyle açıklanabilecek zorunlu din dersi uygulamasını hayata geçirmiştir. Zorunlu din dersiyle, dinin devletçe denetiminin amaçlandığı,⁴¹ yükselen İslamî etkinin yok edilmesini veya azaltılmasını, örgütlü dinî yapıların etkisizleştirilmesini ve siyasal İslam'ın kontrol edilmesinin hedeflendiği,⁴² izinsiz açılan (resmî olmayan) Kur'an kurslarının popülerliğini geriletmenin

³⁶ İsmail Kara, *Zafer Değil Sefer* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 139; Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, 2/180.

³⁷ Kara, *Şeyhfevâdinin Riyasındaki Türkiye*, 49; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017a), 1/86.

³⁸ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, 1/110.

³⁹ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, 1/110.

⁴⁰ Pınar Kaya Özçelik, "12 Eylül'ü Anlamak", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 66/1 (Ocak 2011), 88.

⁴¹ Dilek Kırkpınar, *12 Eylül Askerî Darbesi'nin Gençliğin Üzerindeki Etkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 167.

⁴² Subaşı, "Ara Dönem Din Politikaları", 93/310-311.

amaçlandığı⁴³ vb. değerlendirmeler çokça yapılmıştır. Ancak Evren, zorunlu din dersi ile ilgili bir söyleminde, Kur'an kurslarının açılmasını engellemek amacıyla bu maddeyi anayasaya koyduklarını ifade etmiştir.⁴⁴

15 Temmuz darbe girişiminde temel aktörünün örgütlü bir dinî yapı olan Gülenizm hareketi, dinî meşrûyet ve araçsallaştırma işleviyle dikkat çekmektedir. Nitekim Gülenizm'in, başlangıç olarak din zemininde vücut bulduğu, din üzerinden yayılarak içtimâî, siyasî, hukukî, idarî, askerî, iktisadî, medya ve eğitim alanlarına sirayet ettiği ve bu alanlarda genişleyen bir görünüm arzettiği söylenebilir.⁴⁵ Gülenizm'in, temelde meşrûyetini dinden sağladığı söylenebilir. Nitekim İslam'ın temel kaynakları olan ayet ve hadisler üzerinden müntesiplerini beslediği, inandırdığı ve gerçekleştirdiği dinî sohbet vaazlarıyla örgütün genişlemesini sağlayarak müntesiplerinin örgüte karşı itaatini koruduğu ve yapıyı bu şekilde güçlendirdiği bilinmektedir. Meşrûyetini İslam'dan sağlayan örgüt, dindar veya muhafazakâr altın nesiller yetiştirdiğini ve tek amacının İslam'a hizmet olduğunu sohbetlerinde dillendirmiştir. Gülenizm'in kuruluşunda ve ilk dönemlerindeki faaliyetlerine bakıldığında, görece iyimser olduğu, devlete karşı olmadığı, İslam'a ve Müslümanlara hizmet ettiği görünümünde olmuştur. Ancak örgütün esas gayesinin çok farklı olduğu sonradan anlaşılmıştır. Dini araçsallaştıran Gülenizm'in, takkiye yaparak, dinin arkasına saklanarak esas amacını gizlediği ve esas amacının dine hizmet olmadığı genel kabule göre 17-25 Aralık Olayları sürecinde ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet dönemi darbe süreçlerinde askerî bürokrasinin yanında görüntü vermesiyle ve özellikle 12 Eylül ve 28 Şubat darbelerini meşrû ve gerekli görmesiyle dikkat çeken Gülenizm, meşrûyetini temelde dinden aldığı, ayet, hadis ve dinî argümanları araçsallaştırarak din istismarcısı bir yapıya büründüğü, ılımlı İslam ve dinler arası diyalog yaklaşımıyla Batı ve Hıristiyan dünyasının sempatisini kazanarak maddi ve manevi kazanımlar elde ettiği söylenebilir. Ayrıca mesihçi veya mehdici yapısıyla müntesiplerinin örgüte bağlılığını veya itaatini sağlamış, seçilmişlik ve masumiyet özellikleri taşıdığı iddiasıyla müntesiplerince kutsaliyet atfedilebilmiştir. Müslüman ve dindar halkın safiyâne duygularını istismar ederek himmet anlayışı üzerine kurduğu ekonomiyle medya, basın, büyük şirket ve hol-

⁴³ Doğan Akyaz, "Ordu ve Resmî Atatürkçülük", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 2 (Kemalizm)*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 2/189.

⁴⁴ İştâre Gözaydın, *Diyanet (Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 46-47.

⁴⁵ Ahmet Dağ, "Çalınan Hakiki Bir Devrimin Hikâyesi", *Umran Dergisi* 275 (Temmuz 2017), 63.

ding, banka, üniversite, özel yurt, derslane ve okullar açtığı ve ülke içinde ve dışında devasa bir yapı oluşturduğu görülmektedir. Takiyye anlayışıyla esas gizli hedeflerini gizlemeyi başarabilmiştir. Takiyyeyi son derece etkili kullanan Gülenizm, zemine ve zamana göre pragmatist, laik, dindar, anti-laik, sûfi, hoşgörülü, ılımlı, modernist, radikal, diyalogcu, milliyetçi, liberal, demokrat, hümanist, Sünni, Alevi, çağdaş, anti-komünist şeklinde farklı ideolojik perspektifler geliştirmiştir.⁴⁶

4. DARBELERDE DİNİ KONTROL ALTINA ALMA STRATEJİSİ

Cumhuriyet'in kuruluş döneminden itibaren din istismarını veya dinî araçsallaştırmayı engelleme söylem (ve amacı) ile zaman zaman özellikle darbe süreçlerinde dini baskılama ve denetim altına alma stratejisinin bir politika olarak uygulandığı söylenebilir. Din istismarı, irtica veya gericilik söylemleri üzerinden darbe, muhtıra ve parti kapatmalar gerekçelendirilmek suretiyle Demokrat Parti (1950-1960), Adalet Partisi (1965-1971 ve 1979-1980) ve Refah Partisi (1996-1997) dönemleri, 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat darbeleriyle sonlandırılması, darbeler sonrasında (eğitimde ve kamusal alanda başörtüsü yasağı, imam hatiplere yönelik kısıtlayıcı ve sınırlandırıcı uygulamalara başvurulması, Diyanet'in üst düzey kadrolarına asker kökenli kişilerin atanması, Diyanet'in merkez ve taşra teşkilatının görev alanlarının biçimlendirmesine yönelik stratejiler vd.) dini kontrol ve denetim altına alma politikalarıyla açıklanabilir. Bu yaklaşımın, 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat darbelerinde işlevsel hale dönüştürüldüğü söylenebilir.⁴⁷

1960 darbesi ile yönetime el koyan askerî ve sivil elitler, darbenin hemen sonrasında irtica ve din istismarı yaptıkları ve laikliği işlevsizleştirdikleri gerekçesiyle muhafazakâr olarak görülen siyasî kişiliklere ve dinî alanlara çeşitli şekillerde müdahalelerde bulunulmuştur. Bununla 1950-1960 arasındaki mevcut dinî konjonktüre karşı olduklarını yüksek sesle dillendirmişlerdir. 27 Mayıs'ta gerçekleştirilen bu ve benzeri dinsel baskılama stratejisiyle topluma, dinsel olgular yerine laisist uygulamaların korunması veya gözetilmesi gerektiği mesajı verilmeye çalışılmıştır. Baskılayıcı din stratejileri, toplumda seküler veya laik hayatın teşviki veya özendirilmesi algısının yaratılmasında etkili olmuştur. Belirtilmelidir ki 27 Mayıs, siyasî ve iktisadî

⁴⁶ Mustafa Özkan, "15 Temmuz Askerî Darbe Girişiminde Din İstismarı", *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı 3* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2017), 3/1006.

⁴⁷ Bkz. Ejder Okumuş, *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları* (İstanbul: Ark Kitapları, 2011).

alandaki kadar din alanında da derin yaralar açmış ve toplumsal yarılmalar meydana getirmiştir.

MBK üyeleri 27 Mayıs sürecinde söylem ve uygulamalarıyla toplumu, entelijensiyayı ve üniversite mensuplarını özellikle din üzerinden ayırttığı, böylece din üzerinden toplumda gerilimler ve yarılmalar meydana getirdiği söylenebilir.⁴⁸ 27 Mayıs'ın hemen sonrasında İmam Hatip Okullarının kapatılması, MBK'nın din sahasında gerçekleştirdiği uygulamaların dinî baskılama veya dinî etkiyi sınırlama boyutunu gözler önüne sermektedir. 27 Mayıs, dinî-manevî baskılama uygulamalarının yoğun bir şekilde görüldüğü dönemi ifade etmektedir. Bu kapsamda birçok strateji hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Darbe sonrasında radyoda ezan okuma yasağı getirilmiştir. Toplumsal alanlarda dinî kisvelerle dolaşılmasına karşı önlemler alınmış ve DİB'e dinî kisve yerine modern kıyafetlerin özendirilmesi veya teşvik edilmesi yönünde direktifler gönderilmiştir. Denilebilir ki 27 Mayıs darbesinin, Türkiye toplumunun din başta olmak üzere düşünsel, zihinsel ve sosyal yapısı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Öyle ki 27 Mayıs, toplumun zihninde, zor zamanlarda başvurulabilecek bir yöntemin de işareti olmuştur. Bu yöntem, zaman zaman yaşanan toplumsal gerginlik ve huzursuzluk dönemlerinde, toplumun sık sık sarıldığı ve medet umduğu bir anlayış hâlini almıştır.

12 Mart, sağ olarak nitelendirilen bir iktidara karşı yapılmış, muhafazakâr ve dindar kesimlere yönelik baskılama, denetim altına alma ve yasaklama politikaları işlevsel kılınmıştır. Bu işlevsel din politikaları muhtıra hükümetleri eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte dinî baskılama stratejisi laiklik politikasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim 12 Mart sürecinde din işlerinin, laisizmin vaaz ettiği ilkelere uygun bir şekilde ele alınacağı ifade edilmiştir.⁴⁹ Bu kapsamda din görevlilerinin eğitimleri laiklik ilkesi doğrultusunda yeniden düzenleneceği, İmam Hatip Okullarının bu doğrultuda yeniden ıslah edileceği, 8 yıllık zorunlu eğitime geçilmesi için çalışmaların yapılması, Atatürk özüne bağlı öğretim üyesi ve öğretmen yetiştirilmesi sağlanacağı ifade edilmiştir.⁵⁰ Bu süreçte din alanında öngörülen reform mahiyetinde önemli stratejiler hazırlanmıştır. İmam Hatip Okulları meslek lisesi statüsüne alınarak bu okulların sadece kendi alanlarında yükseköğretim bölümüne girişine dair yönetmelik çıkarılmıştır.⁵¹ Bu uygulamayı,

⁴⁸ İsmail Kara, "27 Mayıs Darbesi'nin Dini Var mı?", *Derin Tarih 2* (Mayıs 2012), 2/27.

⁴⁹ Nihat Erim, *12 Mart Anıları*, haz. Raşit Çavaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 201-202.

⁵⁰ Erim, *12 Mart Anıları*, 201-202.

⁵¹ Osman Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam* (İstanbul: İstanbul Üni-

imam hatiplilerin önünü kesme veya onları engellemeye yönelik bir strateji olarak değerlendirilmek mümkündür. Denilebilir ki imam hatiplerin kendi alanları dışında başka bölümlere girmelerini engellemek suretiyle dinî perspektife sahip kişilerin devlette (bürokraside) etkili olmalarının önüne geçilmek istenmiştir. Ayrıca bu stratejiyle kamusal alanda dinî görünürlüğün veya anlayışın etkisinin azaltılmak istendiği sonucu çıkarılabilir.

12 Mart sürecinde İmam Hatip Okullarının orta kısmının müfredatından mesleki (dinî) dersler çıkarılmış, kız öğrencilerin imam hatiplere girişi yasaklanmıştır.⁵² Bu okulların orta kısımlarının kaldırılarak lise dönüştürülmek suretiyle tecdrici olarak bu okullara olan rağbet azaltılarak etkisiz hale getirilmiştir.⁵³ Ayrıca bu süreçte İmam Hatip Okullarının bu tür uygulamalarla kapanmayla karşı karşıya kaldığı söylenebilir.⁵⁴

12 Mart'ın dinî baskılama ve denetim altına alma stratejisi sadece İmam Hatip Okulları ve başörtüsü uygulamalarıyla sınırlı kalmamıştır. Muhafazakâr görüşlü birtakım parti, yayınevi ve dergiler kapatılmıştır. Muhafazakâr çevrenin temsilcisi olarak kabul edilen, “önce ahlak ve maneviyat”, “mukaddesatçı Türkiye” gibi sloganları kullanan, manevi değerlere ağırlık veren bir eğitim politikası izleyen MNP, 12 Mart sonrası dini siyasete alet etmek, teokratik yapıyı yeniden kurmayı amaçlamak ve laikliğe aykırı davranmak gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.⁵⁵ Ayrıca muhafazakâr veya dindar olduğu bilinen *İttihad Dergisi* de bu muhtıra sonrası kapatılmıştır.⁵⁶ Yine laik eğitim ilkelerine uymadığı gerekçesiyle bazı Kur'an kurslarının kapatılması, bazılarının da MEB'in kontrolünde denetlenmesi sağlanmıştır.⁵⁷ Bu kapsamda çıkarılan bir yönetmelikte izinsiz açıldığı düşünülen tüm Kur'an kurslarının bina ve müstemilatının DİB'e devredilmesi kararı alınmış, bu karara uymayan kursların izin ve ruhsatları iptal edilmiştir.⁵⁸ Bu kararla ülke çapındaki Kur'an kurslarının, bu alanda faaliyet gösteren örgütlü dinî yapı veya oluşumların faaliyet alanlarının denetim altına alınmasının ve kontrolünün sağlanmasının hedeflendiği ifa-

versitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 89.

⁵² Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923–1998)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 7/551-552.

⁵³ Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, 126.

⁵⁴ Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, 127.

⁵⁵ Şükrü Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 235–236.

⁵⁶ M. Hakan Yavuz, “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* 6 (İslamcılık), ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/291.

⁵⁷ Erim, *12 Mart Anıları*, 210.

⁵⁸ Mustafa Aydın, “Süleymanlık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* 6 (İslamcılık), ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/312.

de edilebilir. Diğer taraftan 12 Mart sürecinde üst düzey askerî bürokrasi tarafından gerçekleştirilen brifinglere örgütlü dinî yapıların laik cumhuriyeti tahripleri gerekçesiyle aşırı soldan daha büyük bir tehlike oluşturdukları, bu yapıların cumhuriyet rejimine yönelik ciddi bir yıkım içerisinde oldukları, din istismarı yaptıkları ve irticai faaliyetlerde buldukları dile getirilmiştir.⁵⁹ Bu ve benzeri dinî baskılama stratejileri dolayısıyla Türkiye'deki birtakım örgütlü dinî yapı veya hareketlerin faaliyet alanlarını yurt dışına kaydırmalarına neden olmuştur.⁶⁰

12 Mart süreci, radikal laikliğin esasları çerçevesinde dindar ve muhafazakâr kesime yönelik dinsel kontrol stratejileri hayata geçirilmiştir. Bu süreçte birtakım gerekçelerle müftülerin, imamların, âlimlerin ve hadimlerin tevkif edilerek tutuklandıkları, başını örten kızlara saldırılar yapıldığı ve başörtülü kızların okullara alınmadığı, vaazlara sansür uygulandığı, bere ve kalpak giyenlere kanunsuz baskılamalar yapıldığı söylenebilir.⁶¹ 12 Mart'ın, ibadet hürriyeti başta olmak üzere temel hak ve hürriyetlerinin kısıtlandığı bir süreci ifade ettiği belirtilmiştir.⁶² 12 Mart süreci, din alanında sınırlama ve denetim altına alma politikalarının etkili olduğu bir dönem olmuştur. Bu süreçte İmam Hatip Okullarından başörtüsüne, din görevlisinin eğitiminden İslamî sermayeye varıncaya kadar dinin etkili olduğu birçok alanda laiklik ve seküler modernizm öncülüğünde politikaların gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülebilir.

Denilebilir ki 12 Mart sürecinin zor ve karmaşık toplumsal-siyasal yapısı, din ve dinî hayatı de etkilemiş ve toplumsal-dinsel açıdan gerilimlere neden olmuştur. Toplumsal ve siyasî alanda baş gösteren 12 Mart'ın istikrarsız ve huzursuz ortamının, dinsel ayrımlaşmalara veya kamplaşmalara neden olduğu söylenebilir. 12 Mart sonrasında kurulan kısa koalisyonlu hükümetlerin icraatları veya politikaları genel olarak toplumu tatmin etmemiş ve ideolojik-etnik-mezhеспel-düşünsel farklılıklar daha da derinleşmiştir. Siyasal ve toplumsal kaosu yoğun olarak yaşadığı 12 Mart sürecinde dinî hayatın olumsuz etkilendiği söylenebilir. Nitekim din, özgür bir toplumsal yapıda daha etkin olmaktadır. Bu dönemde özellikle Komünist gruplar ile İslami gruplar arasındaki çekişmeler dikkat çekmektedir. Bunun yanında yoğun bir şekilde Sünni-Alevi çatışması baş göstermiştir. İdeolojik ve mezhеспel çatışmaların yaşandığı 12 Mart sürecinde dinsel hayat üzerinde

⁵⁹ Çetin Yetkin, *12 Eylül'de İrtica Niçin ve Nasıl Gelişti* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 111.

⁶⁰ Aydın, "Süleymanlık", 6/313.

⁶¹ Toker, *Solda ve Sağda Vuruşanlar*, 98-99.

⁶² Toker, *Solda ve Sağda Vuruşanlar*, 99.

önemli ölçüde kırılma ve yarılmalar meydana gelmiştir. Bu süreçte ülkenin birçok yerinde ortaya çıkan Alevi-Sünni çatışmaları, belki de Cumhuriyet tarihinde toplumda ve dinî hayatta ciddi gerilimlere yol açan en önemli olaylardan biri olmuştur. Alevi-Sünni olayları, özellikle Kahramanmaraş, Çorum ve Sivas gibi bazı şehirlerde daha yoğun yaşanmıştır. 1978'de Sivas'ta⁶³ ve 1980'de Çorum'da⁶⁴ Alevi-Sünni çatışmalarında ölümler yaşanmıştır. 12 Mart sürecinde yaşanan mezhepsel ve ideolojik saflaşmalar ve çatışmalar 12 Eylül darbesinin bir gerekçesi olarak sunulmuştur.

12 Eylül sürecinde dinî görünüm taşıyan birtakım hareket ve faaliyetler, laiklik, gericilik, yobazlık ve irtica söylemlerine indirgenebilmiştir. Askerî rejim, darbe sonrası, muhafazakâr kesimlerin siyasal temsilcisi olarak kabul edilen MSP hareketinin Erbakan başta olmak üzere yöneticilerine laikliğe aykırı eylem ve faaliyetler içerisinde oldukları gerekçesiyle dava açılarak yargılanmaları, hapsedilmeleri ve siyasal olarak yasaklanmaları gerçekleştirilmiştir.⁶⁵ Askerî rejim, İmam hatipler, Kur'an kursları, başörtüsü vb. dinî görünümün irtica ve laik cumhuriyet için ciddi derecede tehlikeli iddiasıyla toplumsal ve kamusal alanlardaki dinî görünümün minimize edilmesi vb. dinî baskılama politikaları uygulanmıştır. Askerî yönetimin stratejik olarak hayata geçirdiği bu tür politikaların toplumsal ve kamusal alanlarda genel olarak etkin bir görünüm kazandığı söylenebilir. Askerî yönetimin bu perspektifine uygun düşmeyen grup, hareket veya oluşumlar, irtica, gericilik, yobazlık vb. söylemlerin muhatabı olmuşlardır. Sayısal veriler, askerî rejim döneminde (1981-1983) 1205 kişinin, 1983-1986 arasında da 1676 kişinin irtica olaylarından dolayı tutuklandığını ortaya koymaktadır.⁶⁶ Laikliğe aykırı davranışlar gerekçesiyle nedeniyle 3 bin 471 sanık hakkında 2 bin 663 dava açılmış, yine aynı gerekçeyle birçok dernek ve kuruluş hakkında ciddi kanunî takibatlar ve en etkili tedbirler alınıp davalar açılmıştır.⁶⁷ Camilerde yapılan vaazlar, dernek ve yurt adı altında açılan dinî hareketler, peçe, şalvar, başörtüsü, çarşaf, fes, sarık vb. dinî sembolik kıyafetlerin giyilmesi, yaz tatilinde Kur'an kursları açılması, Orta Doğu Üniversitesi'nde İslam Merkezi'nin açılması vb. dinsel faaliyetler, gerici ve irticai faaliyet ve hareketler olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸ Türkiye'nin değişik

⁶³ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 1/219.

⁶⁴ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 1/440-441; Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları 4* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991), 4/216.

⁶⁵ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 4/102.

⁶⁶ Bk. Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları 5* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991), 5/440.

⁶⁷ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 5/518.

⁶⁸ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 5/22-152.

yerlerinde vatandaş tarafından yapılmış ve bitirilmiş 60 civarında İmam Hatip Lisesi'ne açılış izni bekletilmiş, başörtüsü ve sakal yasağı başlatılmış, askerî okullarda namaz kılan 200 öğrenci ve bazı astsubaylar tasfiye edilmiş, bazı dinî önderler tutuklanarak zorunlu ikamete tabi tutulmuştur.⁶⁹

12 Eylül sürecinde din sahasında gerçekleştirilen baskılama ve denetim altına alma stratejisinin görünürlük kazanan bir diğer boyutu başörtüsüdür. Bu süreçte Bakanlar Kurulu kararıyla üniversitelerde aktive edilen başörtüsü yasağı,⁷⁰ eğitimde dinî görünümün etkisizleştirilmesinin en önemli ayağını oluşturmuştur. Başörtüsüyle mücadele kapsamında üniversitelere başörtüsüyle gelen kız öğrencilerin başlarını açmaları için kampüs girişlerinde polisler görevlendirilmiş ve başörtülü kız öğrencilerin başörtülerini açmaları için zorlamalar ve baskılamalar vuku bulmuştur.⁷¹

Askerî rejim, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerindeki kız öğrencilerin Kur'an dersleri haricindeki diğer derslerde ve okul içerisinde başörtüsü takmalarına izin vermeyeceğini yüksek tonda dillendirmiştir.⁷² İmam Hatip Liselerinin büyük çoğunluğunda kız öğrencilerin okul içinde ve dışında başlarını kapattıkları ve uzun elbiseler giydikleri, DİB'e bağlı Kur'an kurslarındaki kız öğrencilerin durumunun da aynı yönde olması gerekçesiyle konunun incelenmesi için DİB'e talimat gönderilmiştir.⁷³ Bunun üzerine konuyu inceleyen Din İşleri Yüksek Kurulu, "Kadının örtünmesi İslam'ın hükmü, milletin de örfüdür. Kanunla sınırlanması Anayasaya aykırı olur"⁷⁴ şeklinde görüş bildirmiştir. Özellikle başörtüsü konusunda çetin bir mücadeleye sahne olan bu dönemde başörtüsü takanların artmasını önlemek amacıyla askerî rejim tarafından dönemin YÖK Başkanı ve üniversiteler ikaz edilerek başörtüsüne taviz verilmemesi ve müsaade edilmemesi talimatı verilmiştir.⁷⁵ Tüm bunlar, başörtüsüne bir istismar aracı gözüyle bakıldığını ve başörtüsünün sekülarist anlayışa uygun modern bir kıyafet olmadığı algısını toplumsal kesimlerde pekiştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Son tahlilde üniversite ve imam hatiplerde kız öğrencilerin başörtüsü takmalarını yasaklamak suretiyle dinî hayat sınırlanmıştır. Denilebilir ki

⁶⁹ Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, 127-129.

⁷⁰ Hüseyin Kara, *Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 342.

⁷¹ Gareth Jenkins, *Political Islam in Turkey, Running West, Heading East?* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 145.

⁷² Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 2/479; Evren, *Zorlu Yıllarım*, 1/377; Kenan Evren, *Unutulan Gerçekler* (Ankara: Tisamat Basım Sanayii, 1995), 109-110.

⁷³ Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, 1/117.

⁷⁴ Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, 1/117.

⁷⁵ Evren, *Kenan Evren'in Anıları*, 5/365.

başörtüsü yasağıyla kız öğrencilerin eğitim hakkı, toplumsal veya bireysel anlamda vicdan ve inanç özgürlüğü engellenmiştir. Askerî yönetimin dinsel baskılama stratejileri ancak toplumsal-dinsel anlamda yeni bir dizayn gerçekleştirmek istemesiyle açıklanabilir. Esasen başörtüsü de dâhil diğer dinî yasaklama ve sınırlandırmalarda istismar politikası ve stratejisi izlendiği, bu politika ve stratejiyi izleyenlerin, din istismarını istismar ettikleri söylenebilir. Denilebilir ki din alanındaki sınırlandırma ve yasaklamalarda din istismarından çok din istismarının istismarı söz konusudur.⁷⁶

28 Şubat sürecindeki din eksenli tartışma konularına bakılacak olursa, laikliğin din kapsamında tartışılan konuların merkezini oluşturduğu görülebilir. Bunun yanında başörtüsü ve türban, din eğitimi ve rejim tartışmaları da bir diğer tartışma konularıdır. Yine bu minvalde İslamî sermaye, tarikatlar, şeriat, irtica, Müslüman kimliği ve İslam gibi pek çok din konusu Türkiye'nin esas gündemini belirlemiştir. Bu yönüyle 28 Şubat sürecinde din, belki de en yoğun işlenen olguların başında gelmektedir.

28 Şubat, Cumhuriyet dönemi darbe süreçleri içerisinde belki de dini baskılama politikasının en yoğun yaşandığı dönemlerden biri olmuştur. Bu süreçte dinî hareket veya oluşumlar irtica ve laik Cumhuriyet'i tehlikeye düşüren eylemler olarak görülmüştür. Bu anlamda darbenin gerekçesinden tutun da RP'nin faaliyetleri, İmam Hatip Okulları, başörtüsü (türban), İslamî (Anadolu) sermaye, muhafazakâr yapıya sahip dernek, vakıf ve kuruluşlar vb. dinin etkili olduğu düşünülen alanlar irticai faaliyete indirgenmiştir. Diğer bir ifadeyle Müslümanca bir belirti ve renk taşıyan iş veya faaliyetlerin bir istismar olarak görülüp "irtica ile mücadele" kapsamına alındığı söylenebilir.⁷⁷ Bu yönüyle bu süreçte araçsallaştırılan irtica, din üzerinde baskıcı bir işlev görmesinin yanı sıra onun üzerinde vesayet uygulamasının meşrûyetini sağlayan etkili bir olgu olmuştur.⁷⁸ Sınırı ve tanımı belirlenmediğinden her türlü İslamî eğilimin hedef haline geldiği, irticanın âdeta İslamî kesimi ifade eder hale dönüştürüldüğü⁷⁹ 28 Şubat sürecine bakılarak denilebilir ki, bu dönemdeki dinî tartışmalar genel olarak bir yönüyle dinî, siyasî tartışmaların dışına çıkarma amacı taşımıştır. 28 Şubat sürecinde muhafazakâr veya dindar kesimin, irtica vb. söylemler üzerinden siyaset başta olmak üzere toplumsal alanlarda bir mühendislik projesiyle tasfiyesinin veya etkisinin minimize edilmesinin hedeflendiği; bu kapsam-

⁷⁶ Bkz. Okumuş, *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*.

⁷⁷ Babacan, *Binyılın Sonu*, 3/69.

⁷⁸ Babacan, *Binyılın Sonu*, 3/84.

⁷⁹ Hayati Tek, *Darbeler ve Türk Basını* (Ankara: Elips Kitap, 2007), 369.

da başörtüsü yasağı, imam hatiplere katsayı engeli, İslamî yaşantının veya hareketin kısıtlanması ve baskılanması gibi politikaların din sahasında derin kırılmalara ve yarılımlara neden olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yeni sistem, dinin temelde meşrûiyet kaynağı olduğu bir yapıdan laik ideolojik perspektifin hâkim olduğu ve dolayısıyla dinin temelde meşruiyet sağlayan bir etken olmaktan çıktığı yeni bir seküler ulus kimliğine geçmiştir. Yeni sistemde toplum, ilerleme adına ideolojisini büyük ölçüde Batı menşeli fikir ve düşüncelerden etkilenerek oluşturan İttihat ve Terakki gibi oluşumların anlayışından etkilenilerek pozitivizm, laisizm ve milliyetçilik ağırlıklı ideolojilerle dönüştürülmeye çalışılmıştır. Yeni sistemde Türk toplumunun bu ideolojik anlayışın rehberliğinde değişerek modernleşebileceği düşünülmüştür. Cumhuriyet'in kuruluşunun arka plan perspektifinde önemli etkiler barındıran pozitivizm, laisizm, sekülerizm ve milliyetçilik, ideolojik olarak darbelerin arka plan perspektifinde de etkili olan ideolojiler olmuştur.

Cumhuriyet Dönemi darbe süreçlerinde askerî/sivil elitlerce başvuru- lan ve işlevselleştirilen ideolojilerden biri olan laikliği koruma gerekçesiyle beş kez sivil rejime müdahale edilmiş, 1961 ve 1982 Anayasalarıyla laiklik daha da güçlendirilerek darbelerin meşruiyeti de laiklikte aranmıştır. Denilebilir ki Cumhuriyet Döneminde gerçekleşen ilk dört darbe, genel olarak, laisist/sekülerist arka plan perspektifinin etkisiyle belirmiş, sonrasında ise bu yaklaşıma uygun din politikaları hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında söz konusu darbelerin bildirilerinde irtica ve laiklik kapsamında dini alanlara dikkat çekilmiş, muhafazakâr/dindar bireyleri temsil ettiği düşünülen hükümetlerin veya partilerin dini istismar etmeleri dolayısıyla din politikalarının devlet için tehlike oluşturduğu belirtilmiştir. Örneğin siyasal partilerden DP (1960), MNP (1971), RP (1998) ve FP (2001) daha çok dinî gerekçelendirmelere dayandırılarak kapatılmıştır. 15 Temmuz ise, temel aktörünün örgütlü bir dinî yapı olması dolayısıyla başlı başına din faktörüyle ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de askerî darbelerin belki de en önemli meselelerinden biri, dar ve geniş anlamıyla dinî alandır.

Darbelerden veya müdahalelerden sonra iktidara gelen askerî/sivil elitler, siyasetin yeniden dizaynı ve devlet kurum ve kadrolarının gözden geçirilmesiyle ilgilendiği kadar dinî meselelere de dikkatle ve ciddiyetle eğilmiş, dinî kurumlar, din eğitimi veren müesseseler ve örgütlü dinî yapılar

başta olmak üzere dine ilişkin meseleleri ele almış, alınan kararları kısmen veya tamamen uygulamaya koymuşlardır. Darbe süreçlerinde bakıldığında, dindar/muhafazakâr kesimlerin başörtüsü, imam hatipler vb. konularda bazen yasaklayıcı, bazen de kısıtlayıcı veya sınırlandırıcı politikalarla toplumsal ve kamusal alanlarda baskılamalara maruz bırakıldığı söylenebilir. Bu nedenle darbeler, siyasî, toplumsal, hukukî ve iktisadî alanda olduğu kadar din alanında da getirdiği ve götürdükleriyle birlikte bir mühendislik projesidir. Bu tespitlerden hareketle askerî müdahale ve darbelerin ana hedeflerinden birinin, gelecekte toplumsal ve dinî alanı tehlikeli ve gerici olmaktan çıkarmak, mümkün olduğu ölçüde onu aklî, medenî, bilimsel, rasyonel, milli birliği ve kalkınmayı sağlayıcı hale getirmek ve böylece devletin dinle alakalı kurumları başta olmak üzere dinî hayatı, toplumsal ve kültürel bazı faaliyet alanlarını yeniden dizayn etmek olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bütün bunlar, Cumhuriyet Döneminde gerçekleşen darbelerin, aynı zamanda dine de bir darbe niteliği taşıdığını söyleyebilmeyi mümkün kılabilir. Nitekim darbelerle dindar ve muhafazakâr kimlikleriyle ön plana çıkan siyasî partilerin hükümetleri düşürülmüş, o partiler, çeşitli davalara konu olmuş veya kapatılmışlardır. Siyasal alan üzerinden darbelerle doğrudan veya dolaylı olarak toplum, dinsel olarak denetim altına alınmak istenmiş; baskılamalar, yasaklamalar ve tasfiyelerle de din mühendisliği icra edilmiştir. Bu yaklaşım tarzıyla dinin, resmî olanın ötesinde sivil alanda özgürce hareket etmesi noktasında yasaklama, sınırlama veya kısıtlamaları aşmasını gerekli hale getirmekte, ayrıca yasalarla teminat altına alınan din ve vicdan özgürlüğüyle birlikte düşünüldüğünde önemli bir paradoks olarak ortada durmaktadır.

Darbe süreçlerinin geneline bakıldığında, darbe öncesi ve sonrası askerî ve sivil elitlerin bildiri, söylem, açıklama, demeç ve yaklaşımlarında, laiklik, irtica, gericilik, İslam'ın siyasallaşması, din istismarı gibi gerekçe veya argümanlarla dinin işlevsel boyutu üzerinden hareket edilerek din merkezli algı ve gerekçeler üretilerek dinin, öncesinde darbe zeminini oluşturmada, sonrasında da darbeyi toplum katında meşrûlaştırmada araçsallaştırdığı yahut devreye sokulup istihdam edildiği sonucu çıkarılabilir. Darbe süreçlerinde darbeci anlayışın ideolojik perspektifine uygun din argümanlarıyla toplumsal-siyasal geçerlilik aranmaya çalışıldığı belirtilebilir. Büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de ancak bu ideolojik din perspektifi üzerinden yürütülen bir darbe sürecinin başarıya ulaşabileceği düşünülmüş, bu çerçevede kendisini din ile kimliklendiren toplum nüfuslarını sınırlandıran poli-

tikalar izlenmiş, din konusunda yasaklamalara başvurulmuş, fakat tezat bir şekilde çok geçmeden söylem ve yaklaşımlarda öne çıkarılan din diliyle dinî meşruiyetin darbe için fonksiyonel hale getirilmesi gündeme alınmıştır. Böylece darbe süreçlerinin birinci etabında stratejik olarak darbe gerekçesinin üzerine bina edildiği olumsuz din algısının, ikinci etapta olumlulaştırılarak meşruiyetin ana unsuru haline getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyaz, Doğan. “Ordu ve Resmî Atatürkçülük”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2 (Kemalizm)*. ed. Ahmet İnel. 9 Cilt. 2/180–191. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2009.
- Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Uygulanan Din Politikaları İçin Bir Tipoloji Denemesi”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak 2017), 143–164.
- Apuhan, Recep Şükrü. *27 Mayıs’tan Yassıada Mahkemelerine Resmî Tarihi Değiştirecek Gerçekler (Menderes)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Aydın, Mustafa. “Süleymancılık”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*. ed. Yasin Aktay. 6/308–322, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Babacan, Abdurrahman. *Binyılın Sonu (28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş)*. 3 Cilt. 3. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Bayar, Celal. *Başvekilim Adnan Menderes*. der. İsmet Bozdağ. İstanbul: Truva Yayınları, 2010.
- Dağ, Ahmet. “Çalınan Hakiki Bir Devrimin Hikâyesi”. *Umran Dergisi* 275 (Temmuz 2017), 62–65.
- Dilipak, Abdurrahman. *İhtilaller Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Dursun, Davut. *12 Eylül Darbesi (Hatıralar/Gözlemler/Düşünceler)*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2005.
- Erim, Nihat. *12 Mart Anıları*. haz. Raşit Çavaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Erkanlı, Orhan. *Anılar, Sorunlar, Sorumlular*. İstanbul: Baha Yayınları, 1972.
- Evren, Kenan. *Kenan Evren’in Anıları 1*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1990.
- Evren, Kenan. *Kenan Evren’in Anıları 2*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.
- Evren, Kenan. *Kenan Evren’in Anıları 4*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.
- Evren, Kenan. *Kenan Evren’in Anıları 5*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.
- Evren, Kenan. *Zorlu Yıllarım*. 2 Cilt. 1. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994.
- Evren, Kenan. *Unutulan Gerçekler*. Ankara: Tisamat Basım Sanayii, 1995.

- Evren, Kenan. *Seçme Konuşmalar (12 Eylül 1980/ 6 Kasım 1989)*. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000.
- Gözyaydın, İhtar. *Diyanet (Türkiye Cumhuriyet'inde Dinin Tanzimi)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Gündüz, Turgay. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923–1998)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 543–557.
- Harris, George S.. "The Role of the Military in Turkey in the 1980s". *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, ed. Metin Heper & Ahmet Evin. Berlin: Walter de Gruyter Yayıncılık, 1988.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Tah. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2. Baskı, 1996.
- Jenkins, Gareth. *Political Islam in Turkey, Running West, Heading East?*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Kara, Hüseyin. *Siyasal, Toplumsal ve Ekonomik Değişim Sürecinde Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kara, İsmail. *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Kara, İsmail. "27 Mayıs Darbesi'nin Dini Var mı?". *Derin Tarih* 2 (Mayıs 2012), 26–28.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2017.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kara, İsmail. *Zafer Değil Sefer*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Karatepe, Şükrü. *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Baskı, 1997.
- Kayalı, Kurtuluş. *Ordu ve Siyaset 27 Mayıs-12 Mart*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Kırkpınar, Dilek. *12 Eylül Askeri Darbesi'nin Gençliğin Üzerindeki Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*. der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

- Mardin, Şerif. *İdeoloji (Bütün Eserleri 3)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm*. çev. Elçin Gen & Murat Bozluolca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Nişancı, Şükrü. "İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi 2 / 32* (Aralık 2009), 19–49.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Okumuş, Ejder. *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*. İstanbul: Ark Kitapları, 2011.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Özçelik, Pınar Kaya. "12 Eylül'ü Anlamak". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi 66/1* (Ocak 2011), 74–93.
- Özkan, Mustafa. "15 Temmuz Askerî Darbe Girişiminde Din İstismarı". *Uluslararası Darbe Sempozyumu Bildiri Kitabı. 3/1001-1010*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Özkır, Yusuf. "Darbe Bildirisinin İdeolojik Kaynağı Atatürkçülük". SETA. Erişim 6 Kasım 2017. <https://www.setav.org/darbe-bildirisinin-ideolojik-dayanagi-ataturkculuk/14/08/2016>.
- Salkın, Mehmet Enes. *Türkiye'nin 1983–2007 Tarihleri Arası Sivil-Asker İlişkileri: Klasik Darbeden E-Muhtraya*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Seyhan, Dünder. *Gölgedeki Adam*. İstanbul: Hür Dağıtım, 1966.
- Subaşı, Necdet. "Ara Dönem Din Politikaları". *Toplum ve Bilim Dergisi 93* (Yaz 2002), 284-314.
- Taslaman, Osman Caner. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Tek, Hayati. *Darbeler ve Türk Basını*. Ankara: Elips Kitap, 3. Basım, 2007.
- Toker, Metin. *Solda ve Sağda Vuruşanlar*. Ankara: Akis Yayınları, 1971.
- Weiker, Walter F. *1960 Türk İhtilâli*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1967.
- Yavuz, M. Hakan. "Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 (İslamcılık)*. ed. Yasin Aktay. 9 Cilt. 6/264–294. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Yetkin, Çetin. *12 Eylül'de İrtica Niçin ve Nasıl Gelişti*. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- Zürcher, Erik-Jan & Linden, Heleen Van Der. *Medeniyetler Çatışması Işığında İslam Türkiye ve Avrupa Birliği*. çev. Senem Polat. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.


KELÂM VE TASAVVUF'TA AKLIN TASNİFİ

CLASSIFICATION OF THE MIND IN SUFISM AND KALAM

FEHMİ SOĞUKOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TASAVVUF ANABİLİM DALI
ASST. PROF. DR., GAZİANTEP UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF SUFISM.
fehmisogukoglu@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.713192>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted
14 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Soğukoğlu, Fehmi, "Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi [Classification of the Mind in Sufism and Kalam]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 513-540

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



KELÂM VE TASAVVUF'TA AKLIN TASNİFİ

Öz

Kelâm ve Tasavvuf literatürü incelendiğinde, akla birbirinden farklı ve tasnif edici söylemler geliştirildiği görülmektedir. Makalede bu husus bir problem olarak ele alınmış ve bu iki disiplinin kullandığı terminolojinin farklı oluşunun bu duruma kaynaklık ettiği düşüncesine ulaşılmıştır. Ayrıca kelâmcıların ve sûfilerin akli incelemedeki gayelerinin farklı olmasının bu problemi besleyici bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmcılar, akli daha çok imanın oluşumu açısından değerlendirmektedir. Bu bağlamda, nazar ve istidlâl cihetinden akıl hakkında fikir beyan etmektedirler. Buna mukabil olarak tasavvufi literatürde bir taraftan akli yeren ifadeler rastlanırken, bir diğer taraftan akli öven söylemler tespit edilmektedir. Akli farklı boyutlarıyla ele alma geleneğinin Kelâm'da da bulunduğu, Mâtürîdiler arasında yaygın olduğu görülmektedir. Bu noktada Kelâm-Tasavvuf ilişkisinden özellikle de Mâtürîdî geleneğin tasavvufla etkileşiminden bahsetmek mümkündür. Eş'ariler içerisinde de benzer bir durum Gazzâlî örneğinden okunabilir. Çalışmada, Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinin fikrî yapısının belli bir olgunluğa ulaştığı, mütekaddimûn kelâm dönemindeki eserler dikkate alınarak tasvîrî-mukayeseli bir yöntem izlenmiş ve bunun üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

Özet

Akılın mâhiyeti, insan düşüncesini eski dönemlerden beri meşgul etmiş hususlardan olup, İslâm düşünce tarihi içerisinde de akıl hakkında önemli bir literatür oluşmuştur. Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerinde de akıl hakkında geniş bir bilgi aktarımı bulunmaktadır. Bu bilgiler içerisinde akıl tasniflerine de yer verildiği görülmektedir. Makalede bu iki disipline müntesip ulema tarafından akıl tasnif edilme şekli ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Akıl tasnifinden önce akıl nasıl tanımlandığı bilgisi önemlidir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle akıl tanımları incelenmiş, akabinde önce kelâmcıların daha sonra sûfîlerin akıl tasniflerine yer verilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Akıl kelimesi Arapçada "men etmek" anlamına gelmektedir. İnsanın idrak etme yeteneğine "men etmek" manasındaki bir kelimenin kullanılmasının sebebi, akıl kişiyi kötü ve anlamsız işlerden alıkoymasındadır. Lugalarda aklın bilgiyle olan ilişkisine vurgu yapıldığı gibi akılla, insanın idrâk edici özelliği anlamında ruh arasında bağlantı kurulduğu da görülmektedir.

Mütezilî kelâmcılar akli bilgiyle açıklamayı tercih etmişlerdir. Onlara göre akıl, zorunlu bilgilerin özel bir kısmı için kullanılan bir addır. Mütekaddimûn Eş'ariler konuyu ele alırken her ne kadar Mütezileyi tenkit ederek sözlerine başlamışlarsa da akli benzer bir şekilde tanımlamışlar ve her iki ekolde de akıl bilgiyle açıklanmış ve âraz olarak kaydedilmiştir. Mâtürîdî kelâmcılar ise aklın âraz olmadığı düşüncesinden hareket ederek akli bir cevher veya latif bir cisim olarak tasavvur etmişlerdir. Sûfîlerin yapmış olduğu akıl tanımlarının Mâtürîdî ulemanın tariflerine yakın olduğu tespit edilmektedir.

Gazzâlî'nin kendisinden önceki tanımları birleştirici bir yaklaşımda bulunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda akıl kelimesinin eş sesli olduğunu vurgulaması ve akılla dört ayrı anlamın kastedildiğini belirtmesi önemlidir. Ona göre aklın birinci anlamı, insanı hayvandan ayıran vasıftır. İkincisi; mümeyyez çocukta oluşan, zarurî ilim, temyiz bilgisidir. Üçüncüsü, tecrübelerden kaynaklanan bilginin oluşmasıdır. Dördüncüsü kişinin geçici lezzetlerinden uzaklaşp, işlerin sonunu görmesidir.

Akli tasnif edici söylemler İslâmî literatürde ilk dönemlerden itibaren görülmektedir. Sözelimi Hz. Ali'nin akli matbû ve mesmû olmak üzere ikiye ayıran bir şiirinin olduğu kaynaklarda yer alır.

Mütezilî kelâmcıların konuyla ilgili söylemlerinde akli, garizî ve müktesep olmak üzere ikiye ayırdıkları görülmektedir. Mütekaddimün Eş'arîlerin de benzer bir yaklaşımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak akli zaruri bilgilerin bir bölümü olarak tanımlanması durumunda müktesep akıl bir yönü olmakta ziyade garizî aklın ulaştığı sonuçların bütününe oluşturmaktadır. Her iki ekol müntesiplerince aklın bütün insanlarda eşit olduğu görüşüne yer verilmiştir. Bu görüşün garizî akıl için geçerli olduğu söylenebilir.

Gazzâlî ise aklın dört ayrı anlamı olduğu düşüncesinden hareketle aklın zorunlu bilgilerin bazıları anlamına da geldiğini ve bu açıdan akılların eşit olduğunu söyler. Bu söylemi Mütezileye izafe edilen insanların akılları eşittir düşüncesiyle aynıdır.

Kelâmcılar arasında akli tasnif etme geleneğinin Mâtürîdîlerde daha ön planda olduğu görülmektedir. Her ne kadar İmâm Mâtürîdî'de net bir tasnif görülmesine de ondan sonra gelen kelâmcılarda bir adet haline gelmiştir. Bu bağlamda Hakîm es-Semerkandî'nin altmış iki maddelik itikat risalesinde bir maddeyi buna ayırması önemlidir. Ebû Muîn en-Neseî ve Pezdevî'nin de mü'minlerin akıyla kâfirlerin aklının bir tutulamayacağını dile getirdikleri görülmektedir. Mâtürîdîler her ne kadar aklın insanlar arasında eşit olmadığını altını çizmişlerse de akli bölümlere ayırıp garizî aklın herkeste aynı olduğu bilgisini paylaşmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların çoğu açısından garizî aklın insanlarda ortak ve eşit olduğu söylenebilir.

Mâtürîdîlerde görülen mü'min-kâfir akli arasında fark bulunduğu düşüncesi tasavvufî düşüncede daha geniş bir şekilde işlenir. Bu bağlamda akli tasnif edici söylemler Tasavvuf'ta daha net karşılık bulur. Muhâsibî normal bütün insanları dünya işlerini idrak edici olduğunu aktardıktan sonra ahiret umurunu akledebilmenin ilahî bir lütf olduğunu belirtir. Bu açıdan Muhâsibîden itibaren sûfilerde akli dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırma geleneğinin oluştuğu söylenebilir. Bu durum Hakîm et-Tirmizî'de daha açık hale gelmiştir. Tirmizî, akıl tasnifini sadece iman-küfür bağlamında ele almayı, mü'minleri de sınıflara ayırarak, avam-havâs arasında da bir ayırım getirir. Bu açıdan insan kemâlât yolunda ilerledikçe akli melekeleri güçlenmektedir. Ancak o bu meleke gelişmesini metafizik/imanî konuları algılamakla/iman etmekle ilişkilendirir. Bu açıdan inançsız dahi olsalar filozofların aklının dünyevî yönünden daha üstün bir konuma gelmesini mümkün görür. Onun bu söylemlerinin yansımaları kendisinden sonra bu konuyu işleyen sûfilerde görülmektedir.

İbn Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı bir mektupta aklın istidlâllerinin bir sınırı olduğunu ve mârifetullah'a aklın nazar ve istidlâliyle ulaşamayacağını belirtir. Mevlânâ'nın da benzer bir yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda onun birçok beytinde akli yeren ifadeler rastlanmaktadır. Cili bu durumu değerlendiren aklın Allah Teâlâ'yı idrâk edemeyeceğine dair söylemlerle sûfilerin kastının dünyevî akıl anlamındaki meâş akli olduğunun altını çizer.

Kelâmcılar ve sûfilerin akli tasnif etmesinin arka planı incelendiğinde, insanların aynı akla sahip olmalarına rağmen aynı doğrulara erişememeleri yer almaktadır. Bu bağlamda aklın doğru bilgiye ulaşmasının önünde çeşitli engeller bulunmaktadır ve bu engeller aşılandıktan sonra akıl aslı görevini yerine getiremeyecektir. Bu engellerin başında ise hevâ-hevesler gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de hevâya tabi olmak akletmenin zıddı olarak sıkça vurgulanmaktadır.

Mâtürîdî kelâmcıların ve sûfilerin, akletmeyi bir bütün olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Bu açıdan akli daha geniş bir kapsamla tasnif etmişlerdir. Bu bağlamda kâfirlerin akıyla ilgili söylemiş oldukları olumsuz cümleler onların Allah Teâlâ'yı bulamamalarıyla alakalıdır. Bu bağlamda dünyevî olarak mü'minlerin kâfirlerden daha zeki olduğu ne kelâmcılar ne de sûfiler tarafından dile getirilmiş değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvufî Düşünce, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Akli Tasnifi, Akl-ı Meâd, Akl-ı Meâş.

CLASSIFICATION OF THE MIND IN SUFISM AND KALAM

Abstract

When both Kalām and Sufism literatures are reviewed, it is seen that several classifying discourses were developed. In the article, this issue is discussed as a problem and, it is reached that the terminology used by these disciplines are the source of this situation. In addition, it is understood that, the difference in respect to the purposes of Kalām scholars and those of Şūfis in examining the mind has fostered this problem. The Kalām scholars evaluate the mind mostly in terms of the formation of faith. In this context, they express their opinions about the mind from the points of reasoning and inference. Moreover, in the Sufism literature, on the one hand statements that vilify the mind have been found, on the other hand discourses that glorify the mind have been detected. It is seen that the tradition of discussing the mind with its different dimensions is also found in Kalām and is widespread among the Maturidis. At this point, it is possible to mention that there is a relationship between Kalām and Sufism, and especially that there is an interaction between the Maturidi tradition and the Sufism. A similar situation can also be seen in Ash‘arite tradition, especially in the example of Al-Ghazali. In this study, a descriptive-comparative method is used by taking into consideration the works in the antecedent period of Kalām and Şūfī disciplines, during which the intellectual structure of these disciplines reached a certain maturity, and evaluations are conducted upon it.

Summary

The nature of the mind is one of the issues that have occupied human thought since the ancient times, and a significant literature on mind has been formed in the history of Islamic thought. There is a wide range of knowledge transfer about mind in the Kalām and Sufism disciplines. It is seen that this knowledge includes several classifications of mind too. This article attempts to reveal how the mind is classified by the ‘ulamā (*Islamic scholars*) who are adherents to these two disciplines.

It is important to know how the mind is defined before ever classifying the mind. In this context, first of all, the definitions of mind have been examined, and then evaluations have been made by referring to the mind classifications of the Kalām and Şūfī scholars respectively.

The word mind means “banning” in Arabic. The reason for using such a word for people’s ability to comprehend, which means “to ban” is that, the mind restrains the person from bad and meaningless habits. In the dictionaries, the relationship between mind and knowledge is emphasized, as well as the connection between mind and spirit in terms of people’s ability to comprehend is established. Mu‘tazilite Kalām scholars preferred to explain mind with knowledge. According to them, mind is a term used for a special part of essential knowledge. While addressing the issue of mind, antecedent Ash‘arites described the mind in a similar way such as Mu‘tazilites did, even though they started their words by criticizing them. In both schools, mind was explained with knowledge and considered as an accident. Maturidi Kalām scholars, on the other hand, conceived the mind as a substance or an elegant matter, acting on the idea that the mind is not accident. It is determined that the definitions of mind made by the Şūfis are close to the definitions of Maturidi ‘ulamā.

It is seen that Al-Ghazali has tried a unifying approach towards the previous definitions of mind. In this context, Al-Ghazali’s emphasis on that the mind is a homonym Word, and has four different meanings is significant. According to Al-Ghazali, the first meaning of mind is the characteristic that distinguishes humans from animals. The second meaning is the essential knowledge that develops in the child, who reaches the age of discretion, and distinguishes between right and wrong. The third

meaning is the formation of knowledge based on the experiences. The fourth meaning is to move away from the temporary pleasures by acknowledging the mortal life and thinking about the afterlife.

Classifying discourses regarding the mind has been seen in the Islamic literature from the earliest of periods. For instance, some sources state that Hazrad 'Ali wrote a poem that divides mind into two as *matbū* (innate mind that cannot distinguish good from bad) and *masmū* (acquired mind).

It is seen in the discourses of the Mu'tazilite Kalām scholars that they divided mind into two subgroups, namely the *gharizī* (innate mind that separates humans from other creatures) and the *muktasab* (acquired mind). It is understood that antecedent Ash'arites also took a similar approach. However, if the mind is defined as a part of the essential knowledge, the acquired mind constitutes all of the inferences that is reached by innate mind rather than being an aspect of the mind. Both schools reached a consensus that the mind is equal in all people. It can be said that this perspective is valid for the innate mind.

Al-Ghazali, on the other hand, based on the idea that mind has four different meanings, stated that mind also amounts to some of the essential knowledge, and in this respect all minds are equal. Al-Ghazali's perspective is similar to the thought that 'humans' minds are equal, which is attributed to the Mu'tazilite school.

It is seen that the tradition of classifying the mind is more prominent among Maturidis that it is among the Kalām scholars. Although there isn't any clear classification of mind by Imām Maturidi, it became a tradition among the Maturidi Kalām scholars who came after him. In this context, it is important that Al-Hakīm al-Samarqandī dedicated one of the items in his sixty-two-item *aqīdah* (*Islamic creed*) pamphlet to this subject. It is seen that Abu al-Mu'in al-Nasafi and Abu al-Yusr al-Bazdawī stated that the minds of the believers and the non-believers cannot be considered equal. Although the Maturidis highlighted that people's minds are not equal, they divided the mind into subcategories and stated that the innate mind is equal in everyone. In this sense, it can be said that most of the Kalām scholars found innate mind as the common and equal feature in people.

The Maturidis' thought that there is a difference between the believer's and non-believer's minds have been studied by Sufism school in broader perspective. In this context, classifying discourses regarding the mind has been handled more detailed in Sufism. Hārith al-Muhāsibī stated that it is a divine blessing to be able to think about the afterlife, after conveying that all of the normal human beings can understand worldly affairs. In this respect, it can be said that after al-Muhāsibī's thought the tradition of classifying the mind into two subcategories as worldly and unworldly was emerged among the Sūfī scholars. This situation has become more obvious in Al-Hakīm al-Tirmidhī. Tirmidhī not only dealt with the classification of mind in the context of believers and non-believers, but also separated the believers into subclasses, and made a distinction between the *awām* (commons) and *khawās* (religiously educated class). In other words, as the human progresses on the way to *kamālāt* (perfection), his mental faculties become stronger. However, he linked the development of mental faculty with perceiving / believing in metaphysical / faith-related matters. In this respect, even if they are non-believers, it is possible for philosophers to achieve higher levels of mind in terms of the worldly aspect. The reflection of his discourses can be seen in the Sūfī scholars who studied this subject after him.

In his letter to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn 'Arabī stated that the inferences of the mind are with limits, and that the *ma'rifatallah* (knowing and recognizing Allah glory to Him) cannot be reached with reasoning and inference. It is seen that Mawlānā (Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī) had a similar approach. In this context, many expressions can be found in his couplets that vilify the mind. By evaluating this issue, Abd

al-Karīm al-Jīlī underlined that with the idea that the mind cannot grasp Allah the Şūfī discourse allude to the *‘aql al-meāsh* which drives at worldly mind. When the background of the classification of mind by Kalām and Şūfī scholars is examined, it is found out that people cannot reach the same truth even though they have the same mind. In this context, it can be stated that there are various obstacles that prevent the mind from reaching the correct knowledge. Without overcoming these obstacles, the mind would not be able to fulfill its main duty. The biggest of these obstacles is the *hawā*/lust (desire and pleasure of nafs). In the Holy Quran, being subject to *hawā* is frequently emphasized as the opposite of the reasoning. It can be stated that both the Maturidi Kalām scholars and Şūfis evaluated the reasoning as a whole. In this respect, they classified the mind in a greater extent. In this sense, the negative statements made by them about the minds of non-believers are related to their inability to find Allah (glory to Him). In this context, neither Kalām nor Şūfī scholars stated that believers are more intelligent than non-believers in terms of the worldly aspects.

Keywords: Theology, Sufism, Maturidi, Ash‘arite, Classification of The Mind, Carnal mind, Spiritual mind.

GİRİŞ

Aklın mâhiyeti, insan düşüncesini kadim dönemlerden beri meşgul etmiş hususlardandır. Bu konuda oluşan literatür ve akla yüklenen kavramsal anlam, disiplinler arasında farklılık gösterse de temelde akıl, “hakikati elde etme aracı” olarak görülmüştür.

Filozoflar, kelâmcılar ve sûfîlerin akıl hususunda ihtilaf ettikleri dile getirilse de bu farklılığın oluşmasında kullandıkları terminolojinin rolünün büyük olduğu söylenebilir. Bu konudaki genel kanaat; filozoflarla kelâmcıların hakikati bilme aracı olarak akla büyük önem vermeleri, sûfîlerin ise ilâhî hakikatleri kavramada akli yeterli görmemeleri yönündedir.¹ Sûfîlerin söylemiyle filozof ve kelâmcıların ifadesi arasında bir ayrım olduğu eserlerindeki anlatımdan anlaşılmaktadır. Ancak bu husustaki ihtilafın temelinde bu disiplinlerin akla yükledikleri anlam ve konuya bakış açısındaki farklılık olduğu kaydedilebilir. Son tahlilde sûfîler de akli her açıdan değersiz görmeyip dünyevî olarak betimledikleri akli tenkit etmektedirler.

Akıl, Kur'an-ı Kerim'de fiil kipiyle kırk dokuz kere zikredilmiştir. Hadislerde ise hem isim, hem de fiil sığasıyla birçok rivayette yer almaktadır.² Naslarda akletmenin daha çok övgü sadedinde zikredildiği görülmektedir.³ Âyet-i kerîmelerde kâfirlerin akledemedikleri vurgulanırken⁴, akledemeyenlerin üzerine pislik bulaşacağı belirtilmekte⁵ ve îmanla akletmek arasında bağlantı kurulmaktadır.⁶

Hz. Peygamber'e isnâd edilen çeşitli rivâyetlerde akıl, yaratılmışların en şerefliisi olarak vafedilirken,⁷ akıllı olmakla haramlardan uzaklaşmak arasında ilişki olduğu belirtilir.⁸ Bazı rivâyetlerde akılla îman arasında bağlantı kurulduğu görülür.⁹ Bu hususlar dikkate alındığında naslarda aklın, doğruya ve hayra götürücü unsurunun vurgulandığı¹⁰, zıddının ise

¹ Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.

² Buhârî, el-Eşribe, 2; Müslim, el-İmân, 132.

³ Kur'an-ı Kerim'de “akıl” isim olarak geçmemekte ve “akletme” eylemi övülmektedir. Bununla beraber hadis kaynaklarında akıl isim olarak da fiil olarak da övülmektedir.

⁴ “İnkâr edenlerin örneği bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyip (duyduğu veya bağırıldığı şeyin anlamını bilmeyen ve süreklı) haykıran (bir hayvan) ın örneği gibidir. Onlar, sağdırlar, dilsizdirler, kördürler; bundan dolayı akıl erdiremezler” (el-Bakara 2/171).

⁵ Allah'ın izni olmaksızın hiç kimse imana eremez, O, akletmeyenlerin üzerine murdarlık verir. (Yunus 10/100)

⁶ “Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Akledesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.” (el-Hadid 57/17)

⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415 hicri), 2/235.

⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl* (Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2010), 4/456-458.

⁹ Ahmed b. Ebû Bekir el-Büsîrî, *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'idi'l-mesânidi'l-âşere* (Riyad: Dârü'l-vatan li-neşr, 1999), 6/25.

¹⁰ Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri” *Cumhuriyet*

hevâ ve hevese uymak olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Zikredilen bu bilgilerden, Kur'ân-ı Kerîmde övülen “akletme eylemi”nin daha çok “varlıktan ilham alarak, yaratıcıyı keşfetme” yönünde olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.¹²

Naslardan hareket edildiğinde, akıl - îman, akıl - ahlâk bağlantılarının kurulması mümkün görülmektedir. Bu ilişkiye dikkati çeken Güler bu hususta şunları kaydeder: “İman nesnelere (Allah'a, Ahiret'e ve Peygamber'e) karşı insan, kalbiyle iki türlü yaklaşmaktadır: Ya inanır (yu'minu), ya da inkâr eder (yekfuru). Her iki tavır alışında da kalp, ahlâkî (normatif) ve bilişsel (kognitif) bir içerikle doludur. Bilişsel yön olan işitme (sem') ve görme (basar) aktlarıyla beslenen düşünme, anlama, akıl yürütme (tefekkuh, tefekkür, ta'akkul) atkının (kalb, lubb, fuâd) iman nesnelere konu edininip, üzerine yoğunlaşması-yoğunlaşmaması; ahlâkî yön ise, bu sürece eşlik edip sonucu belirleyen irade ve değerlilik- değersizlik yaşantılarıdır.”¹³ Bu merkezden değerlendirildiğinde, sûfi çevrelerde akli yeren ifadeler yer verilmesi, açıklanması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim îman ve ahlâk sûfîlerin odaklandığı hususların başında yer almaktadır.

İslâmî düşünce tarihi içerisinde akli tasnif edici söylemler Hz. Peygamber zamanına kadar uzanmaktadır. Sözelimi, Hz. Ali'nin akıl hakkında bir şiir kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. İlgili şiirde Hz. Ali akli iki kısma ayırarak, aklın matbû' ve mesmû' olmak üzere iki yönü olduğundan bahsetmektedir.¹⁴ Bu ayırımın konu hakkındaki nasslar çerçevesinde, akli fonksiyonel olarak tasnif etme geleneğine öncülük ettiği kabul edilebilir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ilgili şiirden hareketle aklın içgüdüsel ve kazanımsal iki yönünün olduğunu belirtmektedir. Ona göre matbû' akıl herkeste bulunan içgüdüsel akıldır. Mesmû' akıl ise matbû' akla yön veren, bir bakıma onun nuru olarak ifade edilebilecek kesbî akıldır.¹⁵ O, mesmû' akli da birincisi dünyevî tecrübeler edinmek, ikincisi uhrevî düşünce üretmek şeklindeki iki kısma ayırmaktadır.¹⁶

Her ne kadar dönemsel olarak kullanılan terimlerde değişim tespit edilse de birçok sûfinin akli, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırarak

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Haziran 2004), 137.

¹¹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 73.

¹² Mustafa Ünverdi, “Kur'ân'da Aklın İşlevselliği ve Tahkiki İmanın İmkânı” *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (2012), 62.

¹³ İlhami Güler, “İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Değerleri” *İslâmiyât* 1 (1998), 16.

¹⁴ Ragıb el-İsfahânî, “akl” *el-Müfredât*, thk. Muhammed el-Keylânî (y.y.:ts.), 341-342.

¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* (Mısır: Dârü'l-maârif, 1964), 337.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-mârif, 1983), 1/86.

incelediği görülmektedir. Dünyevî akıl; cüz'î akıl, akl-ı meâş, zâhirî akıl ve benzeri ifadelerle anılırken, uhrevî akıl; küllî akıl, akl-ı meâd, bâtinî akıl ve nâfi akıl gibi isimlerle zikredilmektedir.

Günümüze kadar olan süreçte akıl hakkında multidisipliner bir mahiyette önemli bir literatürün oluştuğu söylenebilir. Çağdaş bilimsel araştırmalarda da konunun çok yönlü incelendiği görülmektedir. Günümüzde ilahiyat alanında akılla ilgili yapılan araştırmaların Kelâm, Tefsir ve Tasavvuf disiplinleri üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızın ana temasını teşkil eden aklın fonksiyonel olarak tasnif edilmesi ise şu ana kadar daha çok sûfîlerin ilgi alanı haline gelmiştir.

Akl konusunda Temel İslâm Bilimleri alanında sunulan birkaç doktora ve yüksek lisans tezi bulunmakla birlikte, akli kategorik olarak inceleyen araştırmaların daha çok makale düzleminde kaldığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda ilgili akademik araştırmalar mümkün mertebe incelenmiş, kelâm ve tasavvuf klasikleri başta olmak üzere güncel çalışmalardan faydalanılmıştır.

Makalede genel itibarıyla mütekaddimûn kelâm dönemiyle sınırlı tutulmuşsa da müteahhirûn dönemdeki etkileri de görmek açısından çeşitli örneklerle yer verilmiştir. Bu bağlamda kelâmcılardan Gazzâlî, Sâbûnî, İcî, Cürçânî, Beyâzîzâde; sûfîlerden, İbn Arabî, Mevlânâ ve Cîlî gibi şahsiyetlerin de görüşlerine yer verilmiştir.

1. KELÂMCILARIN VE SÛFÎLERİN AKIL TANIMLARI

Akl kelimesi, etimolojik olarak Arapçadır ve “a-k-l” (عَقَلَ) fiilinin masdarı olduğu genel kabul görmektedir¹⁷. Bu fiil sözlükte; bağlamak, alıkoymak, menetmek anlamına gelmektedir. Araplar, bu fiili devenin bağlanması eyleminde kullandıkları gibi, kişinin yanlışa düşmekten kendisini koruması anlamında da kullanmışlardır.¹⁸ Terim anlamının da bu kontekste oluştuğu söylenebilir.

Dil bilimcilerin, akli zıt anlamıyla veya eş anlamıyla açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra), İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve Muhammed el-Murtazâ ez-Zebidî (ö. 1205/1791) kâmuslarında bu kelimeye uzunca yer vererek kelimenin sözlük ve terim anlamları üzerinde durmuşlardır.¹⁹

¹⁷ Sibeveyh'in kelimenin sıfat olduğu düşüncesinde olduğu aktarılır. Bkz. Muhammed b. Ebîbekir er-Râzî, “akl”, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986), 187.

¹⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “akl”, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1988), 35/3046.

¹⁹ Râzî, “akl”, *Muhtârû's-sihâh*, 187; İbn Manzûr, “akl”, *Lisânü'l-Arab*, 35/3046; Fîrûzâbâdî, *el-*

Sihâh'ta kelimenin men etmek ve alıkoymak anlamı üzerinde durulurken²⁰, *Lisânü'l-Arab*'ta "hamâkatın zıddı olduğu" ifade edilir ve aynı zamanda aklın kalp anlamı içerdiği görüşüne yer verilir.²¹ İbn Manzûr'a göre aklın isimlendiriliş sebebi, sahibini kötülüklerden men etmesidir. O, aklın insanı diğer canlılardan ayıran unsur olduğunu da aktarır.²² *Kâmûsu'l-muhît*'te "akl, bilgidir" denilmekte ve kişi bu bilgiyle iyiyle kötüyü ayırt ettiği belirtilmektedir. Firûzâbâdî aklın terim anlamını ise şöyle açıklar: "Akıl, ruhanî bir nurdur. Kişi zarurî ve nazarî bilgileri bununla elde eder".²³ *Tâcü'l-arûs*'ta ise aklın eş anlamının bilgi olduğu, zıddının ise hamâkat olduğu belirtilir.²⁴

Lugatlarda verilen bilgilerden yola çıkarak Arap dilinde akıl kelimesinin aslının "men etmek" olduğu anlaşılmaktadır. İnsan idrâkine bu kökten gelen bir kelimenin konulmasının sebebi ise aklın kişiyi kötü veya anlamsız işlerden men etmesidir. Kelimenin *Kâmûsu'l-muhît*'te ve *Tâcü'l-arûs*'ta bilgiyle eş anlamlı olduğunun söylenmesine rağmen, sözcüğün zıddı belirtilirken "cehl"i atlamış olmaları ilgi çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca lugatlarda akıl-ruh bağlantısının kuruluyor olması da önemlidir.

Kelâmcıların aklın tarif ve mâhiyetinden çok işlevsel yönüyle ilgilendikleri görülür. Bu bağlamda akılla ilgili konular kelâm eserlerinde daha çok aklın dinî bilgiye ulaşmada bir yöntem olması açısından incelenmektedir.²⁵ Kelâmcıların akıl tariflerinden bazıları şu şekildedir: Mütezilâden Vâsil b. Atâ (ö. 131/148) aklı; "hakîkatin bilinmesini sağlayan kaynak", olarak tanımlarken, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç"²⁶, Câhiz (ö. 255/869) "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü", Cübbâî (ö. 321/933) "insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan bilgiler." şeklinde tarif etmiştir.²⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), insanın mükellef varlık oluşunu ele alırken, aklın tarifine de değinmiş ve aklın, özel bilgilerin

Kâmûsu'l-muhît, (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2008), 1122; Mürteza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt: 1965), 30/18-19.

²⁰ Râzî, "akl", *Muhtârû's-sihâh*, 187.

²¹ İbn Manzûr, "akl", *Lisânü'l-Arab*, 35/3046.

²² İbn Manzûr, "akl", *Lisânü'l-Arab*, 35/3046.

²³ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 1122.

²⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 30/18-19.

²⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1991), 83-84; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 89-91; Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 109-112; Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, (Ankara: 2016), 49.

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musâllîn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsî'l-arabî, ty.), 480.

²⁷ Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musâllîn*, 480-481; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/246-247.

bütününden ibaret olduğunu belirtmiş ve onun araz olduğunu vurgulamıştır.²⁸ Mütezilî bilginlerin akıl konusundaki genel kanaati de bu yöndedir. Buna göre akıl ontolojik bir varlık olmayıp bir arazdan ibarettir.²⁹

İmâm Mâtürîdî net bir akıl tanımına yer vermemekle birlikte, aklın âlem içerisinde bir cüz' olduğunu belirtir ve aklın ne olduğunun tam olarak bilinemeyeceğinin altını çizer.³⁰ Ayrıca onun bazen akıl yerine “nazar” bazen de “kalp” kelimesini kullandığı görülmektedir.³¹ O, aklın yerinin bazılarına göre kalp, bazılarına göre ise baş olduğunu ve nurunun kalbe tesir ettiği görüşlerine yer verir ancak bir tercihte bulunmaz.³² İmâm Mâtürîdî, aklın mâhiyeti konusundaki tartışmalara pek girmese de Mâtürîdî gelenekte aklın araz olmadığı genel kabul görmüştür. Bu kabulün oluşmasında, İmâm Mâtürîdî'nin idrâkle, nefs-i derrâke arasında ilişki kurması gösterilebilir. Nitekim imâma göre nefs-i derrâke, idrâki sağlayan unsurdur ve bedene nispeten “latîf”tir.³³

Pezdevî (ö. 493/1100) “Ehl-i kible icmâ etmişlerdir ki: Göz, görünen şeylerin bilgisini oluşturan âlet olduğu gibi; akıl da varlığa ait bilgiyi oluşturan âlettir.”³⁴ Onun ifadelerine göre akıl; aydınlatıcı latîf bir cisim olup, Ehl-i sünnetin çoğu açısından insanın başında yer almakta ve kalbe tesir etmektedir. İdrâk ise akıl nuruyla kalpte oluşmaktadır. Pezdevî, mutezilelinin aklı bilgi gibi araz olarak gördüğünü, Eş'arîlerin ise aklı bilgi olarak gördüklerini bu konudaki delillerinin de “لا يعقلون شيئا ولا يهتدون” âyetindeki لا يعقلون'un bilmiyorlar anlamına gelmesi olduğunu belirtir. Mâtürîdîlerin aklı cevher olarak kabul etmelerinin sebebi olarak ise şu kudî hadis rivâyetini gösterir: “Ben akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona gel dedim, geldi. Geri dur dedim, durdu. Ona şöyle dedim: bana seninle ibadet edilecek, ben de seninle sevap ve ceza vereceğim.”³⁵ Pezdevî'nin aklı “latîf bir cisim” olarak anması, akıl-ruh ilişkisine bir atıf olarak değerlendirilebilir. Aktardığı rivâyette bu durumu teyit etmektedir. Nitekim ruh birçoklarının kabulüne göre “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine

²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11: 375; Ayrıca bkz. Hasan Alkhattaf, “Mütezelî Aklın Mahiyeti”, *Artuklu Akademi*, 2015/2 (2), 115-146.

²⁹ Mütezileden Nazzam'ın aklı cevher olarak kabul ettiği aktarılmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, 26-27.

³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 7: 26; Hülya Alper, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 14.

³¹ Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 9: 366; Alper, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”, 14.

³² Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 9: 366

³³ Mâtürîdî, *Te' vilâtü Ehli's-sünne*, 8: 688; İmâm Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Osman Nuri Demir, “İmâm Mâtürîdî'de İnsan” *KADER*, 17/1, 246.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003), 212.

³⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-dîn*, 212-213.

üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati” şeklinde tarif edilmekte ve onun latif bir cisim olduğu Eş’arî ve Mâtürîdî birçok kelâmcı tarafından benimsenmektedir.³⁶

Ebû Muîn en-Neseîî aklın tarifi konusunu tartışmaya açmadan onun bilgiyi oluşturan sebeplerden birisi olduğunu belirtmekle yetinir. Ancak konuyu ele alış tarzından onun bu konudaki düşüncesinin Mâtürîdî seleflerine benzer olduğu kaydedilebilir.³⁷ Sabûnî’nin tarifi de kendisinden önceki mâtürîdî ulemaya benzer bir mahiyette olduğu görülmektedir. O, Ehl-i Sünnet’in aklı şu şekilde tarif ettiğini belirtir: “Akıl, iyi ve kötü şeylerin bilinmesini sağlayan alettir.”³⁸ Bu tariflerden Mâtürîdîlerin genelde aklı “alet” kelimesiyle açıkladıkları ve onu latif bir cisim veya bir cevher olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin daha sonraki dönemlerde aklın, insanın bilinci anlamına gelen ruhla doğrudan ilişkilendirilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

Eş’arîlerden İbn Furek, Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin aklı ilim olarak tanımladığını zikreder ki bu görüş Eş’arîyye mezhebinin görüşü olarak kaydedilmiştir. Ona göre akıl, cehlin karşılığıdır.³⁹ Eş’arî kelâmcılardan Bâkılânî (ö. 403/1013) ise aklı “zorunlu bilgilerin bazıları” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁰ Cüveynî (ö. 478/1085) Bâkılânî’yle aynı düşünceyi paylaşmış, bununla birlikte aklın müşterek lafızlardan olduğunu kaydetmeyi ihmal etmemiştir.⁴¹ Eş’arîlerin genel kanaati akıl-bilgi ilişkisi olsa da, bilgi tanımlarında bu ilişkiye yer vermeyişleri kaydadeğerdir.

Müttekaddimîn kelâm döneminde ortaya konulan tanımlar değerlendirildiğinde; Eş’arîlerin bilgiyle akıl özdeşleştirdiği, onu bir araz olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Mutezilâden Cübbâî ve Kadı Abdulcebbar’ın da Eş’arîlerle benzer bir görüş içerisinde olduğu görülmektedir. Onların düşüncesine göre akıl, zorunlu olan bilgilerden oluşmaktadır.

Bilgi, kelâmcıların çoğuna göre zorunlu ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılarak değerlendirilmektedir.⁴² Bu bağlamda aklı bilgiyle açıklayanlar müktesep bilginin zorunlu bilgiden doğduğunu ifade etmiş olmak-

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/197-199.

³⁷ Neseîî, *Tabsiratü’l-edille* (Ankara: 1993), 1: 27 Neseîî, *et-Temhid li-kavâidit-tevhid* (Kahire: 1986), 121.

³⁸ Nureddin es-Sâbüni, *el-Kifâye fi’l-hidâye* (İstanbul: İsam, 2014), 50.

³⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî* (Kahire: Mektebetü’s-sekâfâtî’d-diniyye, 2005), 29.

⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrib ve’l-İrşad* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 196.

⁴¹ İmâmü’l-harameyn el-Cüveynî, *el-İrşad*, (Mısır: Mektebetü’l-hancı, 1950), 15-16.

⁴² Cüveynî, *el-İrşad*, 13-14; Bâkılânî, *et-Temhid*, 7; Bağdadi, *Usûlü’l-din*, (İstanbul: 1928), 8; Neseîî, *Tabsiratü’l-edille*, 1/10.

tadırlar. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ ve Allâf'a atfedilen, akli bir kaynak veya güç olarak vasfetme onun bilgiyle açıklanmasına mani değildir. Nitekim zorunlu bilgi; nazari bilgiye kaynaklık etmekte ve aynı zamanda nazari bilginin ortaya çıkmasını sağlayan güç konumunda bulunmaktadır.

Eş'arilerle Mûtezile'nin akıl tanımında "zorunlu bilgi" ifadesi ortak olmakla birlikte, aralarındaki fark Mûtezile'nin tarifinde "bütün", Eş'arilerin tanımında "bir kısmı" ifadesidir. Cüveynî bu farklılığı belirtirken; kör olan bir kimseyi örnek göstererek, onun zorunlu bilgilerin bir kısmından mahrum olmasına rağmen âkil olarak nitelendiğini söyler. Bu bağlamda aklın, zorunlu bilgilerin bütünü olamayacağını dile getirir.⁴³ Buna mukabil Kadı Abdulcebbar'ın, tanımına "özel" ifadesini ekleyerek "zorunlu bilgilerin tümünü" kastetmediği söylenebilir.

Mâtürîdilerde ise aklın, araz olmadığı, onun bilginin kendisi olarak tanımlanamayacağı ve bir cevher olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır ki onlar tanımlarında daha çok "âlet" ifadesine yer vermektedirler. Maverdî bu görüşleri aktarıp, aklın cevher olamayacağı yönünde fikir beyan eder. Ona göre aklın cevher olarak kabul edilmesi iki yönden mümkün değildir. Birincisi, insanın âkil bir varlık olması sebebiyle aklın insandan ayrı bir cevher olarak düşünülmesini yanlış bulur, ikinci olarak ise, cevherlerin kendi kendilerine kâim olduğu, dolayısıyla insan olmaksızın aklın var olamayacağından yola çıkarak aklın cevher olması düşüncesine karşı çıkar. Ona göre akıl; zaruri olarak idrak edilenleri bilmektir. O, bu düşüncesiyle akli bir araz olarak kabul etmekte ve Mûtezile ve Eş'arilerle aynı düşünceyi benimsemiş olmaktadır.⁴⁴

Gazzâlî kendisinden önceki birikimden faydalanarak aklın tanımına daha geniş bir perspektiften yaklaşmıştır. O, akıl kelimesinin eş sesli olduğunu ve bu sözcüğün dört ayrı anlamda kullanıldığını söyler. Buna göre birinci anlamı, insanı hayvandan ayıran vasıftır. İkincisi; mümeyyez çocukta oluşan, zarurî ilim, temyiz bilgisidir. Üçüncüsü, tecrübelerden kaynaklanan bilginin oluşmasıdır. Dördüncüsü kişinin geçici lezzetlerinden uzaklaşıp, işlerin sonunu görmesidir.⁴⁵ Gazzâlî'nin bu yaklaşımının daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Ayrıca onun bu yaklaşımının makalemizin ana konusunu teşkil eden akli kategorilere ayırma hususuna ışık tuttuğu kaydedilmelidir.

Cürcânî'nin *Tarifât*'ta akılla ruhu birlikte değerlendirdiği görülmektedir. O,

⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 15-16.

⁴⁴ Maverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dârü İkra, 1985), 8-9.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ-i ulûmî'd-dîn*, 1:85.

aklı tarif ederken mâturîdîlerin görüşünü paylaşarak akıl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir der ve akli nefis-i nâtika olarak isimlendirerek “ben dediğimizde kastettiğimizdir” düşüncesini paylaşır.⁴⁶ Bu görüşü İmâm Mâtürîdî'nin nefis-i derrâke kavramına denk düşmektedir. O, benzer bir görüşü de *Şerhü'l-mevâkıf*'ta Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak dile getirir.⁴⁷ Onun tarifi aklın “ruhun epistemolojik (bilişsel) ilkesi” olduğu sonucunu doğurmaktadır.⁴⁸ Cürcânî önemli bir eş'arî âlim olarak kaydedilse de bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuş ve Mâtürîdîlerin düşüncesine yaklaşmıştır.⁴⁹

Sûfilerden Muhâsibî'nin erken bir dönemde akıl konusunda eser vermiş olması konumuz açısından önemli bir husustur. Muhâsibî akli, bilgiyle açıklayanlara karşı çıkararak, akli “kendisiyle bilinen bir güdü” olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ O, aklın zıddını hamâkat veya delilikle (mecnûn) açıklar. Ona göre akıllı kimse menfaatine uyan işleri yapıp, zarar veren şeylerden kaçınandır.⁵¹ O, aklın cisim veya ârâz olarak vasfedilemeyeceğinin de altını çizer.⁵²

Muhâsibî'nin *Kitâbü'l-akl* isimli kitabının hicrî III. asır eserlerinden oluşu o dönemdeki kelâmcıların düşüncelerini yansıtmaları açısından da önemlidir. O, isim vermeden kelâmcılardan bazılarının akıl hakkındaki şu görüşlerine yer verir: Akıl, ruhun özüdür; akıl, insan bedenine konulmuş bir nur ve güdüdür; akıl bilgidir.⁵³ Üçüncü görüş daha sonraları Eş'arîler tarafından sahiplenilmiştir.

Hakîm et-Tirmizî birçok eserinde akıl hakkında bilgi vermektedir. *Mârifetü'l-esrâr*'da konuyla ilgili bir bölüm açmış ve meseleye Pezdevî'nin de aktardığı hadis rivâyetiyle giriş yapmıştır.⁵⁴ Tirmizî akıl kelimesiyle iki anlamın kastedildiğini belirttikten sonra bunlardan birincisini hamâkatın izalesi ve dünya umurunu düzenlemek, ikincisini âhirete yönelmek olarak kaydeder.⁵⁵ O, aklın bilginin dışında bir mahiyetinin olduğunu kabul eder. Bununla birlikte mecâzî olarak akıl kelimesiyle bilginin de kastedilebileceğinin altını çizer.⁵⁶

⁴⁶ Cürcânî, *et-Tarîfât*, (Beyrut: 1985), 157.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, (Beyrut: Dârül-kutubî'l-ilmîyye, 1998), 6/52.

⁴⁸ Ramazan Altıntaş, “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *Marife* 3 (2005), 235.

⁴⁹ Onun bu düşüncesi daha sonraki dönemlerde Mâtürîdî bilginlerce de paylaşılmıştır. Bkz. Altıntaş, “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, 237.

⁵⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân* (Beyrut, Dârü'l-fîkr, 1971), 203-205.

⁵¹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 202-203.

⁵² Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 204

⁵³ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kurân*, 204-205.

⁵⁴ Allah Teâlâ akli yarattığında ona öne dön dedi, o da döndü. Sonra arkaya dön dedi, o da döndü. Senden daha yüce bir şey yaratmadım. Mükâfat ve cezaı seninle verir ve seninle sorumlu tutarım. Her kime ki seni bahşederim ona ikram etmişimdir. Kime ki seni vermemişimdir onu uzak tutmuşumdur.

⁵⁵ Tirmizî, *Mârifetü'l-esrâr* (Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye), 38-39.

⁵⁶ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyn'es-sadri ve'l-fuâdi ve'l-kalbi ve'l-fuâdi, ve'l-lübb*, 58.

Kelâbâzî, akıl tanımı üzerine tartışmaya girmese de Allah Teâlâ'yı ancak akıl sahiplerinin bileceğini söyler. Bu bağlamda aklın bilinen şeyleri bilen bir âlet olduğunu belirtir.⁵⁷ Mekkî akıl konusuna geniş ölçüde yer veren sûfilerdendir, bununla birlikte o akıl tarifleri üzerinde bir yorumda bulunmaz. Ona göre Allah Teâlâ'nın bilinmesi için aklî melekelerin korunması gerekmektedir. O, aklın yerinin beyin olduğunu ve kalbe tesiri bulunduğunu belirtir ki bu düşünce Pezdevî tarafından da aynen dile getirilmektedir.⁵⁸

Kelâm'da olduğu kadar Tasavvuf'ta da büyük önemi haiz bulunan Gazzâlî kendisinden önceki tasavvufî birikimi geniş ölçüde yansıtmaktadır. Özellikle İhyâ-i ulûmiddîn ve Mizânü'l-amel isimli eserinde akıl konusunda detaylı bilgiler sunmuştur.⁵⁹ İhyâ'da akıl konusunda başlık açarak, ilmin şerefine akıl sayesinde olduğunu, aklın ilmin kaynağı olduğunu, bilgi-akıl ilişkisinin ağaç-meyve ilişkisi gibi olduğunu belirtir.⁶⁰ Onun bu ifadelerinin, Eş'arîlerin bu konudaki söylemlerinden farklı olduğu kaydedilebilir.

Akılla ilgili yapılan tanımlar değerlendirildiğinde Eş'arîlerin tanımlarının Mûtezileye yakın olduğu gibi sûfilerin tanımlarının da mâtürîdilerle benzer olduğu görülmektedir.⁶¹ Son tahlilde Kadı Abdulcebbar'ın da dediği gibi, bu ifadeler arasında farklılık olsa da hepsiyle aynı mâhiyet kastedilmektedir.⁶² Akıl cevher de olsa araz da olsa bilginin kaynağı olarak kabul edildikten sonra yapılacak tartışmalar lafzî bir düzlemde kalacaktır.⁶³

Akıl kelimesine yüklenen anlam, gerek disiplinler arasında ve gerekse mezhepler arasında değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kelimenin kullanıldığı düzlemi dikkate almak önem arz etmektedir.

2. KELÂMCILARIN AKIL TASNİFİ

Aklın tanımı konusunda ortaya çıkan farklılığın ve konuyla ilgili çeşitli naslarda geçen ifadelerin bazı kelâmcıları akklı kategorik olarak ele almaya yönlendirdiği söylenebilir. Bu bağlamda aklın çeşitli şekillerde kategorize edildiği görülmektedir. Birçok kelâmcı akli garîzî/doğal /matbû ve müktesep/kazanılmış/mesmû akıl şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁶⁴ Buna göre garîzî akıl insanı diğer

⁵⁷ Kelâbâzî, *Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 71.

⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 1:397.

⁵⁹ Hüsameddin Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Din İlişkisi", *TYB Akademi* (1) 2011, 52.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ-i ulûmi'd-dîn*, 1:83.

⁶¹ Mâtürîdiyye - Tasavvuf ilişkisi için bkz. Yunus Eraslan - Mahmut Çınar, "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", *KADER* 17 (2), 348-379.

⁶² Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 376.

⁶³ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 377.

⁶⁴ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, 237-238

canlılardan ayıran ve bütün insanlarda doğuştan var olan fitrî akıldır. Müktesep akıl ise garîzî aklın işletilmesiyle elde edilen tecrübeyle oluşan akıldır. Müktesep akla mesmû', müstefâd ve tecrübî akıl adı da verilmektedir.⁶⁵ Garîzî akıl insanlarda ortak olup, insanı diğer canlılardan ayıran niteliğidir. Müktesep akıl ise garîzî aklın, gerektiği şekilde işletilerek doğru sonuçlara ulaşılmasıdır. Bu durumda müktesep akla, akıl denilmesinin ne kadar doğru olacağı tartışmalı olacaktır. Nitekim bu ayrımın göre garîzî akıl aklın kendisi olup, müktesep akıl bu aklın verdiği sonuçları oluşturmaktan ibarettir.

Mütekaddimûn dönemi Mütezilî kelamcılarının aklın tarif ve tasnifinden çok işleviyle ilgilendikleri ve aklın bağlayıcılığı üzerinde durdukları, bu bağlamda “nazar” ve “istidlâl” konularına önem verdikleri söylenebilir.⁶⁶ Bununla beraber eserlerinde akli tasnif edici söylemlere rastlanmaktadır. Genelde aklın tabii ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılarak ele alındığı gözlemlenmektedir.⁶⁷ Sözelimi Câhiz, aklın tabii (garîzî) ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrıldığını, tabii aklın ancak müktesep akıl vasıtasıyla kemâle ereceğini belirtir.⁶⁸ Ona göre tabii akıl âlet hükmünde müktesep akıl ise tecrübeyle gelişebilen akıldır.⁶⁹ Câhiz, aklın yerinin beyin olduğunu söylemekle de aklın ruh olmadığını altını çizmiştir. Nitekim ona göre ruhun yeri kalptir.⁷⁰ Ancak Câhiz'in “ruh kavramı”nı hayat verme özelliği anlamında kullandığı da göz önünde bulundurulmalıdır.⁷¹

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*'de aklın mahiyeti hakkında konuşurken şu ifadeler yer verir: “Bil ki; akıl, özel bilgilerin bütününden ibarettir. Ne zaman bir mükellefte bulunursa, o kimsede nazar ve istidlâl mümkün hale gelir ve mükellefiyetinin gereğini ifa edebilir.”⁷² O, bu durumu ayrıca “kemâlül-akl” olarak vafeder.⁷³ Onun akıl konusuna daha çok mükellefiyet açısından yaklaştığı görülmektedir. Bu açıdan aklın yani “özel zarurî bilgilerin” mükellef insanlar arasında ortak olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak onun bu düşüncesi, her akıl sahibinin aklını aynı şekilde kulla-

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, 246-247.

⁶⁶ Bkz. Mahmut Çınar, “Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname* 21/2 (2011), 19-20.

⁶⁷ Hatice Kelpetin Arpaguş, “İman Bağlamında Kelâm'da Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)” *KADER* 3/1 (2005), 119.

⁶⁸ Ebû Osman Amr el-Câhiz, “Meâş ve Meâd”, *er-Resail* (Beyrut: 1983), 114.

⁶⁹ Mehmet Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 118.

⁷⁰ Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”, 118 -119.

⁷¹ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî'de İnsan”, 233-236.

⁷² Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 375.

⁷³ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 383.

nacağı sonucunu doğurmamaktadır. O, bunun sebebi olarak arzu ve isteklerin akla galip gelmesini gösterir.⁷⁴

İmâm Mâtürîdî Hakk'ı idrâk etme açısından insanların aklının eşit olduğunu ancak, mü'minin Hakk'ı idrâk edip akıyla iman ettiğini, kâfirin ise idrâk etmesine rağmen inat ettiğini belirtir.⁷⁵ Bu bağlamda kâfirlerin Hakk'ı akledemeyişlerini, akıllarının olmayışına veya garîzî akıllarının noksan oluşuna değil, akılı doğru kullanamamalarına bağlar.⁷⁶ Bu açıdan akli olmayanın deli diye isimlendirildiğini belirtir.⁷⁷

İlk dönem Mâtürîdî âlimlerinden Hakîm es-Semerkanî (ö. 342/953), 62 maddelik itikat risalesinde bir maddeyi akıl tasnifine tahsis etmesi konumuz açısından dikkat çekicidir. İlgili maddesinde şöyle der: "Kâfirlerin aklının mü'minlerin aklına denk olmayacağını bilmeli."⁷⁸ O, bu maddenin açıklamasında akılların aynı derecede olduğunu iddia etmenin bid'at olduğunu belirttikten sonra, akılı beş kısma ayırır. Ona göre akıl; fitrî akıl, tekellüfî akıl, vehbî akıl, nübüvvet cihetiyle olan akıl ve şeref yönüyle olan akıl olmak üzere beş türüdür. Fitrî akıl; bütün insanlarda aynıdır, tekellüfî akıl; kişinin gayretine göre artan akıldır, vehbî akıl; mü'minlere has akıl olup kâfirlerde bulunmaz, nübüvvet cihetiyle olan akıl; peygamberlerde bulunup, diğer insanlarda bulunmaz, şeref yönüyle olan akıl ise Hz. Muhammed'e özgü olan akıldır.⁷⁹ Semerkandî'nin bu tasnifi zımnem Mutezile'ye tenkit içermekteyse de fitrî aklın bütün insanlarda eşit olduğunu söylemekle, İmâm Mâtürîdî'nin görüşünü dile getirmektedir ancak bir diğer taraftan bu konuda Mûtezileyle de aynı görüşü paylaşmış olmaktadır. Onun vehbî akli mü'minlere mahsus olarak görmesi, akıl-îman ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Bu görüş çerçevesinde iman edenlerin idrak seviyeleri -ki bu ilâhî hakikatleri kavrama olarak tasavvur edilebilir- diğer insanlardan ayrıdır. Mü'minler fitrî ve tekellüfî akıldan faydalanarak gayr-i mü'minlerden farklı olarak aynı zamanda Allah Teâlâ'yı idrak etmeye ulaşmışlardır. Semerkandî bu hususları açıklarken aklın bu boyutlarının tanımı ve nasıl elde edileceğinin tartışmasına girmez.

Semerkandî'nin bütün insanlarda eşit gördüğü fitrî akıl, diğer kelâmcıların garîzî akıl olarak isimlendirdikleri akıldır. Tekellüfî akıl ise müktesep akla mukabil olarak kullanılmıştır. Tekellüfî aklın, kültürel birikimi ve zekâyı içer-

⁷⁴ Abdulcebbar, *Muğni*, 11: 379; Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile*, (Beyrut: 1978), 38.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 564.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 7: 46.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 564.

⁷⁸ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yaynevi, 2007), 25.

⁷⁹ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, 236.

diği söylenebilir. Onun akıllı ruh veya ruhun bir gücü olarak gördüğü düşüncesinden hareket edilirse îmanı engelleyen faktörler aklın önünden kaldırılırsa, kişide Allah'ın hidayetiyle vehbî akıl meydana gelecektir. Kişi bununla kendisinin bir yaratıcısı olduğunu ve O'nun Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini idrak edecektir. Bu durum vehbî akla sahip bir kimse- nin, yani bir mü'minin kâfirden daha zeki olduğu anlamı taşımamaktadır. Nitekim insanlar arasındaki zekâsal farklılık tekellüfi akıl olarak değerlendirilmiştir. Nübüvvet akıllı ise Allah Teâlâ'nın sadece peygamberlerine bahşettiği kendi zâtını, sıfatlarını ve fiillerini daha fazla anlayabilme özelliğidir. Aynı durum Hz. Muhammed'e özgü akıl için de geçerlidir.

Semerkandî'nin düşüncesi çerçevesinde peygamberlere özgü akılla ilgili iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisine göre; peygamberlerin akıllı, yaratılış olarak diğer insanlardan yücedir. İkincisine göre, insanların akılları eşit olarak yaratılmış olmakla birlikte, peygamberler aklının önündeki idrake engel şeyleri kaldırarak ilahî özel bilgilere ulaşmışlardır.

Ebü Muîn en-Nesefî, Semerkandî'nin düşüncesini takip ederek, aklın fonksiyonel farklılığına dikkat çeker. Bu konuda öncelikle Mûtezileye reddiyede bulunarak onların "insanlar akıl yönünden eşittir" görüşünde olduğunu ve bu düşüncenin yanlış olduğunu belirtir ve şunları kaydeder: "Allah dostlarının akılları peygamberlerin akılları gibi değildir. Peygamberlerin akılları da Hz. Muhammed'in aklına benzemez."⁸⁰ Onun bu düşüncesinin sonuçlarının Semerkandî'yle aynı olduğu söylenebilir.

Sâbüni (ö. 580/1184) her ne kadar her akıl sahibinin varacağı sonuçlar birdir nitekim akıl Allah Teâlâ'nın hüccetidir ve O'nun hüccetinde değişim câiz olmaz dese de⁸¹ akabinde, Mûtezileye aykırı olarak Ehl-i Sünnet'in düşüncesinde aklın fitrat olarak farklılık içerdiğini savunur.⁸² Ona göre aklın en düşük seviyesinde bulunan kişi dahi Allah Teâlâ'nın yaratıcılığını tanıyabilir bir idrake sahiptir.⁸³ Bu bağlamda nazar ve istidlâl ile îman etmek herkes için mümkün görülmektedir. Bir başka deyişle fitrî akıl Allah Teâlâ'yı bulmaya yeterlidir. Bununla beraber o, aklın zayıf veya kuvvetli olabileceğini belirtir. Bu kuvveti zayıflatan unsurlardan birisi olarak hevâ-hevesi gösterir.⁸⁴ Onun hevâ-hevesi aklın ortaya çıkmasını engelleyici bir

⁸⁰ Ebu Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 21.

⁸¹ Sâbüni, *el-Kifâye*, 50.

⁸² Sâbüni, *el-Kifâye*, 52.

⁸³ Sâbüni, *el-Kifâye*, 52.

⁸⁴ Sâbüni, *el-Kifâye*, 50.

faktör olarak belirlemesi, onun akılların aynı nitelikte yaratıldığına dair bir işaret olarak algılanabilir. Ancak bunun öncesinde aklın asgarî niteliğinin dahi Allah Teâlâ'yı bilici olduğunu söylemesi ve fitrat olarak akılların farklı olduğunun altını çizmesi onun akılların farklı bilişsel özelliklerde yaratıldığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî müktesebatı yansıtan ve Müteahhirûn kelâmcılardan Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), akılı; nefs-i nâtıka veya nefs-i nâtıkanın bir gücü olarak görmektedir. Ona göre akıl, nefs-i nâtıka olarak kabul edilirse, bir cevherdir, eğer nefs-i nâtıkanın bir gücü olarak tasavvur edilirse de bir nûrdur. Beyâzîzâde aklın felsefecilerin yaptığı gibi taksîm edilmesine karşı çıkar. Bu bağlamda aklın; heyûlânî akıl⁸⁵, meleke akıl⁸⁶, bi'l-fiil akıl⁸⁷, müstefâd akıl⁸⁸ şeklindeki felsefî tasnifine karşı çıkar.⁸⁹ O, akılı garîzî akıl ve müstefâd akıl olmak üzere iki kısma ayırmakla yetinir.⁹⁰ Bu ayrım diğer kelâmcıların akıl ayırımından farklı değildir.

Eş'arî kelâmcıların aklın tasnifiyle ilgili görüşlerinin daha çok Gazzâlî ve sonrasında şekillendiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî öncesindeki Eş'arîlerin akılı, mutezileye benzer bir şekilde tanımlamalarından yola çıkarak onlarla benzer bir düşünce ortaya koydukları söylenebilir. Nitekim insanların asgarî zorunlu bilgilerinde bir değişim olması beklenen bir durum değildir. Bu ise garîzî akılı oluşturan temel özelliktir. Bununla beraber istidlâlî bilgilerde değişim ve ihtilaf oluşması mümkündür.

Gazzâlî akıl tarifinde de belirtildiği üzere akılı dört mertebede ele alır. Birinci mertebedeki akıl, insanın varlık güdüsüdür. İkincisi cüz'ün küll'den küçük olması gerektiği gibi temel zihinsel işlevin yerine getirilmesidir. Üçüncüsü bu zihinsel işlevlerin tecrübelerle geliştirilerek, kişinin menfaatinin zararından ayırmasıdır. Dördüncüsü ise aklın gelişerek işlerin âkibetini görür mâhiyete ulaşmasıdır.⁹¹ Bu akıl mertebelerinden ilk ikisi garîzî akıl, son ikisi ise müktesep akıl olarak kabul edilmektedir.⁹² Nitekim Gazzâlî *Mizânü'l-amel*'de akılı garîzî ve müktesep şeklinde iki kısma ayırmaktadır.⁹³

Gazzâlî saydığı dört akıl mertebelerinden ikincisinde insanlar arasın-

⁸⁵ Aklın bi'l-kuvve mevcudiyeti.

⁸⁶ Zarûrî bilgilerin bi'l-fiil hale gelmesi ki bu teklifin geçerliliği için zorunlu görülmektedir.

⁸⁷ Kişinin yönelmesiyle nazarı hususların bi'l-kuvve oluşması.

⁸⁸ Nazarı hususların kişide bi'l-fiil oluşması.

⁸⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm* (Beirut: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 2007), 61; Ayrıca bkz. Altuntaş, "Matürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 238.

⁹⁰ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, 62.

⁹¹ Gazzâlî, *Ihyâ-i ulûmi'd-dîn*, 1/85

⁹² Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebar*, 26.

⁹³ Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, 337.

da bir ayırımın oluşamayacağını, diğerlerinde ise insanlar arasında farklılık olacağını belirtir. Mûtezilî ulemaya atfedilen ve yine İmâm Mâtürîdî tarafından dile getirilen “insanların akılları aynı niteliktedir” düşüncesinin Gazzâlî’deki karşılığı ikinci akıl mertebesindedir. Yani matbû akıl olarak da adlandırılan garizî akıldır. Bununla beraber Gazzâlî, Hz. Peygamber’in aklının sıradan bir insanla aynı olamayacağını vurgulaması, onun bu düşüncesinin arka planında Mâtürîdî ulemanın ve sûfilerin olduğu izlenimini doğurmaktadır. Muhâsibî’den bu konularda alıntı yapması da bu izlenimi teyit etmektedir. Bu açıdan Gazzâlî’nin peygamberlerin aklının diğer insanlardan farklı olmasıyla müktesep akli kastettiği söylenebilir.

Gazzâlî aklın dördüncü mertebesi olan işlerin âkibetini görmek hevâ-hevese galip gelmekle açıklamaktadır. Bu açıklama diğer kelâmcıların da dile getirdiği aklın doğru bir şekilde işletilmesiyle arzuların dizginlenmesi arasındaki ilişki doğrultusundadır.

Gazzâlî, bazı sûfilerin akli yeren açıklamalarda bulunduğunu ifade eder.⁹⁴ Bu söylemin iki açıdan önemli görülmektedir. Birincisi; bu durum sûfilerin akli tenkit eden söylemlerinin ilk dönemlerden beri var olduğunu teyit etmektedir. İkincisi ise sûfilerin akli yeren ifadelerinin aslında insanlar arasında şüyû bulan cedel ve münazaraya akıl demeleri olmuştur. Yoksa sûfiler naslarda övülmüş olan akli tahkir etmemektedirler.⁹⁵

Müteahhirûn Eş’arilerden bazılarının, konuyu belki Gazzâlî’nin de etkisiyle kısmen tasavvufî ve kısmen felsefî açıdan ele aldığı söylenebilir. Bu bağlamda Cürçânî, aklın nefs-i nâtika olduğunu söylediği gibi, heyûlânî akıl, melekî akıl, müstefâd akıl ve fiili akıl kavramlarını da kullanmaktadır.⁹⁶ Bu isimlendirmelerin felsefî olması sebebiyle bazı Mâtürîdî kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir.

3. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE AKIL TASNİFİ

İslâm uleması âyet ve hadislerden hareketle akılla ilgili önemli bir literatür oluşturmuş, sûfiler de buna kayıtsız kalmamıştır. Eserleri günümüze ulaşmış ilk sûfî müelliflerden olan Muhâsibî (ö. 243/857)’nin Allah Teâlâ’nın ancak akılla bilinebileceğini söylemesi⁹⁷, bunun da ötesinde *mâiyyetü’l-akl* isminde bir kitap kaleme almış olması, bu durumun bir göstergesidir.

Muhâsibî, Allah Teâlâ’yı idrâk konusunda akıl sahiplerini dört kısma

⁹⁴ Gazzâlî, *İhya-i ulûmid-dîn*, 1: 89.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhya-i ulûmid-dîn*, 4: 308.

⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 1/15.

⁹⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Muatabatü’n-nefs* (Kahire: Dârü’l-İtisâm, ts.), 98-99.

ayırarak incelemektedir. Birincisi Allah Teâlâ'nın yüceliğini ve kudretini akledenler, ikincisi beyânı idrak edip kibir ve inadından dolayı inkâr edenler, üçüncüsü batıl içinde olmasına rağmen kendisini Hak yolunda zannedenler, dördüncüsü Allah Teâlâ'nın yüceliğini idrak etmekle birlikte hevâya uyanlar.⁹⁸ Bu sınıflandırmayı Allah Teâlâ'nın yüceliğini akledenler ve edemeyenler şeklinde ikili bir tasnif olarak ele almak da mümkündür. İkinci ve üçüncü kısım kâfirleri anlatırken, birinci ve dördüncü sınıf mü'minleri temsil etmektedir.

Muhâsibî tüm akıl sahiplerini dünya umurunu bilici olarak nitelemektedir, ancak ona göre her akıl sahibi ahireti akledememektedir.⁹⁹ Bu son söylemi yukarıdaki sınıflandırmayla birlikte düşünüldüğünde onun akli zâhir ve bâtın (dünyevî – uhrevî, meâş – meâd) olmak üzere iki kısma ayırdığı söylenebilir. Buna göre, insanları diğer düşünemeyen canlılardan ayıran veya deli olan kimseyi akıllıdan ayıran akıl, bütün insanlarda mevcuttur. Bunun dışında sadece Allah'a yönelen kimselerde bulunan, Allah'tan olan akıl vardır.¹⁰⁰

Akla, zâhir-bâtın olmak üzere iki yönlü yaklaşım, Muhâsibî'den sonra akıl hakkında konuşan birçok sûfide görülmektedir.¹⁰¹ Bu zaviyeden bakılınca sûfilere göre aklın zâhirî yönü; insanı diğer canlılardan ayıran düşünme yetisinden ibarettir denilebilir. Bâtınî yönü ise; metafizik bilgileri kavrayan, tahkîkî îmana vesile olan akıldır.¹⁰²

Sûfilerdeki bu düşünce Mâtürîdîlerin akıl tasnifine uygun düşmekte olup, meâd aklının Allah Teâlâ'nın hidayetiyle oluşması anlamına gelmekte ve mü'min-kâfir aklının aynı olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî aklın iki yönünü şu şekilde vafeder: "Allah Teâlâ ulû'l-elbâb'ı övmüştür. Onların yüksek mertebelerini, Rableriyle olan gönül bağlarını, anlayışlarının ve hoşgörülerinin üstünlüğünü anlatmıştır. Bizim gibi kimseler (avam) onların hallerini anlamaktan acizdirler. Çünkü Allah Teâlâ onlara, başkalarına vermediği 'lubb' nurunu vermiştir. Edebiyatçıların çoğuna ve dil biliminden anlayan kimselere göre 'lubb' akıldır. Her ikisi de ışık olsa da, güneş ışığıyla lamba ışığı gibi aralarında fark vardır. Aslında iki kişi dahi akli melekeleri açısından birbirlerine denk olmazlar. Muhakkak ikisinden birisinin akli diğerinden daha üstün çıkar. Bu nokta dikkate alındığında Allah'ın mârifetini bahşettiği, lütfuyla ikramda bulunduğu, iyilik

⁹⁸ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1971), 215-216.

⁹⁹ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, 217.

¹⁰⁰ Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, 202-211.

¹⁰¹ Tirmizî, *Mârifetü'l-esrâr* (Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1977), 38; Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 85.

¹⁰² Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lubb ve'l-fuâd* (Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ts.), 57.

denizinden suladığı kimsenin akıyla diğerinin bir olması mümkün müdür. Akıl isminin kendilerinde varlığı hususunda bunlar birbirlerine eşittirler. Ancak gücü konusunda eşit olamazlar.”¹⁰³

Tirmizî, Allah Teâlâ'ya inanmamış bile olsalar; felsefeciler, Hind ve Rum filozoflarının aklın zâhiri yönünün en üst seviyesine çıkabileceğini belirtir. Ancak nâfi akla (meâd akı), sadece Allah'ın hidayetiyle ulaşılabileceğini söyler. Hatta kişinin dinî ilimlere vâkıf olmasıyla bu akla ulaşma arasında dahi doğrudan bir alaka kurmaz.¹⁰⁴

Tirmizî, havasü'l-havas olanların akli melekelerinin artıp, idrakinin normal insanlardan çok daha fazla olacağını anlatır. Bu kimselerin idrak ettikleri hususlardan sadece denizdeki köpükler kadarlık kısmını açıklayabildiklerinden bahseder.¹⁰⁵

Mâtürîdîlerin mü'min-kâfir akli ayrımını Tirmizî daha da genişleterek mü'minler arasında da bir kategori oluşturmuştur. Bu bağlamda peygamberlerin akli en üst mertebede yer alırken, velilerin aklının diğer mü'minlerin aklından daha ekmele olduğu belirtilmektedir. Bu düşüncenin, Kâdı Abdülcembar ve birçok kelâmcı tarafından dile getirilen aklın zıddı hevadır düşüncesiyle bir arada tahlil edilmesi mümkündür. Bu bağlamda kişi, hevâdan arındıkça akli melekeleri doğru sonuçlar vermede güçlenecektir.

Serrâc'ın akla yaklaşımının Tirmizî'den farklı olduğu söylenemez. Onun, “sûfilerden Ebu'l-Hüseyn en-Nûri'ye (ö. 295/908) Allah Teâlâ'yı nasıl bildin denildiğinde”, “Allah Teâlâ'yla bildim.” rivayetini aktarması bu durumu teyit eder mahiyettedir. Nitekim bu rivayetin devamında Nûri'ye aklın rolünü sorduklarında, o “aklın mahlûk olduğunu ve mahlûkun, ancak mahlûku bilebileceğini” söyler.¹⁰⁶ Aynı rivayeti Kelâbâzî'nin de naklettiği görülmektedir.¹⁰⁷ Aklın hakikatleri idrak edemeyeceği yönündeki aktarımlar, zâhir-bâtın¹⁰⁸ düşüncesi çerçevesinde ele alınırsa, bu söylemlerde akl-ı meâşî kastettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Kelâbâzî Allah'a akıyla ulaşamayacağını belirttiikten sonra “Allah Teâlâ'yı ancak akıl sahipleri bilebilir”

¹⁰³ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 58.

¹⁰⁴ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 58-59.

¹⁰⁵ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 36-37; Benzer bir söylem Muhâsibî'de mevcuttur. Muhâsibî, *Kitabü'l-ilm* (Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975), 89.

¹⁰⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 63.

¹⁰⁷ Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1993), 69.

¹⁰⁸ Tasavvufî düşünce açısından ilim, zâhir ve bâtin olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zâhiri ilim, yüzeysel veya şekilci bir bakış açısıyla elde edilirken, bâtinî ilim derinlikli bir yaklaşım ve anlayış gerektirmektedir. Bu bağlamda zâhiri ilme ulaştıran düşünme yetisi zâhiri akıl (akl-ı meâş veya dünyevî akıl), bâtinî ilme vesile olan idrâk gücüne de bâtinî akıl (akl-ı meâd veya uhrevî akıl) adı verilmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhâsibî, *Kitabü'l-ilm*, 81; Serrâc, *el-Luma'*, 33; Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 97-103; Gazzâlî, *İhyâi Ulûmî'd-dîn*, 1: 71.

demektedir. Bu manayı destekleyici olarak şöyle bir rivayete yer verir: “Ebû Bekr es-Sekkâk şöyle söyledi: Allah akılı yarattıktan sonra “Ben kimim” dedi, akıl sustu. Sonra Allah onu vahdâniyet nuruyla donattı. Akıl, iki gözünü açıp, “Sen, kendisinden başka ilah olmayan Allah’sın” dedi.”¹⁰⁹

İlk dönem sûfîlerinin akla yönelik ikili yaklaşımları müteahhirin döneminde de kendisini göstermektedir. Söz gelimi, İbn Arabî (ö. 638/1240), Fahreddîn er-Râzî’ye (ö. 606/1210) yazdığı mektupta bu konuya değinmiş ve nazar ve istidlâlin bir sınırı olduğundan bahsetmiş, dolayısıyla Allah Teâlâ’nın zahirî bir akliî metodla bilinemeyeceğini söylemiştir.¹¹⁰ “İbn Arabî’nin epistemolojisinde aklın sağladığı bilgi maddî âlemin bilinmesini ifade eden, dışsal bir bilgi olmaktan öteye gidememektedir.”¹¹¹

Mevlânâdaaklıhemövenhemdeyerenifadelererastlamakmümkündür.¹¹² Onun bu yaklaşımının sebebi, selefleri gibi akli farklı boyutlarıyla incelemesi olarak gösterilebilir. O, maddî akılla metafizik hükümler verilmesine karşı çıkmaktadır. Bu noktada akli küçük görüp tenkit etmektedir.¹¹³ Ona göre metafizik hakikatlere götürecek olan unsur akıl değil, aşktır.¹¹⁴ Aşk mâkamında bulunan kimsenin akli dünyevî akıl olmayıp küllî akıldan beslenen meâd akıldır.¹¹⁵ Mevlânâ’nın aşk makamındaki idrâke yüklediği anlamın Hakîm et-Tirmizî’deki ‘lubb’ terimine karşılık geldiği söylenebilir.

Sûfîlerin, “akl” kavramını, “akl”a farklı anlamlar yükleyerek ele aldıkları görülmektedir. Bunun nedeni olarak da akıl etrafında; “akl-ı meâş, akl-ı meâd, akl-ı küll ve akl-ı evvel”¹¹⁶ gibi farklı kavramlar ortaya çıkmıştır. Meâş

¹⁰⁹ Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli’t-tasavvuf*, 71.

¹¹⁰ Nesim Doru, “İbn-i Arabî’nin Fahreddin Razi’ye Gönderdiği Mektup, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 103-4.

¹¹¹ Emin Çelebi, İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010): 49; İbn Arabî, bilginin üç merteye olduğunu belirtir. Birincisi aklın ürettiği bilgi, ikincisi hisse dayalı ahvâl bilgisi, üçüncüsü ise esrâr ilmidir ki enbiyâ ve evliyaya mahsustur. O, âlim hüviyetine sahip kimsenin zâhir ve bâtin ilimleri bilmesi gerektiğini savunur ve bu ikisini birleştiremeyen kimselerin âlim olarak vasfedilmesine karşı çıkar. Bk. Muhyiddin b. Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye* (Beirut: Dârü’l-kutubî’l-ilmiyye, 1999), 1/45-48, 5/358.

¹¹² Mevlânâ akıl nedir? sorusuna “Büyük âlemin kandili, Sina dağının nuru, şu emin beldenin adaletli yöneticisi ve âlemlerin rabbinin adil halifesidir” şeklinde cevap verir. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Yedi Meclis*, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 183-184. Mevlânâ Mesnevîde aşk-akıl karşılaşması yaparken: “Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura batıp saplanır; aşkı ve âşıklığı yine aşk açıklar” demektedir. Bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/115. Mesnevîden yapılan alıntılarda Derya Örs ve Hicabi Kırılgaç tarafından yapılan çeviri esas alınmıştır. İlk rakam kitap numarasını ikinci sayı ise beyit numarasını göstermektedir.

¹¹³ Demirci, “Mesnevîde Akıl Aşk Karşılaştırması”, 4. *Millî Mevlânâ Kongresi Bildirileri* (12-13 Aralık 1989), (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989), 153.

¹¹⁴ Demirci, “Mesnevîde Akıl Aşk Karşılaştırması”, 155.

¹¹⁵ Kadir Özköse, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11, (2017), 27-28; Bilal Kuşpınar, “Mevlânâda Akıl ve Aşk”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7-8.

¹¹⁶ Tasavvufî düşüncede akl-ı evvel; Hz. Muhammed’e özgü olarak kabul edilmiştir. Bu konunun tartışılması makalemizin inceleme alanı dışında tutulmuştur.

aklı; dünyevî akıl, zâhirî akıl, cüz'î akıl, tecrübî akıl isimleriyle de anılmaktadır. Meâd aklı ise uhrevî akıl, nafî akıl, bâtinî akıl ve bazı sûfîler tarafından küllî akıl adıyla zikredilmektedir. Bu hususa dikkati çeken Abdülkerim el-Cilî (832/1428) şöyle der: “Allah, akıl ile idrâk edilemez dersek, bu sözle muradımız akl-ı meâştır. Ne zaman da Allah akıl ile bilinir dersek, bununla muradımız akl-ı evveldir.”¹¹⁷

SONUÇ

Mütekaddimîn kelimeler döneminde ulemanın akıl tanımlarında farklılıkların olduğu görülmektedir. Mûtezilî ve Eş'arîlerî bilginler, akli bilgiyle açıklama gayreti içerisinde olmuşlardır. Mûtezileye mensup ulema akli, “özel bilgilerin bütününden ibaret” şeklinde tanımlarken, Eş'arîler zorunlu bilgilerin bir kısmı” olarak tarif etmişlerdir. Eş'arîler her ne kadar Mûtezile'nin tanımını tenkit etmişlerse de iki tanım arasındaki farklılığın lafzî düzlemde kaldığı görülmektedir. Mâtürîdîler ise Mûtezile ve Eş'arîlerin tanımlarına eleştiri getirmiş ve sûfîlerle benzer bir tarif ortaya koymuşlardır. Müteahhirîn Eş'arîlerin ise Mâtürîdîlere yakın tanımlar yapmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Bunda Gazzâlî'nin sûfî oluşunun rol oynadığı düşünülebilir.

Mâtürîdîlerin ve sûfîlerin yaptığı akıl tarifleri, akıl-ruh ilişkisinin kurulabilmesine olanak tanımaktadır. Bu husus mütekaddimîn döneminde açıkça ifade edilmemekle birlikte, zımnen anlaşılmaktadır. İlerleyen dönemlerde ise aklın nefis-i nâtika olduğu bazı kelâmcılar tarafından dile getirilmiştir.

Akli farklı boyutlarıyla ele alma geleneğinin Hz. Ali'ye dayandırıldığı, kelâmcılar ve sûfîler tarafından bu geleneğin devam ettirildiği görülmektedir. Özellikle mâtürîdîlerde ve tasavvufî düşüncede kâfir ve müminin akıl cihetiyle farklılığının bulunduğu iddiası, aynı düşünce temelinden hareket ettiklerinin bir göstergesidir.

Mâtürîdî ve sûfî gelenekte müminlerle kafirler arasındaki akıl ayrılığı, Allah Teâlâ'yı bilme konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda dünyevî olarak mü'minlerin kâfirlerden daha zekî olduğu her iki ekolde de iddia edilmiş değildir. Bununla beraber aklın, metafizik/îmanî/gaybî hususları özümseme yönünü baz alarak, mü'minlerin aklının bu yönden kâfirlerden üstün olduğu anlatılmak istenmiştir. Sûfî gelenekte bu durum akl-ı meâş ve akl-ı meâd kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Ancak sûfîlerin

¹¹⁷ Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil* (Beirut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 166; Ayrıca bkz. Bekir Köle, “Tasavvufa Göre İlahî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu” *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 85.

bu ayrımı kâfir-mü'min ayrımından ziyade “sıradan mü'min - velî” ayrımını tekit eder mâhiyettedir. Bu husus Muhasibî'de kısmen görülmekteyse de Hakîm et-Tirmizî'yle birlikte net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Sûfilerin akli küçümseyici ifadeleri mütekaddimîn kelâm döneminde var olduğunu Gazzâlî'nin konuyu tartışmasından anlamaktayız. Ancak bu yaklaşım, dünyevî düşüncede kalmanın ve Allah Teâlâ'ya ibadet ve taatla yaklaşamamanın bir tenkidi olarak kaydedilmelidir. Sûfilerin yerdığı akıl Allah Teâlâ'yı bulmada gayret sarf etmeyen, hevâ-hevesle yolu kesilmiş meâş akıldır. Hevâ-hevesin aklın doğruyu bulucu niteliğini zayıflattığı söylemi sûfilere özgü olmayıp, ilk dönem kelimcülerinden itibaren dile getirilmiş bir husustur.

Kelâmcıların birçoğunun akli, garizî ve müktesep akıl şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Garizî akıl bütün insanlarda bulunan ve insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. Müktesep akıl ise kişinin tercihlerde bulunarak düşünme yetisini geliştirmesidir. Mâtürîdîlerin akıl tarifi üzerinden hareket edildiğinde bu tür bir ayrımın yapılması mümkün görülmektedir. Mûtezile ve Mûtekaddimûn Eş'arîlere göre ise akıl “bazı zorunlu bilgiler” olduğundan buna bir müktesep yön belirlemek problemlidir. Onların düşüncesi üzerinden hareket edildiğinde; müktesep akıl, aklın ulaştığı sonuçlardan ibarettir. Bu tasnifin akletme eylemi üzerinden yapılmasının daha isabetli olacağı söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerim'de akıl, fiil sigasıyla kullanılmıştır. Bu durum bir bakıma aklın yoksunluğuyla, akli doğru kullanmama arasındaki farklılığı belirtmektedir. Bir başka söylemle kâfirler, akılsız olarak betimlenmeyip, mârifetullah konusunda akli doğru bir şekilde ikame edememekle itham edilmektedir. Hevâya uymaları buna bir sebep olarak gösterilmiştir. Kelâmcılar ve sûfiler buradan hareketle, hevâya uymanın aklın doğru sonuçlara ulaşmasını engellediğini vurgulamışlardır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar, el-Kâdî. *el-Muğni*. y.y.:ts.

Alkhattaf, Hasan. “Mûtezilî Aklın Mahiyeti”. *Artuklu Akademi* 2/2 (2015), 115-146.

Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi”. *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 2-29.

Altıntaş, Ramazan. “Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”. *Marife* 3 (2005), 235.

Ardoğan, Recep. “Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/1 (Haziran 2004), 133-157.

- Arpağuş, Hatice Kelpetin. “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)”. *KADER* 3/1 (2005), 117-140.
- Arslan, Hulusi – Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: 2016.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Usûlü’l-dîn*. İstanbul: 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrib ve’l-İrşad*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Temhid*. Beyrut: el-Mektebetü’ş-şarkiyye, 1957.
- Beyâzîzâde, Ahmed. *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-imâm*. Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Câmiü’l-müsnedi’s-sahih*. Beyrut: Dârü’t-te’sil, 2012.
- Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir. *İthâfü’l-hıyere bi-zevâ’idi’l-mesânîdi’l-aşere*. Riyad: Dârü’l-vatan li’n-neşr, 1999.
- Cilî, Abdulkerîm. *İnsan-ı Kâmil*. Beyrut: Dârül’l-kutubi’l-ilmîyye, 1997.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Tarifât*. Beyrut: 1985.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhü’l-mevâkıf*. Beyrut: Dârül-kutubi’l-ilmîyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü’l-hameyn. *el-İrşad*. Mısır: Mektebetü’l-hancı, 1950.
- Çelebi, Emin. “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çınar, Mahmut. “Mütেকaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”. *Bilimname* 21/2 (2011), 19-20.
- Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’de İnsan”. *KADER* 17/1 (2019), 228-254.
- Demirci, Mehmet. “Mesnevî’de Akıl Aşk Karşılaştırması”. *4. Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri (12-13 Aralık 1989)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989, 153-159.
- Doru, Nesim. “İbn-i Arabî’nin Fahreddin Razi’ye Gönderdiği Mektup”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 99-105.
- Ebû Osman Amr, el-Câhiz. “Meaş ve Meâd”. *er-Resail*. Beyrut: 1983.
- Eraslan, Yunus – Çınar, Mahmut. “Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”. *KADER* 17/2 (2019), 348-379.
- Erdem, Hüsameddin. “Gazzâlî’de Akıl Din İlişkisi”. *TYB Akademi* 1 (Ocak 2011), 51-71.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musâllîn*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ty.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-mârif, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mîzânü'l-amel*. Mısır: Dârü'l-maârif, 1964.
- Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Güler, İlhamî. “İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Değerleri” *İslâmiyât* 1 (1998), 7-24.
- Harman, Ömer Faruk. “Firavun” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhât el-Mekkiyye*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Fûrek. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfâtü'd-dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- İsfahânî, Ragîb. *el-Müfredât*. thk. Muhammed el-Keylânî. y.y.:ts.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”, *Uluslararası İmam Eş'arî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: 2015), 177-250.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelama Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Köle, Bekir. “Tasavvufa Göre İlahî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 81-96.
- Kuşpınar, Bilal. “Mevlanâda Akıl ve Aşk”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7-22.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü İkra, 1985.
- Mehmet Baktır, “Câhiz'in Bilgi Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 107-128.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Derya Örs - Hicabî Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Yedi Meclis*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Muhâsibî, Haris. *Muatabatü'n-nefs*. Kahire: Dârü'l-İtisâm, ts.
- Muhâsibî, Haris. *el-Aklu ve fehmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1971.

- Muhâsibî, Haris. *Kitabü'l-ilm*. Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-keîâm*, çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. Kahire: 1986.
- Nesefî, Ebü'l-muîn. *Tabsiratü'l-edille*. tah. Hüseyin Atay. Ankara: 1993.
- Özköse, Kadir. "Mevlânânın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 13-34.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'l-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Râzî, Muhammed b. Ebîbekir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: İsam, 2014.
- Semerkandî, Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Serrâc, Ebu'n-Nasr. *el-Luma'*. Mısır: Darü'l-kütübî'l-hadise, 1960.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire: Dârü'l-haremeyn, 1415 hicrî.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*. Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ts.
- Tirmizî, Hakîm. *Mârifetü'l-esrâr*. Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1977.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl*. Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1991
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ünverdi, Mustafa. "Kur'anda Aklın İşlevselliği ve Tahkikî İmanın İmkânı" *Diyanet İlmi Dergi* 48/2 (2012), 59-74.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Zebîdî, Mürteza. *Tâcü'l-arûs*. Kuveyt: 1965.
- Zeyne, Hüsnî. *el-Aklu inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: 1978.

DİN İKİ KISIMDIR: ALLAH İNDİNDEKİ DİN VE HALK İNDİNDEKİ DİN (DİN KAVRAMINA FÜSÛS MERKEZLİ BİR BAKIŞ)

RELIGION TO BE IN TWO FRAGMENTS: THE RELIGION IN THE SIGHT OF ALLAH, AND THE RELIGION IN THE SIGHT OF THE COMMON (VIEWING THE CONCEPT OF RELIGION FROM FUSÛS-BASED PERSPECTIVE)

ZELİHA ÖTELEŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ, TASAVVUF ANA BİLİM DALI ASST. PROF., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT OF SUFISM

zoteles@adiyaman.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8119-6495>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.713228>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Öteleş, Zeliha, "Din İki Kısımdır: Allah İndindeki Din ve Halk İndindeki Din (Din Kavramına Füsûs Merkezli Bir Bakış) [Religion to be in Two Fragments: The Religion in the Sight of Allah, and the Religion in the Sight of the Common (Viewing the Concept of Religion from Fusûs-Based Perspective)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 541-560

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



DİN İKİ KISIMDIR: ALLAH İNDİNDEKİ DİN VE HALK İNDİNDEKİ DİN (DİN KAVRAMINA FÜSÜS MERKEZLİ BİR BAKIŞ)

Öz

Allah indindeki dinin mâhiyeti üzerine sûfi müfessirler işâri yorumlarda bulunmuşlardır. Öyle ki “Allah indindeki din, İslâm’dır” âyeti çerçevesinde din meselesi yorumlanmış, “din” kavramı farklı mânâlara büründürülmüş, naslardan dinî-ahlâki hükümler çıkarma faaliyetleri asırlar boyu devam etmiştir. Nazarı tasavvufu sistemleştiren İbnü'l-Arabî, din hakkında alışık olmadığımız bir tasnifte bulunur. Bu tasnife göre “din iki kısımdır: Hak indindeki din, halk indindeki din.” Bu ikili tasnifte Hak indindeki din mutlak ve değişmez iken; halk indindeki dinde tasnifler söz konusudur. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde her bir peygamberi farklı bir “hikmet” ile irtibatlandırmıştır. “Din” meselesine ise “Yâkub Fassa”nda, “hikmet-i rûhiyye” ifâdesi ile işâret etmiş, “din” hakkındaki görüşlerine bu bölümde yer vermiştir. Din, Tanrı'nın insan ve âlem ile münâsebetinin belli bir çerçevede sunulmasıdır. Şeriat kavramı, bu çerçevenin şekline tekâbül etmektedir. Muhtelif şeriat biçimleri, Tanrı'nın indindeki dinde bir farklılık yaratıyor mu? Mutlak olanın değişmemesi ve farklılaşmaması gerektiği ilkesinden hareketle, Tanrı indindeki din mefhumunun değişkenlik arzemesi mümkün mü? Bu çalışma, din meselesine farklı bir bakış sunan İbnü'l-Arabî'nin din yorumu üzerinden bir okumadır.

Özet

İnsanoğlunun ontolojik sorularına cevap vermenin yanı sıra bu cevaplarıyla onu ikna etmeye çalışan din, hikmetli sözler ile cezbeden, bağluları için keskin kurallar örgüsü ile de itaati şart koşan bir yapıdır. Bu yapının en başında tanrı veya tanrılar, sonrasında bu tanrı ve tanrılardan haber aldığı kabul edilen insanlar, silsilenin üçüncü aşamasında ise bu tanrı veya tanrılardan haber alanların misyonunu devam ettiren din görevlileri, son halkada ise inananlar yer alır. Bu hiyerarşik yapı genel mânâda tüm dinlerde görülebilmektedir. Dinlerin isimlerinde ve şeriat/kurallarındaki farklılıklar bu hiyerarşiyi büyük ölçüde değiştirecek düzeyde değildir. Din üzerine yapılan her çalışma, din meselesini daha da karmaşık hale getirmektedir. “Tanrı tasavvurları” üzerine inşa edilen “din tasavvurları”nın çeşitliliği, tasavvur eden kişi adedince dinden bahsetmeyi mümkün hale mi getirmektedir? Tanrı'ya giden yolların mahlukâtın nefesi adedince olduğunu varsayan düşünceyi esas alırsak, tasavvurlar adedince din ve tanrı yorumunun olduğu kabul edilebilir mi? İslâm dininin temel kaynağı Ku'rân metni, din hakkında en net cümleyi şu şekilde inananlarına aktarır: “Allah indindeki din İslâm’dır”. Peki Allah'ın indindeki din olan İslâm ile kul indindeki İslâm aynı mıdır? Kullar indindeki İslâm, Hak indindeki İslâm ile ne kadar benzerlik arz etmektedir? Bu sorular üzerine inşa edilen çalışmamızın temel gâyesi, mümkün olduğu ölçüde bu cevaplara yaklaşabilmektir.

Müslüman coğrafyada Muhammedî Şeriat, İslâm olarak anlaşılırken; Allah indindeki din Muhammedî Şeriat olarak kabul edilmez. Öyle ki, “Allah'ın indiki” ifâdesi ile anlaşılacak ezeli olan dindir. Çünkü Allah'ın indindeki hak/hakikat değişen ve farklılaşan bir şey olamaz. Hz. Muhammed'e kırk yaşında gönderilen vahyin adının “İslam” olarak isimlendirilmesi, tarihin belli bir noktası ile başlamıştır. Dolayısıyla, tarihsel olarak mevcudiyeti tespit edilebilir bir olgudur. Ancak Allah indindeki din olan İslâm, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün şeriatlara verilen bir isim olarak anlaşılmalıdır. Bu cihetle, Allah indinde olan İslâm, yeryüzünde farklı şeriat biçimleri olarak tezahür etmiş/peygamberlere vahyedilmiştir. Nitekim bugün kendini Müslüman olarak tanımla-

yan bir kimsenin, imanın şartlarından olan “peygamberlere ve kitaplara iman” şartı, her bir mü’minin kabul etmesi zorunlu olan esaslardandır. Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar olan dini anlama biçimlerindeki farklılıkları, âyet ve hadislerde yer alan din-İslâm tanımlamalarında da görmek mümkündür. Âl-i İmran sûresi, 19. âyette yer alan “Allah indideki din, İslâm’dır” ibâresinde yer alan İslâm, teslim olma/boyun eğme/inkıyâd olarak tanımlanırken; din kelimesi “Muhammedî Şeriat” olarak kabul görmüştür.

İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem* adlı eserinde peygamberlere birtakım hikmetler tahsis etmiş ve bu hikmetlerle ilintili mevzûlara işâret etmiştir. Din konusu, hikmet-i rûhiyyenin Yakûb kelimesine tahsis edildiği sekizinci kısımda yer almaktadır. Yakûb Fassında “din” konusunu anlamaya çalışacağımız bu metinde öncelikle farklı din tanımlamalarına, sonra âyet ve hadis çerçevesinde din algısına, son olarak da İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde ve bu eserlerin şârihlerinin yorumlarında anahtar bir kavram olan “din” olgusunu anlamaya çalışacağız.

İbnü’l-Arabî, dini ikiye ayırır: Allah indindeki ve halk indindeki din. Allah indindeki dini de anlatırken, Hakk’ın bildirdiği kimse indindeki din ve Hakk’ın bildirdiği kimsenin bildirdiği kimse indindeki din şeklinde hiyerarşik bir düzlemde aktarır. Öyle ki, Hakk’ın bildirdiği kimse Cebrâil, Hakk’ın bildirdiği kimsenin bildirdiği kimse ise Hz. Peygamber olarak anlaşılabilir. Bu noktada, halk indindeki din de iki kısımdır. Nebvî şerîata tâbi olanların ve fetret vakti hikmet sahibi kimselerin indindeki din. Bu noktada İbnü’l-Arabî, Hak indindeki dinin tüm bu dinlerden mutlak sûrette üstün olduğunu belirtir.

Dinlerin halk indindeki çeşitliliği, din hakkında ihtilafı beraberinde getirmiştir. İbnü’l-Arabî’nin din hakkındaki düşünceleri yıllarca, “dinlerin aşkın birliği” şeklinde ifade edilmiştir. Özellikle Gelenekselci Ekol’ün bu hususta geniş değerlendirmeleri bulunmaktadır. Çalışmamızda “dinlerin aşkın birliği” meselesine yer vererek *Fusûs*’da aktarılan, dinin mâhiyeti itibariyle “dinler” ile kast edilenin “örf”, “anâne” olduğu, âyette işâret edilen “tek din” olmadığı anlaşılabilir. Bu husûsu, gölge metaforu ile şu şekilde özetlememiz mümkün; gölge sahibi “Hak indindeki din”, gölgeler ise “halk indindeki din”dir. Dolayısıyla “varlık” (vücûd) meselesinde olduğu gibi “din” meselesinde de “teklik” (vahdet) söz konusudur.

İbnü’l-Arabî özetle dini, boyun eğme (inkıyâd) olarak tanımlar. Bu boyun eğmeyi de kişinin fiillerinin aynı olarak görür. Bu açıdan bakıldığında İbnü’l-Arabî, fiillerin yada muâmelâtın din olduğu fikrine sahip görünmektedir. Bu noktada şu hususu belirtmek gerekir ki, boyun eğme fiilinin din olarak isimlendirilmesi ile Hak indindeki mutlak din kast edilmiş görünmemektedir. Hak indindeki din, Hakk’ın bildirdiği kadardır. Bu minvalde Hz. Ebû Bekir’in meşhur cümlesini aktarmak gerekir: “Mârifetine, mârifetini tanıyamamaktan başka yol bırakmayan Allah’ı tesbih ederim.” Hakk’ın kendini bildirmesi, din aracılığıyla. Din, Hakk’ın bildirdiği kadarını ancak inananlara bildirir. Dolayısıyla, Hak indindeki din de Hakk’ın bildirdiği kadarı ile yeryüzünü âbâd etmektedir.

Bu çalışma, İslâm düşüncesinin âdeta metafizik omurgasını teşkil eden “din” mefhumunun Kur’an ve hadisler ışığında, İbnü’l-Arabî tarafından nasıl yorumlandığını *Fusûsu’l-Hikem* merkezli bir okuma ile sunmayı amaçlamaktadır. Bu okuma ile din meselesi üzerindeki farklı anlama biçimlerinin yansıtılmasıyla, mutlak mânâda bir din yorumunun “hakikat” olarak telakkî edilmesinin, meselenin hassasiyeti sebebiyle, mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile ancak, İbnü’l-Arabî’nin din meselesindeki yorumu ile yeni bir anlama biçimine kapı aralamak mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü’l-Arabî, Din, İslâm, *Fusûsu’l-Hikem*, Yakub Fassi.

RELIGION TO BE IN TWO FRAGMENTS: THE RELIGION IN THE SIGHT OF ALLAH, AND THE RELIGION IN THE SIGHT OF THE COMMON (VIEWING THE CONCEPT OF RELIGION FROM FUSÛS-BASED PERSPECTIVE)

Abstract

Sufi exegetes have been commented on nature of the religion in the sight of Allah. Such that, based on verse “Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam,” “religion” notion has been adapted different meanings, religious and moral decrees continued for centuries to be taken out from Islamic codes. Ibn al Arabi who put theoretical Sufism in a systematic, classifies religion in a way that we are not accustomed. According to his classification “Religion has two sides: Religion in the sight of Allah and Religion in the sight of people.” In this division the religion in the sight of the Allah is absolute and unconditional while the religion in the sight of the people have different ranges. Ibn al Arabi establishes correlation each of the prophets with different “wisdom” in his Fusus al Hikam. He pointed out “religion” issue in “Chapter on Jacob” with statement of “Wisdom of Spirit”. Religion is exhibition of the God’s relationship with human and universe in a specific frame. Concept of Sharia is equivalent the shape of the frame. Do Various Sharia types make any difference on religion in the sight of God? Considering the fact that Absolute never changes or differs, is that possible the religion conception in the sight of God may become different? This study is a further reading on Ibn al Arabi’s religion concept that submits unique point of view.

Summary

Beside answering the ontological questions of humanity, religion also tries to persuade with its answers. Religion is a structure that requires obedience from his followers. Its set of rules while attract them by wise words. At the top of this structure there is a God or are Gods. Secondly, the people accepted to be received messages directly from God or Gods, thirdly clergymen who carry out missions of the ones who received messages from God or Gods, and finally in the last ring the followers take part. This hierarchic formation basically seen on all the religions. The differences in the names and sharia / rules of religions are not at a level to greatly change afforamantioned hierarchy.

Every study on religion makes the issue of religion more complex. Does the variety of “Religion conception” that built on “God conception” make it possible to mention numbers of the religions as the numbers of the people? If we base on the idea that suppose the number of the way reach to the God as the numbers of the creatures, can we accept the religion and god conception numbers as the numbers of the thoughts? Main foundation of the Islam is Quran, which conveys this straight sentence to believers: “Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam.” What about the religion in the sight of the people, is it same with religion in the sight of Allah? How much Islam in the sight of servants, shows similarity with the Islam in the sight of the Al Haqq? Main purpose of our study is to get closer as possible as to the answers of them.

Muslim geography understands Muhammadan sharia as Islam while Islam in the sight of Allah does not accepted as Muhammadan sharia. So that, religion in the sight of Allah understood as the eternal religion. The testimony that was sent to Mohammad when he was forty, started to be named as Islam in a certain point of the history. Islam that in the sight of Allah apparently named for all the sharia from Adam to Mohammad. Therefore, Islam the one and the only religion in the sight of Allah, was revealed to the prophets in different forms of sharia. Today for someone

who describes himself/herself as Muslim must accept the pillars of belief which “Belief in the Holy Books and in Prophets”. Diversity of understanding the religion that from Adam to Mohammad, can be seen in verses and Hadith that defines religion-Islam concept. “Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam” take place in Al Imran 19th verse reminds Islam as commitment/obedience/submission while the religion words perceived as Islam. “ad-Din” refers to “Islam” meanwhile “din” refers to all types of believes.

Ibn al Arabi assigned some wisdoms to the prophets and pointed out subjects related with these wisdoms in his work *Fusus al-Hikam*. The topic of Religion took place in 8th chapter which wisdom of spirit assigned to the word Jacob. In this text that we try to understand, “religion” in Chapter Jacob primarily describing the different religions, then follow religion perception around verses and Hadith and finally we try to find out key religion notion in the works of Ibn al Arabi and commentaries to these works.

Ibn al Arabi describe religion two different way: in the sight of Allah and in the sight of people. He konveys his description in the sight of the Allah in a hierarchic platform, religion in the sight of the one who informed by Haqq, religion in the sight of the one who informed by the one Haqq informed. So that, the one who is informed can be understood as Gabriel, and the ones Gabriel informed are prophets. In this point, religion in the sight of the people is also two sided. People who depends to the sharia of prophets and people who had faith in era of no prophets or lacked the existed one. Ibn al Arabi remarks superiority of the religion in the sight of Haqq over all the religions in straight way.

Variety of the religion in the sight of the people, bring with conflicts about religion itself. Ibn al Arabi’s ideas on religion is described as “unity of love and religion” for years. Especially traditional schools have wide appreciations. Giving place to “unity of love and religion” in our study allows to understand essence of the “religions” transmitted by *Fusus al-Hikam* as “custom”, “tradition” not the “only religion”. Briefly explaining this matter is possible with allegory of shadows; owner of the shadow is “religion in the sight of the Haqq” whereas the shadow is “religion in the sight of the people”. Therefore, just like the matter of the “existence” (wujud), in the “religion” matter there is “unity” (wahdah) in question.

In summary, Ibn al-Arabi defines religion as submission. He sees this submission as the actions/practices of the person. From this point of view, Ibnü'l-Arabi seems to have the idea that the actions or treatments are religion. At this point, it should be noted that the absolute religion in the index of truth does not appear to be meant by the naming of subjugation as religion. Religion in the sight of Allah is limited with Allah reported. In this regard, It is necessary to convey the famous sentence of Abu Bakr: “I glorify Allah, who has left no way other than knowing his discovery.”. Self-reporting of Allah is through the religion. Religion will only inform the believers what much that Hakk has reported. So the religion in the sight of Haqq make prosperous earth as far as the Haqq gave out.

This study aims to present concept of “religion”, which is almost metaphysic backbone of the Islamic idea, in the light of Quran and Hadith by building around how Ibn al Arabi commented in *Fusus al-Hikam*. With this reading that comes out, reflection of various religion understandings on religion subject is not possible to be accepted as only “truth” because of the sensitivity of the matter. Consequently, by this study it will be possible only to lead a new way of understanding for Ibn al Arabi’s commentary on religion subject.

Keywords: Sufism, Ibn al-Arabi, Religion, Islam, *Fusus al-Hikam*, Chapter Jacob.

GİRİŞ

Din kelimesinin etimolojisi hakkında yapılan çalışmalar, Sâmî dillerinin yanı sıra Farsça ve Sanskritçede de bu kelimenin lafız ve mânâlarının bulunduğunu göstermektedir.¹ Mütercim Âsım Efendi'nin *Kāmus Tercümesi*'nde "din" kelimesine; İslâm, hüküm, inkıyâd, hesap, hâkimiyet, saltanat, millet, şeriat, örf ve âdet gibi otuzu aşkın mânâ verilmektedir.² Din üzerine yapılan farklı tanımlamalar, din meselesi üzerine fikir beyân eden her bir düşünürün farklı yorumlamaları, bu meseleyi daha da girift hale getirmektedir.

Din, Allah ile insan arasındaki Rab-kul münasebetleri açısından Kur'ân'da son derece önemli bir anahtar terimdir. Görünüşte tek heceli bir kelime olan din, hakikatte ayrı ayrı kaynaklara ait iki veya daha çok bağımsız kelimeleri, zamanla aynı kelime şekline dönüştürebilir.³ Örf,⁴ âdet,⁵ gelenek kavramları din anlamında kullanılan farklı kavramlardır. Millet de "din mânâsındadır.⁶ Sözlükte, "Allah'a ibâdet ve mânevîyâta itaat hususunda her milletin tuttuğu yol"⁷ anlamındadır. Din kelimesi genel olarak üç mânâda kullanılmıştır: 1) "âdet" ve "huy", 2) "karşılık vermek", ve 3) "tâat".⁸ Etimolojik olarak "din" kelimesini dil âlimleri, Arapça "deyn" kökünden masdar veya isim olduğunu kabul ederler. Cevherî, dini "âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat" şeklinde başlıca üç anlam verir ve terim olarak son anlamdan geldiğini belirtir.⁹ İbn Manzûr bunlara "hesap" ve "İslâm"ı da eklemiş, ayrıca deynin masdar, dinin isim olduğu yolundaki bir görüşü aktarmıştır.¹⁰

Wilfred Cantwell Smith'e göre din kelimesi, birbiriyle yakın münasebeti olan iki ayrı mânâda ele alınabilir. Biri derin bir kişisel olay, her ferдин bir

¹ Geniş bilgi için bkz. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 9/345-349.

² Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *Kāmus tercümesi = el-Okyanüsü'l-basit fi tercümeti Kāmusi'l-muhit* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), "'dyn' maddesi", 6/5359-5360.

³ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 279.

⁴ Dönmez, İbrahim Kafi, "Örf", *DİA*, 34/87-93; Mehmet Akman, "Örf", *DİA*, 34/93-94.

⁵ Hayrettin Karaman, "Âdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/369-373.

⁶ Ahmed Awni Konuk, *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2005), 1/93.

⁷ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1899), "din", 645.

⁸ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 280; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/72, 2/170.

⁹ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-arabiyye*, ed. Ahmed Abdülgâfûr Attâr (Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 5/2118-2119.

¹⁰ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisâniü'l-arab* (Beyrût: Daru Sadr, t.s.), 13/166-171.

şeye inanması anlamındaki din, yani kısaca “iman”dır; diğeri de şekil haline gelmiş dindir. Bir topluma mensup bütün insanların paylaştığı, toplumca ortak ve objektif bir şeydir.¹¹ Eğer bu doğrultuda yani toplumsal ameller sistemi doğrultusunda biraz daha ileri gidecek olunursa o zaman din kavramı “millet” kavramına dönüşür.

René Guénon, din ve onun başlıca öğelerine ilişkin bir tanımın güç olduğunu belirterek Religion (din) kelimesinin türevi olarak, “bağlayan” anlamına geldiğini düşünür. Ancak bunun, insanları yüksek ilkelere bağlayan mı yoksa sadece insanları kendi aralarında birbirine bağlayan anlamında mı anlamak gerektiğinin de özellikle belirtilmesi gerektiğine işaret eder. Grek-Roma antikitesi, “site tanrıları” ve “imparatorluk tanrıları”ndan bahsederek Yunan ve Romadaki din anlayışını göstermeye çalışır. “Çin’deki gibi Japonya’da da bir dinin doktrinlerine inanmış olmanın bir başka dinin doktrinlerine de inanmaya hiçbir biçimde engel olmadığı” bilgisini verir. Dinin esas olarak üç ögenin birleşimini içerdiğini söyleyen Guénon, bu üç ögenin akîde, ahlâk ve ibâdet olduğunu ifade eder. Bu üç öğeden birinin eksik olması durumunda dinden söz edilemeyeceğini de vurgular. Birinci öge, dinin entelektüel yönü, ikincisi sosyal yönü, üçüncüsü ise âyinlerle ilgili yönü oluşturur.¹² Bu üç yön için âyinler ile ilgili kısmını “şeriat”, sosyal yönünü “tarikat”, entelektüel yönünü ise “hakikat” olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Nitekim Cibril Hadisi¹³ bağlamında “şeriat”ın İslâm’a, “tarikat”ın -kurumsal bir yapı olarak değil- hakikate giden “yol” mânâsında İmân’a, “hakikat”ın ise İhsân’a tekâbül ettiğini söylemek mümkündür.

Fusûsu’l-Hikem şârihi A. Avni Konuk, dinin lügat itibariyle inkıyâd, cezâ ve âdet tanımlamalarını yaptıktan sonra bu üç mânânın şeriata tekâbül ettiğini düşünür. Hak Teâlâ’dan gelen şeriata inkıyâd eden kul için uygun cezâ (karşılık) verilir. Kul Hakk’tan gelen şeriata muhalefet eder ve ayn-ı sâbitesi affi iktizâ ederse Hak o kula af ve mağfiret ile muamele eder. Eğer kulun ayn-ı sâbitesi affi iktiza etmezse Hak ona kahr ve intikam ile Kahhâr ve Müntakım isimleriyle tecellî eder. İnkıyâd kulun fiilidir.¹⁴ Cezâ ve âdet

¹¹ Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, 51-53’den naklen bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 288-289.

¹² René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 79-88.

¹³ “Cibril hadisi” olarak kaynaklarda geçen hadiste, Cebrâil (a.s.) Hz. Peygambere İslâm, iman, ihsân ve kıyâmetle ilgili sorular sorar. Hz. Peygamber de bu soruları cevaplandırır. Kıyâmetle ilgili soruya ise “Sorulan sorandan daha iyi bilen değildir” şeklinde cevap verir. Dihyetu’l-Kelbî süretindeki Cebrâil (a.s.) ayrılıp gittikten sonra Hz. Peygamber, ashâbına; “O, Size dininizi öğretmek üzere gelmiş olan Cebrail (a.s.) idi” buyurur. Hadis için bkz. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dârü l-Hyâi’l-Kütübî’l-Arabî, 1955), “İman” 1; Nesâî, *es-Sünen*, ed. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Hasan Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411), “İman” 6.

¹⁴ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 72, 73.

kavramları, inkıyâd ile irtibatlı kavramlardır. Âdet halin iktizası veya halin talep ettiği şeyin iâdesidir, avdetidir, geri dönmesidir. Bu ise halin bedeli, yani karşılığı olmaktadır. Hakkın ard arda benzer şekilde tecellisi, âdetidir.

İslâm düşüncesi içinde “din” tanımı nedir? Sorunun cevabı için birincil kaynaklar; Kur’an ve Hadislerdir. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin *Fusûs*’daki yorumuna geçmeden önce âyetlerde ve hadislerde din hakkında özet bilgiler aktarmak gerekmektedir. Aktarılan bu bilgiler ışığında İbnü’l-Arabî’nin ikiye ayırdığı dini anlamak nispeten mümkün olacaktır.

1. KUR’ÂN VE HADİSLERDE “DİN”

1.1. Kur’ân’da “Din”

Kur’ân-ı Kerim’de din kelimesi doksan iki yerde geçmektedir; ayrıca üç âyette de (et-Tevbe 9/29; es-Saffât 37/53; el-Vâkıa 56/86) değişik türevleri yer almıştır. Bu âyetlerde dinin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: Zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap, millet.¹⁵ Bu çalışmamızın merkezinde, “Allah indindeki din”den bahseden şu âyet yer almaktadır: “Muhakkak Allâh’ın indinde din, İslâm’dır. Ve kitap verilen kimseler ihtilaf etmediler.” (Âl-i İmrân: 3/19) Âyet-i kerîmeden anlaşılacağı üzere İslâm dini yalnızca Hz. Muhammed’e gönderilen şeriat değildir. Kendilerine kitap verilen enbiyanın getirdikleri dinlerin hepsi İslâm dinidir.¹⁶ Vahdâniyyet-i ilâhiyye’de din-i İslâm, üssü’l-esâsî şehâdet-i tevhîd ile Allah’tan gelen her şeyi ikrâr etmektir. Elmalî’ya göre, hangi din ele alınırsa alınsın özü inkıyattan (boyun eğme) ibârettir. Buna binâen din mefhumu tasavvur edildiği vakit mutlak mânâda İslâm’a mürâdif ve müsâvidir. Elmalî, “Hak din İslâm’dır” ifadesinden sonra, “Hakk’ın gönderdiği Peygamberler ve evliyâsına delâlet eylediği din de İslâm’dır”¹⁷ ifadelerini kullanır. Ancak peygamberlerin farklı şeriatlarından bahsetmez.

Bursevî, bu âyeti açıklarken şeyhi, Atpazârî Osman Fazlı’dan şu ifadeleri nakleder: “Kelâm’ın indirilmesinden maksat, hak dine mutlak dâvettir. Hak din de, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar yalnızca İslâm’dır. Nitekim Cenâb-ı Hak bu âyet-i celîlede, “Allah katında hak din yalnızca İslâm’dır” buyurmuştur. İslâm dininin hakîkati, tevhîd; sûreti şerîattır ki bunlar da şartlardır. Bu din ta o zamandan kıyâmete kadar hakikati değişmeyen tek

¹⁵ Tümer, “Din”, 9/312.

¹⁶ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/92.

¹⁷ Elmalî Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.), 2/1061-1064.

dindir. Tevhid ilkesi, dinin bütün devrelerinde, dönemlerinde değişmeyen tek özelliktir. Ancak yer, zaman ve toplumlara göre şartların değişmesiyle sûretlerinde görülen değişiklikler, asıldaki teklîğe ve hakikatin birliğine zıt düşmez.”¹⁸

Fahreddîn er-Râzî, İslâm'ın şeriat örfündeki mânâsının “iman” olduğunu belirtir. Akabinde de “Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır.” (Âl-i İmran, 85) âyeti ile imânın İslâm'dan başka bir şey olması durumunda, imânın da Allah katında kabul olunmayan bir din olması gerektiğini belirtir. ¹⁹*Fahreddin er-Râzî, iman ve İslâm'ın aynı şeyler olduğunu belirterek. “İslâm” lafzının şer’î terminolojide, “iman” olduğuna dikkat çekmiştir.*

Din kelimesinin yer aldığı âyetler arasında iki âyet din terimine açıklık kazandırmaktadır: “O sizi seçmiş, babanız İbrâhim'in yolu olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır.” (Hac 22/78); “ Bugün sizin için dininizi ikmâl ettim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'a râzı oldum” (el-Mâide 5/3) Mekke döneminde inen âyetlere bakarsak din kavramı, “tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren, zamana ve âleme hükmeden, dini ortaya koyan, hesap gününü elinde tutan Allah'ın otoritesi” şeklinde özetlenebilirken, Medine döneminde muhteva genişleyerek “kişinin Allah'a bağlı bir hayat sürdürmesi, Müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesi, Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması” gibi unsurlar da dinin muhtevasına katılmıştır.²⁰ Bu iki âyetin ilkinde “İbrâhim'in yolu olan dinde sizin için...” ifâdesi ile Hak Teâla Hz. İbrâhim'in yolunu takip edenlerin dinine işâret etmiştir. İkinci âyette “sizin için dininizi ikmâl ettim” cümlesindeki “dininiz” kelimesi ile kast edilen Allah indindeki din değildir.

Montgomery Watt, “Allah katında din İslâm'dır” (Âl-i İmran; 3/19) yerine İbn Mes'ûd'un “Allah katında din Hanefiyye veya Hanîf dinidir” şeklinde okuduğunu söyleyerek Müslümanların kendi dinlerine İslâm demeden önce “Hanefiyye” dediklerini ifade eder.²¹ Bazı tefsirlerde “İslâm” kelimesi “Hanefiyye” olarak geçmektedir. Bununla ilgili Hz. Muhammed'in “Hangi din Allah'a daha sevimlidir? Şeklindeki soruya, “hoşgörülü hanifilik” şek-

¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyan* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 3/42.

¹⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb* (Ankara: Akçağ yayınları, 1989), 6/213.

²⁰ Tümer, “Din”, 9/313.

²¹ M. Watt, “Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları” (Dinler Tarihi Araştırmaları - II, İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yay., 1985), 31-36.

lindeki cevabı etkili olmuştur. Ancak İbn Mesûd mushafında hanefiyye ibâresinin bulunduğu iddiaları kabul görmemektedir.

1.2. Hadislerde “Din”

Din üzerine Hz. Peygamberin sözleri arasında en fazla yaygınlık kazanan hadis, “Din nasihattır/samimiyettir” hadisidir. Tam metin şu şekildedir: “Muhammed b. Abbad el-Mekkî(ö.234/849) Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814)’den, o Süheyl(ö. 158/848) ‘den, o da Ata b. Yezîd el-Leysî(ö. 107/725)’den, o da Temîm ed-Dârî(ö. 40/661)’den rivâyet ettiğine göre Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: ‘Din nasihattır/samimiyettir.’ Kimin için diye sorduk. ‘Allah için, kitabı için, Rasûlü için Müslümanların idârecileri ve umûmî halk için buyurdular.’²² Hadis âlimleri genel olarak bu hadis ile “din” kavramını “vaaz ve nasihatlar silsilesi” olarak eksik bir anlamla tanımlamışlardır. İmam Kastallânî (ö. 923/1517) ise nasihatın farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir.²³ Diğer hadis ise “cibril hadisi” olarak bilinen hadistir. Bu hadiste, “İslâm”, “İman” ve “İhsan” tanımlamaları yer almaktadır. Cibril hadisi ve şerhleri incelendiğinde bu hadiste geçen İslâm tanımı, şeriate tekabül etmektedir. Dolayısıyla Allah indindeki din, Muhammedî şeriat olarak düşünülse de, âyetin akabinde gelen, kitap verilen kimselerin ihtilaf etmediği (Âl-i İmrân, 3/19) bilgisi, Allah indindeki dinin Muhammedî şeriat olmadığını göstermektedir.

Hz. Peygamber, “din nedir” sorusuna zaman zaman muhatap olduğu, muhatabın durumuna ya da risâlet görevinin gereğine uygun cevaplar verdiği görülmektedir. Hadislere göre din, Allah ile irtibatlıdır. Başka bir deyişle, Allah’tan insanoğluna gelen bir sistemin adıdır. Bunu, meşhur Cibril hadisinde açıkça görmek mümkündür.²⁴ Hadisler “din” kavramını iki kısımda ele alır: Birincisi, Hak din İslâm; ikincisi, İslâm dışındaki diğer dinlerdir.²⁵ İslam dininin farklı yorumlama biçimleri de “Hak din İslâm” mıdır? Bu soruya farklı zaman ve zeminlerde cevaplar verilebilir. Ancak bu çalışmamız İbnü’l-Arabî’nin bu konuda neler aktardığını incelemektir. Bu noktada, müstakil olarak din konusuna yer verdiği Yâkup Fassını incelemek gerekmektedir.

²² Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*. (Kahire: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, 1406), “İman” 42; Müslim, *Sahihu Müslim*, “İman 95.

²³ Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, t.y.), 1/151.

²⁴ Kamil Çakın, “Hadislerde “Din“ Kavramı” (Dinler Tarihi Araştırmaları - II, Konya, 2000), 15.

²⁵ Çakın, “Hadislerde “Din“ Kavramı”, 16.

2. YÂKUB FASSI VE DİN

“Hikmet-i Rûhiyye”nin Yâkûb kelimesine tahsis edilmesinin iki yönü bulunmaktadır: **Birincisi** Yâkûb’un oğullarına vasiyetini bildiren Bakara 132. Âyetine²⁶ nazaran “rûhiyye” deki “râ”nın zamme ile okunmasıdır. Ruh nasıl ki bedeni ve aklı tedbîr (idâre) ediyorsa, dünyayı tedbîr eden de “din”dir. Dinin tedbîri iki şekildedir. Biri siyâset diğeri ise nefsi korumaktır. **İkincisi** ise, Yâkûb’un lisânından beyan olunan Yusuf 87. Âyetine²⁷ nazaran “ravhiyye”, “râ”nın fethi iledir. Ravh, azâbın zıddıdır. Azâbın sebebi itaatsizlik (adem-i inkıyâd) ’dir. Bu sebeble “râ”nın fethi “hikmet-i ravhiyye” vasfı ile vasıflandırıldı.²⁸ İbnü’l-Arabî “rûh” ve “dîn” kelimeleri arasında tedbîr bulunması sebebiyle, Yâkub Fassını “din” ve hükümlerine dair hakikatlere tahsis etmiştir.²⁹ Bu Fass ”din” kelimesinin çeşitli anlamlarını içermekte ve onun “İslâm”, “inkıyat (boyun eğme), “cezá” ve “âdet” gibi anlamlarla ilişkisinden bahsetmektedir. Ancak bu boyun eğme, zoraki veya maddî bir baskı sonucu değil iradeyle, gönüllü olarak gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu fiilinde yabancı bir güç insan üzerinde etkin değildir. Etkin ve belirleyici olan, insanın bizzat kendisidir.³⁰ Afifi’ye göre İbnü’l-Arabî bunlarla, benimsemiş olduğu dinin anlamını sağlam şekilde birbirine bağlayarak, bu lafızların mefhumlarını kendi özel yöntemiyle teknik bir şekilde açıklamaktadır. Böylece ortaya koymuş olduğu amaca ulaşmaktadır. Bu amaç, dinin peygamberlerinin getirmiş olduğu şer’î din değil, vahdet-i vücûd dini görüşüdür.³¹ Afifi’nin “vahdet-i vücûd dini” ile kast ettiği, vücûd mertebelerinde zikredilen merâtibü’l-vücûd (varlık mertebeleri) sistemini kastettiğini düşünmek mümkün.

İbnü’l-Arabî bu fassda cümlesine şöyle başlar: “Din ikidir: 1- Allah indinde, Hakk’ın bildirdiği kimse indinde ve Hakk’ın bildirdiği kimsenin bildirdiği kimse indindeki din; 2- İnde’l-halk olan dindir.”³² Bu ifadelerini anlamaya çalışırsak, Allah katındaki din ile Peygamberlere gönderilen ve peygamberlerin kendi ashabına anlattıkları din birinci gruba dahil edilmiş “inde’l-Hak” olarak isimlendirilmiştir. İkinci gruptaki din ise “inde’l-halk”

²⁶ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ

²⁷ وَلَا تَبْأَسُوا مَنْ رُوحَ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُبَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ

²⁸ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/170; Davud Kayseri - Muhammed Hasan Sadi, *Matla’u husûsi’l-kilem fi meâni Fusûsi’l-hikem* (Kum: Envârü’l-Hüdâ, 1416), 1/439-440.

²⁹ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/167.

³⁰ Ahmet Kamil Cihan, “Fusûsu’l-Hikem’de ‘Din’ Kavramı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (Haziran 2008), 150.

³¹ Ebu’l-Alâ Afifi, *Fusûsu’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 191.

³² İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebü’l-Alâ Afifi (Beyrut, 1946), 94.

olan dindir ki bunu Avni Konuk ikiye ayırır. Birincisi fetret zamanında (yani peygamberlerin gönderilmediği zaman dilimlerinde) Hakk'ın varlığının akıllara tecelli etmesi ile hükemâ tarafından vaz'ına lüzûm görülen kanunlardır. Eflâtun ve Sokrat gibi hükemâdan olanların kendi milletlerine gösterdikleri yol bu şekildedir. Diğer peygamberlerin getirdikleri kavle tâbî olmakla beraber nefsin tezkiyesi için mutasavvıfların şeriat hükümlerine zâid fakat maksâd-ı şeriata muvâfık olarak vaz' ettikleri adâb ve usullerdir ki, ulemâ-ı İseviyyeden olan ruhbanlar da bu sınıftandırlar.³³ Yâkûb (a.s) un oğullarına vasiyetini ifade eden Bakara 132. Âyette “Allah'ın sizin için seçtiği din olan İslâm” ifadesine binâen deriz ki, Allah'ın seçtiği din, hükemânın vâz' ettiği dinden üstündür.³⁴ Çünkü bu dini seçen Allah'tır ve İbrâhim ve Yâkub peygamberler oğullarına Allah Teâlâ'nın seçtiği bu dini vasiyet etmişlerdir. Halkın vaazettiğinin hükmü kalmamıştır.

“Allah melekleri ve adâleti yerine getiren ilim sahipleri, Allah'tan başka ilâh olmadığına tanıklık etti. O azîz ve hakîmdir.” (Âl-i İmran 3/18) âyetinden sonra “Allah katında din İslâm'dır” (Âl-i İmran 3/19) âyetini buyuruldu. Hz. Peygamber ise “İslâm Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğuna tanıklık etmendir” buyurdu. Allah “ilim sahipleri” demiştir. “İman sahipleri” dememiştir. Çünkü bir konuda tanıklık ancak “bilgi” ile meydana gelebilir. Aksi halde tanıklık geçerli olmaz. “Melekler ve bilgi sahipleri” ifadesi, tanıklıktaki ortaklığı gösterir. Hz. Peygamber “Allah'tan başka ilâh olmadığını bildiği halde ölen kimse, cennete girmiştir.” buyurur. Burada “iman ettiği halde” denilmemiştir. Bu sebeple şunu söyleyebiliriz ki, fetret dönemlerinde yaşamış ve bilgi yoluyla Allah'ın birliğine ulaşan kullar, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin da'veti genel olmadığı için, “Allah'tan başka ilâh olmadığını bil” (Muhammed 47/ 19) âyeti, mü'min olsun veya olmasın Allah'ın birliğini bilen herkesi içermiştir. Binaenaleyh, inanmak ancak peygamber geldikten sonra zorunlu olabilir. Allah'ın birliğini peygamberin daveti ile bilen kişi de mü'min olarak isimlendirilir.³⁵

إن الدين عند الله الإسلام “Allah indindeki din İslamdır” (Â-i İmrân, 3/19) âyeti Bursevî'ye göre الحج عرفة (Hac arefedir) Arefenin haccın en önemli rûknünün ifâde etmesi gibi, Hak dinin en önemli esâsının “teslim olmak” demek oldu-

³³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/171.

³⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/172.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Osman Yahya (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977), 5/107-110; İbnü'l-Arabî - Ekrem Demirli, *Fütühât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3/37-39.

ğunu zâhirde ve bātında kulun ancak “teslim” ile necât bulacağını belirtir.³⁶ Konuk’a göre bu âyet, Allah’ın enbiyâya bildirdiği ve onların da kendi ümmetlerine bildirdikleri din “İslâm dinidir” ve İslâm “itaat”dan ibarettir. Bu anlamı ile düşündüğümüzde, itaatın hem zâhiri hem de bātınî yönü vardır. Bâtında “itaat”, Allah’ın gönderdiği peygamberlere, onların haberlerine şüpheye düşmeksizin tasdik ile îmân edilmesidir. Zâhirde “itaat”, Allah’ın Resûlü’nun lisânı ile kitabında yerine getirilmesini emrettiği şeylerin fiil haline getirilmesidir. Meselâ, oruç, hac, zekat gibi emirlerin yerine getirilmesi zâhirî itaattır. Kul, hem zâhirde hem de bātında itaat etmedikçe itaati kâmil olmaz.³⁷ Din, “itaat” ise, itaat eden kişinin kendi fiilleridir. Yani, kişinin fiilleri “din”dir. Nasıl ki kişi kendi fiilleri sonucu mutlu olursa, Allah’ın ilâhî isimleri de fiilleridir. Allah, eserleri ile “ilâh” olarak isimlendirildi; kişi ise kendi fiillerinin eseri ile “mutlu” olarak isimlendirilir. Kişi fiilleriyle “dîn”i ikâme eder, itaat ederse Allah o kişiyi kendi nefsi menzilesine inzâl eder.³⁸

Din, Allah’ın vaz’ eylediği şeriata kulun inkıyâdı (teslim olması) demektir. Kulun fiili dinin inşâsıdır. Din kulun fiili ile husûle gelir. Namaz kılmak bir fiildir ve fiil yerine getirilince dinin şer’î kısmı inşâ edilmiştir. Kul, fiilleri sonucu mutlu olur. Mutluluk, kulun sıfatıdır. Sıfat ancak fiilden hâsıl olur.³⁹ Kul, Allah’ın fiilidir. Bu fiil ile “Rab”, “ilah” olarak isimlendirilir. Din ise kulun fiilidir. Dini inşâ etmekle kul nasıl ki münkâd (boyun eğen) olursa Allah da kulun talep ettiği şeye boyun eğmiş olur. İtaatte, kul ile Allah arasında iştirak söz konusudur. Nitekim hadîs-i kudsîde: “Bana itaat edene mutî’im”⁴⁰ buyrulmuştur.

Şer’î hükümler ile mükellef olan kul ister itaat etsin ister muhalif olsun, Hakkın hükmünde kulun hâli müessirdir. Eğer kul itaat ederse Hak cezâ (karşılık) ile münkâd olur. Eğer kul muhâlif ise, hâli de affi iktizâ ediyorsa Hak ona Afüvv, Gaffâr ve Gaffâr isimlerinin tecellisiyle ona münkâd olur. Muhalefet eden kulun ayn-ı sâbitisinin istîdatı muhâzeyi talep ederse, Hak ona Kahhar ve Müntakım (intikam alan) isimleri ile tecelli eder. Kul, Hakk’a taat ile inkıyâd eder; Hakk’ın kula inkıyâdı ise kulun hâli cezâdan neyi iktizâ ediyorsa o şeyle muvâfakatinden ibârettir. Bu nokta-i nazara

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, ed. Ali Namlı - İmdat Yavaş (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/303.

³⁷ Konuk, *Fusûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/171.

³⁸ Konuk, *Fusûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/172-173.

³⁹ *Fusûs’l-Hikem*, 94-95.

⁴⁰ Konuk, 2/174. Hadîs-i Kudî olarak *Fusûs*’da yer alan “Beni zikredenın arkadaşı, şükredenın dostu ve bana itaat edene mutî’im (itaat ederim)” ifâdesi Hadîs kaynaklarında tespit edilememiştir.

göre din “cezâ” demek olur. Yani din, kulun fiillerinden olması makamından cezâ demek olur.⁴¹ Şu şekilde mevzûyu özetlemek mümkündür:

Din → Kulun inkıyâdı ise İslâm;

Din → Allah’ın inkıyâdı ise cezâ, olarak isimlendirilir.

İbnü’l-Arabî, dinin âdet anlamına da işâret eder. Ahmed Avni Bey bu anlamı açıklarken şu ifadeleri kullanır: “Abdin hâl-i evvelinin iktizâ ettiği veya talep eylediği hâl-i sâni ne ise onun üzerine âit olup döndüğü için din, “âdet” olarak tesmiye olundu.”⁴² Yani, kulun yaptığı iyi fiillerin de kötü fiillerin de kendisine dönmesi sebebiyle böyle isimlendirilmiştir.

Âdet denildiği vakit, aklen tekrar ma’nâsı anlaşılır. Tecellîde tekrar yoktur. Belki misliyyet ve müşâbehet vardır. Meselâ bir metni iki defa okuduğumuzda, her ne kadar aynı metin okunsa da, okurken kelimelere yaptığımız vurgu, çıkardığımız sesin tonu vs. önceki okuyuşumuzdan farklıdır. Nitekim kışın meyvesiz ve yapraksız olan ağaçlar, bahar ayında tekevvün eden yaprak ve meyve önceki sene ile aynı değil misli veya benzeridir. Binâenaleyh tekevvünde tekrar yoktur. Çünkü tekrarın sebebi darlıktır. Hak Teâlâ ise vâsidir. Bu sebeple tecelliyâtına nihâyet yoktur.⁴³ Biliriz ki, insâniyyet akılda sâbittir ve vâhidedir. Kendisinde asla tekessür etmez. Zeyd ile Amr beşeriyette bir diğerinin aynıdır. Böyle olmakla birlikte beşeriyet tekerrür etmez. Eğer teker-rür etseydi, tekessür de ederdi. Zeyd’in ve Amr’ın şahsı aynı değildir ancak aralarında bir mümâselet vardır. İşte bundan dolayı biz histe, beşeriyet avdet etti deriz. Avdet ve tekerrür müşâbehet itibâriyledir. Hükm-ü sahîhde ise beşeriyet avdet etmedi deriz. Şu halde bir vecih üzere beşeriyette âdet ve tekrar yoktur, bir vecih ile vardır.⁴⁴ Aynı şekilde cezâ da bir vecihle vardır, bir vecihle yoktur. Cezâ, mümkünin ahvâlinden bir hâldir.⁴⁵

Buraya kadar Şeyh, inkıyâd, cezâ ve âdet kelimeleri üzerinde durarak, dinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Bu nokta-i nazardan A. Avni Konuk; “her bir ferдин Rabb-i hâssı olan ism-i ilâhinin hazînesinde meknûz olan ahvâl ve âsâr ne ise mutlaka o zuhûra gelecek ve onun hilâfında bir şeyin ondan sudûru mümkün değil ise râsûlün gönderilmesinin ne faydası vardır?”⁴⁶ Sorusuna açıklık getirirken İbnü’l-Arabî’nin, rasûlleri ve vârislerini tabîlere benzettiğini aktarır. Tabîbin maksadı hastaları iyileştir-

⁴¹ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/179-180.

⁴² Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/192.

⁴³ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/192-194.

⁴⁴ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/195-196.

⁴⁵ *Fusûsu’l-Hikem*, 97.

⁴⁶ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/197.

mek iken, bazı bedenler i'tidâl derecesinden uzak ve tedâviye kâbiliyeti olmadığından, tabib tedâvi ettikçe hastalığı şiddetle artar. Bu sûrette tabîbin hizmeti hastanın tabiatının salâhiyetine değil, onun bedeninin isti'dâdına olmuş olur. Bunun gibi, herkes rasûl ve onların vârislerini emr-i ilâhîye hizmet eder bilirler. Hâlbuki onlar, nefs-i emrde, ahvâl-i mümkinâta hizmet ederler. Yani rasûl ve vârislerinin maksadı, ruhların ve nefislerin manevî hastalıklarını izâle etmek olduğu halde, bazı nefislerin isti'dâdının gayr-ı mec'ûlü hasebiyle hidâyete kâbiliyeti olmadığından, onlar da'vet ve irşâd edildikçe, delâleti artar.⁴⁷ Hülâsâ, rasûl ve vârisleri davet ettikleri kimselerin a'yân-ı sâbiteleri neyi iktizâ ediyorsa, nefs-i emrde ona hizmet ederler. Öyle ki, Hz. Muhammed ile peygamberlik bitmiştir. Ondandır sonra yasa koyucu (müşerri) bir nebî veya resul yoktur. Bununla birlikte Allah, yasa koymayı sürdürmüştür. Artık yasadaki değişiklikten değil yasadaki çıkarılan içtihatların değişikliğinden söz edilebilir. Bu hususta da âlimler, peygamberlerin vârisleri olarak dâvet ve irşâd edicidir.

Din hakkında bilgiler ihtivâ eden *Fusûsu'l-Hikem*'in Yâkub Fassi ikilemelerle doludur. İbnü'l-Arabî bu fassa başlarken de "din ikiye ayrılır.." ikilemesi ile başlıyor. Aynı şekilde "şems" sûresi de ikilemelerle başlıyor: "Güneşe ve aya... gündüze ve geceye... göğe ve yere... nefsin günahı ve takvası... kurtuluşa erdi ve hüsrana uğradı... onu temizleyen ve kötülöklere gömen..." Bu sebeple Yâkub Fassi'nın sûresi "Şems"dir. Mertebesine de iki ayağın mahalli ve arşın tek emrinin ikileştiği yer olan kürsünün icâdına yönelik "eş-Şekur" ismi hâkimdir.⁴⁸

İbnü'l-Arabî, İsmail Fassi'nda ele aldığı rızâ konusuna burada yeniden dönüyor. "Allah kendilerinden râzı olmuş, onlar da Allah'tan râzı olmuşlardır." (Beyyine; 8) bu cümlede İbnü'l-Arabî üç nebî arasındaki nesep bağına işâret ediyor. Çünkü İsmâil, Yâkup'un amcası ve İbrâhim'in oğludur. Bir de onların mertebeleri arasındaki bağa da işâret ediliyor. Yani, küllî cisim, Arş ve Kürsü arasındaki bağa ve sûreleri arasındaki ilişkiye işâret ediliyor. Beyyine Sûresi'ndeki "lem yekûn" güneşin doğuşu, İbrâhim'indir. Güneşin oğlu "Fecr" ise İbrâhim'in oğlu İsmâil'indir. "Güneş ve kuşluk (duha) vakti..." ise Yâkup'undur.⁴⁹ Bu tür metafor ile anlatım, *Fusûs*'da yer alan genel bir üslûbtur. Din meselesinde de İbnü'l-Arabî bu tür bir anlatım tercih etmiştir.

Hülâsâ, her toplumda muhtelif ve her birey tarafından ayrı inanma bi-

⁴⁷ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/197.

⁴⁸ Abdülbâki Miftah, *Fusûsu'l-Hikem Anahtarları*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan, t.y.), 257.

⁴⁹ Miftah, *Fusûsu'l-Hikem Anahtarları*, 259.

çimleri mevcut ise, o zaman hangi i'tikad doğrudur? sorusuna, “sadece hak bir dine ait i'tikad doğrudur” cevabını verenlere karşılık İbnü'l-Arabî, “doğru” ile neyi kastettiğimizi sorarak şöyle diyebilir, eğer bu “doğru” hakikate denk düşen bir bağlamda ise şüphesiz tüm i'tikadlar doğrudur. Çünkü her i'tikad, sınırlı ve bozulmuş da olsa hakîkatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir i'tikad herhangi bir şekilde hakikate denk düşmeseydi, o zaman o i'tikad var olmayacaktı.⁵⁰

3. DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ MESELESİ

“İbnü'l-Arabî ve Din” üst başlığı ile konuşulmaya başlandığında, son sırada “dinlerin aşkın birliği” gibi romantik bir ifâde biçimi ile karşılaşırız. Bu anlama biçimi ile “yeryüzünde varlık bulmuş tüm dinler Hak indinde birdir”, dolayısıyla bir kişi ister Budist ister Taoist isterse Yahudi veya Hristiyan olsun, aşkında tek olan dine mensuptur gibi bir önermeyle bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Bu hususta Dilâver Gürer Bey'in çalışmaları meseleyi geniş bir şekilde özetlemektedir.⁵¹

Kur'an'a göre ilk ve son din de İslâm'dır. Allah indindeki din ile kast edilen (Âl-i İmran, 19) “ilk”; halk indindeki din ise kemâle erdirilen ek-sik bırakılmayan (Mâide, 3) “son” din olarak anlaşılabilir. Hak indindeki din değişmez sâbit iken, varlık âlemindeki din, peyderpey tamamlanabilen bir din olarak anlaşılmalıdır ki burada din, şeriat olarak anlaşılmaktadır. Çünkü vahiy, “dinler” tabirini kullanmamaktadır. (95 âyette din kelimesi tekil kullanılmıştır).⁵² Dolayısıyla, varlık âleminde farklı inanma biçimlerini “dinler” olarak yorumlayan bizleriz. Ed-Dîn, üzerinde yorum yapan, farklı inanma biçimleri geliştiren toplumların inandıkları sistemi “din” diye isimlendirmenin Kur'anî bir ifâde biçimi olmadığını söylemek mümkündür.

Dinin algılanması ve yorumlanmasındaki çeşitlilik aslında Tanrı hakkındaki tasavvurumuzla da doğrudan ilişkilidir. Tanrı hakkındaki bilgimiz, din hakkındaki yorumumuzun teşekkül etmesinde önemli bir âmidir.⁵³

⁵⁰ William Chittick, *Hayal Alemleri İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 176.

⁵¹ Dilâver Gürer, “İbn Arabî'de Lügat, İstilah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1/3 (Aralık 2002), 43-54; Dilâver Gürer, “İbn Arabî'de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘İbadet’ Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11 (Aralık 2003), 9-54.; Dilâver Gürer, “Gelenekselci Ekol'ün ‘Dinlerin Aşkın Birliği’ Anlayışı”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Haziran 2006), 129-134.

⁵² Gürer, “İbn Arabî'de ‘Dinlerin (Aşkın) Birliği’ ve ‘İbadet’ Meselesi’ Hakkında Bir Değerlendirme”, 11.

⁵³ Bu husustaki çalışmamızı burada zikretmek gerekir: Zeliha Öteleş, “Tanrı Tasavvuru” Üze-

Tanrı tasavvurundaki yanlışlarımızın olduğu Hak Teâlâ'nın "Ben kulumun zannı üzereyim"⁵⁴ hadis-i kudsîsi bağlamında düşünüldüğünde, din hakkındaki yorumlarımızın da yanlışlarla dolu olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, her farklı dini topluluğun kendi anlama biçimleri çerçevesinde "mutlak" kabul ettikleri din yorumlarını; "sahih İslâm", "gerçek İslâm", "asıl İslâm" gibi nitelendirmeler göstermektedir ki, hiçbiri "mutlak" mânâda İslâm'a tekabül etmez. Çünkü din hakkında konuşmaya başladığımız anda yorumlarda bulunmaktayız.

Dinlerin aşkında "bir" olmasından ziyâde, iman nokta-i nazarından bakılınca tüm inananların, şeriate tâbi olsun veya olmasın Hak indinde "mü'minler" olarak nitelendirildiğini görüyoruz. Kehf Sûresinde yer alan Musa-Hızır Kıssasında, çocuğu öldürülen anne-baba için Hak Teâla "iki mü'min kulumuzdu" ifâdesini kullanır. Dolayısıyla "iman", "mü'minlik" şeriat üstü bir mertebe olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Gelenekselci Ekol'ün mimarlarından F. Schuon'a göre her bir semâvî dinin aynı semâvî câzibe ve denge irâdesi üzerinde gelen bir vahiy olması⁵⁵, özetle "her dinin ed-Dîn olduğu" hükmü, *Fusûs* merkezli bir okumada yanıltıcı görünmektedir. Allah'a giden yolların mahlûkatın nefesi adedince olması, o yolların hepsinin müsâvî olduğu hükmüne ulaşmamızı gerektirmez. Çünkü her bir yolun sâiri, kendi yolunun "en sahih" olduğu hükmünde/yanlışısında müşterektir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu husûsa şöyle işâret etmiştir: "Allah'tan geleni algılamada insanların fitratı muhtelifdir. Herkesin Allah'ın dinini kavraması kendi kâbiliyetine göre değişir"⁵⁶.

SONUÇ

Din, her zaman insanlık tarihinde üzerinde mütalaada bulunulan temel başlıklardan biri olmuştur. Her çağ ve coğrafyada yaşayan insanların yüce bir güç ile olan bağının sistematik hali, "din" ismiyle karşımıza çıkmaktadır. Din hakkındaki farklı anlama biçimleri, bu husûsun anlaşılmasını daha da güç bir hale getirmekle birlikte, din meselesi güncelliğini de korumaya devam etmiştir. İslâm dinine mensup olanlar için "İslâm", Allah indindeki

rine Yorumun Çeşitliliği: 'İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, 1 Cilt (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 629-639.

⁵⁴ Buhârî, *Tevhid*/15, 35; Müslim, *Tevbe*/1, *Zikr*/2; Tirmizî, *Zühd*/ 51.

⁵⁵ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şehabeddin Yalçın, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 38.

⁵⁶ *el-Fütühât-ı Mekkiyye*, 5/494.

din olması bakımından “Hak” dindir. Diğer dinler ise bâtil olarak telakkî edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* eseri bağlamında din meselesine değindiğimiz bu çalışmada esas gâye, âyetlerde yer alan din tanımına yaklaşılmaktır. Öyle ki, Allah indindeki dinin Allah'ın yarattıkları indinde olması mümkün mü? Bu soruya İbnü'l-Arabî dini ikiye ayırarak cevap vermiştir. Allah indindeki din, Hakk'ın bildirdiği kimse indinde ve Hakk'ın bildirdiği kimsenin bildirdiği kimse indindeki dindir. Diğeri ise, halk indindeki yâni “oluşturulmuş din”dir.

Dinlerin halk indindeki çeşitliliği, din hakkında ihtilafı beraberinde getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin din hakkındaki düşünceleri yıllarca, “dinlerin aşkın birliği” gibi ifade edilse de *Fusûs*'da aktarılan, “dinler” değil, “tek din”dir. Dinlerin birliği mi, tek din mi? Suâd el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü isimli eserinde, “dinlerin birliği” ifadesinin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer almadığını, terimi sonradan gelenlerin böyle bir şeyi ilham eden söz ve dizelelerinden çıkarttıklarını belirtir. Din, Âdemden Muhammed'e kadar tektir. Bütün şeriatlar ise inanç tohumlarına veya birbirine bağlı halkalara benzer, nitekim *Fusûsu'l-Hikem*, dinlerin farklılığının aslında yorumun farklılığı olduğuna işaret etmektedir. “Tek Din”, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin sûretlerinde farklı görünümle tezâhür etmiştir. Gölge metaforu ile şu şekilde özetlememiz mümkün; gölge sahibi Hak indindeki, gölgeler ise halk indindeki dindir. Dolayısıyla “varlık” (vücûd) meselesinde olduğu gibi “din” meselesinde de “teklik” (vahdet) söz konusudur.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1406.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Kitâbü'n-Netîce*. ed. Ali Namlı - İmdat Yavaş. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-Beyan*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve shâhu'l-arabiyye*. ed. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 4. Basım, 1990.
- Chittick, William. *Hayal Alemi İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

- Cihan, Ahmet Kamil. "Fususul-Hikem'de 'Din' Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (Haziran 2008), 145-159.
- Çakın, Kamil. "Hadislerde "Din" Kavramı". Konya, 2000.
- Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Kâmus tercümesi = el-Okyanüsü'l-basît fi tercümeti Kâmusi'l-muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Guénon, René. *Doğu Düşüncesi*. çev. L. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Gürer, Dilâver. "Gelenekselci Ekol'ün 'Dinlerin Aşkın Birliği' Anlayışı". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Haziran 2006), 129-134.
- Gürer, Dilâver. "'İbn Arabî'de 'Dinlerin (Aşkın) Birliği' ve 'İbadet' Meselesi' Hakkında Bir Değerlendirme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11 (Aralık 2003), 9-54.
- Gürer, Dilaver. "İbn Arabî'de Lügat, İstılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1/3 (Aralık 2002), 43-54.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-arab*. Beyrût: Daru Sadr, t.s.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Osman Yahya. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977.
- İbnü'l-Arabî. *Fususul-Hikem*. ed. Ebü'l-Alâ Affî. Beyrut, 1946.
- İbnü'l-Arabî - Demirli, Ekrem. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Karaman, Hayrettin. "Âdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kayseri, Davud - Sadi, Muhammed Hasan. *Matla'u husûsi'l-kilem fi meâni Fusûsi'l-hikem*. Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1416.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 4. Basım, 2005.
- Miftah, Abdulbâki. *Fususul-Hikem Anahtarları*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, t.y.
- Müslim, Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâ'it-Kütübî'l-Arabî, 1955.

- Nesâî. *es-Sünen*. ed. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Hasan Seyyid Kesrevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Öteleş, Zeliha. "Tanrı Tasavvuru" Üzerine Yorumun Çeşitliliği: 'İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 629-639. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Tefsîr-î Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. Ankara: Akçağ yayınları, 1989.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1899.
- Schuon, Frithjof. *İslam ve Ezeli Hikmet*. çev. Şehabeddin Yalçın, İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları). 341-345. İstanbul, 1994.
- Watt, M. "Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları". 31-36. İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yay., 1985.
- Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 2. Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.

İBN HALDUN'DA İSYAN OLGUSU

THE PHENOMENON OF REBELLION IN IBN KHALDUN

ABDULHAMİT BUDAK

DR. ÖĞR. ÜYESİ, AMASYA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, AMASYA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF
SOCIOLOGY OF RELIGION

abdulhamit.budak@amasya.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4253-2315>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.710227>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted

14 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Budak, Abdulhamit, "İbn Haldun'da İsyân Olgusu [The Phenomenon of Rebellion in Ibn Khaldun]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 561-599

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

İBN HALDUN'DA İSYAN OLGUSU

Öz

İsyan; kolektif davranışların içinde yer alan toplumsal hareketlerin bir türü olup geçmişten günümüze insanlık tarihinde gözlenen toplumsal bir olgudur. Toplumda meydana gelen huzursuzlukların farklı tepkilerle ortaya çıkması ve eyleme dönüşmesi her zaman mümkün olmuştur. Gösteri, protesto, çatışma gibi kendini gösteren bu toplumsal hareketlerin en şiddetlisi ve toplum yapısını etkileyeni isyan olmuştur. Özellikle toplumsal çatışma ve toplumsal değişme gibi sosyolojinin temel başlıklarının değişmez ele alınan olgusu isyandır. Çünkü toplumsal çatışmanın eyleme dönüştüğü ve toplumlarda değişimin en çok görüldüğü süreçler isyanların ortaya çıktığı anlar ve daha sonrası dönemlerdir. Bu yönüyle isyanlar pek çok sosyoloğun ilgi alanına girmiş ve inceleme konusu olmuştur. İbn Haldun içinde yaşadığı dönemde veya tarihte, meydana gelen olayları ele alıp inceleme konusunda ortaya koyduğu yöntem itibarıyla adını koymamış olsa da sosyoloji ilminin kurucusu olarak kabul edilir. Mukaddime adlı eserinde o güne kadar başka bir ilim adamında görülmemeyen türden toplum ile ilgili konuları ele alma usulü ve değerlendirmede kullandığı rasyonel yöntem ona haklı olarak bu sıfatın verilmesini sağlamıştır. Biz bu araştırmamızda sosyolojinin kurucusu sayılan İbn Haldun'un toplum açısından önemli bir olgu olan isyanı Mukaddime adlı eserinde nasıl ele aldığını, kendi hayatında isyan olaylarından ne şekilde etkilendiğini ve dini isyanlar konusunda ne tür değerlendirmeler yaptığını ortaya koymayı amaçladık.

Özet

Toplumsal hareketler içerisinde değerlendirilen isyanlar, ortaya çıkışları, meydana gelişleri esnasında büyük kitlelerin hareketliliği ve toplumların yapılarında meydana getirdikleri köklü değişimler gibi unsurlar nedeniyle toplum bilimleriyle ilgilenen bilim insanlarının dikkatini çekmiştir. İsyancılar, ortaya çıkışları esnasında kitleleri bir araya getirecek ve hareket etmelerini sağlayacak ortak ve güçlü ideallere ihtiyaç duyarlar. Ortak ideal birliği, isyan eden topluluğun gerektiğinde ölümü göze alacağı coşkulu bir toplum psikolojisi ortaya çıkarır. İsyancılar eden topluluğu siyasi otoriteye karşı gelme ve çatışma noktasına getiren bu şuurun ortaya çıkışı kendi içerisinde farklı toplumsal psikolojik unsurları barındırır. Yine isyanların ortaya çıkışları esnasında küçük veya büyük kitlelerin hareketliliği, oluşturdukları kalabalık ve kolektif hareket etme kabiliyetleri de dikkat çeken bir yön olup geleneksel ve modern dönemlerde bakışlarını topluma çevirmiş olanlar için ilginç görünmüştür. Kalabalıkların devasa hareketliliği ve ortaya çıkan şiddet, insanlarda şaşkınlık ve hayret uyandırırken bir yandan da korku ve endişeye sebep olduğu görülmektedir. Bunların ötesinde başarılı olsa da olmasa da isyan sonrasında toplumda meydana gelen değişimler toplumun yeniden yapılanması sonucunu doğurmakla beraber farklı toplumsal durumların ortaya çıkmasını ve öncesine dönülemeyecek bir sürecin başlaması neticesini ortaya çıkarır. Başarılı olan isyanlar, toplumsal değişim açısından önemli faktörlerden biri olarak görülür. Hatta öyle bir noktaya gelir ki toplumun temel yapısını tamamen değiştiren devrimlere bile yol açabilir. Bu bağlamda diyebiliriz ki her devrim içerisinde başarılı bir isyanı barındırır. Başarısız isyanlar; büyük katliamlara, sürgünlere ve toplumsal çöküşlere yol açabilir. Bu durumda da toplum daha önce var olan dengesini kaybeder ve yeni yapılanma süreçleri arayışlarına başlar. İsyancılar başarılı olan topluluk için de siyasi otoriteyi elinde bulunduran ve isyanı bastıran topluluk için de hiçbir şey eskisi gibi olmaz. Toplumsal hareketlerin bir alt bölümü olan dini toplumsal hareketler meydana gelişlerindeki ortak ideal yönüyle diğer toplumsal hareketlerden ayrılır. Dini toplumsal hareketlerde toplulukları harekete geçiren temel unsur, kutsaldan aldıkları ilhamdır. Dini toplumsal hareketlerin kut-

sal ile olan bağı onu daha coşkulu bir duruma sokar. İbadet duygusuyla başlayan harekete kitle psikolojisinin ortaya çıkardığı durumda eklenince kendini davasına adanmış topluluklar ortaya çıkar ki toplumsal hareketler içerisindeki en üst duygusal yoğunluğun yaşandığı hareketler bunlardır. Aynı şekilde dini isyanlar da bu duygu ve düşünceyle meydana gelen toplumsal hareketler olup adanmış kitlelerin siyasi otoriteyi şiddet kullanarak yıkma ve yerine kendi dini ideallerine uygun siyasi otorite kurma mücadelesidir. Bu mücadele esnasında toplumu isyana sevk eden bir lider bulunur. Bu lider otoritesini dinden alır ve bu yönüyle karizmatik dini lider olarak isimlendirilir. İbn Haldun, tarihte meydana gelmiş ve yaşadığı dönemde ortaya çıkmış toplumsal olaylara o güne kadar hiçbir ilim insanının bakmadığı perspektiften yaklaşmış; olguları olaylardan ayırarak günümüz sosyoloji biliminin kullandığı metodu kullanmıştır. O, bu yönüyle pek çok bilim insanı tarafından sosyolojinin kurucularından veya ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kendisi de Mukaddime adlı eserinde tarihi olayları o güne kadar görülmemiş bir usulle ele aldığını söylemiş ve bunun o güne kadar adı konulmamış yeni bir bilim dalı olduğunu söylemiştir. O, bulduğu bu yeni ilme İlmi Umran ismini vermiştir. Mukaddime de ayrıntısını verdiği bu ilmin bugünkü sosyoloji ilmiyle pek çok alanda örtüşüyor olması ona ilk sosyolog unvanını verenleri nispeten haklı çıkarmaktadır. Bu ilk sosyoloğun toplumsal değişimler açısından önemli fonksiyonlar yerine getiren toplumsal hareketlere özelde de isyan hareketlerine bakışının ve değerlendirmesinin ne olduğunun incelenmesi önem arz etmektedir. İbn Haldun, yaşadığı dönemde eserler ortaya koyan, öğrenciler yetiştiren ve kadılık yapan bir bilim adamı ve teorisyen olmakla beraber aynı zamanda devlet işlerinde görev alan, danışmanlık yapan, siyasi konularda gerektiğinde roller üstlenen aksiyoner bir kişiliktir de. Hayatı boyunca pek isyan görmüş, devlet adamlarının nasıl öldürüldüğüne ve devletlerin yıkıldığına şahit olmuş olan İbn Haldun, gerektiğinde isyanları organize etme ve siyasi yapıları şekillendirme konusunda da geri durmamıştır. Bunu yanında o, Mukaddime'de teorik olarak isyanları ortaya çıkaran nedenleri ortaya koymuş, be-devi ve hadari toplulukların bu konuda oynadığı rolleri tespit etmiştir. Devletlerin ortaya çıkışlarından yıkılışlarına kadar olan dönem içerisinde yöneticilerin tebaa ile olan ilişkisinin memnuniyet veya memnuniyetsizlikleri belirlediğini, özellikle kuruluş esnasında mevcut asabiye'nin unutulması ile beraber hoşnutsuzlukların başladığını, yöneticilerin kuruluş esnasında etrafında bulunan kabile mensuplarını sürgün ve öldürme ile etraflarından uzaklaştırdıklarını ve bunun isyanlara sebep olduğunu söyleyen İbn Haldun, asabiye duygusuna bu anlamda büyük anlamlar yükler. Bu duygudan yoksun olan toplumların hayatta kalmaları, siyasi otoriteye başkaldırıp isyan etmeleri, devlet kurmaları mümkün değildir. O, dini isyanları da asabiyet kavramı bağlamında ele alır. Hatta dini toplumsal hareket türü içerisinde değerlendirilen yeni din kurma yani peygamberlik hareketinin de asabiyetle alakalı olduğunu iddia etmektedir. Kabilesinin desteğini yani asabiye gücünü almayan bir din kurucunun başarılı olmayacağını tüm peygamberlerin bunu sağladıkları için başarılı olduklarını iddia eder. Kendi döneminde meydana gelen dini isyanları da asabiye bağlamında değerlendiren İbn Haldun, pek çok dini asabiye desteğinden mahrum olarak isyan ettiğini ve peşine taktığı insanları helak ettiğini söyler ve onları toplumsal gerçeklerden habersiz kişiler olan maceracılar olarak nitelendirir. İbn Haldun'un bu değerlendirmelerinden anlıyoruz ki o toplumsal gerçeklik konusunda zamanının diğer alimlerinin ulaşamadığı bir zihinsel seviyede olup toplumsal olayları objektif ve rasyonel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Hareket, İsyân, İbn Haldun, Mukaddime.

THE PHENOMENON OF REBELLION IN IBN KHALDUN

Abstract

Rebellion is a type of social movement that is involved in collective behavior and it is a social phenomenon observed in human history from the past to the present. It has always been possible for the unrest occurring in society to offer different reactions and turn into action. The most violent of these social movements, which manifest themselves as demonstrations, protests and conflicts, and the most affecting of the structure of the society, was the rebellion. Because the processes in which social conflict turns into action and changes in societies are most often seen were the moments when rebellions arise and its results. On that sense, the rebellion has attracted the attention of many sociologists and has been the subject of examination. Although Ibn Khaldun did not give a name to the method he put for handling and examining the events that occurred during his time or history, he is accepted as the founder of the science of sociology. In his work *Mukaddime*, the rational method he used in evaluating and handling the issues related to society, which were not seen in any other scholar until that day, provided him with the right to be given this epithet. In our research, we purposed to reveal how, in his book *Mukaddime*, Ibn Khaldun, the founder of sociology, dealt with rebellion as an important phenomenon in terms of society, how he was affected by the events of rebellion in his own life and what kind of evaluations he made about religious rebellions.

Summary

The rebellions evaluated within social movements have attracted the attention of scientists interested in social sciences because of the factors such as the movement of large masses during their emergence and the profound changes they have made in the structures of societies. Rebellions need common and powerful ideals that will bring the masses together and enable them to act during their emergence. The union of common ideals reveals enthusiastic community psychology in which the rebellious community will risk death when necessary. The emergence of this awareness, which brings the rebellious community to the point of defiance and conflict with political authority, has in itself different social-psychological elements. The mobility of the small or large masses during the emergence of the riots, the capacity of the crowd, and the collective movement they formed were also a remarkable aspect and seemed interesting to those who had turned their eyes to society in the traditional and modern periods. The huge movement of the crowds and the resulting violence can be seen to cause fear and anxiety while awaken amazement in people. Beyond these, whether successful or not, the changes that occurred in the society after the rebellion lead to the restructuring of the society, but also to the emergence of different social situations and the beginning of a process that cannot be return. Successful rebellions are seen as one of the important factors in terms of social change. It even comes to a point where it can lead to revolutions that completely change the basic structure of society. In this context, we can say that every revolution contains a successful rebellion. Failed rebellions can lead to massive massacres, deportations and social collapse. In this case, the society loses its balance and begins to seek new processes of structuring. Nothing will ever be the same for the community that rebelled and failed, and for the community that held political authority and suppressed the revolt. Religious social movements, which are a subpart of social movements, are separated from other social movements by the common ideal aspect of their formation. The main factor that mobilizes communities in religious social movements is the inspiration they receive from the Holy. The connection of religious social movements with the Holy puts them in a more exuberant state. When mass psychology

adds to the movement that begins with a sense of prayer, communities devoted to its cause emerge. these are the movements in which the highest emotional intensity is experienced within the social movements. In the same way, religious rebellions are social movements formed by this feeling and thought, and the struggle of the dedicated masses to violently subvert political authority and to replace it with political authority in accordance with their own religious ideals. During this conflict, there is a leader who leads the society to rebellion. This leader derives his authority from religion and is named as a charismatic religious leader in this aspect. Ibn Khaldun approached the social events that occurred in history and emerged during his life from a perspective that no other scholar had ever looked at; he used the method used by today's sociology by separating the facts from the events. He has been regarded by many scholars as one of the founders or early representatives of sociology. In his book *Mukaddime*, he said that he dealt with historical events in a way that was not seen until that day, and that this was a new branch of science that had not been named until that day. This new knowledge he found has given the name *Ilmi Umran*. The fact that this perspective, which he elaborated in the *Mukaddime*, overlaps with today's sociology in many fields makes it relatively justifiable to those who gave him the title of first sociologist. It is important to examine the first sociologist's view and assessment of social movements that perform important functions in terms of social changes, especially the movements of rebellion. Ibn Khaldun is a scientist and theorist who reveals works, educates students and acts as a muslim judge, but is also an active personality who works in State Affairs, advises and takes roles in political matters when necessary. Ibn Khaldun, who had seen many revolts throughout his life and witnessed how statesmen were killed and states were destroyed, did not hold back in organizing revolts and shaping political structures when necessary. In addition, he identified the theoretical reasons that led to the riots in *Mukaddime* and identified the roles played by the bedouin and hadari communities in this regard. Ibn Khaldun, who said that during the period from the emergence of states until their collapse, the relationship of the rulers with the subjects determined satisfaction or dissatisfaction, especially during the establishment of discontent began with the forgetting of the existing anger, the rulers were banishing the tribal members around them during the establishment and killing them, and that this caused rebellions. It is not possible for societies lacking this feeling to survive, to rebel and rebel against political authority, to establish a state. He also treats religious rebellions in the context of the concept of *asabiyyah*. In fact, he claims that the prophetic movement, which is considered within the type of religious social movement, is also related to *asabiyyah*. He claims that a founder of a religion who does not receive the support of his tribe, i.e. the power of anger, will not succeed, and that all prophets have succeeded because they have obtained them. Ibn Khaldun, who also considers the religious rebellions that occurred during his time in the context of *asabiyyah*, says that he rebelled against the support of many religious anger and destroyed the people he pursued, and describes them as adventurers who were unaware of social realities. We understand from these evaluations of Ibn Khaldun that he is on a mental level that other scholars of his time could not reach when it comes to social reality and evaluates social events from an objective and rational point of view.

Keywords: Sociology of Religion, Social Movement, Rebellion, Ibn Khaldun, The *Muqaddimah*

GİRİŞ

İbn Haldun (öl.808/1406);¹ düşünce tarihinde toplumsal olguları toplumsal olaylardan bağımsız bir şekilde ele alan, zaman ve mekân bağlamından ayrı olarak belli bir metot içerisinde onları inceleyen ilk düşünürlerden biridir. Hatta ilkidir de denilebilir. Bu yönüyle o, sosyoloji ilminin kurucuları arasında sayılmış ve on dokuzuncu yüzyıldan çok önceleri bu ilmin temellerini attığı iddia edilmiştir.²

İbn Haldun; Mukaddime³ adlı eserinde toplumsal olaylar, toplumsal kurumlar ve toplumsal yapı gibi günümüzde sosyoloji ilminin inceleme sahasına giren konuları ele almış ve incelemiştir.⁴ Bu alanlarla ilgili olaylardan bağımsız olarak belli kanunlar ortaya koymuş, sebep sonuç ilişkilerini incelemiş bunları tarihi olaylarla örneklendirmiştir. O, bu ilme “Umran ilmi” adını vererek yeni bir ilim dalı ortaya koyduğunu söylemiştir.⁵

Umran ilmi, tarihi konuları ele alırken sadece meydana gelen olaylardan bahsetmez. Olayların meydana geliş şartlarını, toplumsal durumun olayların meydana gelmesindeki ve sonuçlanmasındaki etkisinin ne olduğunu inceler. Bu bağlamda benzerliklerden hareket ederek ortak yönlerini tespit eder ve hepsini içine alacak genel bir kanun ortaya koymaya çalışır. İbn Haldun, toplumsal olayların kendine özgü bir tabiatı bunun da kendine ait birtakım kanunları olduğu düşüncesindedir. İşte umran ilminin amacı bu kanunları belirlemek ve incelemek, işleyişlerini, ortaya çıkardıkları sonuçları araştırmaktır.

İbn Haldun, ortaya koyduğu umran ilminde toplumun varlığını insanların hayatîyetlerinin devamı için zorunlu bir durum olarak görür. Çünkü insanların beslenme, barınma, güvenlik gibi ihtiyaçları karşılama nedeniyle bir arada yaşama mecburiyetleri vardır. Bu durum, insanın doğasının gereğidir. Bunun aksi durumunda ise insan türünün varlığı tehlikeye girer, temel dürtü olan hayatta kalmak amacı yerine getirilemez. Ona göre insanın varlığının devamı toplumsal yardımlaşma ve işbirliğine bağlıdır. Bu

¹ Süleyman Uludağ, “İbn Haldun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/538-543.

² Andre Miquel, *İslam Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş (İstanbul: Gerçek Hayat, 2003), 447.

³ Tahsin Görgün, “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 31/118-120.

⁴ Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi (Düzeltilmeler-İzahlar)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 169.

⁵ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 39.

durumların sağlanabilmesi de insan türünün içinde temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir toplumun meydana getirilmesi ile mümkündür.

İbn Haldun'a göre, insanların bir toplumda yaşamaları, varlıklarını devam ettirme açısından ne kadar önemli bir konu ise aynı şekilde bu toplumun sağlıklı bir şekilde var olması ve hayatiyetini devam ettirmesi için toplumda bir otoritenin var olması da o derecede önemli bir zorunluluktur. İnsanın toplum içerisinde yaşaması gereğinde olduğu gibi bu durum da insan doğasının ortaya çıkardığı bir durumdur. Çünkü insan doğasında kendi türüne karşı zulüm, haksızlık ve düşmanlık etme gibi eğilimler mevcuttur. Varlığını koruyabilen ve sürekliliğini sağlamayı amaçlayan toplum için insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir yapının olması gerekmektedir. Kişiler veya gruplar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkacak çatışmalar adaletli bir şekilde çözülmezse toplumun var olma nedeni olan dayanışma gerçekleşmez. Ya da toplumu meydana getirme düşüncesinin temellerinden biri sarsılmış olur. İşte bu yüzden toplumda eşitliği sağlayacak ve toplumun bir düzen içinde yaşamasını temin edecek bir otorite gerekmektedir. Bu otoritenin oluşumu toplumların türüne ve gelişmişliklerine göre farklılık gösterse de toplumun nihai geleceği nokta olan hadarî toplumlarda bu siyasi kurum devlettir.

Toplumun zorunlu olarak ortaya çıkardığı siyasi otoritenin en gelişmiş ve kurumsallaşmış olan devlet tabiiyetinde bulunanlardan itaat, boyun eğme ve teslimiyet davranışı göstermelerini bekler. Daha da ötesinde yine toplumun kendisine verdiği yetkiler dahilinde buna mecbur kılar. Devlet ile tabiiyetinde bulunanlar arasındaki bu otorite, itaat ilişkisi aslında iki tarafında çıkarlarını koruma açısından rasyonel, beklenen bir davranış olarak görülebilir. Gerçekten de toplumların siyasi tarihine bakıldığında karşılıklı ilişkinin daha çok bu düzlemde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Yani otoritesini kullanan devlet ve buna itaat eden toplum rollerinin tarih sahnesinde daha çok sergilendiği görülmektedir. Bunun dışında gerçekleşen durumları yani otoriteye başkaldırma ve itaatsizlik halini siyasi tarih sahnesinde istisnai bir durum olarak gözlemlemekteyiz.

Bir toplumda siyasi otoriteye itaatsizlik, boyun eğmeme, teslim olmama ya da emirleri yerine getirmeye direnme gibi durumların ortaya çıkması otoriteyi elinde bulunduran kurum ile toplumu meydana getiren kitleler arasında bir gerginliğin ve memnuniyetsizliğin varlığına işaret eder. Bu durumda siyasi otoriteyi elinde bulunduran devlet, isteklerini yerine getirmesi için kitlelere bazı yaptırımlar uygular ve onları kendisine itaate zor-

lar. Şayet devlet, yeterli gücü varsa ve toplumu meydana getiren kitlelerde kendinden istenilenleri yapabilecek kabiliyete sahipse otorite-itaat davranışı devam eder. Devlet, itaate zorlayacak güç ve araçlardan yoksunsa ya da toplum talepleri karşılayacak güce sahip değilse iki tarafın çıkarları gereği korumaya çalıştığı denge bozulur. Bu durumda kitleler mevcut siyasi otoriteyi devirerek yerine yeni bir siyasi otorite teşekkül ettirmek için toplumsal bir hareket başlatırlar. Bu tür toplumsal hareketlere toplum bilimlerinde “ısyan” adı verilir. İsyan, toplumların tarihinde az görülen toplumsal hareketlerden biri olsa da meydana gelişleri, oluşları ve sonuçları itibariyle sosyal bilimcilerin ilgisini çekmiş ve sosyal bilimciler bu olguyu açıklama yoluna gitmişlerdir.

Biz bu çalışmamızda İbn Haldun’un sosyoloji biliminin araştırma sahasına giren toplumsal hareketlerin bir türü olan isyan olgusunu nasıl değerlendirdiğini, Mukaddime içerisinde bu olguyu hangi bağlamda ele aldığını, bu olgu ile ilgili hangi örneklendirmeleri yaptığını inceleyeceğiz. Çalışmamızda nitel araştırmaların veri toplama yöntemlerinden biri olan doküman analizini kullandık. Bu bağlamda İbn Haldun’un Mukaddime adlı eserinde isyan olgusunu nasıl değerlendirdiğini inceledik. Ayrıca hayatını anlattığı eserinden yaşadığı dönemde meydana gelen isyanları nasıl algıladığını gözlemledik. Toplumunu dinamik bir yapı olarak gören İbn Haldun’un en yoğun kitlesel katılımının sağlandığı, duyguların en kabarıldığı, en kanlı çatışmaların yaşandığı, sonuçları itibariyle toplumsal sistemde en kapsamlı değişikliklerin meydana geldiği ve toplumların hafızasında derin travmatik izler bırakan toplumsal hareket türü olan isyan hakkındaki görüşleri hem onun zamanında yaşanan toplumsal olayları açıklama açısından hem de günümüzde meydana gelen toplumsal hareketleri değerlendirme açısından bizlere önemli bir perspektif kazandıracaktır.

1. İSYAN VE İBN HALDUN

1.1. İsyan Olgusu

İsyan olgusu; psikoloji, siyaset, edebiyat, felsefe, tarih gibi pek çok disiplinin ilgi alanına girdiği için farklı metodolojik yaklaşımlar ile ele alınıp inceleme konusu yapılmaktadır. Sosyoloji ilmi ise bu olguyu kendine ait yöntem ve tekniklerle alarak incelemekte ve yine kendi terminolojisi ile açıklamaktadır. Sosyoloji, isyanı kolektif davranış biçimlerinden olan sosyal hareketlerin bir türü olarak görmektedir.

Kolektif davranışlar, olağan olmayan toplumsal etkileşim biçimleridir.

Kolektif davranış bir yönden organize olmuş ve planlanmış toplumsal hareketleri içine alırken bir yönden de panikler, sosyal patlamalar, ayaklanmalar, linç hareketleri gibi ani ve kontrolsüz gerçekleşen sosyal davranışları içine almaktadır. Bu yönüyle çok geniş toplumsal davranış çeşitliliği gösteren kolektif davranışlar neredeyse sosyolojinin bütün yönleriyle de ilişkilidir.⁶

Kolektif davranış; ortak davranış, kalabalık içerisindeki duygusal etkileşimin yoğunluğunun eleştiri ve sorgulamaya imkan tanımayacak kadar güçlü olduğu durumlarda ortaya çıkan ve bilinçli bir muhakeme yapmadan sadece içinde bulunulan topluluğun etkisiyle gerçekleşen ani, geçici ve çoğunlukla da pasif katılım gerektiren davranış türü” şeklinde tarif etmek mümkündür.⁷

Sosyologlar akımları, modayı kalabalıkları, olağan üstü durumlardaki ve panik durumundaki davranışları söylentileri ve kamuoyu gibi davranışları kolektif davranışlar içinde ele alır ve incelerler. Genel olarak kolektif davranış biçimlerini şöyle sıralayabiliriz: 1. Kalabalıklar. 2. Afetler. 3. Akımlar. 4. Moda. 5. Panik. 6. Çılgınlık. 7. Söylenti. 8. Kamu. 9. Kamuoyu 10. Toplumsal hareketler.⁸

Kolektif davranış biçimleri içinde yer alan toplumsal hareketler, toplumsal yapıda değişim meydana getirmeyi veya oluşabilecek değişmeyi engellemeyi amaçlayan oluşumlardır. Toplumsal hareketlerin ortak hareket etme, değişimi hedef alma, örgütlenmiş bir yapıya sahip olma, ölçülebilir bir devamlılığı olma, siyasal otoriteden bağımsız olarak kolektif davranış geliştirme gibi temel özellikleri bulunmaktadır. Toplumsal hareketler toplumu geniş çapta ilgilendiren siyasal yapıda değişiklikler yapma gibi konulardan babalık hakları gibi daha özel ve kapsamı dar konulara kadar geniş yelpazeyi içine alabilir.⁹

Toplumsal hareket, çok sayıda kişinin ortaklaşa paylaştığı huzursuzluktan, hoşnutsuzluktan ya da emellerden kaynaklanan ve bir değer ve insan ilişkileri düzeni oluşturmak ve devamlılığını sağlamak üzere gösterilen çabalardan (resmi bildirimler, yazılar ve toplantılar ve doğrudan eylemler) oluşur.¹⁰

⁶ Gordon Marshall, “Kolektif Hareketler”, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akinhay - D. Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005), 417.

⁷ Ömer Demir - Mustafa Acar, “Toplu Davranış”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), 222.

⁸ Richard T. Schaefer, *Sosyoloji*, çev. ed. Simten Coşar (Ankara: Palme Yayıncılık, 2013), 477-482.

⁹ Ahmet Uysal, *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016), 1.

¹⁰ Muzaffer Şerif, Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay - Aysun Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayıncılık, 1996), 726.

Toplumsal hareketler konusunda genel olarak kabul gören ve en geniş sınıflandırma olarak kabul edilen sınıflandırma ise David Aberle'ye aittir. David Aberle, dört sınıf toplumsal hareket öngörmektedir.

Dönüştürücü toplumsal hareketler; toplumdaki geniş kapsamlı değişimleri şiddet ve yıkıcı eylemlerle sağlamayı amaçlayan hareketler olup devrimci ve kökten dinci hareketler buna örnek gösterilebilir. Özellikle milenyum hareketler, beklenen kurtuluş çağının gelmesi için bu dönüşümün gerekli olduğunu savunurlar.

Reformcu hareketler: var olan toplumsal düzende kısmi değişimler hedefleyen hareketler olup özellikle belirli tür eşitsizlikler ve adaletsizliklerin düzeltilmesi için çaba ve gayret gösterirler.

Kurtarıcı hareketler; ferdin değersizleşen yaşamından çıkarılıp kurtarılmasını, yeni ve anlamlı bir hayat kurmasını amaçlayan hareketlerdir.

Değiştirici hareketler; ferdin içinde bulunduğu durumu tamamen değiştirmeyi esas alan değil de kısmi değişiklikler üzerinde yoğunlaşan hareketlerdir. Fertte bulunan ve ona zarar veren olumsuz alışkanlıkların ve davranışların değiştirilmesi konusunda gayret gösterirler.

Bu sınıflandırmanın ilk ikisi toplumsal değişimi esas alırken son ikisi de ferdi değişiklikler üzerinde durmaktadır.¹¹

İsyan, toplumsal işleyişi etkileme ve değişiklikler meydana getirme yönleriyle diğer toplumsal hareketlere göre etkinliği daha çok hissedilen kolektif davranışlardandır. Çünkü isyanlar, geniş halk yığınlarının siyasi otoriteyi elinde bulunduranlara karşı giriştikleri toplumsal eylem türü olup belli rahatsızlıklardan ortaya çıkar. Bu rahatsızlıklar bazen yürüyüş, toplantı eylem, bildiri dağıtma gibi yollarla kendini gösterse de bazen direkt siyasi otoritenin değişmesini hedef alan fiili kalkışmalar, şiddet, güvenlik güçleriyle silahlı çatışma gibi davranışlarla da kendini gösterir. Her rahatsızlık isyana dönüşmez ve kolektif hareketin belli bir süresinde sona ererse de netice itibariyle her isyanın temelinde belli hoşnutsuzluklar ve tepkiler yer almaktadır.¹²

İsyanlar, köklü toplumsal değişmelere neden olan devrimlerle sebep olma açısından ilişkilidir. Her devrim, isyanla başlar süreç içerisinde sosyal ve siyasal şartlar uygun olduğunda toplumsal hareket devrime dönüşebilir. Fakat isyanların devrime dönüşmesi toplumsal tarih içerisinde nadir olarak

¹¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel (Ankara: Ayrıç Yayınları, 2000), 541.

¹² Hilmi Ziya Ülken, "Ayaklanma", *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Meb Yayınları, 1969), 31.

görülen durumlar olup, seyrek gerçekleşirler. Devrim, pek çok sosyal gereksinimlere ihtiyaç duyarken, aynı zamanda olgunlaşmış derin entelektüel birikimleri de bünyesinde barındırır. Bu iki halin tarihi şartlar içerisinde bir araya gelmesi her toplum için mümkün olmayabilir. Bunun yanında isyanlar, toplumsal hareketler içinde az görünen bir tür olsalar da devrimlere göre daha çok meydana gelirler.¹³

Bunun yanında isyan, devrimle kıyaslandığında düşünce boyutunda geniş entelektüel çabaların doğurduğu bir sonuç olarak görülmez. Toplum yapısında bir bütün olarak ve bir daha dönüşü olmayan genel köklü değişimleri hedefleyen hareketler eylemden önce içerilerinde güçlü fikri çabaları barındırmaları gerekir. İsyandır; mevcut duruma itiraz olup huzursuzluğun şiddet ile ortaya konulup, protesto edilmesini ifade etmekle beraber eskinin değiştirilip yerine yeninin getirilmesini hedef olarak benimsemez. Bu yönüyle içerisinde tepki barındıran reaksiyonel bir hareket olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda isyandan sonra ne olacağı konusunda bir düşünce var olmadığı için yeni, orijinal fikir üretilmesini gerektiren entelektüel bir çabayı da gerektirmez.¹⁴

İçinde bulunulan olumsuz durumun toplumsal yapıda meydana getirdiği memnuniyetsizlikler ve huzursuzluklar isyanın ortaya çıkmasının temel etkenidir. Halkın beklentileri ile siyasi otoriteyi elinde bulunduranların bu beklentileri karşılama arasındaki bağıntı hoşnutsuzluğun ve itirazın şiddetini belirler. Beklentilerin karşılanma oranı yüksek olur ve bir nebze de olsa taleplere cevap verilirse itirazın şiddeti düşük gerçekleşir ve homurdan ve şikâyetten öteye gitmez. Aksi halde yani isteklerin yüksek olması gerçekleştirme oranının da az olması veya hiç olmaması durumunda tepkisel eylemin şiddeti artar ve siyasi otoriteyi elimde bulunduranların sorgulanmasına yol açar. Bu sorgulama dönemi bir anlamda kuluçka dönemi olup ilk etapta eleştirel sözlü davranışlarla ortaya çıkar. Bir müddet sonra küçük grupların katıldığı protesto gösterileri ve yürüyüşler kendini gösterir. En sonunda da siyasi otoritenin sorgulandığı ve hedef alındığı, yerine talepleri karşılayacak başka bir siyasi otoritenin getirilmesinin amaçlandığı kitlesel eylemler başlar.¹⁵

İsyanlar, siyasi kadroları değiştirip onun yerine başka siyasi yapılar meydana getirmeyi hedefleyen toplumsal hareketler olduğu için otoriteyi

¹³ Theda Skocpol, *Tarihsel Sosyoloji*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 24.

¹⁴ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. O. E. Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 51.

¹⁵ Celalettin Güngör, *Devrim Kuramı* (Ankara: Barış Kitap, 2010), 112.

elinde bulunduranlarla onu ele geçirmeyi hedefleyenler arasında çatışmaların olması kaçınılmazdır. İsyancılar, mevcut siyasi otoritenin emrinde bulunan ve kendisiyle meşruiyetini sağladığı güvenlik güçleriyle karşı karşıya kalırlar. Mevcut siyasi düzeni korumakla görevli güçlerin yönetimi hedef alan isyancıların eylemlerini bastırmak için gerçekleştirdikleri faaliyetler ve bunun karşısında isyancıların taleplerine ulaşmak için yürüttükleri eylemler ve direnmeler kaçınılmaz olarak şiddeti ortaya çıkarır. Şiddet isyanların doğasında mevcut olup ortaya çıkışı ve sonuçları itibariyle toplumda büyük toplumsal çatışmalara, kırılmalara ve ayrışmalara neden olur. İsyanlar, böylesine toplumu sarsan ve toplumda travmalar yaşanmasına neden olan kolektif davranışlar olduğu için diğer toplumsal hareketlerden ayrışır ve bu açıdan önemli bir yere sahiptirler.¹⁶

İsyanlar, sonuçları açısından önemli toplumsal değişimlerin meydana gelmesini tetikleyen toplumsal hareketlerdir. Devrim gibi toplumsal yapıda köklü değişiklikler meydana getirmese de başarılı veya başarısız olsun toplumların siyasi ve kültürel hafızalarında önemli bir yer tutar. İsyan süreci başarısızlıkla neticelenirse isyana katılan toplumsal kesimlerin maruz kaldığı şiddet ve bunun neticesinde ortaya çıkan mağduriyetler o toplumlar var olduğu müddetçe toplumsal hafızada korunur, kültürel bir unsur olarak gelecek nesillere aktarılır. Amaçlanan hedeflere ulaşan isyanların sonunda da elde edilen haklar yeni toplumsal gelişmelerin yolunu açarak farklı roller ve statülerin oluşmasına neden olur. Başka bir anlamda toplumsal işleyişte köklü değişikliklere yol açar.¹⁷

İsyanlar; protesto, gösteri, yürüyüş gibi diğer toplumsal hareketlere göre etki alanı, katılım kitlesi, otorite ve isyancı ilişkileri, ortaya çıkan şiddet ve sonuçları gibi konular açısından daha çok ilgi görmüştür. Bunun yanında insanlık tarihini etkileyen büyük toplumsal değişimlere neden olan devrimlerin ilk başlangıçlarının siyasi otoriteye isyan hareketleri olarak patlak vermesi toplum bilimcileri bu tür toplumsal hareketleri incelemeye sevk etmiştir.¹⁸

1.2. İbn Haldun'un Hayatında İsyan

İbn Haldun, isyan olgusuna uzak olan bir düşünür değildir. Onun yaşadığı dönemde Kuzey Afrika ve Endülüs siyasi bütünlüğünü kaybetmiş

¹⁶ Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim, Tarihsiz), 20.

¹⁷ Orhan Türkoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 394.

¹⁸ Giddens, *Sosyoloji*, 540.

olduğundan hakimiyet pek çok küçük hanedanın elinde bulunuyordu. Bu küçük devletlerde siyasi otorite çeşitli entrikalar, isyanlar ve ihtilallerle sık sık el değiştiriyor, otoritenin zayıflamasıyla komşu hanedanların saldırılarına açık hedef oluyorlardı. Yaşadığı dönemdeki siyasi belirsizlikler, kabileler arasındaki çekişmeler, iktidarın çeşitli isyan ve ihtilallerle el değiştirmesi İbn Haldun'un düşüncesinin oluşumunda önemli rol oynamıştır.¹⁹

Bundan da öte İbn Haldun'un sadece kendisi değil ataları da bu bölgelerin siyasi hayatında aktör olarak bulunmuşlardır. İbn Haldun'un ataları Endülüse göç edince İşbiliye'ye yerleşmişler burada saygın bir aile olarak tanınmışlardır. Hicri üçüncü asrın son çeyreğinde siyasi alanda kendisini gösteren aile bölgenin hakimi olan Endülüslü Emevi halifelerine isyan eden ihtilalciler arasında bulunmuştur. Bu tarihten itibaren Haldunoğulları, ilmi alanın yanı sıra siyaset alanında da söz sahibi olmuşlar ve pek çok siyasi görevde bulunmuşlardır. Hatta İbn Haldun'un ailesi içerisinde yer alan Kureyb İbn Haldun devlet adamı olarak büyük bir üne ulaşmıştır. Kendisi Emevi halifelerine karşı başlatılan isyanın içinde bulunmuş daha da ötesi yöneticilerinden olmuştur. İsyanın başarılı olması ile beraber diğer elebaşlar ile devleti yöneten kadronun içinde yer almış bir müddet sonra onları da bertaraf ederek devletin yönetiminde tek başına söz sahibi olmuştur. Kendisi de karşı bir isyanla yönetimden indirilmiş ve öldürülerek hakimiyetine son verilmiştir.²⁰

İbn Haldun'un kendi hayatına baktığımızda onun da pek çok isyana şahit olduğunu ya da bazı isyanların içinde bulunduğunu görmekteyiz. O da ataları gibi siyasi alanda faaliyetlerde bulunmuş, Kuzey Afrika'da bulunan hanedanlarda önemli görevler üstlenmiştir. Yeri gelince de siyasi bir aktör olarak ön plana çıkmış, isyan ve ihtilallerin içinde bulunmaktan da kaçınmamıştır.

Daha on altı yaşındayken Tunus'u hakimiyeti altına almış olan Ebu Hasan'a karşı kabilelerin başlattığı isyana şahit oldu. Bölgedeki veba hastalığı, ilim ve sanata önem veren Ebul Hasan'ın isyanlar nedeniyle Tunus'u terk etmesi ve ilim ehlinin de onunla beraber ayrılması İbn Haldun'u olumsuz etkiledi. İlim öğrenmeye karşı aşırı düşkünlüğü nedeniyle onlarla beraber

¹⁹ Stephen Frederic Dale, *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, çev. Ayşecan Ay - Canan Coşkun (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 69.

²⁰ Sâti el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 55.

Mağrib'e gitmek istediye de abisi Muhammed buna izin vermedi. Belki de bu toplumsal olaylar onun hayatını etkileyen ilk vakalardı.²¹

Ebu Hasan'ın Tunus'tan ayrılmasıyla Hafsilerden Fadl Bin Sultan Ebu Yahya bölgeye hakim oldu ve Muhammed Tafragin'i vezir olarak atadı. Bir müddet sonra vezir Fadl'a isyan ederek onun yerine küçük kardeşini tahta çıkardı. Yeni sultanın yaşının küçük olması nedeniyle devlet yönetimi vezirin hâkimiyetine geçmiş oldu.²² Vezir Tafragin, İbn Haldun'a devlet yönetiminde görev verdi ve onu Kitabet'ul alâmet (mühürdar) olarak tayin etti. İbn Haldun, bu görevi Mağrib'e gitmek amacını gerçekleştirmek için kabul ettiğini söylemektedir.²³ Vezir Tafragin'in tasarruflarından rahatsız olan Konstantiniye'nin Hafsî, emiri tahtı ele geçirmek için isyan etti ve topladığı askerlerle Vezir üzerine yürüdü. Bu isyandan haberdar olan vezir içinde İbn Haldun'unda bulunduğu bir ordu hazırlayarak isyanı bastırmak için harekete geçti. İki ordu Mermacine denilen mevkide karşılaştı ve savaşın sonunda vezir yenildi. Bu olayda canını zor kurtaran İbn Haldun Ebbe kasabasına sığındı.²⁴ Devlet görevinin ilk yıllarında bu tür entrika ve siyasi olaylara şahit olan İbn Haldun'un isyan olgusunu genç yaşlarda tecrübe ettiğini ve gözlemlediğini söyleyebiliriz. Bu durum onun ileriki dönemlerde üstleneceği devlet görevlerinde ne şekil hareket etmesi gerektiği konusunda ona yol göstermiş ve farklı stratejiler geliştirmesine yol açmış olabilir.

Mağrib hükümdarı Ebu Hasan vefat edince yerine oğlu Ebu İnân geçti. Ebu İnân da babası gibi ilim ehline saygı duyan birisi olduğu için çevrede bulunan alimleri saltanat merkezinde topladı. İbn Haldun'un övgüsünü duyan Sultan onu başkente davet etti. Sultan, ona büyük saygı göstererek ilim meclisi üyeliğine atadı ve namazları beraber kılma zorunluluğu getirdi. Zamanla sultanın yanında makamı yükseldi. Bunun neticesinde katip ve muvakkî olarak atandı. O, atalarının bulunduğu makamları göz önünde bulundurarak bu atamadan pek hoşnut olmamış gözükmektedir.²⁵

Sultan Ebu İnân, İbn Haldun'a saygı duymasına ve büyük iltifatlarda bulunmasına rağmen o daha iki yıl olmadan sultan aleyhinde çalışmalara başladı. Fas'ta mecburi ikamete tabi tutulan Bicaye emiri Muhammed ile yakın ilişkiler kurup, onunla görüşmeler yapmaya başladı. Planı emiri kurtararak

²¹ İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun Rihletühü Garben ve Şarkan* (Beyrut: Dâr-ül Kitâb'ül Lübnânî, 1979), 57-58.

²² Süleyman Uludağ, *İbn Haldun ve Mukaddime (Mukaddime tercümesi giriş)* (İstanbul: Der-gah Yayınları, 2017), 26.

²³ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, 58.

²⁴ Husri, İbn Haldun, 74.

²⁵ İbn Haldun, *et-Ta'rif*, 60-61.

Bicaye şehrine tekrar hakim yapmak ve kendisinin de ona hacip olarak yani baş vezir olarak atanmasını sağlamaktı. Fakat Ebu İnân bu plandan haberdar oldu ve İbn Haldun ile Muhammed'i tutuklattı. İbn Haldun, iki yıl hapsede yattı ve ancak Ebu İnân'ın vefat etmesiyle özgürlüğüne kavuşabildi.²⁶

Bu olaylar gösteriyor ki o siyasi konularda hırslı bir kişiliğe sahipti ve makam, mevki konusunda pek çok riski göze almaktan kaçınmıyordu. Kendi istikbali konusunda olumlu bir durum ortaya çıktığında onun peşini bırakmaz, açık veya gizli olarak o konuma ulaşmak için gayret gösterirdi. Emeline ulaşmak için hangi şeyi yapması gerekiyorsa onu yapar hedefine ulaşmayı amaçlardı. Şahsi çıkarlar elde etmek veya kendine gelecek zararda kurtulmak için kendine yapılan iyilikleri bir yana bırakmak, ihsan ve lütufları unutmak gibi özelliklere sahipti. Kendini koruyan ve makam verenlere karşı komplolar kurmaktan çekinmez onların aleyhinde çalışmakta bir beis görmezdi. Bu karakter onun siyasi mücadelelerdeki tavırlarında, melikler, emirler ve sultanlarla olan ilişkilerinde ve devlet görevlerinde ölünceye kadar hâkim olan tutumdu.²⁷

İbn Haldun'un karıştığı olayı ve onun oportünist kişilik özelliğini vurgulamamızın nedeni konformist bir karaktere sahip olmadığını vurgulamak içindir. Azimli mücadeleci bir yapıya sahip olup gerektiğinde kendini tehlikeye atmaktan kaçınmıyor, bedeli ne ise ödemeyi göze alabiliyordu. Onun bu yönüyle siyasal otoriteye kayıtsız ve şartsız itaat eden ve toplumlardan da bunu bekleyen bir kişi olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Haldun, Mısır'a gitmeden önce hayatını geçirdiği Kuzey Afrika ve Endülüslü bölgelerinde bulunan emirliklerde pek çok siyasi görevler üstlendi, saltanat ve hakimiyet mücadelelerinde aktif oldu ve önemli roller aldı. Bazen gözde konumuna geldi vezirlikler üstlendi, ülkenin tek başına yönetimine hakim olarak tüm yetkileri elinde topladı bazen de gözden düştü hapse atıldı, sürgünler yaşadı, saklanmak ve kaçmak mecburiyetinde kaldı. Bu çalkantılı siyasi hayat ona Mukaddime'yi yazarken önemli veriler sunmuş olmalıdır.²⁸

Onun devlet yönetiminde elde ettiği siyasi tecrübelerinin yanında etkili kişiliği ve saygınlığı sayesinde bölgede bulunan göçebe Arap ve Berberî kabileleriyle kurduğu bağ ve onlarla olan sıkı ilişkileri de Mukaddime'de yaptığı değerlendirmelere önemli katkılar sağlamış olmalıdır. Siyasi ve sosyal

²⁶ Dale, İbn Haldun, 142.

²⁷ Ali Abdulvâhid Vâfi, *Abkariyyât İbn Haldun* (Cidde: Mektebâtü Ukkâz, 1984), 46.

²⁸ Dale, *İbn Haldun*, 137.

mevzularla olan ilgisi emirlerin yanında sarayların duvarları arasında sadece fikir ve söz üreten bir yönetici özelliğiyle sınırlı olmayıp aynı zamanda sahada da aktif olan, gözlemler yapan ve entrikalar çevirebilen komitacı kişiliğine de sahip birisidir.

Emirliklerin bulunduğu bölgelerde ki sahralarda yaşayan kabileleri sık sık ziyaret edip onlarla zaman geçiriyor, kabile reisleriyle iyi ilişkiler kuruyordu. Bedevi hayatının örf ve adetlerini, bu hayat tarzının onlara kazandırdığı faziletli davranışları veya onların karakterinde oluşturduğu olumsuz özellikleri onlarla geçirdiği zaman içinde gözlemlemiş olduğu için onları nasıl sevk ve idare edeceğini biliyordu. Bu özelliği ve bölge kabileler içindeki saygınlığı gizli bir durum olmayıp emirler ve vezirler tarafından da biliniyordu.

Siyasi ortamın sürekli kaygan ve belirsiz, zayıf yöneticilerin elinde bulunan hakimiyet dengelerinin her daim el değiştirmeye müsait olduğu vasatta savaşma kabiliyetine sahip gözü pek kabile savaşçılarının alacağı pozisyonlar büyük önem arz ediyordu. Emirler veya vezirler kendi pozisyonlarını güçlendirmek ve amaçlarına ulaşmak adına bu kabilelerin desteğine ihtiyaç duyuyorlardı. Bu nedenle İbn Haldun'un yukarda saydığımız meziyetlerini bilen yöneticiler ona başvuruyorlar ve kabillerin kendi taraflarında yer almasını istiyorlardı. Bu taleplerin İbn Haldun tarafından ciddiye alındığını görmekteyiz. Gerçekten de o, kabileleri istediği tarafa kanalize ediyor yanında olduğu emiri desteklemelerini sağlıyor, karşında olduğu emire de isyan ettiriyordu. Bunun örneğini bölge emirlerinden Ebu Abbas ile İbn Hammu arasındaki hakimiyet mücadelesinde oynadığı rolde görmekteyiz. O bu özelliğini kullanarak kabileleri ilk önce İbn Hammu'nu etrafında topladı ve ona destek sağladı. Fakat şartların değişmesi ve çıkarlarının Ebu Abbas yanında olmasını gerektirdiği ortam oluşunca da onu terk edip Ebu Abbas'ı destekledi ve kabileleri bu şekilde yönlendirip ona isyan etmelerini sağladı.²⁹

İbn Haldun'un hayatıyla ilgili yukarıdaki verilen bilgiler gösteriyor ki o isyan olgusuna hiç de yabancı biri değildir. Genç yaştan itibaren başlamış olduğu devlet görevlerinde pek çok isyan, ihtilal, ihanet ve komplolara şahitlik etmiş bazen bunların bizzat içinde bulunarak düzenleyicisi olmuş bazen de onlardan olumsuz etkilenmiştir. Takdir edilmelidir ki toplumsal olayları, tarih bağlamından ayrı bir olgu şeklinde ele alan ilk düşünürlerden

²⁹ Uludağ, *Mukaddime*, 35.

biri olduğu söylenen İbn Haldun'un eseri Mukaddime'de isyan olgusunu ele almaması düşünülemez.

2. MUKADDİME'DE İSYAN

İbn Haldun, Mukaddime'nin çöllerde ancak asabiyet sahibi kabilelerin varlığını sürdürebileceğini anlattığı ikinci bölümün yedinci faslında isyanın ve karşı çıkmanın insanların tabiatlarının gereği olduğunu söylemektedir. O, toplumların çöl gibi coğrafi şartların doğurduğu zor yaşam şartlarında hayatta kalabilmeleri için asabiyete ihtiyaç duyduklarını, aynı şekilde nübüvvet, hükümdarlık ve herhangi bir konuda insanları etkilemek ve yönlendirmek için de güçlü bir asabiyet bağına sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Kabilenin kendini koruması için varlığını tehdit edenlerle savaşması gerekir ki bu da güçlü bir birliktelik yani asabiye ile mümkün olur. Yine bir kabile, hükümdarlık elde etmek istiyorsa başka kabileleri boyunduruğu altına alıp kendine itaat ettirmesi gerekir ki bu da asabiyetle mümkün olur. Bir kabile dini veya dünyevi bir düşünce adına mevcut otoriteye karşı bir davette bulunacaksa bunun için o yönetime karşı savaşması gerekir. Ya da hükümdarlığı elinde bulunduranlara karşı başka bir asabiye sahibi grup harekete geçer ve onları yönetimden düşürmek isteyebilirler. Böyle durumda da hükümdarlığı korumak için isyan edenlerle savaşmak gerekir ki bunun için de güçlü bir asabiyeye sahip olunması gerekir. Bunların toplumların hayatında görülmesi ve gerçekleşmesi zor değildir. Çünkü isyan ve başkaldırı insanların tabiatında vardır. Kendisi bunu şu cümlelerle açıklar:³⁰

Sahralarda yaşamak için (aynı soydan gelmeye dayalı) böyle bir güce (ve dayanışmaya) ihtiyaç duyulduğu gibi, peygamberlik, hükümdarlık ve davet gibi diğer bütün meselelerde de aynı güce ihtiyaç duyulur. Çünkü isyan etmek ve karşı çıkmak insanların tabiatlarının bir gereği olduğu için, bu gibi işlerde hedefe ulaşmak ancak savaşmakla mümkün olur. Savaşmak için de, söylediğimiz gibi, aynı soydan gelmeye dayalı bir güce ihtiyaç vardır. Bu hususu, aşağıda söyleyeceğimiz için de bir esas kabul et. Doğruya ulaştıran Allah'tır.

İsyanı insanların tabiatlarında var olan doğal bir olgu olarak gören İbn Haldun'un onu kolektif hareket kaynağı ve toplumlarını varlığının zorunlu unsuru olan asabiye ile ilişkilendirmesi Mukaddimenin bütünü göz önün-

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004), 1/170.

de bulundurulduğunda gayet normal olarak görülmektedir. İnsanları davet etmeyi gerektiren belli ideallere, düşüncelere sahip bir toplumsal grubun propaganda aşamasında otorite ile veya onlara muhalif düşünce sahibi başka toplumsal gruplarla çatışma içerisine girmesi muhtemel bir durumdur. Özellikle otoriteye karşı gelmede savaşları doğuracak isyan hareketlerini görmek mümkündür. İşte burada asabiye toplumsal grubun bir araya gelmesinde ve yapılacak mücadelede önemli bir rol oynar.

Toplumları yaşadıkları yere göre bedevi ve hadari olmak üzere iki gruba ayıran İbn Haldun, bedevi toplumların insanın ilk fitratına yakın olduklarını ileri sürerek hadari toplumlardan daha erdemli ve bozulmamış olduklarını söyler. Şehirlerde yaşayan hadari toplum, bozulmanın, kötülüğün son noktasında olduğu için üstün ahlaki özelliklerden yoksundurlar. Çünkü onlar dünya nimetlerine aşırı meylettikleri, zevk ve sefaya daldıkları için şehvetlerini tatmin etmeye yönelmişler, nefisleri kirlenmiş hayır ve iyilikten uzaklaşmışlardır. Bundan daha kötüsü de yaptıkları bu olumsuz şeyleri artık kanıksamışlar ve onların alışkanlığı haline gelmiştir.³¹

İbn Haldun, bedevi ve hadari toplumları erdem açısından bu şekilde değerlendirdikten sonra bu iki toplumsal yapıyı cesaret ve korkaklık açısından da değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre rahata ve refaha alışmış olan hadariler, kendi güvenliklerini yönetici sınıfının inisiyatifine bırakmış olmaları ve kendilerini güvende hissetmelerini sağlayan surlar içinde yaşamaları sebebiyle başlangıçta fitratlarında olan cesaret duygusunu kaybetmişlerdir. Bedeviler ise hadarilerin sahip olduğu imkanlardan yoksun oldukları için güvenlik ihtiyaçlarını bizzat kendileri karşılama yoluna gitmişler, varlıklarını koruyabilmek için sadece kendilerine güvenmişler böylece her zaman tetikte kalmışlar ve cesaret onlar için gerektiğinde her an başvuracakları bir ahlak ve tabiat haline gelmiştir. O, burada şu önemli tespiti yapar “insan alışkanlıklarının ve ülfet ettiklerinin çocuğudur”. Yani onun davranışlarını belirleyen şey, temel itibarıyla tabiatı ve mizacı olmayıp içinde bulunduğu toplumsal şartlardır. İnsanın içinde bulunduğu şartlar bir müddet sonra onun doğal karakterinin yerini alır ve onda ahlak, davranış adet haline gelir.³²

³¹ Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüdin İbn Haldun Mâlikî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 327. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004), 1/163. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi (Giza: Daru Nahda Mısır, 2014), 2/473

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/166.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 330.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/477.

Bedevi ve hadari toplum yapılarını tahlil eden İbn Haldun, zorba yöneticilerin baskı ve zulüm gibi uygulamalarının hadari yani şehirli toplum psikolojisini olumsuz etkilediğini söyler. Toplu halde yaşayan insan gruplarında halk, emirlerin ve yöneticileri idaresi altında bulunurlar ve bu kaçınılmaz bir zorunluluktur. Şayet yöneticiler yumuşak ve adil olur, emir ve yasakları baskı ve zora dayanmazsa halk kendi kişiliğini korur, cesaret ve korkularını rahatça sergilerler. Bu hal kendilerine olan güvenlerini onların tabi bir davranışı yapar, özgüvenlerini muhafaza ederler. Aksi durumda ise yani yönetici yönetimini kahr, baskı ve korkuya dayandırıyorsa bu durum halkın direnme gücünü kırar ve metanetini ortadan kaldırır. Böyle bir psikoloji içerisinde bulunan toplulukta ise bezginlik ve tembellik hakim olur. Çünkü zulme uğrayan ve kendisini bundan koruyamayan fertlerden meydana gelen toplumlarda aşağılık duygusu ortaya çıkar, kendi gücüne ve metanetine güvenemez. İbn Haldun, bu tespitinde daha da ileri giderek eğitim ve öğretim alan öğrencilerin baskın öğreticilerin kontrolü altında oldukları için cesaretlerini kaybettiklerini iddia eder. Tabii ki eğitim ve öğretim, şehir toplumuna ait bir özellik olduğu için onların cesarettten yoksun olmalarının bir sebebi de bu olarak görülmektedir. Zorba yöneticilerden ve eğitimin bu anlamda ortaya çıkardığı olumsuzluklardan uzak olan bedevi toplumu çok daha cesur ve kendine güvenen bir toplum olarak değerlendirmektedir.

O, bu değerlendirmesi ile Peygamberimizden eğitim alan sahabelerinde cesaret ve yiğitliklerini kaybetmiş oldukları gibi yanlış bir anlaşılmaya sebep olacağı endişesi taşır ve durumu açıklama zorunluluğu hisseder. Peygamberimizden eğitim alan sahabeler, tamamen gönüllülük esasına göre hareket ediyorlardı ve peygamberimizin metodu yapay değildi, herhangi bir zorlamaya dayanmıyordu. Peygamberimiz Allah'tan aldığı emir ve yasakları direkt onlara tebliğ ediyor onlar da bunu doğal süreç içerisinde davranış ve ahlaka çeviriyorlardı. Bu durum, gayet tabii bir süreç içerisinde ve gönüllülük esasına göre yapıldığı için onların kişiliklerini zedelemiyor ve onlarda herhangi bir davranış bozukluğunun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiyordu. Aksine bu eğitim metodu onları insanlık tarihinin görebileceği en mükemmel şahsiyetler haline getirmiştir. Şeri ilimlerin insan doğasını düzelten tabii hali ortadan kalkıp da normal, sıradan bir eğitim öğretim faaliyeti olarak algılanmaya başladığında insanlar öğreticilerin tasallutu altında kalmışlar ve kişilik özelliklerini kaybetmişlerdir. Gerek yöneticilerin gerekse öğretmenlerin yaptırım gücü dışarıdan bir dayatma olduğu için insan karakterini hırpalar ve yıpratır. Nebevi eğitim metodu yapmacık

yöntemlere ve baskılara dayanmadığı ve insan fitratına uygun olduğu için cesaret ve yiğitlik gibi hasletleri bozmaz.³³

Dünya nimetlerine aşırı düşkünlük, yöneticilerin baskısı altında hırpalanarak pörsümüş karakter yapısı, eğitimin sadece bir meslek olarak icra edilmesiyle kitleleri kontrol altında tutma mekanizmasına dönüşmesi, toplumsal hareket kaynağı olan asabiyetin kaybedilmesi gibi etkenler hadari toplumun yani şehirlilerin baskılara karşı koymak için kolektif davranış geliştirmelerini imkansız kılmakta, haklarını korumak için bu olumsuz şartlara isyan etmelerini engellemektedir. Bu hale gelmiş bir toplumun özünden cesaret ve yiğitlik sökülüp atılmış, isyan etmesini sağlayacak unsurlar yok edilmiştir. Çünkü toplum, bu hali artık doğal bir durum olarak görmekte, itaatin dışında bir davranış geliştirmeyi düşünmemektedir. İnsanın fitratından getirdiği mizaç ve karakter özellikleri yok olmuş artık alışkanlıklarının mahkûmu onun doğurduğu şartların şekillendirdiği biri haline gelmiştir.³⁴

İçinde buldukları şartlar gereği hadarilerden farklı bir ortamda bulunan ve karakterleri buna göre şekillenen bedeviler ise cesaret ve yiğitliklerini korumuş, her türlü baskı, saldırı ve haksızlıklara karşı kendilerini savunmuşlardır. Güçlü şekilde korudukları asabiye duygusu dıştan gelen baskılara karşı onları bir arada tutarak varlıklarını devam ettirmekte bunun da ötesinde şehirlerde yönetimi elinde bulunduranlara karşı kendilerini korumakta hatta mülkü ele geçirmelerini sağlayacak isyan gibi kolektif davranış gerektiren toplumsal hareketleri başlatmaları için temel hareket ettirici görevi üstlenmektedir.

Hadari toplum ve bedevi toplum arasındaki bu farklılıklar nedeniyle isyan gibi belli bir toplumsal enerji, ciddi fikirsel birliktelik, üzerinde uzlaşmış ortak amaç gerektiren toplumsal bir hareketi hadari yani şehirli bir toplumdan ziyade bedevi toplumun gerçekleştirebileceğini anlıyoruz.

Asaletin dört nesil süreceğini anlattığı bölümde İbn Haldun, hanedanlıklarında aynı aşamalardan geçtiğini söyler ve hanedan sahibi son aşamada kendine karşı gerçekleştirilen isyan girişimiyle hakimiyetini kaybeder. Aslında o, alemde bulunan her şeyin zatları ve halleri açısından değiştiğini ve bir bozulma süreci içerisinde olduğu tespitini yapar. Bu bağlamda soylu ailelerde bulunan asaletinde aynı kanuna tabi olduğu vurgular. Asalet, yö-

³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/168.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 332-333.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/478-479.

³⁴ Oktay Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı* (İstanbul: XXI Levha, 2008), 24-25.

netimi ele geçiren ailenin temel özelliklerinden birisidir. Çünkü asalete sahip olmayan ailenin kabile içindeki diğer aileleri kendine itaat ettirmesi söz konusu olamaz. Bu yönüyle de asabiyeti sağlayamayacağı için mülkü eline geçirmesi ve devamlılığını sürdürmesi mümkün olmaz. O, Hz. Adem'den bugüne peygamber efendimizin sahip olduğu asalet hariç diğer asaletlerin hepsinin sonradan kazanıldığını ve belli bir süre sonra yitirildiğini söyleyerek bunun arızı bir durum olduğunu ortaya koyar. Asillığın yokluğu varlığından önce gelir.³⁵

Asaletin veya mülkün yani hakimiyetin ele geçirildiği ilk nesilden kaybedildiği son nesle kadar olan dönemlerdeki yöneticilerin karakter özelliklerini tahlil eden İbn Haldun, bu özelliklerin onların içinde buldukları toplumsal şartların ürünü olduğunu da hatırlatır. Bu durum, toplumun geçirdiği değişimlerin yansımaları olup bu değişim hükümdarların doğasına da etki yapmaktadır. Asaletin ya da hükümdarlığın kurucusu geldiği aşamaya kadar hangi zorluklardan geçtiğini ve ne tür bir mücadele verdiğini bilir ve kabilesinin bu süreç içerisinde kendine verdiği destekten haberdardır. Çünkü o, her ne kadar kendi kişisel özellikleriyle öne çıkan biri olsa da sonuçta kabilesinin kendine sağladığı asabiye desteğiyle bu şerefe ulaşmıştır. Nihayetinde kendisi ne kadar maharetli biri olsa da asabiyenin sağladığı birlik ve beraberlik, toplu mücadele ruhu bu neticeyi doğurmuştur. Mülkün banisinden sonra gelen çocuk yaşanan mücadeleyi ve bu aşamada geçirilen zor şartları babasından duymuş ve öğrenmiştir. Fakat bir şeyi işiterek öğrenen kişi yaparak öğrenen kişiden nasıl geri ise oğul da babasından hem bilgi hem de hisler açısından geridir. Üçüncü nesle gelindiğinde onun bu konuda sahip olduğu durum taklit ve takip etmekten ibarettir. Mukallidin müctehidi taklit etmesindeki eksiklik ne ise bunun da ikinci ile olan arasındaki noksanlığı odur. Dördüncü kuşak kendinden önce gelenlerin sahip olduğu bilgi ve duygulardan yoksun olduğu için sahip olduğu asaletin ve mülkün ne şekilde elde edildiğinden haberdar değildir. O; yaşanan zorlukları, yapılan fedakarlıkları bilmediği gibi bunları kazanılmış değil, verilmiş özellikler olduğu düşüncesindedir ve yok olmayacağını zanneder. Özellikle kabilesinin sahip olduğu özellikler ve varlık sebebi olan asabiye duygusundan uzaklaşmış ve bunların gereği olan davranışların ne olduğunu unutmuştur. Halkın ona saygı göstermesinin temelinde yatan asıl nedenin sahip olduğu asalet olduğunu düşündüğü için bunun miras olduğunu zannetmekte

³⁵ Dale, *İbn Haldun*, 205-206.

kazanılmış olduğunu aklına bile getirmemektedir. Asabiye sahibi, olduğu ehlinden uzak durup kendisini onlardan üstün görür, herkesin kendisine saygı ve itaat ettiği bir ortamda yetiştiği için bu durumu onların uygulamaları gereken bir zorunluluk olarak kabul eder. Bütün bu nedenlerden dolayı onlara saygı göstermez ve alçak gönüllükle muamelede bulunmaz, onların kendisine karşı itaati ve bağlılığı devam ettirmelerini sağlayacak davranışların neler olduğunu bilmediği için de bağlarını zayıflatır ve onların tepkisiyle karşılaşır. Mülk sahibinin bu onur kırıcı davranışları asabiye sahibi olan ailenin veya kabilenin tepkisine yol açar, ondan soğumaya ve uzaklaşmaya başlarlar. Bu defa onlar onu küçümser ve hakir görürler ve onu yalnızlığa ter ederek ondan desteklerini çekerler. Aslında ona bu davranışlarından dolayı tepkilerini gösterirler hakimiyetini tanımadıklarını ilan ederler. Bu uygulama, hakimiyet sahibi hükümdara karşı yapılan bir davranış şekli olursa yönetimi hedef alan, onu devirmeyi amaçlayan bir davranış olarak görülür ve bunun adı da isyandır. İsyan eden kabile mensupları, o hükümdarı saltanatından etme başarısını gösterirlerse asabiyetlerine olan bağlıklarından dolayı yine kendi içlerinden gelen birini yönetici olarak seçerler ve ona tabi olurlar, onu hükümdar olarak benimserler. İbn Haldun, görüşlerini desteklemek v ebu durumun Allah'ın bir kanunu olduğunu vurgulamak için de şu ayeti burada zikreder: "Allah dilerse, sizi ortadan kaldırır ve yeni bir (cemiyet, millet, aile ve) halk ortaya çıkarır. Bunu yapmak Allah için hiç de zor bir şey değildir" (Fatır, 35/16,17,İbrahim,14/19-20).³⁶

İsyanı toplumların yapısında var olan doğal bir olgu olarak gören İbn Haldun, yöneticilerin hakimiyetlerine esas olan asabiye duygusunu kaybettiklerinde toplumun desteğini kaybedeceklerini ve yerlerinden edilmeleri için toplumsal bir hareketin başlayacağını vurgulamaktadır. Bu ona göre doğal bir sonuç olup isyan hareketinin toplum ve yönetim için ortaya çıkaracağı olumlu veya olumsuz neticelerini ele almaz. Yani o bir sosyologa yakışır şekilde isyanı ortaya çıkaran olayları gözlemler, nedenlerini ve sonuçlarını ortaya koyar. Aynı zamanda toplumların kaçınılmaz olarak bu kanunlara tabi olduğunu daha da ötesinde bunun "sünnetullah" yani Allah'ın bir kanunu olduğunu söyler.

İnsanlar gibi devletlerinde bir ömrü olduğunu söyleyen İbn Haldun, bir devletin ömrünün üç nesli geçmeyeceği tespitinde bulunur. Her neslin ortalama kırk yıl ömrü olduğuna göre devletlerin ömrü de yaklaşık yüz yirmi

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/184-185.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 346-347.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/492.

yıldır. İlk nesil bedeviliğin getirdiği sertlik, cesaret ve yiğitlik gibi özellikleri kaybetmediği için devlet yönetiminde etkin olarak otoritelerini korurlar. Asabiyelerini muhafaza ettikleri için hakim oldukları toplum onlara boyun eğer. İkinci nesil, devlet olmanın getirdiği hayat şartları gereği bolluk ve lükse temayül eder. Kabile ruhunun getirdiği devlet işlerindeki ortak yönetim ve paylaşım duygusu kaybolur ve hakimiyet tek kişinin elinde toplanır. Asabiye duygusu yavaş yavaş azalır. Fakat kendilerinden önceki neslin özelliklerini bildikleri için onu korumaya gayret ederler ve ona dönmeye çalışırlar. Üçüncü nesilde ise bedevilik özelliklerine daha önce hiç sahip olunmamış gibi davranılır. Onun getirdiği özellikler tamamen unutulmuştur. Bolluk ve lüks içinde yaşadıkları için devlet yönetiminde etkinliklerini kaybederler ve onu korumak için gerekli olan mücadele duygusundan uzaklaşırlar. Kendilerini hala güçlü göstermek için süslü atlara binip, silah kuşanıp zırhlar giyinseler de bunlar sadece bir aldatmaca olup aslında kadınlardan da korkaktırlar. Varlıklarını sürdürmek için azatlı kölelerden ve devlet içinde yetişmiş kadrolardan medet umarlar. Belki hakimiyetleri bir müddet daha devam eder ama bu kadroların asabiye duygusuyla onlara bağlı olmamaları sebebiyle onların bağlılığını tam olarak sağlayamazlar ve bir müddet sonra onların isyan etmesiyle hakimiyetlerini kaybederler. Fakat bu durum o toplumda asabiye duygusunun tamamen kaybolması ve yönetimi ele geçirecek o kabileden bir ailenin kalmaması sonucu gerçekleşir.³⁷

İbn Haldun, başka bir yerde de iktidara sahip olanların lüks ve sefahat içine dalarak kendi ailelerinden olanları köleleştirip onları devlet yönetiminden uzaklaştırmaları sonucunda kendilerine isyan edileceğini ve hâkimiyetlerini kaybedeceklerini söyler. Bu grup, sefahat ve tembellik gibi iktidarın getirdiği olumsuz özelliklerden uzak olduğu için onun getirdiği yıkım ve ihtiyarlıktan kendini korur. Diğer ailenin sahip olduğu fakat iktidarın yıprattığı asabiye duygusu bunlarda bozulmadığı için ondan aldıkları güçle mevcut yönetime isyan ederler ve hakimiyeti ele geçirirler. Bu şekilde toplum içinde sürekli bir mücadele söz konusu olup yıpranarak toplum içinde etkinliğini kaybeden sülaleler yerlerini halkın desteğini almış diğer sülalelere bırakırlar. Hakim sülalenin elinde bulundurduğu iktidarı bırakma konusunda mücadele edeceği, hakimiyeti bırakmak istemeyeceği göz önüne alındığında iki grup arasında kanlı çatışmaların olması muhakkaktır. Bu durumda kitlelerin harekete geçirilmesi ve toplumsal destek alınma-

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/240-241.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 393-394.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/536-537.

sı önem arz etmektedir. Mevcut yönetim, keyfi uygulamalar ile halkın desteğini kaybettiği, aynı zamanda da bağlı olduğu ailenin asabiye desteğinden yoksun olduğu için iktidarı koruması için gerekli olan halk desteğinden mahrum olur. İktidarı devirmek için başlayan toplumsal hareketleri bastıramaz, isyan karşısında başarısız olur ve iktidarını kaybeder. Bu durum, o toplumdaki asabiye duygusu tamamen ortadan kalkıncaya kadar veya aileler yok oluncaya kadar devam eder.³⁸ İbn Haldun, elde tutulan iktidarın büyük mücadeleler verilmeden teslim edilmeyeceğini başka bir yerde şöyle anlatır:³⁹

“Hükümdarlık, bütün dünyevi faydaların, bedeni ve nefsi zevklerin ve arzuların (bu zevkleri ve arzuları tatmin etmenin) kendisinde toplandığı iştah kabartıcı ve yüksek bir makamdır. Bu yüzden de onu elde etmek için genellikle rekabet edilir ve bir kimsenin mağlup olmadan o makamı başkalarına teslim etmesi çok nadirdir. Aksine onun uğruna kıyasıya mücadele edilir ve savaşlar yapılır. İşte az önce de söylediğimiz gibi, asabiyet olmadan bu mücadele verilemez”

İbn Haldun, kuruluşundan yıkılışına kadar devletlerin geçirdiği dönemleri açıkladığı meşhur tavırlar nazariyesinde belli aşamalar yaşayan hanedanların kuruluş döneminde sahip oldukları erdemleri ve özellikle asabiye duygusunu kaybettikleri için toplumun kendilerine olan bağlılıklarını kaybettiklerini, yönetimlerine karşı başlayan isyanlar neticesinde hakimiyetlerini yitirdiklerini söylemektedir.⁴⁰ İktidarın ele geçirildiği zafer tavrı, tek kişinin hakimiyetinin gerçekleştiği istibdat tavrı, her alanda gelişmenin sağlandığı refah tavrı, sulh ve huzurun olduğu barış tavrı ve nihayet devletin yıkılacağı israf tavrı gelir.⁴¹ (MK:249, 250, MU.399,401,MV.543,544)

Asabiye devletlerin ve hanedanların devamı için vazgeçilmez temel kolektif güç olarak görülse de belli bir istikrara ulaşmış devletlerin onsuz da varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkündür. Başlangıçta toplumların alışık olmadıkları için devlet otoritesine boyun eğmeleri zor gelse de yönetimin güç kullanmasıyla kitleler itaate zorlanır ve bu durum nesiller boyu devam edince artık bir alışkanlık haline gelerek kabullenilir. Böylece iktidarını sağlamlaştıran yönetimlere isyan etmemek, onlara itaat, dini bir aki-

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/198.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 359-360.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/503.

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/214.

⁴⁰ Âmiran Kurtkan, *Sosyal İlimler Metodolojisi* (İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 1978), 70.

⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/249-250.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 399-401.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/543-544.

de yani inanç haline gelmiş olur. Hatta o iktidarın devamını sağlamak için savaşmak imanî bir akide olarak görülmeye başlar ve Allah'ın kitabından değiştirilemeyecek bir hüküm olarak kabul edilir. Akaid kitaplarının sonuna "imamet" bahsinin eklenmesi de bu durumun bir iman esası gibi kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu inancın geliştiği ve devlete bağlılığını dini, imani bir gereklilik olarak algılandığı toplumlarda devletin devamı için asabiye ihtiyacı duyulmaz.⁴²

Toplumsal ve siyasi düşünce yapısının temelini asabiye duygusunu koyan İbn Haldun'un burada ondan vazgeçmesini toplumun düşüncesinde devlete veya hükümdara itaatın bir nevi inanç haline dönüşmesi ve ilahi bir emir gibi algılanması gerçeğini görmesine bağlayabiliriz. O aslında dinin kaynaklarında olmasa da kitlelerin telkinler sonucu veya uzun yaşanmışlıkların tecrübesiyle belli düşünceleri inanç gibi algılayabilecekleri tespitini yapmakta bunun bir iman esası olarak bile algılanabileceğini söylemektedir. Başka bir anlatımla inanmanın getirdiği teslimiyet, asabiye'nin getirdiği duygulara galip gelebilir. İtaat, bir inanç olarak görüldüğünde başka asabiyelere sahip ailelere isyan etmek düşünülemez ve düşünülse bile bunun büyük bir günah olarak kabul edilmesi nedeniyle yeryüzünün büyük bir sarsıntıyla sallanacağına inanılır. Yani böyle bir durum Allah'ın gazabına uğramanın bir nedeni olarak görülür ya da Zilzal suresinde anlatılan kıyamet sahnesine gönderme yapılarak burada anlatılan olaylar kadar vahim bir durum olarak algılanır.⁴³ (MK:219, MU. 377, MV.517)

İbn Haldun, hilafeti mülke tercih ettiği gibi ister dini bir temele dayansın ister dayanmasın inancı da asabiye duygusuna tercih eder.⁴⁴ Ya da en azında içinde inanç ögesinin ağırlık kazandığı asabiye'nin bundan yoksun olan asabiyeden hakimiyeti ele geçirme konusunda daha başarılı olacağını söyler.⁴⁵ Evet devleti ele geçirmek güç ve galibiyetle sağlanır. Galibiyet ise asabiye ve arzuları belli bir hedef yöneltmekle mümkün olur. İstekleri ve arzuları yerine getirmek için toplumda yüksek bir motivasyon sağlamak gerekir ki bunu da ancak içinde Allah'ın yardımının bulunacağı dini motivasyonla yapmak mümkün olur. İnançın toplumda sağladığı bütünleşme duygusu sayesinde kalpler batıl olan şeylerden ve dünyalık çıkarılara dayalı

⁴² Uludağ, *Mukaddime*, 374.

⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/219.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 377.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/571.

⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/269.;, 420.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/562.

⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman, 102.

çekişmelerden uzaklaşır, hakka yönelir, batıl olanları reddedip sadece Allah rızasını hedeflerse dayanışmanın ve yardımlaşmanın en güzeli sergilenir. Böylece toplumsal çatışmaya neden olan sebepler ortadan kalkar, yönetime karşı isyan hadiseleri gerçekleşmez, kargaşalar yaşanmaz, devletin hakimiyeti genişler ve büyük bir güce ulaşır.⁴⁶

O dini davetin devletin kurulmasında esas olan asabiye gücü katacağını ve devletin geniş alanlara yayılacağını söylemektedir. Çünkü dini duygular, asabiye içerisinde var olan rekabet ve kıskançlık gibi devlete zarar veren olumsuz duyguları ortadan kaldırır ve kalplerin tek bir hedef etrafında toplar ve birleştirir. Ortak ideal birlikteliğine sahip olan toplumların önünde hiçbir şey duramaz ve ölümü göze alarak ülkülerini gerçekleştirmek için çabalarlar. Batıl amaçlarla hareket eden toplumların kalbinde ölüm korkusu olduğu için iman gücüyle donanmış toplumlar sayı açısından az da olsalar onları mağlup ederler. Bunun aksine din boyası (sıbga), duygusu ortadan kalkarsa toplum bu defa sadece asabiye gücüyle hareket eder ve daha önce iman gücüyle mağlup ettikleri, sayısal olarak kendilerinden kalabalık düşmanı ancak eşit veya daha fazla bir güce mağlup edebilirler.⁴⁷

Din ve toplum ve özellikle din ve siyaset ve devlet ilişkileri hususunda, dinin toplumsal bütünleşme ve böylece egemenlik kurma konusundaki güçlü rolüne işaret eden İbn Haldun, dini duygularla desteklenmiş toplumların sosyal kargaşa, toplumsal çatışma gibi olayları yaşamayacaklarını en azından daha az bu tür olaylarla karşılaşacaklarını söylemektedir. Özellikle toplumsal ve siyasal yapıya büyük zarar veren, büyük yıkımlara neden olan isyan gibi toplumsal hareketlere bu tür toplumlarda daha az rastlanacağı için devletlerin ömrü uzar ve rakiplerine karşı da güçlü olurlar.⁴⁸

İbn Haldun'a göre kabile ve asabiyelerin çok bulunduğu toplumlarda uzun ömürlü, sağlam ve istikrarlı devletlerin kurulması az olur. Çünkü bu her bir asabiye sahibi olan kabilenin kendine ait görüşleri ve farklılık gösteren gerçekleştirmek istediği arzuları vardır. Yönetimi elinde bulunduran ailenin ya da kabilenin sahip olduğu asabiye karşısında kendi arzu ve isteklerini gerçekleştirmek isteyen ve bu amaç ile de yönetimi ele geçirmek arzusunda olan başka bir asabiye sahibi topluluk bulunur. Devlet, belli bir

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/221.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 378.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/519.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/222-223.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 378-379.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/519-520.

⁴⁸ Ünver Günay, *İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984), 46.

asabiye sahip olsa bile başka her bir asabiye ve grup kendisinin kuvvetli olduğu zannına kapılır. İşte böyle bir durum, yönetime karşı sık sık isyanların yaşanması sonucunu ortaya çıkarır. O, yaşadığı Kuzey Afrika coğrafyasında bulunan farklı pek çok kabile ve bunun ortaya çıkardığı asabiyeleri gözlemleyerek böyle bir sonuca ulaşmıştır. İslam orduları bu bölgeyi fethettikten sonra pek çok kabileye bölünmüş olan Berberiler üzerinde hakimiyet kurmakta zorlanmış, Müslüman olan kabileler sık sık irtidat etmiş ve İslam devletinin hakimiyetine isyan etmişlerdir. İslam yerleşip sağlamlaştıktan sonrada Haricilerin görüşlerini benimseyip yine bozgunculuk ve başkaldırı içinde olmuşlardır. O, Afrika ile ilgili gözlemlerini bu şekilde aktardıktan sonra Irak ve Şam bölgelerinde böyle bir durumun yaşanmadığı tespitinde bulunur. Müslümanlar bu bölgeleri fethettiğinde bölge halkı şehirlerde yaşadığı için kabile dayanışması ve asabiye duygusunu kaybetmişlerdi. Öte yandan, bu kadar çok ve farklı asabiyetlerin bulunmadığı ülkelerde ise devletin kurulması daha kolay olur. Kargaşaların ve isyanların azlığından dolayı, hükümdar çok fazla bir asabiyete ihtiyaç duymadan devletin istikrarını sağlar. Mısır'ı hakimiyetleri altında tutan Türklerin yönetim başarısının altında da bu bulunmaktadır. Bunlardan yoksun olan halk, organize olma motivasyonunu sağlayamadığı için devlet yönetimine isyan etme düşüncesini ve gücünü kendinde bulamamıştır.⁴⁹ Burada yine asabiye duygusunu kolektif hareketin temel unsuru olarak görmekte ve bundan yoksun olan toplumların ortak bir amaç için bir araya gelme ve hareket etme gücüne sahip olamayacağını vurgulamaktadır.⁵⁰

İbn Haldun, savaşlar ve farklı milletlerin savaş usullerini ele aldığı bölümde savaşların insanlığın yaratıldığından beri var olduğunu söyleyerek bunun bir nevi fitri bir olgu olduğu tespitinde bulunmaktadır. İnsanlar arasında var olan bu savaşların temelinde intikam alma duygusu yatar. Bir grup bir diğer gruptan intikam almak isterken öbürü de kendini savunmak için savaşır ve bu durum bütün milletler ve nesiller için geçerli olup hiçbiri bundan kurtulabilmiş değildir. İntikam ve cezalandırma duygularını ortaya çıkaran hususları dört başlıkta ele alır. 1- Kiskanma ve rekabet duygusu. 2- Düşmanlık ve husumet. 3- Allah ve onun dini için gazaba gelmek yani onları koruma arzusu. 4- Müllk için gazaba gelmek ve onu kurmaya çalışma gayreti. Bu savaşlardan birinci tür birbiriyle komşu olan kabileler arasında bulunan rekabetten

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/231.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 380.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/528.

⁵⁰ Ahmet Arslan, *İbni Haldun* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2019), 106.

dolayı ortaya çıkar. Düşmanlığa ve husumete dayanan savaş türü bozkırlarda ve çöllerde yaşayan Türk, Arap, Kürt gibi milletler arasında görülür. Çünkü geçinmeyi sağlayan kaynakların kıt olması nedeniyle sürekli bir rekabet ve mücadele içinde olmak gerekir. Bu durumda kaynakları ele geçirmek için yağmalama veya eldeki kaynakların korunması içinde savunma faaliyetleri içinde bulunurlar. Üçüncü tür savaş, Allah ve din yolunda yapılan savaş olup bu cihattır. Son savaş türü ise yönetime itaat etmekten kaçınan isyankar toplulukları kontrol altına almak için yapılan savaştır. O, bu savaşlardan ilk ikisini isyan ve fitne savaşları son ikisini de adalet ve cihat savaşları olarak nitelemektedir.⁵¹ Bu başlıktan ve burada ele aldığı konulardan anlaşılıyor ki ona göre savaş toplumlar için doğal bir olgudur. Aynı şekilde savaş sebeplerinden ve türlerinden biri olarak gördüğü isyanlar da doğal bir olgu olup insanlık tarihinde hiçbir toplum bundan kendini kurtaramamıştır.⁵²

İbn Haldun, devleti (mülkü) ele geçiren yöneticinin insanın fitratında var olan hayvani bir tabiatla büyüklendiğini ve kibirlendiğini, yönetme erkini başkalarıyla paylaşmadığını bundan imtina ettiğini, onlar üzerinde tahakküm ve zorla tabi etme gücünü kullandığını söyleyerek bunun tek başına mülke sahip olmanın gereği olduğunu ifade eder. Hatta daha da ileri giderek insanın tabiatında var olan “teellüh” “ilahlaşma” huyunun yöneticilerin şahsında müşahhas olarak ortaya çıktığı tespitini yapar. Fakat bunun garipsenecek bir durum olmadığı düşüncesindedir. Yönetimde meydana gelen ihtilafın her şeyi fesada uğratacağını (Enbiya, 21/22) ayetlerini referans göstererek delillendirir ve doğal bir durum olarak kabul eder.⁵³

Bu ilahlaşma temayülü belki devletin kuruluş döneminde bir güç olarak kendini göstermesi nedeniyle olumlu algılanabilir ama ileriki dönemlerde devlete karşı isyanların çıkmasının hatta yıkılmasının temel nedenlerinden biri de olabilir. Devlet güçlenip, zenginlik ve refahta son haddine ulaşıldığında devlet başkanı “teellüh” huyunun etkisiyle gücü tek başına eline toplar ve başkalarının bu güce ortak olmasına asla izin vermez. Sahip olduğu bu gücü ele geçirme ihtimali olan diğer asabiye sahibi akrabalarını çevresinden uzaklaştırır hatta onları öldürmeye başlar. Bu durumda yakın akrabaları hayatlarını kurtarmak için ülkenin uzak bölgelerine kaçarlar ve burada yönetimin takibatından kurtulurlar. Devlet, zayıflamaya başladığında bu muhalif

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/360-361.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 360-361.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/677.

⁵² Husri, İbn Haldun, 254-255.

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/234.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 388.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/531.

akrabalar yavaş yavaş etraflarında kitleler toplayarak güçlenirler ve merkezi yönetime isyan eder. Devlet, zayıflayıp küçüldükçe çevredeki bu güçler merkeze yaklaşır ve yönetimi ele geçirmek için merkezi yönetimi sürekli baskı altında tutar. Sonunda isyancılar ya yeni başka bir devlet kurarak devleti ikiye bölerler ya da mevcut iktidarı yerinden edip tamamen devleti ele geçirirler. İbn Haldun, bu konuyla ilgili olarak tarihten ve kendi yaşadığı dönemde bulunan devletlerin durumundan bahsederek örneklendirme yapar.⁵⁴

Devlette görülen gerilemenin nedenlerini ele aldığı fasılda yukarıda bahsedilen “teellühleşme” sürecinden aynı şekilde bahseder. Bunun sonucu olarak akrabalarını öldürür ve etrafından uzaklaştırır, sonuçta hükümdar, kendi asabiyesinin gücünden mahrum kalır. Onun zayıflığını fark eden diğer diğer asabiye sahibi aileler gücü ele geçirmek için isyan ederler. Eğer başarılı olamazlarsa hakim olan yönetici, onları öldürmeye devam eder. Bu durum devletin içerisinde varlığını tehdit eden bir zafiyete dönüşür, kenetlenmiş olan güçlü bir topluluk olmaktan çıkarak başkalarının korumasına muhtaç duruma düşerler. Devletin zafiyet içerisinde olduğu uzak bölgelerde yaşayan halkın dikkatini çeker ve merkezi yönetime karşı isyan ederler. Merkezde gücünü kaybetmiş olan devletin uzak bölgelere müdahale gücüne sahip olamayacağını bildikleri için isyan ederek yeni bir devlet kurma gayreti içerisine girerler. Devlet içerisindeki çekişme ve gerileme devam ederse eldeki topraklar yavaş yavaş kaybedilir ve devlet küçülür. İsyancılar bu durumdan da cesaret alarak merkeze yakın bir yere kadar gelirler hatta merkezi ele geçirerek yönetime sahip olurlar. Bazen de devletin uzak bölgelerinde halkı yeni bir imama itaat etmeye çağıran dini davetçiler ortaya çıkar. Davetçilerin davetine inanılıp itibar edilir, kitleler onların etrafında toplanarak büyük bir güç kazanılıp isyan başarılı olursa o bölge merkezden ayrılır ve yeni bir devlet kurulur.⁵⁵

3. İBN HADUN'A GÖRE DİNİ İSYANLAR

Buraya kadar İbn Haldun'un siyasi olaylar ve toplumsal rahatsızlıklardan dolayı ortaya çıkan isyanlar hakkında ortaya koyduğu görüşleri ele aldık. Bunların yanında o, Mukaddime'de dini duygu ve düşüncelerin meydana getirdiği motivasyonlar neticesinde ortaya çıkan isyanlardan bahsetmiş, bu şekilde ortaya çıkan isyanları da değerlendirmiştir.

Dini davetin, asabiyete dayanmadan gerçekleşmeyeceğini iddia ettiği

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/387.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 555.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/706.

⁵⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/392.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 558-559.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/709-710.

bölümde dini motivasyonun ortaya çıkardığı toplumsal hareketleri ele almış ve bu konuda haberleri kendisine ulaşan ya da şahit olduğu isyanlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre halkın yönlendirildiği ve umum ile alakalı olan her tür toplumsal hareketle mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır. Dini duygulardan hareketle başlatılacak toplumsal hareketleri de bu bağlamda ele almak gerekir. Dini toplumsal hareketin asabiyete ihtiyaç duyma hali sıradan insanlar açısından geçerli olduğu gibi peygamberlerin davetlerinde de ona ihtiyaç vardır. İbn Haldun, bu görüşünü desteklemek için şu hadisi nakleder. “Allah, istinad edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir.” İnsanların en üstünü olup harikulade haller sergileyen peygamberler bile böyle bir desteğe ihtiyaç duyuyorsa bunlardan mahrum olan insanlar, dini davetleri için yapacakları isyanlarda nasıl başarılı olabilirler? Böyle bir şeyin olması zordur.

Bu görüşlerini desteklemek için bazı olaylardan örneklendirmeler yapan İbn Haldun, ilk önce İbn Kasiyyin’in isyanından bahseder. Tasavvufa dair “Kitâbu Hal’ın-na’ley” adlı eserin müellifi ve tasavvufun önderlerinden biri olan İbn Kasiyyin (Öl. 546/1151)⁵⁶ H.534 tarihinde Endülüste halkı hakka davet etmek için mehdiliğini ilan ederek isyan etti. Taraftarlarına Murabıtlar adı verilen İbn Kasiyyin bölgeye hakim olan Lumtûnelerin Muvahhidler hareketiyle meşgul olmaları nedeniyle ve bölgede başka güçlü asabeler bulunmaması sebebiyle davetinde başarılı oldu. Erkeş kalesini ele geçirerek bir süre hakimiyetini yürütmesine rağmen Muvahhidler’in Mağrib’i ele geçirmeleri ile onlara tabi oldu ve onların Endülüse yerleşmesine yardım etti. Onun bu isyanına Murabıtlar isyanı adı verildi. Başka bir olay, Abbasi halifesi Emin’in öldürülmesiyle ortaya çıkan Tahir fitnesidir. Emin, öldürülüp Horasan’da bulunan Me’mun Irak’a gelme konusunda yavaş hareket edince yerine Hz. Hüseyin soyundan Ali b. Musa Rıza’yı veliaht tayin edilmiştir. Abbasoğulları, bunu tayini tanınmamış ve halkı isyana teşvik etmiştir. Yeni halife olarak İbrahim b. Mehdi’ye biat edildi. Bu belirsizlik ortamında Bağdat’ta büyük bir kargaşa ve anarşi ortaya çıktı. Halkın can ve mal güvenliği kalmadı. Bu belirsizlik ortamında Halid Daryus diye de bilinen Tahir ortaya çıktı. Halkı Emri bil maruf Nehyi anil münkere davet etti. Halk, bu davete uyarak onun etrafında toplandı ve zorbalara karşı savaşılarak onları mağlup edip ağır şekilde cezalandırdı. Yine bu dönemde Sehl b. Selâme Ansari adında biri çıkıp Mushaf’ı boynuna asarak insanları Kuran ve sünnete uygun yaşamaya davet

⁵⁶ İlyas Çelebi, “İbn Kasî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/106-108.

etti. Halktan ve eşraftan pek çok insan onun davetine uydu ve Bağdat'ta huzurun sağlanması konusunda ona yardımcı oldu. Halid Daryus, hükümete ve sultana karşı koymayacağını açıklamasına rağmen Sehl “Ancak ben, kim olursa olsun, Kur'an ve sünnete aykırı davranan herkesle savaşırım” diye cevap vererek isyanını devam ettirdi. Halife İbrahim b. Mehdî, bir ordu düzenleyerek üzerine yürüdü ve onu mağlup etti. Aynı amaçlarla ortaya çıkan Sus'ta ki Tubezri'yi, Gumare'deki Abbas'ı örnek olarak veren İbn Haldun, bu gibi olayların pek çok tarihte ve yerde görüldüğünü söylemektedir.

İbn Haldun; idarecileri zulümden alıkoymak, toplumda yaygınlaşan kötülükleri ortadan kaldırmak amacıyla alimlerden ve halktan iyi niyetli kişilerin asabiyete sahip olmadan başlatacakları isyanların başarısız olacağını ifade etmektedir. Bunların pek çoğu sevabını Allah'tan bekleyerek insanları hakka davet eder ve halktan pek çok kişi de onlara tabi olur ve kendilerini tehlikeye atar. Fakat bunlar, sevap kazanmış olarak değil suçlu ve sorumlu olarak bu yolda ölmüşlerdir. Çünkü Allah, isyanı ancak güçlerinin yettiği durumda onlara farz kılmıştır. Ona göre hükümdarlıklar ve devletler çok güçlü sağlam bir yapıya sahip oldukları için bu tür isyanlarla yıkılmaları zordur. Bu dini isyanları çıkaran kimseler, ancak güçlü asabiyetin, kabilelerin ve aşiretlerin desteğini alırlarsa başarılı olabilirler. Aynı şekilde peygamberler de kabilelerinin ve onların sağladığı asabiyetin desteğiyle başarılı olmuşlardır. Bu tür isyan hareketlerini eleştiren İbn Haldun, samimi kimselerin kendilerini bilerek boş yere ölüme atmış olacaklarını söyler. Dini duyguları kullanarak başkanlık elde etmek için halkı kışkırtıp, isyan edenlere layık olan ise amaçlarına ulaşamamaları ve ölümün onları bulmasıdır. Çünkü Allah'ın iradesi, rızası, yardımı kendisine ve Müslümanlara karşı samimi olmakla gerçekleşir. İbn Haldun, asabiyeti gözetmeden haklı hakim kılmak için isyan edenlere şöyle davranılmasını tavsiye eder:

“Bunların ihtiyaç duydukları şey, eğer akıllarında noksanlık varsa tedavi edilmeleri, fitne ve kargaşalıklara sebep olurlarsa dövülmek veya öldürülmek suretiyle cezalandırılıp yola getirilmeleri, samimi-yetsizliklerini ifşa etmek suretiyle rezil edilmeleri ve yalancılardan sayılmalarıdır”⁵⁷

İbn Haldun, “Mehdî, İnsanların Bu Konudaki Görüşleri ve Meselenin Açıklığa Kavuşturulması” başlığı altında ele aldığı mehdilik inancıyla ilgili görüşleri değerlendirirken de dini isyanlar hakkındaki görüşlerini benzer

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/224-226.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 379-382.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/561-563.

şekilde ortaya koyar. Burada uzun uzadıya bu konuda ortaya konulan nasları ve bu naslar bağlamında ileriye sürülen görüşleri tetkik eder ve değerlendirmelerde bulunur. Özellikle hadis kaynaklarını ele alır bunları hadis ilminin metotları dahilinde incelemeye tabi tutar. Sonrada bu konu hakkında en çok görüş serdeden ve meşgul olan mutasavvıfların düşüncelerini ele alır ve değerlendirir. Ona göre mehdi düşüncesi asırlardır Müslüman toplulukları meşgul eden bir konudur.⁵⁸

Mehdi düşüncesi; toplumsal dengelerin bozulduğu, adaletin ortadan kaldırıldığı bir sosyolojinin ürünüdür. İnsanlar, maruz kaldıkları sosyal problemleri çözemedikleri ve içinde buldukları toplumsal bunalımlardan çıkma ümitlerini kaybettiklerinde kendilerini kurtaracak ilahi kaynaklı birine ihtiyaç duyarlar. Böyle bir durum, güç ve hakimiyet özelliklerini yitirmiş halkın sorunlarına çözüm bulamayan devletlerde söz konusu olur. Zaten mehdiler ya zayıf hükümdarlıklarda ya tamamen devlet erkinin kalmadığı coğrafyalarda ya da zalim hükümdarların yönettiği ülkelerde ortaya çıkar. Her mehdi davetiyle çevresine kitleleri toplar ve içinde bulunulan sosyal şartları değiştirmek için toplumsal bir hareket başlatır. Bu hareketin amacı ya zalim hükümdarı tahtından indirmek ya bozulmuş olan sosyal düzeni sağlamak ya da yok olan devlet otoritesini yeniden tesis etmektir. Her halükârda mehdi hareketleri, kitlesel toplumsal hareketler olup belli bir otoriteyi hedef aldıkları için içlerinde şiddet ve çatışma barındırırlar. Çünkü hemen hemen tüm mehdi hareketleri, toplumsal bir hareket olup kitlelerin hakim güce isyanı olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁹

Her toplumsal hareketi asabiye düşüncesiyle alakalandıran İbn Haldun, mehdi hareketini de bu düşünceyle ilişkilendirir. Ona göre mehdi olarak ortaya çıkan birisi güçlü bir asabiyeinin mevcut olduğu bir topluluğa mensup olması gerekir. Bundan dolayı mehdinin Fatımî ya da Kureyş ailesinden birisi olacağına dair görüşünde sosyal bir gerçekliği söz konusu değildir. Çünkü Hazreti Peygamberin soyundan gelen bu aileler tamamen asabiyelerini kaybetmişler hatta onlardan daha güçlü başka milletlere ait ailelerin asabiyeleri ortaya çıkmış ve bu asabiyelere hakim olmuşlardır. Sadece Hicaz bölgesinde Fatımî ailesinin asabiyesine sahip topluluklar mevcut olup onların sayısı da böyle bir toplumsal hareket başlatmak için yeterli değildir. Yönetim merkezine uzak olmaları nedeniyle devlet otoritesinin az olduğu

⁵⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, 1/413-433.; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 581-603.; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, 2/735-762.

⁵⁹ Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 154-156.

hüküm ve etkisinin çok hissedilmediği yerlerde bu tür davetleri başlatanları ve onlara uyanları akli kıt, ahmak ve şeytanın vesvesesine uyanlar olarak niteleyen İbn Haldun, mehdi düşüncesiyle isyan edenleri sosyal ve tarihi gerçeklerden habersiz cahiller olarak görür.⁶⁰ Onun mehdilikle ilgili düşüncesini ve bu bağlamda başlatılan isyanlarla ilgili görüşünü “Şayet mehdi-nin zuhur etmesi ile ilgili haberler sahihse” vurgusuyla başlayan cümle açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu cümleyle başlayan paragrafta bu tür sosyal hareketlerin hangi şartlarda başarılı olacağını da açıklar.⁶¹

“Şayet söz konusu Mehdi'nin zuhur etmesi gerçekleşse, Mehdi'nin bunlardan, yani Hicaz'daki Talibilerden zuhur etmesi hali müstesna, başka şekilde davetinin zuhur etmesinin yolu yoktur. Allah, onların arasından çıkan Mehdi'ye tabi olmaları suretiyle onları gönüllerini kaynaştırır, birleştirir. Bu suretle Mehdi sözünü geçerli kılarak ve halkı bu sözle sevk ve idare ederek mükemmel bir şekilde asabiyeti ve şevki gerçekleştirir. Bunun dışındaki bir yola ve şekle gelince, mesela onlardan bir Fatiminin (ve mehdinin) herhangi bir yerde, asabiyete ve şevkete istinat etmeksizin, mücerret Ehl-i beyte mensup olmasına dayanarak, halkı bu gibi bir şeye davet etmesi muvaffak olmaz, mümkünde görülmez. Bunun sebebi, daha evvel ortaya koymuş olduğumuz, kesin delillere dayanan hususlardır.”

SONUÇ

Toplumsal hayatı, insan türünün varlığını koruması ve devam ettirmesi açısından zorunluluk olarak gören İbn Haldun aynı şekilde devleti de bu zorunluluğun ortaya çıkardığını söyler. İnsan; yeme, içme ve savunma gibi hayatîyetinin devamını sağlayan faaliyetleri gerçekleştirmesi için yardımlaşmalı ve bir arada bulunmalıdır. Bu bir arada bulunuş toplumsal hayatı ortaya çıkaran bir sebep olup insanların bundan uzak olmaları mümkün değildir. Aynı şekilde devlet, onun değişimiyle mülkte bir zorunluluğun neticesinde ortaya çıkmıştır. İnsan, içinde barındırdığı hayvani tabiatı gereği haksızlık ve zulüm yapma karakterine sahiptir. Yeme, içme, savunma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşayan insan, kaynakların yetersiz olması nedeniyle birbiriyle rekabet içerisine girer. Bu rekabette güçlülülerden meydana gelen gruplar ya da aileler diğerlerine ihtiyaçlara ulaşma noktasında eşit davranmazlar ve onları mahrum bırakırlar. İşte bu ve benzeri konularda insanlar arasında adil davranacak, kaynakları eşit dağıtacak

⁶⁰ Dale, *İbn Haldun*, 113.

⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 600.

bir güce ihtiyaç vardır ki bu da reistir. Reis, asabiyesi yani dayanışması güçlü bir aileden gelmelidir ki sözünü diğerlerine dinletsin ve onlar üzerinde etkin olabilsin. Reisin mensup olduğu aile asabiyesi diğer ailelerden güçlü olursa bir süre sonra diğerlerini de otoritesi altına alır ve ailelerden meydana gelen asabiye sahibi bir kabile oluşturur. Asabiyesi güçlü olan kabile diğerlerine hakim olur ve aynı asabiyeye sahip bir millet ve bunun oluşturduğu siyasi organizasyon olarak da devlet ortaya çıkar. Toplumun ve devletin ortaya çıkması, işte bu sosyal gerçekliğin sonucu olup temel itibariyle zorunluluğun neticesidir.

Umran ilmini (sosyoloji) ve onun yöntemlerini ortaya koyan ve bu yöntemleri kullanarak toplumsal yaşamın ve devletin varlığının zorunluluğu sonucuna ulaşan İbn Haldun'un yine toplumsal hayat ve siyasal sistem açısından önemli bir toplumsal hareket olarak değerlendirilen isyan olaylarına kayıtsız kalması beklenemez. Özellikle bulunduğu coğrafyada sürekli hareket etmiş olan ve bu sayede pek çok siyasal yapı ve toplumsal sınıf ile etkileşim içinde bulunan birisinin genel olarak toplumsal ve siyasal hareketlere bunların özelinde ise isyan gibi toplumsal sistemin sağlığını direkt etkileyen bu olguya ortaya koyduğu umran ilmi dahilinde yer vermemesi büyük bir eksiklik olarak görülürdü.

Öncelikle, geçmişte aile ferlerinin isyan faaliyetleri içinde bulunması hatta isyanları organize eden lider kadrolarında olmaları herhalde İbn Haldun'da genetik bir aşinalık sağlamış olmalıdır. Doğduğu ve hayatının önemli bir kısmını geçirdiği coğrafyanın siyasal açıdan belirsizlikleri, güçlü bir devlet otoritesinden mahrum olması ve bunun sonucunda da istikralı bir toplumsal hayatın yoksunluğu isyan gibi toplumsal hareketlerin sürekli çıkmasına neden olmuştur. Bunun yanında farklı hükümdarların emrinde almış olduğu devlet görevleri, bunların iç ve dış güçlerle mücadelelerinde almış olduğu roller onu direkt olarak olayların içine sokmuş ve bu konularda engin tecrübeler edinmesini sağlamıştır. Daha gençlik yıllarından itibaren yaşadığı toplumsal ortamda siyasal karışıklıklara ve isyanlara şahit olmuş bunlar onun eğitim sürecini ve hayat tarzını olumsuz etkilemiştir. Hayatının ileriki dönemlerinde sahip olduğu özel hasletleri sayesinde yakın ilişkiye girdiği hanedanların yönetimlerinde görev almış, bazen onların iç siyasi çekişmelerinde taraf olmuş bazen de kendisi stratejiler geliştirerek onları yönlendirmiştir. Bedevi kabilelerle kurduğu özel ilişkiler sayesinde onlar üzerinde etkili olmuş, ustalıkla onları hanedanların lehine itaat etmeye veya aleyhine isyan etmeye yönlendirebilmiştir. Kendi karakterinde

var olan makam, mevki ve yönetme hırsı onu siyasi entrikaların içerisine sokmuş, gerektiğinde tâbi olduğu sultana isyan etmeye kadar götürmüştür. Bunların sonucunda bazen başarılı olmuş olsa da bazen hapis yatmak zorunda kalmış bazen de canını zor kurtarabilmiştir. Bütün bunlar gösteriyor ki İbn Haldun, toplum ve siyaset alanında sadece teori üreten bir ilim adamı olmamıştır. O bulunduğu beldelelerde ders veren saygın bir müderris olarak görev yapmış, aynı zamanda da oranın üst yönetiminde aktif görevler almıştır. Sahip olduğu teorik bilginin pratikte kullanılması konusunda daima istekli olmuş, kendisinden talep edilen danışmanlık veya fiili görevlere şartlara uygun olarak cevaplar vermiştir. Bu onun teorisyenliği yanında aksiyoner kişiliğinin de ne kadar ön plana çıktığının önemli bir göstergesidir.

Onun toplumsal bir hareket olan isyanların ortaya çıkışıyla ilgili genel görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

İsyân, insanların tabiatlarında var olan doğal bir olgu olup kolektif hareket kaynağı, toplumların varlığının zorunlu unsuru olan asabiye ile alakalıdır. Asabiyeden yoksun olan toplulukların isyan hareketleri de başarılı olamaz.

Hadari toplum ve bedevi toplum arasında bulunan duygu, düşünce, hareket ve yapı farklılıkları nedeniyle isyan gibi güçlü kolektif şuur toplumsal enerji, ciddi fikirsel birliktelik, üzerinde uzlaşmış ortak amaç gerektiren toplumsal bir harektir. Bu durumda hadari yani şehirli bir toplumdan ziyade bedevi toplumun isyanı gerçekleştirme daha mümkündür.

Asaletin ömrü dört nesil sürer ve hanedan sahibi son aşamada kendine karşı gerçekleştirilen isyan girişimiyle hakimiyetini kaybeder. Çünkü dördüncü kuşak, kendinden önce gelenlerin sahip olduğu bilgi ve duygulardan yoksun olduğu için sahip olduğu asaletin ve mülkün ne şekilde elde edildiğinden haberdar değildir. O, yaşanan zorlukları, yapılan fedakarlıkları bilmediği gibi bunların kazanılmış değil verilmiş özellikler olduğu düşüncesindedir ve yok olmayacağını zanneder. Akrabaları ile olan bağlarını zayıflatır, onları hor görürü ve dışlar. Bunun üzerine ona karşı bir tepki doğar ve isyan edilir. İsyân eden kabile mensupları, o hükümdarı saltanatından etme başarısını gösterirlerse asabiyetlerine olan bağlıklarından dolayı yine kendi içlerinden gelen birini yönetici olarak seçerler ve ona tabi olurlar, onu hükümdar olarak benimserler.

İnsanlar gibi devletlerinde bir ömrü olduğunu söyleyen İbn Haldun, bir devletin ömrünün üç nesli geçmeyeceği tespitinde bulunur. Her neslin

ortalama kırk yıl ömrü vardır. Son dönemde kabilesini kendinden uzaklaştırdığı için onların desteğinden mahrum olan hükümdar, devlet yönetimine köleleri ve dışardan insanları atar. Belki hakimiyetleri bir müddet daha devam eder ama bu kadroların asabiye duygusuyla onlara bağlı olmamaları sebebiyle onların bağlılığını tam olarak sağlayamazlar ve bir müddet sonra onların isyan etmesiyle hakimiyetlerini kaybederler.

İktidara sahip olanlar, lüks ve sefahat içine dalarak kendi ailelerinden olanları köleleştirip onları devlet yönetiminden uzaklaştırmaları sonucunda toplumda onlara karşı hoşnutsuzluk ve huzursuzluklar baş gösterir. Bu bir süre sonra eyleme dönüşür. Yönetim, başlayan toplumsal hareketleri bastıramaz, isyan karşısında başarısız olur ve iktidarını kaybeder. Bu durum o toplumdaki asabiye duygusu tamamen ortadan kalkıncaya kadar veya aileler yok oluncaya kadar devam eder.

İbn Haldun, kuruluşundan yıkılışına kadar devletlerin geçirdiği dönemleri açıkladığı meşhur tavırlar nazariyesinde, belli aşamalar yaşayan hanedanların kuruluş döneminde sahip oldukları erdemleri ve özellikle de asabiye duygusunu kaybettikleri için toplumun kendilerine olan bağlılıklarını kaybettiklerini, israf döneminde yönetimlerine karşı başlayan isyanlar neticesinde hakimiyetlerini yitirdiklerini söylemektedir

İstikrara ulaşmış güçlü devletlerin toplumun devamı için vazgeçilmez temel kolektif güç olarak görülen asabiye olmadan da varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkündür. İktidarını sağlamlaştıran yönetimlere isyan etmemek, onlara itaat dini bir akide yani inanç olarak görülür. O iktidarın devamını sağlamak için savaşmak imanî bir akide olarak görülmeye başlar ve Allah'ın kitabından değiştirilemeyecek bir hüküm olarak kabul edilir. Akaid kitaplarının sonuna “imamet” bahsinin eklenmesi de bu durumun bir iman esası gibi kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Din, toplumsal bütünleşme ve otoriteyi meşrulaştırma açısından önemli fonksiyonlar üstlenir. Bu yüzden dini duygularla desteklenmiş toplumlar ve devlet yönetimleri sosyal kargaşa, toplumsal çatışma gibi olayları yaşamazlar veya bu tür olaylarla daha az karşılaşır. Özellikle toplumsal ve siyasal yapıya büyük zarar veren, büyük yıkımlara neden olan isyan gibi toplumsal hareketlere bu tür toplumlarda daha az rastlanacağı için devletlerin ömrü uzar ve rakiplerine karşıda güçlü olurlar

Kabile ve asabiyelerin çok bulunduğu toplumlarda uzun ömürlü, sağlam ve istikrarlı devletlerin kurulması az olur. Çünkü böyle toplumlarda ortak

inanç ve duygu oluşturmak mümkün olmadığı için itaat duygusu gelişmemiştir. Bu tür girişimlere karşı da sürekli bir muhalefet ve isyan vardır.

İsyan hareketlerinin ortaya çıkmasının sebeplerinden biri de yöneticilerin “teellüh” yani ilahlaşma duygusuna kapılmasıdır. Devlet güçlenip, zenginlik ve refahta son haddine ulaşıldığında devlet başkanı “teellüh” huyunun etkisiyle gücü tek başına eline toplar ve başkalarının bu güce ortak olmasına asla izin vermez. Sahip olduğu bu gücü ele geçirme ihtimali olan diğer asabiye sahibi akrabalarını çevresinden uzaklaştırır hatta onları öldürmeye başlar. Bu durumda yakın akrabaları hayatlarını kurtarmak için ülkenin uzak bölgelerine kaçarlar ve burada yönetimin takibatından kurtulurlar. Devlet, zayıflamaya başladığında bu muhalif akrabalar yavaş yavaş etraflarında kitleler toplayarak güçlenirler ve merkezi yönetime isyan eder.

Sırf dini duygularla hareket edip asabiye duygusunu göz ardı ederek dini davet başlatmak ve mevcut yönetime isyan etmek rasyonel bir davranış değildir. Peygamberler bile davetlerinde başarılı olmak için güçlü bir asabiye yani sosyal bir tabana dayanmışlardır. Durumun böyle olması Allah'ın sünnetinin gereğidir. Dini ve ahlaki erdemleri hakim kılmak amacıyla alimlerden ve halktan iyi niyetli kişilerin güçlü bir sosyal tabana sahip olmadan başlatacakları isyanlar başarısız olur. Bunlar belki iyi niyetle insanları hakka davet ederler ve halktan pek çok kişi de onlara tabi olur ve kendilerini tehlikeye atar. Bu duygularla isyan edenler, sevap kazanmış olarak değil suçlu ve sorumlu olarak bu yolda ölmüşlerdir. Çünkü Allah, isyanı ancak güçlerinin yettiği durumda onlara farz kılmıştır.

Son olarak Müslümanlar arasında var olan mehdi düşüncesinin sahilliği tartışmaya açık bir konudur. Şayet bu düşünce doğruysa mehdilik iddiası ile ortaya çıkanların da güçlü asabiye yani sosyal tabanı geniş, kuvvetli bir topluluğa mensup olması gerekir. Yönetim merkezine uzak olmaları nedeniyle devlet otoritesinin az olduğu hüküm ve etkisinin çok hissedilmediği yerlerde bu tür davetleri başlatanlar ve onlara uyanlar; akli kıt, ahmak ve şeytanın vesvesesine uyanlardır. Mehdi düşüncesiyle isyan edenler sosyal ve tarihi gerçeklerden habersiz cahillerdir.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*. çev. O. E. Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım.
- Coşkun. Ali, *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çelebi, İlyas, “İbn Kasî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/106-108. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dale, Stephen Frederic. *İbn Haldun ve İnsan Bilimi*. çev. Ayşecan Ay - Canan Coşkun. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri - Ülken, Hiİmi Ziya, *İbni Haldun*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları. 2000.
- Görgün, Tahsin. “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/118-120. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver, *İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Güngör, Celalettin. *Devrim Kuramı*. Ankara: Barış Kitap, 2010.
- Hassan, Ümit. *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Kuram, 1998.
- Husri, Sâti. *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- İbn Haldun, Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyü'din Mâlikî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Ali Abdulvâhid Vâfi. Giza: Daru Nahda Mısır, 2014.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004.
- İbn Haldun, *et-Ta'rif bi-İbn Haldun Rihletühü Garben ve Şarkan*. Beyrut: Dâr-ü'l Kitâb'ül Lübnânî, 1979.
- Köprülü, Fuad. *İslam Medeniyeti Tarihi (Düzeltilmeler-İzahlar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım.
- Kurtkan, Âmiran. *Sosyal İlimler Metodolojisi*. İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. O. Akınhay - D. Kömürcü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005.

- Miquel, Andre. *İslam Medeniyeti*. çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş. İstanbul: Gerçek Hayat, 2003.
- Michaud, Yves. *Şiddet*. çev. Cem Muhtaroglu. İstanbul: İletişim, Tarihsiz.
- Schaefer, Richard T. *Sosyoloji*. çev. Simten Coşar. Ankara: Palme Yayıncılık, 2013.
- Skocpol, Theda. *Tarihsel Sosyoloji*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1999.
- Şerif, Muzaffer - Şerif, Carolyn W. *Sosyal Psikolojiye Giriş*. çev. Mustafa Atakay - Aysun Yavuz. İstanbul: Sosyal Yayıncılık, 1996.
- Türkdoğan, Orhan. *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/538-543. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun ve Mukaddime (Mukaddime tercümesi giriş)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun Hayatı -Eserleri- Fikirleri*. Ankara: Harf, 2015.
- Uygun, Oktay. *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: XXI Levha, 2008.
- Uysal, Ahmet. *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Meb Yayınları, 1969.
- Vâfi, Ali Abdulvâhid. *Abkariyyât İbn Haldun*. Cidde: Mektebâtü Ukkâz, 1984.

ŞEHİR/BÖLGE TARİHÇİLİĞİ BAKIMINDAN BÂBÜRNÂME'DE HİNDİSTAN


INDIA IN BÂBÜRNÂMA IN TERMS OF CITY/REGION HISTORIOGRAPHY

MESUT AVCI

DR. ÖĞR. ÜYESİ ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ VE
SANATLARI ANA BİLİM DALI
ASSİSTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ADIYAMAN FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
ISLAMIC HISTORY AND ARTS.

mesutavci@adiyaman.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1310-3108>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.632775>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted

18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atf / Cite as

Avcı, Mesut, "Şehir/Bölge Tarihciliği Bakımından Bâbürnâme'de Hindistan [India in Bâbürnâme in Terms of City/Region Historiography]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 601-626

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

ŞEHİR/BÖLGE TARİHÇİLİĞİ BAKIMINDAN BÂBÜRNÂME'DE HİNDİSTAN

Öz

Bâbü Şah'ın hatıratının birçok özelliğinden biri de bazı yerlerde adeta bir şehir tarihçiliği yapan bir özelliğe sahip olmasıdır. Bâbü, bazı şehirleri tanıtırken o şehir ile ilgili en küçük, ayrıntı sayılacak tanımlara kadar gitmiştir. Bazen şehir tarifini de aşarak bölge veya ülke tarifi diyebileceğimiz hususlara kadar ilgilenmiştir. İşte bu bölgelerden biri de Hindistan bölgesidir. Bâbü Hindistan'ın fethini yazarken aynı zamanda ülkenin özelliklerini de anlatmıştır. Bâbü, Hindistan'ı anlatırken Hindistan'da günlük karşılaştığı hadiselerden bahsetmekle kalmamıştır. Bâbü, bir hatıratın sınırlarını aşan bir anlatımla Hindistan bölgesini bir şehir tarihçisi edasıyla anlatmıştır. Makalede, Bâbü'nün günlüğünü doldurmak orada yaşadığı sıradan hadiseler ve durumları anlatmak yerine bir ülkeyi bütün yönleriyle tanıttığını ve O'nun aynı zamanda iyi bir şehir tarihçisi olduğu da görülmüş olacaktır. Hindistan'ın siyasi tarihinden başlamış, bölgede yetişen bitkilerden, burada göze çarpan çiçeklerden hatta denizde ve karada yaşayan hayvanlarından bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Bölgede o dönemde insanlar arasında kullanılan ağırlık ve zaman ölçülerinden de bahsetmiştir. Bâbü'nâme'de Hindistan hakkında şehir tarihi açısından önemli bilgiler yer almıştır.

Özet

Çok geniş konuları içerisine alan şehir tarihçiliği ile ilgili çalışmalar eski dönemlerden itibaren başlamıştır. İslam dünyasında ise bu alanla ilgili çalışmaları İslam Tarihi'nin ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Bu çalışmalara İslam'dan önce Arap tarihi ve şehirleri ile ilgili yapılan eserler de katılırsa bu ilmin temelini daha erken dönemlerde Doğuda atıldığı söylenebilir. İslam tarihinde şehir tarihçiliğinin küçük risaleler şeklinde yazılan şehirlerin tanıtımı ile olduğunu bilmek gerekir. Müstakil eserlerin yazımı da bu dönemi takip etmiştir. İslam tarihinde Mekke ve Medine gibi önemli şehirler için yazılan eserler İslam dönemi şehir tarihçiliğinin güzel örneklerindedir.

Bâbü'nâme, başlı başına bir tarih ve coğrafya kitabı değildir! Şehir tarihçiliği ile ilgili yazılmış müstakil bir eser de değildir. Aynı zamanda Bâbü'nâme, sadece günlük hatıraların yazıldığı sıradan bir günlük kitabı da değildir. Onu bütün bunlardan farklı kılan kendine has özellikleri vardır. Örneğin, Bâbü'nâme bütün bu sayılan konuları az da olsa içeren bir kitaptır. Bir başka özelliği bir hatırat kitabı özelliği taşıyor olmasına rağmen yeri geldikçe yazar kendini de eleştirmesi, hakikatleri kendi aleyhine de olsa anlatmaktan geri durmamasıdır. Yazıldığı dönem hakkında birçok açıdan bilgi vermektedir. Bâbü'nâme, elimize ulaşmayan kısımları olsa da çoğunluğu bize kadar ulaşan ve bize o dönemin birçok özelliğini tanıma fırsatı veren değerli bir eserdir. Bu değerini göstergelerinden biri olarak çok erken dönemlerde birçok farklı dile çevrilmiş olması gösterilebilir.

Bâbü'nâme, sadece Bâbü'nün hatıralarını bir araya getirmiş edebi bir eser değildir. Aynı zamanda Bâbü, kitabında şehirleri, şehirlerin manzaralarını, bitki örtüsünü, kendi akrabalarını, bölgelerde yaşayan aileleri ve her bölgenin önde gelen insanların da anlatmaktadır. Kitapta ayrıca Bâbü'nün kişisel düşüncelerini, ilgi alanlarını, tercihlerini ve hoşlanmadığı şeyleri de görmek mümkündür. On beşinci yüzyıldaki bilgi akışı ve seyahat koşulları nedeniyle, gözlemler (farklı olmasına rağmen) belirli bir coğrafi alanla sınırlı kalmıştır. Bu bölge, Batı ve Doğu Türkistan'dan günümüzün İran, Afganistan, Pakistan ve Hindistan bölgelerini kapsamaktadır. Bâbü'nün görebildiği yerler, Türkistan, Azerbaycan, "Rum Ülkesi" (örneğin Küçük Asya), Arap Yarımadası ve Doğu Çin'in kuzeyindeki bozkırlarla sınırlıdır. Bâbü,

bu sınırlar içinde, özellikle belirli topluluk gruplarının söylemlerine, kültürlerine ve inançlarına ilgi duymaktaydı. Bu nedenle, bu alanlarda da birçok bilgi toplamıştır. Bâbü hatıratını yazarken çoğunlukla tarafsız olmaya çalışır. Böylece kendi yanlışlarını, yenilgilerini, hatalarını ve zayıflıklarını da bildirir. Konu Muhammed Şeybânî olduğunda Bâbü tarafsızlığını terk etmiş gibi gözükmektedir. Onun hakkında uyuşmazlığından bahseder ve yine onun hakkında haksız kararlar verir. Bu, Muhammed Şeybânî'nin ailesinin yeminli düşmanı olduğu gerçeğiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda kullandığımız Bâbürnâme baskısı, Haydarabad tıpkı baskısıdır. Bu baskı 1905 yılında Beveridge tarafından hazırlanmış ve aynı şahıs daha sonra bu baskıyı İngilizceye çevirmiştir. Konularla ilgili küçük yorumlar ekleyerek yayımlamıştır. Bu çalışma 1993 yılında Thackston tarafından bazı anlam yanlışlıkları ile beraber yeniden yayımlanmış olan baskıdır.

Hindistan, geniş topraklar üzerine kurulmuş, kalabalık nüfusa sahip bir ülkedir. Farklı dönemlerde birçok devlet ve hükümdar tarafından ele geçirilmiştir. Bazı dönemlerde önemli ticaret yollarının üzerinde olması, farklı dinlerin olduğu ve farklı dillerin konuşulduğu bir coğrafya olması sebebiyle ilgi çeken bir yer olmuştur. Bâbü de ülkesinin gelişimini sağlayacak bu topraklarda fetihlerde bulunmuştur.

Bâbü, makalede de görüleceği gibi Hindistan ile ilgili o bölgelerde bulunan çiçeklerin isim ve özelliklerine varıncaya kadar detaylı bilgiler vermekten geri durmamış, aynı zamanda günlük hayatta o dönemde insanlar arasında kullanılan ağırlık ölçülerinden de bahsetmiştir. Bu kadarıyla da yetinmeyerek ayrıca insanların kendi aralarında kullandıkları zaman ölçülerine varıncaya kadar bahsetmiştir. Bu, Bâbü'nün iyi bir hükümdar olması ile birlikte iyi bir şehir tarihçisi, iyi bir siyasî tarihçi, iyi bir halk bilimcisi ve iyi bir zooloji uzmanı olduğunun kanıtı sayılabilir. Bâbü bütün şehirlerin tanıtımında yaptığı gibi Hindistan için de öncelikle siyasî tarihi ve coğrafi özelliklerini önde tutmuştur. Bütün bu bilgiler okuyucunun Bâbürnâme'nin ne kadar büyük ve birbirinden farklı içeriğe sahip olduğunu, sadece hatırat kitabı değil aynı zamanda o günün şartlarındaki ilim ve bilimle ilgilenen zengin bir kitap olduğunu açıkça görmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda Bâbü'nün bir bölgeyi fethetmeden önce bölgenin siyasî ve sosyal tarihi ile ilgili araştırmalar yaptığını görmekteyiz. Bâbü'nün kendi dönemine kadar bu bölgeler ile ilgili yazılmış olan tarih kitaplarındaki bilgileri de yer yer, isim vermeden kullandığını görmekteyiz.

Bâbü aynı zamanda bir bölgenin sosyal ve dinî yapısını da önemser. Siyasî tarihin arkasından bölgeyi sosyal ve dinî yönden incelemiş, Hindistan'daki birçok farklı inancı söz etmiştir.

Bâbü'nün ilk kez gittiği yerlerde gördüğü mimarî yapı da gözünden kaçmamış, şehrin tarihi yapılarını gezmiş ve buraların özelliklerini anlatmıştır.

Bâbü, Hindistan'dan bahsederken bir şehrin veya ülkenin tanıtımı için gereken en küçük ayrıntıdan başlayarak, ülkenin en önemli özelliklerini anlatmıştır. Hindistan'ın coğrafi ve siyasî anlatımının arkasından, ülkenin sularını, dağlarını, komşularını, halkın sosyal hayatını ve inançlarını, ülkede konuşulan dilleri, ülkedeki hayvanları, ülkenin bitki örtüsünü, ağırlık ölçülerini, zaman ölçülerini tanıtmıştır. Hindistan ile ilgili dikkat çekici olan, Bâbü'nün bu bölgenin hayvanlarından çok bahsetmiş olmasıdır. Gerek kara hayvanı gerekse deniz hayvanlarına varıncaya kadar tanıtımı en ince ayrıntısına kadar yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Şehir Tarihçiliği, Bâbürnâme, Hindistan, Hindistan Tarihi, Bâbü Şah ve Hindistan.

INDIA IN BÂBÜRNÂMA IN TERMS OF CITY/REGION HISTORIOGRAPHY

Abstract

One of the many features of Bâbur Shâh's memoir is that he sometimes act like a city historians. When it was introducing some cities, Babur described the smallest, detailed about that city. Sometimes he expanded beyond the city's description and became interested in the matters related to the description of the region and country. One of them is India. While Bâbur conquered India, he also explained its characteristics. As Bâbur introduced India, he didn't exclusively talk about the events he faced. However, Bâbur describes the Indian region in a narrative that transcends the boundaries like a city historian. In this article, Bâbur does not merely explain the events he faced in his daily life, rather he introduces a country in all aspects and therefore we will see that Bâbur is a good historian for the city. He started with the history of India, and went on to the area's native plants, while including the memorising flowers as well as the animals that live in the sea and ashore without exception. He also mentioned the measures for weight and time in that period.

Summary

Although it has been said that the first studies on urban historiography started in the west, we believe that it would not be wrong to say that it actually started from the early periods of Islamic History. In fact, if we include the works about Arab history and its cities before Islam, we can state that the foundation of this science was go back earlier period in the east. It is necessary to know that the beginning of this science in Islamic history is in the form of small pamphlets with the introduction of cities. The individual writings also followed this period. The works written for significant cities such as Mecca and Medina in Islamic history are good examples of Islamic urban historiography.

Bâburnâme is not solely a book of history or geography. It is also not an independent work written about urban historiography. Bâburnâme is also not just an ordinary diary in which daily accounts are written. It has its own exclusive characteristics that keep it separate from the rest. For example, Bâbürnâme is a book that contains all these subjects, albeit a little. Although it has the characteristics of a book of memoirs, the author criticized himself when necessary and did not even hesitate to tell the truth even when it is against himself. It provides information about the period in which it was written, and although some of it has not yet been preserved, the majority has. Therefore, it is a valuable piece for it has given the opportunity to recognize many features of that period. One example of this value is that it was translated very early on into many different languages.

Bâburnâme is a literary work which does not only depict the memories of Bâbur but also describes the cities including the landscapes, flora, fauna and as well as by his own relatives, their families and other prominent people in his time. Bâbur's opinions, interests, preferences and things he does not like are also included the book. Due to the way information flows and the travel conditions in the fifteenth century, the observations are limited to a certain geographic area. This area spans from West and East Turkistan to the areas of today's Iran, Afghanistan, Pakistan and India. Bâbur's horizon borders the steppes north to Turkestan, Azerbaijan, the "Land of Rum" (e.g. Anatolia), the Arabian Peninsula and East China. Within these limits, he was especially interested in the statements, cultures and the beliefs of particular groups. For this reason, he gathered much information in this field. Babur tried to be impartial while writing his memoirs. Thus, reports on his own mistakes, defeats, errors and weaknesses. In only one situation, it is like he abandons being impartial when the subject is his personal enemy Muḥammad Shaybānī. Then, he mentions

the disagreements about him and renders unfair judgements against him. This can be explained by the fact that Muḥammad Shaybānī is the sworn enemy of his family.

The printing text that is used for this work is Haidarabad copy . This print was prepared in 1905 under Beveridge and later translated into English. This work of Thackston in 1993 is a new print with some errors in meaning. India is a country with a large population built on vast lands. It was seized by many states and rulers at different times. In some periods, it was on important trade routes, a geography where different religions and different languages were spoken, hence, it is a place of interest. Babur also made conquests in these lands that would enable his country to develop.

Bābur, as seen in the article, provided detailed information on the names and characteristics of the flowers in those regions of India as well as mentioned the measurements for weight and time by the people of that period without fail. This can be considered as proof that Bābur is a good city historian, political historian, social scientist, zoologist as well as being a good ruler. Like with other cities, Bābur has prioritized political history and geographical features in India. It is a clear example that Bāburnāma is not only a book of memoirs but also a rich book of knowledge and science under the conditions of those days. At the same time, we see that he has done research on the political and social history of a region before conquering it. Bābur also uses the information from history books written about these regions before his time without mentioning their names. Bābur also cares about the social and religious structure of a region. He analysed social and religious aspects of political history and mentioned many different religions in India. In the places that Bābur first went to, the architecture didn't miss his attention as well as he went to the historical areas and then explained its characteristics.

While Bābur mentioned the description of a city or country, he would explain the country's most important characteristic in detail.

Following the geo-political explanation of India, he introduced the country's waters, mountains, neighbours, social life, religious beliefs, spoken language, animals, flora, and the measures of time and weight. What is most remarkable is that Bābur spoke about animals in India frequently. From the bird species that live ashore to the animals that live in the sea, he has explained all of them in such great detail.

Keywords: Islamic History and Arts, Urban History, Bāburnāma, India, History of India, Bābur Shah and India.

GİRİŞ

Bâbürnâme, Bâbü Şah'ın günlük tutmaya çalıştığı bir hatırat kitabıdır. Hatıratın özelliklerden biri de Bâbü Şah'ın kitabında objektif kalmaya çabalamış olmasıdır. Bâbü, birçok hatırat yazarında bulamayabileceğimiz bir üslupla yeri geldiğinde kendisini de eleştirmiş, daha doğrusu eleştiri alabileceği birçok hususu yazmaktan çekinmemiştir. Bu özelliği ile aynı konuda kaleme alınmış birçok eserden ayrılarak daha müstesna bir konuma sahip olmuştur.

Bâbü Şah'ın bu makalede de örneğini göreceğimiz üzere, ele aldığı konulardan biri de bulunduğu bölgelerde önemli şehirleri birçok özelliğiyle tanıtıyor olmasıdır. Giriş bölümünde Bâbü Şah ve Bâbürnâme hakkında kısa bir bilgilendirme vereceğiz. Daha sonraki asıl bölümde ise Bâbürnâme'de Hindistan'ın tanıtımının tahlilini yaptıktan sonra sonuç bölümüyle bitirmiş olacağız.

1. BÂBÜRŞAH VE BÂBÜRNÂME

Zahiruddin Muhammed Bâbü'ün soyu baba tarafından Timur'a, anne tarafından Cengiz Han'a kadar gider. Bâbü'ün doğum tarihi 14 Şubat 1483'dür. Yer olarak Orta Asya'nın Fergana şehrinde doğmuştur. Bâbü, 12 yaşında babasının ölümünden sonra babasının yerine Fergana'nın yönetimine geçmiş ve ülkeyi yönetmiştir. Üç defa Semerkand'ı almış ve daha sonra kaybetmiştir. Bunları hatıratında en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır. 26 Aralık 1530 yılında Agra'da ölmüştür. Mezarı Kâbil'dedir.¹

"Bâbürnâme" adlı eseri bütün dünya tarafından tanınmaktadır. Bâbü'ün 1525 yılından başlayıp, ömrünün sonuna kadar gezdiği yerleri tanıtmak amaçlı yazdığı bu eser, ülkemizde gerektiği gibi tanınmamış olsa da tarihî açıdan dünyanın en önemli hatıratlarından biridir. Eserde, bazı yıllara ait bölümler eksiktir. Bâbü ya bu yıllara ait hatıratını yazmamış ya da hatıratın bazı sayfaları kaybolmuştur. Kaybolma ihtimalinin çok daha yüksek bir ihtimal olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Bâbü, bu yıllarla ilgili hatıratını yazmadığına dair herhangi bir işaretle bulunmamıştır. Bu yüzden olsa ki, araştırmacıların çoğu, bazı sayfaların kaybolduğu konusunda hemfikirdirler. Hatta bazı araştırmacılar bu sayfaların Bâbü zamanında değil

¹ Claus Schönig, *Die Betrachtung der Natur im Baburname*, Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009 (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2009).

kendisine en yakın zaman olan, oğlu Hümâyün'un saltanat döneminde kaybolduğunu ifade ederler.²

Eseri kendi arasında bir kısım bölümlere ayırmak mümkündür. Eserin ilk bölümünde Bâbü, Mâverâünnehir ve çevresi ile ilgili yaşadıklarını titizlikle anlatır. Fergana'daki birtakım şehirlerin adeta bir şehir tarihçisi gözüyle özelliklerinin anlatımı ile Ömer Şeyh Mirza ve çevresi hakkında verdiği bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bu ilk bölümde Bâbü'nün diğer bölümlere oranla daha hareketli olayları yazdığını görmekteyiz. Bâbü sürekli savaş halinde olduğundan, bu kısımda halk bilimlerinden daha çok savaşlarla meşgul olmuştur. Hatıratın bazı kısımlarında buna benzer örnekler görmek mümkündür. Yani Bâbü o sırada bir şeylerle meşgul ise bunun hatıratına yansıdığı kolaylıkla görülmektedir. İkinci bölümde Kâbil vilayetinin tanıtımıyla birlikte burada yaşanan olayların anlatıldığını görmekteyiz. Eserin üçüncü bölümünde Hindistan bölgesi geniş ayrıntılarla ele alınmıştır. Hindistan'da, kendisinin de yabancı olduğu bu bölgenin ayrıntılarına kadar giderek yaşam biçimi, âdet ve inanışları hakkında -adeta bir halkbilimci, etnograf ve sosyolog gözüyle- Hindistan ile ilgili birçok önemli bilgileri aktarmıştır.³ Daha birçok özelliği ile araştırmacıların keşfini bekleyen Bâbü'nâme, batılı bilim adamlarınca daha çok incelenmiş ve araştırılmıştır.

Bâbü'nâme günümüze kadar birçok defa çeşitli bilimsel araştırmalara konu olmasıyla birlikte birçok farklı dile çevrilmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1705'te Vitsen Flemenç'e, 1826'da Leyden ve Erskin İngilizce'ye, 1828'de Amadeus Kaiser Almanca'ya⁴, 1871'de P.Kurteyl Fransızca'ya tercüme etmişlerdir. Bâbü'nâme ayrıca Pantusov, Pol-yakov ve Vyatkin tarafından Rusça'ya tercüme edilmiştir. İlminskiy ise, Bâbü'nâme'yi 1857 yılında Kazan'da neşretmiştir. G.J. Kehr tarafından 1908 yılında Latinceye; İngi-

² Kristina Rzehak, *Macht und Literatur bei Timuriden und Habsburgern (Politischer Übergang und Kulturelle Blüte in den Selbstzeugnissen Baburs und Maximilians I.* (Heidelberg, Ergon-Verlag, 2019), 87.

³ Mesut Avcı, *Erscheinungsform des Islam im Baburname* (Berlin: Logos Verlag, 2017), 3.

⁴ Amadeus Kaiser, *Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan, Denkwürdigkeiten von ihm selbst im Dschagatâi-Türkischen verfasst und nach der englischen Übersetzung des J. Leyden und W. Erskine deutsch bearbeitet von, A. Kaiser, (Leipzig: 1828) (J. Leyden ve W. Erskine'in İngilizce tercümesinden Almanca'ya).*

lizce olarak Annette Susannah Beveridge⁵; Türkçeye, Reşit Rahmeti Arat⁶ tarafından çevrilmiştir.⁷

2. HİNDİSTAN

Bugün Hindistan olarak tarif edilen yer, Uman Denizi ile Bengal körfezi arasında yer alan, kuzeyinde Himalaya dağlarından, güneyinde ise Hind Okyanusu'na doğru git gide daralan bir üçgeni andıran bölgeler içerisinde yer almaktadır. Büyük bölümünün geniş boyutlarda bir yarımada olmasından coğrafyada alt-kıta olarak isimlendirilmiştir.

Geniş topraklar üzerinde kurulmuş olan Hindistan, yirmi iki eyaletle federe devlet statüsünde kurulmuştur. Dokuz bölgenin bir araya gelmesiyle oluşmuş olan federal yapılı bir cumhuriyet özelliğini taşımaktadır.

Dünyada en kalabalık nüfusa sahip olan Çin'den sonra ikinci sırada yer alan ve en geniş topraklar açısından da yedinci sırada yer alan ülkedir.

Topraklarının Baharat ve İpek yolu üzerinde olması ve kıymetli taşlara ve madenlere sahip olmasından dolayı Hindistan, Avrupalı tüccar ve denizcilerin ilgi odağı olmuştur. Tarihte belli dönemler haricinde (Bâbürlüler gibi) genellikle bir bütünlük oluşturamamış olan bu topraklar, bugün Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Myanmar ve Sri Lanka arasında bölüşülmüş haldedir.

Ülkede konuşulan dillerin sayısının 1600 civarında olduğu söylenmektedir. Hindistan birliğinin resmî dili anayasaya göre Hintçe'dir. Ülkede üniversite eğitimi İngilizce yapılmaktadır. Müslüman nüfusunun çoğunluğu Urduca'yı kullanmaktadır.

Dinî gruplara bakıldığında, en büyük din grubunu Hindular (%83) ve Müslümanlar (%13) geri kalanı da Sihler, Hristiyanlar, Budistler ve Jainistler meydana getirir.⁸ Ayrıca Hindistan'da ilk dönemlerde devalara (kötü tohumlar, cinler, İblis) tapılmaktaydı. Büyükbaş hayvanların kutsallaş-

⁵ *The Bâbar-nâma*, Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; now Reproduced in Facsimile Form a Manuscript Belonging to the Late Sir Salar Jang of Haydarabad, and Edited with a Preface and Indexes, Printed for: The Trustees of the „E. J. W. GIBB MEMORIAL“ and Published by Messrs. Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street, (London: W.C.R., 1971).

⁶ Vekâyi' Babur'un Hatıratı (Doğu Türkçesi'nden çeviren Reşit Rahmeti Arat), (Ankara: Kalcı Yayınları, 1943-1946).

⁷ Farklı dillerde yapılan tercüme için Bk: H.F. Hofman, *Turkish Literature*, A BIO- Bibliographical Survey, Section III Part I: Authors Vol: 1-3; 162-191; Mesut Avcı, *Erscheinungsform des İslâm im Bâbürnâme*, 3-5.

⁸ Sırrı Erinç, Sayyid Maqbul Ahmad, Azmi Özcan, "Hindistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 69.

tırılması, özellikle de ineklerin kutsallaştırılması, hem İran hem de Hint inançlarında süre gelmiştir.⁹

Hindistan daha çok tarımın yapıldığı bir ülkedir. Bölgede hayvancılığın büyük bir orana sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca balıkçılık da önemli bir gelir kaynağı durumundadır.

Ülkede en büyük enerji kaynağı maden kömürüdür. Bu konuda dünya da yedinci sırada olduğu tahmin edilmektedir.¹⁰

Müslümanların Hindistan'a ilk giriş tarihi VII. yüzyıl gibi erken bir dönemde olmuştur. XI. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise Hindistan Müslüman Türklerin hedefi haline gelmiştir. Hindistan'da ilk Türk İslâm seferleri 1001'de meydana gelmiştir. Bu dönemlerden itibaren Müslümanların Hindistan'da her yönüyle büyük etkisi olmuştur.¹¹ Hindistan'a İslâm ordularının yaptıkları seferlerden birisi Hz. Ali döneminde 659 yılında Hâris b. Mürre el-Abdî'nin gönüllü olarak Hz. Ali'nin emri ile Kuzey Hindistan'a çıktığı seferdir. Hâris oradan birçok ganimet ve esir elde etmiştir. Bu ganimetlerden bir günde bin baş hayvanı askerleri arasında dağıtmış ve Muâviye döneminde 662-663 yılında öldürüldüğü zamana kadar Kikan bölgesine seferlerde bulunmuştur.¹² Aynı zamanda Hindistan'da İslâm'ın yayılma sebebi olarak, tarikatların yaptığı çalışmaların büyük katkıları olmuştur. Burada Nakşibendî tarikatının temsilcileri İslâm'ın yayılması adına çok çalışmalar yapmışlardır.¹³

Bu kısa girişten sonra Bâbü'rün gözünden Hindistan tanıtımına geçebiliriz.

3. BÂBÜRNÂME'DE HİNDİSTAN

"Sefer ayının 1'inde, cuma günü, 932 yılında güneş kavs burcundayken, Hindistan üzerine yürümek niyetiyle hareket edip Yek-Lenge tepesini aşarak Dih-Yakub suyunun batı tarafındaki çayıra indik" Bâbü'r Hindistan'a doğru çıktığı son seferi bu cümleler ile anlatmaya başlar. Bâbü'r bu sefere

⁹ Richard Frye, *Orta Asya Mirası*, çev. Füsün Tayanç, Tunç Tayanç, II. Baskı (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2009), 70.

¹⁰ Sırrı Erinc, Sayyid Maqbul Ahmad, Azmi Özcan, "Hindistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 69.

¹¹ Bota Boluleva, Rauşangül Avakova, Jenisbek Abeldayev, "Türk Kültürünün Hindistan Uygarlığına Etkisi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/1 (Haziran 2012): 441-454.

¹² Ali b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî eş-Şeybanî İbnü'l-Esir, *El-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Heyet (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 3: 235.

¹³ Peter Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay (Çorum: Karam Yayınları, 2007), 397.

çıkarken çok kalabalık değil, bilakis zayıf bir kuvvetle sefere çıkar. 12.000 asker Hindistan seferi için çok az bir sayıdır.

Çoğunlukla Bâbü'ün “Hindistan’ın eksikliklerini” öne çıkardığı söylenmekte ve Hindistan’ı sevmediği ve hiç anlamadığı söylenir. Bu görüş yeniden ele alınmalıdır. Bâbü'ün bu ülke karşısındaki ilk tavrının şaşkınlık olması yadırganmamalıdır. Onun bu şaşkınlık karşısında yapmış olduğu bir kısım eleştiriler garip görülmemeli, aksine bunların samimi bir anlatıdan kaynaklandığı bilinmelidir. Buna rağmen dikkatli okunduğunda, Bâbü'ün eleştirilerinin Hintlilere karşı olmadığını, eleştirilerin daha çok Hindistan’da yaşayan Afganlılara yapıldığı görülecektir.

Bâbü 10 Mayıs’ta Agra’ya girer. Şehir o dönemin Delhi şehri ile kıyaslanabilecek durumda değildi. Bugünkü ihtişamlı şehir statüsünü Büyük Moğol imparatorluğuna borçludur. Bâbü burayı ıssız ve çirkin bir yer olarak bulur. Bâbü'ün bir yere hakimiyetinin işaretlerinden biri de o beldelerde bahçeler yaptırmasıydı. Bâbü burada da bahçe yaptırmak için yer aramıştır.

Bâbü, Hz. Peygamber’den bugüne sadece üç padişahın Hindistan’ı fethettiğini söyler: ilki Gazneli Mahmud, ikincisi Sultan Şahabeddin ve üçüncüsü de kendisidir.

Hindistan memleketi Bihre’den Behar’a kadar Afgan idaresinde bulunuyordu. Padişahı da Sultan İbrahim idi. Vilayetlere göre değerlendirildiğinde çok fazla askeri olmalıydı. O günlerde emirleri kendisine itaat etmedikleri için mevcut askerini daha az tahmin ederdi. Elinde bine yakın fil olduğu gelen haberler arasındadır.

Bu durumda ve bu kadar az bir kuvvetle, tevekkül edip yüz bin kişilik bir kuvveti olan Özbekler gibi eski düşmanı arkada bırakarak, Sultan İbrahim gibi askeri çok ve geniş topraklara sahip bir padişahla karşılaşmıştır. “Bu tevekkülümüz ölçüsünde Allah eziyet ve çekilen zahmeti boşa çıkar mayıp böylesine güçlü bir düşmanı mağlup ederek Hindistan gibi geniş bir memleketin fethini nasib etti” demiştir Bâbü.¹⁴

Bâbü'nâme’de kısa bir Hindistan anlatımından sonra, Bâbü'ün Hindistan’ı anlattığı yerlere dönelim.

3.1. Siyasî Tarihi Açısından Hindistan

Bir şehrin tarihî açısından en önemli noktalardan biri de şehrin siyasî tarihidir. Bâbü tanıtımını yaptığı bütün şehirlerde olduğu gibi Hindistan’ı

¹⁴ Jean-Paul Roux, *Büyük Moğolların Tarihi BABUR*, çev. Lale Arslan-Özcan (İstanbul: Kabalci Yayınevi 2008), 334-336.

tanıtırken de siyasî tarihinden bahsetmeden geçmemiştir. Bir bölümde Hindistan'ın siyasî tarihini şu şekilde özetlemiştir:

“Bütün Hindistan şehirlerinin payitahtı Delhi'miş. Sultan Piruz Şah'ın son zamanlarına kadar, Hindistan'ın büyük bir kısmı Delhi sultanlarının yönetimi altında imiş. Benim (Bâbür) Hindistan'ı aldığım dönemde beşi Müslüman ikisi kâfir olmak üzere yedi saltanatın hükmü altındaydı.

Birisi Afganlar olup Delhi'nin yönetimi onlardaydı. Bihre'den tutun Behar'a kadar olan yerler bunların idaresindeydi.

Afganların öncesindeyse Cunbur, Sultan Şarkî'nin¹⁵ idaresi altındaydı.

Delhi de Sultan Alaeddin'in hükümrânlığı altındaydı. Bu sülale seyyidlerdendir.¹⁶ Timur Bey burayı aldığında yönetimi babalarına bırakmıştı.

Diğeri, Gücerat'taki Sultan Muzaffer idi.¹⁷

Bir diğeri Dekken'de bulunan Behmeniler idi.¹⁸ Fakat Dekken sultanlarının güçleri ve yönetimdeki etkinlikleri kalmamıştır. Büyük vilayetlerini büyük beyler ellerine geçirmişlerdi.

Dördüncü olarak, Mendav olarak da söyledikleri Malve vilayetindeki Sultan Mahmut'tur.¹⁹ Bu sülaleye aynı zamanda Halci derler.

Beşincisi, Nusret Şah'tır ki, Bengale vilayetine hakimdi.²⁰

Kâfirler içinde ise, şehir ve askerî kuvvet açısından büyük olanlardan biri Bicaneger racasıdır.

Bir de buralarda kılıç ve cüreti ile yayılmış olan Rana Senga vardır. Asıl şehri Çitur idi.

Hindistan'ın çevresinde ve yakınlarında çok sayıda ray²¹ ve raca²² vardır.”²³

¹⁵ *Sultan Hüseyin*: 1458-1479 yılları arasında Cunpurda hüküm süren son Şarki sultandır.

¹⁶ *Seyyid*: Hz. Peygamber'in (s.a.v) soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 40-43.

¹⁷ 1512-1526 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Bâbür, bu kişinin Kur'an ve hadis gibi İslâmî ilimlerde çok bilgili olduğunu ifade etmiştir. Bâbürnâme: 271a.

¹⁸ 1347-1527 yıllarında Behmeniler, Dekken bölgesinin hükümdarlığını yapmışlardır.

¹⁹ 1512-1531 yılları arası Sultan Mahmut'un hüküm sürdüğü yıllardır.

²⁰ Bâbürnâme: 271a.

²¹ *Ray*: Bâbüre göre, Bihre ve Sind nehri arasında bulunan dağlardaki oturan Cud Kabilesinde kabile büyüğüne verilen unvandır. Bk: Bâbürnâme: 223b.

²² *Raca*: Hindistanda yerli beylere verilen unvandır.

²³ Bâbürnâme: 272a. جميع هندستان ولايتی نيک پای تختی دلی ايرميش سلطان شهاب الدين غوری دین سونک سلطان فیروز شاه. نيک اخرعهدی غیجه اکثر هندستان دلی سلاطین نيک تخت ضبطی دا ایکاندور بوتارخ دا کیم مین هندستان نی فتح قیلدیم پی مسلمان بادشاه و ایکی کافر هندستان دا سلطنت قیلورلار ایردی بیر افغان لار ایدی کیم دلی پای تختی الاردا ایدی بهره دین بهارغه چه قابض ایدیلار افغان لاردین بورون جونهور سلطان حسین شرقی نيک قبضی دا ایدی دلی سلطان علاالدین نيک الکیدا ایدی بو طبق سيدتور تیمور بک دلی نی العاندا دلی حکومتی نی بولار نيک اتالاریغه یریب ایدی ایکنجی کجرات ته سلطان مظفر ایدی اوچون جی دکن دا بهمنی لار ایدی ولی بو تاریخ دا دکن سلاطین نی غه اختیار واقدر قالمایدور ایدی تمام ولایتلارنی اولوغ بکلار

Bâbü, Hindistan'ın siyasî tarihini anlatırken kendinden önceki dönemde bölgede yaşanmış olanları da ihmal etmemiştir. Aynı zamanda kendi döneminde siyasî anlamda varlığını devam ettiren bir kısım hususlara da değinmeden geçmemiştir.

3.2. Coğrafî Açısından Hindistan

Bâbü, Hindistan'ı tanıtmaya genel bir tarif ile başlamaktadır. Ülkenin kendine has özelliklerinden başlayarak, sınırlarından ve komşu şehirlerinden bahsetmiştir.

“Hindistan, şehirleri geniş, nüfusu ve ürünü bol bir ülkedir.²⁴ Doğusu, güneyi ve hatta batısı da Hind denizine kadar uzar. Kuzey kesimi dağlık olmakla, Hindukuş, Kâfiristan ve Keşmir dağlarına bitişmiştir. Aynı şekilde kuzeyinde Kâbil, Gazne ve Kandahar yer almaktadır.”²⁵

Bâbü birkaç sayfa ileride de yukarıda genel olarak çizmiş olduğu sınırları ayrıntılarıyla anlatmaya başlamıştır:

“Hindistan'ın kuzey yönünde olan dağlar ve bu dağların Sind suyunun öbür tarafında bulunan vilayetler Keşmir'e bağlıdır. Hindistan halkı, bu dağa Seva-Lek-Perpet derler. Bu dağlarda her zaman kar vardır. Kâbil'de ise bu dağlara Hindukuş denilir ve Kâbilden biraz güneye yönelerek doğuya doğru uzanır. Güney tarafı ise tamamen Hindistandır.”²⁶

Anlatımın devamında bu dağlarda bulunan (veya bu dağlardan akan) nehirlerden bahsetmiştir:

“Bu dağlardan gelen birçok nehir Hindistan'ın içinden geçer. Sihirind'den kuzey yönüne doğru, Sind, Behet, Çanab, Ravi, Biyah ve Setluc'den oluşan altı nehir buradan çıkarak Mültan²⁷ yakınlarında birleşir. Hepsi aynı yerde

الیکلاب ایدی

تورتونچی مالوه ولایتی دا کیم مندو هم دیرلار سلطان محمود ایدی بو طبقه نی خلجی دیرلار

بشنجی بنکاله ولایتی دا نصرت شاه ایدی

کافلاردین الوق راغی ولایت و چریک بله بجانکر راجه سی دور ینه سنکا دور کیم بو یاقوق لاردا اوزنی نیک جراتی و قیلچی دین مونچه

اولغایب ایدی اصل ولایتی چنور ایدی

ینه هندستان نیک اطراف و جوانی دا غلبه رای راجه دور

²⁴ Bâbüname: 270a. (Bu şekildeki kaynakça gösterimini, makalede orijinal textlerin yazımında Haydarabad tıpkı basımını kullandık. Burada vermiş olduğumuz sayfa numaralarında bu basımın esas alarak verdik.)

²⁵ ممالک هندوستان وسیع و پر مردم و پرحاصل ولایت واقع شده شرقی و جنوبی بلکه غربی هم بدریای محیط منتهی می شود شمالی کوهستان کشمیر پیوست است. در غرب شمالی او کابل و غزنی و قندهار واقع شده. یک کوهیست که بکوه هندوکش و کافغانستان و Bâbüname: 270b

²⁶ Bâbüname: 272b. این کوه را مردم هندوستان سواک پربت می گویند درین کوهها برف هرگز گسیخته نمی شود

مثل پکلی و شهمن گک

این کوه را مردم هندوستان سواک پربت می گویند

درین کوهها برف هرگز گسیخته نمی شود

²⁷ Mültan: Pakistan'ın Pencap bölgesinde bulunan tarihi şehirlerden biri. Bk. Azmi Özcan, “Mültan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 548-549.

bir araya geldiğinden ona Sind derler. Batı yönüne doğru devam eden bu nehir, Tette vilayetinin içinden devam ettikten sonra Umman ile birleşir. Bu altı nehrin dışında Cun, Ganj, Reheb, Gumti, Geger, Seru ve Gendek gibi birçok nehir bulunmaktadır. Bu nehirlerin hepsi Ganj nehrinde birleşir ve Ganj ismiyle doğu yönüne doğru akarak Bengal vilayetinin içinden de geçerek denize dökülür. Seva-Lek-Perpert dağı bu nehirlerin hepsinin kaynağıdır.”²⁸

“Hindistan vilayetlerinin çoğu düzdür. Bu kadar şehiri ve vilayetleri çok olan bölgede akarsu yoktur. Tek akarsu büyük nehirlerdir. Bazı yerlerde sadece birikmiş sular vardır.”²⁹

Bâbü, Hindistan hakkında verdiği coğrafi bilgiler kısmında Hindistan'ı çevreleyen dağlardan, bölgenin nehirlerinden ve arazinin yapısından bahsetmiştir. Bâbü'nün, ülke içerisinde bulunan nehirlerin nereden geldiğine ve nereye aktığına dair ayrıntılar vermesi, bölge hakkında detaylı bilgilere sahip olduğunu göstermektedir.

3.3. Hindistan İklimi ve Bitki Örtüsü

Bâbü, Hindistan'ı tanıtırken ayrıntı denilebilecek bilgileri dahi ihmal etmemiştir. Bâbü, Hindistan'ın ikliminden şu şekilde bahsetmiştir:

“Yağmur mevsimi havaları çok güzeldir. Bazen günde on-on beş defa yağmur olur. Hiç su bulunmayan yerlerde dahi nehirler akar. Yağdığı zaman hava çok güzel olur...”

Yağmur mevsiminin haricinde kış ve yaz mevsimlerinde hava iyidir; fakat hep kuzey rüzgarı eser ve tozu çok olur...”³⁰

Bâbü, Hindistan'daki bitkileri tek tek tanıtmıştır. Adeta bir botanik uzmanı gibi bazı bitkilerin gelişimlerinden tutun da başka bölgelerdeki bitkinin kendi arasındaki farklılıklarına değinecek kadar ayrıntıya düşmüştür.

²⁸ Bâbü'nâme: 273a. بهت دریا کیم سند و بہت بو تیغ دین قالدین دریا چقیب هندستان نی یک اچی بله اقراسهرندین شمال ساری باقه الی دریا کیم سند و بہت وجاناب د راوی ویبہ و ستلج بولغای اوشبو تاخ دین چیب ملتان نواحی سی دا بارچہ بر بردا قاتیلور بارچہ بریدا قاتیلغاندا ہم سند دیرلار غرب ساری اقیب تہہ ولایتی نی یک اچیبلہ اوتوب عمانغہ قاتیلور بو الی دریادین اوکا دریالار مثل جون کنگ و رمت کومی ککر و سرو و کنگ و بنہ قالدین دریالاردور کیم باری کنگ دریاسی غہ قاتیلوب کنگ اوق اتانور شرق ساری اقیب بنکالہ ولایتی نیک اراسی بلہ اتوب محیط قہ توکولور باری نیک ممبئی اوشبو سوالک پرت تور

²⁹ Bâbü'nâme: 273b. هند ستان نیک اکثری ولایتی توز یردا واقع بولوتور مونچہ ولایت لار کیم بار حج یردا اقراسو یوقتور اقراسونی دریلاردور بعضی یرلاردا اقراسولاردور

³⁰ Bâbü'nâme: 291a, 291b. وبشکال هولاری بسیار خوب بولادور کاه کونی بولادور کیم اون اون پش بیکرمہ قاتلہ یاغادور یاغلین لاریدا بر زمان دا سیل لار کیلادور حج سویوق یرلاردا دریالار اقادور یاغار محلی دا اویا غیب تورغان محل لار یردا غریب یخشی هولار بولادور

Anbe:³¹ Bâbü yenilen bir meyve olduğundan bahsederek, hangi şekillerde yenilebileceğine kadar anlatmıştır.³²

Kil: Araplar buna muz diyorlar...³³

Enbli: Hind hurmasına verilen isimdir...³⁴

Mehve: Mehvenin çiçeğinden şurup yapılır...çiçeği kurutularak üzüm gibi yenilir. Ayrıca mey de yaparlar, yağ da çıkarırlar.³⁵

Kirni: Sarı renkli bir meyvedir.³⁶

Camen: Meyvesi kara üzüm gibidir...³⁷

Kemrek³⁸

Yukarıda sayılan meyve ve bitkiler dışında Bâbü, Hindistan'daki birçok meyveden daha bahseder. Konunun uzamaması için sadece dipnot bölümünde Bâbü'nâme'de geçtiği yerleri vermeyeceğiz.³⁹

3.4. Hindistan'da Sosyal ve Dinî Hayat

Şehir tarihçiliğinin vazgeçilmezlerinden biri de şehrin sosyal ve dinî yapısıdır. Bâbü, halkın dinî ve sosyal yaşantısı ile de bir şehir tarihçisi olarak ilgilenmiştir.

"Hindistan halkının büyük bölümü kâfirdir. Hind halkı, kâfire "Hindu" demektedir. Hinduların çoğunluğu tenâsüha⁴⁰ inanır. İşçilerin, ücretlilerin ve hizmetkarların hepsi Hindudur."⁴¹ Bâbü, bu toplulukları kâfir olarak ifade etmiş olsa da, onları değerlendirirken sadece tanıtmıştır. Onlar hakkında aşağılayıcı ifadeler kullanmamıştır.

Bâbü bir başka yerde de Hinduların mâbedinden bahseder:

"...Kure-Ketri'nin bahsi işitilmişti; orası Cugilerin ve Hinduların mâbedlerindenmiş. Uzak bölgelerden buraya gelip Kure-Ketri'de saç ve sakallarını tıraş ediyorlarmış..."⁴²

³¹ Bu meyvenin ismi, Bâbü'nâmenin İngilizce çevirisinde Mango olarak geçer. Thackston, *Bâbü'nâme*, III: 606.

³² Bâbü'nâme: 282b.

³³ Bâbü'nâme: 282b.

³⁴ Bâbü'nâme: 283a.

³⁵ Bâbü'nâme: 283a, 283b.

³⁶ Bâbü'nâme: 283b.

³⁷ Bâbü'nâme: 283b.

³⁸ Bâbü'nâme: 283b.

³⁹ Hindistan'daki diğer bitki ve meyve isim ve özellikleri için Bk: Bâbü'nâme: 282b-287b.

⁴⁰ *Tenâsüh*: Ruhun göçmesi, ruhun bir cisimden başka birine, bazen bu insandan hayvana bazen de tam tersi hayvandan insana geçtiği düşünülen inanç. Bk. Ali İhsan Yitik-Mehmet Bulgen-Adnan Bülent Baloğlu, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 443-446.

⁴¹ Bâbü'nâme: 290a. هندستان ایلی نیک کوپراکی کافر بولادور هند ایلی کافرنی هندو دیرلار.

⁴² Bâbü'nâme: 145b. کوره کتر ی نیک تعریفی اشتلیب ایدی جوکی لارنی و هندولازنیک بر معبدی بو ایمیش یراق یرلاردین
کیلیب کوره کتریدا ساج و سقال قیرقارایرمشیلار

Bâbü genel anlamda Hintlilerin kendileri dışındakilerine Horasan dediklerini bildirmiştir.⁴³

Bâbü, Hindistan'daki sosyal hayattan şöyle bahseder:

"Hindistan, letâfeti çok olmayan bir yerdir. Ahalisinde güzellik, iyi davranış ve ahlak, aralarındaki ilişki, zevk ve idrak, cömertlikleri ve iyilikseverlikleri, beceri ve işlerinde usul ve düzen, kaide ve intizam, iyi at ve iyi et, üzüm, kavun ve iyi meyveler, buz, soğuk su, pazarlarında iyi yemek, hamam, medrese, mum, meşale ve şamdan yoktur.

Diveti dedikleri kalabalık, kirli bir topluluk bulunur ki, bunlar sol ellerinde mum ve meşale yerine biraz küçük bir üç ayak tutarlar...

Köleler ve aşağı tabakadaki insanlar tamamen çıplak gezer. Lüngute denilen, göbekten aşağı iki karış aşağıyı örten bir bez parçası bağlarlar..."⁴⁴

Bâbü'nün bu ifadelerinden, Hindistan'ın beğenilen bir tarafı yok gibi gözükmüş olsa da -yukarıda da ifade edildiği gibi- bu Bâbü'nün hatıratındaki samimi dilinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda Bâbü bu değerlendirmeyi diğer şehir ve ülkeler ile kıyaslayarak söylemiştir. Burada dikkati çeken toplumsal tabakaların en düşüğünden de bahsederek bu insanların tanınma alametlerini saymış olmasıdır.

Bâbü, Hindistan halkı için ayrıca şu ifadeleri de kullanmıştır:

"Bu Hindistan halkı ve özellikle de Afganlar çok ahmak, düşüncesiz ve tebirden yoksun kişilermiş."⁴⁵

3.5. Hindistan'da Mevsim, Ay ve Gün İsimleri

Bâbü'nün bu konuyu ele almasındaki sebep bizce Hindistan'daki mevsim, ay ve gün isimlerinin diğer bölgelerinkinden farklı olmasıdır.

Bâbü Mevsimlerden bahsederken;

"Bizim bölgelerde dört mevsim, Hindistan'da ise üç mevsim vardır. Dört ay yaz, dört ay yağmur mevsimi ve dört ay da kıştır. Ayların başlangıcını hilâl aylarının başlangıcıyla hesaplarlar. Her üç yılda bir ayı yağmur

⁴³ Bâbü'nâme: 129a.

⁴⁴ Bâbü'nâme: 290b, 291a, 291b. و امرشی و حسن اختلاط و امزشی و كرم و مروت بوق و كرم مروت بوق و هتزلاریدا و ایش لاریدا سباق و اندام و رجه و كونیا بوق و بوجشی ان بوق و بوجشی ایت بوق و اوزوم و قاون و بوجشی میوه لار بوق بخی بوق و ساقوق سو بوق و بازارلاریدا بوجشی اش و بوجشی نان بوق و حمام بوق و مدرسه بوق شمع بوق و مشعل بوق شمعدان بوق شمع و مشعل اورنیغه جمع کثیر جرکبئی بولادور دیوتی دیدورلار جب البک لاریکا کجک راک سه پایه توتوتورلار کیم بو سه پایه نیک بر پایه سی نیک اوجدا شمعدان نیک باشیدیک بر تمیرنی سه پایه یغاجغه برکتب تورلار رعیت و ریزه پای ایلی تمام بالانکاج یورویدورلار لنگوته دیک بر نیمه باغلایدورلار کیندکدین ایکی قارش قوی فسیق سالیلب توروتور

⁴⁵ Bâbü'nâme: 226b. بو هندستانغه ایلی علی المخصوص افغانلار عجب خوش و خردین یراق و رای و تدبردین قیراق ایل
لار بولور ایمیش نی یاغی لیق یوروش و توروشین قیلا دیدلارنی دوست لوق راه و روشین بیلا دیدلار

mevsimi aylarına, üç yılda bir kış aylarına ve üç yılda bir de yaz aylarına eklerler.”⁴⁶

Günlere de isim koymuşlardır:

“Cumartesi saniçer, pazar eytvar, pazartesi somvar, salı mengelvar, çarşamba budvar, perşembe prispatvar ve cuma da sükrvar.”⁴⁷

Bâbü’ün Hindistan’da kullanılan günler olarak vermiş olduğu bilgileri Arat tabela olarak şu şekilde vermiştir:

Şenbe = sâniçer = Cumartesi

yekşenbe = eytvâr = Pazar

düşenbe = somvâr = Pazartesi

şihşenbe = mengelvâr = Salı

çehâdşenbe = budvâr = Çarşamba

Pencşembe = prispâtvar = Perşembe

adine = sükrvâr = Cuma⁴⁸

Hindistan’da Zaman Ölçüleri

Bâbü yine kendi yaşadığı bölgelerle kıyas yaparak konuyu anlatmıştır.

“Bizim bölgelerde geceyi ve gündüzü yirmi dörde bölüp her birine saat, her saati altmışa bölüp her birine dakika demişlerdir...”

Hintlilerse geceyi ve gündüzü altmışa bölüp her birine “geri”, geceyi ve gündüzü ayrı ayrı dörde bölüp her birine peher demişlerdir ki, buna Farsça’da pas deniliyor.⁴⁹

Bâbü ilerleyen bölümlerde Hindistan’da “Geriyali” denilen, pirincin kullanıldığı bir camdan yapılmış bir saatten bahsetmiştir.⁵⁰

Arat, Bâbü’ün Hindistan’dan bahsederken bölgede kullanılan zaman birimleri ile ilgili bilgileri şu şekilde özetlemiştir:

Peher: Gece - Gündüz her birinin $\frac{1}{4}$ ’ü = 3 saat = pas

Geri: Gece – Gündüz her birinin $\frac{1}{60}$ ’i = 24 dakika demektir.

Pel: Geri’nin $\frac{1}{60}$ ’i = 24 saniye demektir.⁵¹

⁴⁶ Bâbü’nâme: 288a. ينه اول ولايت لاردا تورت فصل تور ندستان دا اوج فصل بولور تورت ای يازدور تورت ای قيش ای لاری. نيك ابتداسی هلال ای لارنيك استقبالیدين دور هر اوج يل دا بر ای نی بشکال ای لاریغه زیاده قیلولار ینه اوج يل دا قیش ای لاریغه زیاده قیلور لار ینه اوج يل دا یاز ای لاری غه

⁴⁷ Bâbü’nâme: 288b. کونلارکا هم ات قویوتولار سنیچر - شنبه ایوار - یکشنبه سوم وار - دوشنبه , منگل وار - سه شنبه . , برهسپت وار - پنجشنبه , سکروار - ادینه

⁴⁸ Arat, Baburname, 707.

⁴⁹ Bâbü’nâme: 289a, 289b. نچوک کیم بزنيک ولايت لار اصطلا حدا کچه کوندوزنی یکرمه تورت قسمت قیلیب تورلار هر قایسی سینی بر ساعت د پتورلار و هر ساعتی التمش قسمت قیلیب تورلار قایسی سنی بر دقیقه ديب تورلار هند ایلی کچه کوندوز نی التمش قسمت قیلیب تورلار هر قایسی نی برکری ديب تورلار ینه کچه لی تورت و کوندوز نی تورت قسمت قیلیب تورلار هر قایسی پهر ديب تورلار کیم فارسی سی بی بولغای

⁵⁰ Bâbü’nâme: 289a.

⁵¹ Arat, Baburname, 703.

3.6. Hindistan'da Kullanılan Ölçüler ve Ağırlıklar

Bâbü, Hindistan'da kullanılan ölçülerin güzel saptandığını ifade etmiş ve bu ölçüleri kısaca tanıtmıştır:

“Aynı zamanda Hintliler kullandıkları ölçüleri iyi belirlemişler: sekiz reti bir maşe; dört maşe bir tank...”

Bâbü'nün Hindistan'da kullanılan ağırlık ölçüleri ile ilgili verdiklerini Arat şu şekilde özetlemiştir:

8 reti = 1 mâşe

4 mâşe = 1 tânk = 32 reti

5 mâşe = 1 miskal = 40 reti

12 mâşe = 1 tule = 96 reti

14 tule = 1 sir

40 sir = 1 batman

12 batman = 1 mâni

100 mâni = 1 minâse⁵²

“Hindliler sayıları da güzel bir şekilde düzenlemişler: yüzbin bir lek, yüz lek bir kürur bir erb; yüz erb bir kerb...”⁵³

Bâbü'nün Hindistan'da kullanılan sayılar ile ilgili verdiği bilgileri Arat şu şekilde özetlemiştir:

1 Lek = 100.000

100 Lek = 1 Kürur

100 Kürur = 1 Erb

100 Erb = 1 Kerb

100 Kerb = 1 nil

100 Nil = 1 Pedem

100 Pedem = 1 Sang⁵⁴

3.7. Hindistan'daki Adetlerden

Bâbü'nün bir özelliği de anlattığı şehirlerin sadece mimari, coğrafi yapılarıyla ilgilenmemiştir. Aynı zamanda yer yer bölgede yaşayan insanların bazı uygulamalarından da bahsetmiştir. Örneğin, Hindistan'da yapılan bir uygulamadan Bâbü şu şekilde bahsetmiştir:

“...Düşmanın mevcut askerini bir lek⁵⁵ tahmin eder, kendisinin ve emir-

⁵² Arat, *Baburname*, 695. ... هند ایلی وزن لار نی طوی تعین قیلیب تورلار سیکر تی بر ماشه توت ماشه بر تانک

⁵³ Bâbü'nâme: 290a. یته هند ایلی عددنی هم خوب تعین قیلیب تورلار یوز منیک نی لک دیرلار یوز لک نی کورور یوز کورونی ارب یوز ارب نی کرب یوز کرب نی نیل

⁵⁴ Arat, *Baburname*, 692.

⁵⁵ 'Lek: Hindistan'da kullanılan ve yüz bine karşılık gelen bir sayı.

lerinin bine yakın fili olduğunu söylerlerdi. İki babasından kalan hazine de nakit olarak elindeydi. Hindistan'da bir adet vardır. Böyle bir iş olduğunda akçe verip belirli bir süreliğine asker tutar ve bunlara da “bidhindi” derler.”⁵⁶

3.8. Hindistan'da İmar ve Sanat

Bâbü, Hindistan'daki mimariyi ve halkın yaşamına hizmet eden hususları çok güzel ve ilginç bir şekilde özetlemiştir:

“Hindistan'da yapılan binaların, köylerin, şehirlerin dahi bozulması ve yeniden yapılması bir anda olur. Bu kadar büyük şehirlerde oturan halk şayet kaçarsa, öyle kaçır ki, bir veya bir buçuk günde ne şehir kalır, ne bir eser ne de bir belirti kalır. Şehir kurmayı düşündükleri zaman da artık herhangi bir kazıya ve bend yapmaya ihtiyaç yoktur. Çünkü ekinler hep yağmur suyu ile sulanır. Şehir halkı da bayağı çoktur; hepsi bir araya gelerek bir havuz yapar ya da bir kuyu kazarlar. Ev inşa etmek veya duvar yapmak da yoktur. Kamış ve ağaç boldur; bu yüzden daha çok kulübe yaparlar. Hemen bir köy ya da bir şehir meydana gelir.”⁵⁷

Bâbü, genel itibarıyla Hindistan'dan müsbet bir şekilde bahsetmemiş olsa da Hindistan'ın iyi taraflarını anlatmayı da ihmal etmemiştir:

“Hindistan'ın iyi yönlerinden biri de her sınıf ve her sanat uzmanının çok olmasıdır. Her şey için belirlenmiş insanlar vardır. Bunların yaptıkları işler dedelerinden kendilerine miras kalmıştır...”⁵⁸ Sanatçı ve Hindistan'ın malzemelerinin kaliteli olduğundan bahsetmiş olması Bâbü'nün aynı zamanda mimari konusundaki bilgisini de göstermektedir.

Bâbü Hindistan'dan getirilen taşların kıymetli olduğunu bildirmiş⁵⁹, aynı zamanda taş ustalarının da Hindistan'da meşhur olduklarını yazmıştır.⁶⁰

Bir başka yerde ise Hintlilerin ilginç bir ayrıntısını şu şekilde anlatmıştır:

“...Hintliler böyle planlı ve düzgün yerler görmediklerinden dolayı Cun'un bu tarafındaki güzel binalı yerlere “Kâbil” adını vermişlerdir...”⁶¹

⁵⁶ Bâbü'nâme: 264b. نغمین نیک حاضر جرگی نی بر لک چنارلار ایدی اوزی نیک و امراسی نیک مینک کا یوق فیلی بر دیرلار. ایدی ایکی اتاسی دین قالغان خزنه خود نقد الیکیدا ایدی هندستان بر رسمی باردور کیم مونداق ایش توشکانلاردا یارماق بریب معاد بیله نوکر ایدی ایکی اتاسی دین قالغان خزنه خود نقد الیکیدا ایدی هندستان بر رسمی باردور کیم مونداق ایش توشکانلاردا یارماق بریب معاد بیله نوکر توتارلار بو ایل نی بدهندی دیرلار

⁵⁷ Bâbü'nâme: 274b. هندستاندا مواضع و کینت لارنیک بلکه شهرلارنیک بوزولماق و توزالماسی بر زماندا بولادور اوشمونداق اولوق شهرلار کیم. یل لار انده متوطن دورلار اکثر قاجارلاری بولسه بروندا بریاریم کوندا انداق قاجادورلار کیم اثار و علامت لاری قالمایدور اگر توزالمک کا یوز قوسه لار اریق قازماغی و بند باغلاماغی احتیاج ایماس ایکن لاری تمام للمی دور ایلی کا خود نهایت یوقتور جمعی یغلدیلار بر حوض یسادیلار یاچاه قازدی لار اوی یاساماق و تام فویپارماق خود یوقتور خس بسیار و درخت بی شمار جری لار قیلدیلار فی الحال کینت یا شهر بولدی

⁵⁸ Bâbü'nâme: 291b. ینه بر لطافتی بو دور کیم صنف دین و هر حرفه کردین بیجدو بی نهایت تور هر ایش اوچون و هر نیمه. اوچون جمعی مقرر و معین دور کیم اتاتالاریدین بری اول اش و اول نیمه نی قیلا کیلکاندورلار نچوک کیم

⁵⁹ Bâbü'nâme: 45b.

⁶⁰ Bâbü'nâme: 291b.

⁶¹ Bâbü'nâme: 300b. هند ایلی بو طرح و بو اندام بله یرلار کورماکان جهتی دین جون نیک عمارتلاری قیلغان طرفی یرلار.

3.9. Hindistan'da Hayvan Çeşitleri

Bâbü'r'ün Hindistan ile ilgili geniş geniş anlattığı konulardan biri de Hindistan'daki hayvan çeşitleridir. Bâbü'r adeta zooloji uzmanı gibi, Hindistan'daki birbirinden farklı hayvan çeşitleri ile ilgilenmiştir. Bâbü'r başka bir bölgelerdeki hayvan türleri ile bu kadar ilgilenmemiştir.

3.9.1. Hindistan'a Özgü Vahşi Hayvanlar

3.9.1.1. Fil (فیل)

“Hindistanlılar ona hati ismi verirler ve Kalpi vilayetinin sınırlarında bulunur. O bölgelerden fil yakalayıp getirirler.”⁶²

Aslında Bâbü'r fil ile ilgili birçok özellikten bahseder, fizikî özelliğinden ve bölge için neden kıymetli olduğunu anlatır. Bütün konuyu buraya almamız mümkün gözükmemektedir. Sadece o bölgelerde neden önemli olduğu ile ilgili kısa bir bilgi vermek yeterli olacaktır.

“Hindistan'da filin kıymeti büyüktür. Askerlerin her bölümünde muhakkak birkaç fil olur. Filin bir kısım iyi özellikleri vardır. Büyük, derin ve hızlı sulardan çok yükü kolayca geçer ve bir de dört yüz beş yüz adamın çekebildiği top arabasını üç veya dört fil rahatlıkla çeker. Fakat yemesi çok fazladır, iki katar devenin yemini bir fil tek başına yer.”⁶³

3.9.1.2. Kergedan (gurk كركى)

Bâbü'r, bu hayvanı iki hayvan ile kıyaslar. Attaki bir kısım özelliklerin bu hayvanda da olduğunu söyler:

“Diğer hayvan çeşitleri içerisinde en çok ata benzer. Atın karnı büyük olmadığı gibi, bunun da karnı büyük değildir...”

“Bu hayvan filden daha vahşidir; onun kadar itaatkar ve uysal değildir...”⁶⁴

كاكابل ات قویوتولار

⁶² Bâbü'rname: 274b. بر فیل دور هندستانی هتی دیر کیم کالی ولایتی نیک سرحدلاریندا بولور اندین یوققاری شرق ساری باقه بارغان سایی صحرای فیل کوبراک بولور اول ارادین فیل توتوب کیتورولار

⁶³ Bâbü'rname: 275a. هندستان ایلی نیک قاشیدا فیل نیک بسبار اعتباری بار جریک لاریندا بر فوج کیم بار البته بیر نچه فیل همراه دور فیل نیک بعضی یخشی حیثیت لاری بار اولوق سولاردین و تندو تیز سولاردین قالین یوک کوتاریب اسان اوتادور ینه تورت پش یوز کیشی تارتار عزان اراهه سیننی اوج تورت فیل اسان تارتیب بارادور ولی بوغزی خیلی اولوق تور ایکی قطارتونیک بوغزی بر فیل بر

⁶⁴ Bâbü'rname: 275b. اورکا حیوانات تین الفه مشابهنی کوبراک دور نجوک کیم ات نیک اولوق قارنی بولماس مونیک هم اولوق قارن یوقتور نجوک کیم ات نیک اشوق اوریندا پارچه سونکاکای بولور

3.9.1.3. Sahranî gâvmîş (yaban mandası) (صحرانی کامیش)

“Mandadan epey büyük bir hayvandır... çok muzır ve yırtıcı bir hayvandır.”⁶⁵

3.9.1.4. Nilegâv (mavi öküz) (نيله گاو)

“Yüksekliği at kadardır ve attan da biraz incedir. Erkek olanının rengi mavidir...”⁶⁶

Bâbü en ince ayrıntısına kadar anlatmaya gayret etmiştir.

Bundan sonraki bir kısım hayvanların isimlerini ve kısa bilgilerle geçtiği yerleri vermekle yetineceğiz.

3.9.1.5. Kelhere⁶⁷ (كلهره)

Aslında bu hayvan normal geyiktir. Bâbü Hindistan’da bu tür geyiğe Kelhere isiminin verildiğini söylemiştir:

“Hintliler kelhere derler”⁶⁸

3.9.1.6. Maymûn (میمون)

“Hindistanlılar buna “bander” ismini verirler. Bunların da çok çeşitleri vardır...”⁶⁹

3.9.1.7. Nawal⁷⁰ (نول)

3.9.1.8. Gelâhrî⁷¹ (گلاهری)

Bâbü bu hayvanın asıl isminin “sıçqân” سچقان olduğunu söylemiştir. Hindistan bölgesinde Gelahrî olarak isimlendirilmiştir.

3.9.2. Hindistan’daki kuşlar

Bâbü, Hindistan’daki otuz kuş çeşidinden bahsetmiştir.

⁶⁵ Bâbürnâme: 276a. بو کامیشدین خیلی اولوغراق دور بومحکم مضردور نده جانوردور.

⁶⁶ Bâbürnâme: 276a. بلندی او برابر اسب باشد از اسب چیزی باریک تو ایرکاکو کور تور.

⁶⁷ Bâbürnâme: 276a, 276b.

⁶⁸ Bâbürnâme: 276b. هندستانی کلهره دیر.

⁶⁹ Bâbürnâme: 276b, 277a. هندستانی بونا باندر دیر بو هم پر انواع بولور.

⁷⁰ Bâbürnâme: 277a. Arat, Türkçe tercümesinde bu kelimeyi “Nul” olarak çevirmiştir. Arat, Bâbürnâme, 485.

⁷¹ Bâbürnâme: 277a.

3.9.2.1. Tuyurdîn - Tâvus (طیوردين = طاوس)

“Çok renkli ve süslü bir kuştur...”⁷² diyerek başlayan Bâbü bu kuşun nerdeyse akla gelebilecek bütün özelliklerinden bahsetmiştir. Bâbü, sadece özelliklerini anlatmakla kalmamış, bazı yerlerde bu kuşların İslâm fihhındaki yerini de ele almıştır.

“Eti İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe mezhebine göre helaldir. Eti tatsız değildir ve dürrac etine benzer. Fakat deve eti gibi tiksintiye yenir.”⁷³

3.9.2.2. Tûtî (طوطى) Papağan

Bâbü, birçok papağan türünden ve bu türlerin her birinin ayrı ayrı özelliğinden bahsetmiştir. Hatta bazı papağanların konuşmayı öğretmeden kendilerinin düşünüp konuştuğundan örnekler vererek bu özelliklerinden bahseder.⁷⁴

3.9.2.3. Şârek (شمارك)

Bâbü bu kuş türünün de birçok türünden ve özelliğinden bahseder.⁷⁵

3.9.2.4. Lûce (لوجه)

Bu kuş cinsinden bahsettikten sonra, “eti yenir ve fevkalade lezzetlidir” demiştir.⁷⁶

3.9.2.5. Dürrâc (دراج)

Bâbü bu kuş cinsini de tanıttıktan sonra, sesinin güzelliğinden bahseder.⁷⁷

Bâbü’ün Hindistan’da anlattığı diğer kuş çeşitlerinin sadece isimlerini vereceğiz:

3.9.2.6. Kencel⁷⁸ (کنجل)

3.9.2.7. Pül-peykâr⁷⁹ (پل پکار)

3.9.2.8. Sahraî tavuk⁸⁰ (صحراى تاووق)

⁷² Bâbürnâme: 277a, 277b.

⁷³ Bâbürnâme: 277b. امام ابو حنیفه مذهبی دا حلال دور کوشتی خالی از مزه ایماس دراج کوشتی غه اوخش ولی تبوه ایلی دیك کراحت طع بله بیلا دور

⁷⁴ Bâbürnâme: 277b, 278a, 278b.

⁷⁵ Bâbürnâme: 278b.

⁷⁶ Bâbürnâme: 279a.

⁷⁷ Bâbürnâme: 279a.

⁷⁸ Bâbürnâme: 279a, 279b.

⁷⁹ Bâbürnâme: 279b.

⁸⁰ Bâbürnâme: 279b.

3.9.2.9. Celsî⁸¹ (جلسى)**3.9.2.10. Şam⁸² (شام)****3.9.2.11. Budana - Bıldırcın⁸³ (بودنه)****3.9.2.12. Harçel⁸⁴ (خرچل)****3.9.2.13. Çerz⁸⁵ (چرز)****3.9.2.14. Bâğrî-karâ⁸⁶ (باغرى قرا)**

Bâbür kuşları karada, suda ve su kenarlarında yaşayan kuşlar olarak bir tasnife tabi tutmuştur. Yukarıda isimlerini verdiği kuşlar, Hindistan'da karada yaşayan kuşlardır. Aşağıda isimlerini vereceğimiz kuş cinslerini de Hindistan'da suda ve su kenarlarında yaşayan kuşlar olarak sınıflandırmıştır.

3.9.2.15. Ding (ديك):

İri cüssesi, et yiyen bir kuş türüdür. Her kanadının bir kulaç boyutunda olduğunu söylemiştir.⁸⁷

3.9.2.16. Sâres⁸⁸ (سارس)

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bâbür Hindistan'da karada ve suda yaşayanlar olmak üzere otuzdan fazla kuş türünden bahsetmektedir. Söz konusu hayvanların tamamını burada zikretmek konumuzun boyutlarını aşacağından bu başlık altında sadece önemli görülen birkaç tanesine değinilecektir.⁸⁹ Bâbür'ün bütün bu hayvan çeşitleri hakkında verdiği bilgileri nasıl tespit ettiğini söylemek zor gözükmektedir. Bütün bunları günler süren gözlemlerinden mi, yoksa konunun uzmanı kişilerden mi yardım aldığı hususu açık değildir. Fakat ayrıntı denilebilecek bu kadar bilgiyi anlatmış olması Bâbür'ün bilgi ve ilgisinin genişliğine bir örnektir.

3.9.3. Hindistan'ın su hayvanları

Bâbür, Hindistan'da bulunan su hayvanlarını tanıtmayı dahi ihmal etmemiştir. Bâbür bölgede bulunan su hayvanlarını şu şekilde sıralamıştır:

⁸¹ Bâbürnâme: 279b.

⁸² Bâbürnâme: 279b.

⁸³ Bâbürnâme: 279b, 280a.

⁸⁴ Bâbürnâme: 280a.

⁸⁵ Bâbürnâme: 280a.

⁸⁶ Bâbürnâme: 280a.

⁸⁷ Bâbürnâme: 280a.

⁸⁸ Bâbürnâme: 280b.

⁸⁹ Bâbür'in Hindistan'daki kuşları tanıttığı bölümlerin tamamı için Bk: Bâbürnâme: 277a-281b.

Şiyr-abi (su aslanı), Sisar (Timsah şeklinde), Huk-abi (su domuzu), Geryal, Gele (keke) balık, Hindistan Kurbağaları⁹⁰

3.9.4. Hindistan çiçekleri

Bâbü Hindistan'da kendisini etkileyen çiçekleri tek tek tanıtmayı uygun görmüştür. İşte tanıttığı çiçeklerin isimleri.

Casun, Kenir, Kiyura, Yasemen⁹¹

SONUÇ

Bâbü, Hindistan'ın özelliklerinden büyük bir titizlikle bahsetmiştir. Bâbü'nâme sadece Bâbü'nün kendi hayatı hakkında yazdığı bir hatırat kitabı olmamış, aynı zamanda Bâbü'nün birçok konuyu ele aldığı geniş konulara sahip bir eser olmuştur. Bâbü'nün detaylı işlediği konulardan biri de şehir tarihçiliği olmuştur. Hatıratın temel hedefi bir şehir tarihi kitabı olmadığından Bâbü, hatıratında ismini verdiği bütün şehirler hakkında ayrıntılı bilgiler vermemiştir. Ama bu ülkeler ve şehirler içerisinde önemli buldukları ile ilgili bilgiler vermiştir. Bu bilgiler, bazı ülkeler veya şehirler için çok ayrıntılı olabiliyor iken, bazı ülkeler için özet denilebilecek bilgiler olmuştur. Bâbü'nün hatıratında kendisinden hayranlıkla bahsettiği şehirlerin sayısı çok değildir. Bunlar içerisinde Semerkand'dan etkilendiği kadar hiçbir şehirden etkilenmediği ortadadır. Ayrıntıları ile anlattığı şehirler içerisinde Semerkand, Kâbil, Herat, Gazne gibi şehirler sayılabilir. Hindistan'da Bâbü'nün ayrıntılarıyla anlattığı yerlerden biridir.

Hindistan'ın Bâbü için birçok açıdan cazip bir hedef olduğu söylenebilir. Kendisi de Hindistan'ı ele geçirme isteğinin her zaman kalbinde olduğunu söylemiştir. Bâbü 1519'dan itibaren Hindistan'a beş sefer düzenlemiştir. Hindistan'ın siyasî istikrarsızlığı Bâbü'nün Hindistan'ı almasında teşvik edici rol oynamıştır. Bâbü, Hindistan'ı birçok özelliğiyle ele almıştır. Bölgedeki hayvanlar, çiçekler, mimari gibi daha birçok özelliği anlatmıştır.

Bâbü'nâme şehir tarihçiliği amacıyla yazılmış bir eser değildir. Buna rağmen Hindistan hakkında verdiği bilgiler şehir tarihi açısından önemli bilgilerdir. Bâbü dönemine ait Hindistan hakkında en geniş bilgi veren eserlerden birisi Bâbü'nâmedir.

Bâbü bütün fethettiği yerlerde olduğu gibi Hindistan'ın da siyasî yönünü anlatmadan geçmemiştir. Hindistan bölgesinde kendisinden önce

⁹⁰ Bâbü'nâme: 281b-282b.

⁹¹ Bu çiçeklerin özellikleri için Bk: Bâbü'nâme: 287b-288a.

yaşanmış hadiselere değinmekle birlikte, bölgeyi ele geçirdiği dönemdeki siyasî durumları da anlatmıştır.

Bâbü'r'ün vazgeçilmezlerinden biri de ele geçirdiği bölgelerdeki toplulukların inançlarıdır. Hindistan bölgesindeki halkın inanışlarına da yer vermeyi ihmal etmemiştir. Koyu bir Sünnî olması inançlar hususunda yaptığı değerlendirmelerde etkili olmuştur. Bâbü'r yöre halkının inançlarından bahsederken onların inandıkları değerlere veya mâbedlerine hakaret etmemiştir. Bu inançları yer yer İslâm'ın bakışı ile değerlendirmiş, bazen de bu değerlendirmelere girmeden sadece tanıdıkları şekliyle anlatmıştır.

Bâbü'r toplumu tanıtırken toplum hakkında yer yer çok açık sözler kullanmıştır. Hindistan toplumunu kaba, düşüncesiz, sert, beceriksiz, ahmak gibi ifadelerle anlatmıştır. Bu Bâbü'r'ün açık sözlülüğünü akla getirmiştir. Bâbü'r, Hindistan toplumundan bahsederken bu toplumda köle ve aşağı tabakada bulunan insanların varlığından bahsetmiştir. Toplum içerisinde bu insanların kendilerine has giymeleri gerekli olan kıyafetlerle tanıdıklarını söylemiştir.

Bâbü'r ülkeleri ve şehirleri tanıtırken toplumda yaygınlık kazanmış adetlerden de bahsetmeden geçmemiştir. Bu adetleri bazı yerlerde en ince ayrıntısına kadar anlatmıştır. Bu husus da aynı şekilde Bâbü'r'ün içerisinde bulunduğu toplumu tanımaya ne kadar önem verdiğinin açık örneklerindedir.

Bâbü'r'ün şehir tanıtımında vazgeçilmezlerinden biri de şehrin tarihi ve mimari yapılarıdır. Bâbü'r ele geçirdiği yerlerin tarihi mekanlarını, meşhur ve muhteşem yapılarını tek tek gezmiştir. Bazen bu yapılar hakkında ayrıntı denilecek bilgiler vermektedir. Yörenin bahçelerini ve güzel mekânlarını gezmek Bâbü'r için ayrı bir zevktir. Kendisi de gittiği birçok yerde içinde türlü türlü meyvelerin ve güzelliklerin bulunduğu, özel seçtiği mekânlara yaptırdığı bahçeleri vardır. Hindistan bölgesindeki mimarinin özelliklerinden bahsetmiştir. Bir evin inşasında hangi malzemenin kullanıldığına ve ne şekilde yapıldığına dikkat çekmiştir. Bir şehir tarihçisi açısından fazla bir ayrıntı gibi gözükse de mimarinin bir toplumun kısmen mânevî ve maddî duygularını yansıttığı düşünüldüğünde bu husus daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bâbü'r bu konuda da kıyaslamalara gitmiştir. Örneğin Hindistan taşlarının diğer bölgelere oranla daha kıymetli olduğunu ifade etmiştir. Bu durum Bâbü'r'ün eserleri tanıtırken sadece dış güzelliklerinden etkilenmediğini, Bâbü'r'ün bu yapıların malzemelerine de dikkat ettiğini ortaya koymuştur.

Bâbü'r'ün Hindistan'ı tanıtırken en ilgi çekici yönlerinden biri de bu bölgedeki hayvan türlerini geniş olarak anlatmış olmasıdır. Tanıttığı hayvanlar hakkında bazı yerlerde küçük açıklamalar vermiş, bazı hayvanların

ise sadece isimlerini vermekle yetinmiştir. Bâbü'r gezdiği bölgelerde en çok etkilendiği hususları hatıratına işlemiştir demek yanlış değildir. Bazı bölgelerin meşhur meyvelerinden geniş bahsetmiş, bazı bölgelerin içecek ve şaraplarından bazı bölgelerin ise yapılarından ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Hindistan için de bölgedeki hayvanlar Bâbü'r'ün geniş ilgi konusudur.

Bâbü'r'ün bölgeleri tanıtırken ihmal etmediği konulardan biri de bölgenin iklimi ve bitki örtüsüdür. Hindistan için beğendiği mevsimin yağmurlu bol olduğu yağmur mevsimi olduğunu söylemiştir.

Bölgede kullanılan mevsim, ay ve gün isimleri de Bâbü'r tarafından incelenmiştir. Bâbü'r Hindistan'da kullanılan zaman, mevsim, gün gibi bilgiler için diğer başka bölgelerden farklı olan yönlerini anlatmıştır. Bâbü'r'ün bu bilgiler için herhangi bir rehber veya yardımcı bir kişi kullanıp kullanmadığını bilmemekteyiz. Anlatımlarından birçok hususu kendi uğraşları ile elde ettiği izlenimini vermektedir. Bazı anlatımları için isim vermeden tarih kitaplarından bahsetmiştir. Bir kısım konular için de adamlar görevlendirdiği bilinmektedir.

Bütün bunlar bize Bâbü'r'ün iyi bir şehir tarihçisi olduğunu kanıtlamasa da bu bilim dalında küçümsenmeyecek bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Bâbü'rname'nin de bir kişinin günlük anılarını yazdığı sıradan bir hatırat kitabı olmadığını, bununla birlikte şehir tarihçiliği açısından önemli bir kaynak olduğunu ve bu alanda faydalanabilecek bir eser olduğunu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Avcı, Mesut. *Erscheinungsform des Islam im Baburname*. Berlin: Logos Verlag, 2017.
- Babur, Zahrudin Muhammad. *Baburname*. Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W.M. Thackston, Jr., *Sources of Oriental Languages – Literatures* 18, Edited by Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations. London: Harvard University, 1993.
- Babur, Gazi Zahireddin Muhammed. *Baburname*. çev. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Beveridge, Annette. *The Babar-Nama*. Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; now Reproduced in Facsimile Form a Manuscript Belonging to the Late

- Sir Salar Jang of Haydarabad, and Edited with a Preface and Indexes, Printed for: The Trustees of the „E. J. W. GIBB MEMORIAL“ and Published by Messrs. Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street. London: W.C.r., 1971.
- Boluleva, Bota- Avakova, Rauşangül, Abeldayev, Jenisbek. “Türk Kültürünün Hindistan Uygarlığına Etkisi”, Journal of Turkish World Studies, 12/1 (Yaz 2012).
- Golden, Peter. Türk Halkları Tarihine Giriş. çev. Osman Karatay. Çorum: Karam Yayınları, 2007. 397.
- Erinç, Sırrı- Ahmad, Sayyid Maqbul- Özcan, Azmi. “Hindistan”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 18:101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Frye, Richard. Orta Asya Mirası. çev. Füsün Tayanç, Tunç Tayanç 2. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2009.
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. Tarih Nasıl Yazılır? Tarih için çağdaş bir metodoloji. Editör: Ahmet Şimşek. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Hofman, Henry Franciscus. Turkish Literature A Bio- Bibliographical Survey, Section III, Moslim Central Asian Turkish Literature Being in the Main. Utrecht, Published By The Library of The University Of Utrecht; Under The Auspices Of The Royal Asiatic Society Of Great Britain And Ireland: Authors Vol: 1-3, 1969.
- İbnu'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî eş-Şeybanî. El-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi. çev. Heyet. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- Kaiser, Amadeus - Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan, Denkwürdigkeiten von ihm selbst im Dschagatâi-Türkischen verfasst und nach der englischen Uebersetzung des J. Leyden und W. Erskine deutsch bearbeitet von, A. Kaiser. Leipzig: 1828.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Seyyid”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37: 40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özcan, Azmi. “Mülta”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rzehak, Kristina. Macht und Literatur bei Timuriden und Habsburgern (Politischer Übergang und Kulturelle Blüte in den Selbstzeugnissen Baaburs und Maximilians I. Heidelberg: Ergon-Verlag, 2019.
- Roux, Jean-Paul. Büyük Moğolların Tarihi BABUR. çev. Lale Arslan-Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Schönig, Claus. Die Betrachtung der Natur im Baburname. Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009. Göttingen: 2009.
- Yitik, Ali İhsan – Bulğen, Mehmet – Baloğlu, Adnan Bülent. “Tenâsüh”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40: 443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

CİN ALGISI ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

GIN PERCEPTION SCALE: THE STUDY OF RELIABILITY AND VALIDITY


HALİL İBRAHİM ÖZASMA

ARŞ. GÖR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

RESEARCH ASSISTANT, GİRESUN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

halil.ibrahim@giresun.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1494-5246>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.697175>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

2 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted

18 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Özasma ,Halil İbrahim, "Cin Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması [Gin Perception Scale: the Study of Reliability and Validity]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 627-644

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

CİN ALGISI ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI¹

Öz

Cin algısı, bireylerin cinler hakkında zihinlerinde oluşmuş olan anlam örüntüsünü ifade eder. Bu çalışmada Cin Algısı Ölçeğinin geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Araştırma Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve Eğitim fakültesinde öğrenim gören toplam 605 öğrenci üzerinde çevrimiçi ölçek formunun öğrencilere uygulanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Ölçek hazırlama sürecinde Kur'an'ı Kerim'de yer alan ayetler, cin algısına dair yapılan gözlemler ve tefsir alanı uzmanlarıyla yapılan istişareler sonucu 30 madde belirlenmiş, bu maddelerin kapsam geçerliğini sağlamak üzere uzman görüşü alınmıştır. Ölçeğin uygulanmasıyla elde edilen veriler öncelikle güvenirlik analizine tabi tutularak iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır ve bu katsayı (cronbach's alpha katsayısı) 0,781 çıkmıştır. Güvenirlik analizinden geçen maddelerle ölçeğin yapı geçerliğini tespit etmek üzere açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi sonucunda ölçeğin maddelerinin üç faktör altında toplandığı ve faktörlerin almış oldukları öz değerlerin anlamlılık düzeyinde olduğu görülmüştür. Açıklayıcı faktör analizinde ortaya çıkan üç faktörlü model amos 23 programında doğrulayıcı faktör analizine tabi tutularak, ortaya çıkan modelin geçerliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Doğrulayıcı faktör analiziyle orta çıkan faktör değerleri ilgili literatüre göre ($X^2/DF=3,529$, $RMSEA= ,065$, $GFI= ,943$, $NFI= ,915$, $CFI=,937$) kabul edilebilir düzeydedir. Başlangıçta 30 madde olan ölçek yapılan güvenirlik ve geçerlik analizleri sonucunda 14 madde ve üç faktör olarak teyit edilmiştir. Ölçekteki verilerin normallik dağılımını karşılama durumu skewness ve kurtosis değerleri ile belirlenmiştir. Yapılan analizde ölçekteki faktörlerin basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 arasında çıkması veri setinin normal dağılımını karşıladığını, dolayısıyla parametrik testler için uygun olduğunu göstermektedir.

Özet

Cinler, tarihin eski devirlerinden beri albastı, peri, karabasan gibi farklı türlü isimlendirmelerle insanların gündemlerinde yer almıştır. Cinlerin insanların merakına konu olması günümüzde de aynı şekilde devam ediyor görünmektedir. Bazı insanlar cinlerin varlığını kabul ederken bazıları da cin denilen ayrı bir varlık türünün olmayacağını iddia etmektedir. İnsanlardan cinlerle iletişime geçtiklerini söyleyenlerle cinlerden etkilenip farklı türlü olayların içine karıştıklarını ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu iddiaların konusu olan insanlar kimi çevrelerce psikiyatri hastası olarak görülürken bir kısım insanlar tarafından da cinlerle iletişime geçtiği kabul edilen bireyler olarak görülmektedir. Bu itibarla insanların cinler hakkında farklı algılara sahip oldukları verdikleri tepkilerin çeşitliliğinden anlaşılabilir. Bizim burada merakımızı çeken nokta ise insanların cinler hakkında nasıl bir algıya sahip olduklarıdır. Dolayısıyla bu araştırma ile söz konusu merakı gidermek ve insanların cinler hakkında nasıl bir algıya sahip olduklarını tespit etmek amaçlı bir ölçek geliştirilmeye çalışılmıştır. Geliştirilmeye çalışılan cin algısı ölçeğinin geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin araştırma Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim fakültesinde öğrenim gören 605 öğrenci üzerinde google formlarda oluşturulan çevrimiçi ölçek formunun öğrencilere uygulanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Ölçek öğrencilere uygulanmadan önce Kur'an-ı Kerim'de yer alan cinlerle alakalı ayet-i kerimeler incelenmiştir. İnsanların cinler hakkında ne tür fikirlere sahip olduklarını tespit amaçlı incelemeler yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar neticesinde 45 maddelik bir ölçek havuzu oluşturulmuştur. Ölçek havuzunda yer alan maddeler din eğitimi, din sosyolojisi, tefsir ilmi akademisyenlerine gösterilmiştir. Akademisyenler yapı-

¹ Çalışmanın verileri 2020 tarihinden önce tamamlanmıştır.

lan görüşmeler neticesinde konuya doğrudan katkısı olmayan veya sorulmasında sakınca bulunabilecek 15 madde ölçek havuzundan çıkarılmıştır. Ölçek havuzunda kalan 30 madde çevirimiçi yöntemle öğrencilere uygulanmıştır. Ölçek öğrencilere uygulandıktan sonra veri setinin faktör analizi için uygunluğuna bakılmıştır. Bu amaçla ölçeğin uygulanmasıyla elde edilen veri setinin Kaiser-Meyer-Olkin katsayısı ve Barlett testi sonuçları incelenmiştir. Kaiser-Meyer-Olkin katsayısının 1'e yaklaşması ölçeğin uygulandığı örneklemin uygunluğunu belirtir. KMO katsayısının 0,5'in altında olması ise örneklemin uygun olmadığını ifade eder. Barlett testi ise korelasyon matrisinin faktör analizi için uygunluğunu gösterir. Barlett test değerinin 0,05'ten küçük olması değişkenler arası ilişkinin faktör analizine uygunluğunu gösterir.² KMO örnekleme yeterliliği istatistiği açısından maddeler arası bağımlılar faktör analizine yüksek düzeyde (KMO=0,831) uygun çıkmıştır. Barlett Küresellik test sonucu da (Sig.=0,000) aynı şekilde maddeler arasında faktör analizi yapmak için yeterli düzeyde ilişki olduğunu göstermiştir. Ölçeğin yapı geçerliği açıklayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Faktör analizinde 8 madde binişik olması ve faktör yüklerinin uygun değerlerin altında olması sebebiyle ölçekten çıkarılmıştır. Geriye kalan 22 madde tekrar faktör analizine tabi tutulmuş ancak faktörler tam belirgin olmadığı için faktör döndürme işlemi yapılmıştır. Faktör döndürme işleminde ölçeğin maddelerinin üç faktör altında toplandığı ve faktörlerin almış oldukları öz değerlerin anlamlılık düzeyinde olduğu görülmüştür. Açıklayıcı faktör analizinde ortaya çıkan üç faktörlü model amos 23 programında doğrulayıcı faktör analizine tabi tutularak ortaya çıkan modelin geçerliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda analiz sonuçlarında ki-kare değeri " $X^2=261,40$ " 2 ile 3 arasında kabul edilebilir uyumda, " $X^2 /df = 3,529$ " değeri 5'in altında kabul edilebilir uyumda, yaklaşık hataların ortalama karekökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA) "0,65" değeri ile kabul edilebilir uyumda, normlaştırılmış uyum indeksi (Normed Fit Index - NFI) "0,915" değeri ile kabul edilebilir uyumda, normlaştırılmamış uyum indeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) "0,92" değeri ile kabul edilebilir uyuma yakın, karşılaştırmalı uyum indeksi (Comparative Fit Index-CFI) "0,93" değeri ile kabul edilebilir uyuma yakın, görece uyum indeksi (Relative Fit Index-RFI) = 0.89, hata kareleri ortalamasının karekökü (Root Mean Square Residual-RMR) 0,72, standart ortalama kalanların karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0,05 değeri ile kabul edilebilir uyumda, iyi uyum indeksi (Goodness of Fit Index-GFI) 0,94 değeri ile kabul edilebilir uyumda, düzeltilmiş iyi uyum indeksi (Adjusted Goodness Of Fit Index- AGFI) 0,91 değeri ile iyi uyumu gösterir olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analiziyle orta çıkan faktör değerleri kabul edilebilir değerlere uygun çıkmıştır. 22 madde olan ölçek, doğrulayıcı faktör analizi neticesinde regresyon değer yükleri uygun değerlerde olmayan maddelerin çıkarılmasıyla 14 maddelik bir ölçek haline gelmiştir. 14 maddelik ölçek tekrar faktör analizine tabi tutulmuş ve 22 madde ile üç faktör altında toplanan maddelerin tekrar aynı faktörler altında toplanıp toplanmadığı incelenmiştir. Yapılan faktör incelemesinde 14 maddenin ilk analizde olduğu gibi aynı faktörler altında toplandığı görülmüştür. Ölçekte yer alan maddelerin altında toplandığı faktörler "bilgi", "etkileşim" "varlık" şeklinde isimlendirilmiştir. Ölçekteki verilerin normal dağılımı karşılama durumu ise skewness ve kurtosis değerleri ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre ölçekteki faktörlerin aldıkları basıklık ve çarpıklık değerleri -1,5 ile +1,5 arasında çıkarak veri seti normal dağılımı karşılamıştır. Dolayısıyla ölçek parametrik testler için uygunluk göstermektedir. Ölçeğin uygulanmasıyla elde edilen veriler güvenilirlik analizine tabi tutularak ölçümün tutarlılığı incelenmiştir. Güvenirlik analizinde ölçeğin

² Reha Alpar, *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler* (Ankara: Detay Yayınları 2013), 291-294; Özcan Güngör, vd. "Spss'de İstatistiğe Giriş", *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları 2018), 249.

cronbach's alpha katsayısı 0,781 çıkmıştır. Ölçeğin alpha katsayısı “iyi” ile “çok iyi” arasında bir değer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Cin, Algı, Ölçek, Geçerlik

GIN PERCEPTION SCALE: THE STUDY OF RELIABILITY AND VALIDITY

Abstract

The perception of gin expresses the meaning pattern that is formed in the minds of individuals about gin. In this study, findings related to validity and reliability analysis of Gin Perception Scale were included. The research was carried out by applying the online scale form to 605 students studying at the Faculty of Islamic Sciences and Education at Giresun University. During the scale preparation process, 30 items were determined as a result of the verses in the Qur'an, observations about the perception of the gin, and consultations with the experts of the tafsir field. Besides, expert opinion was obtained to ensure the scope validity of these items. The data obtained by the application of the scale were first subjected to reliability analysis and the internal consistency coefficient was calculated and this coefficient (cronbach's alpha coefficient) was 0.781. Explanatory factor analysis was conducted to determine the construct validity of the scale with the items that passed the reliability analysis. As a result of factor analysis, it was seen that the items of the scale were collected under three factors and the eigenvalues received by the factors were at the level of significance. The three-factor model that emerged in the explanatory factor analysis was subjected to confirmatory factor analysis in the Amos 23 program and the validity of the resulting model was tried to be determined. According to the relevant literature, factor values arising from confirmatory factor analysis are acceptable ($X^2 / DF = 3,529$, RMSEA =, 065, GFI =, 943, NFI =, 915, CFI =, 937). According to reliability and validity analyses test result, the scale, which was 30 items at the beginning, was confirmed as 14 items and three factors. The condition of meeting the normality distribution of the data in the scale was tried to be determined by skewness and kurtosis values. The fact that the kurtosis and skewness values of the factors in the scale ranged between -1.5 and +1.5 indicates that the data set meets the normal distribution and is therefore suitable for parametric tests.

Summary

The gins have been on the agenda of people with different names such as albasti and fairy and nightmare since the ancient times of history. It seems that the jinn is the subject of people's curiosity and continues in the same way today. While some people accept the existence of gins, some people claim that there cannot be a separate type of being called gin. Some people say that they communicate with the gin, others can claim that they are influenced by the gin and get involved in different kinds of events. On the one hand the people who are the subject of these claims are seen as psychiatric patients by some circles, on the other hand, they can be seen by others as individuals who have a contact with gins. Therefore, it can be understood from the diversity of the reactions that people have different perceptions about gin. What draws our curiosity here is how people perceive gin. Therefore, with this research, a scale was tried to be developed to eliminate this curiosity and to determine how people perceive the gin. The research on the validity and reliability analysis of the gin perception scale, which was tried to be developed, was carried out by applying the scale form created in google forms on 605 students studying at the Faculty of Islamic Sciences and Education Faculty of Giresun University. Before the scale was applied to students online, the verses that gave information about the gin in the Quran were examined and observations were made to

determine what kinds of ideas people have about the gins. As a result of these studies, a 45-item scale pool was created. The items in the scale pool were shown to researchers who are experts in religious education, sociology of religion, and commentary science. As a result of the interviews made with experts, 15 items that did not have any clarity in their expressions or that could be objectionable in asking were removed from the scale pool. The 30 items in the scale were applied to students online. After applying the scale to students, the suitability of the data set for factor analysis was examined. For this purpose, the Kaiser-Meyer-Olkin coefficient and Barlett test results of the data set obtained for the application of the scale were examined. The Kaiser-Meyer-Olkin coefficient approaching "1" indicates the suitability of the sample to which the scale is applied. If the KMO coefficient is below "0.5" it means that the sample is not suitable. The Barlett test shows suitability of the correlation matrix for factor analysis. The Barlett test value less than "0.05" indicates the relevance of the relationship between variables to factor analysis. In terms of KMO sampling adequacy statistics, correlations between items showed a high level of compliance with factor analysis (KMO = 0.831). The Barlett Sphericity test result (Sig. = 0,000) also showed that there was a sufficient relationship between the items to perform factor analysis. The construct validity of the scale was tested by explanatory factor analysis. In the factor analysis, 8 items were excluded from the scale since the factor loads were below the appropriate values. The remaining 22 items were subjected to factor analysis again, but since the factors were not fully evident, factor rotation was performed. In factor rotation, the items of the scale were collected under three factors and the eigenvalues received by the factors were at the level of significance. In the Amos 23 program, the three-factor model that emerged in the explanatory factor analysis was tried to be determined by the confirmatory factor analysis. In this context, in the analysis results, chi-square value " $\chi^2 = 261,40$ " is in acceptable harmony between 2 and 3, " $\chi^2 / df = 3,529$ " value is acceptable under "5", mean square root of approximate errors (Root Mean Square Error of Approximation -RMSEA) acceptable fit with "0.65" value, normed fit index (Normed Fit Index - NFI) Acceptable fit with "0.91" value, non-normed fit index (Non-Normed Fit Index - NNFI) "0.92" comparative fit index (CFI) close to acceptable fit with comparative fit index (Relative Fit Index-RFI) = 0.89, square root of mean square of squares (Root Mean Square Residual-RMR) 0.72, square root of the standard mean residuals (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.05 acceptable compliance good fit of index (GFI) with acceptable value, corrected goodThe fit index (Adjusted Goodness Of Fit Index- AGFI) was found to be good fit with a value of "0.91". Factor values that emerged with confirmatory factor analysis conformed to acceptable values. As a result of confirmatory factor analysis from the 22-item scale, the regression value loads became a 14-item scale by subtracting items that were not at appropriate values. The 14-item scale was subjected to factor analysis again, and it was examined whether the items collected under 22 items and three factors were collected under the same factors again. In the factor analysis, it was seen that 14 items were collected under the same factors as in the first analysis. The naming of the factors in the scale was determined as "information", "interaction", "being". The normal distribution of the data in the scale has tried to be determined by skewness and kurtosis values. Accordingly, the kurtosis and skewness values of the factors in the scale increased between -1.5 and +1.5 and the data set met the normal distribution. Therefore, the scale is suitable for parametric tests. The data obtained through the application of the scale were subjected to reliability analysis and the consistency of the measurement was tried to be determined. In the reliability analysis, the cronbach's alpha coefficient of the scale was found 0.778. The alpha coefficient of the scale was between "good" and "very good".

Keywords: Psychology of Religion, Gin, Perception, Scale, Validity

GİRİŞ

İnsanların tarih boyunca göremedikleri, duyu organlarıyla algılayamadıkları bazı varlıklara inanma ve onlarla bir şekilde iletişim kurma gibi konularla ilgilendikleri bilinmektedir. Metafizik varlıklarla ilgilenme belli bir çerçeve içinde onları kontrol altına alıp onların güçlerinden yararlanma gibi düşünceleri de beraberinde getirmiştir. İnsanların ilgilendikleri metafizik varlıklar arasında dikkat çekenlerden biri cinlerdir. Metafizik varlıklardan olan cinler insanların ilgisini çekmiş ve insanlar çeşitli amaçlarını gerçekleştirmek için veya cinlerin saldırılarından korunmak için onlarla iletişim kurmaya çalışmışlardır. Cinler veya görülmeyen başka türlü varlıklarla iletişim kurma çalışmaları zaman içerisinde cinlerle temas kurduğunu iddia eden şamanlar, kâhinler, müneccimler gibi kendilerini normal insanlardan farklı bir sınıf içerisine sokan insanlar ortaya çıkarmıştır³. Kendilerini farklı bir konuma yerleştiren bu sınıfın “İbranî, Babil, Asur, Roma, Mısır ve Hint’te” de temsilcileri ortaya çıkmıştır⁴.

Türk kültüründe sözlü gelenek içerisinde tabiatüstü, gizli güçlere sahip ancak ne olduğu tam olarak bilinmeyen varlıklar insanların hayatlarına etki eder bir şekilde anlatılara konu olmuştur⁵. Tam olarak tanımlanamayan bu varlıklar duruma göre “cin, ecinni, cadı, peri, şeytan, üç harfli, iyi saatte olsunlar, pir (evin piri), sahip (evin, koyunların sahibi), bekçi (evin, koyunların bekçisi), mekir, ferişte, feriştah, Rüküş Hanım, İbrik Kalfa” gibi isimlerle anılmıştır.⁶

Dini gelenek içerisinde de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’te cinlerle alakalı bilgilere ulaşılabilmektedir. Yahudiliğe ait apokrif eserlerde ve Kabbala inanışlarında insanları Allah’ın yolundan saptıran ve onlara zarar veren, özel isim ve görevlerle anılan cinlerden bahsedilmiştir⁷. Hıristiyan inancında ise cinlerin harabeye dönmüş yerlerde yaşadığına dair bilgiler ve Hıristiyan kutsal kitabında cinler ve cin çarpması gibi olaylara yer verilmiş-

³ İlyas Çelebi, “Kur’an-ı Kerim’de İnsan-Cin Münasebeti” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1995-1997), 167.

⁴ George J. Marshall (ed.), *Angels An Indexed and Partially Annotated Bibliography of Over 4300 Scholarly Books and Articles Since the 7 th Century B.C.* (London: 1949), 565-636.

⁵ Ayşe Duvarcı, “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar” *Bilig* 32 (2005), 125.

⁶ , Mehmet Halit Bayrı, *İstanbul Folkloru* (İstanbul: Eser Yay 1972), 199 akt. Ayşe Duvarcı, “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar” *Bilig* 32 (2005), 125.

⁷ Long J. Bruce, “Demons”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed.by, Mircea Eliade) Macmillan Publishing Company, New York 1987, IV, 284 akt. Mustafa Tunçer, *Kur’an’da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2015):18.

tir⁸. Bu bağlamda Matta 4/24'te Hz İsa ile ilişkili anlatılan olay Hıristiyan geleneğinde cin ve insanlar arasındaki münasebete örneklik teşkil etmektedir: “İsa'nın ünü bütün Suriye bölgesine yayıldı. O'na çeşitli hastalıklara yakalananları, acı içinde kıvrananları getirdiler. Bunlar arasında cinliler, saralılar ve felçliler vardı. İsa hepsine şifa verdi.”⁹

İslam geleneğinde ise Kur'an-ı Kerim'de “Cin” ismiyle özel bir sure bulunmakla beraber, bu surenin dışında diğer surelerde de cinlerle alakalı bilgilere yer verilmektedir. Buna göre cinlerden bir gurubun Hz Peygambere gelip ondan Kur'anı Kerim dinledikleri ve Allah'a (c.c) ortak koşmayacaklarına dair söz verdikleri¹⁰, bazı insanların cinlere sığınıp onların şımarıklıklarının artırdıkları¹¹, cinlerin Allah'ü Teâlâ'ya oğul ve kız isnad edilmeleri¹², cinlere de kendi içlerinden peygamberler gönderildiği¹³, Hz Süleyman'ın emrine verilen cinlerin dalgıçlık yapmak gibi özelliklerinden¹⁴, cinlerin yalın bir ateşten yaratılmasından¹⁵ vs bahsedilmektedir.

Cinlerle insanlar arasındaki münasebete bakıldığında hem tarihi gelenek içerisinde semavi dinlerden önce farklı kültür ve uygarlıklarda hem de semavi dinler geldiğinde, bu dinlerin kutsal metinlerinde farklı isimler verilse de cin denilen varlığa ait çeşitli inanışların, insanların zihin dünyasına konu olduğunu görmekteyiz. İnsanlar cinlere inanç konusunda kimi zaman onları ilahlaştıracak kadar aşırıya gitmiş olmakla beraber kimi zaman onları kontrol altına alıp insanlara zarar verme konusunda kullanmaya çalışmış, kimi zaman da onları tamamen yok kabul ederek cinlerle alakalı farklı inanışlar ve tutumlar benimsemişlerdir. Benzeri durumlara günümüzde de bazen medyada haberlere yansayan şekliyle, bazen yakınımızda şahit olduğumuz olaylar vasıtasıyla bazen de video paylaşım ortamlarında cinlerle alakalı deneyim yaşadığını iddia eden insanların yaptıkları paylaşımlar vasıtasıyla şahit olmaktadır.¹⁶

İnsanlar tarihi süreç içerisinde bir şekilde cin ve benzeri metafizik varlıklara dair çeşitli inanış ve tutumlar geliştirmişlerdir. Bu inanış ve tutumların araştırılması insanların psikolojik yapılarını keşif noktasındaki çalışmalara

⁸ Mustafa Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2015),20.

⁹ *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 13 Şubat 2019),Matta 4/24.

¹⁰ *Kur'an Meâli*, çev. Hüseyin Peker (İstanbul: Gece Kitaplığı 2015), el-Cin 72/3.

¹¹ el-Cin 72/6.

¹² el-Enâm 6/100.

¹³ el-Enâm 6/130.

¹⁴ el-Enbiyâ 21/82.

¹⁵ er-Rahmân 55/15.

¹⁶ T24, “Siirt'te evleri 'doğüstü' şekilde yanan aile İstanbul'a hocaya gönderilecek!”, (25.02.2020), 15:52:20-15:53:10; Kerem Balin, “Cinleri Olan Kadın İle Sohbet!-Cinler Alemi” *YouTu-be* (25 şubat 2020), 15:41:05-15:41:55.

katkı sağlayacaktır. Bu noktada yaşadığımız çevrelerde karşılaştığımız cinlerle alakalı deneyim yaşamış insanlar bu konuyla alakalı insanların nasıl bir algıya sahip olduğunu araştırma noktasında bir çalışma yapma ihtiyacını ortaya çıkardı. Bu bağlamda yapılmış olan çalışmaların var olup olmadığına dair yaptığım taramada Turgay Şirin tarafından 2006 yılında “Metafizik Varlıklardan Cinlere İncanın Psiko-Sosyal Boyutları” adlı çalışmadan başka din psikolojisi alanında yapılmış olan herhangi bir teze rastlamadım. Yapılan çalışmaların daha çok edebiyat ve temel İslam bilimleri alanlarında yoğunlaştığını gördüm. Bu durum da cinler hakkında çalışma yapma noktasında gayretimi arttırdı. Böylece insanların cinlere dair zihinlerinde yer alan algıları tespit etmek amacıyla 45 maddeyle başladığım ölçek geliştirme sürecinde 14 maddelik 3 boyutlu bir ölçek ortaya çıktı. Veri seti üzerinde yapılan analizler neticesinde ortaya çıkan sonuçlar geliştirilen ölçekten elde edilecek verilerin güvenilirliği noktasında olumlu yönde izlenim vermektedir.

1. CİN ALGISI ÖLÇEĞİ

Cin Algısı ölçeği bireylerin cinler hakkında sahip oldukları algıları tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda ölçeği geliştirmek için yapılan çalışmalara aşağıda yer alan başlıklarda değinilecektir.

1.2. Süreç

Ölçek ortaya çıkmadan önce belli başlı bazı aşamalardan geçmiştir. Ölçeği oluşturmak için öncelikle cinlerle alakalı 45 maddelik bir havuz oluşturulmuştur. Ölçek maddeleri oluşturulurken Kur'an-ı Kerim'de yer alan bilgiler ve insanların cinler hakkındaki düşünceleri göz önünde bulundurulurken maddeler yazılmaya çalışılmıştır. Daha sonra ölçeğin kapsam geçerliliğini sağlamak üzere oluşturulan bu maddeler, Tefsir, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi gibi alanlardan akademisyenlere gösterilerek maddelerin sorulan konuyu açıklama durumu değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerden sonra 15 madde ifadelerindeki anlamı tam açıklayamama veya sorulmasında sakınca olma ihtimali gibi nedenlerle ölçek havuzundan çıkarılmıştır. Ölçek 30 maddelik haliyle öğrencilere uygulanmış ve açıklayıcı faktör analizi neticesinde maddelerden düşük faktör yükü alan 8 madde ölçekten çıkarılarak 22 maddelik 3 boyutlu bir ölçek elde edilmiştir. Daha sonra yapılan doğrulayıcı faktör analizinde standart regresyon değerleri diğer maddelerden düşük olan 8 madde daha çıkarılarak 14 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde ortaya çıkan 14 madde

tekrar güvenilirlik analizine tabi tutulmuş ve sonrasında yapılan temel bileşenler analizinde ölçek üç boyutlu olarak teyit edilmiştir. .

Ölçek maddeleri 5’li likert tipte hazırlanmıştır. Bireylerin ölçek maddelerine verdikleri cevaplar “Kesinlikle Katılmıyorum” 1 puan, “Katılmıyorum” 2 puan, “Kısmen Katılıyorum” 3 puan, “Katılıyorum” 4 puan, “Kesinlikle Katılıyorum” 5 puan şeklinde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bilgi boyutu için alınan puanların yüksekliği cinlerin hayal ürünü varlıklar olmayıp gerçek ve sorumluluk sahibi varlıklar olduğuna dair algıya işaret etmektedir. Etkileşim boyutu için alınan puanların yüksekliği cinler ve insanlar arasında etkileşimin mümkün olduğu ve cinlerin insan iradesine etkide bulunabilen varlıklar olduğuna dair algıya işaret etmektedir. Varlık boyutundan alınan puanların yüksekliği ise cinlerin varlık olarak şeytanla aynı kategoride mi yoksa farklı kategoride mi değerlendirildiğine dair algıya işaret etmektedir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 14; en yüksek puan ise 70’dir.

Bu başlık altında ölçek maddelerinin oluşturulması ve verilerin toplanma süreci, verilerin analizinde uygulanan yöntem ve teknikler hakkında bilgi verilecektir. Araştırmada yöntem olarak nicel araştırmalarda kullanılan “tarama modeli” uygulanmıştır. Tarama modeli ile gerçekleştirilen araştırmalarda geçmiş zamanda var olmuş veya şimdiki zamanda var olan bir durum olduğu haliyle araştırılmaya çalışılır¹⁷.

1.3. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2019-2020 öğretim yılı güz döneminde Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile Eğitim fakültesinde öğrenim gören 605 öğrenci oluşturmaktadır. Öğrencilerin 204’ü erkek ve 401’i kadındır. 605 öğrencinin 187’si eğitim fakültesi 418’i İslami ilimler fakültesi öğrencisidir. Öğrencilerin yaş aralığı genel olarak 18-23 arasındadır.

1.4. Ölçeğin Yapısı

Yapılan açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi neticesinde ölçek üç faktörlü olarak çıkmıştır. Bu bağlamda ölçekte yar alan maddelerin 5’i cinler hakkında “bilgi” boyutunu; 7’si cin-insan etkileşimiyle alakalı “etkileşim” boyutunu; 2’si ise cinlerin ne tür bir varlık olduğunu ifade eden “varlık” boyutunu oluşturmaktadır

¹⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları 2018), 109.

1.4.1. Açıklayıcı faktör analizi

Ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizinde aralarında yüksek düzeyde ilişki bulunan maddelerin tek bir faktör altında kümelmesi beklenir.¹⁸ Ancak ölçek faktör analizine tabi tutulmadan önce veri setinin faktör analizi için uygunluğu incelenir. Kaiser-Meyer-Olkin katsayısı ve Barlett testi ölçekle elde edilen verilerin faktör analizine uygululuğunu gösterir, örneklemin yeterliliğini ifade eder. Kaiser-Meyer-Olkin katsayısının 1'e yaklaşması ölçeğin uygulandığı örneklemin uygunluk düzeyini belirtir. KMO katsayısının 0,5'in altında olması durumunda örneklem uygun değildir. Barlett testi ise korelasyon matrisinin faktör analizine uygunluğunu belirtir. Barlett test değerinin 0,05'ten küçük olması değişkenler arası ilişkinin faktör analizine uygunluğunu gösterir.¹⁹

Ölçeğin uygulanmasıyla elde edilen veriler maddeler arası bağlantı matrisinin faktör modeline uygunluğu açısından Kaiser-Meyer-Olkin ve Barlett küresellik testiyle incelenmiştir. KMO örnekleme yeterliliği istatistiği açısından maddeler arası bağıntılar tablo 1'de görüldüğü üzere faktör analize yüksek düzeyde (KMO=0,831) uygunluk göstermiştir. Barlett Küresellik test sonucu da (Sig.=0,000) aynı şekilde maddeler arasında faktör analizi yapmak için yeterli düzeyde ilişki olduğunu göstermiştir.²⁰

Tablo 1: KMO and Bartlett's Test

KMO and Bartlett's Test		
Kaiser-Meyer-Olkin Örnekleme Yeterliliğinin Ölçümü.		,831
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	3044,196
	df	91
	Sig.	,000

Faktör analizine uygun çıkan maddeler faktör analizlerinde oldukça sık kullanılan temel bileşenler analizine sokulmuştur²¹. Faktör analizi sonucunda ölçekte yer alan boyutları ifade eden varyans bilgisi ise tablo 2'de gösterilmiştir.

¹⁸ Reha Alpar, Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlik" (Ankara:Detay Yayıncılık 2010), 388.

¹⁹ Reha Alpar, *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler* (Ankara:Detay Yayınları 2013), 291-294; Özcan Güngör, vd. "Spss'de İstatistiğe Giriş", *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*, ed. Özcan Güngör, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 249.

²⁰ Alpar, "Uygulamalı Çok...", 291-294; Şeref Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* ed. Şeref Kalaycı (Ankara: Asil Yayıncılık 2010), 403.

²¹ Alpar, "Uygulamalı Çok...", 291-294; Alpar, "Spor Sağlık ve...", 388.

Tablo 2: Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

	Toplam	Açıklanan Varyans %	Kümülatif %	Toplam	Açıklanan Varyans %	
1	3,990	28,503	28,503	3,990	28,503	28,503
2	2,873	20,519	49,022	2,873	20,519	49,022
3	1,554	11,099	60,121	1,554	11,099	60,121
4	,765	5,461	65,582			
5	,711	5,078	70,660			
6	,653	4,664	75,324			
7	,582	4,155	79,479			
8	,515	3,677	83,156			
9	,499	3,564	86,720			
10	,450	3,213	89,933			
11	,425	3,034	92,967			
12	,393	2,808	95,775			
13	,314	2,246	98,021			
14	,277	1,979	100,000			

Toplam varyans tablosunda öz değeri 1 ya da 1'den büyük olan faktörler anlamlı olarak kabul edilir.²² Bu bağlamda yukarıda yer alan toplam varyans tablosu incelendiğinde üç faktörün de 1'den büyük değer aldığı görülmektedir. Üçüncü faktörün ölçęi temsil etme oranı % 60 gibi yüksek oranda

²² Alpar, "Uygulamalı Çok...", 277; Alpar, "Spor Sağlık ve...", 392; Güngör, vd. "Spss'de İstatistiğe Giriş", 251.

çıkmiştir. Ancak üçüncü faktör diğerlerine oranla düşük değer almıştır. Ölçekte yer alan üç faktör de anlamlı çıkmıştır. 30 madde ile başlanan analiz sürecinde açıklayıcı faktör analizinde faktör yükleri düşük olan maddeler, binişik maddeler ölçekten çıkarılarak 22 maddelik ölçek oluşturulmuş ve sonrasında yapılan doğrulayıcı faktör analizinde de düşük regresyon yükü alan maddeler çıkarılarak 14 maddelik bir ölçek oluşturulmuştur. Sonrasında yapılan temel bileşenler faktör analizinde ölçekte yer alan boyutlar yukarıdaki şekilde yer aldığı gibi çıkmıştır.

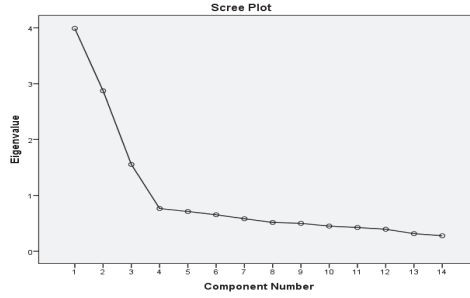
Temel bileşenler tablosunda maddelerin hangi faktörlere yüklendiği tam net çıkmadığı için rotasyona uğratılmış bileşenler tablosu verilmiştir. Tablo 3 incelendiğinde ölçekte yer alan maddelerin üç faktör altında toplandığı görülmektedir. Maddeler arasında çapraz yüklenme olmamış ve faktör yükleri 0,6'nın üzerinde çıkmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin yapı geçerliliği için yeterli sonucu ortaya koymuştur. Üç boyut için ortaya çıkan döndürülmüş bileşenler tablosu aşağıda yer almaktadır.

Tablo 3: Döndürülmüş Bileşenler Tablosu

	Bileşenler		
	Etkileşim	Bilgi	Varlık
Madde_11	,824		
Madde_10	,806		
Madde_12	,741		
Madde_13	,666		
Madde_9	,665		
Madde_30	,654		
Madde_14	,625		
Madde_3		,850	
Madde_4		,803	
Madde_2		,785	
Madde_1		,779	
Madde_5		,696	
Madde_24			,876
Madde_23			,867

Scree plot grafiğinde kırılma noktaları arasındaki farklılık önemlidir. Grafikte yüksek hızdaki ani düşüşler önemli faktör sayısını verir. Grafiğin plato çizdiği yere kadar olan kırılmalar ölçekteki maximum faktör sayısını

verir²³. Buna göre şekil 1'de yer alan grafiğe bakıldığında üç yerde platoya kadar kırılma olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ölçekten çıkabilecek maksimum faktör sayısı üç olarak görülmektedir.

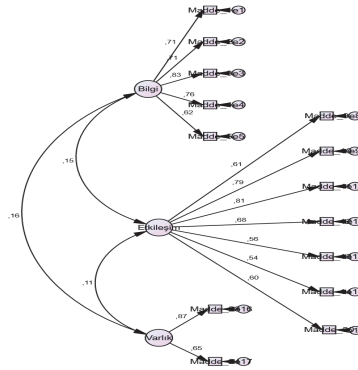


Şekil 1

1.4.2. Doğrulayıcı faktör analizi

Doğrulayıcı faktör analizinde daha önceden belirlenmiş olan bir modelin test edilmesi söz konusudur.²⁴ Bu bağlamda açıklayıcı faktör analizinde ortaya çıkan üç boyutlu model amos 23 programında doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Doğrulayıcı faktör analizinde ortaya çıkan path diyagramı (yol diyagramı) şekil 2'de yer almaktadır.

Cin Algısı Ölçeği: Standartlaştırılmış Tahminler Yol Diyagramı



Chi-square = 261,140, Degrees of freedom = 74, Probability level= 0,000

Şekil 2

²³ Güngör, vd. "Spss'de İstatistiğe Giriş", 251.

²⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analiz Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık 2008), 123.

Şekil 2’de yer alan standartlaştırılmış tahminler yol diyagramına bakıldığında bilgi gizil değişkeni için faktör yükleri 0,62-0,83 arasında; etkileşim gizil değişkeni için faktör yükleri 0,54-0,81 arasında; varlık gizil değişkeni için faktör yükleri 0,65-0,87 arasında değişmektedir. Ayrıca bilgi ile etkileşim arasında aynı yönlü pozitif, regresyon (Beta) katsayısı 0,15 olan bir ilişki; bilgi ile varlık arasında aynı yönlü pozitif, regresyon katsayısı 0,16 olan bir ilişki ile etkileşim ve varlık arasında pozitif, regresyon katsayısı 0,11 olan aynı yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.

Açıklayıcı faktör analizinin ardından ortaya çıkan modeli doğrulama amaçlı amos 23 programı ile doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucu oluşan değerler tablo 4’te yer almaktadır :

Tablo 4

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	IFI	RFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
3,529	0,065	0,915	0,923	0,937	0,938	0,895	0,072	0,055	0,943	0,919

Ölçeğin AFA ile elde edilen faktör yapısı DFA ile test edilmiş, analiz sonuçlarında $X^2=261,40$ (2 ile 3 arasındaki ki-kare değeri kabul edilebilir uyumu ifade etmektedir.), $Df=74$, $Pvalue=0,000$ (0,01 ile 0,05 arasındaki değer kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), $X^2 /df = 3,529$ (5’in altı kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA) 0,65 (0,05 ile 0,08 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index - NFI) = 0,915 (0,90 ile 0,95 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0,923 (0,95 ile 0,97 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), ve Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index-CFI) 0,93 (0,95 ile 0,97 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.) - IFI= 0,93, Görece Uyum İndeksi (Relative Fit Index-RFI) = 0,89, Hata Kareleri Ortalamasının Karekökü (Root Mean Square Residual-RMR) 0,72 (O’a yakın değer iyi uyumu göstermektedir), Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0,055 (0,05 ile 0,10 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), İyi Uyum İndeksi (Goodness of Fit Index-GFI) 0,94 (0,90 ile 0,95 arası kabul edilebilir uyumu göstermektedir.), Düzeltilmiş İyi Uyum İndeksi (Adjusted Goodness Of Fit

Index- AGFI) 0,91(0,90 ile 1,00 arası iyi uyumu göstermektedir.) olarak bulunmuştur.²⁵

1.5. Güvenirlik Analizi

Araştırma uygulandıktan sonra ilk aşamada ölçek maddeleri güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Analiz sürecinde maddelerin birbirleri ile olan korelasyonları ve toplam cronbach alfa değerleri dikkate alınmıştır. Korelasyon analizi yapılan maddelerden katsayıları negatif işaretli ya da +0,25'ten küçük olan maddeler ölçekten çıkarılmış ve 30 maddeden 22 maddeye düşürülen bir ölçek elde edilmiştir. Sonrasında yapılan doğrulayıcı analiz neticesinde 22 maddelik ölçekten madde regresyon yükleri düşük olan maddeler çıkarılarak 14 maddelik ölçek elde edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi sonrasında 14 madde ile yapılan güvenilirlik analizi sonucunda alpha katsayısı tablo 5'te yer aldığı gibi 0,781 (oldukça güvenilir) çıkmıştır. Cronbach Alpha değeri 0,7'nin üzerindeyse ölçme aracının yaptığı ölçümün tutarlı olduğunu gösterir²⁶. Ölçeğin alt faktörlerinin alpha katsayısı ise bilgi boyutu için „834” etkileşim boyutu için „840”, varlık boyutu için „724” çıkmıştır. Ölçeğin alt boyutlarının alpha katsayısı da güvenilir kabul edilen ölçütler aralığında yer almaktadır.

Tablo 5: Cronbach's Alpha Katsayısı

	Cronbach's Alpha	Cronbach's Alpha Based on Standardized Items	N of Items
Ölçek(Genel)	,781	,795	14
Bilgi	,834	,847	5
Etkileşim	,840	,841	7
Varlık	,724	,724	2

1.6. Normallik Analizi

Normallik analizinde verilerin normal dağılıma uygunluğu incelenir. Verilerin normal dağılıma uygunluğu yapılacak olan testlerin parametrik veya non-parametrik olup olmayacağına karar vermeye yarar²⁷. Buna göre

²⁵ Karın Schermelleh vd., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures" *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (2003), 23-74; Nuran Bayram, Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları (Bursa:Ezgi Kitabevi, 2003), 78.

²⁶ Büyüköztürk, "Sosyal Bilimler İçin...", 171; Fatma Lorcu, *Örneklerle Veri Analizi Spss Uygulamalı* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2015), 209;

²⁷ Murat Bursal, *Spss İle Temel Veri Analizleri* (Ankara: Anı Yanları, 2017), 43.

ölçek için yapılan normallik testinde tablo 6'da görüldüğü gibi skewness ve kurtosis (basıklık ve çarpıklık) değerleri -1,5 ile +1,5 arasında çıkmıştır. Bu değerler ölçeğin normal dağılıma uygun olduğunu ve dolayısıyla parametrik testlerde kullanılabileceğini göstermektedir²⁸.

Tablo 6: normallik Analizi Basıklık ve Çarpıklık Değerleri

		Statistic	Std. Error
Bilgi	Mean	21,7455	,14183
	Skewness	-1,207	,099
	Kurtosis	1,531	,198
Etkileşim	Mean	20,7074	,25690
	Skewness	,123	,099
	Kurtosis	-,445	,198
Varlık	Mean	5,7041	,10795
	Skewness	,120	,099
	Kurtosis	-1,139	,198
Ölçek	Mean	48,1570	,34443
	Skewness	-,047	,099
	Kurtosis	,099	,198

SONUÇ

Ölçeğin 14 maddelik haliyle yapılan güvenilirlik analizinde cronbach's alpha değeri "0,781" ile "iyi" ve "çok iyi" arasında bir değer almıştır. Güvenirlik analizi sonucunda yapılan açıklayıcı faktör analizinde üçüncü boyutun almış olduğu değer toplam varyansın %60'ıdır. Diğer iki boyutta %30'a yakın ve %30'un üstünde değer almıştır. Tek bir faktörün toplam varyansın en az %30'unu karşılması gerektiği düşünüldüğünde boyutların almış olduğu varyans değerlerinin iyi olduğu söylenebilir.

Son aşamada yapılan doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen uyum indeksleri de literatürde bahsedilen değerlere yakın çıkmıştır ($X^2/DF= 3,529$, $RMSEA= ,065$, $GFI= ,943$, $NFI= ,915$, $CFI=,937$). Normallik analizinde ise skewness ve kurtosis değerleri -1.5 ile +1.5 arasında çıkararak normal dağılıma uygunluk göstermiştir. Dolayısıyla ölçek parametrik testlere uygun çıkmıştır.

Öyle görünüyor ki cinler konusunda din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Hem kutsal kitaplar hem de toplum-

²⁸ Barbara G. Tabachnick., - Linda S. Fidell. Using Multivariate Statistics (Boston: Allyn and Bacon, 2013), 65.

lar nezdinde tarih boyunca dikkate değer konular arasında yer alan cinler hakkında daha fazla çalışma yapılması bu tür metafizik varlıkların insan algısına nasıl konu olduğu ve onların dini duygu ve düşüncelerinde, davranışlarında herhangi bir değişikliğe sebep olup olmadığını tespit etmeye katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Alpar, Reha. Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlik. Ankara: Detay Yayıncılık, 2010.
- Alpar, Reha. Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler. Ankara: Detay Yayınları, 2013.
- Bayrı, Mehmet Halit. İstanbul Folkloru. İstanbul: Eser Yay, 1972.
- Bursal, Murat. Spss İle Temel Veri Analizleri . Ankara: Anı Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Büyüköztürk, Şener. Sosyal Bilimler İçin Veri Analiz Kitabı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 9. Baskı, 2008.
- Çelebi, İlyas. “Kur’an-ı Kerim’de İnsan-Cin Münasebeti” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13-15 (1995-1997), 167-198.
- Duvarcı, Ayşe. “Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar”. Bilig 32 (2005),125-144.
- George j. Marshall (ed.), Angels An Indexed and Partially Annotated Bibliography of Over 4300 Scholarly Books and Articles Since the 7 th Century B.C. London: McFraland Company, 1949, 565-636.
- Güngör, Özcan vd. “Spss’de İstatistiğe Giriş”. Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı. ed. Özcan Güngör. 239-274. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Kalaycı, Şeref. Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri. ed. Şeref kalaycı. Ankara: Asil yayıncılık, 5. Baskı, 2010.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi . Ankara: Nobel Yayınları, 33. Basım, 2018.
- Kitâb-ı Mukaddes. Erişim 13 Şubat 2019. <https://www.bursakilisesi.com>.
- Long J. Bruce, “Demons”, The Encyclopedia of Religion, (ed.by, Mircea Eliade) Macmillian Publishing Company, New York 1987, IV.
- Lorcu, Fatma. Örneklerle Veri Analizi Spss Uygulamalı. Ankara: Detay Yayıncılık, 1.Baskı 2015, 209.
- Peker, Hüseyin. Kur’an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.

- Schermelleh, Karin vd. “Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”. *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (2003), 23-74.
- Şirin, Turgay. *Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006. <https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/tez/T0052828.pdf>
- Tabachnick, B. G., - Fidell, L. S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Allyn and Bacon. 2013.
- Tunçer, Mustafa. *Kur'an'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- T24. “Siirt'te evleri 'doğüstü' şekilde yanan aile İstanbul'a hocaya gönderilecek!”(25.02.2020) .<https://t24.com.tr/haber/siirtte-evleri-dogaustu-sekilde-yanan-aile-istanbula-hocaya-gonderilecek,220363>.
- Balin, Kerem. “Cinleri Olan Kadın İle Sohbet!-Cinler Alemi” YouTube 25 şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=LJw51mUfcgo>

تكاثر السنة أم تناقصها؟ بحث في جدلية شمولية التدوين

SÜNNET'İN FAZLALİĞİ Mİ, EKSİKLİĞİ Mİ? SÜNNET TEDVİNİNİN KAPSAYICILIĞI
HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA

REPRODUCTION OF HADITH OR DIMINUTION? RESEARCH IN THE DIALECTICAL
COMPREHENSIVENESS OF BLOGGING

ABDULAZİZ MUHAMMED HALEF

DR. ÖĞR. ÜYESİ, BAŞAKŞEHİR ARAP DİLİ VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF BAŞAKSEHIR, FACULTY OF ARABIC LANGUAGE AND
ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT OF HADITH

Dr.azeez@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8032-486X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.540141>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Halef, Abdulaziz Muhammed, "تكاثر السنة أم تناقصها؟ بحث في جدلية شمولية التدوين [Reproduction of Hadith or Diminution? Research in the Dialectical Comprehensiveness of Blogging]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 645-668

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



تكاثر السنة أم تناقصها؟ بحث في جدلية شمولية التدوين

ملخص

ينظر أرباب المدرسة العقلية المعاصرة إلى تدوين السنة بارتياب، حيث يعتقدون أن تدوينها شابه كثير من الأخطاء التي أدت إلى فرض أحاديث أصبحت جزءاً من الدين وهي ليست منه في شيء، وقد تجلت أوجه الخلل بشكل واضح في شمولية التدوين.

وهنا يورد العقلانيون أمرين متناقضين: الأول: إن المحدثين لم يدوّنوا كل السنة، بل أخفوا جزءاً منها، لاسيما تلك الأحاديث المتعلقة بتقويض سلطة السلطان والحد من طغيانه، وأوضح مثال على ذلك خطبه صلى الله عليه وسلم التي غابت عنا بكليتها، ولم يصلنا منها شيء.

الثاني: إن الكم الحقيقي للسنة أقل مما دُوّن بكثير، فقد تكاثرت السنة حتى وصلت إلى هذا الكم الهائل، وأكثرها أباطيل وموضوعات، ضاع الصحيح بينها، ولم يعد هناك قدرة على تمييزه. وسناقش في بحثنا هذا كلا الأمرين: ضياع جزء من السنة، وتكاثرها.

خلاصة

ينظر أرباب المدرسة العقلية المعاصرة إلى تدوين السنة بارتياب، حيث يعتقدون أن تدوينها شابه كثير من الأخطاء التي أدت إلى فرض أحاديث أصبحت جزءاً من الدين وهي ليست منه في شيء، وقد تجلت أوجه الخلل بشكل واضح في شمولية التدوين.

وهنا يورد العقلانيون أمرين متناقضين: الأول: إن المحدثين لم يدوّنوا كل السنة، بل أخفوا جزءاً منها، لاسيما تلك الأحاديث المتعلقة بتقويض سلطة السلطان والحد من طغيانه، وأوضح مثال على ذلك خطبه صلى الله عليه وسلم التي غابت عنا بكليتها، ولم يصلنا منها شيء.

الثاني: إن الكم الحقيقي للسنة أقل مما دُوّن بكثير، فقد تكاثرت السنة حتى وصلت إلى هذا الكم الهائل، وأكثرها أباطيل وموضوعات، ضاع الصحيح بينها، ولم يعد هناك قدرة على تمييزه. وسناقش في بحثنا هذا كلا الأمرين: ضياع جزء من السنة، وتكاثرها.

وتظهر أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على قضية مهمة تنازعتها الفهوم، ففي حين يذهب العقلانيون إلى الطعن في المدوّن من السنة قلّة أو كثرة، يذهب المحدثون إلى أن ما دُوّن من السنة هو كل السنة، لا زائد عليه ولا ناقص منه.

ويجب البحث على جملة من الأسئلة الإشكالية، منها:

1- هل ضاع شيء من السنة لم يصل إلينا بسبب عبث السلاطين والأمراء بالمحدثين وتسلبهم

عليهم.

2- ما هي ماهية الأحاديث الضائعة، وما السبيل لمعرفتها؟

3- لماذا كثرت المرويات في القرن الثالث في حين كانت أقل من ذلك في القرون الأولى؟

4- هل يمكن الاحتجاج بالأحاديث المروية في أمصار إسلامية مع عدم وجودها عند

الحجازيين؟

5- كيف روى أهل القرن الثالث بعض الأحاديث بأسانيد متصلة مع أن أهل القرون الأولى ما

رووها إلا منقطعة؟

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج منها:

يدعي العقلانيون أن السنة لم تدون جميعها، بل ضاعت أجزاء منها. وقد لعبت العوامل السياسية دوراً كبيراً في تدوين الأحاديث، فإذا عارض الحديث مصلحة حاكم منعه كتاب السنة من تدوينه. ولا أدل

على ذلك من أن خمسمئة خطبة نبوية قد فُقدت، فلا نجد اليوم أيَّ خطبة للنبي ﷺ فيما بين أيدينا من مصادر السنة.

ومن المعلوم أن الطريق الوحيد لمعرفة ما تتضمنه السنة إنما هو النظر فيما دُوِّن منها، أما ما لم يُدوَّن فإنه لم يصل إلينا حتى نستطيع الحكم عليه سبباً أو إيجاباً. وبالتالي فإن القول بأن الضائع أحاديث تضر بمصالح السلاطين لا يسنده دليل.

وقد أظهرت الدراسة أن خطب النبي صلى الله عليه وسلم لم تستبعد من التدوين، ولكنها أخذت أشكالاً متعددة في تدوينها. فبعضها دُوِّن من الإشارة إلى أن المدون خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم، وبعضها دون دونما إشارة إلى ذلك. وقد ألف كثير من العلماء المؤلفات الخاصة في خطب النبي صلى الله عليه وسلم، بلغت عند بعضهم أكثر من ستمائة خطبة.

كما يدعي العقلانيون أن السنة أقل بكثير مما دون، فكثير من المدون ليس من السنة، فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك. ويعتبرون أن الأصل هو حديث الحجازيين، فما لم يوجد عندهم فلا أصل له.

والحقيقة أن هذه الكثرة ليست حقيقية، فعدة الأحاديث الصحيحة بدون تكرير هي أربعة آلاف وأربعمائة حديث كما ذكر الثوري وشعبة ويحيى بن سعيد القطان وابن مهدي وأحمد بن حنبل وغيرهم. فالكلام عن ازدياد طرق الحديث وليس عن زيادة متنه، فالمتن واحد، والطرق إليه متعددة. وهو ما يدعوننا إلى القول بأن افتراض أن تقل المرويات مع تقادم الزمن افتراض يقوم على تجاهل أصول الرواية والتحديث. وبهذا يظهر أن تقادم الزمن عامل في زيادة الأحاديث وليس في تقليلها، ولكن وفق منطق المحدثين لا وفق منطق المشككين.

ويرجع العقلانيون سبب كثرة الأحاديث إلى أن المحدثين في القرن الثالث قبلوا أحاديث كانت مرفوضة في القرون الأولى، كحديث العراقيين. وهذا القول مخالف لإجماع المحدثين على قبول حديث أي راو ثقة أياً كان بلده، فالعبرة للصدق والحفظ لا إلى البلد والموطن. ويدلل العقلانيون على دعواهم بأن كثيراً من الأحاديث المنقطعة في موطأ مالك - وهو من علماء القرون الأولى - قد أضححت موصولة عند أهل القرن الثالث. والحق أن بعض ما رواه مالك منقطعاً في الموطأ رواه متصلاً في موضع آخر، وما رواه من بعد مالك متصلاً لا يستلزم أن يكون وصله صحيحاً، فقد يكون الحديث متصلاً ولا يصح، ولا أدل على ذلك من الأحاديث الأربعة التي رواها مالك منقطعاً ووصلها ابن الصلاح، فقد جاء حديثان منها موصولين بسند ضعيف. كما أن بعض الأحاديث الموصولة روعي فيها الاتفاق في المعنى ولو كانت الألفاظ مختلفة، وهذا يعني أن الأحاديث الموصولة غير الأحاديث التي أوردها مالك منقطعاً.

وبهذا يظهر أن ما ادعاه العقلانيون غير صحيح، فلا يطعن في الأحاديث التي كانت تروى مرسله في عصر إذا ما رويت موصولة في عصر آخر، لأن العبرة بصحة الطريق لا زمنه.

الكلمات المفتاحية: السنة ، المحدثون ، العقلانيون ، تكاثر ، ضياع.

SÜNNET'İN FAZLALIĞI MI, EKSİKLİĞİ Mİ? SÜNNET TEDVİNİNİN KAPSAYICILIĞI HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA

Öz

Günümüz akılcı ekoller sünnetin tedvinine(yazılışına) şüpheli bir bakış açısıyla bakıyorlar. Çünkü sünnetin tedvininde çok yanlışlar yapıldığına inanıyorlar. o yanlışlar ki tâ dinin aslında olmayan hadisleri bile dinin bir parçası haline getirdi. tedvinde yapılan yanlışlar da apaçık bir şekilde ortadadır. Bu akılcılar birbirine çelişen iki şey söylüyorlar: Birincisi: hadisçiler, bütün hadisler yazmadılar, bir kısmını saklamışlardır. özellikle padişahlara zulümlerinden dolayı uygulanan ceza ve had ile ilgili hadisler. bunun açık örneği de: bilemediğimiz peygamberin hutbeleridir. bunlar elimize ulaşmamıştır. İkincisi: diyorlar ki: gerçek hadislerin sayısı, yazılanlardan daha azdır. Ama günümüzdekilerin sayısı, oldukça fazladır. bunların çoğu da ya batil yada mevzu hadislerdir. sahih hadisler de bu ikisi arasında ayrılmayacak kadar kaybolduğunu görüyoruz. Biz de bu araştırmada iki şeyi tartışacağız (sünnetin çok olması, sünnetin kaybolması).

Özet

Günümüz akılcı ekoller sünnetin tedvinine(yazılışına) şüpheli bir bakış açısıyla bakıp, sünnetin tedvininde çok yanlışlar yapıldığına inanmaktadır. Bu yanlışlar dinin temelinde olmayan hadisleri bile dinin bir parçası haline getirmektedir. tedvinde yapılan yanlışlar da apaçık bir şekilde ortadada gözükmektedir.

Bu akılcılar birbirine çelişen iki şey söylemektedir:

Birincisi: diyorlarki: hadisçiler, bütün hadisleri yazmadılar, bir kısmı saklamışlardır. özellikle padişahlara zulümlerinden dolayı uygulanan ceza ve had ile ilgili hadisler. bunun açık örneği de: bilemediğimiz peygamberin hutbeleridir. bunlar elimize ulaşmamıştır.

İkincisi: diyorlar ki: gerçek sünnetin sayısı, yazılanlardan daha azdır. Ama günümüzdekilerin sayısı, oldukça fazladır. bunların çoğu da ya batil yada mevzu hadislerdir. sahih hadisler de bu ikisi arasında ayrılmayacak kadar kaybolduğunu görüyoruz.

Biz de bu konumuzda bu iki şeyi tartışacağız (sünnetin çoğalması, sünnetin kaybolması).

Araştırmanın önemi, kavramın tartıştığı önemli bir konuya ışık tutması gerçeğinde ortaya çıkmaktadır. Akılcılar Sünnet'in blogcularına birkaç veya daha fazla meydan okumaya giderken, akademisyenler Sünnet'ten yazılanların Sünnetin tamamı olduğunu söyler, ne fazlalık ne de eksikliklidir.

Araştırma, aşağıdakiler de dahil olmak üzere bu sorulara cevap vermektedir:

- 1- hadisçiler valiler ya da padişahların zulümleri altında kaldıkları sürece acaba sünnetten bir eksiklik ya da gizleme olmuş mudur?
- 2- Kayıp hadislerin anlamı nedir ve bunu bilmenin yolu nedir?
- 3- rivayetler üçüncü yüzyılda ilk yüzyıllara göre neden çoğalmıştır?
- 4- hicazda rivayet edilmeyen ve diğer ülkelerde rivayet edilen hadisleri delil olarak gösterebilir?
- 5- Üçüncü yüzyıldaki rivayet edilen hadislerin senedinde kopukluk olmadan rivayet edilirken, birinci yüzyılda o hadislerin senedinde kopukluk olurken nasıl rivayet edilmiştir?

Araştırmamız şu sonuçlara varmıştır:

akılcılar tüm Sünnilerin yazılmadığını ve bir kısmının kaybolduğunu. Hadisleri yazarken siyasi olaylar büyük rol oynamıştır. Eğer bir Hadis bir padişahın görüşüne uyuşmazsa o hadis yazılmasını yasaklandığını iddia etmektedirler, peygamberimizin beşyüz adet hutbesini kaybolduğu gerçeğiyle kanıtlanmamıştır ve bugün

Peygamberimizin sünnetin kaynaklarından elimiz arasında bir hutbe bulamadığını iddia etmektedirler.

Sünnet'in neler içerdiğini bilmenin tek yolunun sünneten neler yazıldığına bakmak gerekir. Yazılmamış ve bize ulaşmadığından dolayı hadisler hüküm vermemiz mümkün değildir, sonuç olarak, kayıp hadislerin padişahların görüşlerine uyduğundan delillerle desteklenmemektedir.

Çalışma, Peygamberin, hutbeleri yazmadan uzaklaştırılmadığını göstermektedir, ancak yazılırken çeşitli biçimlerle yazılmıştır. Bazıları, sözü yazarken Peygamberin sözünü olduğunu belirtir, bazılarında peygamberin sözü olduğunu söylemeden yazmıştır. Büyük alimler peygamberimizin hutbeleri ile ilgili bir çok eser yazmışlardır, altı yüze yakın hutbe tesbit etmişlerdir.

Akılçılar ayrıca, sünnet yazılmıştan daha az olduğunu, yazılmış ve bize ulaşmış sünnetin çoğu da doğru olmadığını iddia etmektedirler, hadis hafızları ölümleri ulr hadislerin çoğu kayıplmıştır, doğru olanı sadece hicazda rivayet edildiğini kanaatındalar, hicazda rivayet edilmeyen hadisi kabul etmemektedirler.

Gerçek şu ki, bu sayı gerçek değil, tekrar edilmeyen ve sahih hadislerin sayısı dört bin dört yüz hadistir, bu sayıyı sevir ve Yahya bin Saeed El-kattan, İbn Mehdi, Ahmed bin Hanbal ve diğerleri tarafından belirtilmiştir, asıl söz hadisin metnini çok olması değil de yolları çok olmasıdır, çünkü hadis birdir ama yolları çoktur.

Akılçılar, hadislerin çoğulmasının nedenini, üçüncü yüzyıldaki modernistlerin, ilk yüzyıllarda Iraklıların hadisleri gibi reddedilen hadisleri kabul etmelerine bağlamaktadır. Bu ifade, ülkesine bakılmaksızın, herhangi bir güven anlatıcısının hadisini kabul etme konusundaki hadisçilerin mutabakatına aykırıdır. Ders dürüstlük ve koruma içindir, ülkeye ve ülkeye değil. Akılçılar, birinci yüzyıl bilginlerinden Muwatik Malik'te kesintiye uğrayan hadislerin çoğunun üçüncü yüzyılın insanlarıyla bağlantılı olduğu iddiasını kanıtlarlar. Gerçek şu ki, Malik'in el-Muwatta'da kesintiye uğradığı şeylerin bir kısmı onun tarafından başka bir yere bağlı olarak anlatılıyor ve Malik bağlandıktan sonra anlattığı şey, hadis bağlı ve geçerli olmadığından bağlantının doğru olmasını gerektirmiyor. Bu, Malik tarafından anlatılan ve İbnü'l-Salah'ın ulaştığı dört hadis tarafından kanıtlanmışsa, onlardan iki hadis zayıf bir bağla bağlanmıştı. Ayrıca, bağlı olan bazı hadisler, kelimeler farklı olsa bile anlamında anlaşmayı dikkate almıştır ve bu, sahibinin bahsettiği hadislerle bağlı hadislerin kesildiği anlamına gelir.

Bununla rasyonalistlerin iddia ettikleri yanlış olduğu anlaşılmalıdır, bu yüzden başka bir çağda birbirine bağlı olarak anlatıldığı takdirde bir dönemde anlatılan hadislerle meydan okumayın, çünkü ders yolun geçerliliğidir, zamanı değil.

Anahtar Kelimeler: Hadis,Sünnet, Hadisçiler, Akılçılar, Çok, Kayıp.

REPRODUCTION OF HADITH OR DIMINUTION? RESEARCH IN THE DIALECTICAL COMPREHENSIVENESS OF BLOGGING

Abstract

The modern school's mentors view the writing of the conversation with suspicion. They believe that its codification resembles many of the mistakes that led to the imposition of conversations that have become part of religion and are not in it. The imbalances are clearly manifested in the universality of blogging. And here he gives rationalists two contradictory; first: The modernists did not write down every year, but they hid part of it, especially those conversations related to undermine the Sultan's authority and the reduction of tyranny, and the clearest example of that sermon, peace be upon him, which was absent from us in its entirety, and we receive them nothing. Second: The real quantum of less than a year without much, have

proliferated the year until it reached this huge amount, the most untruths and topics, including the right is lost, there is no longer able to distinguish. In this research we will discuss both the loss of part of the year and its reproduction.

Summary

The modern school's mentors view the writing of the conversation with suspicion. They believe that its codification resembles many of the mistakes that led to the imposition of conversations that have become part of religion and are not in it. The imbalances are clearly manifested in the universality of blogging.

And here he gives rationalists two contradictory; first: The modernists did not write down every year, but they hid part of it, especially those conversations related to undermine the Sultan's authority and the reduction of tyranny, and the clearest example of that sermon, peace be upon him, which was absent from us in its entirety, and we receive them nothing.

Second: The real quantum of less than a year without much, have proliferated the year until it reached this huge amount, the most untruths and topics, including the right is lost, there is no longer able to distinguish. In this research we will discuss both the loss of part of the year and its reproduction.

The importance of research appears in the fact that it sheds light on an important issue that the concept disputed. While rationalists go to challenge the blogger of the Sunnah by few or many, the scholars say that what is written from the Sunnah is the whole of the Sunnah, there is neither excess nor inferior to it.

The research answers a number of problematic questions, including:

- 1- Is something lost from the Sunnah that did not reach us due to the authorities> sultans and princes messing with the speakers and their authority over them?
- 2- What is the meaning of the lost hadiths, and what is the way to know it?
- 3- Why did the irrigators proliferate in the third century when they were less than that in the first centuries?
- 4- Is it permissible to invoke the hadiths that are narrated in Islamic Amasar with no presence among the Hijazis?
- 5- How did the people of the third century relate some hadiths with continuous chain of narrators even though the people of the first centuries narrated them only as disconnected?

The research concluded a number of results, including:

Rationalists claim that not all Sunnis were written down, but parts of it were lost. Political factors played a large role in codifying hadiths. If the hadith objected to the interest of a ruler, the Sunni writers were prohibited from writing it. This is not evidenced by the fact that five hundred prophetic sermons were lost, and today we do not find any sermon of the Prophet ﷺ between our hands from the sources of the Sunnah.

It is well known that the only way to know what the Sunnah contains is to look at what was written of it. As for what was not written, it did not reach us until we can judge it as a reason or an affirmative. Consequently, the statement that the lost hadiths harm the interests of the sultans is not supported by evidence.

The study showed that the sermons of the Prophet, peace and blessings be upon him, were not excluded from codification, but took various forms in their codification. Some of them were written down from indicating that the blogger was a sermon for the Prophet, may God bless him and grant him peace, and some of them without reference to that. Many scholars have written special literature on the sermons of the Prophet, peace and blessings be upon him, some of whom have reached more than six hundred sermons.

The rationalists also claim that the Sunnah is much less than what is below, as many bloggers are not Sunnis, instead of losing a lot of hadiths due to the death of preser-

vation and the disappearance of memory; The case saw the opposite. They consider that the original is the hadith of the Hijazis, so if they do not have it there is no basis for it.

The truth is that this abundance is not real, as several authentic hadiths without refining are four thousand and four hundred hadiths as mentioned by the revolutionary and the people of Yahya bin Saeed Al-Qattan, Ibn Mahdi, Ahmed bin Hanbal and others. The talk is about increasing the methods of talking and not about increasing its substance, so the body is one, and the ways to it are multiple. This leads us to say that the assumption that narratives decrease with the passage of time is an assumption based on ignoring the origins of the novel and modernization. Thus, the aging of time appears to be a factor in increasing the hadiths and not in reducing them, but according to the logic of the modern, not according to the logic of the skeptics.

Rationalists attribute the reason for the abundance of hadiths to the fact that modernists in the third century accepted hadiths that were rejected in the first centuries, such as the hadiths of the Iraqis. This statement is contrary to the consensus of the speakers to accept the hadeeth of any narrator of confidence, regardless of his country. The lesson is for honesty and preservation, not to the country and the country. The rationalists attest to their claim that many of the hadiths interrupted at Muwatik Malik - one of the first century scholars - had become connected to the people of the third century. The truth is that some of what Malik narrated interrupted in al-Muwatta is narrated by him connected in another place, and what he narrated from after Malik connected does not require that the link be correct, as the hadith is connected and not valid, nor is this evidenced by the four hadiths narrated by Malik interrupted and reached by Ibn Al-Salah, Two hadiths came from them, attached to a weak bond. Also, some of the hadiths that are connected have taken into account agreement in the meaning, even if the words are different, and this means that the hadiths that are connected to the hadiths mentioned by the owner are cut off.

By this it appears that what the rationalists claimed is incorrect, so do not challenge the hadiths that were narrated in one era if it is narrated connected in another era, because the lesson is the validity of the road, not its time.

Keywords: Hadith, Sunnah, Muhadditheen, Rational, Breeding, Loss.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأكمل التسليم، على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن أرباب المدرسة العقلية المعاصرة ينظرون إلى تدوين السنة بارتياح، حيث يعتقدون أن تدوينها شابه كثير من الأخطاء التي أدت إلى فرض أحاديث أصبحت جزءاً من الدين وهي ليست منه في شيء، وقد تجلت أوجه الخلل بشكل واضح في شمولية التدوين.

وههنا يورد العقلانيون أمرين متناقضين؛ الأول: إن المحدثين لم يدوتوا كل السنة، بل أخفوا جزءاً منها، لاسيما تلك الأحاديث المتعلقة بتقويض سلطة السلطان والحد من طغيانه، وأوضح مثال على ذلك خطبه صلى الله عليه وسلم التي غابت عنا بكليتها، ولم يصلنا منها شيء.

الثاني: إن الكم الحقيقي للسنة أقل مما دُون بكثير، فقد تكاثرت السنة حتى وصلت إلى هذا الكم الهائل، وأكثرها أباطيل وموضوعات، ضاع الصحيح بينها، ولم يعد هناك قدرة على تمييزه. وسناقش في بحثنا هذا كلا الأمرين؛ ضياع جزء من السنة، وتكاثرها.

أهمية البحث

تظهر أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على قضية مهمة تنازعتها الفهوم، ففي حين يذهب العقلانيون إلى الطعن في المدون من السنة قلة أو كثرة، يذهب المحدثون إلى أن ما دُون من السنة هو كل السنة، لا زائد عليه ولا ناقص منه.

إشكالية البحث

يجيب البحث على جملة من الأسئلة الإشكالية، منها:

6- هل ضاع شيء من السنة لم يصل إلينا بسبب عبث السلاطين والأمراء بالمحدثين وتسلطهم عليهم.

7- ما هي ماهية الأحاديث الضائعة، وما السبيل لمعرفةتها؟

8- لماذا كثرت المرويات في القرن الثالث في حين كانت أقل من ذلك في القرون الأولى؟

9- هل يمكن الاحتجاج بالأحاديث المروية في أمصار إسلامية مع عدم وجودها عند

الحجازيين؟

10- كيف روى أهل القرن الثالث بعض الأحاديث بأسانيد متصلة مع أن أهل القرون الأولى

ما رووها إلا منقطعة؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى الوصول إلى جملة من الأهداف منها:

- 1- بيان مدى شمولية تدوين السنة.
- 2- بيان ماهية الأحاديث الضائعة التي لم تدون إن وجدت.
- 3- مناقشة سبب كثرة المرويات في القرن الثالث في حين كانت أقل من ذلك في القرون الأولى.
- 4- دراسة قضية الاحتجاج بالأحاديث المروية في أمصار إسلامية مع عدم وجودها عند الحجازيين.

5- البحث فيما رواه أهل القرن الثالث متصلاً مع أن أهل القرون الأولى ما رووه إلا منقطعاً.

منهج البحث

سلكت في سبيل إعداد هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، حيث قمت باستقراء أقاويل العقلايين المتصلة بشمولية السنة، ومن ثم قمت بتحليل مرامي هذه الأقاويل، وإلى أين يمكن أن تصل، ثم قمت بمقارنتها بما عليه واقع السنة عند أهل الحديث، لأصل إلى النتيجة التي يؤيدها الدليل.

خطة البحث

جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين:

المبحث الأول: ضياع جزء من السنة.

المبحث الثاني: تكاثر السنة، وتضمن:

أولاً: كثرة المرويات في القرن الثالث.

ثانياً: عدم الاحتجاج بالأحاديث التي لا توجد عند الحجازيين.

ثالثاً: وجود أحاديث متصلة في القرن الثالث كانت تروى منقطعة في القرون الأولى.

وختتمت البحث بأهم ما خلص إليه البحث من نتائج.

والله أسأل أن أكون قد وفقت في عرض هذه المسألة المهمة وتجلية صوابها، فإن أصبت فمحض

توفيق من الله تعالى، وإن كانت الثانية فمني ومن الشيطان.

1. ضياع جزء من السنة

يقول أحدهم: إن السنة لم تصلنا كاملةً، بل فُقدَ جزءٌ كبيرٌ منها، وما وصلنا منها لا نستطيع أن نتق به؛ لأن العوامل السياسية كان لها دورٌ كبيرٌ في تدوين الأحاديث، فإذا عارض الحديث مصلحةً حاكمٍ منَعَ كِتَاب السنة من تدوينه، فلا أدل على ذلك من أن خمسمئة خطبةٍ نبويةٍ قد فُقدت، فلا نجد اليوم أيَّ خطبةٍ للنبي ﷺ فيما بين أيدينا من مصادر السنة، رغم أن النبي ﷺ كان يخاطب بأصحابه كل جمعةٍ منذ أن فُرِضت الصلاة.

ولعل السبب وراء ضياع هذه الخطب أنها تُضَرُّ بمصالح بني العباس الذين دُوِّن الحديث في عصرهم، ولذلك منعوا من تدوينها.

والجواب عن هذا الاستشكال يدور على ثلاثة محاور:

الأول: إذا سلمنا جِدلاً أن هذه الخطب الخمسمئة قد ضاعت وفُقدت ولم تُدَوَّن، فكيف عرف المنكرون أن هذه الخطب تتناقض مع نظام الحكم الذي كان سائداً وقت التدوين؟ فمن المعلوم أن الطريق الوحيد لمعرفة ما تتضمنه السنة إنما هو النظر فيما دُوِّن منها، أما ما لم يُدَوَّن فإنه لم يصل إلينا حتى نستطيع الحكم عليه سلباً أو إيجاباً.

الثاني: لَمْ تُسْتَبَعِدْ حُطْبُ النبي ﷺ من التدوين، بل قد دُوِّنَتْ خطبه ﷺ، إلا أنها دونت على صورتين:

الصورة الأولى: دُوِّنَتْ الخطب مع الإشارة إلى أنها من خطبه ﷺ، وبعضها دُوِّنَ كاملاً، وبعضها دُوِّنَ مُقْطَعاً مُفْرَقاً، فقد يروي أحد الصحابة أولها والآخر وسطها وثالث آخرها.

الصورة الثانية: الخطب التي دُوِّنَتْ دُونَ الإشارة إلى أنها من خطبه ﷺ، وذلك لأنه لا فارق بين الخطبة وغيرها من حديث النبي ﷺ من ناحية الاحتجاج.

وقد أُلِفَ في خطب النبي ﷺ العديد من الكتب نذكر منها:

1-خطب النبي لعلي بن محمد المدائني (ت 215).

2-خطب النبي لأبي الشيخ (ت 369).

¹ المطعني، عبد العظيم، الشبهات الثلاثون لإنكار السنة النبوية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1420 هـ - 1999: 85، نقلاً عن مجلة روز اليوسف. وكرر هذه الشبهة أيضاً: بولس إسحاق في مقالة بعنوان: خطب الجمعة لمحمد رسول الله أين هي؟ منشور على موقع الحوار المتمدن : pth.gro.raweha.m.www//

² انظر: المطعني، عبد العظيم، الشبهات الثلاثون: 87.

تكاثر السنة أم تناقصها؟ بحث في جدلية شمولية التدوين

3-خطب النبي لأبي العباس المستغفري (ت 433).

4-إتحاف الأنام بخطب رسول الإسلام لمحمد خليل الخطيب.

5-خطب الرسول ﷺ للدكتور محمد القطبي.

هذه المؤلفات جمعت خطب الجمعة إضافة إلى خطب المناسبات الأخرى.

وقد جمع محمد خليل الخطيب (574) خطبة من خطب النبي ﷺ في الجمعة وسائر المناسبات،

وجمع نواف الجراح (676) خطبة.

ومن الملاحظ أن النبي ﷺ كثيراً ما كان يقتصر في خطبته على تلاوة بعض الآيات، من ذلك:

1. عن أم هشام بنت الحارث قالت: «ما حفظت ﴿ق﴾ إلا من في رسول الله ﷺ يخطب بها

كل جمعة»³.

2. وعن أبي بن كعب «أن رسول الله ﷺ قرأ يوم الجمعة ﴿براءة﴾ وهو قائم يذكر بأيام الله»⁴.

وفي رواية: «قرأ ﴿تبارك﴾»⁵.

وقد كان الخلفاء يقتدون بهديه ﷺ في الخطبة بالقرآن، فهذا عمر يقرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة

النحل، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها، حتى

إذا جاء السجدة قال: «يا أيها الناس إنا نمر بالسجود، فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم

عليه»⁶. فهذا هو يخطب خطبتين متواليتين بسورة النحل.

وإن بحثاً سريعاً على الموسوعات الإلكترونية ليغني عن الرد على تهافت ما ساقوه من إقصاء الخطب

عن التدوين، حيث ستجد عشرات النتائج البحثية التي تخرج لو كتبت في مربع البحث (خطبنا رسول الله

ﷺ)، فكيف بك لو بحثت واستقصيت؟

ومما روته لنا كتب السنة عن بعض خطبه ﷺ نذكر:

1. عن جابر رضي الله عنه قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس توبوا إلى الله قبل

أن تموتوا، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تُشغَلُوا، وَصَلُّوا الذي بينكم وبين ربكم بكثر ذكركم له، وكثرة

³ مسلم، في الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم (873). دار الجليل، بيروت/ دار الأفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.

⁴ ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ، 1999م: 209/35.

⁵ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، في إقامة الصلاة، باب ما جاء في الاستماع للخطبة والإنصات لها، حديث رقم (1111)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، د. ت.

⁶ البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، في سجود القرآن، باب من رأى أن الله لم يوجب السجود، حديث رقم (1027). دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407، 1987.

الصدقة في السر والعلانية ترزقوا وتنصروا وتجبروا، واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا إلى يوم القيامة، فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جَمَعَ الله له شَمْلَهُ، ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا بَرٌّ له حتى يتوب، فمن تاب تاب الله عليه، ألا لا تُؤَمِّنُ امرأةٌ رجلاً، ولا يؤمُّ أعرابيٌّ مهاجراً، ولا يؤمُّ فاجرٌ مؤمناً، إلا أن يَقَهْرُهُ بسلطانٍ، يخاف سيفه وسوطه»⁷.

2. أورد البيهقي في دلائل النبوة أول خطبة خطبها نبي الله ﷺ حين قدم المدينة قال فيها: «أما بعد أيها الناس: فقدِموا لأنفسكم، تَعَلَّمْنَ والله لِيُضَعَّقَنَّ أحدكم، ثم لِيَدَعَنَّ غَمَّهُ ليس لها راعٍ، ثم ليقولن له ربه وليس له تُرْجُمان ولا حاجب يحجبه دونه: ألم يأتك رسولي فبلغك، وآتيتك مالا وأفضلت عليك، فما قدمت لنفسك؟ فينظر يمينا وشمالاً فلا يرى شيئا، ثم ينظر قدامه فلا يرى غير جهنم، فمن استطاع أن يَقِيَ وجهه من النار ولو بشق تمره فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة؛ فإن بها تجزئ الحسنه عشر أمثالها إلى سبعمئة ضعف، والسلام على رسول الله ورحمة الله وبركاته»⁸.

وكانت خطبه ﷺ كما يقول ابن القيم: «إنما هي تقرير لأصول الإيمان؛ من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وذكر الجنة والنار، وما أعدَّ الله لأوليائه وأهل طاعته، وما أعدَّه لأعدائه وأهل معصيته، فملاً القلوب من خطبته إيماناً وتوحيداً، ومعرفة الله وأيامه»⁹.

الثالث: لم تكن خطبة النبي ﷺ طويلة، بل كانت تقتصر على كلمات معدودة، وهديه ﷺ في هذا واضح، فقد قال: «إن طول صلاة الرجل، وقصر خطبته، مئنة من فقهه، فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة، وإن من البيان سحراً»¹⁰.

ويؤكد هذا المعنى جابر بن سمرة رضي الله عنه فيقول: «كان رسول الله ﷺ لا يطيل الموعظة يوم الجمعة، إنما هن كلمات يسيرات»¹¹.

2. تكاثر السنة

يفترض العقلانيون أن الأصل في القرون التالية لعصر الصحابة والتابعين أن يقل فيها الحديث لا أن

⁷ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، في إقامة الصلاة، باب في فرض الجمعة، حديث رقم (1081).

⁸ البيهقي، عبد الرحيم بن الحسين، دلائل النبوة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405 هـ: 524/2.

⁹ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415 هـ/ 1994م: 409/1.

¹⁰ مسلم، الصحيح، في الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم (869).

¹¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، في الجمعة، باب إقصار الخطب، حديث رقم (1107)، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط. د. ت.

يكثُر، فـ«الأحاديث المتداولة قبل القرن الثالث للهجرة لم تكن كثيرةً مثلما هي عليه في هذا القرن، وهو قرن المدونات الكبرى للحديث. فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك»¹²، و«لا شك أن هذه الأعداد الضخمة من وفرة الحديث وحفظه تبعث المرء على التفكير والتأمل، إذ كيف غابت هذه الأحاديث عن القرن الثاني؟ فقد علمنا أن مالكاً رغم تحريه فإنه لم يكن يملك من الحديث أعشار أعشار ما ذكر من أكداس الحديث، وحتى إن الحديث الذي استطاع تحصيله إنما حَفِلَ بكثرة المراسيل والمنقطعات، وكان مع ذلك متشككاً غاية التشكك فيما جمعه من الحديث، وكان ينقص منه شيئاً فشيئاً طوال حياته، رغم قرب عهده بالصحابة مقارنةً مع علماء القرن الثالث للهجرة. فكيف انقلب الموقف وتحول الحال إلى التفاخر بكثرة ما يوجد من الحديث وحفظه؟ فمن أين جاءت هذه الأكداس من الأحاديث الموصولة المتصلة والصحيحة السند؟»¹³.

هذه الترسانة الحديثية كما يسميها أحدهم التي تراكمت بشكل هائل، والتي كانت نتيجة عن توالد النصوص عن النص الأصلي المفترض عندما خضعت للتدقيق لم يصفو منها إلا النزر اليسير، فها هو البخاري يخرج كتابه الجامع الصحيح من ستمائة ألف حديث يحفظها، فلا يتحصل معه سوى أربعة آلاف حديث بحذف المكرر، وكذلك حال أبي داود¹⁴.

ويذكرون في هذا المقام مقارنةً بين حديث الحجازيين وغيرهم، إذ يعتبرون أن الأصل هو حديث الحجازيين، فما لم يوجد عندهم فلا أصل له، فـ«الكثير من علماء السلف قد شككوا في الأحاديث التي لم يكن لها أصل في الحجاز»¹⁵، ويسوقون كلام بعض علماء السلف دليلاً على دعواهم هذه، كقول مالك: «انظروا أهل المشرق، فأنزلوهم بمنزلة أهل الكتاب إذا حدثوكم، فلا تصدقوهم، ولا تكذبوهم»¹⁶، وقول الشافعي: «كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واه، وإن تداولته الثقات»¹⁷، «وواضح أن مثل هذه النصوص صريحة في عدم التعويل على الحديث المتداول خارج أرض الحجاز باعتبارها المحط الرئيس للصحابة والتابعين»¹⁸.

¹² محمد، يحيى، مشكلة الحديث، د. د. ط، د. ت: 55.

¹³ محمد، يحيى، مشكلة الحديث: 57.

¹⁴ تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار البنابيع، دمشق، 1997: 67. وهيكلم، محمد حسين، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط14، د. ت: 66.

¹⁵ محمد، يحيى، مشكلة الحديث: 58.

¹⁶ الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413 هـ، 1993م: 68/8.

¹⁷ الحازمي، محمد بن موسى، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، ط2، 1359 هـ: 13.

¹⁸ محمد، يحيى، مشكلة الحديث: 59.

ويظهر من خلال هذا العرض أن هذا الكلام يقوم على أمور ثلاثة:

الأول: كثرة المرويات في القرن الثالث عوضاً عن نقصها بفعل الزمن وموت حملة الحديث.

الثاني: عدم الاحتجاج بالأحاديث التي لا توجد عند الحجازيين

الثالث: وجود أحاديث متصلة في القرن الثالث كانت تروى منقطعة أو مرسلة في القرون الأولى.

وسناقش هذا الأمور كلاً على حدة.

الأول: كثرة المرويات في القرن الثالث.

قبل مناقشة هذه الفكرة لا بد من تقديم تصور عن عدد الأحاديث عموماً والصحيح منها خصوصاً،

حتى نستطيع بعدها أن نناقش سبب تكاثر المرويات في القرون التالية.

ذكر ابن حجر نقلاً عن الثوري وشعبة ويحيى بن سعيد القطان وابن مهدي وأحمد بن حنبل وغيرهم

أن عدة الأحاديث الصحيحة بدون تكرير هي أربعة آلاف وأربعمائة حديث، ونقل عن إسحاق بن راهويه

أنها أربعة آلاف ونيف¹⁹.

وقد قام الشيخ صالح الشامي بالجمع بين أشهر مصادر السنة، وهي أربعة عشر كتاباً؛ هي الكتب

التسعة المشهورة، وصحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبان ومستدرك الحاكم والسنن الكبرى للبيهقي

والأحاديث المختارة للضياء المقدسي، وضمها جميعاً في كتابه (معالم السنة النبوية)، وقد بلغت عدد

أحاديث هذه الكتب مع المكرر (114194) حديثاً، ولكنها أصبحت بعد حذف التكرار (28430)

حديثاً، ولكن في هذا العدد تكرر أيضاً، ذلك أن الحديث الذي يروى عن أكثر من صحابي يعد أكثر

من حديث، فحديث: (الحرب خدعة) مروى عن كلٍّ من أبي هريرة وجابر وابن عباس وعائشة وكعب بن

مالك، فهو خمسة أحاديث²⁰، فإذا حذفنا هذا التكرار أيضاً فإن العدد سيصبح أقل بكثير. فإذا حذفنا

الضعيف قلَّ العدد، وهذا ما وصل إليه الشيخ الشامي، حيث تحصَّل على (3921) حديثاً أودعها كتابه

¹⁹ ابن حجر، أحمد بن علي، النكت على ابن الصلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1984: 299/1. وقد أنكر أبو زرعة ذلك، فقد قيل له: "ليس يقال: حديث النبي ﷺ أربعة آلاف حديث؟" قال: "ومن قال ذا؟ قلل الله أنباه! هذا قول الزنادقة، ومن يحصي حديث رسول الله ﷺ، قبض رسول الله ﷺ عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة، ممن روى عنه وسمع منه، وفي رواية: ممن رآه وسمع منه"، فقيل له: يا أبا زرعة، هؤلاء أين كانوا وأين سمعوا منه؟ قال: "أهل المدينة، وأهل مكة، ومن بينهما، والأعراب، ومن شهد معه حجة الوداع، كل رآه وسمع منه بعرفة". انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، إعادة ط3، 2000م: 298).

²⁰ انظر: الشامي، صالح، معالم السنة النبوية، دار القلم، دمشق، ط2، 1436، 2015: 15/1.

معالم السنة، أي ما نسبته (3,4%) من مجموع أحاديث الكتب الأربعة عشر قبل حذف المكرر²¹، وهو العدد مقارب لما ذكره ابن حجر وغيره من العلماء.

واللافت أن عدد الأحاديث التي اختارها من الصحيحين هي (2131) أي ما نسبته (55%) من مجموع أحاديث الكتاب، وهذا يدل على مكانة الصحيحين، كما بلغ عدد الأحاديث التي اختارها من الكتب التسعة (3691) حديثاً، أي ما نسبته (94%) من مجموع أحاديث الكتاب، أما الكتب الخمسة المتبقية فاختار منها (230) حديثاً فقط، مع أن عدد الأحاديث فيها بدون مكرر (46741) حديثاً، وهذا يدل بوضوح على أن تكاثر الأحاديث إنما هو تكاثر طرق لا متون²².

ويجدر أن نذكر أن هذه الأحاديث التي نافت على المئة ألف حديث رجعت إلى قرابة أربعة آلاف حديث، مما يجعل هذه الطرق مقوية لأصل هذه الأحاديث وداعمة لثبوتها، فالحديث الذي تتعدد طرقه أمتن بكثير من حديث فرد غريب لا مقوي له أو معزز.

وبعد هذا نقول: إن افتراض أن تَقَلَّ المرويات مع تقادم الزمن افتراضٌ يقوم على تجاهل أصول الرواية والتحديث، ذلك أن الصحابي الذي يسمع حديثاً واحداً من النبي ﷺ إذا حَدَّثَ به جمعاً من التابعين فإن رواية كل واحدٍ من هؤلاء التابعين لمن بعدهم تعدُّ حديثاً مستقلاً، فلو سمعه منه عشرة من التابعين فإن المحدثين يعدونها عشرة أحاديث لا حديثاً واحداً، ولو كان المصدر واحداً، وكذلك الحال لو حَدَّثَ هؤلاء التابعيون أتباع التابعين، فلو هَبَّيْ لكل تابعي عشرة من أتباع التابعين فإن العدد سيصبح والحالة هذا مئة حديث، فانظر إلى هذا الحديث الواحد كيف أصبح مئة حديثٍ مع مرور جيلين فقط، فكم سيكون العدد بعد مرور ثلاثة قرون، يكون عدد الأجيال فيها ما بين الخمسة أجيال إلى تسعة أجيال؟ لا شك أن العدد سيتضاعف أضعافاً.

فالكلام عن ازدياد طرق الحديث وليس عن زيادة متونه، فالمتن واحد، والطرق إليه متعددة. وخذ مثلاً على هذا: حديث «المرء مع من أحب»²³، فقد رواه من الصحابة في الكتب الستة فقط: عبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، وأنس بن مالك، وصفوان بن عسال. ورواه شقيق عن

²¹ انظر: الشامي، صالح، معالم السنة: 16/1. وقد ذكر الشيخ (33) حديثاً ضعيفاً، و(10) أحاديث حسنة، وذكر سبب إيرادها.

²² انظر: الشامي، صالح، معالم السنة: 19/1.

²³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، في الأدب، باب علامة الحب في الله عز وجل، حديث رقم (5816)، ومسلم، الصحيح، في البر والصلة، باب المرء مع من أحب، حديث رقم (2640)، وأبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، في الأدب، باب إخبار الرجل الرجل بمحبته إياه، حديث رقم (5127)، والترمذي، محمد بن عيسى، الجامع، في الزهد، باب ما جاء أن المرء مع من أحب، حديث رقم (2385)، دار إحياء التراث العربي بيروت، د. ط، د. ت.

عبد الله بن مسعود وأبي موسى، ورواه زر بن حبیش عن صفوان، ورواه عن أنس: سالم بن أبي الجعد وثابت البناني وحמיד الطویل والحسن، فأصبحت مجموع طرقه في عصر التابعين سبعة طرق، والمحدثون يعدونه سبعة أحاديث، فإذا نزلنا إلى عصر أتباع التابعين زاد عدد الرواة، وهكذا حتى يصبح الحديث الواحد أحاديث كثيرة.

وبهذا يظهر أن تقادم الزمن عاملٌ في زيادة الأحاديث وليس في تقليلها، ولكن وفق منطق المحدثين لا وفق منطق المشككين.

ومع أن بعض العقلانيين يعقل هذا المعنى إلا أنه لم يرتضه جواباً على استشكله، يقول يحيى محمد بعد أن ساق الإشكال: «مع الأخذ بنظر الاعتبار ما اعتبره بعض الحفاظ من أن مراده بذلك هو عدد الطرق وليس المتون»²⁴. فمر على هذه العبارة دون أن يقف على حقيقتها، ليمر ما يريد من التشكيك بالسنة.

الثاني: عدم الاحتجاج بالأحاديث التي لا توجد عند الحجازيين

يقول العقلانيون: يعود سبب كثرة الحديث وتناميه في القرن الثالث بعد أن كان قليلاً في القرون الأولى إلى أن المحدثين قبلوا أحاديث كانت مرفوضةً في القرون الأولى، كحديث العراقيين والشاميين، فبعد أن كان المنهج عدم قبول غير أحاديث الحجازيين تساهل من جاء بعد ذلك من المحدثين فقبل أحاديث العراقيين، فدخلت الموضوعات والأحاديث المعللة في السنة، الأمر الذي أدى إلى تعاطم السنة وتناميها²⁵.

وبداية لا بد من التسليم بأفضلية المدينة على غيرها من البلدان، فهي موطن الرسول ﷺ ومثواه الأخير، وهي حاضرة كبار الصحابة الذين كانوا لا يغادرونها، وكانوا أعلم الناس برسول الله ﷺ وسنته، وكان للمدينة حضورها العلمي، فهي أصل العلم ومادته.

ولأجل هذا كان بعض العلماء يفضل حديث المدينة على غيره، يقول ابن المبارك: «حديث أهل المدينة أصح وإسنادهم أقرب»²⁶، ويقول الإمام مالك: «إذا خرج الحديث عن الحجاز انقطع نخاعه»²⁷.

²⁴ محمد، يحيى، مشكلة الحديث: 55.

²⁵ انظر: محمد، يحيى، مشكلة الحديث: 59.

²⁶ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الكلم الطيب، دمشق وبيروت، ط3، 1417هـ: 89/1.

²⁷ المصدر السابق: 88/1.

ويبين الخطيب البغدادي سبب تقديم حديث الحجازيين بأن «التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز»²⁸. وهذا يشير إلى أن من برئ من التدليس والكذب فحديثه مقبول وإن لم يكن حجازياً، ومن اتصف بهما فهو مردود وإن كان حجازياً. وبالمقابل نجد أن التدليس كثيرٌ عند العراقيين، والكذب فيهم منتشرٌ، لاسيما والعراق أرض فتن، والناس فيها متوزعة على طوائف، وكثيراً ما يستحل الخصم الكذب على خصمه نصرَةً لمذهبه، ولذلك جاء التحذير من حديثهم.

على أن كلام الإمام مالك لا يمكن أن يفهم إلا في إطارٍ عامٍ أكبر يتوضح من خلاله منهجه العام في النقد، حيث يمكن توضيح الأمور الآتية:

1. عُرف عن الإمام مالك شدة تحريه وتنقيته لرجال الذين يروي عنهم، يقول ابن عيينة: «رحم الله مالكا، ما كان أشد انتقاده للرجال»²⁹.

2. كان الإمام مالك خبيراً بمحدثي المدينة، أما غيرهم فلم يكن له علمٌ بهم، ويؤكد ذلك أن الإمام مالكا لم يرحل عن المدينة إلى غيرها من البلدان، يقول القاضي إسماعيل المالكي: «إنما يعتبر بمالك في أهل بلده (فأما الغبراء) فليس يحتج به فيهم»³⁰.

3. كلام الإمام مالك ليس على إطلاقه، فقد احتج هو بغير واحدٍ من العراقيين، فقد احتج بأيوب السختياني، وكان يقول: «ما حدثكم عن أحد إلا وأيوب أوثق منه»³¹، واحتج بحميد الطويل، وهو بصري، وروى عنه في الموطأ، وكذلك احتج بعبد الرحمن بن أبي ليلى، وهو كوفي، وبعبد الله بن إدريس الأودي وهو كوفي³².

4. يبدو أن قول مالك إنما هو قولٌ قديمٌ له، كان ذلك قبل ظهور أئمة النقاد والجرح والتعديل في العراقيين، أمثال شعبة بن الحجاج وسفيان الثوري ويحيى القطان، أما بعد ظهور هؤلاء الأئمة الذين نخلوا حديث العراقيين، وميزوا صحيحه من سقيميه، فقد تَغَيَّرَ قول مالك، فأصبح يوثق من يوثقه أئمة العراقيين،

²⁸ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ: 286/2.

²⁹ الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء: 73/8.

³⁰ ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ط1، 1407هـ - 1987م: 381/1.

³¹ الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء: 24/6.

³² انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، د. ط، د. ت: 8، 19، 36.

ولذلك نقل عنه قوله: «كانت العراق تجيش علينا بالدرهم والثياب، ثم صارت تجيش علينا بسفیان الثوري»³³.

أما ما نقل عن الإمام الشافعي فهو قولٌ قديمٌ له أيضاً، وقد ثبت تراجعُه عنه، ولذلك كان يقول: «من عُرِفَ من أهل العراق ومن أهل بلدنا بالصدق والحفظ قَبْلُنَا حديثه، ومن عُرِفَ منهم ومن أهل بلدنا بالغلط ردنا حديثه، وما حايبنا أحداً، ولا حملنا عليه»³⁴. ولعل الإمام الشافعي قد تابع مالكاً في هذا القول، لاسيما وأنه تلميذه وبه تخرَّج.

وأخيراً: فقد انعقد الإجماع على الاحتجاج بما يرويه الثقات أياً كانت بلدانهم، لا فرق في ذلك بين بلدٍ وآخر، ولذلك قال البيهقي معلِّقاً على قول الشافعي السابق: «وعلى هذا مذاهب أكثر أهل العلم بالحديث»³⁵.

وبهذا يظهر أن ما ساقه العقلانيون من حجج لإبطال حديث غير الحجازيين لا تقوم به الحجة، كما أن الحجة لا تقوم بدعوى تنامي الحديث وكثرته³⁶.

الثالث: وجود أحاديث متصلة في القرن الثالث كانت تروى منقطعة أو مرسله في القرون الأولى. عمدة العقلانيين في دعواهم أن الأحاديث المنقطعة انقلبت متصلةً والأحاديث المرسله أضحت موصولةً على أن في الموطأ أحاديث منقطعةً أو مرسلهً وصلها العلماء، لاسيما ابن عبد البر وابن الصلاح، حيث قام ابن عبد البر بوصل بلاغات الإمام مالك ما خلا أربعة أحاديث لم يجدها موصولة، ثم تبعه ابن الصلاح فوصل هذه الأحاديث الأربعة في رسالة له لطيفة في ذلك.

وقد أسس العقلانيون على هذه المقدمة أن أحاديث القرون التالية فيها موضوعاتٌ وأباطيل، إذ كيف يعجز مالك عن وصل حديث، وهو في زمن الرواية، بينما يتمكن من ذلك من جاء بعده بمئات السنين. والحق أن هذا الكلام يُسلَّم لهم لو سلَّم أمران:

الأول: أن الإمام مالك وكل محدثي عصره قد عجزوا عن أن يأتوا بهذه الأحاديث موصولةً، بينما استطاع ذلك المتأخرون.

³³ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت: 219/10.

³⁴ البيهقي، عبد الرحيم بن الحسين، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط 1، 1412 هـ - 1991 م: 150/1.

³⁵ البيهقي، عبد الرحيم بن الحسين، معرفة السنن والآثار: 150/1.

³⁶ انظر: أبا الخليل، د. خالد، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض، ط 1، 1435: 42-47.

الثاني: أن من قام بوصل هذه الأحاديث ادعى أن الأسانيد المتصلة أسانيد صحيحة.

وكلا الأمرين غير متحقق، فأين الدليل على عجز الإمام مالك وأقرانه عن وصل هذه الأحاديث؟ بل الدليل قائم على خلاف دعواهم، فقد روى مالك بعض الأحاديث بلاغاً في موطئه، ورواها موصولةً في موضع آخر من الموطأ، ومن ذلك حديث أنه بلغه أن النبي ﷺ نهى عن التختم بالذهب³⁷، رواه موصولاً في الموطأ من طريق علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ «نهى عن لبس القسي، وعن تختم الذهب، وعن قراءة القرآن في الركوع»³⁸. وكذلك حديث: «لا تحل الصدقة لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس»³⁹، قال ابن عبد البر: «هذا حديث يرويه مالك مسنداً؛ رواه عنه سعيد بن داود بن أبي زند وجويرية بن أسماء»⁴⁰.

أما الأمر الآخر، فقد نص ابن الصلاح على وجود حديثين ضعيفين من الأربعة الأحاديث التي وصلها، فقال: «والقول الفصل عندي في ذلك كله ما أنا ذاكره، وهو أن هذه الأحاديث الأربعة: لم ترد بهذا اللفظ المذكور في الموطأ إلا في الموطأ، ولا ورد ما هو في معنى واحدٍ منها بتمامه في غير الموطأ، إلا حديث: «إذا أنشأت بحرية» من وجه لا يثبت، والثلاثة الأخر: واحدٌ، وهو حديث ليلة القدر، ورد بعض معناه من وجهٍ غير صحيح، واثنان منها، ورد بعض معناه من وجهٍ جيدٍ، أحدهما: صحيح وهو حديث النسيان، والأخر: حسنٌ، وهو حديث وصية معاذ رضي الله عنه»⁴¹. وبهذا يظهر أن الأحاديث الموصولة ليست طرق وصلها صحيحة جميعاً.

كما أن بعض الأحاديث الموصولة روعي فيها الاتفاق في المعنى ولو كانت الألفاظ مختلفة، وهذا يعني أن الأحاديث الموصولة غير الأحاديث التي أوردتها مالك منقطعة، ومن ذلك أن ابن عبد البر أورد بلاغ مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إن كان دواء يبلغ الداء فإن الحجامة تبلغه»، وقال معقباً: «وهذا يحفظ معناه من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة، ومن حديث حميد عن أنس، ومن حديث سمرة والألفاظ مختلفة»⁴². فهي أحاديث مختلفة لا حديث واحد، ساق مالك منها أحدها بلاغاً، بينما ساق غيره حديثاً آخر متصلاً.

³⁷ مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1985 م: 911/2.

³⁸ مالك بن أنس، الموطأ: 80/1.

³⁹ مالك بن أنس، الموطأ: 1000/2.

⁴⁰ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د. ط، 1387 هـ: 359/24.

⁴¹ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، وصل بلاغات الموطأ، نسخة المكتبة الشاملة نقلاً عن دار المطبوعات، حلب: 11.

⁴² ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: 347/24.

وبهذا يظهر أن ما ادعاه العقلانيون غير صحيح، فلا يطعن في الأحاديث التي كانت تروى مرسلة في عصر إذا ما رويت موصولة في عصر آخر، لأن العبرة بصحة الطريق لا زمنه.

الخاتمة

خلص البحث إلى جملة من النتائج منها:

يدعي العقلانيون أن السنة لم تدون جميعها، بل ضاعت أجزاء منها. وقد لعبت العوامل السياسية دوراً كبيراً في تدوين الأحاديث، فإذا عارض الحديث مصلحة حاكمٍ مَنَعَ كتاب السنة من تدوينه. ولا أدل على ذلك من أن خمسمئة خطبةٍ نبويةٍ قد فُقدت، فلا نجد اليوم أيَّ خطبةٍ للنبي ﷺ فيما بين أيدينا من مصادر السنة.

ومن المعلوم أن الطريق الوحيد لمعرفة ما تتضمنه السنة إنما هو النظر فيما دُون منها، أما ما لم يُدَوَّن فإنه لم يصل إلينا حتى نستطيع الحكم عليه سباً أو إيجاباً. وبالتالي فإن القول بأن الضائع أحاديث تضر بمصالح السلاطين لا يسنده دليل.

وقد أظهرت الدراسة أن خطب النبي صلى الله عليه وسلم لم تستبعد من التدوين، ولكنها أخذت أشكلاً متعددة في تدوينها. فبعضها دَوَّن من الإشارة إلى أن المدون خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم، وبعضها دون دونما إشارة إلى ذلك. وقد أُلّف كثير من العلماء المؤلفات الخاصة في خطب النبي صلى الله عليه وسلم، بلغت عند بعضهم أكثر من ستمائة خطبة.

كما يدعي العقلانيون أن السنة أقل بكثير مما دون، فكثير من المدون ليس من السنة، فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك. ويعتبرون أن الأصل هو حديث الحجازيين، فما لم يوجد عندهم فلا أصل له.

والحقيقة أن هذه الكثرة ليست حقيقية، فعدة الأحاديث الصحيحة بدون تكرير هي أربعة آلاف وأربعمائة حديثٍ كما ذكر الثوري وشعبة ويحيى بن سعيد القطان وابن مهدي وأحمد بن حنبل وغيرهم. فالكلام عن ازدياد طرق الحديث وليس عن زيادة متونه، فالمتن واحد، والطرق إليه متعددة. وهو ما يدعوننا إلى القول بأن افتراض أن تَقَلَّ المرويات مع تقادم الزمن افتراضٌ يقوم على تجاهل أصول الرواية والتحديث. وبهذا يظهر أن تقادم الزمن عاملٌ في زيادة الأحاديث وليس في تقليلها، ولكن وفق منطق المحدثين لا وفق منطق المشككين.

ويرجع العقلانيون سبب كثرة الأحاديث إلى أن المحدثين في القرن الثالث قبلوا أحاديث كانت

مرفوضة في القرون الأولى، كحديث العراقيين. وهذا القول مخالف لإجماع المحدثين على قبول حديث أي راوٍ ثقة أياً كان بلده، فالعبرة للصدق والحفظ لا إلى البلد والموطن. ويدلل العقلانيون على دعواهم بأن كثيراً من الأحاديث المنقطعة في موطأ مالك - وهو من علماء القرون الأولى - قد أضححت موصولة عند أهل القرن الثالث. والحق أن بعض ما رواه مالك منقطعة في الموطأ رواه متصلاً في موضع آخر، وما رواه من بعد مالك متصلاً لا يستلزم أن يكون وصله صحيحاً، فقد يكون الحديث متصلاً ولا يصح، ولا أدل على ذلك من الأحاديث الأربعة التي رواها مالك منقطعة ووصلها ابن الصلاح، فقد جاء حديثان منها موصولين بسند ضعيف. كما أن بعض الأحاديث الموصولة روعي فيها الاتفاق في المعنى ولو كانت الألفاظ مختلفة، وهذا يعني أن الأحاديث الموصولة غير الأحاديث التي أوردها مالك منقطعة.

وبهذا يظهر أن ما ادعاه العقلانيون غير صحيح، فلا يطعن في الأحاديث التي كانت تروى مرسله في عصر إذا ما رويت موصولة في عصر آخر، لأن العبرة بصحة الطريق لا زمنه.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبا الخيل، د. خالد، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض، ط1، 1435.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، إعادة ط3، 2000م.
ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، وصل بلاغات الموطأ، نسخة المكتبة الشاملة نقلاً عن دار المطبوعات، حلب.

ابن حجر، أحمد بن علي، النكت على ابن الصلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1984: 1/299.

ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ، 1999م.
ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، ط1، 1407هـ - 1987م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، د. ط، 1387هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415 هـ / 1994 م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

إسحاق، بولس، خطب الجمعة لمحمد رسول الله أين هي؟ منشور على موقع الحوار المتمدن :

<http://www.m.ahewar.org>

البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407، 1987.

البيهقي، عبد الرحيم بن الحسين، دلائل النبوة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405 هـ.

البيهقي، عبد الرحيم بن الحسين، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط1، 1412 هـ - 1991 م.

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع، دار إحياء التراث العربي بيروت، د. ط، د. ت.

تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997.

الحازمي، محمد بن موسى، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، ط2، 1359 هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مكتبة المعارف، الرياض، 1403 هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413 هـ، 1993 م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، إسعاف المبتطأ برجال الموطأ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، د. ط، د. ت.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الكلم الطيب، دمشق وبيروت، ط3، 1417هـ.

الشامي، صالح، معالم السنة النبوية، دار القلم، دمشق، ط2، 1436، 2015.
مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1985 م.
محمد، يحيى، مشكلة الحديث، د. د. ط، د. ت.
مسلم، الصحيح، دار الجيل، بيروت/ دار الأفق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت.
المطعني، عبد العظيم، الشبهات الثلاثون لإنكار السنة النبوية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1420 هـ - 1999.

هيكل، محمد حسين، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط14، د. ت.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahih*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, ts.
Eba'l-Hayl, Halid. *el-İtîcahu'l-akli ve ulûmü'l-hadis*. Riyad: el-Cemiyetü'l-İlmiye, 1435.
Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
el-Hâzimî, Muhammed b. Musa. *el-İ'tibar fi'n-nasih ve'l-mensuhi mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dairatü'l-meârifil-Osmaniyye, 2. Basım, 1359.
el-Mutani, Abdulazim. *eş-Şubuhatus-selasun*. Kahire: Mektebetü Vehba, 1999.
eş-Şami, Salih. *Mealimu's-sunen*. Şam: Darul-Kalem, 2. Basım 2015.
Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-Ahlâkî'r-Râvî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403.
Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiye, ts.
Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayat Muhammed*. Kahire: Daru'l-Meârif, 14. Basım, ts.
İbn Abdulber, Yusuf b. Abdullah. *et-Temhid*. Fas: Vizeretu'l-Evkâf, 1387.
İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü-Rüşd, 2. Basım, 1409.
İbn Hacer el-Askalânî, Ahmet b. Ali. *en-Nüket alâ İbnu's-Salah*. Medine: el-Cemiatu'l-İslamiyye, 1984.
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *el-Musned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risele, 2. Basım, 1999.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *el-İlel ve Meârifetür-ricâl*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*. Beyrut: Darü'l-Meârif, 1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Beyrut: Darül-Fikir, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerh İlelut-Tirmizi*. Ürdün: Mektebetü'l-Mener, 1987.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmü'l-hadîs*. Darü'l-Fikr, 3. Basım, 2000.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman., *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1403.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Şam: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 3. Basım, 1417.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî bekir. *İsaful-mubata biricalil-muvata*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticeriyye, by, ts.
- Yâsîn, Abdülcevâd. *es-Sulta fî'l-İslâm*. ed-Dârül-Beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arâbî, 2. Basım, 2000.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetür-Risale, 9. Basım,1993.

ENDÜLÜSLÜ ŞAİR İBN 'ABDIRABBİH VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER

ANDALUSIAN POET IBN ABD RABBİH AND EXAMPLES OF HIS POETRY


ZEYNEP ÖZKANLI

ARŞ. GÖR., KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE BELAGATİ
ANABİLİM DALI

RESEARCH ASSISTANT, UNIVERSITY OF KASTAMONU, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT
OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

zozkanli@kastamonu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1466-9592>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.628355>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

2 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted

25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as:

Özkanlı, Zeynep, "Endülüslü Şair İbn 'Abdirabbih ve Şiirlerinden Örnekler [Andalusian Poet Ibn Abd Rabbih and Examples of His Poetry]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/1 (Haziran/June 2020): 669-693

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



ENDÜLÜSLÜ ŞAİR İBN 'ABDİRABBİH VE ŞİİRLERİNDEN ÖRNEKLER'

Öz

Endülüs dönemi şairlerinden olan İbn 'Abdirabbih 246/860 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Fakir bir aileye mensup olmasına rağmen şiire olan yeteneği sayesinde zamanla zenginleşmiş ve insanlar arasında bu yönüyle tanınır hâle gelmiştir. Öyle ki dönemin hükümdarlarının kapıları kendisine ardına kadar açılmış; kadı, vezir ve vali gibi devlet erkânından pek çok kişinin övgüsüne mazhar olmuştur. Şiir yazma konusundaki yeteneğinin yanı sıra başta Endülüs'ün önde gelen hocaları olmak üzere Mısır, Küfe, Bağdat gibi Doğu vilayetlerindeki âlimlerden de ders alması onu dönemdeki edip ve şairlerden farklı kılmıştır. Şairin gençlik dönemlerinde yazdığı şiirlerine methiye, hiciv, mersiye, gazel ve hamriyât konuları hâkimken yaşlılık döneminde zühd ve takva konulu şiirlere yönelmiştir. Bu dönemde şair zühd ve takva içerikli şiirlerine ek olarak gençlik döneminde yaşadığı hayatından ve bu dönemde nazmettiği mucûn, gazel ve hamriyât konulu şiirlerinden duyduğu pişmanlığı dile getirdiği şiirler de nazmetmiştir. Tövbenin ve pişmanlık duygusunun hâkim olduğu bu türdeki şiirlerine 'arındırılmış' anlamına gelen "المُحَصَّات" (el-Mumehhâşât) adını vermiştir. Söz konusu çalışmada, şairin hayatı ve edebi kişiliğine dair bilgiler verilmiştir. Ayrıca şairin methiye, hiciv, mersiye ve gazel gibi Arap şiirinin geleneksel konularını işlediği şiirleri örneklendirilerek şairin kendine has üslubu yansıtılmaya çalışılmıştır. Şiirler, konularına göre sınıflandırılarak muhteva açısından değerlendirilmiştir.

Özet

Avrupa kıtasının Güneybatısında yer alan ve günümüzde İspanya ve Portekiz devletlerinin bulunduğu İber yarımadası Endülüs adı ile bilinmektedir. Endülüs isminin anlamı ve bu bölgeye verilmiş sebebi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki bu ismin Hz. Nûh'un torunu Endülüs bin Tübâl bin Yâfes bin Nûhdan geldiği yönündedir. Bu görüşe göre Hz. Nûh'un torunu Endülüs, İberya yarımadasına yerleşen ilk insandır. Dolayısıyla bu bölgeye Endülüs bin Tübâl bin Yâfes ismine atfen 'Endülüs' adı verilmiştir. İkinci görüş ise Doğu Cermen kavimlerinden olan Vandalların yaşadığı bölgeye Endülüs isminin verildiği yönündedir. Almanya'nın doğusunda Vistül ve Oder nehirleri arasında yaşayan Vandallar, V. yüzyılın başlarında Kuzeyden Güneye göç ederek Cebel-i Târik Boğazı'na kadar gelmişler ve buradan Afrika'ya geçmişlerdir. Kuzey Afrikalılar Vandalların geldiği İber Yarımadasının güneyine bu ismi vermişlerdir. Arap komutan Târik b. Ziyâd (ö.102/720)'ın İspanya'yı fethinden sonra Cebel-i Târik'tan Pirene dağlarına kadar uzanan bölgenin tamamına Endülüs adı verilmiştir. Gırnata (Granada), İşbiliyye (Sevilla), Ceyyân (Jaén), Kurtuba (Cortoba) v.b. gibi vilayetleri kapsayan Endülüs ismi zamanla farklı milletler tarafından yaygın olarak kullanılır hale gelmiştir. İspanya'nın Emevî halifesi Velîd b. Abdilmelik (ö.96/715) zamanında, Müslümanlar tarafından fethinin ardından bölgede Müslüman Endülüs Devleti kurulmuştur. Abdurrahmân ed-Dâhil (ö.172/788) döneminde siyasi olarak istikrarın sağlanması ile birlikte bu bölgede kültürel faaliyetler de gerçekleştirilmiştir. Bu dönem dikkat çeken kültürel faaliyetlerden biri Endülüslü Araplar tarafından başlatılan çeviri hareketidir. Bu faaliyetler kapsamında Endülüslü Araplar eski Yunan tıp ve felsefesine ait eserleri kendi dillerine çevirmiş ve bu tercümelere pek kıymetli şerhlerini de eklemişlerdir. Bölgedeki ilmi faaliyetler çok geçmeden Batı Avrupa'nın ilgisinin Arap coğrafyasına ve Arap diline kaymasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde ise Müslüman Endülüs Devleti eski Yunan kaynaklarının Batı Avrupalı araştırmacılara ulaşmasını sağlayan bir

¹ * Bu makale 6-8 Eylül 2019 tarihinde Şanlıurfa'da gerçekleştirilen I. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar ve Araştırmalar Kongresinde tebliğ olarak sunulmuştur.

köprü haline gelmiştir. Ayrıca bu dönemde edebiyatta özellikle de şiir türünde birtakım yenilikler meydana gelmiştir. Ancak şiir türündeki yenilikler birdenbire değil eski Arap şiirinin taklidi, eski Arap şiirinin yeniden inşası ve taklitten uzak özgün şiir dönemlerini kapsayan uzun bir süreç içerisinde zamanla teşekkül etmiştir. Doğu'yu taklit dönemi olarak da nitelendirilebilen eski Arap şiirinin taklit edildiği "klasik dönem" şairleri hem içerik hem de yapı olarak klasik kaside formatında şiirler yazmışlardır. VIII. yüzyıla karşılık gelen bu dönem şairleri arasında Endülüslü Emevî devletinin kurucusu Abdurrahmân ed-Dâhil, Ebu'l-Muhaşşâ (ö.206/821[?]), Hakem b. Hişâm (ö.961/979) ve Abbâs b. Nâsîh (ö.238/853) gibi isimleri saymak mümkündür. Ancak miladi IX. yüzyıla gelindiğinde Doğu'yu taklitten kurtulabilen Endülüslü şairler yeni ve özgün şiir türleri ortaya koyabilmıştır. İlk kez Endülüslü'de ortaya çıkan ve bestelenmek için yazılan muvaşşaha türü de bu kapsamdadır. Edebî bir tür olarak ilk kez Mukaddem b. Muâfâ el-Kabrî (ö.299/912) tarafından ortaya konduğu iddia edilen muvaşşahalar, klasik Arap kasideesinde de işlenen gazel, tasvir ve hamriyât gibi konuları içerir. Her ne kadar konu bakımından Cahiliye şiirleri ile benzerlik gösterse de biçimsel olarak yani vezin ve kafiye düzeni bakımından klasik kasideden oldukça farklıdır. X. yüzyılın ilk çeyreğinde Endülüslü Arap şairleri tarafından klasik dönem Arap şiirlerinin yeniden taklit edilmeye başlandığı görülür. Bu "taklit hareketi" cahiliye döneminde inşâ edilen şiirler ile sınırlı kalmayıp Arap edebiyatının şiir ve nesir türlerinde zirveye ulaştığı Abbasi dönemi şiirlerini de kapsar. İbn Hânî (ö.362/983), İbn Şüheyd (ö.426/1035) ve İbn Derrâc (ö.421/1030) ve çalışmaya konu olan İbn 'Abdirabbîh (ö. 328/940) gibi şairlerin temsil ettikleri bu döneme "neo-klasik" dönem adı verilir. XI. yüzyıl şairleri Doğu'yu yani klasik Arap şiirini biçim ve içerik açısından taklit etmenin yanı sıra Endülüslü'nün doğal güzelliklerini de tasvir etmişlerdir. Buna ek olarak şiire üslup ve konu bakımından birtakım yenilikler getirmişlerdir. Taklitten kurtulma dönemi olarak da adlandırılabilen bu dönem şairleri arasında İbn Zeydûn (ö.463/1071) ve İbn 'Ammâr (ö.479/1086) gibi isimler zikredilebilir. XII. yüzyıl ile birlikte Endülüslü Arap şairler klasik tarzın hâkim olduğu üsluptan uzaklaşarak müzikal tonun hissedildiği, ahenkli, basit ve anlaşılır lafızlar içeren kendilerine has üsluplar ve içerikler geliştirmişlerdir. Bu şairler arasında İbn Abdûn (ö.529/1134), İbn Hafâce (ö.533/1139), İbn Bakî (ö.540/1145) gibi dönemin önde gelen isimleri sayılabilir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere İbn 'Abdirabbîh, neo-klasik dönem yani Doğu'yu taklit dönemi şairlerindedir. O kimi zaman Cahiliye Dönemine ait gazel konulu şiirleri kimi zamansa Abbasi Döneminin hamriyât ve zühd konulu şiirlerini taklit eder. Gazeline ayrılık tasviri ile başlar, sevgiliyi ay ve güneşe benzetir. Hicvinde dili serttir. Muhatapın kötü hasletlerini ve ayıplarını ağır bir dille sayıp döker. Öyle ki istediği caizeyi elde edemez ise muhatapına hicvini tıpkı bir kılıç gibi tehditkâr şekilde savurur. Başta hükümdarlar olmak üzere toplumun önde gelenlerini gerçeklikten tamamen uzak ve onlarda var olmayan hasletlerle över. Tıpkı Cahiliye Dönemi şairlerinden en-Nabîga ez-Zübeynî'nin yaptığı gibi. İbn 'Abdirabbîh'in methiye türü şiirlerinde memdûh kimi zaman bir Peygamber kimi zaman kutsal bir mekân mesabesinde ve memdûhu ziyaret etmek hac görevini ifa etmek kadar kutsaldır. Hamriyât türü şiirlerinde ise bu türde ki şiirleri ile bilinen Abbasi dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö.198/813[?]) gibi şarabın rengini, tadını, şarap kadehini, şarap sunan sâkî'yi tasvir eder. Şair yaşının ilerlemesiyle birlikte gençlik dönemlerinde nazm ettiği dini değerler ile uyuşmayan şiirlerini terk edip takva ve zühd konulu şiirlere yönelmiştir. Şairin bu yönelimi, Abbasi Dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö.198/813[?]) ve Ebû'l Atâhiyye'nin (ö.210/825) bu konudaki tutumuyla benzerlik arz etse de şairin manevî yöneliminin taklit olduğu iddia edilemez. Bununla birlikte şairin hem gençlik hem de yaşlılık dönemlerinde inşâ ettiği şiirler gerek içerik gerekse vezin ve kafiye açısından eski Arap şiirinin apaçık taklididir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Endülüslü Edebiyatı, Şiir, Endülüslü Şiiri, İbn 'Abdirabbîh

ANDALUSIAN POET IBN ABD RABBIH AND EXAMPLES OF HIS POETRY

Abstract

One of the Andalusian poets Ibn Abd Rabbih, was born in Cordoba in 246 AH / 860 CE. Although he is a member of a poor family, his talent of poetry has enriched him in time and made him famous among people. Such that the gates of the leaders were opened to him. In addition to his talent in writing poems, he also took lessons from the eminent teachers of Andalusia, as well as scholars from eastern provinces such as Egypt, Kufa and Baghdad, which distinguished him from other litterateurs and poets of his time. His poems which he wrote in his youth were mostly in genres such as panegyric, satire, elegy, ghazal and hamriyât. In his old age he turned his attention to poems on zuhd and taqwâ. In this period, in addition to his poems of zuhd and taqwâ, he wrote poems in which he expressed his regret about his life in his youth and about his poems on mudjûn, ghazal and hamriyât. He named these types of poem 'المُمَهَّضَات' (al-Mumehhâsât), which means 'purified'. In this study information concerning the poet's life and literary personality was given. In addition to this, his poems were classified according to their subjects.

Summary

The Iberian Peninsula, located in the Southwest of the European continent, and where the states of Spain and Portugal are located today, is known as Andalusia. There are different opinions on the meaning of the name Andalusia, and why it was given to this region. The first of these is that this name comes from Prophet Noah's grandson, Andalusia bin Tâbâl bin Yâfes bin Nüh. According to this view, Prophet Noah's granddaughter is the first person to settle on the Iberian Peninsula. Therefore, this region is called 'Andalusia' with reference to the name of Andalusia bin Tâbâl bin Yâfes. The second opinion is that the region where the Vandals- who are from the Eastern Germanic tribes- lived, was given the name Andalusia. Vandals living between the Vistula and Oder rivers in the east of Germany, They migrated from north to south in the beginning of the 5th century, and reached the Strait of Gibraltar, and they moved from here to Africa. North Africans gave this name to the South of the Iberian Peninsula where the Vandals arrived. After the conquest of Spain by the Arab commander Ṭâriq ibn Ziyâd (d. 102 AH / 720 CE), the whole region from Gibraltar to Pyrenees is called Andalusia. The name of Andalusia, which covering provinces such as Granada, Sevilla, Jaén, Cordoba etc. became widely used by different nations over time. At the time of the Umayyad Caliph al-Walîd ibn 'Abd al-Malik ibn Marwân (d. 96 AH / 715 CE), after the conquest of Spain by the Muslims, a Muslim Andalusian State was established in the region. Owing to the political stability in the period of Abd al-Rahman al-Dakhel (d.172 AH /788 CE) cultural activities had also been carried out in this region. One of these remarkable cultural activities of this period is the translation movement initiated by the Andalusian Arabs. Within the framework of these activities, Andalusian Arabs translated the works of Ancient Greek medicine and philosophy into their own language, and they added their valuable comments to these translations. Scientific activities in the region soon shifted Western Europe's attention to the Arabic geography, and to the Arabic language. As a result, the Muslim Andalusian State, had become a bridge that enables Ancient Greek sources to reach Western European researchers. Also in this period, some innovations occurred in literature, especially in poetry. However, novelties in poetry were not formed suddenly, but over a long period of time covering the imitation of the old Arabic poetry, and the reconstruction of the old Arabic poetry, and the forming of authentic poetry in periods. The poets of "the classical period" - which can also be described as a period of imitation of the East- wrote poems, both in content and in structure, in

the format of the classical ode. Among the poets of this period corresponding to the 8th century, it is possible to count names such as founder of the Andalusian Umayyad state Abd al-Rahman al-Dakheel, Abu al-Mohashsha (d.206 AH/821 CE [?]), Ŗakem bin Hisham (d.961?/979?) and Abbās bin Nāsīh (d.238 AH /853 CE). However, when it's the 9th century CE, Andalusian poets who could escape imitating the East could create new and original types of poetry. The muwashshah poems that appeared for the first time in Andalusia was written for composing is also within this scope. Muwashshah allegedly brought forward by Mukaddam bin Mu'āfā al-Kabrī (d.299 AH /912 CE) for the first time as a literary genre, includes subjects such as ghazal, depiction and hamriyāt that are also studied in the classical Arabic ode. Although it is similar to the poems of Djahiliyyah in terms of subject matters, it is quite different from the classical ode in terms of rhythm and rhyme scheme. In the first quarter of the 10th century, it is seen that the Arabic poetry of the classical period began to be imitated again by the Andalusian Arabian poets. This "imitation movement" includes not only the poems constructed in the period of Djahiliyyah but also the poems of the Abbasid period in which Arabic literature reached its peak in poetry and in prose. This period represented by poets such as Ibn Hāni (d.362 AH /983 CE), Ibn Shuayd (d.426 AH /1035 CE) ve Ibn Darraj (d.421 AH/1030 CE) and Ibn Abd Rabbih (d. 328 AH /940 CE), which is the subject of the study, is called "the neo-classical period". 11th century poets not only imitated the East, namely classical Arabic poetry in terms of form and content, but also depicted the natural beauty of Andalusia. In addition, they brought some novelties to the poem in terms of style and subject. Among the poets of this period, which can also be referred to as the period of getting rid of imitation, names such as Ibn Zaydun (d.463 AH / 1071 CE) and Ibn Ammar (d.479 AH /1086 CE) can be mentioned. By the 11th century, Arabian poets from Andalusia turned away from the style of the classical style, and developed their own styles and contents, in which musical tone was felt, containing harmonious, simple and understandable phrases. Among these poets, leading names of the period such as Ibn Abdūn (d.529 AH / 1134 CE), Ibn Khafaja (d.533 AH / 1139 CE) and Ibn Bakī (d.540 AH / 1145 CE) can be counted. Ibn Abd Rabbih is one of the poets in the period of imitating the East". He sometimes imitates the poems of ghazal pertaining to the Djahiliyyah period, and poems of the Abbasid period on hamriyāt and zuhd. He starts his ghazal with a portrayal of separation, and compares the lover to the Moon and the Sun. His satire language is hard. He criticizes bad traits and flaws of the interlocutor with both barrels. So much so that if he does not receive money he wants for a poem of praise, he satirizes the interlocutor in a threatening manner just like swinging a sword. He glorifies the leaders of the society, especially the rulers, in completely unrealistic, and nonexisting features that they didn't have. Just like Nabiga ez-Zobyāni, one of the poets of Djahiliyyah, did. In the poem of the panegyric by Ibn Abd Rabbih, the glorified one is sometimes of the standard of a Prophet, and sometimes of a sacred place, and to visit the glorified one is as holy as performing the duty to perform the Pilgrimage to Mecca. In his poems of hamriyāt, he describes color and taste of wine, and wineglass, and cup-bearer of wine, such as Abū Nuwās (d.198 AH / 813 [?] CE) who was one of the Abbasid poets known for his poems of this type. With advancement of his age, the poet turned away from his poems he had write during his youth that did not match with the religious values, and turned his attention to poems on zuhd and taqwā. Although the poet's inclination of this kind is similar to the position of Abū Nuwās (d.198 AH / 813 [?] CE) and Abū l-'Atāhiyya (d.210 AH /825 CE) of the Abbasid poets, it cannot be claimed that the poet's spiritual orientation equals imitation. However, the poems that the poet written both in his youth and at his old age are of the obvious imitation of the old Arabic poetry in terms of content and rhythm and rhyme.

Keywords: Arabic Literature, Andalusian Literature, Poetry, Andalusian Poetry, Ibn Abd Rabbih

GİRİŞ

Avrupa kıtasının Güneybatısında yer alan ve günümüzde İspanya ve Portekiz devletlerinin bulunduğu İber yarımadası Endülüs adı ile bilinmektedir. Endülüs isminin anlamı ve bu bölgeye verilmiş sebebi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki bu ismin Hz. Nûh'un torunu Endülüs bin Tübâl bin Yâfes bin Nûh'dan geldiği yönündedir. Bu görüşe göre Hz. Nûh'un torunu Endülüs, İberya yarımadasına yerleşen ilk insandır. Dolayısıyla bu bölgeye Endülüs bin Tübâl bin Yâfes ismine atfen 'Endülüs' adı verilmiştir.² İkinci görüş ise Doğu Cermen kavimlerinden olan Vandalların yaşadığı bölgeye Endülüs isminin verildiği yönündedir. Almanya'nın doğusunda Vistül ve Oder nehirleri arasında yaşayan Vandallar, V. yüzyılın başlarında Kuzeyden Güneye göç ederek Cebel-i Târik Boğazı'na kadar gelmişler ve buradan Afrika'ya geçmişlerdir. Kuzey Afrikalılar Vandalların geldiği İber Yarımadasının güneyine bu ismi vermişlerdir.³

İberlilerin bölgede yaşayan ilk topluluk olduğunu savunan üçüncü görüşe göre ise İber halkına nispet edilerek bu bölgeye ilk önce İberya adı verilmiştir. Bölgenin Romalıların hâkimiyeti altına girmesinin ardından Romalılar adaya "Hespania" adını vermişlerdir. Aynı görüşü savunanlar tarafından Romalılardan evvel Fenikelilerin İber yarımadasına geldiği ve burada çok sayıda tavşanla karşılaştıkları için kendi dillerinde yani Fenike dilinde "Tavşan Kıyısı" anlamına gelen "i-schephan-im" adını bölgeye verdikleri, Romalıların da bu isimden esinlenerek "Hespania" adını türettikleri iddia edilir. Roma İmparatorluğu döneminde İspanya'nın Güney kısmına da "Betica" denildiği de yine iddialar arasındadır.⁴ Arap komutan Târik b. Ziyâd (ö.102/720)'ın İspanya'yı fethinden sonra Cebel-i Târik'tan Pirene dağlarına kadar uzanan bölgenin tamamına Endülüs adı verilmiştir.⁵ Gırnata (Granada), İşbiliyye (Sevilla), Ceyyân (Jaén), Kurtuba (Cortoba) v.b. gibi vilayetleri kapsayan Endülüs ismi zamanla farklı milletler tarafından yaygın olarak kullanılır hale gelmiştir.⁶

İspanya'nın Emevî halifesi Velîd b. Abdilmelik (ö.96/715) zamanında, Müslümanlar tarafından fethinin ardından bölgede Müslüman Endülüs

² Ahmed b. Muhammed Makkârî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-endelüsî'r-ratib ve zikru vezirihâ lisâni'd-dîn ibni'l-hatib*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 1/125.

³ Mehmet Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 11.

⁴ Ahmed Heykel, *Edebu'l-endelusi*, (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1985), 13.

⁵ Mehmet Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 12.

⁶ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fi'l-edebi'l -endelüs*, (Şam: Matbaa'tu'l-İlmiyye, 2000), 17-18.

Devleti kurulmuştur.⁷ Abdurrahmân ed-Dâhil (ö.172/788) döneminde siyasi olarak istikrarın sağlanması ile birlikte bu bölgede kültürel faaliyetler de gerçekleştirilmiştir. Bu dönem dikkat çeken kültürel faaliyetlerden biri Endülüslü Araplar tarafından başlatılan çeviri hareketidir. Bu faaliyetler kapsamında Endülüslü Araplar eski Yunan tıp ve felsefesine ait eserleri kendi dillerine çevirmiş ve bu tercümelere pek kıymetli şerhlerini de eklemişlerdir. Bölgedeki ilmi faaliyetler çok geçmeden Batı Avrupa'nın ilgisinin Arap coğrafyasına ve Arap diline kaymasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde ise Müslüman Endülüs Devleti eski Yunan kaynaklarının Batı Avrupalı araştırmacılara ulaşmasını sağlayan bir köprü haline gelmiştir.⁸ Ayrıca bu dönemde edebiyatta özellikle de şiir türünde birtakım yenilikler meydana gelmiştir. Ancak şiir türündeki yenilikler birdenbire değil eski Arap şiirinin taklidi, eski Arap şiirinin yeniden inşası ve taklitten uzak özgün şiir dönemlerini kapsayan uzun bir süreç içerisinde zamanla teşekkül etmiştir. Doğu'yu taklit dönemi olarak da nitelendirilebilen eski Arap şiirinin taklit edildiği "klasik dönem" şairleri hem içerik hem de yapı olarak klasik kaside formatında şiirler yazmıştır. VIII. yüzyıla karşılık gelen bu dönem şairleri arasında Endülüs Emevî devletinin kurucusu Abdurrahmân ed-Dâhil, Ebu'l-Muhaşşâ (ö.206/821[?]), Hakem b. Hişâm (ö.961/979) ve Abbâs b. Nâsîh (ö.238/853) gibi isimleri saymak mümkündür.⁹ Ancak miladi IX. yüzyıla gelindiğinde Doğu'yu taklitten kurtulabilen Endülüslü şairler yeni ve özgün şiir türleri ortaya koyabilmiştir.¹⁰ İlk kez Endülüs'te ortaya çıkan ve bestelenmek için yazılan muvaşşaha türü de bu kapsamdadır. Edebî bir tür olarak ilk kez Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî (ö.299/912) tarafından ortaya konduğu iddia edilen¹¹ muvaşşahalar, klasik Arap kasidesinde de işlenen gazel, tasvir ve hamriyât gibi konuları içerir. Her ne kadar konu bakımından Cahiliye şiirleri ile benzerlik gösterse de biçimsel olarak yani vezin ve kafiye düzeni bakımından klasik kasideden oldukça farklıdır.¹²

X. yüzyılın ilk çeyreğinde Endülüslü Arap şairleri tarafından klasik dönem Arap şiirlerinin yeniden taklit edilmeye başlandığı görülür. Bu "taklit

⁷ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2017), 3/16.

⁸ Kees Versteegh *el-lugatu'l-arabiyetu*, trc. Muhammed Şarkâvî, (Kahire: Meclisu'l-Alâ li's-Sekafeti, 2003), 9.

⁹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-ârabî*, (Lübnan: Dâru'l-İlmî'l-Melâyin, 1984), 4/75.

¹⁰ Heykel, *Edebu'l-endlüs*, 81-83, 92-98, 102, 105.

¹¹ Osman Düzgün, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, ed. Zeki Dilek vd. (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2009), 1/105.

¹² Mehmet Faruk Toprak, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32/1-2(1988), 157-163.

hareketi” Cahiliye Döneminde inşâd edilen şiirler ile sınırlı kalmayıp Arap edebiyatının şiir ve nesir türlerinde zirveye ulaştığı Abbasi Dönemi şiirlerini de kapsar. İbn Hâni (ö.362/983), İbn Şüheyd (ö.426/1035) ve İbn Derrâc (ö.421/1030) ve çalışmaya konu olan İbn ‘Abdirabbih (ö. 328/940) gibi şairlerin temsil ettikleri bu döneme “neo-klasik” dönem adı verilir.¹³

XI. yüzyıl şairleri Doğu’yu yani klasik Arap şiirini biçim ve içerik açısından taklit etmenin yanı sıra Endülüs’ün doğal güzelliklerini de tasvir etmiştir. Buna ek olarak şiire üslup ve konu bakımından birtakım yenilikler getirmişlerdir. Taklitten kurtulma dönemi olarak da adlandırılabilen bu dönem şairleri arasında İbn Zeydûn (ö.463/1071) ve İbn ‘Ammâr (ö.479/1086) gibi isimler zikredilebilir.

XII. yüzyıl ile birlikte Endülüslü Arap şairler klasik tarzın hâkim olduğu üsluptan uzaklaşarak müzikal tonun hissedildiği, ahenkli, basit ve anlaşılır lafızlar içeren kendilerine has üsluplar ve içerikler geliştirmişlerdir. Bu şairler arasında İbn Abdûn (ö.529/1134), İbn Hafâce (ö.533/1139), İbn Bakî (ö.540/1145) gibi dönemin önde gelen isimleri sayılabilir.¹⁴

1. İBN ‘ABDIRABBİH’İN HAYATI VE EDEBİ KİŞİLİĞİ

1.1. İsmi, Nesebi, Doğumu ve Ailesi

Künyesi Ahmed Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb b. Hudeyrî b. Sâlim el-Kurtubî’dir.¹⁵ İbn ‘Abdirabbih, Emevi halifelerinden Hişâm bin Abdurrahmân bin Muaviye bin Hişâm bin Abdulmelik bin Mervan bin el-Hakem el-Emevî’nin azatlısıdır. Büyük dedesi Sâlim ise Hişâm bin Abdurrahmân ed-Dâhil’in azatlı kölelerinden biridir. Şair, hicri takvimin beşinci ayı olan Cemaziyülevvelin 246/860 yılında Kurtuba’da dünyaya gelmiştir.¹⁶ Şairin hayatı hakkında yeterli kaynağın bulunmaması sebebi ile soyu hakkında ayrıntılı bir bilgi mevcut değildir.

Fakir bir aileye mensup olan İbn ‘Abdirabbih’in şiire olan yeteneği sayesinde zamanla zenginleşmiş ve insanlar arasında bu yönüyle tanınır olmuştur. Öyle ki emirlerin kapıları kendisine ardına kadar açılmış ve çok sayıda kadı, vezir ve vali gibi devlet erkânından ileri gelenlerinin övgüsüne mazhar olmuştur.¹⁷ Kaynaklarda İbn ‘Abdirabbih’in eşine dair herhangi bir bilgi mevcut değilken oğulları ile ilgili bazı bilgiler mevcuttur. Oğulların-

¹³ Heykel, *Edebu’l-endlüs*, 194.

¹⁴ Ömer Ferrûh, *Târihu’l-edebi’l-‘arabi*, (Lübnan: Dâru’l-İlmi’l-Melâyin, 1985), 5/42-43.

¹⁵ İbnü’l-Faradî, *Târihu’l-ulemâ’i’l-endlüs* (Tunus: Dâru’l Garbi’l İslâmî, 2008),81.

¹⁶ İbn Hallikæn, *Vefeytü’l-‘ayæn*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru’s Sadr, 1972), 1/110.

¹⁷ Dâye, *Fi’l-Edebi’l-endlüs*, 300.

dan ilkinin adı Yahya olup babası gibi âlim ve şairdir. Genç yaşta hayatını kaybettiği rivayet edilir. Şairin ikinci oğlunun adı ise Said'dir. O da abisi Yahya gibi âlim ve şairdir. Üçüncü oğlu ise çocukluk çağında vefat etmiştir.¹⁸ İbn 'Abdirabbih'in vefat eden çocukları hakkında yazdığı mersiyeleleri mevcuttur. Bu şiirler 'Mersiye' başlığı altında örneklendirilecektir.

1.2. İbn 'Abdirabbih'in Hocaları ve Öğrencileri

İbn 'Abdirabbih, Endülüste fıkıh ve hadis gibi İslâmi ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı alanında da ilim tahsil etmiştir. Fıkıh ve Hadis derslerini Endülüsun ileri gelen âlim ve muhaddislerinden Ebû Abdurrahmân Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubîden (ö.276/889) almıştır. Dil ve edebiyata dair bilgisini ise Muhammed b. Abdüsselâm b. Sa'lebe el-Huşenî el-Kurtubîye (ö.286/899) borçludur. İbn 'Abdirabbih Endülüsun ileri gelen âlimlerinin yanı sıra Doğulu âlimlerden de ilim tahsil etmiş olup İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) '*Uyûnü'l- Aḥbâr'ını*, Câhiz'in (ö.255/869) '*el-Beyân ve't- Tebyîn'ini*, Müberred'in (ö.286/900) '*el-Kâmil fi'l Edeb* ve '*er-Ravza* adlı eserlerini ve İbnu'l-Mukaffânın (ö.142/759) '*Kelîle ve Dimne'sini* okumuştur.

İbn 'Abdirabbih, çok sayıda hocadan ders almış olmasına rağmen kendisinden ilim tahsil edenlerin sayısı oldukça azdır. Kaynaklarda geçen öğrencileri arasında Emevî halifelerinden Abdurrahmân en-Nâsır (408/1018) ile kendi çocukları Yahya ve Said vardır.¹⁹

1.3. Edebi Kişiliği

İbn 'Abdirabbih fâkih ve âlim olmasının yanı sıra Arap şiirine dair engin bilgiye sahip yetenekli bir şairdir. Çok genç yaşlardan itibaren met-hiye, hiciv, mersiye, tasvir, gazel, ḥamriyât, zühd gibi çeşitli konularda şiirler yazmıştır. Onun bütün şiirlerini müstakil bir divanda topladığı rivayet edilir. İbn 'Abdirabbih bahsi geçen divanını Hakem el-Müstansır el-Emevîye(ö.366/976) sunmuştur.²⁰ Ancak şairin 20 küsur parçadan oluşan bu divânı kayıptır.²¹ Bir rivayete göre Hakem el-Mustansır(ö.366/976) halifeliliği döneminde Kurtuba'da içerisinde 400.000 kitap olan büyük

¹⁸ Muhammed Edib Abdulvâhid Cumrân, *Şîru ibn abdirabbih el-endelusi*,(Obekan Dijital Library, ts.), 20-21.

¹⁹ Cumrân, *Şîru ibn abdirabbih el-endelüs*, 23-26.

²⁰ Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 1990), 1/191.

²¹ Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih el-Endelusi, *Divânü ibn abdirabbih*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 11.

bir kütüphane inşa ettirmiştir.²² İbn ‘Abdirabbih’in şiir dîvânı da bu kütüphanededir.²³ Ancak İbn Ebû Âmir el-Mansûr (ö.392/1002) zamanında Berberîlerin Kurtuba’yı kuşatması esnasında çok sayıda kitap kütüphaneden çıkarılmış, kalanların bir kısmı da Mansur’un genç azatlı kölesi Nâsih’in emri ile satılmıştır. Berberîler Kurtuba’yı ele geçirince de kalan kitaplar onlar tarafından yağmalanmıştır.²⁴ Şairin dîvânı da satılan veya yağmalanan kitaplar arasındadır. *Cezvetü’l Muktebis* adlı kitabın müellifi Humeydî (ö.488/1095) bir kısmı şairin kendi el yazısıyla yazılmış olan dîvânın yirmi cüzden fazlasını gördüğünü söyler.²⁵ Ancak tarihçiler İbn ‘Abdirabbih ve şiirleri hakkında bilgi verirken ne Humeydî’nin bu iddiasına ne de dîvânın o dönemde bahsi geçen kütüphanede var olduğu konusuna değinirler. Şairinin dîvânın tamamına yakını kaybolmuş olmasına rağmen yalnızca çok az bir kısmı bazı edebiyat ve tarih kitaplarında, *el-‘İkdu’l-ferîd* adlı kitap ve diğer bazı kaynak eserlerde yazılı olarak bulunmaktadır.²⁶

Edebiyat araştırmacıları İbn ‘Abdirabbih’in edebi hayatını iki döneme ayırmıştır. Bunlardan ilki gençlik dönemidir ki bu dönemde şairin hayatı zevk-u sefa içerisinde eğlence meclislerinde geçmiştir. Şair gençliğinin bu dönemlerinde gazel, hiciv ve hamriyât şiirleri söylemiştir. Şairin hayatının ikinci evresi ise yaşlılık evresidir. O, hayatının bu döneminde takva ve zühde yönelmiş, gençliğinde yazmış olduğu gazel ve hamriyât türündeki şiirlerini eleştirerek büyük bir pişmanlık duymuş ve adeta tövbe edercesine onları yeniden nazmetmiştir. Bu şiirlerine ‘arındırılmış’ anlamına gelen “الممحصات (el-Mumehḥşât) adını vermiştir.²⁷

Güzel sese ve şarkıya düşkün olan İbn ‘Abdirabbih ciddi bir müzik bilgisine sahiptir. Şüphesiz *‘İkdu’l-Ferîd* adlı kitabına ‘Şarkılar ve Nağmeler’ bölümünü eklemesinin sebebi de müziğe olan düşkünlüğü ve sahip olduğu müzik bilgisidir.²⁸ Güzel ses sahiplerine yazdığı şiirleri de bulunan İbn ‘Abdirabbih bir keresinde Ebû Hafs Ömer b. Kahlil’in cariyesi ‘Mesabih’ adlı

²² Mehmet Özdemir, “Hakem II” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/174.

²³ İbn Abdirabbih, *Dîvânu ibn abdirabbih*, 3.

²⁴ İbn Haldûn, *Târihu ibn haldûn*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988), 4/30.

²⁵ Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis*, thk. Rûhiye Abdurrahmân es-Suveyfi, (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/ 10-11.

²⁶ Dâye, *Fî’l-edebi’l -endeliis*, 300-301.

²⁷ Dâye, *Fî’l-edebi’l -endeliis*, 305.

²⁸ Ahmed b. Muhammed İbn ‘Abdirabbih el-Endelusi, *el-‘İkdu’l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1983), 5/3.

kadın şarkıcının hoş sesini duymuş ve bunun üzerine bir kâğıt alarak üzerine aşağıdaki beyitleri nazmetmiştir (Basît Bahri):²⁹

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ هَذَا الضَّنَّ فِي أَحَدٍ	يَا مَنْ يَضِنُّ بِصَوْتِ الطَّائِرِ الْعَرِيدِ
أَصَعْتُ إِلَى الصَّوْتِ لَمْ يَنْقُصْ وَلَمْ يَزِدْ	لَوْ أَنَّ أُنْمَاعَ أَهْلِ الْأَرْضِ قَاطِبَةً
صَوْتًا يَجُولُ مَجَالَ الرُّوحِ فِي الْجَسَدِ	قَلَّا تَضِنُّ عَلَيَّ سَمْعِي تَقَلَّدَهُ

Ey kuşun şakıma sesini başkalarından esirgeyen kişi, ben böylesi bir sesin hiç kimse de var olacağını düşünmemiştim,

Eğer yeryüzünün tamamı bu sese kulak verseydi ne az ne fazla ona tam da hakkı olan değeri verirdi,

Bedende ruh gibi dolaşıp kulağımı ele geçiren bir sesi benden esirgeme (bırak da onu duyayım),

İbn 'Abdirabbih'in eserlerine gelince onun en meşhur eseri *el-İkdi'l-ferid*'dir. Siyaset, edebiyat, tarih, nevâdir, ahlâk, mizah, nükte, fıkra, mûsiki ve eğlence gibi çeşitli konular hakkında bilgi içeren bu eser bir genel kültür ansiklopedisi mesabesinde ve günümüze tam haliyle ulaşmıştır.³⁰ Şairin bahsi geçen eserinin dışında ona isnat edilen çok sayıda eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki Humeydi'nin gördüğünü iddia ettiği büyük şiir divanıdır. İkinci eseri ise *el-Lubâbu fi'l-ma'rifeti'l-âdâb* adını taşır. Bunlar dışında *el-İrşâduş-şâfi fi'l-luğati*, *Kitâbun fi'l- 'arûz*, *Ahbaru fuğahâ-i Kurtuba* adlı eserlerde şaire isnat edilmektedir.³¹

1.4. Vefatı

İbn 'Abdirabbih hicri ayların beşincisi olan ve miladi olarak mart ayına tekabül eden cemaziyelevvel'in 18. günü 328/940 yılında vefat etmiştir. Pazar günü vefat etmiş olup salı günü Kurtuba'da bulunan Ben-i Abbas mezarlığına defnedilmiştir.³² Vefatına kadar ki sürede daha evvelden hocalığını yaptığı halife Abdurrahman en-Nâsır'ın (ö.350/961) yanında kalmıştır.³³ Ölümünden kısa bir süre önce felç geçiren³⁴ şair, bu sıkıntılı günlerine işa-

²⁹ Dâye, *Fi'l-edebi'l- endelüs*, 300-306.

³⁰ Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İbn Abdürabbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/281.

³¹ Cumrân, *Şi'ru ibn abdirabbih el- endelusi*, 32-35.

³² Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih el-Endelusi, *Divânu ibn abdirabbih meâ dirâsetin lihayâtihî ve şîrihi*, thk. Muhammed el-Tancı, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 19.

³³ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l- arabî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 8/189.

³⁴ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-edeb fi snâati edebiyât ve İnşâi luğati'l- 'arab*, (Mısır:

ret eden bir şiir yazmıştır. Şairin vefatından 10 gün evvel yazılmış olduğu rivayet edilen bu şiiri şöyledir (Tavîl Bahri):³⁵

طَوَيْتُ زَمَانِي بُرْهَةً وَطَوَانِي	كَلَانِي مَا بِي عَاذِلِي كَفَانِي
وَصَرَفَانِ لِأَيَّامِ مُعْتَمَرَانِ ³⁶	بَلَيْتُ وَأَبْلَتِي اللَّيَالِي وَكَرَهَا
وَعَشْرَ أَنْتَ مِنْ بَعْدِهَا سَنَانِ	وَمَا لِي لَا أَبْلَى لِسَبْعِينَ حِجَّةً
وَدَوْنَكُمْ مَنِّي الَّذِي تَرِيَانِ	فَلَا تَسْأَلَانِي عَنْ تَبَارِيحِ عَلِّي
وَلِي مِنْ ضَمَانِ اللَّهِ خَيْرُ ضَمَانِ	وَلِي بِحَمْدِ اللَّهِ رَاحَ لِفَضْلِهِ
إِذَا كَانَ عَقْلِي بِأَقْيَا وَلِسَانِي	وَكَسْتُ أَبَالِي مِنْ تَبَارِيحِ عَلِّي
فَلَا صَارِي فِيهَا وَذَاكَ سِنَانِي	هُمَا مَا هُمَا فِي كُلِّ حَالٍ تُلْمُ بِي

Siz ikiniz bırakın beni kendi halime, ne diye beni kınayıp duruyorsunuz? Yetti bana! Vaktimin bir kısmını doldurdum, geri kalan vakit de artık tamam oldu,

Ben yıprandım, geceler ve gecelerin arka arkaya geçip gitmesi beni yıprat-tı. Geceler ve gecelerin arka arkaya geçip gitmesi yine peşi sıra dönüp duran günlerimi tüketti,

Yetmiş yıl üzerine 10 yıl geçti ve sonra iki yıl daha, peki ben neden hâlâ yok olup gitmedim?

(Beni kınayan) siz ikiniz hastalığımın verdiği acıları bana sormayın, ben-de gördüklerinizi zihninize iyice yerleştiriyorsunuz zaten,

Ben Allah'a hamt ederek O'ndan yardımını istiyorum, güvencelerin en ha-yırlısı olan Allah'ın güvencelerinden bir güvencem var,

Aklım ve dilim sağlam kalırsa eğer hastalığımdan ötürü çektiğim acılara aldırmam,

Başıma gelen her durumda o ikisi benim keskin kılıcım ve mızrağım olu-verir,

Şairin şiirine ikil formunda bulunan 'كَلَانِي' (Beni bırakın iki kişi) ke-

Mektebetu'l-Ticâriyyetu'l-Kûbrâ, 1969), 175

³⁵ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 193.

³⁶ مُعْتَمَرٌ kelimesi "ziyaret etmek" anlamına gelen اعْتَمَرَ fiilinin ism-i faili olup "ziyaret eden kişi" anlamına gelmektedir. Yukarıdaki beyitte şair tükenen gün ve gecelerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla "ard arda tükenen günler ve geceler" anlamını elde etmek için مُعْتَمَر yerine "ard arda, peşi sıra" anlamındaki مُتَمَر kelimesinin kullanılması daha uygundur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bahsi geçen kelime yazım hatası olması muhtemeldir.

limesi ile başlaması klasik Arap kasidesinin genel özelliklerinden olup ilk kez İmruülkays(ö.545) tarafından kullanılmıştır:³⁷

قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسِقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلٍ

Siz ikiniz durun da ağlayalım sevgilinin ve onun ed-Dahûl ile Havmel arasındaki Sıktu'l-Livâda bulunan yurdunun hatırasına.

2. İBN 'ABDIRABBİH'İN ŞİİRLERİNDE İŞLEDİĞİ KONULAR

2.1. Ĥamriyât

Şarap/İçki Cahiliye Dönemi şairleri tarafından da tasvir edilmesine rağmen özellikle Abbasi dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö.198/813[?]) ve Beşşâr b. Burd'un (ö.167/783-84) şiirleri ile müstakil bir tür haline gelmiştir.³⁸

İbn 'Abdirabbih ĥamriyât türü şiirlerinde tıpkı Abbasi Dönemi şairleri gibi içkiyi, içki kadehini, sâkiyi ve içki sofralarını tasvir eder. Şairin sâkiyi tasvir ettiği ĥamriyât türündeki bir şiiri şöyledir (Ĥafif Bahri):³⁹

بِذِمَامِ الْهَوَى أَمْتُ إِلَيْهِ وَحُكْمِ الْعَقَارِ أَقْضَى عَلَيْهِ
بِأَبِي مَنْ زَهَا عَلَّنِي بِوَجْهِ كَادَ يَدْمَى لَمَّا تَطَرْتُ إِلَيْهِ
كُلَّمَا عَلَّنِي مِنَ الرَّاحِ صِرْفًا عَلَّنِي بِالرُّثَابِ مِنْ شَفْتَيْهِ
نَسَاوَلُ الْكَأْسَ وَأَسْتَمَالَ بِلِحْظِ فَسَقْتَنِي عَيْنَاهُ قَبْلَ يَدَيْهِ

Aşk uğruna ona bağlanırım, şarabın hükmü ile de onun üstesinden gelirim,

Babama yemin olsun ki böbürlenen kişi (bana karşı övünen kişi) ne zaman baksam neredeyse kan akacak gibi duran yüzü ile sarhoş eder beni,

Her ne zaman su katılmamış şaraptan bir yudum alsam sarhoş olurum ve hatta içenin dudağından süzülen şarap dahi sarhoş eder beni,

Kadehi uzatıp eğildiğinde öyle bir bakışı var ki sanki şarabı elinden önce gözleri verir,

³⁷ Hüseyin Hüseyin Ma'addi, *Ravâi'ş-şiri'l- câhili*, (Mısır: Dâru'l-İlûlûd, 2011), 149.

³⁸ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 3/149-150.

³⁹ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'l-dehr fi mehâsini ehli'l- 'Asr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983) 2/7.

2.2. Gazel

Kadınlar ile âşıkane yarenlik etmek anlamına gelen gazel edebi bir terim olarak özellikle aşk ve kadından bahseden şiirler için kullanılır.⁴⁰ Arap şiirlerinin çoğunda “kadın güzelliği” nin, kadına duyulan aşkın, ondan ayrılmaktan ötürü duyulan hüznün tasvir edildiği görülür.⁴¹ Bu bakımdan “kadın” ve “kadın güzelliği”nin Arap şairlerinin duygu dünyalarında büyük bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn ‘Abdirabbih’in şiirlerinde özellikle de gençlik döneminde nazmettiği şiirlerinde gazel türü oldukça fazla yer tutar ve bu türdeki şiirlerinin sayısı diğer şiir türlerine nispeten daha fazladır. Gazel türünde kaleme aldığı şiirleri uzun ve çok fazla dörtlükten oluşmaktadır. Gençlik döneminde basit bahrinde yazdığı bir gazeli şöyledir (Basit Bahri):⁴²

هَيْهَاتَ أَبَىٰ عَلَيْكَ اللَّهُ وَالْقَدَرُ	هَلَّا ابْتَكَّرْتَ لِبَيْنِ أَنْتَ مُبْتَكِرُ
حَتَّىٰ رَأَىٰ لِي فِيكَ الرِّيحَ وَالْمَطْرُ	مَا زِلْتُ أَبْكِي حَذَارَ الْبَيْنِ مُلْتَهِفًا
نِيرَانَهَا بِغَلِيلِ الشَّقْوِقِ تَسْتَعِرُ	يَا بَرْدَهُ مِنْ حَيَا مُزِنٍ عَلَىٰ كَبِيدِ
حَتَّىٰ أَرَاكَ فَأَنْتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ	أَلَيْتُ أَلَا أَرَىٰ شَمْسًا وَلَا قَمَرًا

Sabah erkenden ayrılık niyeti ile yola çıksaydın ya, ne yaparsan yap boş Allah'ta kader de seni bundan alıkoydu,

Hâlâ ayrılık korkusuyla içim yanarak ağlıyorum öyle ki seni kaybettiğim için rüzgâr ve yağmur bile bana acıdı,

Ey hasretten susamış gönle yağmur gibi su serpip serinleten,

Seni gördükten sonra ne güneşe ne de aya bakmaya tenezzül etmedim çünkü sen güneş ve ay'sın.

وَهَلْ تُطِيقُ وداعاً أَيُّهَا الرَّجُلُ؟	وَدَعْ هُرَيْرَةَ إِنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلٌ
---	--

İbn ‘Abdirabbih yukarıdaki şiirine sevgilisinden ayrılmaktan ötürü duyduğu acının tasviri ile başlar. Onun bu şiiri ayrılık konusunu işlemeşi bakı-

⁴⁰ Demirayak, *Arap edebiyatı tarihi*, 3/142.

⁴¹ Mustafa Muhammed es-Suyûfî, *Târîhu'l-edebe fi'l 'asri'l- câhili* (Mısır: Dâru'd-duveliyye li'l-İstismârât es-Segâfiyye, 2008), 100.

⁴² Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 192.

mından Cahiliye Dönemi şairlerinden el-Aşa'nın (ö.629) kasidesinin nesib bölümü ile benzerlik gösterir:⁴³

Hureyra'ya veda et, göç yola koyuluyor. Peki, vedaya gücün yeter mi?

Cahiliye Dönemi şairlerinden İmruülkays'ın ayrılık acısı ile döktüğü gözyaşını tasvir ettiği dizeleri de konu bakımından İbn 'Abdirabbih'in şiiri ile benzerlik gösterir:⁴⁴

كَأَنِّي عَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّلُوا لَدَيَّ سُمَّرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفٌ حَنْظَلِ

Göçlerini yükledikleri günkü ayrılık sabahında ben, âdeti bölgenin ağaçlarının yanında Ebuçehil karpuzu oyar gibi (gözyaşı döküyor) idim.

İbn 'Abdirabbih sevgiliyi ay ve güneşe benzetip aşk'ı ölüm tasavvuru çerçevesinde ele aldığı gazel türündeki bir başka şiirinde ise şöyle der (Recez Bahri):⁴⁵

لَمْ أَدْرِ جِنِّي سَبَانِي أَمْ بَشَرٌ أَمْ شَمْسٌ ظَهَرَ أَشْرَقَتْ لِي أَمْ قَمُرٌ
أَمْ نَاطِرٌ يَهْدِي الْمَتَابَا طَرْفُهُ حَيِّي كَانَ الْمَوْتُ مِنْهُ فِي النَّظَرِ
يُحْيِي قَتِيلًا مَا لَهُ مِنْ قَاتِلٍ إِلَّا سِهَامَ الطَّرْفِ رِيَشَتْ بِالْحَوَرِ
مَا بَالُ رَسْمِ الْوَصْلِ أَضْحَى دَائِرًا حَيِّي لَقَدْ أَذْكَرْتَنِي مِمَّا دُتُّرَ

Beni tesiri altında bırakan cin midir yoksa insan mı bilmiyorum. Yahut öğle vakti benim için doğan güneş ya da ay' mı?

Yoksa tek bir bakışıyla kendisinden ölüm gelen bakışların sahibi mi?

O bakış ki ucunda gözlerin karasından bir tüy taşıyan okla öldürdüğünü aynı bakışla yeniden diriltir,

Hiçbir iz kalmamış olmasına rağmen yokluğunun dahi bana onu hatırlatması ne garip!

Arap şiirinde özellikle Cahiliye Dönemi Arap şiirinde sevgilinin ay ve güneşe benzetilmesi sık rastlanılan bir tasvir biçimidir. ⁴⁶

⁴³ Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/144.

⁴⁴ Ma'addi, *Ravâ'i-ş'i'r'i'l- câhili*, 149.

⁴⁵ İbn 'Abdirabbih, *Divânu ibn abdirabbih me'a dirâseti lihayâtihi ve ş'i'rihi*, 25.

⁴⁶ Fuad Yusuf İsmail İştıyye, *el-Şameru fî ş-i'r'i'l-câhili* (Filistin: Najah Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010),1.

2.3. Mumeħħaşât

İbn ‘Abdirabbih gençlik dönemlerinde nazmetmiş olduğu gazel türü şiirlerinin sevgiliye duyulan aşk ve özlem konularını barındıran bölümlerini çıkarıp yerine zühd ve öğüt içerikli bölümler koymak sureti ile değiştirerek tövbe eder. Bu tür şiirler yazmaktan ötürü pişmanlık duyan ve hatasını telafi etmeye çalışan şair aynı yöntemle dinî değerler ile çelişen şiirlerini de kendi tabiri ile temizlemiş olur.⁴⁷ İbn ‘Abdirabbih’in bu türdeki şiirlerine ‘arındırılmış’ veya ‘temizlenmiş’ anlamına gelen “المُحَصَّات” (el-Mumeħħaşât) adı verilir. Şairin çok sayıda Mumeħħaşât konulu şiiri vardır. Örneğin gençlik döneminde nazmettiği ve “*Sabah erkenden ayrılık niyeti ile yola çıksaydın ya*” dizeleri ile başlayan gazelinin Mumeħħaşâtı şöyledir (Basît Bahri):⁴⁸

وَلَا يُقْضَىٰ لَهُ مِنْ عَيْشِهِ وَطَرُ	يَا عَاجِزًا لَيْسَ يَعْفُو حِينَ يَفْتَدِرُ
عَنْ الْحَقِيقَةِ وَاَعْلَمَ أَنَّهَا سَقَرُ	عَايِنَ بِقَلْبِكَ إِنَّ الْعَيْنَ غَافِلَةٌ
لِلظَّالِمِينَ فَلَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ	سَوْدَاءُ تَتَفَرُّ مِنْ غَيْظٍ إِذَا سَعِرَتْ
وَشَقْوَةٌ بِنَعِيمٍ سَاءَ مَا تَجْرُوا	إِنَّ الْكَاذِبِينَ اشْتَرَوْا دُنْيَا بَآخِرَةٍ
مَاذَا الَّذِي بَعْدَ شَيْبِ الرَّأْسِ تَنْتَظِرُ؟	يَا مَنْ تَلَهَّى وَشَيْبُ الرَّأْسِ يَنْدُبُهُ
لَكَانَ فِيهِ عَنِ اللَّذَاتِ مُرَدَّجَرُ	لَوْ لَمْ يَكُنْ لَكَ غَيْرَ الْمَوْتِ مَوْعِظَةٌ
«هَلَّا ابْتَكِرْتَ لِبَيْنِ أَثْتِ مُبْتَكِرُ»	أَنْتَ الْمَقُولُ لَهُ مَا قُلْتَ مُبْتَدَأُ:

Bugün güçsüz durumda olup elinden bir şey gelmeyen kişi sen zamanında güç yetirebiliyorken bütün günahları işledin,

Gözün hakikatten gafil olduğunu kalbinle idrak et ve o hakikatin de cehennem olduğunu bil,

Cehennem ateşi günah işleyip kendilerine zulüm edenler için öfke ile solur ve artık onlar için ne bir kurtuluş ne de bir sığınak vardır,

O günahkârlar ki ahiret karşılığında dünyayı, iyi olan ile kötü olanı satın aldılar, bu alışveriş onlar için ne kötüdür,

Ey gününü eğlenerek geçiren ve beyazlamış saçlarının ona ağladığı kişi, bu beyazlamış saçtan sonra seni ne bekler bilir misin?

⁴⁷ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 192.

⁴⁸ Dâye, *Fî'l-Edebi'l -endeli*, 306.

Eğer senin için ölümden başka bir öğüt yoksa şayet bil ki ölüm seni bu dünya lezzetlerinden alıkoyacak,

Söylediklerimin muhatabı "Sabah erkenden ayrılık niyeti ile yola çıksaydın ya" diye şiirine başlayan işte o sensin,

Şair dördüncü beyitte bakara suresinin 16.ayetinden iktibas yapmıştır.⁴⁹ Cahiliye Dönemi şairleri özellikle hikmet konulu şiirlerinde mesellerden ve özlü sözlerden alıntı yapmayı gelenek haline getirmiştir. Ancak İslami dönem ile birlikte Müslüman olan şairler şiirlerinde Kur'an ayetlerinden ve Peygamber(s.a.v.) sözlerinden iktibas yapmaya daha çok rağbet göstermiştir.

Şairin gençlik döneminde içki ve eğlence meclislerinde zevk-u sefa içerisinde geçirdiği hayatını ölüm gerçeğine vurgu yaparak eleştirdiği başka bir şiiri ise şöyledir (Vâfir Bahri):⁵⁰

وَأَنْتَ مِنَ الْهَالِكِ عَلَى شَفِيرٍ؟	أَتَلَّهُو بَيْنَ بَاطِيَةٍ وَزَيْرٍ
يُؤَدِّيهِ إِلَى أَجَلٍ قَصِيرٍ	قَيًّا مَنْ غَرَّهُ أَمَلٌ طَوِيلٌ
تُرِيكَ مَكَانَ قَبْرِكَ فِي الْقُبُورِ؟	أَتَفْرَحُ وَالْمَنِيَّةُ كُلَّ يَوْمٍ
فَإِنَّ الْحُزْنَ عَاقِبَةُ الْغُرُورِ	هِيَ الدُّنْيَا، فَإِنْ سَرَّتْكَ يَوْمًا
كَعَارِيَةٍ تَرُدُّ إِلَى الْمَعِيرِ	سَتُسَلَبُ كُلُّ مَا جُمِعَتْ مِنْهَا

Ölüme bu kadar yakinken müzik ve içki kadehleriyle gününü gün mü ediyorsun?

Ey uzun emelin kendisini tuzağa düşürüp de kısa bir hayata(ömre) sürüklediği kişi,

Ecel seni her gün yoklayıp kabrinin yerini sana gösterirken sen hala seviyor musun?

Gününü zevk-u sefa içerisinde geçirsen de sonunun hüzüün olduğu dünya hayatı işte böyledir,

Dünya hayatında biriktirdiğin her şey senden geri alınacak tıpkı alacaklıya ödünç verdiğinin geri gelmesi gibi,

⁴⁹ {أَلَمْ يَكُنْ مِنَ الَّذِينَ اسْتَرَفُوا بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ}

⁵⁰ İbn Abdірabbіh, *Divānu ibn abdirabbіh*, 77-78.

2.4. Methiye (Övgü)

Arapça karşılığı ‘المدح’ (el-Medḥu) olan bu kelimenin sözlük anlamı “güzel övgü”dür.⁵¹ Edebi anlamda medih ise bir kimseye takdirlerini sunmak veya teşekkür etmek ve maddi bir çıkar elde etmek amacıyla genellikle ferde yönelik güzel sıfat ve meziyetlerin anlatıldığı şiirlere verilen addır.⁵² Arap Edebiyatının ilk dönemi olan Cahiliye Devrinde klasik kasidenin konularından biri olan bu tür Hire hükümdarları ile yakın ilişkiler kuran Nâbîga ez-Zübyanî (ö.545) ve el-A’şa gibi cahiliye dönemi şairlerinin elinde müstakil olarak işlenmiştir.⁵³ Bu iki Cahiliye şairi yazmış oldukları methiye şiirleri ile kazanç elde etmeyi hedeflemişler ve bunun bir neticesi olarak da övgü şiirlerinde aşırıya giderek doğruluk ve samimiyetten uzaklaşmışlardır. Bu yönüyle Nâbîga ez-Zübyanî ve el-A’şa’nın elinde methiye türü şiir ticari bir meta’ya dönüşmüştür.⁵⁴

İbn ‘Abdirabbih’in methiye türündeki şiirlerine gelince bu tür onun şiirlerinin başlıca konusunu temsil eder. Şiirde kazanç sağlayan bir şair olduğu için methiyelerinde övülen kişide olmayan hasletleri abartarak sunmuş ve övgüde aşırıya gitmiştir. Mervânî emirlerinden Emir Muhammed (ö.238-273), Emir Munzir (ö.275), Emir Muhammed (ö.300) ve Abdurrahmân en-Nâsır’ın (ö.350/961) hilafet dönemlerine erişmiş olması ve methiyelerinde kazanç sağlama amacı gütmesi onun devlet erkânı ile yakın ilişkiler kurmasına sebep olmuştur. Onlarla olan bu yakın ilişkilere işaret eden birkaç methiyesi vardır. Bu methiyelerinde onların ibn Abdirabbih’e olan güveni ve İbn Abdirabbih’in de onlara olan sevgisi ve inancı dikkat çeker. Onun Endülüs Emevî Devleti halifelerine yazdığı methiyelerinin yanı sıra dönemin önde gelen komutanlarına, vezirlerine ve fakihlerine yazdığı methiyeleri de bulunmaktadır. İbn Abdirabbih’in Abdülmelik b. Mervân’ın (ö.86/705) komutanı olan İbrahim b. Haccâc’a (ö.298/911) yazdığı methiyesi şöyledir (Vâfir Bahri):⁵⁵

وَمِنْ فَايِضِ الدُّمُوعِ لَهُ مِدَادُ
عَلَى كَبِدِي وَيُؤَمِّلِيهَا السُّهَادُ

كَتَابُ الشُّوقِ يَطْوِيهِ الْفُؤَادُ
تَخُطُّ بَدَّ الْبُكَاءِ بِهِ سَطُوراً

⁵¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulgafûr, (Beyrut: Dâru'l- İlmîye Li'l-Melâyîn, 1990), 1/403.

⁵² İsmail Durmuş, “Methiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406.

⁵³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/130.

⁵⁴ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/92.

⁵⁵ Dâye, *Fi'l-edebi'l- endelüs*, 302.

وَكَيْفَ بِي فَوَادٌ مُسْتَطِيرٌ
 أَمِنْ مِمَّنْ يَكُونُ الْجُودَ خِلْوًا
 لَمَنْ لَا يَسْتَطِيرُ لَهُ فَوَادٌ
 وَمِدْحَتُهُ رِبَاطٌ أَوْ جِهَادٌ
 وَإِبْرَاهِيمَ حَاتِمَهَا الْجَوَادُ
 وَمَا فِي التَّخْلُفِ عَنْهُ عُدْرًا

Gönlümün katlayıp dürdüğü özlem mektubuna sel olup giden gözyaşları mürekkep oldu,

Ona ağlayanın eli bağrıma satırlar çizdi ve onun üzerini dolduran da uykusuz geçirdiğim gecelerdi,

Bende hasretten yanan bir gönül varken- ki hasretten tutuşmayan kimse de gönül olur mu?

İbrahim cömertlikte Hâtim et-Tâî'ye denk iken nasıl olurda cömertlik bereketten mahrum kalır,

Onu ziyarette, ziyaret edeni için hac, onu övmekte ise cihat sevabı vardır, Bineğim ve aزیğım varken onu ihmal edip ziyaretine gitmemekte hiçbir mazeret de yoktur,

İbn 'Abdirabbih, yukarıdaki methiyesinde İbrahim b. Haccâc'ı ziyaret etmeyi hac görevinin ifasına ve onu övmeyi de cihat sevabına benzeterek övgüde aşırıya kaçmıştır. Yukarıdaki şiirde dikkat çeken başka bir nokta ise İbn 'Abdirabbih'in, İbrahim b. Haccâc'ı cömertlikte Hâtim et-Tâî'ye (ö.578[?]) benzetmiş olmasıdır. Hâtim et-Tâî Cahiliye Döneminde yaşamış, cömertliği ve misafirperverliği ile tanınmış bir şairdir. Öyle ki onun bu özelliği 'Hâtim'den daha cömert' (أَجُودٌ مِنْ حَاتِمٍ) şeklinde darb-ı mesel haline gelmiştir.⁵⁶ İbn 'Abdirabbih'in cömertlik, cesaret ve halkın güvenliği ni sağlama gibi konularda Endülüs hükümdarlarından Abdurrahmân en-Nâsir için nazmettiği methiyesi şöyledir (Kâmil Bahri):⁵⁷

يَا بَنَ الْخَلَائِفِ وَالْعَلَا لِلْمُعْتَلِي
 نَوَّهْتَ بِالْخُلَفَاءِ بَلْ أَخَمَلْتَهُمْ
 وَالْجُودُ يُعْرَفُ فَضْلُهُ لِلْمُفْضِلِ
 حَتَّى كَأَنَّ نَيْلَهُمْ لَمْ يَنْبُلِ
 مِنْ فِعْلِهِمْ فَكَأَنَّهُ لَمْ يُفْعَلْ
 أذْكَرْتَ بَلْ أَنْسَيْتَ مَا ذَكَرَ الْأُلَى

⁵⁶ Süleyman Tülüçü, "Hâtim et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/472-473.

⁵⁷ Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih el-Endelüsî, *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Abdulmecîd Terhîni, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 5/241; İbn 'Abdirabbih, *Divânu ibn abdirabbih meâ dirâseti lihayâtihi ve şîrihi*, 32; İbn Abdirabbih, *Divânu ibn abdirabbih*, 142.

وَأَتَيْتَ آخِرَهُمْ وَشَأُوكَ فَأَيْتَ
 الْآنَ سُمِّيتِ الْخِلَافَةَ بِسِمِهَا
 تَأْبِي فَعَالِكَ أَنْ تُقِرَّ لِأَخِرِ
 لِلْآخِرِينَ وَمُدْرِكَ لِأَوَّلِ
 كَالْبَدْرِ يُقْرَنُ بِالسَّمَكَ الْأَعْرَلِ
 مِنْهُمْ, وَجُودُكَ أَنْ يَكُونَ لِأَوَّلِ

Ey Halifelerin oğlu, yücelik onu taşıyabilene yakışır, cömertliğin fazileti de yapandan bilinir,

Halifelik makamını yücelttin, senden önce gelen halifeleri de kıymetsizleştirdin öyle ki sanki asilzade değillermiş gibi,

Hatırlattın (halifelik makamına yakışanı) ve unutturdun ilklerin yaptıkları işlerden zikredilenleri sanki hiç yapmamışlar gibi,

Onların sonuncusu olarak geldin ancak sonuncuları geçtin ve ilklere yettiğin,

İşte şimdi hilafet adına yakışır oldu ve aşikâr oldu tıpkı gökyüzünde parlayan Ay gibi,

Sen yaptığın işlerle ve cömertliğinle diğerlerini geride bırakarak ilk sırada yer aldın,

Endülüs Devleti’ni savunmasız gökyüzüne benzeten İbn ‘Abdirabbih, Abdurrahmân en-Nâsır’ın hilafete geçmesi ile birlikte bu devletin artık güvende olacağına işaret ederek, Halife Abdurrahmân’ın güzel hasletlerine özellikle de cömertliğine dikkat çekmiştir.

2.5. Hiciv (Yergi)

Hiciv kelimesinin Arapça karşılığı “الهجاء” (el-Hicâu)’dur. “Hakaret etmek, ayıpların saymak” anlamına gelir ve bu daha çok şiir vasıtası ile gerçekleştirilir.⁵⁸ Hiciv Arap şiirinin en eski türlerindedir. Önceleri birbirlerini lanetleyen ve kınayan kişiler ile sınırlı olan bu tür daha sonraları şairler tarafından kabileler arası savaşlarda tıpkı bir silah gibi kullanılmaya başlanmıştır. İslami dönemde ise Mekkeli ve Medineni şairlerin birbirlerini hicvettikleri görülür ancak bu şiirlerin sayısı oldukça azdır.⁵⁹ Emevîler ve Abbasiler Döneminde sosyal ve siyasal değişimler ve karışıklıklar bu türü beslemiştir.

İbn ‘Abdirabbih’in hiciv türündeki şiirleri diğer türlere nispeten sayıca azdır. Hicivlerinin hedefi kötü huy sahibi arkadaşları ve cimri olan kimse-

⁵⁸ Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, Mu'cemu'l- vasit, (Kahire: Dâru'd-Dâye, 1960), 1031.

⁵⁹ Dayf, Târihu'l-edebi'l-'arabi, 8/222.

lerdir. Cimri olan bir kimseyi alaycı bir üslupla hicvettiği bir şiiri şöyledir (Seri' Bahri):⁶⁰

عُنُوتَانِهَا بِالْبُخْلِ مَخْتُومٌ	صَحِيفَةً طَابَعُهَا اللُّومُ
وَالْمُطْلُ وَالْتَسْوِيفُ وَاللُّومُ	أَهْدَاكُمَا وَالْخُلْفُ فِي طَيْبِهَا
رَجَسٌ، وَمَنْ عَرَفْتَاهُ شُومٌ	مَنْ وَجَّهَهُ نَحْسٌ وَمَنْ قَرَأَهُ
فَخُبْرُهُ فِي الْجَوْفِ هَاضُومٌ	لَا تَخْتَضِمْ إِنْ كُنْتَ ضَيْفًا لَهُ
فَهُوَ بِلَحْظِ الْعَيْنِ مَكْلُومٌ	تَكَلِمُهُ الْأَلْحَاطُ مِنْ رِقَّةٍ
فَلِإِنَّهُ بِالْجُوعِ مَأْدُومٌ	لَا تَأْتِدِمُ شَيْئًا عَلَى أَكْلِهِ

*Bir sayfa ki ayıplama üzerine, bu sayfanın zarfı da cimrilik ile mühürlü,
İçinde sözünde durmama, alacaklısı olunan hak, savsaklama ve kötülük var,
Yüzünde uğursuzluk, yakınlığında pislik ve dilinde kötü söz olan kişi,
Eğer ona misafir olursan ekmeğini hazmedemezsin, hazmını kolaylaştı-
ran bir şey olmadan,*

*Keskin bakışlarla bakar (sen onun ekmeğini yerken) ve o bakışlarla yaralar,
Yiyeceğine ondan katık olarak hiçbir şey alamazsın çünkü açlık onun ka-
tığıdır,*

Ayıp ve kusurları tespit etme yeteneğine sahip olan şair bu kusurlardan açık açık bahsetmek istemediği zaman telmih yolu ile gönderme yaparak hiciv ederdi. Bunun neticesinde de hem maddi hem de manevi olarak iste-
diğine ulaşırdı. Hiciv ederken son derece taşkın bir üslup kullanırdı. Bir hü-
kümdardan mahkûmu hapisten çıkarmasını istediği ve bunu yaparken de
onu açık açık tehdit ederek hicvettiği bir şiirinde şöyle der (Kâmil Bahri):⁶¹

أَوْ أَنْ يَكُونَ مِنَ الرَّمَانِ مُجِيرًا	حَاشَا لِمِثْلِكَ أَنْ يَفُكَّ أَسِيرًا
سُودًا وَصَكَّتْ أَوْجُهًا وَصُدُورًا	لَيْسَتْ قَوَافِي الشُّعْرِ فِيكَ مُدَارِعًا
وَيَلَّا عَلَيْنِكَ! مَدَائِحِي وَتُبُورًا	هَلَّا عَطَفْتَ بِرَحْمَةٍ لَمَّا دَعَتْ
مَا كَانَ عِنْدَكَ حَاتِمٌ مَذْكُورًا!	لَوْ أَنَّ لَوْمَكَ عَادَ جُودًا عَشْرَةَ

⁶⁰ İbn Abdірabbіh, *Divānu ibn abdirabbіh*, 159-160; Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbіh el-Endelusi, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Abdulmecid Terhini, (Beirut: Dārü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 7/217.

⁶¹ Dāye, *Fi'l-edebi'l-endlüs*, 307.

Hâşâ, senin gibisi yoktur bu zamanda koruyup kollamakta ve esir olanı özgür bırakmakta,

Senin için yazdığım şiirin kafiyeleri kapkara bir zırh giydi ve yüze ve göğse sert darbeler indirdi,

Kafiyeler seni çağırdığında çabuk bağışlama ile (mahkûmu) önlerinde eğil yoksa methiyelerim yok olur gider işte o zaman vay haline,

Eğer seni kınanalara karşı onda biri de olsa cömertlikle geri dönseydin bahsedilen 'son' seni bulmazdı,

2.6. Mersiye (Ağıt)

Mersiye kelimesinin Arapça karşılığı 'الرِّثَاءُ' (er-Risâu) olup sözlükte 'ölünün ardından gözyaşı dökmek' ve 'ölen kişinin ardından iyiliklerini birer birer saymak' anlamlarına gelmektedir.⁶² İnsanoğlunun ilk söylediği şiirin mersiye olduğu en eski mersiyenin de Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem tarafından söylenildiği anlatılır. Arap edebiyatında ise ölen yakınlarının ardından elbiselerini parçalayarak ve yüzlerini yırtarak ağıt yakan kadınların secîli sözleri bu türün ilk örnekleri sayılabilir. Bu secîli sözler nazm edilerek bugün bilinen mersiye türü ortaya çıkmıştır.⁶³ Mersiye türünün üç temel bölümü vardır bunlardan ilki ölenin ardından tutulan yas, ikincisi ölen kişiye ağlamak, üçüncü ve son bölümü ise ölen kişinin iyilik ve faziletlerini saymaktır.⁶⁴ İslam dini ile birlikte mersiyenin elbiseler parçalanarak ve bedene zarar verilerek icra edilmesi ve buna ek olarak kadere isyan edilmesi yasaklanmıştır.⁶⁵ Bu yasaklardan sonra mersiye türü ölen kişilerin iyiliklerinden bahsetmeye devam etmiş ve ölüm hakikatine dikkat çekmiştir.

İbn 'Abdirabbih'in mersiye türündeki şiirlerine gelince şairin bu türdeki şiirleri oldukça azdır. Öyle ki sayıları yedi kasideyi geçmez. Daha evvelden bahsi geçtiği üzere onun Yahya isimli oğlu gençlik çağında vefat etmiştir. İsmi bilinmeyen en küçük oğlu ise çocukken bir hastalığa yakalanır. Çağırılan doktor iyileşmesinin imkânsız olduğunu söyleyince İbn Abdirabbih'in dilinden şu beyitler dökülür (Tavîl Bahri):⁶⁶

⁶² Mecmau'l-lugati'l-arabiyye, Mu'cemu'l- vasit, (Kahire: Dâru'd-Dâye, 1960),374.

⁶³ Mehmet Faruk Toprak, "Mersiye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215-217.

⁶⁴ Dayf, Târihu'l-edebi'l-'arabi, 8/323.

⁶⁵ Kenan Demirayak, Arap Edebiyatı Tarihi, 2/111.

⁶⁶ Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih el-Endelusi, el-'İkdu'l-ferid, thk. Abdulmecid Terhîni, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 3/182.

بُنَيَّ لَعْنُ أَغْيَا الطَّيِّبِ ابْنِ مُسْلِمٍ
 لِأَبْتِهَلَنْ تَحْتِ الظَّلَامِ بِدَعْوَةٍ
 يُقْلِقُلُ مَا بَيْنَ الضُّلُوعِ نَشِيجَهَا
 إِلَى فَارِجِ الكَرْبِ المُجِيبِ لِمَنْ دَعَا
 فَيَا حَيْرَ مَدْعُوِّ دَعْوَتِكَ فَاسْتَمِعْ
 ضَنَاكَ وَأَعْيَا ذَا السَّبِيَانِ المُسْعِ
 مَيَّ يَدْعُهَا دَاعٍ إِلَى اللَّهِ يُسْمِعِ
 لَهَا شَافِعَ مِنْ عَبْرَةٍ وَتَضْرِعُ
 فَزِعْتُ بِكَرْبِي إِنَّهُ خَيْرٌ مَفْرِعِ
 وَمَا لِي شَفِيعَ غَيْرِ فَضْلِكَ فَاشْفَعْ

*Ey oğulcuğum Müslüman oğlu tabip ve benim bu secîli dilim bile seni
sirgemekte (bulduğun durumdan kurtarmakta) aciz kalırsa,*

*Karanlığın altında (bu kara günde) dua edip yakaralım ta ki Allah yaka-
rışları duyana dek,*

*Bağrımın içi hıçkırıklarla sarsılıyor adeta onun için gözyaşının ve yalvar-
manın getireceği bir şefaata var,*

*Dua eden kişi için davetlere icabet eden ve sıkıntıları gideren Allah'a hüznü-
mle yöneldim. O da en hayırlı makamdır,*

*Ey kendisine yakarılan en hayırlı varlık sana dua ettim duy! Lütfundan
başka şefaati yok, şefaati et!*

*Büyük oğlu Yahya'nın ölümün ardından yukarıda bahsi geçen oğlunun
da vefat etmesi üzerine yazdığı mersiyesi şöyledir (Munserih Bahri):⁶⁷*

وَأَكْبِدَا قَدْ تَقَطَّعَتْ كَبِدِي
 مَا مَاتَ حَيٌّ لِمَيِّتٍ أَسْفَا
 يَا رَحْمَةَ اللَّهِ جَاوِرِي جَدًّا
 وَنَوْرِي ظِلْمَةَ القُبُورِ عَلَى
 وَحَرَقَتْهَا لَوَاعِجُ الكَمَدِ
 أَعْدَرَ مِنْ وَالِدٍ عَلَى وَكِدِ
 دَفَنْتُ فِيهِ حُشَاشَتِي بِيَدِي
 مَنْ لَمْ يَصِلْ ظِلْمُهُ إِلَى أَحَدِ

*Vah ciğerime vah! Ciğerim parçalandı ve kederin ıstırabı ciğerimi yakıp
kavurdu,*

*Ölen çocuğuna ağlayan bir babadan daha mazur görülecek hiçbir canlı
yoktur,*

*Ey Allah'ın rahmeti son nefesimi ellerimle gömdüğüm mezarı kuşat,
İçlerinde yaşarken kimseye zararı dokunmamış olan kabirlerin karanlı-
ğını aydınlat,*

⁶⁷ Dâye, Fi'l-edebi'l -endelüs, 309.

SONUÇ

711/1312 yılında İspanya'da Müslüman Endülüs Devleti kurulmuştur. İklimi, bitki örtüsü, nehirleri ve denizleri ile Doğu'dan tamamen farklı olan Endülüs bu yönüyle Arapların ruh ve düşünce dünyalarını tesiri altına almıştır. XII. yüzyıla kadar geçen sürede daha çok Doğu'ya özlem duyan Endülüslü şairler şiirlerinde klasik kaside formunu ve klasik kasidenin işlediği konuları taklit etme yoluna gitmişlerdir. Daha önce hiç görmedikleri doğal güzelliklere ve bölgeye hâkim olan kültüre alışma sürecinde bulduklarına veya kimliklerini kaybetme korkusu yaşadıklarına işaret eden bu durum, yerini Doğu'yu taklit ile birlikte Doğu ve Batı'nın harmanlandığı şiirlerin inşasına bırakmıştır. Geçiş dönemi olarak da adlandırılan bu dönem şairleri, şiirlerinde aşına olmaya başladıkları bu yeni coğrafyanın güzelliklerini tasvir eder. XII. yüzyıldan sonra Endülüslü şairlerin şiirlerinde Doğu'nun geleneksel şiir üslubunu taklit etmeyi tamamen terk ettikleri görülür. Öyle ki kendilerine has yeni şiir türleri ortaya koyan Endülüslü Arap şairler, Doğu tarzı klasik şiiri eleştirir hale gelmişlerdir.

İbn 'Abdirabbih Doğu'yu taklit dönemi şairlerindedir. O kimi zaman Cahiliye Dönemine ait gazel konulu şiirlerin kimi zamansa Abbasi Döneminin hamriyât ve zühd konulu şiirlerinin üsluplarını kendi şiirlerinde tatbik eder. Klasik şiir geleneğine bağlı kalarak gazeline ayrılık tasviri ile başlar, sevgiliyi ay ve güneş gibi gök cisimlerine benzetir. Hiciv türündeki manzulemelerinde ise oldukça sert ve kırıcı bir dil kullanır. Muhatabın kötü hasletlerini ve ayıplarını ağır bir dille sayıp döker. Tıpkı hiciv türünde nazmettiği şiirlerinde olduğu gibi medih konulu şiirlerinde de abartılı bir üslup söz konusudur. Başta hükümdarlar olmak üzere toplumun önde gelenlerini gerçeklikten tamamen uzak ve onlarda var olmayan hasletlerle över. Tıpkı Cahiliye Dönemi şairlerinden en-Nabiga ez-Zübyâni'nin yaptığı gibi. İbn 'Abdirabbih'in methiye türü şiirlerinde memdûh kimi zaman bir Peygamber kimi zamansa kutsal bir mekân mesabesinde ve şair nezdinde memdûhu ziyaret etmek neredeyse hac görevini ifa etmek kadar kutsaldır. Hamriyât türü şiirlerinde ise bu türde ki şiirleri ile bilinen Abbasi dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö.198/813[?]) gibi şarabın rengini, tadını, şarap kadehini, şarap sunan sâkî'yi ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Şair, yaşının ilerlemesiyle birlikte edebi üslubunu değiştirmiş ve gençlik dönemlerinde nazmettiği dini değerler ile uyuşmayan şiirlerini bir kenara bırakarak takva ve zühd konulu şiirlere yönelmiştir. Şairin bu yönelimi, Abbasi Dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö.198/813[?]) ve Ebû'l Atâhiyye'nin (ö.210/825) bu

konudaki tutumuyla benzerlik arz etse de şairin manevi yöneliminin taklit olduğu iddia edilemez. Bununla birlikte şairin hem gençlik hem de yaşlılık dönemlerinde inşâd ettiği şiirler gerek içerik gerekse vezin ve kafiye açısından klasik Arap şiir geleneği ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. Thk. Ahmed Abdulgafûr. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye Li'l-Melâyîn, 1990.
- Cumrân, Muhammed Edîb Abdulvâhid. *Şîru ibn abdirabbih el-endelusî*. Obekan Dijital Library, ts.
- Dâye, Muhammed Rıdvân. *Fi'l-edebi'l-endelusî*. Şam: Matbaa'tu'l-İlmiyye, 2000.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü'l-mültemis*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1990.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-arabî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. 4 Cilt, Erzurum: Fenomen Yayınları, 1.Basım, 2009.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. 4 Cilt, Erzurum: Fenomen Yayınları, 3.Basım, 2014.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. 4 Cilt, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Düzgün, Osman. "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni bir Şiir Türü: Muvaşşaha". 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, ed. Zeki Dilek vd. 1/101-117. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2009.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih. *Dîvânu ibn abdirabbih*. Thk. Muhammed Rıdvân Dâye. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. Thk. Müfid Muhammed Kumeyha. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. Thk. Abdulmecîd Terhîni. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih. *Dîvânu ibn abdirabbih meâ dirâsetin lihayâtihî ve şîrihî*. Thk. Muhammed el-Tancı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Ferrûh, Ömer. *Tarihu'l-edebi'l-arabi*. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Ferrûh, Ömer. *Tarihu'l-edebi'l-arabi*. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1985.

- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-edeb fî smâati edebiyât ve inşâi lugâtî'l-arab*. Mısır: Mektebetü'l-Ticâriyyetu'l-Kûbrâ, 1969.
- Heykel, Ahmed. *Edebu'l-endelüs*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1985.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis*. Thk. Ruhiye Abdurrahman es-Suveyfî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Faradî. *Târîhu 'Ulemâ' i'l-endelüs*. Tunus: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 2008.
- İbn Haldûn. *Târîhu ibn haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l a'yân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's Sadr, 1972.
- İştiyye, Fuad Yusuf İsmail. *el-ķameru fiş-şiri'l-câhilî*. Filistin: Najah Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hüseynî Hüseynî Ma'addî. *Ravâi'ş-şiri'l- câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ĥalûd, 2011.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tib min ġuşni'l-endelüsi'r-raġib ve zikru vezîrihâ lisâniid-dîn ibni'l-ĥaġib*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. *Mu'cemu'l- vasît*. Kahire: Dâru'd-Dâye, 1960.
- Özdemir, Mehmet. "Hakem II" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/174-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*. Thk. Müfid Muhammed Kumeyha. 2.Cilt.Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şek'a, Mustafa Muhammed. "İbn Abdürabbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/281-283. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Suyûfî, Mustafa Muhammed. *Târîhu'l-edebi fi'l 'asri'l- câhilî*. Mısır: Dâru'd-Duveliyye li'l-İstismârât es-Segâfiyye, 2008.
- Toprak, Mehmet Faruk. "Endülüs Şiirine Genel bir Bakış", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32/12(1988): 157-175.
- Toprak, Mehmet Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Toprak, Mehmet Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara, Grafiker Yayınları, 1.Basım, 2014.
- Tülücü, Süleyman. "Hâtim et-Tâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/472-473. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Versteegh, Kees. *Lugatu'l-arabiyyetu*. Trc. Muhammed Şarkâvî. Kahire: Meclisu'l-'alâ li's-sekafeti, 2003.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.

