

ISSN : 2528-9861  
e-ISSN : 2528-987X



# *cumhuriyet ilahiyat dergisi*



*cumhuriyet ilahiyat dergisi*



*cumhuriyet theology  
journal*

*24-1 Haziran / June 2020*

*24-1  
Haziran  
June  
2020*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
58140 Sivas/Türkiye  
ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

***Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal***

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / June 2020)

**Previous Title**

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

**Dergi Eski Adı:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar  
İslam Araştırmaları

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı  
(15 Haziran & 15 Aralık)

**BASIM YERİ:** Rektörlük Matbaası  
Sivas, Türkiye

**BASIM TARİHİ:** 15 Haziran 2020

**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce  
& Arapça

**SCOPE:** Religious Studies  
Islamic Studies

**PERIOD:** Biannually  
(15 June & 15 December)

**PLACE OF PUBLICATION:** Rectorate  
Printing House, Sivas, Turkey

**PUBLICATION DATE:** June 15, 2020

**L. PUBLICATION:** Turkish & English  
& Arabic

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Cumhuriyet Theology Journal* is an international peer-reviewed academic journal  
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistem*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

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

**YAYINCI / PUBLISHER**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

**SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Yusuf Doğan** doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Sema Yılmaz** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Prof. Ömer Faruk Yavuz** ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Miyase Yavuz Altıntaş** miyaseyavuz@gmail.com  
İgdir University, Faculty of Theology, TURKEY

**Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin** zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr  
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY

**Dr. Metin Güven** metinguven1416@hotmail.com  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Dr. Kenan Tekin** ktekin@fas.harvard.edu  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY

**Dr. Hakime Reyhan Yaşar** hakimeyasar@artuklu.edu.tr  
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY

**Arş. Gör. Maruf Çakır** marufca@hotmail.com  
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TURKEY

**Arş. Gör. Esmâ Güneş** ekorucu@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Alper Ay** alperay@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Hamit Demir** hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Gülistan Aktaş** gaktas@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Sena Kaplan** senakaplan@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Bayram Ünce** bayramunce@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Merve Yetim** merveyetim@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Rukiye Göğen** rukiye-yilmaz58@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek** ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Salime Bera Kemikli** skemikli@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Naim Yaman** nyaman@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Sema Tombul** stombul@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Nurgül Akdoğan** nakdogan@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Ayşe Mine Akar** aysemineakar@gmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. İlknur Bahadır** ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Mustafa Said Akdoğan** akdogan@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Adil Koyuncu** adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

#### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr  
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr  
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökür** ngokkir@istanbul.edu.tr  
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk  
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Sema Yılmaz** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

#### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com  
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com  
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com  
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com  
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
- Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com  
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr  
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
- Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
- Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me  
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
- Dr. Bakat Murzarayimov** murzaraim@mail.ru  
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin- Dr. Metin Güven  
Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyhan Yaşar

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ESCI: Emerging Sources Citation Index</b> Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	<b>Scopus</b> Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>EBSCO Humanities International Index</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>EBSCO Humanities Source Ultimate</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>ATLA RDB®: ATLA Religion Database®</b> Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>MLA International Bibliography</b> Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>ProQuest Central</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ProQuest Turkey Database</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	<b>Index Copernicus International</b> Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**  
Cilt: 24 Sayı: 1 (15 Haziran 2020)

**Cumhuriyet Theology Journal**  
Volume: 24 Issue: 1 ( June 15, 2020)

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

#### EDİTÖRDEN

*From The Editor*

Sema Yılmaz \_\_\_\_\_ 1-4

#### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

**Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi**

*The Effects of Ḥanafî and Zâhirî Methodists' Opinions About the Indication of General Utterances in Qur'ân and the Subject of Their Specification by al-Khabar al-Wâhid on Islamic Law Regulations*

Mustafa Türkan \_\_\_\_\_ 5-25

**Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar**

*Debates on the Legitimacy of Infant Baptism in Christianity*

Halil Temiztürk \_\_\_\_\_ 27-46

**Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma**

*Advantages and Challenges of Theology Education on Campus: A Metaphoric Research Based on Student Views*

Hasan Meydan \_\_\_\_\_ 47-71

**Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Küssalarına Psikolojik Bir Bakış**

*From the Methodology of Ḥadîth to the History of Ḥadîth: The Courses of the History of Ḥadîth in Dâr al-Funûn Theology*

İbrahim Yıldız \_\_\_\_\_ 73-95

**Tefsîrî'l-Ḳur'ânî'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi**

*Ibn Kathîr's Ḥadîth Commentary Method and Text Criticism in Tafseer al-Ḳur'ân al-'Azem*

Mehmet Ali Çalgan \_\_\_\_\_ 97-118

**Medine'de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer**

*The Year of The Remade (famine) in Madinah and Umar*

Abdulkerim Öner \_\_\_\_\_ 119-139

## İçindekiler

---

<b>Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler</b> <i>Concepts and Actions about The Night in The Qur'ân</i> Fatih Tok _____	141-165
<b>Ebü Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri</b> <i>Abū Lahab and His Relationships with Prophet Muḥammad</i> Abdulhalim Oflaz _____	167-185
<b>Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva Cihetinden Analizi: Kurtubî Tefsiri Örneği</b> <i>Analysis of the Casuistic Structure of the Legal Exegesis of the Qur'ân from its Form and Content: the Example of Tafsîr al-Qurṭubî</i> Abdullah Bayram _____	187-209
<b>Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi</b> <i>A Qaṣeeda-i Burdah Translation by an Unknown Translator</i> Yılmaz Öksüz _____	211-245
<b>Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi</b> <i>The Influence of Nizâm al-Mulk: Potrait of An Authorized Vizier</i> Nurullah Yazar _____	247-266
<b>Yahya eṣ-Şarṣarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi</b> <i>Yahya al-Şarṣarî and The Image of the Prophet Muḥammad in His Poems</i> İbrahim Fidan _____	267-295
<b>Fudayl Çelebi'nin ed-Damânât fi'l-furû'l-Hanefiyye Adlı Eserinin Tazminat Literatürü İçerisindeki Yeri</b> <i>The Place of Fuḍayl Chalâbî's ad-Ḍamânât fi al-furû' al-Ḥanafîyyah in Compensation Literature</i> Kamil Yelek _____	297-320
<b>'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkânı Üzerine</b> <i>On the Possibility of the Prophet's Inauspicious Expression to Safiyya with respect to the 'Aqrâ-Ḥalqâ Phrase</i> Şule Yüksel Uysal _____	321-344
<b>Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar</b> <i>Atrâfs as a Method of Classification (Taṣnîf) and Inclusion (Tahrîj)</i> Fatih Mehmet Yılmaz _____	345-366
<b>Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: Adapazarı Dârülhuffâzı</b> <i>A Qirâ'ât Education School, Led by Osman Nuri Taşkent: Dâr al-Ḥuffâz of Adapazarı</i> Nurullah Aydeniz _____	367-389

## Contents

<b>Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimeleri Tahlili</b> <i>The Origin of Cities: Analysis of Words in the Meaning of Settlement in the Qur'ân</i>	
Ferruh Kahraman	391-413
<b>Ebü'l-Cehm el-Bâhilî'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan Rivayetleri</b> <i>Abu al-Jahm al-Bâhilî's Work 'al-Juz' and His Narration From Al-Layth Ibn Sa'd</i>	
Rabia Zahide Temiz	415-435
<b>Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi</b> <i>An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhsharî and al-Bayḏawî in Terms of the Sciences of the Qur'ân</i>	
Muhammed İsa Yüksek	437-453
<b>İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında Okutulan Mein Islambuch 1-2 Ders Kitabının Muhteva Özellikleri Bakımından İncelenmesi</b> <i>Religious Teaching at Primary School 1st and 2nd Grade: An Examination of Mein Islambuch 1-2 Textbook, Used at German Public Schools, in Terms of Content Features</i>	
Semra Çinemre	455-474
<b>Hız. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hız. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hız. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi</b> <i>An Ugly Slander to Prophet Muḥammad: Assimilating His Marriage with Zaynab b. Jaḥsh to Prophet David and Bathsheba's Marriage</i>	
Recep Erkocaaslan	475-496
<b>Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi</b> <i>Authenticity Problem in Early Interpretations and Author-Work Relationship</i>	
Süleyman Kaya	497-518
<b>Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi</b> <i>Şumnulu Ḥâfız Ḥilmî Efendi's Work of Turkish Tajwîd in Verse Zafar</i>	
Oğuz Yılmaz	519-538
<b>Kendini Ayarlamannın Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma</b> <i>A Quantitative Research on the Relationship of Self-Monitoring with Religious Orientation and Religious Group Membership</i>	
Büşra Kılıç Ahmedi	539-563
<b>Hız. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti</b> <i>The Ban on Asking the Prophet Muḥammad: Its historical Reality, Nature and Significance</i>	
Şuayip Seven	565-586



## FROM THE EDITOR

### The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 24 Issue 1

Dr. Sema Yılmaz  
Editor

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

Welcome to the 24th volume 1st issue of Cumhuriyet Theology Journal which left behind 23 years of academic publication journey.

It is important to carry out valuable scientific studies in academic life as well as to reach a wide audience. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication. Today, almost all scientific knowledge can be reached through online access. The researches in the field of religious studies in Turkey deserves to reach all the world beyond the boundaries of the libraries. Cumhuriyet Theology Journal has gained a very rapid acceleration in the last five years by meeting the international publication criteria with its format and publication principles and has managed to attract the attention of the scientific world. The Isnad Citation Style developed within our journal and workshops conducted under the leadership of our journal are examples of the Theology Field Journals. We are pleased to announce two important news in this issue:

We are happy to share two good news with you on the occasion of the publication of the new issue of our journal. Cumhuriyet Theology Journal with international reference points between Turkey origin theological journals indexed in Scopus rose to 1th currently concerned originating in Turkey Index is available in three theological journals. Secondly, our journal, which is included in the ESCI index, continues to be followed by Web of Science. The admission of our journal to AHCI or SSCI indexes will end until the end of this year at the end of the two-year monitoring process. We expect a positive result as we meet with the representatives of Web of Science and as a journal we have fulfilled all academic, ethical and technical requirements.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)  
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)  
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)  
ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)  
ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)  
mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)  
Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use the Isnad Citation Style.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 86 articles between January 1- March 15, 2020 from the academic world. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 25 articles at our issues.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Res. Asst. Maruf Çakır, Res. Asst. Esma Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Gögen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. Ayşe Mine Akar, Res. Asst. İlknur Bahadır, Res. Asst. Mustafa Said Akdoğan, Res. Asst. Adil Koyuncu and the editors of the language review-process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Zuhâl Ağılıkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin and Dr. Hakime Reyyan Yaşar.

For the next issue, which will be published on December 15, 2020 we announce the acceptance of the articles from July 1 to September 1 by our editorial board. We wish you convenience in your studies.

## EDİTÖRDEN

### Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 24 Sayı 1

Değerli okuyucularımız, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 24. Cilt 1. Sayısına hoşgeldiniz. Bu sayımızla birlikte 23 yılı geride bırakmanın gururunu ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmalarını geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. Günümüzde neredeyse tüm bilimsel birikime online erişim vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Türkiye'de din bilimleri alanında

yapılan araştırmalar da kütüphanelerin sınırlarını açıp tüm dünyaya ulaşmayı hak etmektedir. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleriyle uluslararası yayın kriterlerini karşılayarak son beş yılda çok hızlı bir ivme kazanmış ve ilim dünyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Dergimiz bünyesinde geliştirilen İsnad Atıf Sistemi ve dergimizin öncülüğünde gerçekleştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerine örneklik teşkil etmektedir. Bu anlamda dergimizin hem yeni bir ekol oluşturduğunu hem de yazarlarımızdan aldığımız çok sayıda olumlu geri bildirimlere dayanarak akademik yayıncılığın kalitesini artıran bir okul vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür.

Dergimizin yeni sayısının yayınlanması vesilesi ile sizlerle iki güzel haberi paylaşmaktan mutluluk duyuyoruz. İlk Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Scopus'ta taranan Türkiye menşei ilahiyat dergileri arasında uluslararası atıf puanı ile 1. Sıraya yükselmiştir. şu anda ilgili Indexte Türkiye menşei üç ilahiyat dergisi bulunmaktadır. İkinci olarak ESCI indekste yer alan Dergimizin Web of Science tarafından izlenmesine devam edilmektedir. Yaklaşık iki yıldır süren izleme sürecinin sonunda dergimizin AHCI veya SSCI indekslere kabul edilme durumu bu yılın sonuna kadar sonuçlanacaktır. Web of Science temsilcileriyle görüşmelerimiz ve dergi olarak akademik, etik ve teknik her türlü gerekliliği yerine getirmiş olmamız nedeni ile olumlu bir sonuç beklemekteyiz.

15 Haziran ve 15 Aralık'ta olmak üzere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. 1 Ocak – 15 Mart 2020 döneminde Din Bilimlerinin birçok alanından 86 makale değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atıf Sistemi gözönünde bulundurularak gerçekleştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrolü tamamlanan ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler hakem değerlendirme sürecine gönderilmiştir.

Bu sayımızda, söz konusu 86 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 25 orijinal araştırma makalesi sizlerin dikkatine sunulmuştur. Ayrıca bu sayımızda hakem süreci tamamlanan 14 makale Dergi Yayın Kurulumuz tarafından Aralık sayımızda yayınlanmak üzere kabul edilmiştir.

15 Haziran 2020 itibarıyla dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şoyledir:

WORLD CAT (Başlangıç: 15/12/1996)  
ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)  
CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)  
OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)  
SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)  
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)  
OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)  
ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)  
TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)  
DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)  
ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)  
SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)  
SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)  
SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)  
ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)

PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)  
ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)  
BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)  
J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)  
ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)  
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)  
MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)  
İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)  
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)  
EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)  
EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)  
RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)  
CORE Database (Kabul: 30/01/2017)  
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)  
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)  
SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)  
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)  
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)  
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)  
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)  
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 24. Cilt 1. Sayı'sında Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. Ayşe Mine Akar, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Mustafa Said Akdoğan, Arş. Gör. Adil Koyuncu ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Öğr. Gör. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin ve Dr. Öğr. Gör. Hakime Reyhan Yaşar'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Aralık 2020'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin yayın kurulumuz tarafından 1 Temmuz -1 Eylül olarak değiştirildiğini hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

**Dr. Sema Yılmaz**  
**Editör**

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 5-25

**Haneî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi**

*The Effects of Hanafî and Zâhirî Methodists' Opinions About the Indication of General Utterances in Qur'ân and the Subject of Their Specification by al-Khabar al-Wâhid on Islamic Law Regulations*

**Mustafa Türkan**

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Assistant Professor, Pamukkale University Faculty of Theology Department of Islamic Law  
Denizli / Turkey

mturkan@pau.edu.tr orcid.org/0000-0002-8908-3230

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 8 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 23 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 5-25**

**Cite as / Atıf:** Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi [ *The Effects of Hanafî and Zâhirî Methodists' Opinions About the Indication of General Utterances in Qur'ân and the Subject of Their Specification by al-Khabar al-Wâhid on Islamic Law Regulations* ]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 5-25.

<https://doi.org/10.18505/cuid.686572>

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

**The Effects of Hanafi and Zâhirî Methodists' Opinions About the Indication of General Utterances in Qur'ân and the Subject of Their Specification by al-Khabar al-Wâhid on Islamic Law Regulations**

**Abstract:** The subject of general utterances (al-lafdh al-âmm) being certain or presumptive in their usage as an indication to all their members is controversial amongst the methodists. Hanafi methodists suggest that the indication of general utterances to all of their members as certain and unless they are specified with a certain evidence, they can't be specified with a presumptive evidence. Like the hanafi methodists, the zâhirî methodists also suggest that the general utterance is certain indicant for all of its members and can be specified only with another evidence in the same rank. The main difference between the two groups focuses on whether al-khabar al-wâhid (single prophetic narration) is a certain or a presumptive evidence in terms of certitude. According to hanafîs, al-khabar al-wâhid is a presumptive evidence and unless the general utterances in Qur'ân are specified initially with another certain evidence, they can't be specified with al-khabar al-wâhid. However, al-khabar al-wâhid is a certain evidence according to zâhirîs and it can specify general utterances in Qur'ân. In this study, the comparison of the views of the methodists of two schools regarding the indication of general utterances in Quran and their specification (takhsîs) with al-khabar al-wâhid is made and their influence on Islamic Law regulations is studied afterwards. In this study, the two sect's approaches are compared over the provision of reading al-Fatehah during prayer, the number of milk sucking to establish the kinship, the rights of women divorced with bain talâq and the execution of the death penalty in the Harem region.

**Summary:** The purpose of this study is to try to demonstrate that an assertion in the Ph.D. thesis, *The History and Doctrine of Zâhirî Madhhab*, completed by Amr Osman in 2010 is incorrect. It can be summarized that in his study, Amr Osman claims that the affiliation of the schools to ahl-al-hadith and ahl-al-ra'y in conventional classification is wrong. According to him, contrary to what is known, the School of Zâhiriyya is closer to School of Hanafiyya rather than schools coming out of ahl-al-hadith. In this study, one of the arguments that he relied on to support his claim is studied in order to prove that his claim was inaccurate. Osman claims that zâhirîs are closer to hanafîs, based on the view that in both schools the general utterances embrace all of their members in their usage and they are a certain indicant to all of their members. At this stage, although the views of both schools are common, the hanafîs don't accept the idea that the general statements of Qur'ân can be established with al-khabar-al-wâhid, those which they acknowledge as presumptive as of certitude. However, according to the zâhirîs, the certitude of al-khabar al-wâhid is as precise as the narrated report, so it can specify the general statements of Qur'ân which are in equal power. The related dispute between the schools has been reflected on many Islamic law regulations. Some of them are:

1. Hanafîs state that the correct Quranic prayer may be performed by reading any or a few verses of the Qur'ân in prayer, which is a practice based on the verse "Read what you can read from the Qur'ân now". On the other hand, the zâhirîs have established the related order based on the report "There is no prayer without reading Umm Al-Quran (Surah al-Fatehah)" and it is obligatory (fardh) to read Surah al-Fatehah in prayers.

2. Because that the terms milk-mother and milk sister are in general form in the verse "It is forbidden to you to marry these people...Your milk-mothers who nursed you, your milk-sisters who nursed you" the hanafîs clarify that it is sufficient for a child to breastfeed only one time in order to form a milk-kinship. They do not act in accordance with the solitary report (al-khabar-al-wâhids) which indicate that the milk kinship specifying the verse shall only be formed with at least three or five breastfeeding. However, one of the zâhirîs, Dâwûd al-Zâhirî, has specified the verse with the report indicating that the kinship shall not be formed with less than three breastfeeding by the child, and Ibn Hâzîm has specified it with Salim hadith which indicates that the kinship shall be formed with five breastfeeding.

3. According to hanafîs, there is an alimony and inhabiting right of the widow woman to be procured by the husband within the period of delay who divorced her either with irreversible divorce (talâq al-bâin) or reversible divorce (talâq al-ric'î) according to the generalization of

the verse "Give shelter to them (the women you have divorced) in some part of your household within your capacity." They did not act with the report of Fātima binti Qays, who specified the generalization of the verse. On the other hand, the zāhirīs recognize the abovementioned rights only for the women who got divorced with irreversible divorce or the ones who are pregnant, specifying the verse with the report indicating that His Holiness the Prophet does not grant alimony and inhabiting to the woman who was divorced with reversible divorce.

4. According to ḥanafīs, the criminal who committed a crime that would require a death penalty and took refuge in the Harem region could not be executed while in Harem, according to the common statement of the verse, "Whoever enters there, will be safe." Dāwūd al-Zāhirī, one of the zāhirīs has specified the verse with the report indicating that His Holiness the Prophet has authorized the execution of the sentence to Ibn Khattal in Harem on the day of the conquering of Mecca and he states that the death sentence can be executed wherever the criminal is caught, even if it is inside the Harem. Ibn Ḥazm shares the same view with ḥanafīs regarding the provision of this issue. However, the reason for his opinion stems from the fact that the report about Ibn Khattal was an event specific to that day.

As it is seen, even though the ḥanafīs and zāhirīs share the same opinion about the general utterances being a certain indicant to all their members, they have disagreements upon the argument about the general utterances of Quran being specified by al-khabar al-wāhid and many Islamic Law regulations have been issued by these schools based on such disagreements. According to us, in the final analysis, Amr Osman's claim must be met with caution.

**Keywords:** Islamic Law, School of Ḥanafīyya, School of Zāhiriyya, General Utterance (al-Lafdh al-Āmm), Specification (Takhsīs), al-Khabar al-Wāhid (Single Prophetic Narration).

#### **Hanevî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Āmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsisine İlişkin Görüşlerinin Fikhî Düzenlemelere Etkisi**

**Öz:** Āmm lafızların kullanımda fertlerinin hepsine delâletinin kat'îliği ve zannîliği hususu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Hanevî usûlcüler āmm lafzın tüm fertlerine delâletini kat'î olarak görür ve başlangıçta kat'î bir delille tahsîs edilmedikçe zannî bir delille tahsîse uğratılmayacağı görüşünü savunurlar. Zâhirî usûlcüler de hanevîler gibi āmm lafzın fertlerinin tamamına delâletinin kat'î olduğunu ve tahsîsinin yine kendi derecesindeki başka bir delille olabileceğini savunurlar. İki grup arasındaki temel fark haber-i vâhidin sübût itibarıyla zannî bir delil mi yoksa kat'î bir delil mi olduğu meselesinde odaklanır. Hanevîlere göre haber-i vâhid zannî bir delildir ve Kur'an'daki āmm lafızlar başlangıç itibarıyla başka kat'î bir delille tahsîs edilmezse haber-i vâhidle tahsîs edilemez. Zâhirîlere göre ise haber-i vâhid kat'î bir delil olup Kur'an'daki āmm lafızları tahsîs edebilir. Bu çalışmada iki mezhebin usûlcülerinin Kur'an'daki āmm lafızların delâleti ve haber-i vâhidle tahsîsine ilişkin görüşlerinin mukayesesi yapıp daha sonra aradaki ihtilafın fikhî düzenlemelere etkisi incelenmektedir. Buna göre çalışmada namazda Fatiha suresini okumanın hükmü, hısımlık oluşturan süt emme sayısı, bâin talâkla boşanan kadınların hakları ve ölüm cezasının Harem bölgesinde infazı meseleleri üzerinden iki mezhebin yaklaşımları mukayese edilmektedir.

**Özet:** Bu çalışmanın amacı Amr Osman tarafından 2010 yılında tamamlanan *The History and Doctrine of the Zāhirî Madhhab* isimli doktora tezindeki bir iddianın hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Amr Osman, çalışmasında özetle klasik sınıflandırmada mezheplerin ehl-i hadis ve ehl-i re'ye mensubiyetinin yanlış konumlandırıldığını iddia eder. Ona göre Zâhirî mezhebi bilinenin aksine ehl-i hadis içerisinde çıkan mezheplere değil Hanevî mezhebine daha yakındır. Bu çalışmada onun iddiasını desteklemek üzere dayandığı argümanlardan bir tanesi ele alınarak iddiasının isabetsiz olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Osman, Hanevî ve Zâhirî mezheplerinin āmm lafızlarını; kullanımda, tüm fertlerine şamil olması ve yine kapsamındaki tüm fertlerine delâletinin kesinliği yönündeki ortak görüşlerini esas alarak zâhirîlerin hanevîlere daha yakın olduklarını iddia eder. Bu aşamada her iki mezhebin görüşü

## 8 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

ortak olsa da hanefîler sübûtunu zannî kabul ettikleri haber-i vâhidlerle Kur'an'ın umûmî ifadelerinin tahsis edilebileceği görüşünü reddederler. Hâlbuki zâhirîlere göre haber-i vâhidlerin sübûtuna tıpkı mütevâtir haberler gibi kesindir, dolayısıyla kendi kuvvetindeki Kur'an'ın umûmî ifadelerini tahsis edebilir. Mezhepler arasındaki söz konusu ihtilaf birçok fikhî düzenlemeye yansımıştır. İhtilafardan bazıları şunlardır:

1. Hanefîler, “*Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*” âyetinin umûmuyla amel ederek namazda Kur'an'ın herhangi bir ya da birkaç âyeti okunarak kıraat rûknünün ifa edilebileceğini belirtirler. Buna mukabil zâhirîler ilgili umûmî emri “*Ümmü'l-Kur'an'ı [Fatıha] okumayanın namazı yoktur.*” haberine dayanarak tahsis etmişler ve namazda Fatıha suresini okumanın farz olduğunu belirtmişlerdir.

2. Hanefîler, “*Size şunlarla evlenmek haram kılındı: ... sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi...*” âyetinde sütanne ve süt kız kardeş ifadeleri umûmî olarak geçtiği için bir çocuğun bir sefer emmesiyle bile süt hısımlığının oluşacağını belirtirler. Onlar âyeti tahsise götüren süt hısımlığının ancak üç ya da beş sefer emmekle oluşacağını bildiren haber-i vâhidlerle amel etmezler. Hâlbuki zâhirîlerden Dâvûd ez-Zâhirî, âyeti çocuk üç defa emmedikçe süt hısımlığının oluşmayacağını bildiren haberle, İbn Hazm ise beş defa emmekle akrabalığın oluşacağını bildiren Salim hadisiyle tahsis etmişlerdir.

3. Hanefîlere göre “*Onları (boşadığınız kadınları) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*” âyetinin umûmuna göre boşanan kadın için, ister bâin ister ric'î talâkla boşansın boşayan kocası tarafından sağlanmak üzere iddet süresi içerisinde nafaka ve süknâ hakkı vardır. Onlar âyetin umûmunu tahsis eden Fatıma binti Kays haberiyle amel etmemişlerdir. Zâhirîler ise âyeti bâin talâkla boşanan kadına Hz. Peygamber'in nafaka ve süknâ hakkı vermediğine dair haberle tahsis ederek söz konusu hakkı sadece hamile kadınlar ve ric'î talâkla boşanan kadınlar için tanımışlardır.

4. Hanefîlere göre ölüm cezası gerektirecek bir suç işleyip Harem bölgesine sığınan suçluya “*Oraya kim girerse, güven içinde olur.*” âyetinin umûmî ifadesine göre Harem'deyken ceza infaz edilemez. Zâhirîlerden Dâvûd ez-Zâhirî ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi gününde İbn Hattal'a Harem'de cezanın infaz edilmesini onayladığına dair haberle âyeti tahsis etmiş Harem'de de olsa ölüm cezalarının suçlu nerede yakalanırsa orada infaz edilebileceğini ifade etmiştir. İbn Hazm, bu meselenin hükmüyle ilgili hanefîlerle aynı görüşe sahiptir. Fakat onun görüşünün gerekçesi İbn Hattal'la ilgili haberin o güne mahsus bir olay olmasından kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere hanefîlerle zâhirîler âmm lafızların tüm fertlerine delâletinin kesin olduğu hususunda aynı görüşü paylaşsalar da Kur'an'ın âmm lafızlarının haber-i vâhidlerle tahsisi hususunda ihtilaf etmişler sonuçta da iki mezhep arasında bu ihtilafтан kaynaklanan birçok farklı fikhî düzenleme sadır olmuştur. Son tahlilde Amr Osman'ın iddiası kanaatimizce ihtiyatla karşılanmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Zâhirî Mezhebi, Âmm Lafız, Tahsis, Haber-i Vâhid.

### Giriş

Fıkıh tarihinde, hüküm istinbatı açısından Hz. Peygamber'in rolünün tanımlanması ve nassların anlaşılmasında re'ye dayalı yöntemlere ne kadar yer verileceğiyle ilgili iki alternatif yaklaşımın ortaya çıktığı bilinmektedir. Yaklaşımlardan biri ehl-i re'y diğeri ise ehl-i hadis şeklinde isimlendirilir. Daha sonra mezhepsel hüviyete kavuşarak dallanacak bu yaklaşımların ne anlama geldiğine değinen eserler, genel itibarıyla Hanefî mezhebini ehl-i re'yden, Zâhirî mezhebini ise ehl-i hadisten kabul eder.<sup>1</sup> Hatta bazı çalışmalarda hicri üçüncü asırdan itibaren müfrit hadisçilerin ve müfrit re'yicilerin çıktığı ifade edilip, şer'î kıyas başta olmak üzere

<sup>1</sup> Ehl-i Hadis ehl-i re'ye nispet edilen âlimlerin listesi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-



re'y çatısı altında nitelenebilecek tüm yöntemlere karşı çıkmaları nedeniyle zâhirîlerin müfrit hadisçilerden kabul edildiği görülür.<sup>2</sup> Bu genel tasnife ve bizzat İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) zâhir ahabını ehl-i hadise nispet eden ifadesine<sup>3</sup> rağmen çağdaş bir araştırmacı olan Amr Osman'ın 2010 yılında *The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab* adıyla hazırladığı doktora tezinde<sup>4</sup> Zâhirî mezhebi klasik tanımlamanın aksine, ehl-i hadis içerisinden çıkan mezheplere değil de Hanefî mezhebine daha yakın olarak nitelenir. Amr Osman, Zâhirî mezhebini hukuk felsefesi ve dilin doğası açısından Hanefî mezhebine benzediğini iddia eder. Bu bakımdan o, Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) ehl-i hadisin imamı kabul edilen Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) ziyade ehl-i re'yin imamı sayılan Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) daha çok etkilendiğini ifade eder.<sup>5</sup> Osman, bu iddiasını dil bahisleriyle ilgili olarak emir ve âmm lafızlar üzerinden sürdürür. Emrin mücebi, fevrî ya da müterahi oluşu, tekrar ifade edip etmediği gibi meselelere değinen müellif, emirlerin uygulanması noktasında her iki ekolün benzer titizliğe sahip olduğunu belirtir.<sup>6</sup> Âmm lafızlarla ilgili olarak ise Osman, âmm lafızların dilsel karşılığı bakımından uygulama alanının tüm fertlerini kapsayıp kapsamadığı noktasında ulemanın iki görüşe ayrıldığını belirtir. Âmm lafızların kapsamındaki tüm fertlerine delâlet ettiğini ifade eden birinci gruba göre sözelimi "es-sârik/hırsız" lafzı, az ya da çok sirket/çalma eylemini gerçekleştiren tüm kişiler için kullanılır. Bu bakış açısından dolayı değerli bir şey çalan kişiye bile hırsız ismini almasından dolayı ilgili âyetin<sup>7</sup> ön gördüğü had cezasının uygulanması gerekir. Bu durum ise toplumda sorunlara yol açabileceğinden; âyetin Hz. Peygamber'in hırsızlık nisabını belirleyen hadisiyle tahsis edilmesi gerekir. İşte tam bu noktada âmm lafızların delâletinin niteliği ve tahsîsi meselesinde Cessâs'a (öl. 370/981) atıfta bulunan Osman, hanefîlerin çoğunluğuna göre âmm lafızların tüm fertlerine delâletinin kat'î olduğu ve ancak eşdeğer bir delille tahsis edilebileceği bilgisini aktarır. Yine o, Cessâs'ın hanefîlerin haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmî lafızlarını tahsis ettikleri şeklinde muhalifleri tarafından yapılan eleştirilere verdiği; kendilerinin haber-i vâhidle değil; başlangıçta birkaç kişi tarafından rivâyet edilse de daha sonra neredeyse mütevâtir seviyesine ulaşan meşhur haberlerle Kur'an'ın âmm lafızlarını tahsis ettikleri şeklindeki cevabını zikreder. Bu naklin peşinden Osman, zâhirîlerin âmm lafızların delâleti ve tahsis edici delilin (delilü'l-hak) âmm lafzın kuvvetinde olmasının gerekliliği bakımından hanefîlerle aynı düşünceye sahip olduklarını belirterek konuyu bağlar. Son tahlilde Osman, her iki mezhep arasında dil mantığı açısından benzerlik temeline dayalı bir bağlantı kurar.<sup>8</sup> Amr Osman, yukarıda zikredilen dil meseleleri dışında bazı konulara da değinmek suretiyle mantalitelere örtüşmesinden dolayı Zâhirî mezhebini ehl-i hadis içerisinden çıkan mezheplerden ziyade Hanefî mezhebine daha yakın kabul edilmesi gerektiği tezini ortaya koyar.<sup>9</sup>

Fıkıh usûlü eserlerinin kaleme alınmasının temel hedefi, şer'î delillerden fikhî hükümlerin elde edilmesini sağlayan mezhebî metodolojileri ortaya koymak ya da daha önce ulaşılan

<sup>1</sup> Âmme li'l-Kitâb, 1992), 494-527; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1: 117-121.

<sup>2</sup> Mehmet Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 523.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fi ahkâmi usûli'd-dîn (en-Nübez fi usûli'l-fikh)*, thk. Muhammed Ahmed Abdül-Azîz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 37.

<sup>4</sup> Bu çalışmanın anlaşılmasına yaptığı katkılardan dolayı arkadaşım Arş Gör. Halil Işlak'a teşekkür ederim.

<sup>5</sup> Amr Osman, *The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab* (New Jersey: Princeton University, The Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 2010), 196-197.

<sup>6</sup> Amr Osman, *Zâhirî Madhhab*, 209-211.

<sup>7</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>8</sup> Amr Osman, *Zâhirî Madhhab*, 212-213.

<sup>9</sup> Amr Osman, *Zâhirî Madhhab*, 224-225.

## 10 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

hükümleri gerekçelendirmek ve usûl ile furû arasında tutarlılık denetimi yapmaktır.<sup>10</sup> Sayılan iki görüşten hangisi kabul edilirse edilsin usûl bir şekilde -inşa ya da geriye doğru inşa yoluyla- şer'î-amelî hükümlerle irtibatlıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Osman'ın iddiasının isabetli kabul edilebilmesi için kanaatimizce âmm lafızların fertlerine delâletinin kat'î olduğu noktasında birleşen hanefîlerle zâhirîlerin bu birlikteliğinin hem âmm lafızlarla ilgili diğer usûl konularına hem de şer'î-amelî hükümlere yansımaları gerekir. Kaldı ki Zâhirî mezhebinin meşhur iki isminden birisi olan İbn Hazm'ın hanefîlere reddiye tarzında telif ettiği eseri<sup>11</sup> de dikkate alındığında yukarıda zikredilen iddianın çok sağlam temeller üzerine kurulması gerektiği aşîkârdır. Fakat kanaatimizce Osman, tezini ortaya koyarken mezheplere göre bilgi değeri açısından haber-i vâhidin konumunu ve umurun tahsisi neticesinde fer'î meselelerde ortaya çıkan ihtilafı görmezden gelmektedir. Zira her ne kadar iki mezhep usûlcüleri de âmm lafızların fertlerine delâletini kat'î görüp tahsîsin yine kat'î bir delille yapılabileceği noktasında benzer görüşlere sahip olsalar da hanefîler, zâhirîlerin aksine Kur'an'ın âmm lafızlarının haber-i vâhidlerle tahsîsini mümkün görmezler. Sonuç itibarıyla mezhepler arasındaki bu önemli ihtilaf birçok fer'î meselenin hükmünü etkilemiş ve mezhepler arasında çok sayıda farklı fikhî düzenleme ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup> İşte bu çalışmada her iki mezhebin usûl eserlerinden hareketle konuyla ilgili görüşleri tespit edilecek; daha sonra ise yaklaşımların furû-ı fıkha yansıyan bazı örnekleri üzerinde durulacaktır. Böylece Amr Osman'ın teorisinin sağlam temellere dayanmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Başlıkta hanefî usûlcüler tabiri kullanılmakla birlikte aslında hanefîlerin âmm lafzın delâleti ve tahsîsi hususunda homojen bir yapıya sahip olmadığı belirtilmelidir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Semerkant meşâyihî hanefîler, âmmın delâleti ve tahsîsiyle ilgili olarak daha ziyade cumhurun görüşüne yakındır.<sup>13</sup> Bu çalışma âmmın delâletinin kat'î olduğu hususunda aynı görüşü benimseyip tahsîsinde ihtilaf halinde olan hanefîlerle zâhirîleri mukayese etmeyi hedeflediği için çalışma boyunca hanefî usûlcüler tabiriyle aslında hanefî usûlcülerin çoğunluğunu oluşturan İsbâ b. Ebân (öl. 221/836), Ebû'l-Hasen Kerhî (öl. 340/952) ve öğrencisi Cessas'tan oluşan Irak hanefîleriyle; Bağdat kaynaklı Hanefî usûlünü Mâverâünnehir'e taşıyan Debûsî (öl. 430/1039) ve bu çizgiyi devam ettiren Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 483/1090)<sup>14</sup> gibi sonraki dönem usûlcülerin görüşlerine atıfta bulunulacaktır.

<sup>10</sup> Fıkıh usûlünün gaye ve işlevleriyle ilgili tartışmalar için bk. Hacı Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi" *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakere)* 02-06 Ekim 2002, Ankara: DİB Yayınları, 2004), 285-298; İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usulü", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 53-57; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 44-45; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 219-246; Ahmet Yaman, "Fıkıh Usulü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57 (2019): 25-46.

<sup>11</sup> Örneğin ilgili eserde İbn Hazm'ın hanefîlere yönelik onların fetvalarında Kur'an ve sünnetin umûmî ve husûsî ifadelerine riâyet etmedikleri iddiasıyla yaptığı eleştiriler için bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-İ'râb anî'l-hîreti ve'l-İtibâsî'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs*, thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 2005), 579-600.

<sup>12</sup> Hanefîler ile zâhirîleri mukayese ettiği çalışmasında Zekerîya Güler, kitabının birinci ve ikinci bölümünde her iki mezhep arasındaki fer'î meselelere yönelik ihtilafı, üçüncü bölümde ise ihtilaf nedenlerine değinir. Yazar âmm lafızların tahsîsine ilişkin olarak da kesim esnasında Allah'ın adı unutulmuş zikredilmeyen hayvanların etlerinin hükmü ve mâ-i müsta'mel ile abdestin hükmü meselelerine temas eder. İki mezhep arasındaki ihtilaf hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zekerîya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997).

<sup>13</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Matâbiu'd-Davhati'l-Hadîse, 1984), 290, 301, 323. Burada şu notun da düşünülmesi gerekir ki zâhirîler, umum konusunda Semerkant hanefîleri ile de aynı bakış açısına sahip değillerdir.

<sup>14</sup> Klasik Hanefî usûl geleneği hakkında bilgi için bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 39-44.

Irak ve Semerkant usûlcülerinin konuya ilişkin görüşleriyle ilgili çalışmalar bulunduğu için mezhep içi ihtilaflar, o eserlere havale edilerek bu çalışmada ayrıca belirtilmeyecektir.<sup>15</sup>

### 1. Âmm Lafızların Hükümü ve Delâleti

Fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde âmm lafzın farklı şekillerde tarif edildiği görülür. Buna göre kimi usûlcüler, isim ve manaları birbirinden ayırarak âmm lafzı, "İsim veya manayı cem' olarak içine alan şey." şeklinde tanımlarken; bazı usûlcüler de "İsim ve manayı cem' olarak içine alan şey." biçiminde hem ismi hem de manayı kapsar halde tanımlar. Yine bazı tanımlarda cem' kaydı konularak müsennâ isimler âmm lafzın kapsamından çıkarılırken, bazıları "İki veya daha fazla şeye delâlet eden lafız." tanımıyla müsennâları da âmm lafız kabiline değerlendiren.<sup>16</sup> Âmm ve hâs lafızların mahiyeti, hükümü, konusu ve fıkıh usûlünde tahsis konularına yer verdiği eserinde Ferhat Koca, âmm lafızların tanımıyla ilgili tartışmalara geniş bir şekilde yer ayırmıştır.<sup>17</sup> Biz bir daha aynı tartışmaları tekrar etmemek ve bu çalışmanın da sınırlarını aşmamak için Ferhat Koca tarafından ilgili tanımlardan hareketle yapılan şu tanımı okuyucunun dikkatine sunmakla iktifa edeceğiz: "Tek bir vaz'da, tek bir mana için vaz' olunan ve belirli bir miktarla sınırlanmaksızın kendisi için uygun olan bu mananın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan lafız"<sup>18</sup> âmm lafız, şeklinde tanımlanabilir.

Âmm lafızların bazı kısımlarıyla ilgili usûlcüler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Sünnetullahın takarruruyla ilgili âmm lafızların umûmu üzere kalacağıyla ilgili ittifak bulunur. "Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir."<sup>19</sup> âyetinde belirtilen "vema min dâbbe/her canlı" ifadesinin tahsise uğramayacağı ve âmm lafzın kapsamındaki tüm fertlere delâlet edeceği hususu müsellemdir. Yine umûmu üzere kalamayacağı hususunda karine bulunduğu için kendisiyle husûsun kastedildiği kesin olan âmm lafızlarla ilgili de herhangi bir ihtilaf bulunmaz. "Ona bir yol bulabilenlerin Beyti hacetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."<sup>20</sup> âyetindeki "en-nâs/insanlar" kelimesi âmm lafız olduğu halde hac görevi sadece yol bulabilenler üzerine farz kılınmış, diğerlerine mükellefiyet yüklenmemiştir. Bu âyetten husus anlamın kastedildiği de sabittir. Bu iki kısmın dışında kalan mutlak yani umûm üzere kalmaya da tahsise de muhtemel olan âmm lafızlar, tartışma mahallidir.<sup>21</sup>

Mutlak âmm lafzın tahsise uğramadan kapsamındaki fertlerine delâleti meselesiyle ilgili usûlcüler, genel olarak üç görüşe ayrılmıştır. Birinci görüşe göre âmm lafızla neyin kastedildiği ortaya çıkana kadar tevakkuf etmek gerekir. İkinci görüşe göre âmm lafızla hususi bir mananın kastedildiği sabittir. Dolayısıyla hususi mana dışındaki manalar için harici başka delillerin bulunması gerekir. Üçüncü görüşe göre tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça

<sup>15</sup> Konuyla ilgili haneffleri kendi içlerinde karşılaştıran Türkçe çalışmalar için bk. Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 38-93, 194-199; Zuhâl Dağ, "Alâuddîn Semerkandî'nin Mîzânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 153-159; Merve Özdemir Özyakal, "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018): 203-229.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûlî'l-fıkıh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 94; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 256-258; Abdullâh Mustafa Fevvâz, "Taḥşîşü'l-âmm bi-ḥaberî'l-vâhid ve'l-kıyâs", *Ulûmü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn* 33/2 (2006): 402.

<sup>17</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 1996), 42-48.

<sup>18</sup> Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 48.

<sup>19</sup> Hûd 11/6.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>21</sup> Fevvâz, "Taḥşîşü'l-âmm bi-ḥaberî'l-vâhid ve'l-kıyâs", 402.

## 12 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

âmm lafzın kapsamındaki tüm fertlerine delâlet ettiği sabittir. Usûlcülerin çoğunluğu üçüncü görüşü benimser.<sup>22</sup>

Hanefîler, âmm lafızların tüm fertlerine delâlet ettiğini belirtirler. Bunu ispat sadedinde Cessâs, "Muhakkak Allah her şeyi bilendir."<sup>23</sup> ve "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın."<sup>24</sup> gibi âyetlerdeki umûmî ifadelerin kapsamındaki tüm fertlere delâlet ettiğini; dolayısıyla âmm lafızların hükmü hususunda tevakkuf edenlerin ya da âmm lafızlarla daima hususi bir mananın kastedileceğini iddia edenlerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır.<sup>25</sup> Cessâs, "Apaçık Arapça bir dille (indirmiştir.)"<sup>26</sup> ve "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik."<sup>27</sup> âyetlerinin ifade ettiği üzere Kur'an'ın Arap diliyle indirildiğini Arap dilinde cins için konulan lafızların olduğunu ifade eder. Sözgelimi "Müşrikleri öldürün."<sup>28</sup>, "Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin."<sup>29</sup>, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer sopa vurun."<sup>30</sup> âyetlerindeki müşrik, sârik ve zânî lafızları gibi insan ya da hayvanlar için olan cins isimler, kapsamındaki tüm fertlere delâlet eder.<sup>31</sup>

Zâhirîlere göre de âmm bir lafzın tahsis edildiğine dair herhangi bir delil yoksa umûmu üzerine hamledilmesi gerekir. Lafzın emir ya da haber olması, hükmün tüm fertlere teşmil edilmesine engel olmaz.<sup>32</sup> Fakat lafzın kapsamından bazı fertlerin çıkarıldığına dair delil bulunursa o zaman o delilin gösterdiği yönde tahsis edilir.<sup>33</sup> Sözgelimi "Haklı bir sebepten olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir."<sup>34</sup> ve "Kadınlardan babalarınızın nikâhladıklarını nikâhlamayın."<sup>35</sup> âyetleri umûm ifade eder. Yani birinci âyetle her türlü haksız yere öldürme yasaklanmışken ikinci âyette duhul olsun ya da olmasın bir kişinin babasının karısıyla evlenmesi nehyolunmuştur. Binaenaleyh herhangi bir muhahhis delil bulunmadığı sürece âyetler tahsis edilemez.<sup>36</sup> Yine cihad emri geldiğinde Abdullah b. Ümmi Mektum'un kendisinin savaşmaktan muaf tutulmasını istemesi neticesinde "Gücü yetmeyenlere, hastalara ve savaşta harcayacak bir şey bulamayanlara, (...) bir sorumluluk yoktur."<sup>37</sup> âyetinin nazil olmasından ve Hz. Peygamber'in Harem bölgesinin otlarının koparılmasını yasaklamasından dolayı Hz. Abbas'ın

<sup>22</sup> Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 96; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İḥkâm fî uşûlî'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 3: 67; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rîfeti'l-uşûl (Kâsım b. Kutluboğa'nın Taḥricü eḥâdişî'l-Pezdevî'si ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin Uşûl'ü ile birlikte)* (Karaçi: Matbaatu Câvid Birîs, ts.), 59-61; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlû's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 132; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 277; Koca, *İslâm hukuk metodolojisinde tahsis*, 90-91; Nüreddîn el-Hâdimî, *ed-Dell'inde z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 288-289.

<sup>23</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>24</sup> Hûd 11/6.

<sup>25</sup> Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fî'l-uşûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 1: 129-130. Ayrıca bk. Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 97; Serahsî, *Uşûlû's-Serahsî*, 1: 136-137; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 279.

<sup>26</sup> eş-Şu'arâ 26/195.

<sup>27</sup> İbrâhîm 14/4.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>29</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>30</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>31</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 113. Ayrıca bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 283-284.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 3: 118; Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlîbî el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târiḫi'l-fıḫhi'l-İslâmî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2: 29; Hâdimî, *ed-Dell'inde z-Zâhiriyye*, 289.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 3: 98.

<sup>34</sup> el-İsrâ 17/33.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/22.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 3: 100.

<sup>37</sup> et-Tevbe 9/91.

izhir otunun<sup>38</sup> hariç tutulmasını istemesinden<sup>39</sup> belli olmaktadır ki; sahabe naslardaki cihad emrinin herkesi kapsadığını ve yine Harem bölgesi yasağının tüm otlara şamil olduğunu anlamıştır. Bu durum da âmm lafızların tüm fertlerine delâlet ettiğini gösterir.<sup>40</sup> Yine “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan (hay) her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?*”<sup>41</sup> âyetinde ifade edilen “hay” cins ismi insan ve hayvan türünün tamamını kapsar.<sup>42</sup>

Hanefî ve zâhirî<sup>43</sup> usûlcülere göre âmm lafzın tüm fertlerine delâleti kat’îdir. Hanefîlerden Kerhî’nin umûmî emir ve nehiylerin tüm fertlerini kapsadığı görüşünde olduğu ve fakat haberlerde onun tevakkuf ettiği rivâyet edilse de aslında bu durum Müslümanlar arasından büyük günah işleyen fasıkların ebedi olarak cehennemde kalıp kalmayacaklarıyla ilgili kelamî bir tartışmada onun görüş belirtmeyerek tevakkuf etmesiyle ilgilidir. Cessâs, Kerhî’nin emir, nehiy ve haberler arasında umûmun delâletiyle ilgili bir ayrıma gittiğini işitmediğini bilakis onum âmm lafızların mutlak olarak tüm fertlerine delâlet ettiği görüşünde olduğunu belirtir.<sup>44</sup> Yine İsâ b. Ebân’ın büyük günah işleyen fasıklar meselesiyle ilgili vakf görüşünde olduğunu belirten Cessâs, onun ve diğer hanefîlerin bu görüşten dolayı âmm lafızlar hakkında tevakkuf ettiği şeklinde bir sonuca gidilemeyeceğini; genel olarak hanefîlerin âmm lafızların tüm fertlerini kesin olarak kapsadığı görüşünde olduğunu belirtir.<sup>45</sup> Söz konusu kat’îlikten kasıt âmm lafzın hiçbir zaman tahsîse uğramayacağı anlamında anlaşılmalıdır. Âmmın kat’îliğini savunanlar, yeterli bir delil bulunması halinde âmmın tahsîsinin mümkün olduğunu da kabul ederler.<sup>46</sup> Şu kadarı var ki hanefî ve zâhirî usûlcüler muhassıs delilin niteliği hususunda ihtilaf halindedirler.

## 2. Âmm Lafızların Haber-i Vâhidlerle Tahsîsi

Âmm lafzın kapsamındaki fertlerinden bir kısmının kastedildiğini beyan etmeye tahsîs denilirken<sup>47</sup>; fertlerden bir kısmını âmm lafzın kapsamının dışına çıkararak delile muhassıs denilir.<sup>48</sup> Hanefîlere göre umûmun delâleti kat’î olduğu için âmm lafzın içerisinde bulunduğu delil, kitap ve mütevâtîr sünnet gibi sübûtu da kat’î bir nass ise muhassısın da kat’î olması gerekir. Bununla birlikte âmm lafzın yer aldığı delil sübûtu zannî olan haber-i vâhid ise muhassısın da zannî olması caizdir.<sup>49</sup> Zâhirîler de hanefîler gibi delâleti kat’î olan âmmın zannî delillerle tahsîsini caiz görmezler.<sup>50</sup> Binaenaleyh onlar çoğunluğa göre zannî, kendilerine göre batıl olan kıyasla tahsîsi kabul etmezler.<sup>51</sup> Yine hanefîlere göre muhassısın müstakil bir delil olması gerekir. Onların müstakil delilden kasıtları ise muhassısın kendisinden önceki

<sup>38</sup> Hicaz bölgesinde yetişen; çatıların örtülmesinde, kuyumculukta, yakacak ve kabir örtüsü olarak yaygın bir şekilde kullanılan bitki türüdür.

<sup>39</sup> Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (Riyad: Beytül-Efkârî’-Düvelî, 1998), Müslim, “Hac”, 445.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3: 107-108.

<sup>41</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>42</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3: 128.

<sup>43</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3: 118; Hâdimî, *ed-Delîl ‘inde’z-Zâhiriyye*, 292.

<sup>44</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 101-102.

<sup>45</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 103. Ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 96; Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl*, 59, 209; Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 1: 132; Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi uşûlü’l-Pezdevî* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 1: 291; Fevzâz, “Taḥşîşü’l-‘âmm bi-ḥaberi’l-vâhid ve’l-kıyâs”, 402.

<sup>46</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 101; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 91-94.

<sup>47</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 142, 383; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 306.

<sup>48</sup> Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 155.

<sup>49</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 155-156, 268; Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 1: 142; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 156.

<sup>50</sup> Amr Osman’ın tezini üzerine inşa ettiği temel argümanlarından birisinin bu olduğu yukarıda belirtilmişti. bk. 8. dipnot.

<sup>51</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3: 148-149.

#### 14 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

sözün bir parçası olmayıp, bizzat kendisinin bir anlam ve hüküm ifade ediyor olmasıdır. Bu açıdan hanefîlere göre mesela istisnâ tahsîs değil kasırdır.<sup>52</sup> Fakat zâhirîlere göre müstakil ya da istisnâ gibi gayrı müstakil delillerle tahsîs caizdir.<sup>53</sup> Zira her ne kadar nahivciler *hâşâ, halâ, illâ, adâ* ve *sivâ* gibi edatlarla bütünden bazı şeylerin tahsîsine veya bir şeyin dâhil olduğu başka bir şeyden çıkarılmasına istisnâ; haberin genelinden bir haberi çıkarmaya tahsîs dese-ler de zâhirîlere göre hakikatte tahsîs ile istisnâ aynı şeydir.<sup>54</sup>

Muhassısın âmma mukârin (eş zamanlı) olması da hanefîlerin öne sürdüğü şartlardan biridir. Zira onlar, âmm lafzın delâletinin kat'î olması ve muhassısın onu zannî hale getireceğini öne sürerek tahsîsin tehirini caiz görmezler. Dolayısıyla muhassıs delilin âmm lafzın nü-zulü veya vürudıyla eş zamanlı ya da onun hemen peşinden gelmesi gerekir. Nitekim "Zeyd" ismini söyleyip bir ay sonra "ayaktadır" demek caiz olmadığı gibi muhassıs delilin de geciktirilmesi caiz değildir. Zaten "Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan onun mesajını iletmemiş olursun..."<sup>55</sup> âyetinde de belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyin görevini geciktirmesi caiz değildir.<sup>56</sup> Bu meselede Zâhirî mezhebinin imamı Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884) de hanefîler gibi düşünür.<sup>57</sup> Zâhirîlerden İbn Hazm ise Hz. Peygamber'in beyan görevini ihtiyaç vaktinden sonraya geciktirmesinin caiz olmadığını söylemekle birlikte henüz amel edilme vakti gelmediğinde beyanın tehirini mümkün görür. Buna göre beyanın mücmelden önce ya da sonra veya mücmelle eş zamanlı gelmesi caizdir.<sup>58</sup> Zaten İbn Hazm, tahsîsi ve istisnâyî beyan çeşitlerinden saydığı için<sup>59</sup> amel vakti gelmediği müddetçe tahsîsin de istisnânın da tehirinin caiz olduğunu düşünür.<sup>60</sup> Buna mukabil hanefîlere göre âmm lafzın hükmü takarrür ettikten sonra has bir lafızla onun hükmünün tamamının ya da bir kısmının iptal edilmesi tahsîs değil nesihtir.<sup>61</sup> Söz gelimi kazif cezası olarak seksen sopa vurulması<sup>62</sup> emredildikten sonra mülâane âyetleriyle<sup>63</sup> kocaların kazif cezasına çarptırılmayacağı bildirilmesi yani kazif cezasının koca dışındaki kişilere verilebileceği şeklinde hükmün daraltılması tahsîs değil nesihtir.<sup>64</sup>

Hanefî haber teorisinde şer'î deliller bilgi değeri açısından ilim ve zannî galip ifade edenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar delâleti açısından kat'î olabile de bir ya da birkaç kişi tarafından rivâyet edildiği için sübûtu itibarıyla kesinlik taşımayan haber-i vâhidler zannî galip değerindeki şer'î delillerden sayılır.<sup>65</sup> Haber-i vâhidin şek değil de zannî galip ifade etmesinin ise râviye duyulan hüsnü zan ve ihtihadla bağlantısı vardır.<sup>66</sup> Oysa Kur'an'ın umûmunun kapsamındaki tüm fertlerine delâleti ilim ifade edecek şekilde kat'îdir. Öyleyse ilim ifade eden umûmun delâletinin ilim sağlamayan şeylerle terki caiz

<sup>52</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 252; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 39; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 306; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 157-159.

<sup>53</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1:80.

<sup>54</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 10.

<sup>55</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>56</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 197, 2: 53; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 222-223; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 209; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 29; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 292, 3: 109.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2: 28; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 160.

<sup>58</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1: 84.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1: 80.

<sup>60</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1: 87.

<sup>61</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 222.

<sup>62</sup> en-Nûr 24/4.

<sup>63</sup> en-Nûr 24/6-9.

<sup>64</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 383-384; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 222; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 29; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 307.

<sup>65</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 3: 114; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 152; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 370. Ayrıca bk. Bedir, *Fikih Mezhep Sünneti*, 118, 139;

<sup>66</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 3: 129. Ayrıca bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 158; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1: 145.

değildir. Nitekim haber-i vahid ilim ifade etmediğine göre onunla Kur'an'ın zâhirine ve sabit sünnete itiraz caiz değildir.<sup>67</sup>

Zâhirîlere göre ise adil râviler vasıtasıyla ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan her haber, hem istidlâli ilim ifade eder hem de ameli müciptir.<sup>68</sup> Zira "O, nefis arzusu ile konuşmaz. O(nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir."<sup>69</sup>, "De ki: Ben türedî bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım."<sup>70</sup> gibi âyetler Hz. Peygamber'in din işleriyle ilgili tüm sözlerinin vahiy kaynaklı olduğunu gösterir. Vahyin korunmasını da Allah Teâlâ tekeffül etmiştir. Binaenaleyh Allah'ın korumasında olan sözlerin tahrife uğramayacağı ve içine batıl bir şeyin karışamayacağı sabittir. Durum böyle olduğuna göre Hz. Peygamber'in haber-i vâhidler de dâhil olmak üzere din işleriyle ilgili sözlerinin zayi olmayacağı zarûreten bilinir.<sup>71</sup>

Hanevî ve zâhirî usûlcüler arasında Kur'an'da geçen ve önceden tahsîse uğramamış âmm lafzın haber-i vahidle tahsîs edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanevîler, daha önce tahsîse uğramamış âmm lafzın haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceği görüşündelerdir. Zira Kur'an'da geçen âmm lafızlar, sübût ve delâlet açısından kat'î olup sübûtu zannî olan haber-i vâhidlerle denk değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın umûmuyla haber-i vâhid teâruz edemez. Kur'an'ın umûmî ifadeleri bir âhâd haberle karşı karşıya kaldığında âmm lafızla amel edilmesi gerekir. Kaldı ki hanevîlere göre tahsîs, tefsir beyanı değil de âmm lafızların ifade ettiği hükümlerden bir kısmını iptal ve tağyir eden bir durum olduğu için<sup>72</sup> haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunu tahsîs etmek, haddi zatında Kur'an'ın muktezasından bir kısmını düşürmek ve kapsamını terk etmek manasına geldiğinden caiz değildir.<sup>73</sup>

Muhaliflerin hanevîler tarafından kitabın âmmının haber-i vahidlerle tahsîs edildiğine dair verdikleri örnekler aslında meşhur haberlerle tahsîsin örneğidir. Zaten kitabın âmmının meşhur haberlerle tahsîs edilebileceğini hanevîler de kabul ederler.<sup>74</sup> Sözgelimi "Bunların dışındakilerle nikâhlanmak size helal kılındı."<sup>75</sup> âyetini tahsîs eden, bir kadının halası üzerine nikâhlanamayacağına dair haber, sadece Ebû Hüreyre tarafından değil İbn Abbas, Ebû Said el-Hudrî ve başka sahabiler tarafından da rivâyet edilmiş, daha sonra selefin telakkî bi'l-kabulüne mazhar olmuş ve mütevâtîr seviyesine yükselmiştir. Bu şekildeki meşhur bir haberle tahsîs bir yana neshin bile vukuu da mümkündür.<sup>76</sup> Diğer yandan Cessâs, müşterek olup selefin manasında ihtilaf ettiği ve ihtilafa kapı araladığı ayrıca ictihad ile zâhiri terkedilen veya mücmel olup beyana ihtiyaç duyan lafızların haber-i vâhidle tahsîsini mümkün görür.<sup>77</sup> Yine hanevîler kitabın umûmunun kendisi gibi kat'î bir delille tahsîs edilmesinden sonra artık kalan

<sup>67</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1994, 1: 161-163; Debûsî, *Tağvîmü'l-edille*, 96; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 59; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1: 133; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 294. Ayrıca bk. Halit Çalış, "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'i Deliller ve Yoruma Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013): 127, 132-133.

<sup>68</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1: 119, 124-125; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 371; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1: 133.

<sup>69</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>70</sup> el-Ahķâf 46/9.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1:121. İbn Hazm, zâhirîlere göre haber-i vâhidin kesin ilim ifade ettiğini ispatlamak üzere meseleyi tartışır. Ayrıntılı bilgi için bk. *İhkâm*, 1: 119-138.

<sup>72</sup> Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 29-30; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 211.

<sup>73</sup> Özdemir Özyakal, "Usûlî Tartışmalar", 214-215.

<sup>74</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 158, 183-184; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 152; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1: 142; Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 294; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 323; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, 214.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/24.

<sup>76</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 178-179; Debûsî, *Tağvîmü'l-edille*, 196-197.

<sup>77</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 155-156.

## 16 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

fertleri için zannî hale geleceğini, bu durumda hass olan haber-i vâhidin Kur'an'ın umûmî ifadelerini tahsîs edebileceğini belirtirler.<sup>78</sup>

Zâhirîler ise hanefîler gibi âmm lafzın delâletini kat'î sayarlar. Fakat şu kadarı var ki zâhirîlere göre haber-i vâhid de bilgi değeri açısından kat'î bir delildir. Dolayısıyla haber-i vâhidle âmmın tahsîsi mümkündür. İbn Hazm, "*el-İhkâm*" isimli eserinde "*Haberle Kur'an'ın Âmmının Tahsîsini Caiz Görmeyenler ve Onları Reddetme*" başlığıyla bir fasıl açarak Kur'an'daki âmm lafızların haberlerle tahsîsinin mümkün olduğunu ifade eder. İbn Hazm, konuyu işlerken haberin tevâtür ya da âhâd yolla gelişine değinmez. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere zâhirîlere göre haber-i vâhid ilim ifade eder ve amelî müciptir. Dolayısıyla mütevâtir de olsa âhâd olsa haberlerle tahsîs zâhirîlere göre caiz olduğundan o, mütevâtir âhâd ayırımına gitmeden Kur'an'ın haberlerle tahsîsinin mümkün olduğunu ispatlamaya çalışır. Diğer yandan o, bazı meselelerde haber-i vâhid olduğu için Kur'an'ın âmmının haber-i vâhidle tahsîsini mümkün görmeyenlerin zina edenlere yüz sopa vurulmasını emreden âyeti<sup>79</sup> recm haberiyle tahsîs etmelerini; kendi içlerinde çelişkiye düştükleri gerekçesiyle eleştirir. Zira zina edenlere sopa vurma ile ilgili âyetin kapsamından sadece başka bir âyetle<sup>80</sup> cariyeye ve kölelere çıkarılmıştır. Hâlbuki Kur'an'da muhsan-gayrı muhsan ayrımı yapılmadan sopa cezası umûmî olarak bulunur. Son tahlilde İbn Hazm'a göre zina edenlerin cezalandırılması ile ilgili âyeti recm haberiyle tahsîs etmelerinden ötürü hanefîler, kendileriyle çelişirler.<sup>81</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, haberlerle Kur'an'ın âmmının tahsîsinin mümkün olduğunu ifade ederken; buna itiraz edenleri de eleştirir. Burada şunu ifade etmeliyiz ki hanefîler, zaten daha önce tahsîse uğrayan âmm bir lafzın kalan fertlerine delâletini zannî görür ve haber-i vâhidle tahsîsine cevaz verirler. Binaenaleyh zina edenlere verilecek ceza ile ilgili âyet İbn Hazm'ın dediği gibi başka bir âyetle tahsîs edilmişse; hanefîlerin âmm lafzın kalan fertlerini haber-i vâhidle tahsîs etmeleri bir çelişki değildir. Kaldı ki recm haberi selefî telakki bi'l-kabulüne mazhar olan<sup>82</sup> meşhur haber hükmünde olduğu için ilgili âyet hiç tahsîse uğramamış olsa dahi hanefîlere göre meşhur olan recm haberiyle tahsîs edilebilir.

### 3. Hanefîlerle Zâhirîler Arasındaki İhtilafın Fık'hî Düzenlemelere Etkisi

Konuyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilafın fık'hî düzenlemelere etkisine geçmeden bir hususa açıklık getirilmesi yerinde olacaktır. Hanefîler, âmm lafızların haber-i vâhidle tahsîsini uygun bulmadıkları halde bazı meselelerde kendi usûllerine aykırı davrandıkları eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Fakat hanefîlerin eleştirildiği meseleler tetkik edildiğinde onların yeri geldikçe eleştirilerle ilgili açıklamalarda buldukları ve usûllerine aykırı davranmadıklarını belirttikleri görülür. Sözelimi "*Size şunlarla evlenmek haram kılındı: (...) İki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz...*"<sup>83</sup> âyetiyle iki kız kardeşi bir nikâhta birleştirmenin haram olduğu belirtildikten sonra "*(...) Bunların dışında kalanları ise, (...) istemeniz size helâl kılındı.*"<sup>84</sup> buyrulur bir önceki âyette nikâhı haram kılınan kadınların dışındakileri nikâhlanmanın helal olduğu zikredilmektedir. Buna göre âyetin umûmî ifadesinden ötürü bir kadınla halasını ya da teyzesini bir adamın nikâhında birleştirmek haram kapsa-

<sup>78</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 167, 181; Debûsî, *Taḥvîmü'l-edille*, 107; Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl*, 63; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1: 134, 142, 144; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, 1: 387; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, 218.

<sup>79</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>80</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 2: 66-69. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3: 333.

<sup>82</sup> Bedir, *Fık'h Mezhep Sünnet*, 90.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/24.



mında değildir. Fakat "Bir kadın halasıyla, teyzesiyle, erkek kardeşinin kızıyla ve kız kardeşinin kızıyla bir nikâh altında birleştirilemez."<sup>85</sup> hadisi hem hanefilere göre hem de muhaliflerine göre âyeti tahsîs etmiştir. Son tahlilde hanefiler, bir kadını halasıyla veya teyzesiyle bir nikâh altında birleştirmenin caiz olmadığını düşünürler. İşte hanefiler, bu noktada haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunu tahsîs ettikleri gerekçesiyle eleştirilirler. Fakat onlar, yukarıdaki hadisin haber-i vâhid olmadığını dolayısıyla kendi usûllerine aykırı davranmadıklarını belirtirler. Mesela Cessâs, haberin mütevâtir olduğunu söylerken<sup>86</sup> başka eserlerde hadisin meşhur haber olduğu zikredilmektedir.<sup>87</sup> Son tahlilde haber mütevâtir de olsa meşhur da olsa Hanefilere göre bu nitelikteki haberlerle Kur'an'ın umûmî ifadelerinin tahsîsi ve nass üzerine ziyade caizdir.<sup>88</sup> Dolayısıyla yukarıdaki meselede hanefiler usûllerine aykırı davranmamışlardır.

Yine hanefiler, üç talâkla boşanan kadının eski kocasına dönebilmesinin çaresi olarak "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz."<sup>89</sup> âyetinde geçmediği halde; ikinci kocanın duhulünü şart olarak görmenin, âyetin zıfâfı şart gören haberi vâhidle<sup>90</sup> tahsîsi şeklinde değerlendirilmesini kabul etmezler. Zira âyetteki nikâh lafzı hem akid hem zıfâf manasına gelir. Yani kadının eski kocasıyla tekrar nikâh kıyabilmesi için ikinci kocayla zıfâfa girmesinin şart koşulması bizzat âyetin metninden anlaşılmaktadır. Ayrıca âyetin haberle tahsîs edildiği kabul edilse bile söz konusu rivâyet ümmetin kabulüne mazhar olmuş meşhur haber konumunda olduğu için tahsîs haber-i vâhidle değil meşhur haberlerdir.<sup>91</sup>

Yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi hanefilerin gerek usûl gerekse fûrû-ı fıkıh eserlerinde kendilerine yönelik Kur'an'ın umûmî ifadelerini haber-i vâhidlerle ya da müterâhîf delillerle tahsîs ettiklerine dair yapılan eleştirilere verdikleri cevapları bulmak mümkündür. Fakat bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için iki örnek verilmekle iktifa edildi. Şimdi de Kur'an'daki âmm lafızların tüm fertlerine delâletinin kat'î olduğu hususunda birleşen ve fakat haber-i vâhidlerle tahsîsi meselesinde ayrılığa düşen hanefî ve zâhirîlerin ilkelerinin fer'î meselelerin hükümlerine etkileri birkaç örnek üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

<sup>85</sup> Müslim, "Nikâh", 33-40.

<sup>86</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4: 330.

<sup>87</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2: 262; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 5: 30; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*, (*Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî'nin tekmilesi ve İbn Âbidîn'in Minhatü'l-hâlik adlı hâsiyesi ile birlikte*) (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3: 104; Abdurrâhmân Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 325-326.

<sup>88</sup> Hanefîlerin Kur'an'ın umûmunu sabit (mütevâtir veya meşhur) sünnetle tahsîs ettiklerine ilişkin örnekler için bk. Cessâs, *Fuşûl*, 1: 144-146, 198-199; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 152.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>90</sup> Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre o, şöyle demiştir: "Rifâa'nın karısı Rasûlullah'a geldi ve şöyle dedi: 'Rifâa'nın karısıydım, o beni üç talâkla boşadı ve boşamayı kesinleştirdi. Ben de Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim fakat bunun tenasül uzvunu elbise saçağı gibi gevşek buldum.' Bunun üzerine Rasûlullah: 'Rifâa'ya tekrar dönmek mi istersin? Hayır! Sen onun balcağzından o da senin balcağzından tatmadıkça ona tekrar dönemezsin.' buyurdu." Müslim, "Nikâh", 111, 112.

<sup>91</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 182-183; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî* 1: 130-131; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6: 9; Kâsânî, *Bedâi'ü's-şanâi'*, 3: 188.

### 3.1. Namazda Fatiha Suresini Okumanın Hükümü

Namazın rükünlerinden birinin kıraat olduğu tüm mezhepler tarafından kabul edilir. Bununla birlikte kıraat rüknü Kur'an'ın herhangi bir ya da birkaç âyetini okumakla ifa edilebilir mi? Bu husus hanefilerle diğer mezhepler arasında ihtilâfıdır. Bu ihtilâfın kaynağı ise kıraati emreden âyetin haber-i vâhidle tahsîsinin imkânı tartışmalarına dayanır.

Hanefilere göre farz namazların iki rekâtında nâfilelerin tüm rekâtlarında Fatiha suresiyle birlikte bir sure okunmasıyla kıraat rüknü yerine getirilir. Fakat Fatiha okunmayıp sadece başka bir sure ya da birkaç âyet okumakla da -her ne kadar bu durum isâet kabul edilse de- namaz iczâ eder. Yani hanefilere göre Fatiha suresini okumak namazın rükünlerinden değildir. “Güneşin kaymasından gecenin kararmasına kadar namaz kıl ve sabahın Kur'an'ını da...”<sup>92</sup> âyetinden sabahın Kur'an'ının (kıraatinin) sabah namazında ifa edileceği anlaşılır. Bunun dışında kıraatin hangi surelerle yapılacağıyla ilgili bir tahsîse gidilmemiştir. Ayrıca “Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.”<sup>93</sup> âyetinde kastedilen kıraat de namaz içinde yapılan kıraattir. Zira âyetin başındaki “Şüphesiz ki Rabbin, senin, gecenin üçte ikisinden biraz eksik, yarısı, üçte biri kadar ayakta durmakta olduğunu” kısmından “O halde ondan kolay geleni okuyun.” emrine kadar anlatılanlar, âyette bahsedilen kıraatin namazdaki kıraat olduğuna delâlet eder. “Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.” umûmî emri gece namazına olduğu gibi farz ve nâfile diğer namazlara da şamildir. Hz. Peygamber'in bir bedeviye namazı öğretirken söylediği “Kur'an'dan kolayına geleni oku.”<sup>94</sup> şeklindeki emri de âyetteki kıraatten maksadın tüm namazlar olduğuna ve kıraat rüknünün herhangi bir sure okunarak ifa edilebileceğine delâlet eder. Ayrıca âyet, Kur'an'dan kolayına geleni okuma hususunda mükellefi muhayyer bırakmıştır. Nassların lafızlarının delâletlerinde var olan manalara müstakil deliller vasıtasıyla ilave manalar yüklemek (ziyade) hanefilere göre nesihtir.<sup>95</sup> Buna göre namazda mükellefi Fatiha suresini okumakla yükümlü tutmak, âyetin tahyir hükmünün neshi anlamına da gelir<sup>96</sup> ki Kur'an'ın haber-i vâhidlerle neshi caiz değildir.<sup>97</sup>

Hanefiler, başka râvilerle birlikte Ebû Hanîfe tarafından da rivâyet edilen “Her rekâtta el-Hamdülillah (Fatiha) ve sure okumayan kişinin namazı yoktur/iczâ etmez.”<sup>98</sup> vb. hadisleri namazı batıl olur şeklinde değil de namazı kâmil olmaz şeklinde anlamlandırmak gerektiğini düşünürler.<sup>99</sup> Zira ilgili haberdeki “lâ salâte” ve “lâ yüzcüü” ifadelerini namaz caiz olmaz şeklinde anlamak mümkün olduğu gibi namaz kâmil olmaz diye anlamak da mümkündür. Haber yukarıdaki âyetle birlikte değerlendirildiğinde Fatiha okunmadan namaz kâmil olmak demek daha isabetlidir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber'in sürekli namazlarında Fatiha suresini okuması onun farz olduğuna değil ancak vacip olduğuna delâlet eder.<sup>101</sup> Son tahlilde Hanefilere göre Allah Teâlâ,

<sup>92</sup> el-İsrâ 17/78.

<sup>93</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>94</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (b.y.: Merkezü Hicr, 2011), 3: 617.

<sup>95</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüçûl*, 152. Hanefî mezhebinde nass üzerine yapılan ziyadenin anlamı ve ilgili tartışmalar için bk. Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 103-130.

<sup>96</sup> Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 1: 20-21.

<sup>97</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 25-26; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 1: 490; Serahsî, *Mebûsûl*, 1: 19; Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 2: 209-214.

<sup>98</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “İkâmetü's-şalât ve's-sünnetü fihâ”, 11.

<sup>99</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 26; a.mlf., *Şerhu Muhtaşari't-Şahâvî*, 1: 687-695.

<sup>100</sup> Kudûrî, *Tecrid*, 1: 488-489.

<sup>101</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 1: 160; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 1: 312; Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1: 88.

namazda kıraati umûmî olarak emretmiş ve Fatiha suresinin okunmasıyla ilgili bir tayinde/tahsîste bulunmamıştır. Dolayısıyla Fatiha suresi okunmasa da kıraat rûknü ifa edilmiş kabul edilmelidir.<sup>102</sup>

Zâhirîler ise farz ve nafilâ tüm namazlarda ve her rekâtta Fatiha suresini okumanın farz olduğunu ifade ederler. Onlara göre yukarıda zikredilen âyet, "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur."<sup>103</sup> rivâyeti ve Hz. Peygamber'in bir adama hitaben söylediği "Namaza durduğunda tekbir al. Sonra Kur'ân'dan Ümmü'l-Kur'ân'ı oku. (...) Bundan sonra bütün namazlarında böyle yap."<sup>104</sup> haberiyle tahsîs edilmiştir. Hz. Peygamber, bu sözleriyle kıraatin Fatiha suresiyle yapılması noktasında bir tayinde bulunmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın umûmu haber-i vahidle tahsîs edilmiş ve Fatiha suresini okumak bir rûkûn olarak takarrür etmiştir.<sup>105</sup>

### 3.2. Hısımlık Oluşturan Süt Emme Sayısı

Fukahâ hısımlık doğuran süt emmenin sayısı ile ilgili ihtilaf etmiştir. Buna göre hanefîler, az da olsa süt emmekle süt hısımlığının oluşacağı görüşünü benimserler. "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: ... sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizi..."<sup>106</sup> âyetinde sütannelerinizi ifadesi umûmî olup, sütannelik vasfı da az miktar emmekle bile elde edildiği için bir erkeğin sütannesiyile ve sütkardeşiyle evlenmesi haramdır. Zira *er-radâ* kelimesi sözlükte de şeriat da az ya da çok emmenin ikisini de ifade eder. Dolayısıyla bir kadın bir çocuğu bir sefer ve kısa bir müddet de emzirmiş olsa artık o çocuğun sütannesi olup âyette belirtilen evlenme yasağı kapsamındadır. Yine aynı kadından kısa bir süre bile olsa bir erkek çocukla bir kız çocuğu süt emmiş olsalar, sütkardeş olacakları için âyetteki haramlık hükmüne dâhil olurlar. Son tahlilde âyetin umûmî ifadesinin süt hısımlığının üç veya beş defa emmekle oluşacağına dair âhâd haberlerle tahsîsinin mümkün olmaması sebebiyle hanefîler, az miktar emmekle bile süt hısımlığının oluşacağını belirtirler.<sup>107</sup>

Dâvûd ez-Zâhirî ve zâhirîlerin çoğunluğu, süt hısımlığı meydana getiren emme sayısının alt sınırının üç olduğunu; yani bir veya iki defa emmekle süt hısımlığının oluşmayacağını belirtirler.<sup>108</sup> Zira Hz. Aişe'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bir defa ve iki defa süt emmek (evlenmeyi) haram kılmaz."<sup>109</sup> Buna göre hadis, yukarıda zikredilen "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: (...) sizi emziren sütannelerinizi, süt kardeşlerinizi..." âyetinin umûmunu tahsîs edilmiş; bir ve iki defa emme durumunda haramlık hükmünü

<sup>102</sup> Cessâs'ın konuyla ilgili diğer delil ve değerlendirmelerinin ayrıntısı için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 20-28. Ayrıca bk. Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1: 133.

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkân-Necâh, ts.), Ezân, 95; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, "Salât", 34.

<sup>104</sup> Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Salât", 45.

<sup>105</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fihhi mezhebi'l-îmâm eş-Şâfi'i (Şerhu muhtaşari'l-Müzenî)*, thk. Alî Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 109; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-âsâr*, thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 265-266; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb (es-Sübki ve el-Mutî'nin ikmalleriyle birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 327, 361.

<sup>106</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>107</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 65-66; a.mlf., *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5: 257-263; Serahsî, *Mebûsât*, 5: 134; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3: 117.

<sup>108</sup> Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 11: 361; İbn Hazm, *Muhalâ*, 10: 191; Serahsî, *Mebûsât*, 5: 134; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 8: 172; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, 18: 216.

<sup>109</sup> Müslim, "Radâ", 17.

## 20 | Mustafa Türkan, Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

kaldırılmıştır.<sup>110</sup> İbn Hazm ise bu meselede Dâvûd ve diğer zâhirîlerden farklı düşünerek, ancak her birinde doymak şartı ile birbirinden ayrı beş defa emmekle süt hısımlığının meydana geleceğini belirtir.<sup>111</sup> Bu görüşün delili de Urve b. Zübeyr'den gelen şu rivâyettir:

“Hz. Peygamber (sav) Zeyd'i evlatlık edindiği gibi, Ebû Huzeyfe de Ensar'dan bir kadının azatlı kölesi olan Sâlim'i evlatlık edinmiş ve onu kardeşinin kızı Hind binti'l-Velîd b. Utbe b. Rabîa ile evlendirmişti. Cahiliye çağında bir kimse bir adamı evlatlık edindi mi halk o evlatlığı o adama nispet ederek isimlendirirdi. Evlatlık da o adama vâris olurdu. Nihâyet Allah Teâlâ bunun hakkında; 'Onları babalarına nispet ederek çağırın.' âyetini, 'Onlar sizin din kardeşlerinizdir ve dostlarınızdır.'<sup>112</sup> buyruğuna kadar indirince (bu evlatlıklar asıl babalarına verildi, babası bilinmeyenler) de dost ve din kardeşi oldu. Bu sırada Ebû Huzeyfe'nin hanımı Sehle gelerek; 'Ey Allah'ın Rasulü, biz Sâlim'e (kendi neslimizden gelen) bir çocuk gözüyle bakıyorduk, kocamla benim yanımda bir evde kalıyor ve (dolayısıyla) beni başı, yakası, boynu yüzü ve kolları açık bir kıyafetle görüyordu. Şimdi ise Allah Teâlâ evlatlıklar hakkında senin de bildiklerini indirdi. Sâlim hakkındaki görüşünüz nedir?' diye sordu. Hz. Peygamber de ona; 'Onu beş defa emzir.' buyurdu. Sehle, onu beş kez emzirdi ve Sâlim onun sutoğlu oldu."<sup>113</sup>

İbn Hazm, Dâvûd ve diğer zâhirîlerin görüşlerini destekleyen rivâyetlerin sahih olduğunu, fakat bu konuda yukarıda zikredilen Sâlim hadisi de bulunduğu için süt hısımlığı hususunda diğer rivâyetlere de aykırı olmayan beş defa emmekle haramlığın oluşacağı görüşünün isabetli olduğunu belirtir.<sup>114</sup> Görüldüğü üzere hısımlık oluşturan süt emme sayısı ile ilgili zâhirîler kendi aralarında ihtilaf halindedirler. Fakat meselenin çalışmayla alakalı kısmı, zâhirîler tarafından ortaya konulan iki görüşün de hanefîlerin aksine âyetin umûmî ifadesini haber-i vâhidle tahsîs etmelesidir.

### 3.3. Bâin Talâkla Boşanan Kadınların İddet Döneminde Nafaka ve Süknâ Hakkı

Fukaha ric'î talâkla boşanan kadının, ayrıca bâin talâkla da boşansa hamile kadının iddet beklerken nafaka ve süknâ hakkının olduğu hususunda ittifak halindedirler. Bununla birlikte bâin talâkla boşanan kadının hamile olmaması halinde iddet beklerken nafaka ve süknâyı hak edip etmediği hususu literatürde tartışmalıdır. Bazıları bâin talâkla boşanan ve hamile de olmayan kadının süknâ hakkının bulunduğunu ve fakat nafaka hakkının olmadığını ifade ederler. Buna karşın hanefîler, bâin talâkla boşanan kadının -hamile olmasa da- iddet süresi içerisinde hem nafaka hem de süknâ hakkının bulunduğunu belirtirler. “*Onları (boşadığınız kadınları) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*”<sup>115</sup> âyetinin umûmî ifadesi gereği ister ric'î ister bâin talâkla boşansın boşanan her kadının iddet süresi içerisinde nafaka ve süknâ hakkı vardır. Zira süknâ hakkı mal ile ilgili bir hak olduğu gibi nafaka da mala taalluk eden bir haktır. Dolayısıyla âyetin umûmî emrinin ric'î veya bâin talâkla boşanan tüm kadınları içermesi nedeniyle kadının nafaka hakkının da olması gerekir. Kaldı ki yukarıdaki âyetin devamında “*Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.*” buyrulmaktadır. Kadını sıkıntıya düşürmek ve ona zarar vermek süknâda olduğu gibi nafakada da olabilir. Yani boşanan kadınların sıkıntıya ve zarara uğratılmasının yasaklanması hem süknâ hem de nafaka haklarının ellerinden alınmaması şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>116</sup> Ayrıca Serahsi, bâin talâkla boşanan kadının sadece süknâ hakkının bulunduğunu iddia eden şâfiîlere cevap mahiyetinde İbn Mes'ûd kıraatinde yukarıdaki âyetin, “*Onları gücünüz*

<sup>110</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 196; Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebir*, 11: 366.

<sup>111</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 189.

<sup>112</sup> el-Aḫzâb 33/5.

<sup>113</sup> Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭâ* (*Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ri-vâyeti*), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ḳarbi'l-İslâmî, 1997), “Radâ”, 2.

<sup>114</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 196.

<sup>115</sup> et-Talâk 65/6.

<sup>116</sup> Cessâs, *Aḫkâmü'l-Kur'ân*, 5: 355-356; a.mlf., *Şerḫu Muḫṣari't-Tahâvî*, 5: 289-295; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 85; Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi*, 4: 15; Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye şerḫu'l-Hidâye*, 5: 688-690.

*nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve nafakalarını verin.*" şeklinde olduğunu söyler. İbn Mes'ûd da bunu ancak Hz. Peygamber'den duymuş olmalıdır. Dolayısıyla bâin talâkla boşanan kadınların hem nafaka hem de süknâ hakkı vardır.<sup>117</sup>

Hanefîler, Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays'ı kocası bâin talâkla boşadığında Hz. Peygamber'in kadına nafaka ve süknâ hakkı vermediğine dair haberi "Bir kadının sözü yüzünden Allah'ın kitabını ve peygamberimizin sünnetini terk edemeyiz. Ben Hz. Peygamber'den işittim ki o, 'Üç talâkla boşanan kadının iddet süreci içerisinde nafaka ve süknâ hakkı vardır.' buyuyordu."<sup>118</sup> diyerek reddetmesini delil olarak kullanırlar ve Fatıma binti Kays'ın bu haberiyle kitabın umûmunu tahsis yoluna gitmezler ki zaten Hz. Ömer'in rivâyeti reddetmesi, onun da âyetin umûmuyla amel ettiğini gösterir.<sup>119</sup>

Zâhirîler de ric'î talâkla boşanan kadının ve yine ister ric'î ister bâin talâkla boşansın hamile kadınların nafaka ve süknâ hakkının olduğunu kabul ederler. Fakat onlara göre bâin talâkla boşanan ve hamile de olmayan mutallâka kadının nafaka ve süknâ hakkı yoktur.<sup>120</sup> Zâhirîlerin bu görüşlerinin delili şu nasslardır; "Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (iddet süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır. Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları ya güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın."<sup>121</sup> Allah Teâlâ, bu âyetlerde karılarını boşayan erkeklere iddet süresinin bitiminde karılarını tutma veya serbest bırakma hakkı vermiştir. Yine iddet süresi içerisinde erkeklere karılarını evden çıkarmamayı ve kadınlara da evden çıkmamayı emretmektedir. "Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır." ifadesi bu âyetlerde söz konusu olan talâkın ric'î talâk olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah'ın yeni bir durum ortaya çıkarması aile birlikteliğinin devamı için talâktan kocanın vazgeçmesi ve eşine dönmesidir. Erkek karısına, karısının isteği olmasa da ancak ric'î talâkla dönebilir. O halde âyette bahsi geçen talâk ric'î talâktır.<sup>122</sup> Fakat burada şu da belirtilmelidir ki Cessâs, bu iki âyetin hükümlerinin sadece ric'î boşamalarla olduğu görüşüne itiraz eder. Zira her ne kadar âyetteki "Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır." ifadesinde ric'î talâktan söz edilse de "Onları iddetlerini dikkate alarak boşayın." kısmı hem ric'î hem bâin talâkla ilgilidir. Binaenaleyh bu âyetlerden bâin talâkla boşanan kadınların nafaka ve süknâ hakkının olmadığı sonucuna gidilemez.<sup>123</sup>

Zâhirîler ayrıca ister ric'î ister bâin talâkla boşansın hamile kadınların nafaka ve süknâ hakkının olduğunu söylerler. Çünkü "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin."<sup>124</sup> âyetinde

<sup>117</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 5: 202.

<sup>118</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhîh* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1978), "Talâk ve'l-İ'ân", 5.

<sup>119</sup> Cessâs, *Fuşûl*, 1: 159; a.mlf., *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 5: 357; Kudûrî, *Tecrid*, 10: 5395-5401; Serahsî, *Mebûsât*, 5: 201-203; Kâsânî, *Bedâi'u's-Şanâi*, 3: 209-210; Hacı Mehmet Günay, "Süknâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 49.

<sup>120</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 74, 78; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: y.y., 2004), 2: 102-103; İbn Kudâme, *Muğnî*, 8: 164-165; Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*, 5: 689.

<sup>121</sup> et-Talâk 65/1-2.

<sup>122</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 74.

<sup>123</sup> Cessâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 5: 299.

<sup>124</sup> et-Talâk 65/6.

## 22 | Mustafa Türkan. Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'ân'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve ...

Allah Teâlâ hamile kadının talâkını ric'î veya bâin oluşu bakımından ayırmamıştır. Dolayısıyla mutallâka kadın hamile ise nafaka ve süknâ hakkı sabittir.<sup>125</sup>

Diğer yandan zâhirîler, hanefîlerin bâin talâkla boşanan kadınların nafaka ve süknâ hakkının bulunduğu dair delil olarak öne sürdükleri “*Onları (boşadığınız kadınları) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*” âyetinin umûm ifade ettiğini ve ric'î ve bâin boşamaların tamamını kapsadığını kabul ederler. Fakat onlara göre Fatıma binti Kays'tan gelen “Hz. Peygamber zamanında kocam beni üç defa boşadı, Hz. Peygamber ‘senin için süknâ ve nafaka yoktur’ buyurdu.”<sup>126</sup> haberi, âyetin umûmunu tahsis etmiş, bâin talâkla boşanan kadınları hükmün kapsamından çıkarmıştır. Son tahlilde zahirîlere göre bâin talâkla boşanan ve hamile olmayan kadınların nafaka ve süknâ hakkı yoktur.<sup>127</sup>

### 3.4. Ölüm Cezası Gerektiren Suç İşleyip Harem Bölgesine Sığınan Kişilere Ceza İnfazı

Harem bölgesi dışında ölüm cezası gerektiren had ya da kısas suçunu işledikten sonra Harem'e sığınan kişiye orada cezanın infazının cevazı hususu fukaha arasında ihtilâftır. Hanefîlere göre böyle bir kişiye Harem sınırları içerisinde ceza infaz edilemez ve suçlu oradan çıkarılamaz. Sadece Harem sınırlarından çıkması için kendisiyle alışveriş yapmama, konuşmama ve yemek vermeme gibi yöntemler uygulanabilir. Zira “*Oraya kim girerse, güven içinde olur.*”<sup>128</sup> âyetinde belirtildiği üzere Harem'e giren herkes emniyet içerisinde. Hanefîlere göre âyetin umûmî ifadesinden dolayı oraya giren kişiye ceza infazının yapılmaması gerekir. Yalnız şu kadarı var ki “*Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa onları öldürün.*”<sup>129</sup> âyeti gereği suçlu had ya da kısas cezası gerektiren suç Harem bölgesinde işlerse, onun orada cezalandırılması ittifakla caizdir.<sup>130</sup> Ayrıca Kâbe'nin içerisinde bulunduğu Mescid-i Haram ile Mekke ve yakın çevresini kapsayan Mekke Harem'i hüküm açısından eşit konumdadır.<sup>131</sup>

Dâvûd ez-Zâhirî ve ashabından bazılarının göre Hil bölgesinde ya da Harem'de işlenen suçların cezası suçlu nerede yakalanırsa orada infaz edilir. Dolayısıyla Hil bölgesinde suç işleyip Harem'e sığınan kişiye orada cezanın uygulanması caizdir.<sup>132</sup> Dâvûd ez-Zâhirî ve onun görüşünde olanlara göre “*Oraya kim girerse, güven içinde olur.*” âyetinin umûmî ifadesi Hz. Peygamber'in fetih günü Mekke'ye girdiğinde ölüm cezasından kurtulmak için Cahiliye âdeti üzere eman dileyerek Kâbe'nin örtüsüne yapışan mürted ve katil İbn Hattal'ın öldürülmesini emrettiğine dair rivâyetle<sup>133</sup> tahsis edilmiştir. Buna göre Harem bölgesinde olanlar güven içerisinde olmakla birlikte had ya da kısas cezası gerektiren bir suç işleyip Harem'e sığınanlara buldukları yerde ceza uygulanabilir. İbn Hazm ise bu hususta hanefîler gibi Harem'de kısas ve had gibi cezaların uygulanamayacağını belirtir. Zira Hz. Peygamber, “Allah semaları ve yeri yarattığı gün, Mekke'yi de Harem bölgesi olarak yaratmıştır. Sadece bana bir anlık helal kılmış, sonra tekrar Mekke'nin Harem bölgesi oluşunu îade etmiştir...”<sup>134</sup> buyurur. Dolayısıyla Dâvûd'un ve diğerlerinin görüşü için delil getirilen İbn Hattal'la ilgili haber, fetih günü

<sup>125</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 93. Hanefîler de aynı âyetten hareketle talâk ric'î ya da bâin olduğuna bakılmaksızın hamilelerin nafaka ve süknâ hakkının bulunduğu söyleyler. bk. Serahsî, *Mebûsât*, 5: 202.

<sup>126</sup> Tirmizî, “Talâk ve'l-İlân”, 5.

<sup>127</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 10: 78, 93, 169.”

<sup>128</sup> Âl-i 'İmrân 3/97.

<sup>129</sup> el-Bakara 2/191.

<sup>130</sup> Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2: 304-305; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 11: 144; Kâsânî, *Bedâi'u's-Şanâi'*, 7: 114; Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muḥtâr şerḥu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdü'l-Mün'im Halil İbrahim (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 703.

<sup>131</sup> Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2: 307; Kudûrî, *Tecrîd*, 11: 5676-5678.

<sup>132</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 11: 145.

<sup>133</sup> Tirmizî, “Cihâd”, 18.

<sup>134</sup> Müslim, “Hac”, 445.

Mekke'nin helal kılındığı zamanda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu olayı tüm zamanlara teşmil edilerek âyeti İbn Hattal'la ilgili haberle tahsis etmek mümkün değildir.<sup>135</sup>

Hanefîler bu meselede usûllerine uygun olarak, âyetin umûmî hükmünü haber-i vahidle tahsis etmezken; zâhirîlerden Dâvûd ve diğer bazıları usûllerinin gereği olarak tahsis eder. İbn Hazm, ise İbn Hattal'la ilgili öldürülme emrinin fetih günü belirli bir vakte özel durum olduğunu gerekçe göstererek âyetin umûmî hükmü gereği dışarda suç işleyip Harem bölgesine sığınan suçlulara had ve kısas cezasının uygulanamayacağını belirtir. Hanefîlerle İbn Hazm'ın görüşleri arasında şöyle bir fark vardır: Hanefîler, Harem'e sığınan suçlunun oradan çıkarılmayacağını, ancak kendisiyle konuşmama, alışveriş yapmama ve yemek vermeme gibi uygulamalarla çıkmaya zorlanacağını belirttikleri halde İbn Hazm, hanefîlerin yöntemlerinin uygulanamayacağını, suçlunun Harem'den çıkarılıp cezanın Hil bölgesinde infaz edilebileceğini savunur. Ayrıca İbn Hazm, Harem'de kısas ve had gibi cezaların uygulanamayacağı hususunda sahabe icmâ'ının bulunduğunu da iddia eder.<sup>136</sup>

### Sonuç

Mezheplerin mukayesesıyla ilgili yapılan akademik çalışmalar, mezhepler arasındaki etkileşimi ve klasik kültürün genel resmini görmek açısından oldukça faydalıdır. Fakat mezheplerin birbiriyle etkileşime girdiğini söyleyebilmek ya da bir mezhebi diğerine yakın gösterebilmek için yapılan çalışmaların sağlam temellere oturtulması icap eder. Bir de yapılan akademik çalışmada geçmişten beri yerleşen kanaatlerden tamamen farklı bir iddia ortaya konuluyorsa yazılan her bir cümlenin hesabını verebilmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Zâhirî mezhebi klasik sınıflandırmada her daim ehl-i hadisten özellikle de Şâfiî mezhebine yakın bir konumda kabul edilmiştir ve bu kanaat bize de isabetlidir. Amr Osman'ın girişte belirttiğimiz çalışmasında bazı argümanlar üzerinden Zâhirî mezhebini Hanefî mezhebine yakın konumda nitelemesi kanaatimizce isabetli değildir. Zira iki mezhebin usûl-i fıkıhın birkaç meselesiyle ilgili benzer görüşlere sahip olmaları onları birbirine eklemek için yeterli değildir. Kaldı ki hanefîlerle zâhirîler âmm lafzın tüm fertlerine delâletinin kat'î olduğu hususunda benzeşeler de Kur'an'daki âmm lafızların haber-i vâhidlerle tahsisi meselesinde tamamen farklı görüşlere sahiplerdir. Her iki mezhep arasındaki bu ihtilaf, geride bazıları zikredilen birçok fer'î meselede de ayrılığa düşmelerine neden olmuştur. Fıkıhî usûl ve furû dengesi içerisinde birlikte değerlendirmek gerektiğinden; iki mezhebin sadece bazı usûlî meselelerde benzeşmesi ya da bazı fer'î meselelerde ortak hüküm vermeleri kanaatimizce onları birbirine yakın addetmek için yeterli değildir.

Yukarıda fıkıhî düzenlemelere dair örnekler zikredilirken zâhirîlerin kendi aralarında ihtilaf ettiği iki örnek özellikle tercih edilmiştir. Zira şer'î-amelî hükümler belirlenirken nassların zâhirini esas alma ve re'y çatısı altındaki tüm yöntemlere karşı çıkma bakımından tavizsiz duruşları olan zâhirîler, usûlün fıkıhî düzenlemelere yansımada ihtilafa düşebilmişlerdir. Usûlünü kat'î ilkelere bağlayarak şer'î hükümler belirlenirken insan faktörünü en aza indirmeye çalışan bir mezhep içerisinde bile ihtilafların zuhuru, pergelin iki farklı ayağında yer alan hanefîlerle zâhirîler arasında ne kadar çok farklılığın olabileceğine işaret etmesi açısından dikkat çekicidir. Zira iki mezhebin re'y ve haber-i vâhid karşısındaki görüşlerini bilmek bile mezheplerin ehl-i re'y ve ehl-i hadis mekteplerindeki konumlarını tespit edebilmek için yeterlidir. Son tahlilde zâhirîleri hanefîlere yaklaştırmaya çalışmak kanaatimizce -en azından bu çalışmayla ilgili kısmı açısından- sağlam temellere oturtulamayan zayıf bir iddiadan ibarettir.

<sup>135</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 11: 148-149, 151.

<sup>136</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 11: 151-152.

**Kaynakça**

- Alâüddîn el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* 02-06 Ekim 2002. 285-304. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Bedrüddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezü Hicr, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'ffî. *el-Câmi'u ş-şâhih*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. Dâru Tavkîn-Necâh, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-üşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. Thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çalış, Halit. "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'i Deliller ve Yoruma Yansımaları". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013): 123-134.
- Dağ, Zuhâl. "Alâüddîn Semerkandî'nin Mizânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 143-162.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usulü". *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ed. Tuncay Başoğlu. 2. Basım Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Fevvâz, Abdullâh Mustafa. "Taḥşîşü'l-âmm bi-ḥaberi'l-vâhid ve'l-ḳıyâs". *Ulûmü's-Şerî'a ve'l-ḳânûn* 33/2 (2006): 401-417.
- Güler, Zekeriya. *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Günay, Hacı Mehmet. "Süknâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 48-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî. *el-Fikrû's-sâmi fi târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hâdimî, Nüreddîn. *ed-Dell' inde'z-Zâhiriyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. Thk. Abdü'l-Mün'im Halil İbrahim. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İ'râb anî'l-ḥîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-ḳıyâs*. Thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem. Riyad: Edvâü's-Selef, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*. Thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *en-Nübzetü'l-kâfiye fi aḥkâmi usûli'd-dîn (en-Nübez fi usûli'l-fıkh)*. Thk. Muhammed Ahmed Abdü'l-Azîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâli el-Makdisî. *Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥrû'r-râik şerhu kenzi'd-deḳâ'ik*. (Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî'nin tekmilesi ve İbn Âbidîn'in Minḥatü'l-Hâlik adlı hâşiyesi ile birlikte), 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Beyrut: y.y., 2004.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.



- Kılıçer, Mehmet Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 1996.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. 3. Basım Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Karbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâveridî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'î (Şerhu muhtaşari'l-Müzenî)*. Thk. Alî Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb (es-Sübkî ve el-Mutî'nin ikmalleriyle birlikte)*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Osman, Amr. *The History and Doctrine of the Zâhirî Madhhab*. New Jersey: Princeton University, The Department of Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 2010.
- Özdemir Özaykal, Merve. "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûli Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 31 (2018): 203-229.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl (Kâsım b. Kutluboğâ'nın Tahricü eḥâdisi'l-Pezdevîsi ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin Uşûl'ü ile birlikte)*. Karaçi: Matbaatu Câvid Birîs, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Maḥşûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 3. Basım 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayyesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-uşûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matâbiu'd-Davhati'l-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed., 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şeyhizâde Damad Efendi, Abdurrâhmân Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enḥur fi şerhi Mülteka'l-ebḥur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13 (2009): 103-130.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1978.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57 (2019): 25-46.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 27-46

## Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

*Debates on the Legitimacy of Infant Baptism in Christianity*

### Halil Temiztürk

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi  
*PhD, Independent Researcher, History of Religions*  
İstanbul / Turkey  
[haliltemizturk@gmail.com](mailto:haliltemizturk@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-4564-5561](https://orcid.org/0000-0002-4564-5561)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 1 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 27-46**

**Cite as / Atıf:** Temiztürk, Halil. "Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar [Debates on the Legitimacy of Infant Baptism in Christianity]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 27-46.

<https://doi.org/10.18505/cuid.668908>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### Debates on the Legitimacy of Infant Baptism in Christianity

**Abstract:** One of the theological disagreements in Christianity is the legitimacy of infant baptism. It was not discussed in the early period of Christianity. Nevertheless, it is one of the problems that have been debated especially since the post-reform period. Debates about infant baptism create differences in Christianity. Churches accepting infant baptism, especially the Catholic Church, acknowledge it as a tradition that has been practiced for thousands of years. According to them, children were baptized by Jesus and the Church Fathers kept doing this ritual. However, most of the Protestant Churches, like Anabaptists, criticize infant baptism as it does not happen based on free will. They claim that such people should get baptized again. According to them, Jesus did not baptize infants and the biblical texts, which are shown as a source of infant baptism, indicate that either Jesus blessed babies or baptized adults. Therefore, theological debates about infant baptism have continued in Christianity. The article discusses the historical process of infant baptism and the arguments presented by different groups about this discussion. The main framework of the article is the discussions between groups about biblical texts and religious identification, especially the post-reform period. Infant baptism is an important issue because it includes modern discussions about differences among churches, Bible interpretation, will, and mind. Since there is no specific study on infant baptism in our country, we can say that the article will contribute to the studies of the history of religions.

**Summary:** The sacrament is one of the controversial topics among Christian churches. It has been discussed structure of the sacraments as well as the legitimacy of these practices throughout the history. Infant baptism is another example over legitimacy debate about the sacraments. Infant baptism is a key topic because it involves fundamental doctrines like salvation, faith, and original sin and conflicts among churches.

This study addresses the historical process of infant baptism and the arguments presented by different groups regarding the debates of its legitimacy. It aims to shed light on one of the current debates of various groups in the post-reform period, especially among the Protestants. Initially, we discuss the value of baptism in Christian theology, then the historical process of infant baptism, and finally the arguments of groups that accept and do not accept infant baptism. Although there are various studies about baptism in our country, there is no specific study assessing infant baptism. Therefore, we think that this paper will augment the existing literature in the field.

Baptism is the most meaningful sacrament in Christianity as it is an indicator of being a Christian and the first step of the way to salvation for Christians. It is also a unifying sacrament because it is accepted by the Roman Catholic, Eastern Orthodox, and Protestant Churches. Catholics and Orthodox Churches agree on the seven sacraments (baptism, confirmation, Eucharist, penance, anointing of the sick, marriage, and holy orders) with a few exceptions. However, since the Protestants adopt an understanding of religion based upon the Bible, they only accept the baptism and Eucharist mentioned in the Bible as a sacrament. Although the Protestants agree on baptism, they have opposing views about infant baptism. The only source between the Protestant Churches about infant baptism is the Bible. These groups accept only Biblical texts as a legitimate source, not the Church fathers. However, the debate on whether the references in the Bible refer to the baptism of babies or the baptism of adults has reached to today.

Since adults were baptized during the spread of Christianity, there was no significant debate about infant baptism in the early period. Generally, Church Fathers did not state infant baptism as a systematic sacrament, but rather as a spiritual blessing. Therefore, baptism was accepted as a ritual that involves the infant, adult, and patient baptism in Christian literature. However, with the emergence of some heretic groups against infant baptism, the meaning of infant baptism and adult baptism has been used differently by Christians. As a result of the first discussions between heretic groups and the Church Fathers, some defense attempts of infant baptism have started in the Christian world. On the one hand, theologians struggled

against those who are against infant baptism; on the other hand, the Church decided to support infant baptism in councils. It was accepted that babies should be baptized even if they cannot speak during the sacrament and cannot answer questions about faith. It became widespread after Christianity was accepted as an official religion by Rome, and it was officially accepted by the Catholic church in the 13th century. Infant baptism discussions have increased again after the Reform. While Catholic, Orthodox, Anglican, Lutheran, Methodist, Presbyterian, and Congressional churches accept infant baptism; groups such as Baptists, Pentecostals, Anabaptists, Seventh-Day Adventists, Jehovah's Witnesses, and Last-Day Saints are against infant baptism.

According to churches practicing infant baptism, babies should be baptized as soon as possible for God's divine grace and salvation. However, the churches that oppose infant baptism claim that this is a meaningless reason. According to them, baptism was only performed at Easter and Pentecost in the early period and even a candidate who wanted to be Christian was tested for a length of time. This practice reveals the connection of baptism with wisdom and faith. They claim that baptism is a meaningful and dogmatic action, not an ordinary practice. Therefore, infant baptism, which is not based on reason, weakens faith. These churches point out that this ritual is deceptive, and it will lose children's faith over time since it is not supported by faith. They also criticize the idea that this baptism will make the person a member of the public. In this regard, they emphasize that members of the current society no longer live in villages and do not consist of groups recognizing each other. Thereby, It is clear that the membership of the current society has lost its sociological meaning in the modern society.

Criticisms of these churches refusing infant baptism have become more noteworthy in the recent period by the contributions of authors, Karl Barth (b. 1966) and Emil Brunner (d. 1966). All these criticisms focus on the fact that infant baptism is not based on the essential references of religion, but rather on the practices of church fathers. Therefore, they argue that families, who believe but not investigate, baptized babies only for the tradition. In other words, people care about society, not religious beliefs, but according to these groups, this is meaningless anxiety. These discussions reveal infant baptism is not only theological debate, but also socio-cultural.

In our opinion, most of the references in the texts shown as evidence for infant baptism point to the inseparable bond between God and children, like in the Old Testament. We think that claim of these groups that faith requires a level of consciousness is a consistent criticism. In this context, it can be stated that the criticisms of the infant baptism in the post-reform period are effective and that groups who believe in this baptism could not respond to these criticisms through sacred texts and rational proofs.

**Keywords:** History of Religion, Christianity, Baptism, Infant Baptism, Bible.

### Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

**Öz:** Hıristiyanlıktaki teolojik ayrılıklardan biri, bebek vaftizinin meşruiyetidir. Bebek vaftizi, Hıristiyanlığın erken döneminde pek tartışılmamış, ancak Reform sonrası dönemde ihtilafli konulardan biri olmuştur. Bu tartışmalar, Hıristiyanlık içerisinde ayrılıklar meydana getirmiştir. Başta Katolik Kilisesi olmak üzere bebek vaftizini kabul eden kiliseler, bu ritüeli binlerce yıldır uygulanmış bir gelenek olarak benimsemektedir. Onlara göre, çocuklar İsa tarafından vaftiz edilmiş ve sonrasında Kilise babaları bu ritüele devam etmiştir. Anabaptistler gibi bebek vaftizini kabul etmeyen Protestan kiliselerin çoğu ise, kişinin hür iradesine dayanmadığı için bebek vaftizini eleştirmekte ve bu insanların yeniden vaftiz olması gerektiğini savunmaktadırlar. Onlar, Hz. İsa'nın bebek vaftizi yapmadığını ve İncil metinlerde buna kaynaklık gösterilen örneklerin ya Hz. İsa'nın bebekleri kutsadığına ya da yetişkin vaftizine yönelik olduğunu iddia etmektedirler. Dolayısıyla bebeklerin vaftizi Hıristiyan dünyasında kelâmî bir tartışma olarak sürmektedir. Makalede bebek vaftizinin tarihsel süreci ve farklı grupların bu

### 30 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruyeti Üzerine Tartışmalar

tartışmada sunduğu argümanlar değerlendirilmektedir. Makalenin odak noktası özellikle Reform sonrası dönemde bu gruplar arasında kutsal metinler ve dini kimlik üzerine yoğunlaşan tartışmalardır. Bebek vaftizi meselesi, Kutsal Kitap yorumu, kiliseler arası farklar, irade ve akıl üzerindeki modern tartışmaları içermesi bakımından önemlidir. Ülkemizde bebek vaftizi hakkında spesifik bir çalışma olmaması nedeniyle makalenin dinler tarihi çalışmalarına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Özet:** Sakramentler, Hıristiyan kiliseleri arasındaki tartışma konularından biridir. Sakramentlerin yapılış düzeni kadar, meşruyetleri de tarih boyunca tartışılmıştır. Sakramentler hakkındaki meşruyet tartışmalarına bir örnek de bebek vaftizidir. Bebek vaftizi konusu kurtuluş, iman ve asli günah gibi temel akidelerini ilgilendirmesi ayrıca kiliseler arası ayrılıklar oluşturması bakımından önemlidir.

Bu makalede bebek vaftizinin tarihsel süreci ve farklı grupların bu tartışma hakkında sunduğu argümanlar değerlendirilmektedir. Makalenin amacı, özellikle Reform sonrası dönemde başta Protestanların kendi içerisindeki tartışmalar olmak üzere farklı grupların güncel tartışmalarından birine ışık tutmaktır. Makalede öncelikle vaftizin Hıristiyan teolojisindeki yeri ele alınmış, ardından bebek vaftizinin tarihsel süreci değerlendirilmiş ve nihayetinde bebek vaftizini kabul eden ve etmeyen grupların sunduğu argümanlar tartışılmıştır. Ülkemizde vaftiz ile ilgili çeşitli araştırmalar olmakla beraber bebek vaftizini ele alan spesifik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan makalenin alandaki boşluğu dolduracağını düşünmekteyiz.

Hıristiyanlıktaki sakramentler arasında en önemlisi vaftizdir. Çünkü Hıristiyanlar için vaftiz, Hıristiyan olmanın bir işareti ve kurtuluşa giden yolların ilkidir. Ayrıca Katolik, Ortodoks ve Protestan Kilisesi tarafından kabul edildiği için birleştirici bir sakrament olarak kabul görmüştür. Katolik ve Ortodokslar bazı ayrıntılar dışında vaftiz, ekmek-şarap ayini, kuvvetlendirme, rahip takdisi, evlilik, hasta yağlama ve günah itirafından oluşan yedi sakrament konusunda aralarında uzlaşmaktadır. Ancak Protestanlar Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bir din anlayışı benimsedikleri için sadece kutsal metinlerde geçen sakramentleri kabul etmekte ve bunların da vaftiz ve ekmek-şarap ayininden (evharistiya) oluştuğunu ifade etmektedirler. Protestanlar vaftiz üzerinde birleşmeler de kendi aralarında bebek vaftizi konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Protestan kiliselerinin bebek vaftizi hakkındaki tek kaynağı Kitâb-ı Mukaddes'tir. Çünkü Protestanlar Kilise babalarını meşru bir kaynak olarak görmezler ve İncil metinlerini esas alırlar. Ancak burada geçen ifadelerin bebeklerin vaftizini mi yoksa yetişkinlerin vaftizini mi kastettiği erken dönemden günümüze kadar tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Erken dönemde bebek vaftizi hakkında ciddi bir tartışma olmamıştır, çünkü Hıristiyanlığın yayılma döneminde genellikle yetişkinler vaftiz edilmiştir. Kilise babaları da bebek vaftizinden sistemli bir ritüelden ziyade manevi bir kutsama olarak bahsetmiştir. O yüzden Hıristiyan literatüründe vaftiz denilince bebek, yetişkin ve hasta vaftizini kapsayan genel bir anlayış yerleşmiştir. Ancak bebek vaftizine karşı olan bazı heretik grupların ortaya çıkmasıyla beraber bebek vaftizi ile yetişkin vaftizi birbirinden farklı anlamda kullanılmaya başlamıştır. Heretik gruplar ve Kilise babaları arasındaki ilk tartışmalar sonucunda Hıristiyan dünyasında bebek vaftizini savunmaya yönelik bazı girişimler başlamıştır. Bir taraftan teologlar bebek vaftizine karşı olanlara karşı mücadeleye girerken; diğer taraftan Kilise, konsillerde bebek vaftizini destekleyen kararlar almıştır. Bu kararlarla bebeklerin sakrament sırasında konuşamayıp, iman ile ilgili sorulara cevap veremeseler dahi vaftiz edilmeleri gerektiği kabul edilmiştir. Bebek vaftizi Hıristiyanlığın Roma tarafından resmî din olarak kabul edilmesinden sonraki süreçte yaygınlaşmıştır ve XIII. yüzyılda Katolik kilisesi tarafından resmî olarak kabul edilmiştir. Reform dönemiyle beraber bebek vaftizi tartışmaları devam etmektedir. Katolik ve Ortodokslar yanında Anglikanlar, Lutheryanlar, Metodistler, Presbiteryanlar, Kongregasyonalistler bebek vaftizi geleneğinin sürdürülmesinden yana iken; Baptistler, Pentekostaliler, Anabaptistler, Yedinci Gün Adventistleri, Yehova Şahitleri, Son Gün Azizleri gibi gruplar bebek vaftizi karşıdır.

Bebek vaftizi uygulayan kiliselere göre bebekler, Tanrı'nın lütfü ve kurtuluşu için mümkün olan en kısa sürede vaftiz edilmelidir. Ancak bebek vaftizine karşı olan kiliseler bunun anlamsız bir gerekçe olduğunu savunur. Onlara göre erken dönemde sadece Paskalya ve Pentakost zamanında vaftiz yapılmakta hatta Hıristiyanlığa geçmek isteyen bir aday belirli bir süre test edilmekteydi. Aslında bu uygulama da vaftizin akıl ve imanla bağlantısını göstermektedir. Onlara göre vaftiz basit bir pratikten ziyade anlamlı ve inanca dayanan bir eylemdir ve dolayısıyla akla dayanmayan bu vaftiz, inancı zayıflatmaktadır. Bu kiliseler söz konusu ritüelin aldatıcı olduğunu ve inançla destelenmediği için çocukları zamanla dinden uzaklaştıracağını savunmaktadır. Ayrıca bu vaftizin kişiyi toplumun bir üyesi yapacağına dair kabulü de eleştirmektedir. Çünkü onlara göre artık toplumun üyelerinin eskiden olduğu gibi köylerde bir-biri tanıyan gruplardan oluşmadığı ve modern toplumda bu üyeliğin sosyolojik anlamını yitirdiği açıktır.

Bebek vaftizi reddeden bu kiliselerin eleştirileri yakın dönemde Karl Barth (ö.1966) ve Emil Brunner (ö.1966) gibi yazarların katkıları ile daha da gün yüzüne çıkmıştır. Bütün bu eleştiriler bebek vaftizinin dinin temel referanslarına dayanmadığı daha çok geç dönem Kilise babaların pratiklerine dayandığına odaklanmaktadır. Dolayısıyla onlar yaşadığımız dönemde, sorgulamadan inanan ailelerin bebek vaftizini sadece geleneği tatbik adına yaptıklarını savunurlar. Yani onlara göre insanlar dini inançlarını değil, toplumu önemsemektedir ama bu anlamsız bir kaygıdır. Bu tartışmalar bebek vaftizinin sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyokültürel bir problemler barındırdığını da açığa çıkarmaktadır.

Kanaatimize göre bebek vaftizine delil olarak gösterilen Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde geçen ifadelerin çoğu Eski Ahit'teki gibi Tanrı ve çocuklar arasındaki yakın bağa işaret etmektedir. Ayrıca bebek vaftizini eleştiren grupların imanın bir bilinç düzeyi gerektirdiğine dair söyleminin tutarlı bir eleştiri olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda Reform sonrası dönemde bebek vaftizinin yöneltile eleştirilerin etkili olduğu ve bu vaftizi savunanların söz konusu eleştirilere kutsal metinler ve akli deliller aracılığıyla karşı koymada zorlandıklarını da söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Vaftiz, Bebek Vaftizi, Kitâb-ı Mukaddes.

## Giriş

İbadet, dua ve ritüeller dinî sistemleri oluşturan unsurların başında yer almaktadır. Bu uygulamalar insanları, inandıkları dine bağlamakta ve onları manevi olarak yenilemektedir. Eliade'ın ifadesiyle bu pratikler, geçmişte yaşanan kutsal bir zamanı düzenli olarak tekrar etmek suretiyle inananları kutsalın tezahür ettiği o ilk anlara götürmekte ve manevi bir tazelenme sağlamaktadır.<sup>1</sup> Hıristiyanlıktaki sakramentlerin de Hz. İsa'nın yaşamındaki o anlara dönmeyi sağladığına ve inananların benliklerinde kutsal bir birleşme hissi uyandırdığına inanılmaktadır.<sup>2</sup> Katolik ve Ortodokslar bazı ayrıntılar dışında vaftiz, ekmek-şarap ayini, kuvvetlendirme, rahip takdisi, evlilik, hasta yağlama ve günah itirafından oluşan yedi sakrament konusunda aralarında uzlaşmaktadır. Ancak Protestanlar, Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bir din anlayışı benimsedikleri için sadece kutsal metinlerde geçen sakramentleri kabul etmekte ve bunların da vaftiz ve ekmek-şarap ayininden oluştuğunu ifade etmektedirler.<sup>3</sup> Protestanlar

<sup>1</sup> Eliade, ilk an'a dönüşü baharın yenilenmesi veya ağacın çiçek açması benzetmeleri ile anlatmaktadır. Ona göre kozmostaki yenilenme, bir ağacın veya baharın düzenli olarak kendini yenilemesi gibidir. Bu kozmik eylemle, yaşam bir bütün olarak yeniden yapılır; her şey yeniden başlar, kısacası, kozmik yaradılış tekrarlanır; çünkü her yenilenme, bir doğumdur, kendini yenileyen yaşam biçiminin, ilk kez ortaya çıktığı o ilk ana dönüşüdür. bk. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kocabalçı Yayınları, 2003), 305.

<sup>2</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (Lanham: Rowman-Littlefield Publishers, 1963), 54.

<sup>3</sup> Protestanlık mezhebindeki sakrament anlayışı için bk. Muhammet Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler* (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

### 32 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

vaftiz üzerinde birleşeler de kendi aralarında bebek vaftizi konusunda ayrılıklar yaşamaktadır. Çünkü bebek vaftizini savunanlar ile eleştirenlerin temel kaynağı Kitâb-ı Mukaddes'tir ve burada geçen ifadelerin bebeklerin vaftizini mi yoksa yetişkinlerin vaftizini mi kastettiği erken dönemden günümüze tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Bebek vaftizi aslında Hıristiyanlıkta kadim bir tartışma meselesi olmuş, ancak Katolik Kilisesi'nin baskınlığı ile erken dönemde kabul görmüştür. Reform dönemine kadar farklı konsillerde alınan kararlarla benimsenen ve artık sorgulanmayan bebek vaftizinin meşruiyeti özellikle Reform sonrası dönemde gelişen Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları çerçevesinde yeniden tartışılmaya açılmıştır. Modern araştırmalar İncil'de Hz. İsa'nın bebekleri vaftiz ettiğine dair sunulan geleneksel kanıtların aslında sadece bebeklerin kutsanmasına işaret ettiğini vurgulamaktadırlar. Özellikle Karl Barth'ın (öl. 1968) kilise dogmalarına yönelttiği eleştiriler arasında bebek vaftizinin de olması bu tartışmaları Hıristiyan dünyasının gündemine taşımıştır. Buna rağmen Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerinin çoğu bu vaftizin İncil'de geçtiğini savunmaya devam etmektedir. Özellikle Katolik Kilisesi, İncil'de bunun için çok sayıda delil olduğunu, Origenes, Tertullianus ve Augustinus gibi Kilise babaları tarafından bebek vaftizinin desteklediğini, böylece geleneğin sahiplendiği bu vaftizin artık dinin bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.

İlk bakışta tâli bir mesele olarak görülen bebek vaftizi tartışması aslında Hıristiyan dünyasında daha derin kaygıları barındırmaktadır. Çünkü kendisini Hıristiyan olarak tanımlayan ama bebek vaftizi yaptırmayanların Hıristiyan kimliği tartışılmakta; öte yandan bebek vaftizine karşı olanlar, diğerlerini Kutsal Kitap'ta olmayan bir uygulamayı dine sokmakla suçlamaktadırlar. Makalede ele alınacağı üzere bebek vaftizine karşı olan gruplar, belirli bir bilinç düzeyini ve iman ikrarını gerektiren vaftizin, bebeklere uygulanamayacağını dolayısıyla bu bebeklerin bu bilinç düzeyine ve konuşma aşamasına geçmeleri sonrasında yeniden vaftiz edilmelerini savunmaktadırlar. Nihayetinde bu durum kiliseler arasında farklı uygulamaları beraberinde getirmiş ve vaftiz edilememesi konusunda Hıristiyan kimliğinin tartışılmasına ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada Hıristiyanlıkta kelâmî bir tartışma konusu olan bebek vaftizinin dinî temelleri konusundaki deliller ve tarafların sunduğu argümanlar değerlendirilmektedir. Makalede öncelikle yetişkin vaftizi ile bebek vaftizinin Hıristiyan teolojisindeki yeri alt yapı oluşturmak adına genel olarak ele alınmış, ardından bebek vaftizinin tarihsel süreci değerlendirilmiş ve nihayetinde bebek vaftizini kabul eden ve etmeyen grupların sunduğu argümanlar tartışılmıştır. Makalede, bebek vaftizinin tarihsel sürecini değerlendirirken Reform öncesi dönem ana hatlarıyla ele alınmıştır. Erken dönem Kilise babalarının görüşlerinin tamamını ele almak makalenin sınırlarını aşacağından bu konuda belirli seçimler yapılmıştır. Bebek vaftizi ile ilgili Yeni Ahit metinleri ve aklî deliller üzerinde yoğunlaşan tartışmalarda da tasvirî bir yöntem izlenmiş, konuya dair kutsal metinler ile temel itirazlardan yeterli ölçüde örnekler seçilmiştir.

Bebek vaftizi konusu Hıristiyanlıktaki kurtuluş, iman ve asli günah gibi temel akidelerini ilgilendirmesi, kiliseler arası ayrılıklar oluşturması ve yakın dönemin aktüel bir tartışma meselesi olması bakımından önemlidir. Makalenin amacı, özellikle Reform sonrası dönemde başta Protestanların kendi içerisindeki tartışmalar olmak üzere farklı grupların güncel tartışmalarından birine ışık tutmaktır. Bu bakımdan makalenin dinler tarihi çalışmalarına ve Hıristiyan dünyasında aktif dinî tartışmaların takip edilmesine katkı sağlaması beklenmektedir. Ülkemizde vaftiz ile ilgili çeşitli çalışmalar olmakla beraber<sup>4</sup> bebek vaftizini ele alan spesifik

<sup>4</sup> Hıristiyanlıkta vaftiz konusunu ele alan herhangi bir doktora tezi bulunmamakla beraber vaftizi farklı yönlerden ele alan ya da mezheplere göre vaftizi araştıran bazı yüksek lisans tezleri bilinmektedir. bk. Serhat Karakurt, *Dinlerde Su ile Arınma ve Hıristiyanlıkta Vaftiz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Sevinç Aksin, *Süryani Kadim Kilisesi'nde Vaftiz Sakramenti* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ayrıca Mustafa Erdem'in yazdığı makale konu ile ilgili yapılan çalışmaların başında gel-



bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla makalenin hem vaftiz hem de bebek vaftizi meselesini ele alacak akademik çalışmalara kaynaklık etmesi umulmaktadır.

Çalışmada Protestanların Kilise babalarının görüşlerini referans almadığından, üç büyük mezhebin bebek vaftizinin meşruiyetine ilişkin ortak kaynağının kutsal metinler olduğu görülmüştür. Ancak bebek vaftizini savunan ve reddedenlerin bu metinler üzerinde de ittifak edemedikleri tespit edilmiştir. Ayrıca imanın dil ve kalp ile doğrulanması halinde geçerli olduğu, dolayısıyla bu vasıflara sahip olmayan bebekleri vaftiz etmenin rasyonel olmadığı, ayrıca vaftiz ile doğuştan bir toplumsal kimlik kazandırmanın modern toplum yapısı ile uyum sağlamadığına ilişkin itirazların Hıristiyan dünyasında sıklıkla dile getirildiği ortaya konmuştur. Bu bakımdan önümüzdeki süreçte bebek vaftizi tartışmalarının devam edeceği söylenebilir.

### 1. Yetişkin Vaftizi

Vaftiz, kökeni Grekçe *bapt* (βάπ) veya *baptisma* (βάπτισμα) kelimesine dayanmakta ve en basit ifadesiyle suya daldırmak anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Kişinin su ile arınması farklı gelenelerde tezahür etmiş, ancak bu arınma vaftiz kavramıyla beraber daha çok Hıristiyanlık ile özdeşleşmiştir. Eliade, antik dönemden günümüze suyun geçmişi sildiğine, yeni bir form oluşturma ve yeniden doğurma özelliklerine sahip olduğuna inanıldığını ve bu inancın kutsal banyo töreni, büyük bereket ve tarım tanrıçaları törenleri ve vaftiz gibi farklı uygulamalarda tezahür ettiğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Sabiilik, Sihizm, Esseni Yahudiler ve pagan inançlarda da kendisine yer bulan vaftizin temelinde maddi kirlere ziyade manevi kirlere arınma amaçlanmaktadır. Hıristiyan inancına göre de benzer şekilde kurtuluşa giden basamaklardan biri vaftiz, diğeri de Hz. İsa'nın çarmıhta ölüp insanların günahlarına kefarete olduğuna inanmaktadır. Bu bakımdan inancın temel göstergesi olarak kabul edilen vaftiz, Hıristiyan tarihinde en önemli sakrament olarak görülmüş ve bütün kiliseler tarafından kabul edildiği için birleştirici sakrament gibi değerlendirilmiştir.

Vaftiz, Hıristiyan kaynaklarında Hz. İsa'nın Yahya peygamber aracılığıyla kutsanmasını ifade eden İncil metinlerinde geçmiş ve Kilise babalarının yorumları ile doktrin haline gelmiştir. İncil metinlerinde Hz. İsa, Vaftizci Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilmiş, bu sırada Kutsal Ruh güvercin şeklinde gökten inmiş,<sup>7</sup> ayrıca Hz. İsa, çarmıhtaki ölümünden sonra tekrar dirilerek havariilere bütün milletlere gitmelerini ve onları Baba, Oğul, Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini söylemiştir.<sup>8</sup> Hıristiyanlıkta vaftizin, Yahudilikteki sünnetin yerini almasında en büyük pay ise Pavlus'undur. Ona göre kişi suya girerek, Hz. İsa'nın ölümüne eşlik etmekte ve onun yeniden dirilmesi ile de yeni bir hayata sahip olmaktadır.<sup>9</sup>

Kilise babaları arasında vaftizin kutsiyeti ile ilgili değerlendirmelerin Justin Martyr (100-165), Irenaeus (131-201) ve İskenderiyeli Klement (150-215) ile yerleştiği bilinmektedir. Ancak vaftiz ile ilgili en etkili değerlendirmelerden birinin *De Baptismo (On Baptism)* adlı

mektedir. bk. Mustafa Erdem, "Hıristiyanlıkta Vaftiz Anlayışı Üzerinde Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (Nisan 1995): 133-154. Bunlar dışında Tertullian'ın vaftiz anlayışının ele alındığı makalenin giriş kısmında da konuya değinilmektedir. bk. Nuh Yılmaz, "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 121-140. Vaftizin tarihsel gelişimi için bk. Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004); Canan Seyfeli, *Ermene Kilise si'nde Sakramentler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015).

<sup>5</sup> Henry George Liddell - Robert Scott, *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 305; Herman Mueller, "Baptism", *The New Catholic Encyclopedia 2nd Edition*, ed. Thomas Carson (Detroit: Gale Research Inc, 2002), 2/56.

<sup>6</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 202.

<sup>7</sup> bk. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009). Matta 3/1-16; Markos 1/1-11.

<sup>8</sup> Matta 28/19.

<sup>9</sup> Romalılar 6/3-4; 1. Korintliler 1/17; 1. Korintliler 12/13.

## 34 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

eseri ile Tertullianus'a (155-220) ait olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Tertullianus, Augustinus'dan (354-430) daha önce vaftiz ile kurtuluşu bağlantılı kabul etmiş ve imanın ancak vaftiz ile sağlanacağı ve vaftiz edilmeyenin bundan mahrum kalacağını, vaftiz sayesinde insanoglunun başlangıçta sahip olduğu Tanrı görkemini tekrar kazanılacağını savunmuştur.<sup>11</sup> Daha sonra Augustinus'un aslı günah teorisi ve vaftizin bu günahlardan temizlenmenin bir adımı olarak değerlendirmesiyle vaftiz Hıristiyanlığın temel akidelerinden birisi olmuştur.

Buraya kadar tarihsel sürecini verdiğimiz vaftiz daha çok yetişkin vaftizi ile ilgilidir ve bütün Hıristiyanların yetişkin vaftizinin kutsiyeti üzerinde uzlaştıkları söylenebilir. Çünkü yukarıda verilen İncil metinleri ve Kilise babalarının yetişkin vaftizi ile ilgili değerlendirmeleri kiliseler arası bir ayrılık doğurmamıştır. Esas problem bebek vaftizinin meşruiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır

### 2. Bebek Vaftizi

Bebek vaftizi Hıristiyan kaynaklarında Grekçe *paidi*/çocuk (παῖδι) ve *baptisma*/vaftiz (βάπτισμα) kelimelerinin birleşiminde oluşan *paedobaptismus*; Orta Çağ'daki Latince eserlerde ise *baptismus infantium* şeklinde geçmektedir. Hıristiyan literatüründe vaftiz genelde bebek, yetişkin, hasta vaftizi şeklinde ayrılrsa da uzun bir müddet vaftiz denilince bütün bu türleri kapsayan bir anlayış yerleşmiştir. Ancak bebek vaftizine karşı olan grupların ortaya çıkmasıyla bebek vaftizi ile yetişkin vaftizi veya diğer adıyla inananların vaftizi (believer's baptism) Hıristiyan literatüründe birbirinden ayrı ayrı kullanılmaya başlamıştır.

Bebek vaftizi genellikle kilisede bir rahip gözetiminde yapılmakta ve Ermeniler gibi bazı doğu kiliselerinde bütün vücudun yatay bir şekilde suya batırılması şeklinde gerçekleştirilse de<sup>12</sup> diğer kiliselerde bebeğin başına su serpmek suretiyle yapılmaktadır. Katolik ve Ortodokslar yanında Anglikanlar, Lutheryanlar, Metodistler, Presbiteryanlar, Kongregasyonalistler gibi Protestanlar bu geleneğin sürdürülmesinden yana iken; Baptistler, Pentekostalistler, Anabaptistler, Yedinci Gün Adventistleri, Yehova Şahitleri, Son Gün Azizleri gibi gruplar bebek vaftizine karşıdır.<sup>13</sup> Bebek vaftizini reddeden kiliseler ise sadece iman ikrarında bulunabilecek yaştaki yetişkin vaftizine (inananların vaftizi) onay vermektedirler. Bu kiliselerde sadece yetişkin vaftizi manevi anlamda yeniden yaratılışı temsilen bütün vücudu suya sokma şeklinde icra edilmekte, bebekken veya suya girmeden vaftiz edilmiş yetişkinler mezhep değiştirmek istediklerinde yeniden vaftiz edilmektedir.<sup>14</sup>

### 3. Bebek Vaftizinin Tarihsel Süreci

#### 3.1. Erken Dönem

Bebek vaftizi, Reform sürecindeki tartışmalara kadar yetişkin vaftizi ile iç içe geçmiş ve bu nedenle yetişkin vaftizi gibi kutsal bir ritüel olarak kabul görmüştür. Ayrıca Hz. İsa'nın Yahya peygamber tarafından bir yetişkin olarak vaftiz edilmesi ve Hıristiyanlığın yayılma döneminde daha çok yetişkinlerin vaftiz edilmesi, Hıristiyanları bebek vaftizinin meşruiyeti gibi bir tartışmaya itmemiştir. Maniheiztler ve Valdeizm gibi heretik sayılan gruplar dışında bebek vaftizine karşı olan söylemler esasen 16. yüzyıldan itibaren, yani Reform sonrası dönemde

<sup>10</sup> Nuh Yılmaz, "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 125-126.

<sup>11</sup> Tertullian, "On Baptism", *Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, ed. Alexander Roberts vd. (New York: Christian Literature Publishing, 1885), 3/671.

<sup>12</sup> Kadir Albayrak, "Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 144.

<sup>13</sup> Karolina Stasiak, "Infant Baptism", *The New Catholic Encyclopedia*, ed. Thomas Carson - Joann Cerrito (Washington: Gale Research Inc, 2002), 2/69.

<sup>14</sup> Salime Leyla Gürkan, "Vaftiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/426.

ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup> Bu dönemdeki tartışmaların başında bebek vaftizinin Hz. İsa tarafından uygulanmadığı ve erken dönem Kilise babalarının eserlerinde görülmediğini iddiası vardır. Katolik ve Ortodoks cemaati bunun hem kutsal metinlerde hem de Kilise babalarının eserlerinde geçtiğini savunmakta, bebek vaftizini kabul eden diğer Protestanlar ise Kilise babalarını meşru bir kaynak olarak görmedikleri için daha çok İncil metinlerinden bu savunmayı sürdürmektedir.

Tarihsel olarak bebek vaftizi ile ilgili ilk değerlendirmelerin Yeni Ahit metinleri üzerindeki tartışmalar bir kenara bırakıldığında beşinci yüzyıla kadar Kilise babalarını fazla meşgul etmediği söylenebilir. Genelde erken dönemdeki eserlerde bebek vaftizinin sistemli bir sakrament olarak değil, daha çok manevi bir kutsama şeklinde kabul edildiği görülmektedir.<sup>16</sup> Örneğin, Klement (150-215) ve Basil (330- 379) gibi erken dönem teologları bebeklerin kutsanması ile ilgili bazı ifadeleri haricinde bizatihi bebek vaftizinin uygulanması hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>17</sup> Yine bebek vaftizi ile ilgili en erken kaynaklardan biri olarak gösterilen Irenaeus'un vaftiz ile söylediklerinin tamamı yetişkin vaftizi ile ilgilidir ve bebeklerin vaftizinden bahsetmemiştir. O, bebek vaftizi savunucularının delil olarak gösterdiği bir cümlesinde şöyle demektedir: "Tanrı'dan yeniden doğan İsa'nın, bizi kurtardığını söylüyorum. Bütün bebekleri, çocukları, gençleri ve yaşlıları. Bu nedenle Tanrı, her yaştaki insana ister bebek ister çocuk olsun kendi kutsallığını vermiştir."<sup>18</sup> Justin Martyr ise Hıristiyan vaftizi adıyla ayrı bir başlıkta vaftize değinmiş ve burada da ebeveynlerden günahkâr olarak doğan çocukların seçilmiş bir çocuk olmaları ve bilgi ile donatılmaları için su ile aydınlanmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca Kapadokya Babalarından Basil (330- 379) ve Nazianuslu Gregorius'un (335-394) 26 ve 28 yaşlarında yetişkin vaftizi olması bu vaftizinin erken dönemlerde fazla benimsenmediğini göstermektedir.<sup>20</sup>

Latin Hıristiyanlığının kurucusu olarak bilinen Tertullianus ise, bebek vaftizini savunan Hıristiyanların en fazla referans aldıkları teologlarında başında gelmektedir.<sup>21</sup> Tertullianus'un, bebeklerin günahsız doğdukları için masum olduğunu, bu nedenle onları vaftiz etmenin gereksizliğini söylemiş, ancak yine de bebek vaftizinin ileri yaşlara ertelenmesini tavsiye etmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca Tertullianus çocukların vaftizi üzerine Kibriyanus ile tartışmıştır. Ancak bu tartışma, doğrudan bebek vaftizi yerine yeni doğan bebeklerin aslı günahattan etkilenip etkilenmediği meselesine odaklanmıştır. Kibriyanus, Yahudilikteki sünnet geleneğinin benzeri olarak, çocukların doğduktan sonra sekizinci güne kadar vaftiz edilmesinde ısrar ederken, Tertullianus, bebeklerin, vaftizin anlamını henüz bilmediklerini ve bu nedenle onun değerini anlayabilecekleri bir yaşta vaftiz edilmelerini savunmuştur.<sup>23</sup> Dolayısıyla Tertullianus'un, bebek vaftizini savunanların kendisini referans almasına rağmen aslında bebek vaftizinin ertelenmesi yönünde görüş bildirmesi onun daha çok yetişkin vaftizini önemseydiğini göstermektedir.

<sup>15</sup> Edward Glenn Hinson, "Infant Baptism", *Encyclopedia of Early Christianity Second Edition*, ed. Everett Ferguson (New York: Routledge, 1990), 571.

<sup>16</sup> Richard Redmond, "Infant Baptism: History and Pastoral Problems", *Theological Studies* 30/1 (Şubat 1969), 80.

<sup>17</sup> David Wright, "Out, In, Out: Jesus' Blessing of the Children and Infant Baptism", *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, ed. Stanley Porter - Anthony Cross (London: Sheffield Academic Press, 2002), 196, 199.

<sup>18</sup> Irenaeus, "Against Heresies Book II Chapter XXII", *The Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. Philip Schaff (Edinburg: Christian Classics Ethereal Library, 1886), 1/ 391.

<sup>19</sup> Justin Martyr, "First Apology", *The Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed. Philip Schaff (Edinburg: Christian Classics Ethereal Library, 1886), 1/ 183.

<sup>20</sup> Stasiak, "Infant Baptism", 2/ 67.

<sup>21</sup> Hinson, "Encyclopedia of Early Christianity", 571. Kilise babalarının bebek vaftizi ile ilgili tartışmaları hakkında bk. Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, 110-111, 113.

<sup>22</sup> Yılmaz, "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı", 134.

<sup>23</sup> Erdem, "Hıristiyanlıkta Vaftiz Anlayışı Üzerinde Bir Araştırma", 145.

### 36 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

Bir diğer Kilise babası Hippolytus (170-235) ise bebek vaftizi üzerinde tartışmalarda kritik bir noktaya değinmiştir. O, "Eğer çocuklar konuşabilecek çağda ise onları vaftiz edin, yoksa diğer türlü ebeveynleri onlar yerine konuşsun, öyle vaftiz edin"<sup>24</sup> diyerek bebeklerin vaftiz edilmesini savunmuştur. İşte bu ifadeler son bölümde ele alacağımız bebek vaftizine karşı olanların kullandıkları argümanların bir Kilise babası tarafından doğrulanması anlamına gelmektedir. Çünkü bebek vaftizine karşı olanlar bebeğin hür iradesi ve seçme özgürlüğü olmadığını, konuşamadıkları için vaftiz sırasında rahibin sorduğu sorulara cevap veremediklerini, dolayısıyla iman ikrarı yapamadıklarını, neticede ailesinin bebeğin adına konuşmasının da imanın bireysel bir olgu olmasına ters düştüğünü savunmaktadırlar.

Bir diğer Kilise babası Origenes ise (184-253) ise yaşamının İskenderiye döneminde (202-232), bebek vaftizi ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamış, ancak daha sonra Kayserya/Caesarea (232-254/5) döneminde yazdığı *Commentary on Romans* adlı eserinde bebek vaftizini savunmuştur. Ona göre kilise, bebeklerin vaftiz edilmesini bir gelenek olarak miras almıştır. Bu miras bebeklerin günah ile doğduklarını kanıtlamaktadır, çünkü bebeklerin günahtan temizlenmesi gerekmeseydi vaftize de gerek olmayacaktı.<sup>25</sup> Ancak Origenes, bebek vaftizi ile ilgili Yeni Ahit metinlerini yorumlamamış, daha çok bunun tevarüs eden bir gelenek olduğunu ifade etmiş ve bebek vaftizi ile aslı günahı bağlantılı kabul etmiştir.

John Chrysostom (347-407) ise kendisinden önce kurulan aslı günah ve bebek vaftizi ilişkisine karşı çıkmıştır. Ancak çocukların günahsız olsalar bile adaletin, lütfun ve İsa'dan gelen mirasın tevarüs etmesi için vaftiz edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Chrysostom, yetişkin vaftizi ve bebek vaftizi dışında tıbbi vaftizden de bahsetmiş, bebek vaftizi dışındaki vaftizlerde kişinin bilgilendirme ve soruşturma aşamalarından geçmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu ifadeler yine bebek vaftizine karşı gelenlerin vaftizin mutlaka bir bilinç düzeyini gerektirmesi gerektiğine dair çıkarımlarını doğrulamaktadır. Chrysostom bu sözleri ile aslında vaftiz ile iman ikrarını bağlantılı ele almış, ancak bebek vaftizini de geleneğin sürdürülmesi için desteklemiştir.<sup>27</sup>

Aziz Augustinus, bebeklerin vaftizi ile kurtuluşu birbirleriyle bağlantılı ele alan Kilise babalarının başında gelmektedir. Augustinus, Donatistlere karşı yazdığı apolojide bebek vaftizinin günahları silme ve İsa ile bir olma anlamına geldiğini ve bu nedenle yapılması gerektiği üzerinde durmuştur. O, hakikate kalben inanma ve kurtuluşu dil ile ikrar etme yetisinden uzak olsalar da bebeklerin vaftizinden yanadır. Ona göre bu eylem İbrahim peygamber ile yapılan sünnet ahdi gibi Tanrı'nın insanlara bir lütfudur ve bebeğin ölmesi durumunda bu vaftiz onu kurtuluşa erdirecektir.<sup>28</sup> Ayrıca Augustinus, heretik bir grup olan Pelagiuscular'ın lideri Pelagius ile çocuğun vaftiz edilmesinin gerekli olup olmadığı ve bu vaftizin niçin yapıldığı konusunda da tartışmıştır. Tartışmanın odak noktası aslı günah ve bundan arınmadır.<sup>29</sup> Pelagius, aslı günahın bütün insanlara geçmesinin mümkün olmadığını, ancak buna rağmen bebeklerin lütfu sahip olmaları için vaftiz edilebileceklerini savunmuştur. Ancak Augustinus, Pelagius'un ilk günahın herkese geçmediğini söyleyip sonrasında günahların affedilmesi için çocukların vaftiz edilmesini savunmasını tutarsızlık olarak görmektedir.<sup>30</sup> Bebek vaftizi ile

<sup>24</sup> Hippolytus, *The Apostolic Tradition*, çev. Burton Scott Easton (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 45.

<sup>25</sup> Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans Books 1-5*, çev. Thomas Scheck (Washington: Catholic University of America Press, 2010), 367.

<sup>26</sup> Joannes Chrysostomus, *Baptismal Instructions*, ed. Walter Burghardt - Johannes Quasten (Mahwah: Paulist Press, 1963), 57.

<sup>27</sup> Stephen Ralph Holmes, "Baptism: Patristic Resources", *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, ed. Stanley Porter - Anthony Cross (London: Sheffield Academic Press, 2002), 260.

<sup>28</sup> Augustinus, "On Baptism/Again Donatist", *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series, St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists*, ed. Philip Schaff (New York: Cosimo, Inc., 2007), 4/823,824.

<sup>29</sup> Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (Mart 2010), 194.

<sup>30</sup> Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", 192.

ilgili en açık ifadelerden bir diğeri Büyük Gregory'ye (540-604) aittir. Gregory, Batı'da başa su dökmekle yapılan vaftizden farklı olarak kendilerinin bebekleri üç kez suya daldırmakla Hz. İsa'nın üçüncü günde dirilmesini andıklarını savunmaktadır.<sup>31</sup> Orta Çağ'ın büyük teologlarından Aquinolu Thomas (1225-1274) ise, vaftiz edilmeyen çocukların lütuftan kısmen uzaklaştıklarını ve bu nedenle vaftiz olmalarının ilahi güzelliğe ulaşmaları açısından önemli olduğunu vurgulamıştır.<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere erken dönemde Augustinus'a kadar Kilise babalarının bebek vaftizinin meşruiyeti üzerine İncil merkezli bir savunma yapmadıkları daha çok bunun bir gelenek olarak tevarüs edildiği ve devam ettirilmesi yönünde görüş bildirdikleri söylenebilir. Ayrıca bebek vaftizinin günümüzdeki gibi sistemli bir ritüelden ziyade daha çok bir kutsamayı ifade ettiği de söylenebilir.

### 3.2. Bebek Vaftizinin Resmîyet Kazanması

Erken dönemde Pelagiuscular ve Augustinus arasındaki tartışma ile başlayan bebek vaftizi eleştirileri, Orta Çağ'da Katharlar ve Valdeciler gibi heretik grupların söylemleri ile devam etmiştir. Ancak Kilise tarafından heretik sayılması, sistemli bir güce ve teolojiye sahip olmamaları bu grupların bebek vaftizi tartışmalarındaki etki güçlerini azaltmıştır. Ancak yine de bebek vaftizi ile ilgili bu ilk tartışmalar Kilise'nin bazı önlemler almasına neden olmuştur. Bir taraftan teologlar bebek vaftizine reddedenlere karşı mücadeleye girişirken; diğer taraftan Kilise, düzenlediği konsillerle bebek vaftizi tartışmalarına müdahil olmuştur. Örneğin 5. Kartaca Konsili'nde (401) alınan ve *Kanon 72* olarak bilinen kararda, bebek vaftizine karşı başlayan bazı şüphelerden bahsedilmiş ve bu kişiler "barbar" olarak nitelendirilmiştir. Konsil bebeklerin sakrament sırasında konuşamayıp, iman ile ilgili sorulara cevap verememesi dahi hiçbir şüpheye yer bırakmadan vaftiz edilmeleri gerektiğini duyurmuştur.<sup>33</sup>

Bebek vaftizi, Kilise babalarının desteğiyle özellikle Hıristiyanlığın Roma tarafından resmî din olarak kabul edilmesinden sonraki süreçte, bilhassa X. yüzyıldan itibaren yaygın biçimde uygulanmış ve XIII. yüzyılda Katolik Kilisesi tarafından resmî olarak kabul edilmiştir. Kilise farklı zamanlarda toplanan konsiller ve açıklanan bildirimlerde bebek vaftizini tekrar tekrar savunmaya devam etmiştir. Örneğin İkinci Lyon Konsili'nde (1274) bebek vaftizinin yapılması gerektiği kararlaştırılmıştır. Ayrıca Papa IV. Eugene, Papa XIII. Gregory, VIII. Urban, XIV. Benedict ve Papa III. Innocent gibi papaların bebek vaftizini savunmada kişisel katkıları olmuştur.<sup>34</sup> Katolik Kilisesi, Floransa Konsili (1349), Trent Konsili (1514, 1625-27) ve Papa VI. Paul'un 1968 yılında sunduğu iman kredosu ile bebek vaftizine sahip çıkmaya devam etmiştir.<sup>35</sup> Ayrıca Lyon, Floransa ve Trent gibi konsillerde alınan "Limbus Infantum" kararı ile bebeklerin ölmeleri durumunda acıdan azade olacakları, ancak onları vaftiz etmeyen ebeveynlerinin ceza göreceği kararlaştırılmıştır.<sup>36</sup> Böylece bebeklerin günahkâr olması ile ilgili yöneltilen eleştirilere ebeveynlere sorumluluk yükleyerek karşı koymaya çalışmıştır. Kilise'nin düzenlediği en son konsil olan II. Vatikan'da (1962-1965) ise çocukların vaftiz ritüeli (Rite of Baptism for Children) adında bir bildiri kabul edilmiş<sup>37</sup>, 1969 yılında basılan bu bildiri

<sup>31</sup> Gregory the Great, "Epistle XLIII", *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, ed. Philip Schaff (New York: Cosimo, Inc., 2007), 13/ 34.

<sup>32</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ed. Craig Paterson (New York: Cosimo, Inc., 2013), 4/ 2399.

<sup>33</sup> "The Canons of Carthage", *Nicene - Post-Nicene Series 2* (Edinburgh: T. - T. Clark Publishers, 1991), 14/945.

<sup>34</sup> Stasiak, "Infant Baptism", 2/69.

<sup>35</sup> Redmond, "Infant Baptism", 82.

<sup>36</sup> John W. Jack Carter, "The Subjects of Baptism: A History of Controversy", *The American Journal of Biblical Theology* 13/5 (2012): 8.

<sup>37</sup> Stasiak, "Infant Baptism", 2/ 70. Kitabın Katolik Kilisesi tarafından revize edilen baskısı için bk. *Rite of Baptism for Children* (New Jersey: Catholic Book Pub Company, 1973). Baptistler ve Anabaptistler hakkında geniş bilgi için bk. Resul Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015).; Ali Rafet Özkan, *Amerikan Evanjelikleri (Baptistler)* (Erzurum: IQ

### 38 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

1973 yılında revize edilmiştir. Bu bildiri vaftiz ile ilgili Hıristiyanların sorularını yanıtlama amacını taşımakta ve çeşitli ülkelerde başvuru kitabı gibi kullanılmaktadır.

#### 3.3. Reform Süreci ve Bebek Vaftizi Meselesinde Protestanların Ayrışması

Kilise'nin aldığı kararlar ve teologların savunmaları nihayetinde Hıristiyan dünyasında benimsenen bebek vaftizi, Reform dönemiyle beraber Hıristiyanların kendi içerisinde gelen eleştiriler neticesinde mezhep odaklı tartışmalarla yeniden gündeme gelmiştir. Reformist grupların "yeniden vaftiz edenler" anlamında *Anabaptistler* olarak adlandırdıkları mezhebin savunucuları, bebeklerin vaftizi ile ilgili Kilise tarihindeki en etkili eleştiriyi getirmişlerdir.<sup>38</sup> Çünkü daha önceki dönemlerde Pelagiuscular, Valdeciler, Katharlar ve Yeni Maniheistlerin bebek vaftizine karşı söylemleri Kilise tarafından zaten bu grupların heretik görülmeleri nedeniyle etkili olmamıştır. Ancak Protestan bir grup olan Anabaptistler, kutsal metinlerde geçmediği ve sadece Kilise babalarının uygulamalarına dayandığı gerekçesiyle bebek vaftizini reddetmişlerdir. Anabaptistlerin bu eleştirileri Protestanların da kendi içlerinde ayrışmalarına sebep olmuş ve bu nedenle onlar hem Katolik Kilisesi hem de diğer Protestanlar tarafından çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Özellikle 16. yüzyılda çok sayıda Anabaptist idam edilirken, 17. ve 18. yüzyılda birçoğu Almanya ve Fransa'dan Rusya, Orta Asya ve diğer bölgelere sürgün edilmiştir.<sup>39</sup>

Protestanların Roma Katolik geleneğindeki ritüelleri ve rahiplerin bunları uygulamada tek yetkili otorite olmasını eleştirmelerine rağmen birkaç istisna dışında çoğunun bebek vaftizi konusunda Katoliklerle uzlaşması üzerinde durmak gerekmektedir. Örneğin Kilise ve Papa'nın otoritesine karşı reform sürecini başlatan Luther, birçok konuda geleneği eleştirmiş ve Kitâb-ı Mukaddes temelli bir din anlayışı benimsemiştir. Ancak Luther bebek vaftizi konusunda geleneği savunmuş ve bunun hem Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bir uygulama olduğunu hem de ilahi lütfâ önem verdiği için bebeklerin vaftiz ile bu ilahi lütfâ kavuşacağını savunmuştur.<sup>40</sup> O, Anabaptistlerin kabul ettiği bebeğin inanç sahibi olmaması, vaftizin değerini bilmemeleri ve bu nedenle vaftiz yapılmamaları yönündeki itirazlarını benzer bir önerme ile reddeder ve yetişkin olarak vaftiz edilenlerin de bebekler gibi gerçekten inanç sahibi olup olmayacaklarının bilinemeyeceğini belirtir. Luther, Kutsal Kitâb'ın bebeklerin konuşup anlamasa bile diğer insanların idrak edemeyeceği bir şekilde imana erişebileceklerini söyleyerek Anabaptistleri eleştirmiştir.<sup>41</sup> Ona göre çocuklar duyu organları kullanmaktan aciz olsalar da onların imanı gerçektir. Bebekler mantıklı bir şekilde düşünemez ve ilahi kelâmı anlayamaz iseler de bu onların ilahi kelâmı kavramayacakları anlamına gelmez, çünkü kelâm insanların bir katkısı olmadan kendisini açığa çıkarmaktadır.<sup>42</sup> Luther, Augustinus gibi imanın insan emeği ile değil, ancak Tanrı lütfü ile elde edilebileceğini belirtmiştir. O, bebeklerin saf bir inançla akli bir sorgulama olmadan inanmalarını, kendisinin savunduğu "sadece iman" (solo

---

*Kültür Sanat Yayıncılık, 2005*); Hatice Keleş, *Evanjelik Bir Hareket: Anabaptist Mennonit Kilise* (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018).

<sup>38</sup> John Brinsley, *The Doctrine and Practice of Infant Baptism* (Tennessee: Puritan Publications, 2014), 32.

<sup>39</sup> Kat Hill, *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015), 3.

<sup>40</sup> Luther ve Anabaptistlerin teoloji merkezli tartışmaları için bk. John Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (Netherlands: Martinus Nijhoff, 2012), 211-239.

<sup>41</sup> Martin Luther, *Luther's Works: Church and ministry*, ed. Helmut T. Lehmann (Concordia Publishing House, 2. Basım, 1986), 144.; Martin Luther, *Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull - William R. Russell (Minneapolis: Fortress Press, 3. Basım, 2012), 354.

<sup>42</sup> Martin Luther, *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull - William R. Russell (Minneapolis: Fortress Press, 2. Basım, 1989), 356.; Jonathan Rainbow, "Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptist", *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, ed. Thomas R. Schreiner v.dğr. (Nashville: B-H Publishing Group, 2006), 311.

fide) ilkesine uygun bulmuş, böylece Carlstadt, Bohemian Kardeşler ve Anabaptistler gibi bebek vaftizine karşı olanların imanı akli bir meleke olarak görmelerine karşı çıkmıştır.<sup>43</sup> Ancak Luther'in sadece imanı merkeze koyan ve vaftizin ilahi lütfu ortaya çıkardığı yönündeki görüşü, vaftiz ile ilahi kelam arasındaki öncelik sonralık tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Çünkü Luther bir yandan kişisel imanın ilahi lütfu ile ortaya çıkacağına inanırken diğer yandan bebek vaftizinin lütfu ortaya çıkaracağı söylemiş, böylece ilahi kelamı ötelemiş vaftizin değerini daha öne çıkarmıştır. Diğer bir ifadeyle, inancın bir Tanrı hediyesi olduğunu söylerken aynı zamanda bunun vaftiz gibi bir aracı tarafından etkin olacağını söylemesi Luther'in çıkmazlarından biri olarak değerlendirilmiştir.<sup>44</sup>

Bir diğer reform yanlısı teolog olan Zwingli ise bebek vaftizi konusunda geleneği sürdürmekten yanadır ancak diğer yandan iman, vaftiz ve lütfu ilişkisi açısından Luther'den farklı düşünmektedir. Çünkü Luther inançla vaftiz ilişkisi konusunda bazı çıkmazlara sahip olsa da Zwingli her ikisi arasında bir ilişki olmadığını daha açık bir şekilde savunmaktadır. Zwingli, bebek vaftizini savunma noktasında vaftiz ve sünnet arasındaki bağı öne çıkarmıştır. Zwingli'ye göre Tanrı ile insanlar arasında bağı Eski Ahit'te sünnet, Yeni Ahit'te ise vaftiz sağlamaktadır. Dolayısıyla iki uygulama da kişiye kimlik kazandırma noktasında benzerdir.<sup>45</sup> Ona göre Yereya ve Yuhanna nasıl ki annelerini karnında kutsanmışsa, Kutsal Ruh'un da insanları bebekken kutsaması mümkündür.<sup>46</sup> Zwingli çocuklar ile Tanrı ile aralarında bir bağ olduğuna inanmakta, bu nedenle Kilise'nin onları vaftiz etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>47</sup> Ancak Zwingli, vaftiz ile aslı günahahtan kurtuluşu bağlantılı değerlendiren geleneksel görüşün karşısında yer almış, Hz. İsa'nın vaftiz ile böyle bir bağ kurmadığını savunmuştur.<sup>48</sup> Dolayısıyla kurtuluş ve inançtan bağımsız şekilde bebek vaftizini ele almış olsa da onun bebek vaftizine sahip çıkması, bu ritüelin Protestanlar arasında yerleşmesini sağlamıştır.<sup>49</sup>

Bebek vaftizine eserlerinde ayrı bir yer ayıran reformculardan biri de Calvin'dir. Ona göre bebek vaftizi Hz. İsa ile manevi bağı kuvvetlendiren doğal bir işaret gibidir.<sup>50</sup> Aynı zamanda vaftiz, Eski Ahit'te geçen sünnete benzerdir, çünkü her ikisi de nesli yenileyip, kuvvetlendirir.<sup>51</sup> Calvin'e göre vaftiz, Hıristiyan inancına göre bir temizlenme, Hz. İsa ile manevi yenilenme ve onunla birlik olarak öğrencisi olma imkânı vermektedir, bu nedenle bütün bebekler vaftiz ile bu ilahi eylemi gerçekleştirmelidir.<sup>52</sup>

Reform dönemiyle birlikte Katoliklerle beraber Protestanların kendi aralarında da baş gösteren bebek vaftizi tartışmaları günümüzde devam etmektedir. Protestan kiliseler arasında bu konuda birbirinden farklı değerlendirmeler vardır. Örneğin İngiltere'deki Kongregasyonalistler, Metodistler ve Presbiterler teolojik sebeplerden ziyade geleneği koruyarak bebek vaftizini devam ettirmektedirler. Nitekim Presbiter teologlardan Benjamin Breckinridge Warfield'in (1851-1921) bebek vaftizinin hiçbir şekilde Yeni Ahit'te geçmediğini

<sup>43</sup> Rainbow, "Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptist", 311.

<sup>44</sup> Rainbow, "Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptist", 312.

<sup>45</sup> Rainbow, "Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptist", 316.

<sup>46</sup> Huldrych Zwingli, "On Baptism", *Zwingli and Bullinger*, ed. Geoffrey Bromiley (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1953), 149.

<sup>47</sup> Zwingli, "On Baptism", 144.

<sup>48</sup> Zwingli, "On Baptism", 131, 134.

<sup>49</sup> Zwingli, "On Baptism", 130, 135.

<sup>50</sup> Shawn Wright, "Baptism and the Logic of Reformed Paedobaptist", *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, ed. Thomas R. Schreiner v.dğr. (Nashville: B-H Publishing Group, 2006), 354.

<sup>51</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion (Book Four)* (Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016), 305-306.

<sup>52</sup> Kalvinizm'in bebek vaftizine bakışı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Charles Porterfield Krauth, *Infant baptism and infant salvation in the Calvinistic system; A review of Dr. Hodge's theology* (b.y: Rare-BooksClub.com, 2012).

#### 40 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

söylenmesine rağmen geleneksel bir bağ açısından ona sahip çıkması bu çıkmazı yansıtmaktadır.<sup>53</sup> Diğer taraftan Anglikan teologların bir kısmı bebek vaftizi ile ilgili daha fazla Kitâb-ı Mukaddes temelli çalışmalara yapılması gerektiğinden bahsederken, diğer Protestan yazarlar bebek vaftizinin konusundaki sessizliklerini sürdürmektedir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Protestan kiliseleri arasında hâlâ bir kafa karışıklığının olduğu söylenebilir. Bu bir taraftan Kitâb-ı Mukaddes temelli bir din anlayışı ile geleneğin sahiplendiği bir inancın reddedilmesi arasındaki gerilimi yansıtmaktadır.

#### 4. Bebek Vaftizi Akide mi, Yoksa Sadece Gelenek mi ?

Reform dönemi ile başlayan ve başta Anabaptistler olmak üzere bebek vaftizine karşı gelen gruplar ile onu savunanlar arasında tartışma Katolik, Ortodoks ve Protestanlar arasındaki temel teolojik farklılıkların da kaybolmasına neden olmuştur. Çünkü bu konuda Anabaptistlere karşı bir ittifak söz konusudur. Ancak bu grupların bebek vaftizinin meşruiyeti konusunda gösterdiği referanslar birbirinden farklılaşmıştır. Bebek vaftizini savunanların temelde Kilise babalarının eserlerine müracaat ettikleri ve onların görüşlerini muteber saydıkları görülmektedir. Bu noktada zaten Protestanlar ve Katolikler arasında kesin bir ayırım vardır. Çünkü Katolik Kilisesi havarileri, azizleri ve Kilise babalarını otorite olarak kabul ettiği için onların söylediklerini dinî bir referans olarak almakta iken, Protestan mezhebi sadece kutsal metinleri referans almaktadır. Dolayısıyla bebek vaftizinin meşruiyetini kanıtlama adına kutsal metinler dışındaki bir kaynak bulmak mümkün değildir. Bu durumda esas problem bu vaftizin Yeni Ahit'te belirtilmesi ve bu vaftizin kişinin irade, iman ve hürriyet ilkeleri ile uyumudur. Bu doğrultuda aşağıda Yeni Ahit metinlerde geçen bebek vaftizine delil olarak sunulan örnekler incelenerek bunlar üzerindeki kelâmi tartışmalar ele alınacaktır.

#### 4.1. Yeni Ahit Temelinde Tartışmalar

Başta Katolik Kilisesi olmak üzere bebek vaftizini savunanların bu ritüelin meşruiyetine ilişkin gösterdiği referansların biri Markos İncili'nde şöyle geçmektedir:

*"Bu arada bazıları küçük çocukları İsa'nın yanına getiriyor, onlara dokunmasını istiyorlardı. Ne var ki, öğrenciler onları azarladılar. İsa bunu görünce kızdı. Öğrencilerine, "Bırakın, çocuklar bana gelsin" dedi. "Onlara engel olmayın! Çünkü Tanrı'nın Egemenliği böylelerindedir. Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı'nın Egemenliği'ni bir çocuk gibi kabul etmeyen, bu egemenliğe asla giremez." Çocukları kucağına aldı, ellerini üzerlerine koyup onları kutsadı.<sup>55</sup>*

Yine Markos İncili'ndeki *"O sırada bazıları küçük çocukları İsa'nın yanına getirdiler; ellerini onların üzerine koyup dua etmesini istediler. Öğrenciler onları azarlayınca İsa, "Bırakın çocukları" dedi. "Bana gelmelerine engel olmayın! Çünkü Göklerin Egemenliği böylelerindedir..."<sup>56</sup>* ifadesi bebek vaftizinin Hz. İsa tarafından gerçekleştirildiğine delil olarak kabul edilmektedir.<sup>57</sup> Bebek vaftizini savunanların ileri sürdükleri bir diğer örnek ise Luka İncili'nde şu şekilde geçmektedir:

*"Bazı insanlar bebekleri bile İsa'ya getiriyor, onlara dokunmasını istiyorlardı. Bunu gören öğrenciler onları azarladılar. Ama İsa çocukları yanına çağırarak, "Bırakın, çocuklar bana gelsin, onlara engel olmayın!" dedi. "Çünkü Tanrı'nın Egemenliği böylelerindedir. Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı'nın Egemenliği'ni bir çocuk gibi kabul etmeyen, bu egemenliğe asla giremez."<sup>58</sup>*

<sup>53</sup> Benjamin Breckinridge Warfield, "The Polemics of Infant Baptism", *The Presbyterian quarterly* 13/2 (1899), 313-315.

<sup>54</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Carlisle: Paternoster Press, 1962), 309.

<sup>55</sup> Markos 10/13-16.

<sup>56</sup> Markos 16/15.

<sup>57</sup> Paul King Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1978), 55.

<sup>58</sup> Luka 18/15-17; Matta 18/2-3.



Ancak görüldüğü bu örneklerdeki çocukların Hz. İsa'ya getirilmesi bir vaftiz uygulamasını çağırılmamaktadır. Üstelik burada Hz. İsa'nın bebekleri su ile değil dokunarak kutsaması göze çarpmaktadır. Bu bakımdan bebek vaftizini kabul etmeyenler Hz. İsa'nın "bir çocuk gibi olmadıkça Tanrı Krallığına giremezsiniz" ifadesinin çocuklar ile Tanrı arasındaki yakın bağı işaret ettiğini, yani sorgusuz sualsiz çocuk gibi saf bir teslimiyeti gerektirmesi şeklinde anlamının daha doğru olduğunu savunmuştur.<sup>59</sup> Bebek vaftizini reddedenler, Markos İncili 10/13-16'da geçen ve Hz. İsa'nın çocukları kutsadığına dair ifadelerin de bebek vaftizine işaret etmediği savunulur. Çünkü onlara göre İncil metinlerinde bu çocukların ebeveynlerinin havarilerden ya da inananlar olup olmadığı belli değildir.<sup>60</sup> Eğer iman ve vaftiz arasında bir bağ olduğu kabul edilirse bebek vaftizini reddedenlerin bu konuda haklılık payı olduğu söylenebilir. Nitekim sözü geçen bu çocuklar Hz. İsa'nın tebliğ için dolaştığı Celile gibi bölgelerde yaşayan paganların çocukları ya da Samiriyeliler gibi yanlarına yaklaşılmaması gereken topluklardan birisi olabilir. Dolayısıyla bu çocukların kutsanması, onları vaftiz edilmiş inancı bir Hıristiyan yapmamaktadır. Sadece İncil yazarlarının Hz. İsa'daki çocuk sevgisine dikkat çekmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan bebek vaftizini savunanlar İncil'de geçen ve "bütün ulusların vaftiz edilmesi" emrine ilişkin ifadeleri de kendilerine referans almaktadır. Bu gruplar "İsa onlara şöyle buyurdu: "Dünyanın her yanına gidin, Müjde'yi bütün yaratılışa duyurun. İman edip vaftiz olan kurtulacak, iman etmeyen ise hüküm giyecek."<sup>61</sup> ifadelerindeki tüm ulusların istisnasız herkesi kapsadığını savunmaktadırlar. Onlar buradaki bütün milletler ifadesinin çocukları da içine aldığı Hz. İsa'nın herhangi bir ayırım yapmadan insanları inanç ve Kutsal Kitap ile bağ kurmaya çağırıldığını savunmaktadırlar.<sup>62</sup>

Bebek vaftizi taraftarları Kanonik İnciller dışında Elçilerin İşleri ve Pavlus'un mektuplarında da bu vaftize ilişkin referanslar olduğunu belirtmektedirler. Bu referansların bazıları çocuğun vaftizi ve ebeveynlerinden en az birinin orada hazır buluşunu üzerindedir.<sup>63</sup> Başka örneklerde ise "ev halkının vaftizi" şeklinde geçen ifadelerden bebeklerin ev halkından olduğu sonucu üzerine delil çıkarılmaktadır.<sup>64</sup> Bu "ev halkı" ifadesi bebek vaftizi üzerindeki tartışmalarda kilit noktalardan biridir. Çünkü bebek vaftizini savunanlar bu ifadelerin bütün evde yaşayanları kastettiğini, dolayısıyla bebekleri dışarda bırakmayacak açık bir ifade olduğunu savunmaktadır.<sup>65</sup> Bebek vaftizini reddedenler ise "ev halkı" ifadesinin çocukları kastetmediğini, zira vaftiz, iman ve bilinçli olmanın birbiriyle bağlantılı olduğunu dile getirirler. Onlara göre bu ifadelerde geçen "duymak", "Kutsal Ruh'un gelmesine şahit olmak", "tartışmak" gibi ibareler yetişkinlere yöneliktir. Dolayısıyla "ev halkı" ifadesi duyu organları çalışan ve bilinç düzeyine sahip insanları ifade etmektedir.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Carter, "The Subjects of Baptism: A History of Controversy", 9.

<sup>60</sup> John MacArthur, "Çocuk Vaftizine Kelami Bir Eleştiri", 1998, [http://www.incilturk.com/john\\_macarthur/bebek\\_vaftizi.htm](http://www.incilturk.com/john_macarthur/bebek_vaftizi.htm).

<sup>61</sup> Matta 19/13-15; Matta 28/18-20

<sup>62</sup> Richard Pengilly, *The Christian's Best Guide to Baptism; Or, a Faithful Citation of All the Scriptures of the New Testament, Relative to the Ordinance of Baptism* (London: J. Burditt, 3. Basım, 1810), 15.

<sup>63</sup> Örneğin Elçilerin İşleri 2/38, 39; Galatyalılar 3/9, 14; Koloseliler 2/11,12; Romalılar 4/11, 12; 1 Korintliler 7/14.

<sup>64</sup> Bu ifadelerden bazıları şunlardır: "Dindar bir adamdı. Hem kendisi hem de bütün ev halkı Tanrı'dan korkardı. Halka çok yardımda bulunur, Tanrı'ya sürekli dua ederdi." Elçilerin İşleri 10/2.; "O sana, senin ve bütün ev halkının kurtuluş bulacağı sözler söyleyecek." Elçilerin İşleri 11/14.; "Lidya, ev birlikte vaftiz olduktan sonra bizi evine çağırdı. "Beni Rab'bin bir inanlısı kabul ediyorsanız, gelin, evimde kalın" dedi ve bizi razı etti." Elçilerin İşleri 16/ 15.; "Onlar, "Rab İsa'ya iman et, sen de ev halkın da kurtulursunuz" dediler. Sonra kendisine ve ev halkının hepsine Rab'bin sözünü bildiler." Elçilerin İşleri 16/31-32.; "Kardeşlerim, Kloî'nin ev halkından aranızda çekişmeler olduğunu öğrendim. Şunu demek istiyorum: Her biriniz, "Ben Pavlus yanlısıyım", "Ben Apollos yanlısıyım", "Ben Kefas yanlısıyım" ya da "Ben Mesih yanlısıyım" diyor." 1. Korintliler 1/11-12.

<sup>65</sup> John Hannah Didsbury, *Infant Baptism Scriptural* (London: R. Needham, 1866), 44.

<sup>66</sup> MacArthur, "Çocuk Vaftizine Kelami Bir Eleştiri".

## 42 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

Bu konuda tarafları karşı karşıya getiren diğer bir örnek de Elçilerin İşleri bölümünde geçen ifadelerdir. Bebek vaftizini savunanlar Elçilerin İşleri 2/38'de geçen "Petrus onlara şu karşılığı verdi: "Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız. Bu vaat sizler, çocuklarınız, uzaktakilerin hepsi için, Tanrımız Rab'bin çağıracağı herkes için geçerlidir." ifadesini vaftizin meşruiyetine delil olarak kabul etmektedirler.<sup>67</sup> Ancak bebek vaftizini reddedenler bu örneğin de bebek vaftizini ifade etmediğini, çünkü bunların Yahudilere yönelik olduğunu ve onların gelecek nesillerini kurtarması adına bir çağrı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>68</sup> Bu ifadelerin hemen öncesinde Petrus'un İsraililere seslenerek onları uyarması da bebek vaftizini reddedenleri doğrulamaktadır.

### 4.2. Teolojik Tartışma Noktaları

Bebek vaftizini savunanlar, Yeni Ahit metinleri dışında bazı teolojik deliller de sunmuşlardır. Özellikle Katolik Kilisesi, inanç ve vaftiz arasındaki sağlam bir bağ olduğunu, bunun Yeni Ahit'teki Markos İncili ile<sup>69</sup> I. Petrus bölümünde<sup>70</sup> geçen cümlelerle gösterildiğini belirterek, bebek vaftizinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür.<sup>71</sup> Ayrıca bunun havarilerden miras kalan ve diğer erken dönem Kilise babalarının sahip çıktığı bir gelenek olarak kabul ederek devam ettirilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>72</sup> Kilise teolojisine göre bu vaftiz tıpkı Eski Ahit'teki sünnet uygulaması gibi Tanrı ile insan arasında bir bağ oluşturmaktadır.<sup>73</sup> Bu vaftizi kabul eden diğer Protestanlar da Heidelberg Katesizmi<sup>74</sup> bildirisinde bebeklerin vaftizindeki bu bağa dikkat çekmişlerdir. Bu belgeye göre yetişkinler gibi bebeklerin de Tanrı ile bağ kurmaya ihtiyaçları olduğu dile getirilir. Katesizm'e göre, sünnetin Eski Ahit'te bir inanç işareti olması gibi vaftiz de Hıristiyan toplumuna katılım için bir işaretir, böylece vaftiz sayesinde bebekler inanmayanların çocuklarından ayırt edilmelidir.<sup>75</sup> Tarih boyunca Hıristiyan teologların ısrarla Hıristiyanlığın, Yahudilikten farklı olduğunu ve bunun Pavlus'un sunduğu sünnet yerine vaftiz uygulaması ile kanıtlandığını söylemelerine rağmen vaftizin meşruiyetini sünnet ile karşılaştırmaları tutarsızlık gibi görünmektedir. Bebek vaftizini reddedenler de bu benzerliğe karşı çıkmakta sünnet ve vaftiz arasında böyle bir bağ kurmanın eksik ve hatalı olduğunu belirtmektedirler. Onlar sünnetin sadece erkekleri kapsadığını ve kızları Tanrı ile olan ahitten dışladığını, bunun aksine vaftizin hiçbir ayrım göstermeden Tanrı ile ahit sağladığını ifade ederler.<sup>76</sup> Bebek vaftizine karşı gelen gruplar bu vaftizi erken dönemde Yahudilikten bağımsızlaşmak isteyen Hıristiyanlığın bir refleksi şeklinde görmektedirler. Çünkü o dönemde sünnet olmak Yahudiliğin bir işaretidir. Dolayısıyla Hıristiyanlık sünnet gibi bir kimlik arayışı içerisinde girmiş ve bu boşluğu bebek vaftizi ile doldurmuştur.<sup>77</sup>

Bebek vaftizi savunucuları Tanrı lütfu ve kurtuluş için bir an önce bebeklerin vaftiz edilmesini savunmaktadırlar. Ancak bu vaftize karşı gelenler bunun anlamsız bir gerekçe olduğunu çünkü erken dönemde sadece Paskalya ve Pentakost gününde vaftiz yapıldığını hatta

<sup>67</sup> Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 235.

<sup>68</sup> MacArthur, "Çocuk Vaftizine Kelami Bir Eleştiri".

<sup>69</sup> "İman edip vaftiz olan kurtulacak, iman etmeyen ise hüküm giyecek." Markos 16/16.

<sup>70</sup> "Bedenin kirden arınması değil, Tanrı'ya yönelen temiz vicdanın dileği olan vaftiz, İsa Mesih'in dirilişiyle şimdi sizi de kurtarıyor." I. Petrus 3/21.

<sup>71</sup> Thomas Schreiner - Shawn Wright, *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ* (Nashville, Tenn: B-H Academic, 2007), 190.

<sup>72</sup> Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 306.

<sup>73</sup> Brinsley, *The Doctrine and Practice of Infant Baptism*, 58. Michael Green, *Baptism: Its purpose, practice and power* (Illinois: Monarch Books, 1987), 67.

<sup>74</sup> Reform Hıristiyan öğretisini içeren ve soru ve cevaplardan oluşan bir bildiridir. 1563'te Almanya'da basılan bu belge 129 soru ve cevaptan ve dört ana bölümden oluşmaktadır. bk. Lyle Bierma, *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013).

<sup>75</sup> Zacharius Ursinus, *The Heidelberg Catechism*, çev. Bishop Henry Parry (North Charlestone: Createspace, 2012), 24.

<sup>76</sup> MacArthur, "Çocuk Vaftizine Kelami Bir Eleştiri".

<sup>77</sup> Hinson, "Encyclopedia of Early Christianity", 572.

Hıristiyanlığa geçmek isteyen bir adayın bir ya da daha fazla süre test edilerek bekletildiğini ileri sürerler.<sup>78</sup> Dolayısıyla onlar bu ritüelin sadece göstermelik olduğunu ve inançla destelenmediği için çocukları zamanla dinden uzaklaştıracağını savunmaktadırlar.<sup>79</sup> Çünkü onlara göre vaftiz sadece basit bir pratikten ziyade anlamlı ve inancı barındıran bir eylemdir. Sağlam bir teolojinin inancı ortaya çıkarmama ihtimaline karşın, kötü bir teolojinin inancı tahrip edeceği açıktır. Dolayısıyla bebek vaftizini reddedenlere göre inanca ve akla dayanmayan böyle bir ritüel de teolojiyi tahrip etmektedir.<sup>80</sup>

Ayrıca bebek vaftizini reddedenler bu vaftizin kişiyi toplumun bir üyesi yapacağına dair kabulü de eleştirmektedirler. Nitekim onlara göre artık toplumun üyelerinin eskiden olduğu gibi köylerde birbiri tanıyan gruplardan oluşmadığı ve modern toplumda bu üyeliğin sosyolojik anlamını yitirdiği açıktır.<sup>81</sup> Bu tartışmalar bebek vaftizinin sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir problem olduğunu da açığa çıkarmaktadır. Çünkü Amerikan Hıristiyanlığı artık çok kültürlü bir dünya içerisinde farklı geleneklerle kaynaşmış ve çoğulcu, seküler ve endüstri toplumunun getirdiği ilkelerle artık bireyin seçme özgürlüğüne bırakılmadan ona bir din uygun görmenin problemli olduğunu tartışmaktadır. O nedenle bebek vaftizi konusunda Avrupa'daki kabullerin aksine Amerika'da bebek vaftizinin pek yerleşmediği ve bu nedenle Baptistlerin Amerika toplumunda daha rahat bir alana sahip olduğu dile getirilmektedir.<sup>82</sup>

Bebek vaftizi reddedenler erken dönemde Roma'nın sahiplendiği Hıristiyanlığın yayılma gayesiyle mümkün olduğu kadar insanı vaftiz etme hedefi güttüğünü ve insanların daha bebek iken takdis edildiğini, bu bakımdan bebek vaftizinin imanlı olup olmamaya bakılmadan yapıldığını savunurlar. Ancak bir gelenek olarak sahip çıkılıp, siyasî gayelerle iç içe geçmiş Hıristiyanlığın bu çabasına rağmen artık bebek vaftizinin kritik edilmesi gerektiğini ve bu yanıltan dönülmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Onların bu eleştirileri yakın dönemde Karl Barth (öl.1966) ve Emil Brunner (öl.1966) gibi yazarların katkıları ile daha da gün yüzüne çıkmıştır. Ayrıca Tübingen teoloji fakültesinin bebek vaftizine karşı yönelttiği Kitâb-ı Mukaddes temelli araştırmalarla devam etmektedir.<sup>83</sup> Bu eleştiriler genelde temelde bebek vaftizini uygulanmasına değil genelleştirilmesine ve zorunlu olmasına karşıdır.<sup>84</sup> Barth, *Church Dogmatics* adlı eserinde bebek vaftizine dair İncil metinlerinde herhangi bir delil olmadığını hatta bebek vaftizinin Kitâb-ı Mukaddes'te ve gelenekte tartışılma konusu yapılmadığını belirtmektedir.<sup>85</sup> Barth'a göre Kilise, her ne kadar bir bebeği onun Hıristiyan olarak büyümesi adına bir umut için vaftiz etse de gerçekte o kişiyi Hıristiyan yapmamaktadır. Dolayısıyla bu kişi vaftiz edilmiş bir Müslüman, Sosyalist, Bolşevik ya da daha kötüsü ateist olabilir, bu durumda vaftizin bir iman işareti olması da anlamsızlaşmaktadır.<sup>86</sup> Dolayısıyla Barth'ın bebek vaftizini iki noktada meşru görmediği söylenebilir. Birincisi Barth, bir ritüelin Kitâb-ı Mukaddes temelinde olması gerektiğini belirtmekte, ikincisi de bu eylemin inanç, akıl ve bilgi temelinde sorgulanması ve bunun dinin temel ilkelerine uyumlu olması gerektiğini savunmaktadır. Yani Bart'a göre vaftiz eğer Hz.İsa vasıtasıyla Kutsal Ruh sayesinde yenilenmek ve arınmak ise kişi ileride Hıristiyan olmadığında bu eylem boşunadır. İnanç bir seçme eylemi ise bu ritüel problemlidir. Benzer bir değerlendirmeyi Emile Brunner de yapmaktadır.

<sup>78</sup> Redmond, "Infant Baptism", 84.

<sup>79</sup> Redmond, "Infant Baptism", 84.

<sup>80</sup> John Leith, "The Crisis in the Theology and Practice of Baptism", *Reformed Review* 31/1 (Ekim 1977), 10.

<sup>81</sup> Redmond, "Infant Baptism", 86.

<sup>82</sup> Leith, "The Crisis in the Theology and Practice of Baptism", 10.

<sup>83</sup> Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 308.

<sup>84</sup> Redmond, "Infant Baptism", 82.

<sup>85</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics The Doctrine of Reconciliation, Volume 4, Part 2: Jesus Christ, the Servant as Lord*, ed. Thomas Forsyth Torrance - Geoffrey Bromiley (London/New York: T-T Clarck International, 2004), 160.

<sup>86</sup> Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (Zurich: Wipf and Stock Publishers, 2006), 54, 60.

#### 44 | Halil Temiztürk. Hıristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

Ona göre bebek vaftizi geleneksel görüşün Kilise tarafından dikte edilmesi sonucu yerleşmiştir, ancak bu vaftiz kabul edilmesi ve temellendirmesi zor bir sakramenttir.<sup>87</sup>

Nihayetinde bebek vaftizine karşı çıkanlar temelde bu ritüelin inanç doğrulaması olması nedeniyle ancak bilinç sahibi bir bireye uygulanabileceğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla bebek vaftizinin dinin temel referanslarına dayanmadığı daha çok geç dönemde Kilise babalarının pratiklerine dayandığı savunulmaktadır. Bu bakımdan günümüzde inançlı ancak sorgulamayan ailelerin bebek vaftizini sadece geleneği tatbik etmek, teolojik bağlardan ziyade toplumun bir parçası olmak için yaptıklarını, dolayısıyla bunun anlamsız bir aidiyet kaygısı anlamına geldiğini söylemektedirler.

#### Sonuç

Hıristiyanlıkta kurtuluşun bir aşaması ve Hıristiyan olmanın bir göstergesi olan vaftiz, erken dönemden itibaren Kilise babalarının da katkıları ile yerleşik bir hâl almıştır. Ancak Hz. İsa'nın yetişkinleri vaftiz etmesi ve imanının dil ve kalp ile tasdik edilmesinin ancak yetişkinlere hitap etmesi gibi nedenlerle ilk dönemlerde bebeklerin vaftizi pek tartışılmamıştır. Nitekim Augustinus'a kadar Kilise babalarının bebek vaftizi konusunda çok açık düşünceler belirtmedikleri, bu vaftizin zorunlu bir ritüelden ziyade yapılması tavsiye edilen bir kutsama şeklinde kabul gördüğü söylenebilir. Erken dönemde Maniheistler, Valdeciler ve Katharlar gibi bazı grupların bebek vaftizinin kutsal metinlerde geçmediği ya da bebeklerin akli melekelerle sahip olmaması nedeniyle geçersiz olduğu yönündeki görüşleri ise, Kilise'nin bu grupları hereetik kabul etmesi nedeniyle fazla etkili olmamıştır.

Çalışmada özellikle Reform sonrası dönemde Anabaptistler gibi bazı Protestan grupların bebek vaftizinin kutsal metinlere dayanmadığı iddiaları ile Hıristiyan tarihindeki en etkili meşruiyet tartışmalarından biri ele alınmıştır. Bu sürecin daha sonra Karl Barth ve Emil Brunner gibi yakın dönemde yaşayan yazarlar ve Tübingen Teoloji Okulu'nun çalışmaları ile devam ettiği, ayrıca Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarının getirdiği yeni araştırmalar yanında çok kültürlülük, çoğulculuk ve din seçme hürriyeti gibi ilkelerin önem kazanması sonucunda bebek vaftizinin meşruiyetine ilişkin ciddi eleştirilerin olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Baptistlerin Amerika'daki bebek vaftiz karşıtı söylemlerinin Hıristiyan dünyasında bu geleneğin yeniden sorgulanmasına neden olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bebek vaftizini kabul eden gruplar hem kutsal metinlerde hem de Kilise babalarının eserleri ile bu geleneği savunmaktadır. Bu vaftizi kabul eden diğer Protestanlar ise Kilise babalarını meşru bir kaynak olarak görmedikleri için daha çok İncil metinlerinden bu savunmayı sürdürmektedirler. Diğer yandan bebek vaftizine karşı olan gruplar Hz. İsa'nın bebek vaftizi yapmadığını ve İncil metinlerde buna kaynaklık gösterilen örneklerin ya Hz. İsa'nın bebekleri kutsadığına ya da yetişkin vaftizine yönelik olduğunu ileri sürmektedir. Kanaatimize göre bebek vaftizine delil olarak gösterilen metinlerde geçen ifadelerin çoğunda Eski Ahit'teki gibi Tanrı ve çocuklar arasındaki yakın bağa işaret edilmektedir. Ayrıca Hz. İsa'nın çocukları kutsamasına ilişkin ifadelerde vaftizi çağrıştıran bir ritüelden ziyade manevi bir kutsamanın olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca imanının dil ve kalp ile doğrulanması ilkesi gereği bebek vaftizinde bu doğrulamayı bebekler yerine ebeveynleri yapmaktadır. Ancak Yeni Ahit metinlerinde geçen çocukların ebeveynlerinin iman edip etmediklerine ilişkin bir bilgi bulunmadığı, dolayısıyla Hz. İsa tarafından bu çocukların dini kabul etmelerine karşılık vaftiz edilmediği ancak manevi olarak kutsandıklarını söylemek daha isabetlidir.

Bebek vaftizine karşı olanlar vaftiz edilmiş ama imandan yoksun ikiyüzlü nesiller yetiştirmesinden sorumlu tuttıkları bebek vaftizi savunucularını, bebek vaftizi yerine yetişkin vaftizi yapılması konusunda ikna etmeye çalışmaktadırlar. Bu vaftizi reddedenler bu uygulamanın sadece geleneğe sahip çıkma adına yapılageldiğini, ancak dinî bir meşruiyeti bulunmayan bebek vaftizinden vazgeçilmesi gerektiğini çünkü bunun hem akli ilkelere hem de çok kültürlü yeni dünya düzenine uymadığını ifade etmektedirler. Kanaatimizce bu grupların imanın

<sup>87</sup> Emil Brunner, *Truth as Encounter* (Philadelphia: Westminster Press, 1964), 183-185.

bir bilinç düzeyi gerektirdiği ve bebek vaftizi sırasında ebeveynlerin bebek adına iman ikrarı yapmalarının vekaleten bir iman ikrarı anlamına geldiğini savunmaları tutarlı bir eleştiridir. Bu bağlamda Reform sonrası dönemde bebek vaftizinin yöneltilen eleştirilerin etkili olduğu ve bu vaftizi savunanların söz konusu eleştirilere kutsal metinler ve akli deliller aracılığıyla karşı koymada zorlandıkları söylenebilir.

Hıristiyan dünyasındaki bu tartışmalar bir taraftan teolojik diğer taraftan sosyolojik değişimleri de gün yüzüne çıkarmaktadır. Artık "vaftiz edilmemiş Hıristiyan" olgusu gittikçe yaygınlaşmakta ve vaftizin Hıristiyan olmak için bir şart olmadığı ve bu nedenle misyonerlik sonucu din değiştirenlerin de vaftiz şartı aranmadan Hıristiyan olabileceği gibi iddialar tartışılmaktadır. Bebek vaftizi tartışmalarının bir diğer yandan Hıristiyan dünyasının geleneğe sahip çıkmakla, imanın akli bir eylem olup olmadığı arasındaki gerilimi ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Çünkü sağlam bir teolojik alt yapısı olmayan ve kutsal metinlerde geçip geçmediği problemlili olan bebek vaftizi üzerindeki tartışmalar gelecekte sadece Katoliklerin değil Protestanların da üzerinde ciddi şekilde tartışacağı konular arasında gözükmektedir.

**Kaynakça**

- Albayrak, Kadir. "Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri". *Yaşayan Dünya Dinleri*. 141-153. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica, Volume 4 Part III, First Section*. New York: Cosimo, Inc., 2013.
- Augustinus. "On Baptism/Again Donatist". *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series, St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans, and Against the Donatists*. Ed. Philip Schaff. 4: 698-1259. New York: Cosimo, Inc., 2007.
- Aykat, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (08 Mart 2012): 175-196.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics The Doctrine of Reconciliation, Volume 4, Part 2: Jesus Christ, the Servant as Lord*. Ed. Thomas Forsyth Torrance - G.W. Bromiley. A&C Black, 2004.
- Barth, Karl. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. Zurich: Wipf and Stock Publishers, 2006.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. 1. Baskı. Carlisle: Paternoster Press, 1962.
- Bierma, Lyle D. *The Theology of the Heidelberg Catechism: A Reformation Synthesis*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013.
- Brinsley, John. *The Doctrine and Practice of Infant Baptism*. Tennessee: Puritan Publications, 2014.
- Brunner, Emil. *Truth as Encounter*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion IV*. Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- Carter, John W. Jack. "The Subjects of Baptism: A History of Controversy". *The American Journal of Biblical Theology* 13/5 (2012): 1-10.
- Chrysostomus, Joannes. *Baptismal Instructions*. Ed. Walter Burghardt - Johannes Quasten. Mahwah: Paulist Press, 1963.
- Çatalbaş, Resul. *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Didsbury, John Hannah. *Infant Baptism Scriptural*. London: R. Needham, 1866.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihinin Giriş*. Trc. Lale Arslan Özcan. 2. Bs. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003.
- Erbaş, Ali. *Hıristiyanlıkta İbadet*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.
- Erdem, Mustafa. "Hıristiyanlıkta Vaftiz Anlayışı Üzerinde Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (01 Nisan 1995): 133-154.  
[https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000798](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000798).
- Green, Michael. *Baptism: Its Purpose, Practice and Power*. First Edition. Illinois: Monarch Books, 1987.
- Gregory the Great. "Epistle XLIII". *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. Ed. Philip Schaff. Volume XIII: 34. New York: Cosimo, Inc., 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. "Vaftiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42: 424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hill, Kat. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*. 1 edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015.
- Hinson, E. Glenn. "Encyclopedia of Early Christianity: Second Edition". *Infant Baptism*. Ed. Everett Ferguson. 571-573. New York: Routledge, 1990.
- Hippolytus. *The Apostolic Tradition*. Trc. Burton Scott Easton. Cambridge University Press, 2014.
- Holmes, Stephen R. "Baptism: Patristic Resources". *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Ed. Stanley E. Porter - Anthony R. Cross. 253-267. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Irenaeus. "Against Heresies Book II Chapter XXII". *The Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Ed. Philip Schaff. Edinburg: Christian Classics Ethereal Library, 1886.
- Jewett, Paul King. *Infant Baptism and the Covenant of Grace*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1978.
- Justin Martyr. "First Apology". *The Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Ed. Philip Schaff. Edinburg: Christian Classics Ethereal Library, 1886.
- Karakurt, Serhat. *Dinlerde Su ile Arınma ve Hıristiyanlıkta Vaftiz Anlayışı*. Yüksek Lisans, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Keleş, Hatice. *Evanjelik Bir Hareket: Anabaptist Mennonit Kilisesi*. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018.
- Krauth, Charles Porterfield. *Infant Baptism and Infant Salvation in the Calvinistic System; A Review of Dr. Hodge's Theology*. RareBooksClub.com, 2012.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Leith, John H. "The Crisis in the Theology and Practice of Baptism". *Reformed Review* 31/1 (01 Ekim 1977): 4-11.
- Liddell, H. G. - Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Luther, Martin. *Luther's Works: Church and Ministry*. Ed. Helmut T. Lehmann. Concordia Publishing House, 1986.
- Luther, Martin. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Ed. Timothy F. Lull. 2. baskı. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

- MacArthur, John. "Çocuk Vaftizine Kelami Bir Eleştiri". 1998. [http://www.inciturk.com/john\\_macarthur/bek-vaftizi.htm](http://www.inciturk.com/john_macarthur/bek-vaftizi.htm)
- Mueller, H. "Baptism". *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition*. Ed. Thomas Carson. 2: 56-60. Detroit: Gale Research Inc, 2002.
- Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans*. CUA Press, 2010.
- Oyer, John S. *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 2012.
- Özkan, Ali Rafet. *Amerikan Evanjelikleri (Baptistler)*. Erzurum: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2005.
- Pengilly, Richard. *The Christian's Best Guide to Baptism; Or, a Faithful Citation of All the Scriptures of the New Testament, Relative to the Ordinance of Baptism ... Third Edition, Enlarged*. 1810.
- Rainbow, Jonathan H. "'Confessor Baptism': The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptist". *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Ed. Thomas R. Schreiner - Shawn Wright - Thomas A. Schreiner. 305-330. Nashville: B&H Publishing Group, 2006.
- Redmond, Richard X. "Infant Baptism: History and Pastoral Problems". *Theological Studies* 30/1 (01 Şubat 1969): 79-89. <https://doi.org/10.1177/004056396903000104>.
- Rite of Baptism for Children*. New Jersey: Catholic Book Pub Co, 1973.
- Schreiner, Thomas R. - Wright, Shawn. *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Nashville, Tenn: B&H Academic, 2007.
- Seyfeli, Canan. *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Stasiak, Karolina. "Infant Baptism". *The New Catholic Encyclopedia*. Ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 2: 67-70. Detroit : Washington, D.C: Gale Research Inc, 2002.
- Tarakçı, Muhammet. *Protestanlıkta Sakramentler*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Tertullian. "On Baptism". *Ante-Nicene Fathers: Volume III: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Ed. Alexander Roberts - James Donaldson - Cleveland Coxe. III. Buffalo-New York: Christian Literature Publishing, 1885. <http://www.newadvent.org/fathers/0321.htm>.
- "The Canons of Carthage". *Nicene&Post-Nicene Series* 2. 14. Edinburgh: T.&T. Clark Publishers, 1991.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. "The Polemics of Infant Baptism". *The Presbyterian quarterly* 13/2 (1899): 313-334.
- Wright, David F. "Out, In, Out: Jesus' Blessing of the Children and Infant Baptism". *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Ed. Stanley E. Porter - Anthony R. Cross. 188-206. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Wright, Shawn D. "Baptism and the Logic of Reformed Paedobaptist". *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. Ed. Thomas R. Schreiner - Shawn D. Wright - Thomas A. Schreiner. 331-407. Nashville: B&H Publishing Group, 2006.
- Yılmaz, Nuh. "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (15 Haziran 2015): 121-140. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219898>.
- Zwingli, Huldrych. "On Baptism". *Zwingli and Bullinger*. Ed. G. W. Bromiley. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1953.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 47-71

**Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları:  
Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma**

*Advantages and Challenges of Theology Education on Campus:  
A Metaphoric Research Based on Student Views*

**Hasan Meydan**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Dep. of Religious Education  
Sakarya, Turkey

[hasanmeydan77@gmail.com](mailto:hasanmeydan77@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-9093-7555](https://orcid.org/0000-0002-9093-7555)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 1 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 47-71

**Cite as / Atıf:** Hasan, Meydan. "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma [Advantages and Challenges of Theology Education on Campus: A Metaphoric Research Based on Student Views]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (June 2020), 47-71.

<https://doi.org/10.18505/cuid.668833>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

A Metaphoric Research Based on Student Views

**Abstract:** Nowadays, it is frequently seen that theology education is criticized over secularism or piety concerns. In fact, it has recently been observed that those who have opposed the existence of the theology faculties within the university system for religious reasons have tried to make their voices heard on different platforms, especially on social media. The discussions conducted on different platforms mostly run without a scientific basis. The aim of this study is to determine the views of theology faculty students with regard to the studying on campus and to contribute to the structure of the evaluations on higher religious education-university dilemma on a scientific basis. Metaphor technique was used for data collection. Data were collected in April 2019 using open-ended questions from 228 sophomore, junior, or senior students at Faculty of Theology in Zonguldak Bülent Ecevit University. Content analysis and chi-square technique were used in the data analysis. The research revealed that the majority of students (%73, 2) produced positive metaphors for studying theology on campus. Students mostly explain the positive experience of studying on campus through the possibility of growing up as a well-equipped theologian, recognizing real-life, and representing religion. It was also determined that the students who completed the associate degree and continued theology faculty highlighted the positive aspects of theology education on campus.

**Summary:** While higher education throughout history has been undertaken by madrasas in the East and monastic schools in the West, it has been represented by the modern university in the last two centuries. The madrasas and monastic schools were religious institutions in terms of aims, epistemological and pedagogical understanding, institutional structures, and the lifestyle they produced. The aim of these institutions, which are subordinate to religious authority, was to educate the man on behalf of God while giving this education in accordance with the religion. The university, which replaces madrasas and monastic schools, was not different from the tradition of madrasas and monastic schools when it was first established. The first universities and colleges that were accepted as the ancestors of the well-established universities in the West were schools established for religious purposes. Indeed, many of the western universities established in the past for religious purposes continue their administrative and financial ties with the church. On the other hand, after enlightenment, education has ceased to be a business of religious institutions, and national states have established modern universities to train people suitable for their own needs. The modern university that is positivist and rationalist reveals information to educate people and to perfect society in the name of the state and the economy, not for the God. Research shows that both universities that maintain their ties with the church and state universities participate in the secularization process deeply. Nevertheless, religion continues to exist in different forms at universities, which is much more intense at universities that continue their connection with the church. In addition to the theology and religious studies programs, religion finds a place in the modern university campus through accredited student organizations, campus priests and preachers, social organizations, etc.

When Darülfünun (Dâr al-Fünûn) the first example of a modern university was established in Turkey in 1900, theology faculty became one of the three faculties. However, whether a modern university is a suitable place for higher religious education has been a controversial issue. In 1915, theology faculty was removed from the university system, then re-established in the university again in 1924, and in 1933, theology education was terminated due to the discussions of modernization. In 1949, the theology faculty was reintroduced at the university; and after 1959, High Islamic Institutes were established under the Ministry of National Education. The inclusion of religious education in the university has been one of the issues that frequently occupy the agenda until 1982, when all higher religious education institutions were included in the university system. In these discussions, the interesting thing is that religious people insist on being included in the university system although various groups oppose in the name of secularism principle. Even more interesting is that there are still demands for higher religious education outside the university, although the number of theology faculties

has increased in recent years. In order to make the madrasas to be function as an alternative or complement to theology faculty, they claim that the theology degree completion program or open theology program must be expanded. In fact, it has recently been observed that those who have opposed the existence of the theology faculties within the university system for religious reasons have tried to make their voices heard on different platforms, especially on social media. Those who make such claims, claim that the university is not a suitable place for religious education in terms of epistemology, pedagogy, and social life.

This study aims to determine the views of theology faculty students with regarding to the studying on campus and to contribute to the structure of the evaluations on higher religious education-university dilemma on a scientific basis. Within this framework, three basic questions were investigated: (i) Do students highlight positive or negative aspects of theology education on campus? (ii) What kind of experiences are reflected on the positive or negative aspects of theology education on campus from the metaphors? (iii) Is there any difference among the metaphors of the students according to the gender and enrolling types to the faculty (university entrance exam or vertical transfer exam and non-exam enrolling system)? Metaphor technique was used for data collection. Data were collected in April 2019 using open-ended questions from 228 sophomore, junior, or senior students at Faculty of Theology in Zonguldak Bülent Ecevit University. Content analysis and chi-square technique were used in the data analysis.

The research revealed that the majority of students (%73, 2) produced positive metaphors for theology education on campus. Students mostly explain the positive experience depending on the possibility of growing up as a well-equipped theologian, experiencing real-life, and representing religion. Among the reasons of the negative metaphor producers, the degenerative effect of the campus environment, the exclusion, and the desire to study in a religious environment come to the fore. It was also determined that the students who completed the associate degree and continued theology faculty highlighted the positive aspects of theology education on campus. Consequently, results show strong student support for theology education at university.

In our opinion, it is possible to interpret the recent debates on the inclusion of theology faculties within the university system through the general tendencies of religious people who encounter modernism. In this regard, the results provide important clues. Religious people who encounter modernism generally preferred one of the following three ways: ghetto closure, conflict with the modern, seeking a consensus-based way to continue to touch the life of modern people with the message of religion over time and space. While those who prefer ghettos and conflict reject everything that is modern, those who are accommodating seek ways to keep religion together with modern people and institutions despite some risks. Results show that most of the theology students consider the university as a place that offers opportunities for religious education despite the secular and sometimes challenging environment of the campus. This means that they have a strong self-confidence in the beauty that religion can bring to modern life and modern people.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Theology Education on Campus, Theology Faculty Students, Metaphor.

### **Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları:**

#### **Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma**

**Öz:** Günümüzde üniversite bünyesinde ilahiyat eğitiminin sekülerlik veya dindarlık kaygıları üzerinden sıklıkla eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Hatta son dönemlerde dini gerekçelerle üniversite sistemi içinde ilahiyat fakültelerinin varlığına karşı çıkanların farklı platformlarda, özellikle de sosyal medyada seslerini daha fazla duyurmaya çalıştıkları görülmektedir. Farklı platformlarda yürütülen tartışmalarda çoğunlukla bilimsel temelden yoksun şekilde yürülmektedir. Bu araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kampüste ilahiyat

## 50 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

okumaya ilişkin görüşlerini belirleyerek yüksek din öğretimi-üniversite ikilemi üzerine yapılan değerlendirmelerin bilimsel bir zemine dayandırılmasına katkı sağlamaktır. Verilerin toplanmasında metafor/mecaz tekniği kullanılmıştır. Veriler, Nisan 2019'da Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2-4 sınıflarında öğrenim gören 228 öğrenciden açık uçlu sorularla yazılı olarak toplanmıştır. Veri analizinde içerik analizi ve ki-kare tekniği kullanılmıştır. Araştırma sonuçları öğrencilerin büyük kısmının (%73,2) kampüste ilahiyat okumaya ilişkin olumlu metaforlar ürettiklerini göstermiştir. Kampüste ilahiyat okumanın olumlu bir tecrübe olarak tanımlanmasında iyi yetişmeye imkân sağlama, gerçek hayatı tanıma ve dini temsil imkânı gibi gerekçeler öne çıkmaktadır. Açıkta ön lisans tamamlayarak ilahiyat eğitime devam eden öğrencilerin de kampüste ilahiyat okumanın olumlu yönlerini öne çıkardığı belirlenmiştir.

**Özet:** Tarih boyunca yükseköğretim Doğuda medreseler, Batıda ise manastır okulları üzerinden yapılandırılırken son iki yüzyılda modern üniversite tarafından temsil edilmektedir. Medrese ve manastır okulları amaçları, epistemolojik ve pedagojik anlayışları, kurumsal yapıları ve ürettiği yaşam biçimi itibarıyla dinsel kurumlardı. Dini otoriteye bağlı olan bu kurumların amacı insanı tanrı adına eğitirken bu eğitimi dine uygun olarak vermektir. Medrese ve manastır okullarının yerini alan üniversite ise ilk kurulduğu dönemler itibarıyla devamı olduğu medrese ve manastır okulu geleneğinden farklı değildir. Batıda köklü üniversitelerin atası olarak kabul edilen ilk üniversite ve kolejler dini amaçlarla kurulmuş okullardı. Nitekim geçmişte dini amaçlarla kurulan batıdaki üniversitelerin pek çoğunun kilise ile gerek idari gerekse finansal bağları günümüzde de devam etmektedir. Diğer taraftan aydınlanma sonrası eğitim dini kurumların uhdesinde bir iş olmaktan çıkmış ve ulus devletler kendi ihtiyaçlarına uygun insan yetiştirmek için modern üniversiteler kurmuşlardır. Modern üniversite, insanı tanrı adına değil devlet ve ekonomi adına eğitmek ve toplumu mükemmelleştirmek için bilgi üretir ve yayar. Araştırmalar gerek kilise ile bağını devam ettiren üniversitelerin gerekse devlet üniversitelerinin sekülerleşmeden payını güçlü biçimde aldığını göstermektedir. Öte yandan kilise ile bağını devam ettiren üniversitelerde çok daha yoğun olmak üzere üniversitede din, farklı biçimlerde var olmaya devam etmektedir. Modern üniversitede din; teoloji ve dini araştırmalar programlarının yanı sıra akredite edilmiş öğrenci kulüpleri, kampüs rahipleri ve vazizleri, sosyal organizasyonlar vb. üzerinden kendine yer bulmaktadır.

Türkiye'de modern üniversitenin ilk örneği Darülfünun 1900 yılında kurulduğunda ilahiyat üç fakülteden birisi olarak yerini almıştır. Ancak yüksek din öğretimi için modern üniversitenin uygun bir yer olup olmadığı meselesi tartışılan bir mesele olmaya devam etmiştir. 1915 yılında ilahiyat, üniversite sistemi içinden çıkartılmış, 1924'te tekrar üniversite içerisinde bir ilahiyat fakültesi kurulmuş, 1933 yılında ise çağdaşlaşma tartışmaları eşliğinde üniversitede ilahiyat eğitime son verilmiştir. 1949 yılında ilahiyat eğitimi tekrar üniversiteye kabul edilirken 1959 yılından itibaren de MEB'e bağlı Yüksek İslam Enstitüleri açılmıştır. 1982 yılında tüm yüksek din eğitimi kurumlarının üniversite sistemine dâhil edilmesine kadar geçen zamanda din eğitiminin üniversite içinde yer alması gündemi sıklıkla meşgul eden konulardan birisi olmuştur. Bu tartışmalarda ilginç olansa çeşitli kesimlerin laiklik bahanesi ile karşı çıkmasına karşın dindarların üniversite sistemine dâhil olmada ısrar etmeleridir. Daha ilginç olansa ilahiyat fakültelerinin sayısının son yıllarda artmasına karşın dindar kesimlerden üniversitenin dışında yüksek din eğitimi taleplerinin gelmesidir. Bunlar, medresenin ilahiyat eğitiminin alternatifi ya da tamamlayıcısı olabilmesi için, ilahiyat lisans tamamlama programı, açıkta ilahiyatın yaygınlaştırılmasını talep etmektedirler. Hatta son dönemlerde dini gerekçelerle üniversite sistemi içinde ilahiyat fakültelerinin varlığına karşı çıkanların farklı platformlarda, özellikle de sosyal medyada seslerini daha fazla duyurmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu tür taleplerde bulunanlar iddialarını gerekçelendirmek için üniversitenin epistemolojik, pedagojik ve sosyal yaşam açısından din eğitimi için uygun bir yer olmadığını iddia etmektedirler. Ancak farklı platformlarda yürütülen tartışmalar çoğunlukla bilimsel temelden yoksun şekilde yürümektedir.

Bu araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kampüste ilahiyat okumaya ilişkin görüşlerini belirleyerek yüksek din öğretimi-üniversite ikilemi üzerine yapılan değerlendirmelerin bilimsel bir zemine dayandırılmasına katkı sağlamaktır. Bu çerçevede üç temel araştırma sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır: (i) Öğrenciler kampüste ilahiyat okumanın olumlu mu yoksa olumsuz yönlerini mi daha çok ön plana çıkarmaktadır? (ii) Üretilen metaforlardan kampüste ilahiyat okumanın olumlu ya da olumsuz yönlerine ilişkin ne tür tecrübeler yansımaktadır? (iii) Kampüste ilahiyat okumaya olumlu ya da olumsuz yaklaşma açısından cinsiyet ve fakülteye kayıt olma biçimi (üniversite giriş sınavı, dikey geçiş sınavı, sınavsız geçiş) açısından fark bulunmakta mıdır? Verilerin toplanmasında metafor/mecaz tekniği kullanılmıştır. Veriler, Nisan 2019'da Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2-4 sınıflarında öğrenim gören 228 öğrenciden açık uçlu sorularla yazılı olarak toplanmıştır. Veri analizinde içerik analizi ve ki-kare tekniği kullanılmıştır.

Araştırma sonuçları öğrencilerin büyük kısmının (%73,2) kampüste ilahiyat okumaya ilişkin olumlu metaforlar ürettiklerini göstermiştir. Kampüste ilahiyat okumanın olumlu bir tecrübe olarak tanımlanmasında iyi yetişmeye imkân sağlama, gerçek hayatı tanıma ve dini temsil imkânı gibi gerekçeler öne çıkmaktadır. Olumsuz metafor üretenlerin gerekçeleri arasında ise kampüs ortamının yozlaştırıcı etkisi, dışlanma ve dini bir ortamda eğitim görme isteği gibi gerekçeler öne çıkmaktadır. Açıkta ön lisans tamamlayarak ilahiyat eğitimine devam eden öğrencilerin de kampüste ilahiyat okumanın olumlu yönlerini öne çıkardığı belirlenmiştir. Sonuçlar üniversitede ilahiyat eğitimine ilişkin güçlü bir öğrenci desteğini göstermektedir.

Kanaatimizce ilahiyat fakültelerinin üniversite sistemi içerisinde yer alması konusunda son dönemde yürütülen tartışmaları modernizm ile karşılaşan dindarların genel eğilimleri üzerinden yorumlamak mümkündür. Bu anlamda araştırma sonuçlarımız önemli ipuçları vermektedir. Modernizm ile karşılaşan dindarlar genellikle üç yoldan birisini tercih etmişlerdir: gettolaşarak içe kapanma, modernle çatışma, dinin zaman ve mekan üstü mesajı ile modern insanın hayatına dokunmaya devam edebilmek için uzlaşmaya dayalı bir yol arama. Gettolaşan ve çatışmayı tercih edenler modern olan her şeyi reddederken, uzlaşmacı olanlar bazı risklerine rağmen modern insan ve kurumlarla dini bir arada tutmanın yollarını aramaktadırlar. Araştırma sonuçlarımız göstermektedir ki; ilahiyat öğrencilerinin büyük kısmı kampüsün seküler ve yer yer zorlayıcı ortamına karşın üniversiteyi din eğitimi için fırsatlar sunan bir yer olarak kabul etmektedir. Bu durum onların dinin modern insan ve hayata kazandırabileceği güçlükler konusunda güçlü bir özgüvene sahip oldukları anlamına gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Kampüste İlahiyat Eğitimi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Metafor.

## Giriş

Türkiye'de yüksek din öğretimi ile özdeşleşmiş medreselerin kuruluşunun üzerinden yaklaşık 10 yüzyıl, üniversite sistemi içerisinde bir ilahiyat fakültesinin yer almasının üzerinden ise 120 yıl geçti. Nizamiye Medreseleri ile başlayan yüksek din öğretimi geleneğinde merkezde dini ilimler bulunurken diğer ilimler ikincil konumda yer almıştır.<sup>1</sup> Osmanlı'nın son dönemine kadar eğitim sisteminin merkezinde yer alan, geleneksel bilginin aktarımını öncelleyen bu model ihtiyaçları karşılayamadığı için değişime uğramıştır. Değişim müfredat ve eğitim organizasyonu açısından Batıyı taklit eden modern mekteplerin kurulması suretiyle gerçekleşirken kurulan sistemde din, konulardan bir konu haline gelmiştir.

1900 yılında modern yükseköğretim anlayışı ile hizmet vermeye başlayan Darülfünun içinde Ulûm-ı Âliye-i Diniye, Fen ve Edebiyat şubeleri ile birlikte yer almıştır.<sup>2</sup> Yeni durum,

<sup>1</sup> Osmanlı medreselerinde okutulan dersler için bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

<sup>2</sup> Zeki Salih Zengin, "Medreseden Üniversiteye", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 215-224.

## 52 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

din öğretiminin müfredat, öğretim usulü ve eğitim ortamları dini öncelikler ile şekillenmiş olan medreseden modern epistemoloji ve yaşam biçiminin merkez mekanlarından olan üniversite içine taşınması anlamına gelmekteydi. Cumhuriyet dönemi ile birlikte yeni bir boyut kazanan bu duruma uyum kolay olmamıştır. 3 Mart 1924'te yayınlanan Tevhid-i Tedrisat kanunu ile birlikte medresenin yerini alan ilahiyatın temsil ettiği yeni model ve epistemolojik anlayış bazı dindarlar tarafından medrese ile karşılaştırılmış; geleneği temsil etmeme ve dini hassasiyetleri koruyamama gibi gerekçelerle eleştirilmiştir. Bu bağlamda örneğin ilahiyatların geleneksel anlamda âlim yetiştiremediği; uyguladığı bilimsel yöntemin dine dışardan bakana, onu nesneleştiren bir anlayışa sahip olduğu iddia edilmiştir.<sup>3</sup>

Üniversitede ilahiyat eğitimine dair ilmi ve hukuki alanda uzlaşma eksikliğinin bir yansıması olarak 1915 yılında Dârülfünun'un Ulûm-ı Şeriye Şubesi kapatılıp öğrencileri tekrar medreseye yönlendirilmiş,<sup>4</sup> Cumhuriyet ile birlikte tekrar üniversite içine dâhil edilen ilahiyat fakültesi 1933'te kapanmıştır. Mevcut ilahiyatların en köklüsü olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kuruluşundan (1949) sonra yaşanan tartışmalarda yüksek din öğretimi mensupları üniversitenin bir parçası olma yönünde gayret sergilerken laikliğe aykırılık iddiası ile karşı çıkanlar olmuştur. 1968 yılında Ankara Üniversitesi senatosunun oluşturduğu bir komisyonun fakültenin kapatılmasını teklif etmesine karşı İlahiyat Fakültesi Kurulu yüksek din öğretiminin üniversite içinde kalması yönünde karşı kararlar almıştır.<sup>5</sup> 1959'dan itibaren MEB'e bağlı kurulan yüksek İslâm enstitülerinin öğrenci ve hocaları üniversiteye bağlanmayı talep etmiş,<sup>6</sup> bu talep ancak 1982'de karşılık bulmuş ve günümüzdeki yapı ortaya çıkmıştır.

Batıda yükseköğretim seyri -dönemler değişmekle birlikte- Türkiye'dekinden farklı değildir. Aurelius Augustinus'un 5. yüzyılda manastır okullarını kurması ile Ortaçağ boyunca eğitimin merkezinde din olmuştur.<sup>7</sup> 12. yüzyıldan itibaren modern üniversitelerin ilk kuşağı olarak kabul edilen öğrenci-öğretici birlikleri ve medreseleri modelleyen kolejler ortaçağın manastır sistemi üzerine yapılandırılırken ilahiyat, tıp ve hukuk ile birlikte üniversitenin üç şubesinden birisini oluşturmuştur.<sup>8</sup> 1810 yılında Alman idealistleri tarafından kurulan Berlin Üniversitesi ile pozitivist ve rasyonel yöntemlerle bilgi üretimi, toplum ve kültürü mükemmelleştirme amacı öne çıkan modern üniversiteye geçilmiştir.<sup>9</sup> 1960'lı yıllardan itibaren ise uluslararasılaşma, disiplinlerarasılık ve ekonomi odaklılıkla birleşen modern anlayış üniversiteyi tanımlamaktadır.<sup>10</sup>

Gelinen noktada üniversiteye hangi fonksiyon yüklenirse yüklensin dinin yükseköğretim sistemi içinde kurumsal ve epistemolojik açıdan merkez dışı konumu yerleşmiş görünmektedir. Günümüz yükseköğretimi artık teosentrik değildir. Teolojinin merkezde olduğu dönemlerde yükseköğretimde insan, tanrı adına eğitilirken modern üniversitede ekonomik ve kamusal beklentiler öne geçmiştir. Modern üniversite bir yandan sekülerleşmenin en derin yaşandığı yerlerden birisi olurken diğer yandan da dini kuruluşlarla yönetsel ve finansal bağını devam ettiren veya bünyesinde teoloji eğitimi veren birimler bulunduran üniversitelerin sayısı azımsanmayacak düzeydedir.

Schmalzbauer, ABD'de kampüs hayatı için mutlak bir sekülerleşmeden bahsedilemeyeceği; yaşananın, bazı dini grup ve organizasyonların görünürlüğünün azalıp diğerlerinin

<sup>3</sup> Ali Kemal Acar, "Türk Aydınına Göre Yüksek Din Öğretimi", *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/631-644.

<sup>4</sup> bk. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 99.

<sup>5</sup> bk. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 247-249.

<sup>6</sup> bk. Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 486.

<sup>7</sup> Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi* (Ankara: Phoneix Yayınları, 2012).

<sup>8</sup> George Makdisi, *Ortaçağda Yükseköğretim* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018), 329-335.

<sup>9</sup> Talip Küçükcan - Bekir Sıddık Gür, *Türkiye'de Yükseköğretim Karşılaştırmalı Bir Analiz* (Ankara: SETA, 2009).

<sup>10</sup> Ali Rıza Saklı, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Öğrenci ve Akademisyen ile Rize Halkının Karşılıklı Algı ve Beklentileri* (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017).

daha fazla görünür olmasından ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>11</sup> Kampüslerde ana akım Hıristiyan organizasyonlar 1970'lerden bu yana kısmi etki kaybı yaşarken yeni dini organizasyonlar onların yerini doldurarak alan kazanmıştır. Öğrencilerin kampüslerdeki akredite edilmiş dini organizasyonlara üye olma oranı %25;<sup>12</sup> oryantasyon programlarında dini organizasyonların kurumsal olarak yer alma oranı %30; Katoliklerin dini merkez, din görevlisi veya öğrenci organizasyonları ile temsil edildiği kampüs sayısı 1351,<sup>13</sup> Presbiteryanların 1300; Lutheranların 580; Metodistlerin 520'dir.<sup>14</sup> Üniversitelerin önemli bir kısmında dini araştırmalar, teoloji gibi programlar bulunmakla birlikte kampüsün dini faaliyet merkezini kampüs vaiz, papaz ve rahipleri, dini öğrenci organizasyonları; kilisede veya kilisenin katılımı ile gerçekleştirilen oryantasyon, mezuniyet, kurucular günü vb. etkinlikler oluşturmaktadır.<sup>15</sup>

Birisi devlet, üçü kilise bağlantılı dört üniversitede dinin yerine ilişkin derinlemesine bir durum analizi yaptıkları çalışmalarında Cherry ve arkadaşlarının tespitleri benzerdir.<sup>16</sup> Onlara göre ABD'de 1636'da kurulan Harvard Koleji gibi ilk yükseköğretim kurumlarının temel misyonları din adamı yetiştirmek günümüzde kilise ile bağlarını devam ettiren kolej ve üniversiteler örtük sekülerleşme yaşamaktadırlar. Bu durum çoğunlukla farkında olmadan Hıristiyan referanslarına karşı kurumsal yabancılaşma şeklinde gerçekleşmektedir. Öte yandan araştırmacılar bu sekülerleşmenin biçimsel olduğu, kampüste dinin şekil değiştirerek var olmaya devam ettiği tespitini de yapmaktadırlar. Üç üniversitede dini yaşamın toplantılar, sosyal programlar, öğrenci kulüpleri vb. üzerinden oldukça canlı olduğu; devlet üniversitesinde ise dinin geleneksel formunun yanında maneviyatçı bir inanç hayatının oldukça güçlü olduğu belirlenmiştir.

Arthur genel organizasyon, eğitim ve kültürel yapıları sekülerleşen üniversitelerde bölümler ve sosyal organizasyonlarla temsil edilen dinin yerinin üst kültür – alt kültür kavramsallaştırması ile okunabileceğini belirtmektedir. O'na göre bu durum bir yönüyle yükseköğretimin kökeninde bulunan dini düşüncenin üniversitelerin seküler gövdelerinde filiz vermesi olarak tanımlanabilir.<sup>17</sup> Arthur'un metaforu üzerinden Türkiye'de üniversite organizasyonunu okumak zor görünmektedir. Zira Türkiye'de resmi olarak dini organizasyonlara bağlı üniversite bulunmamaktadır. Ancak Türkiye'de 1900'de kurulan modern üniversitede yer bulan ve 1949'dan günümüze kalıcı biçimde üniversite olgusunun bir parçası olan ilahiyat fakültesini geleneğin sürgün vermesi olarak okumak mümkün müdür? Kabul etmek gerekir ki bu soruya kapsamlı bir cevap vermek bu araştırmanın sınır ve amaçlarını aşmaktadır. Ancak modern üniversite kültürü içinde kendine has bir kültür oluşturan ilahiyat öğrencilerinin kendilerini nasıl tanımladıkları incelemeye değer bir konu olarak görülebilir.

Türkiye'de son 10 yılda bir yandan ilahiyat fakültelerinin sayısı artarken diğer yandan da üniversite dışında din eğitimi talepleri gündeme gelmiştir. Bu süreçte ilahiyat fakültesi,

<sup>11</sup> Jhon Schmalzbauer, "Campus Religious Life in America Revitalization and Renewal" *SOC* 50 (February 2013), 115-131.

<sup>12</sup> ABD'nin batı bölgelerinde üniversitelerde yönetim tarafından akredite edilmiş öğrenci organizasyonlarının yaklaşık yüzde onunu dini organizasyon/kulüpler oluşturmaktadır. bk. Betty Deberg, "West University", *Religion on Campus*, ed. Conrad Cherry vd. (London: The University of North Carolina Press, 2001), 13.

<sup>13</sup> Üniversitelerdeki görevlilerin çalışma alanı geleneksel dini faaliyetlerle sınırlı değildir. Öğrencilere sosyo-kültürel aktiviteler düzenleme, öğrencinin yaşamını iyileştirici destekler sağlama konusunda çalışmalar yürütmektedir. Bu çalışmalar arasında hafta sonu etkinlikleri, gezi ve kamp faaliyetleri, sanatsal ve sportif öğrenci organizasyonları düzenlemek veya bunlara sponsorluk yapmak vb. bulunmaktadır. bk. Amanda Porterfield, "East University", *Religion on Campus*, ed. Conrad Cherry vd. (London: The University of North Carolina Press, 2001), 169-170.

<sup>14</sup> Schmalzbauer, "Campus Religious Life in America Revitalization and Renewal", 123-127.

<sup>15</sup> Conrad Cherry, "South University", *Religion on Campus*, ed. Conrad Cherry vd. (London: The University of North Carolina Press, 2001), 94-99.

<sup>16</sup> Conrad Cherry vd. *Religion on Campus* (London: The University of North Carolina Press, 2001).

<sup>17</sup> Arthur, "Faith and Secularisation in Religious Colleges and Universities", 198.

#### 54 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

varlığını gayr-ı resmi olarak devam ettiren medreselerle karşılaştırılmış, kamuoyunda ilahiyata alternatif veya onun tamamlayıcısı olarak medresenin dikkate alınmasına yönelik tartışmalar yürütülmüştür.<sup>18</sup> Örneğin 2012 yılında medrese ile modern din eğitimi kurumlarını karşılaştıran bildirilerin sunulduğu bir kongre düzenlenmiştir.<sup>19</sup> Bildirilerde bazı açılardan medresenin bazı açılardan da ilahiyat fakültelerinin avantajları olduğu vurgulanmıştır. Medreselerin avantajları arasında gönüllülük, disiplin, dil ve ezber becerisi; ilahiyatlarda metodoloji ve bilgiyi kullanma becerisi, güncel hayatla ilişkilendirme, günümüz insanına hitap dillinin kazanımı gibi hususlar avantajlı noktalar olarak öne sürülmektedir.<sup>20</sup> Medresede mutlak kabul edilen geleneksel dini bilgiyi otoriteye dayanarak alma, koruma, aktarma ve gelecekte öğrenciye lazım olacağı düşüncesi ile ezberletme; modern eğitimde hayatın dinamikliği içinde sürekli yeniden üretilen ve güncellenen bir epistemoloji ve pedagoji esas alınır.<sup>21</sup> 2019'da gerçekleştirilen bir başka yüksek din öğretimi kongresinde ilahiyat ile medrese eğitimi karşılaştıran Arslan'a göre medreseler Arapça gramer kurallarına boğulmuş eğitimi, kendi zamanlarının ihtiyaçları çerçevesinde yazılan klasik eserleri tekrar etmesi ve bilhassa ezber ve taklide dayalı eğitim yöntemi açısından bir takım açmazlarla karşı karşıyadır. İlahiyat fakülteleri ise, yöntem bilgisinin çokça verilmesine karşılık, geleneğe yönelik birikim yeterince verilmemesi, bilgilerin tam olarak özümsememesi ve amaç yoksunluğu gibi açmazlara sahiptir. Buna karşılık İlahiyat fakülteleri günümüzün ihtiyaçlarına yönelik neticeler elde etmesini sağlayan eleştirel yöntemi ile belli bir üstünlüğe sahiptir.<sup>22</sup>

İlahiyat-medrese tartışmalarında üniversitenin fiziksel ortamına (kampüs) dâhil olmadan ilahiyat okumaya imkân veren açıktan ilahiyat, ilahiyat ön lisans ve ilahiyat lisans tamamlama (İLİTAM) sıkça gündeme gelmektedir. Özellikle ilahiyatı dini ilimler açısından yetersiz, üniversite sistemi içinde oluşunu ve üniversitenin bilimsel perspektifi ile bilgi üretme çabasını zararlı görüp dışarıda alternatif arayanlar, alternatiflerin yasal olmaması nedeniyle oluşan sınırlılığı -kerhen de olsa- İLİTAM üzerinden gidermeyi önermektedir.<sup>23</sup> Söz konusu uygulamanın etik, hukuki, siyasi ve ilmi açıdan pek çok sorun içerdiği öngörülebilmektedir. Nitekim konunun Kamu Denetçiliği Kurumu'na yansımaları sonrasındaki süreçte medrese-ili-

<sup>18</sup> Bu bağlamda Kamu Denetçiliği Kurumu'nun 30.10.2018 tarihli açık öğretim ilahiyat kararı çerçevesinde medya platformlarında cereyan eden tartışmaları hatırlamak gerekmektedir. Yüksek din eğitiminin yapılmasına ilişkin tartışmalar için bk. Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır, Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Adnan Demircan, *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); Şeyma Z. Altın (ed.), *Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

<sup>19</sup> Söz konusu sempozyumda tartışılan konulara ilişkin bir değerlendirme için bk. İsmail Narin, "Bir Sempozyumun Ardından: Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Sempozyumu" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2013), 159-183.

<sup>20</sup> Mehmet Sadık Elçi, "Medrese ve Modern Öğretim Kurumları Arasında Bir Mukayese: Cumhuriyet Dönemi Şark Medreseleri Örneği", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013) 2/86-97.

<sup>21</sup> Hanefi Palabıyık vd. "Medrese Eğitimi ve Çağdaş Eğitimde Eğitim Anlayışının Mukayesesi", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/17-43.

<sup>22</sup> Hulusi Arslan, "Gelenek ve Modern Açmazında Yüksek Din Öğretimi", *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/39-51.

<sup>23</sup> Medrese ile özdeşleşmiş bir lakap olarak kendilerini "mele-molla" olarak tanımlayan kişilerin yoğun ilgi gösterdiği bir sosyal medya paylaşımında "@mollahasansami" künyeli bir kullanıcının paylaşımı ve onun paylaşımına takipçiler tarafından yapılan yorumlar bu açıdan dikkat çekicidir. Paylaşımca ön lisans ilahiyatı bitirdiği için kendisinin görüşlerinin bir kısmına artık itibar edilemeyeceğini, yakında bir de İLİTAM'ı tamamlayınca kendisine hiç güvenilmemesi gerektiğini mizahi ifadelerle dile getirmekte, takipçiler aynı üslupla yorumlar yapmaktadırlar. bk. @mollahasansami "La gitti Mol Kaldi" Twitter, (24 Ağustos 2019, 13: 39).



tam-ilahiyat üçlemesi birlikte tartışmaya konu olmuş ve muhtemel sakıncalara dikkat çekilmiştir.<sup>24</sup> Türkiye’de yüksek din öğretiminin yapısal, epistemolojik ve eğitimbilimsel açıdan üniversite sistemi içinde bulunması meselesi çoğunlukla kişisel kanaatlere dayanılarak çeşitli mecralarda tartışılmaya devam etmektedir. İlahiyat eğitiminin en önemli öznesi olarak ilahiyat öğrencilerinin değerlendirmelerinin üniversite sistemi içinde ilahiyat meselesinin ilmi bir zeminde tartışılmasına katkı sunacağı değerlendirilmektedir.

### 1. Amaç

Araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kampüste ilahiyat okumaya ilişkin görüşlerini belirleyerek yüksek din öğretimi-üniversite ikilemi üzerine değerlendirmeler yapmaktır. Bu bağlamda öğrencilerin ürettiği metaforlarla aşağıdaki araştırma sorularının cevapları aranmıştır:

- Öğrenciler kampüste ilahiyat okumanın olumlu mu yoksa olumsuz yönlerini mi daha çok ön plana çıkarmaktadır?
- Üretilen metaforlardan kampüste ilahiyat okumanın olumlu ya da olumsuz yönlerine ilişkin ne tür tecrübeler yansımaktadır?
- Kampüste ilahiyat okumaya olumlu ya da olumsuz yaklaşma açısından cinsiyete göre ya da dikey geçiş sınavı (DGS) veya sınavsız geçişle (SZG) gelen öğrencilerle diğerleri arasında fark bulunmakta mıdır?

### 2. Yöntem

Araştırma betimsel tarama modelindedir. Verilerin toplanması ve analizinde esas olarak nitel araştırma tekniklerinden metafor/mecaz tekniği ve içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Veriler metafor/mecaz oluşturmaya ve oluşturulan metaforun benzeşim yönünü açıklamaya yönelik açık uçlu sorularla yazılı olarak toplanmıştır. Veri analizinde esas olarak içerik analizi tekniği kullanılmakla birlikte katılımcıların oluşturdukları metaforların çeşitli değişkenler açısından farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için nicel analiz tekniklerinden (ki-kare) istifade edilmiştir.

Kampüste yüksek din öğretimi tecrübe eden öğrencilerin metaforları kampüste ilahiyat okumanın avantaj ve dezavantajlarının çok boyutlu olarak anlaşılmasını sağlayabilir. Zira metaforlar insanların içinde buldukları ortama ilişkin bakış açılarını en iyi aktaran araştırma araçlarından birisidir.<sup>25</sup> Çoğu zaman anlamsız gibi görünen nesnel gerçeklik onu tecrübe etmiş kişilerin benzetmelerinin doğrultusuna bağlı olarak bilim insanına çok şey anlatır. Bu nedenle eğitim araştırmalarında yapılandırılmış veri toplama araçlarına göre metaforlar daha gerçekçi ve geniş bir perspektiften yorumlama imkânı verir.<sup>26</sup>

Nitel araştırmanın bir türü olarak metafor araştırmalarında toplanan veriler benzerlik ve farklılıklarına bağlı olarak gruplanarak tema ve kategoriler oluşturulur.<sup>27</sup> Metafor analizinin derinlemesine sonuçlara ulaşmayı sağlayan yönü benzerlik ve farklılıkların oluşmasını sağlayan eğilimlerin satır aralarından okunmasıdır. Bu anlamda herhangi bir metafor ilişkisinde üç olgunun yorumlanması mümkündür: metaforun konusu, kaynağı ve kaynaktan konuya aktarılan özellikler. Metaforun konusu benzetmeye konu olan olgunun kendisidir. “Okul bir arıtma tesisi gibidir.” cümlesindeki “okul” sözcüğü metaforun konusunu teşkil eder. Metaforun kaynağı, metaforun konusunun kendisine benzetildiği olgudur. Örnekteki cümlede

<sup>24</sup> bk. Mehmet Sarı – Oğuzhan Erdoğan (ed.), *İLİTAM Din Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Çalıştay Raporu*, (Ankara: Kamu Denetçiliği Kurumu Yayınları, 2020).

<sup>25</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 208.

<sup>26</sup> Paul, Bredeson, “Perspectives on Schools: Metaphors and Management in Education”, *The Journal of Educational Administration* 20/3 (1988), 293.

<sup>27</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 212.

“arıtma tesisi” metaforun kaynağıdır. Bu örnekte kaynaktan konuya atfedilen özellik ise toplum yararına olarak temizleme, rafine etme gibi özelliklerdir.<sup>28</sup> Çalışmamızda metaforların yorumlanmasında bu üç bileşen analiz düzlemi olarak kullanılmıştır.

### 2.1. Çalışma Grubu ve Verilerin Toplanması

Çalışma, 1-29 Nisan 2019 tarihleri arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören toplam 228 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Fakültede öğrenim gören 1239 öğrenciden amaçlı örnekleme yöntemine göre -hazırlık sınıfı ile birlikte- en az üç yıla yakın bir süredir kampüste ilahiyat okuyan öğrenciler araştırma grubuna alınmıştır. Böylelikle araştırılan olguya ilişkin belli bir tecrübeye sahip olan ikinci sınıf ve üstü öğrenciler çalışma grubuna alınmıştır. İkinci sınıf ve üstünde öğrenim gören toplam 482 öğrenciden kolay ulaşılabılır durum örnekleme tekniği ile kendilerine ulaşılabilen 250 öğrenciye veri toplama aracı verilmiştir. Veri toplama araçlarından 236 tanesi geri toplanmış, bunlardan 8 tanesi, üretilen metafor gerekçelendirilmediği veya gerekçelendirme araştırma amaçları ile ilişkilendirilemediği için kapsam dışında bırakılmıştır.

Öğrencilerin 69'u (%30,3) erkek; 159'u (%69,7) kadındır. Dağılım, araştırmanın gerçekleştirildiği fakülte ve Türkiye genelindeki ilahiyat fakültelerindeki cinsiyet dağılımına yakındır.<sup>29</sup> Öğrencilerden 94'ü (%41,2) ikinci sınıf; 84'ü (%36,8) üçüncü sınıf ve 50'si (%21,9) dördüncü sınıftır. Çalışmanın temel problemi ile bağlantılı bir şekilde kamuoyunda yürütülen tartışmalarda sıklıkla örgün ilahiyata alternatif olarak İLİTAM veya açıktan ilahiyat modelleri gündeme gelmektedir. Bu nedenle ilahiyat-açıktan ilahiyat tartışmaları noktasında verilerin yorumlanmasına katkı vereceği değerlendirilerek öğrencilere İLİTAM üzerinden ilahiyata yerleşip yerleşmedikleri veya bir yakınlarının bu şekilde ilahiyat okuyup okumadığı sorulmuştur. Öğrencilerin %8,8'i (20) ön lisanstan ilahiyata geçmiş; %40,8'inin (93) ise ön lisans-tan ilahiyata DGS ile veya sınavsız geçen bir yakını bulunmaktadır.

Metafor araştırmalarında katılımcıların özellikle okul benzeri kurumlara ilişkin metaforları sorulduğunda alınan cevapların onların yaşadıklarını mı yoksa dilediklerini mi ifade ettiği net anlaşılmayabilir.<sup>30</sup> Öğrencilerin tecrübelerini cevaplarına yansıtılabilmeleri için soru kökünde açıklama yapılmıştır. Öğrencilere “Yaşadığınız deneyimden yola çıkarak kampüste ilahiyat okumayı bir bitkiye benzetseniz bu hangi bitki olurdu? Lütfen yazınız.” “Kampüste ilahiyat okumayı niçin bu bitkiye benzetiyorsunuz? Lütfen açıklayınız.” soruları yöneltilmiş ve istedikleri kadar geniş açıklama yapabilecekleri belirtilmiştir. Bu yönüyle metaforların öğrencilerin tecrübelerini güçlü biçimde yansıttığı varsayılmaktadır.

### 2.2. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde hem nitel hem de nicel yöntemlerden yararlanıldı. Nitel olarak içerik analizi, sayısal verilerin analizinde ise frekans, yüzde ve ki-kare teknikleri kullanılmıştır. Ki-kare testinde yalnızca  $p < 0,05$  ölçütünü sağlayan ve beklenen değeri beşten küçük olan kategori sayısının %20'nin altında kaldığı sonuçlar anlamlı kabul edilmiştir.<sup>31</sup> Verilerin analizinde ilk aşamada öğrencilerin geliştirdikleri metaforlar titizlikle okunmuş, kodlanmış ve Excel programına ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Bu süreçte gerekçesi açıklanmamış veya ilişkisiz açıklama yapılmış olanlar ayıklanmıştır. İkinci aşamada metafor konusu ve metafor kaynağı arasında kurulan ilişkilere bağlı olarak tema ve kategoriler geliştirilmiştir. Bu aşamada her bir kategoriye belirginleştiren ve öğrencilerin tecrübelerine ilişkin ipuçları veren temel

<sup>28</sup> Forceville, 2002'den akt. Ahmet Saban, “Okula İlişkin Metaforlar”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 55 (Yaz 2008), 460; Hasan Sait Tortop, “Öğretmen Adaylarının Üniversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor”, *Yükseköğretim ve Bilim 3/2* (Ağustos 2013), 153.

<sup>29</sup> Yükseköğretim Kurumu (YÖK), “İstatistik” (Erişim 09 Kasım 2019).

<sup>30</sup> bk. Hasan Demirtaş - Duygu Çoban, “Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları: İnönü Üniversitesi Örneği” *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (2014), 140.

<sup>31</sup> bk. Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2015), 222.

nitelikler belirlenmeye çalışılmıştır. Üçüncü aşamada geçerlilik ve güvenilirliği teyit etmek için nitel araştırma deneyimi bulunan bir araştırmacıya tema ve kategorilerle 100 katılımcıya ait metafor listesi ve açıklaması verilerek bağımsız kodlama yapması istenmiştir. Araştırmacıdan alınan dönütle kodlamanın güvenilirliğini gösteren Miles and Huberman uyum katsayısı 0,87 olarak hesaplanmıştır.<sup>32</sup> Dördüncü aşamada araştırma verileri nicel analize uygun hale getirilerek SPSS programına aktarılmış ve ki-kare analizi yapılmıştır. Son aşamada ise bulgular tanımlanmış ve yorumlanarak raporlaştırılmıştır.

### 3. Bulgular

Öğrenciler 55 farklı metafor üretmiştir. Metaforlar kampüste ilahiyat okumanın olumlu yanlarını ön plana çıkartan metaforlar ve olumsuz yanlarını ön plana çıkartan metaforlar olarak iki ana tema altında toplanmıştır. Her iki tema altında birbirinden farklı biçimlerde temellendirilen toplam 12 kategori belirginleşmiştir. Metafor araştırmalarında aynı metafor imgesi farklı anlamlarda kullanılabilirdiği için esas anlam, niçin sorusuna verilen cevapların analizinden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle aşağıda önce metaforların genel dağılımı, ardından tema ve kategorilere göre hazırlanmış tablolar ve öğrencilerin konu ile kaynak arasında kurdukları ilişkinin yorumlanmasından çıkartılan kategorinin temel özellikleri verilmiştir. Kategoriyi belirginleştiren temel özelliklerin kendilerinden çıkartıldığı katılımcı ifadelerinden alıntılar bu özelliklerin altında aktarılmıştır.

#### 3.1. Üretilen Metaforlar

Katılımcılar kampüste ilahiyat okumaya ilişkin Tablo 1’de yer alan 55 farklı metafor üretmişlerdir. Bunlardan 29 tanesi sadece bir öğrenci tarafından, 11 metafor ise iki öğrenci tarafından kullanılırken kardelen ve marul metaforları üçer; nilüfer ve çiçek dört; lale ve menekşe beş; orkide sekiz; çam ağacı dokuz; ağaç, çınar ağacı, fesleğen, papatya ve sarmaşık 10; kaktüs ise 26 öğrenci tarafından üretilmiştir. Öğrencilerin kampüste ilahiyat okumayı en çok özdeşleştirdikleri bitki gül (60) olmuştur.

Tablo 1. Metaforlar

Metafor	F	%	Metafor	F	%	Metafor	F	%
Gül	60	26,3				Akşam Sefası Çiçeği, Anem Bitkisi, Ayçiçeği, Beyaz bir çiçek, Biber, Deve Dikeni, Dügün Çiçeği Bitkisi, Ebu Cehil Karpuzu, Ekşi Elma, Elma Ağacı, Etobur Bitki, Greyfurt, Hurma, İncir Ağacı, Karalahana, Karanfil, Kenevir, Kiraz Ağacı, Küstüm Çiçeği, Limon, Nane, Nar, Ortanca, Pembe Kiraz Çiçeği, Şifalı bitkiler, Turunçgiller, Uyku Çiçeği, Yosun, Zambak	29*1	29*0,4
Kaktüs	26	11,4	Bambu					
Ağaç	10	4,4	Buğday					
Çınar	10	4,4	Başağı					
Ağacı	10	4,4	Ceviz					
Fesleğen	10	4,4	Çimen					
Papatya	10	4,4	Isırgan					
Sarmaşık	10	4,4	Lavanta	11*2	11*0,9			
Çam Ağacı	9	3,9	Mimoza					
Orkide	8	3,5	Nergis					
Lale	5	2,2	Palmiye					
Menekşe	5	2,2	Sümbül					
Çiçek	4	1,8	Zehirsiz mantar					
Nilüfer	4	1,8						
Kardelen	3	1,3						
Marul	3	1,3						
<b>Toplam</b>							<b>228</b>	<b>100</b>

<sup>32</sup> bk. Matthew Miles - Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis An Expanded Sourcebook* (CA: Sage), 1994.

## 3.2. Metaforların Oluşturduğu Temalar ve Kategoriler

Tablo 2: Tema ve Kategoriler

Temalar	Kategoriler	F	%
Tema 1: Olumsuz Yaklaşım (Rahatsız, İlahiyat Eğitimi Kötü Etkiliyor)	Meşakkati Fazla Güzellik	21	9,2
	İçe Kapanıklık veya Yetersiz Temsil	19	8,3
	Önyargılı Bakış ve Uygulamalara Maruz Kalma	19	8,3
	Kampüste Önemsiz Bir Birim	2	0,9
	<b>Ara Toplam</b>	<b>61</b>	<b>26,8</b>
	Kampüse Güzellik Yayan Bir Kaynak	51	22,4
	Kötü Atmosfere Başarıyla Direnme	32	14
Tema 2: Olumlu Yaklaşım (Faydalı, İlahiyat Eğitimi Olumlu Etkiliyor)	İyi Yetiştirme Fırsatı	32	14
	İlahiyat Kampüste Özel/Üstün Bir Yere Sahip	15	6,6
	Farklılıkların Bir Arada Bulunmasının Güzelliği	13	5,7
	Himayeci Misyon Yükleme	11	4,8
	Ayrışmayı Önleme	8	3,5
	Kampüste Dini Bir Sembol	5	2,2
<b>Genel Toplam</b>	<b>Ara Toplam</b>	<b>167</b>	<b>73,2</b>
		<b>228</b>	<b>100</b>

Katılımcıların geliştirdikleri metaforlar ve açıklamalarında kampüste ilahiyat okumanın olumsuz yanlarına vurgu yapan ya da olumlu yönlerini ön plana çıkartan iki farklı eğilim belirlenmiştir. Bu eğilimler kampüste ilahiyat okumaya dair ana temalar olarak alınmış ve metaforlar buna göre analiz edilmiştir. Üretilen metaforların 61'i (%26,8) olumsuzluk teması altında değerlendirilebilir niteliktedir. Bu grupta değerlendirilen metaforlarda bazen kampüste ilahiyat okumanın olumlu yönleri belirtilse de kampüsün ilahiyat eğitiminin kalitesine, öğrencisinin yaşam biçimine olumsuz yansıdığı algısı çok daha güçlüdür. Hatta bazı öğrenciler üniversite sistemi dışında, medresede din eğitimi tercih ettiklerini açıkça belirtmektedirler (ör. K13, Kişisel Görüşme, 13 Nisan 2019). Olumsuzluk teması altında toplanan dört kategori (meşakkati fazla güzellik, yetersiz/olumsuz temsil, önyargılı bakış ve uygulamalar, önemsiz bir birim) ve bu kategorilerin belirginleştiği temel özellikler olumsuzluk temasına ilişkin algıları göstermektedir.

Kampüste ilahiyat okumanın olumlu yanlarını ön plana çıkartan metaforların oranı tüm metaforların %73,2'sini oluşturmaktadır. 167 öğrencinin oluşturduğu metafor kampüste ilahiyat okumanın ilahiyat eğitiminin kalitesi, öğrencilerin gerçek hayatla yüzleşmesi, farklı düşünce ve fikirleri tanıması ve üniversite ortamında dini temsil ve tebliğ açısından sunduğu avantajlar nedeniyle olumlu bir husus olarak nitelemektedir. Kampüste ilahiyat okumanın olumlu yönlerinin ön plana çıkartıldığı bu tema altında sekiz kategori oluşmuştur. Bu kategoriler şunlardır: kampüse güzellik yayan bir kaynak, kötü atmosfere başarıyla direnme, iyi yetiştirme fırsatı, ilahiyat kampüste özel/üstün bir yere sahip, farklılıkların bir arada bulunmasının güzelliği, himayeci misyon yüklemesi, ayrışmayı önleme, kampüste dini bir sembol.

## 3.3. Olumsuz Yaklaşım Teması Altında Yer Alan Kategoriler

Kampüste ilahiyat okumanın eğitimin kalitesini, ilahiyatçı kimliğini olumsuz etkileyen veya ilahiyatın kampüste bulunmasının sosyal ve eğitimsel herhangi bir fayda üretmediğini vurgulayan birinci tema altında dört farklı kategori oluşmuştur. Olumsuz algının nedenlerini farklı gerektirenlere açıklayan kategorilerden her birisine ait değerler, kategoriye belirginleştiren nitelikler ile açıklamalardan örneklere aşağıda yer verilmiştir. Tablonun altında verilen *kategoriyi belirginleştiren nitelikler* başlığı bu kategori altında sınıflanan metaforlardaki benzetmelerin yönünü oluşturan ortak vurguları özetlemektedir. Niteliklerin tamamını ima ettiği düşünülen metaforlar, ilgili kategoride değerlendirilmiştir. Bu yolla öğrencilerin kampüste ilahiyat okuma tecrübeleri bu maddelerde en öz biçimde yansıtılmaya çalışılmıştır.

## 3.3.1. Meşakkati Fazla Güzellik Kategorisi

Tablo 3: Meşakkati Fazla Güzellik

Kategori	F	%	Metaforlar
Meşakkati Fazla Güzellik	21	9,2	Gül (7), Kaktüs (2), Lavanta, Düğün Çiçeği, Ceviz, Biber, Sarmaşık, Fesleğen, Orkide, Greyfurt, Marul, Çimen, Menekşe, Papatya.

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- Kampüste ilahiyat okumanın birtakım avantajları bulunmaktadır.
- Kampüsün avantajları yanında ilahiyat öğrencisini olumsuz etkileyen yanları daha güçlüdür.
- İlahiyatçının duymaması, görmemesi gerektiği düşünülen durumlar kampüste yer almaktadır.
- Kampüste ilahiyata/öğrencisine gereksiz zorluklar çıkarıldığı, engellendiği algısı.
- Din eğitimi için kampüsün fazla özgürlükçü bir ortam olduğu iddiası.
- Kampüs dışında dini kurallara göre yapılandırılmış bir ortamda eğitimi tercih eğilimi.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Ceviz ağaçları genelde çok büyüktür ve gölgelik yapar ama altında oturamazsınız çünkü baş ağrısı yapar” (K68, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “İlahiyat papatya gibi hem güzel hem faydalıdır, herkesin dikkatini çeker ve koparmaya çalışırlar” (K17, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019). “Sarmaşığa benzetiyorum. Çünkü sürekli işler sarmala sarıyor kampüste, sürekli bir zorlukla karşılaşıyoruz ama sonunda bazı faydalar da elde ediyoruz” (K116, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019). “Dışı portakala benzer tatlı dersin ama tadına bakınca ekşisinin farkına varırsın. Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Kampüste ilahiyat okumak portakal gibi görünen greyfurttur” (K198, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019). “Din eğitimi bence daha disiplinli, daha özel bir alanda, şeriata dikkat eden medreselerde olmalı. O yüzden üniversite ortamında diğer kampüslerin yanında ilahiyatın olması elbette gerekli ve güzeldir ama daha özel bir yerde medrese gibi olması daha iyidir” (K13, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019).

## 3.3.2. Yetersiz/Olumsuz Temsil Kategorisi

Tablo 4: Yetersiz/Olumsuz Temsil

Kategori	F	%	Metaforlar
Yetersiz/Olumsuz Temsil	19	8,3	Kaktüs (3), Fesleğen (3), Çam Ağacı (2), Lavanta, Ebu Cehil Karpuzu, Gül, Bambu, Deve Dikeni, Gül, Uyku Çiçeği, Isırgan, Etobur Bitki, Nilüfer, Küstüm Çiçeği.

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- Kampüsün ilahiyat ve öğrencilerine dini temsil için potansiyel sunduğu kabulü,
- Kampüste yalnızlaşan, diğer birimlerle iletişime geçemeyen bir birim/öğrenciler algısı,
- Din ile özdeşleşen değerlerin ilahiyatçılar tarafından kampüste sağlıklı biçimde temsil edilmediği öz eleştirisi,
- İlahiyatın temsil ettiği düşünülen değerlerin görüntüde kaldığı, kendi içinde asgari insani değerleri işletmediği öz eleştirisi,
- Kampüse etki edecek faydalı etkinlikler üretilemediği öz eleştirisi,
- Diğer birimlerin olumsuz temsil nedeniyle yanına yaklaşmakta çekingen davrandığı birim algısı.

## 60 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Ne tadı ne kokusu var, yani varlığı hissedilmiyor. Kendi içerisinde dahi faydalı bir etkinlik üretemiyor” (K11, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019). “Asıl itibarıyla gül olup kampüste herkese güzel kokumuzu göstermemiz gerekirken yaşamadığımız için insanlar daha çok dikenimizi görüyorlar” (K18, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019). “Çam ağaçları genelde ormanlık ve yeterli yağış alan bölgelerde bulunmalarına rağmen yaprakları iğne yapraklıdır. Yani kampüste imkân çok ama bizde iş yok” (K65, Kişisel Görüşme, 19 Nisan 2019). “...Bence kampüste ilahiyat da böyledir. Dışardan bakıldığında merhamet ve sevgiyi temsil eder gibi görünür ama yaklaşıldığında içinde can yakacak şeyler görünür” (K105, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019). “Lavantanın uzaktan sadece güzelliği görünür. Ama harika kokusu alınmaz. Kampüste ilahiyatta böyle, insanlar uzaktan bakmayı tercih ediyor. Eşsiz kokuyla faydalanmıyor” (K2, Kişisel Görüşme, 11 Nisan 2019).

### 3.3.3. Önyargılı Bakış ve Uygulamalar Kategorisi

Tablo 5: Önyargılı Bakış ve Uygulamalar

Kategori	F	%	Metaforlar
Önyargılı Bakış ve Uygulamalar	19	8,3	Kaktüs (10), Gül (3), Zehirsiz Mantar, Isırgan, Marul, Nar, Ekşi Elma, Çimen

#### *Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyat ve öğrencileri kampüse olumlu katkı sunmakta/sunma potansiyeli bulunmaktadır.
- Kampüste ilahiyat ve öğrencisine haksız biçimde önyargılı yaklaşıldığı, zararlı bir birimmiş gibi algılandığı iddiası,
- İlahiyat öğrencileri ile arkadaşlık yapmaktan çekinildiği algısı,
- İlahiyat ve öğrencilerinin olumsuz algılanma nedeniyle izole kaldığı, diğerleri ile etkileşime geçemediği düşüncesi.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Kaktüse benziyor çünkü okuduğumuz bölümden dolayı bize ön yargı ile bize yakın durmaktan çekinen sürekli uzak bakan bir kesim olduğu için” (K16, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019). “Kaktüs kimsenin dokunmak istemediği bir bitkidir. Hâlbuki kaktüsün içinde pek çok yararlı mineral bulunmaktadır. İlahiyatçılarda içinde pek çok alanı barındıran, her konuda az da olsa bir bilgi sahibi olan dışarıdan görüldüğü kadar zararlı değil aksine yararlıdır” (K174, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019).

### 3.3.4. Önemsiz Bir Birim Kategorisi

Tablo 6: Önemsiz Bir Birim

Kategori	F	%	Metaforlar
Önemsiz Bir Birim	2	0,9	Yosun, Kaktüs

#### *Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- Kampüste ilahiyat ve mensupları diğerleri tarafından önemsizlenmektedir.
- İlahiyatın varlığı da yokluğu da problem edilmemektedir.
- İlahiyat kampüste silik, etkisiz kalmaktadır.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Kampüste varlığımızla yokluğumuz belli değil, yosun misali kenarda görülmeyen yerlerdeyiz” (K22 Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019). Kampüste varlığımızla yokluğumuzun çok önemsendiğini düşünmüyorum, kimse umursamıyor” (K72, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019).

### 3.4. Olumlu Yaklaşım Teması Altında Yer Alan Kategoriler

Kampüste ilahiyat okumanın eğitimin kalitesini, ilahiyatçı kimliğini olumlu etkilediğini ve ilahiyatın kampüste bulunmasının sosyal ve eğitimsel açıdan önemli faydalar ürettiğini vurgulayan olumluluk teması altında sekiz farklı kategori oluşmuştur. Olumlu algının

nedenlerini açıklayan kategorilerden her birisine ait değerler, kategoriye belirginleştiren nitelikler ile açıklamalardan örneklere aşağıda yer verilmiştir. *Kategoriye belirginleştiren nitelikler* başlığı bu kategori altında sınıflanan metaforlardaki benzetmelerin ortak vurgularını özetlemektedir. Niteliklerin tamamının ima edildiği ve öğrencilerin tecrübelerini en iyi yansıttığı düşünülen metaforlar ilgili kategoride değerlendirilmiştir.

### 3.4.1. Kampüse Güzellik Yayan Bir Kaynak Kategorisi

Tablo 7: Kampüse Güzellik Yayan Bir Kaynak

Kategori	F	%	Metaforlar
Kampüse Güzellik Yayan Bir Kaynak	51	22,4	Gül (20), Papatya (4) Sarmaşık (3), Fesleğen (2), Çiçek (2), Orkide (2), Sümbül (2), Nergis (2), Çam Ağacı (2), Ağaç, Lale, Buğday Başağı, Karalahana, Mimoza, İncir Ağacı, Truңgiller, Hurma, Çam Ağacı, Nane, Şifalı Bitiler, Zehirsiz Mantar

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyatın iyilik ve maneviyat kaynağı/temsilcisi olarak görülmesi,
- İlahiyata kampüs atmosferini rahatlatan, huzur veren bir fonksiyon atfedilmesi,
- Kampüste kendisinden manevi anlamda istifade edilen bir birim algısı,
- İslâm'ı doğru temsil ve örnek olma misyonunun başarılı şekilde yerine getirildiği düşüncesi.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* "Kampüsün havasını güzelleştiriyor. Gayr-ı İslâmî yaşayan talebelere örnek teşkil ediyor" (K121, Kişisel Görüşme, 11 Nisan 2019). "Dokunulduğunda güzel kokusunu hemen dokunan kişiye aktaran bir bitki olduğu için. Fakültedeki arkadaşlarımla çoğu için de aynı şey geçerli" (K8, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019). "Hem kokusu hem de görünüşü güzel. Kampüsün ortasında maneviyatı temsil eden bir gül... Orayı süsler güzel kokmasını sağlar" (K3, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019).

### 3.4.2. Kötü Atmosfere Başarıyla Direnme Kategorisi

Tablo 8: Kötü Atmosfere Başarıyla Direnme

Kategori	F	%	Metaforlar
Kötü Atmosfere Başarıyla Direnme	32	14	Kaktüs (7), Gül (5), Nilüfer (3), Çam Ağacı (3), Kardelen (2), Ağaç (2), Bambu, Beyaz Bir Çiçek, Buğday Başağı, Çınar Ağacı, Çiçek, Lale, Mimoza, Orkide, Sarmaşık, Zambak.

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- Kampüste ilahiyat okumak farklı dünya görüşleri ve ideolojilerle muhatap olmayı gerektirir.
- Kampüste İslâm inancına karşı tavır alan çeşitli durumlarla karşılaşmaktadır.
- Kampüste ilahiyat okumak ilahiyat öğrencisinin değer yargıları ile uyumsuz durumlarla yolunun kesişmesine neden olur.
- Kampüsün dini hayatı dışlayan yönlerine ilahiyat öğrencileri başarılı tepkiler verilmektedir.
- Kampüsün gerçek dünyaya yakın, çok etkenli yapısı ilahiyatçının daha iyi yetişmesini sağlar.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* "Buğday başağı zor ve zahmetli bir ortamda olgunlaşır. Önce büyümesi için su bekler, sonra güneş altında yanarak olgunlaşır. İlahiyat öğrencisi de kampüsün içinde yetişir" (K48, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). "Çam ağacı dört mevsim her türlü hava koşuluna rağmen yeşilliğinden ödün vermez ve dimdik ayakta durur... Aynı zamanda bu kimliğe, İslâm'a karşı söylenen ya da takınılan bazı çirkin tavirlere karşı ise bunun yanlış

## 62 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

olduğunu korkmadan ve kendimizden emin bir şekilde göstermeyi öğreniriz” (K10, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019). “...İlahiyat okumayı kardelene benzetirim, çünkü dışardaki tüm kötülükleri, haramları, insanların ilahiyat okuyanlara karşı sert tutumunu kar ve soğuk havaya benzetirsek, bunca zorluğun içinde dinimizi tam öğrenip, uygulayıp, yaşayıp yaşatabilirsek biz de ilahiyat fakültesi olarak kardelen oluruz” (K57, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019).

### 3.4.3. İyi Yetişme Fırsatı Kategorisi

Tablo 9: İyi Yetişme Fırsatı

Kategori	F	%	Metaforlar
İyi Yetişme Fırsatı	32	14	Gül (5), Menekşe (4), Fesleğen (3), Sarmaşık (2), Kaktüs (2), Ağaç (2) Akşam Sefası Çiçeği, Ayçiçeği, Ceviz, Çam Ağacı, Çınar Ağacı, Çiçek, Elma Ağacı, Karanfil, Kiraz Ağacı, Lale, Limon, Marul, Orkide, Patpatya.

#### *Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyat-açıktan eğitim karşılaştırması yaparak örgün eğitimi, yüz yüze eğitimi üstün görme eğilimi.
- Şartlar kampüste zaman zaman ilahiyatçı için zordur, bu zorluk geliştiricidir.
- Kampüs ilahiyatçı için gerçek dünyayı tanıma imkânı sağlamaktadır.
- Kampüs ilahiyat öğrencisinin entelektüel yeteneklerinin daha iyi gelişmesini sağlıyor.
- İlahiyat, sunulan imkânlar nedeniyle muhakkak kampüste yer almalıdır.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Kaktüs şartlar ne kadar zor olsa da en iyi çölde yetişir. İlahiyat da kampüste üniversite ortamında yetişir” (K86, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “Ceviz nasıl insan beynine benziyor ve iyi geliyorsa kampüste ilahiyat okumak da insan beyni için iyi bence...” (K96, Kişisel Görüşme, 19 Nisan 2019). “Yüz yüze ders görmek bizzat ağızdan almak açıktan okumaya nazaran daha çok katkı sağlıyor. Böylece öğrenci fesleğenin keskin kokusu gibi etrafına koku yayabiliyor” (K155, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “Akşamsefası yalnızca gece açar. Onun yaşamını devam ettirebilmesi için akşam açması lazım. Gündüz açarsa solar. İlahiyatta bunun gibi kampüste açması lazım. Açıktan okumak ilahiyatı soldurur” (K156, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019).

### 3.4.4. İlahiyat Kampüste Özel/Üstün Bir Yere Sahip Kategorisi

Tablo 10: İlahiyat Kampüste Özel/Üstün Bir Yere Sahip

Kategori	F	%	Metaforlar
İlahiyat Kampüste Özel/Üstün Bir Yere Sahip	15	6,6	Gül (6), Sarmaşık (2), Orkide (2), Annem Bitkisi, Kardelen, Kenevir, Lale, Pembe Kiraz Çiçeği.

#### *Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyat diğer üniversite birimlerinden farklı olarak hem dünya hem de ahiret için gerekli ilimleri öğretir.
- İlahiyat madde ile manayı birleştiren bütüncül bir eğitim anlayışına sahiptir.
- İlahiyatın eğitim anlayışı onu kampüste özel/seçkin bir yere taşımaktadır.
- İlahiyat diğer birimleri etkileme potansiyeline sahiptir.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Gül (...) uzaktan yakından diğer çiçeklere göre görüntü ve kokusu muhteşemdir. Hem kolay yetişmez, çok zahmetlidir. Onun ayrı bir yeri var bence...” (K29, Kişisel Görüşme, 11 Nisan 2019). “Sarmaşık diğer bitkilerden etkilenmez, onları etkiler, onlar tarafından sarılmaz, onları sarar. İlahiyatçı da kampüste başka fakültelerin kötü ortamından etkilenmez onları etkiler” (K31, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “İlahiyat seçkin bir bölümdür. Kampüste hem dünya hem de ahiretimiz için önemli bir yer temsil eder (K 134).



Manevi olarak da eğitim aldığı için diğer fakülteler arasında gül gibi öne çıkar” (K124, Kişisel Görüşme, 19 Nisan 2019).

### 3.4.5. Farklılıkların Bir Arada Bulunmasının Güzelliği Kategorisi

Tablo 11: Farklılıkların Bir Arada Bulunmasının Güzelliği

Kategori	F	%	Metaforlar
Farklılıkların Bir Arada Bulunmasının Güzelliği	13	5,7	Gül (5), Papatya (3), Ağaç, Çınar Ağacı, Kaktüs, Lale, Ortanca

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- Kampüsteki birim ve bölümlerin pek çok ortak özellik ve amaca sahip olduğu kabulü,
- Ortak amaç ve özelliklerin yanında kampüs, farklı görüş ve yaşam biçimlerini barındırmaktadır.
- Farklılıkların bir arada bulunması bir zenginliktir.
- İlahiyat öğrencileri kampüsün zengin ortamına kendine özgü dünya görüşü ve yaşamları ile katkı vermektedir.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Güllerin yapısı aşağı yukarı birbirine benzer olsa da aynı renkte olan güllerin bile hepsinin kokusu, yaprak dizilişi farklıdır. Bizler fakültede aldığımız ilimle kampüs içinde o farklı bir yöntem ve havayı temsil ediyoruz” (K9, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “Nasıl ki çınar ağacının gölgesi genişçe, içinde barındırdığı fazla ise kampüste ilahiyat okumakta böyle. Her renkten insanla aynı gölgedesin” (K128, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019). “Kampüste birçok farklı bölüm içinde ilahiyat fakültesinin de olması kampüse zenginlik katıyor bu da güzel bir durumdur” (K149, Kişisel Görüşme, 11 Nisan 2019).

### 3.4.6. Himayeci Misyon Yükleme Kategorisi

Tablo 12: Himayeci Misyon Yüklemesi

Kategori	F	%	Metaforlar
Himayeci Misyon Yüklemesi	11	4,8	Çınar Ağacı (7), Ağaç (3), Palmiye

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyatın geleneksel hakikati, huzur ve maneviyatı temsil ettiği kabulü,
- Kampüs sakinlerinin hakikat, huzur ve maneviyat ihtiyacına vurgu,
- Kampüsün tüm öğrencileri manevi olarak yoran bir ortamı olduğu iddiası,
- Kampüs sakinlerinin ilahiyat vesilesi ile hakikat ve esenliğe eriştiği tezi.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Çınar ağacı büyük bir ağaçtır. Gölgesi de çok büyük olur. İlahiyat çınar ağacı gibidir. Kampüste gölgesine birçok kişiyi alır” (K6, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019). “Kampüsün içinde insanların güvenip dayandığı gerektiğinde gölgesinde sığındığı bir yer ilahiyat...” (K73, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “Kampüsümüzün her tarafında palmiye ağaçları var ve dinlenmek gölgelemek isteyen herkes onların altına gidiyor. Onlar kampüsümüzün olmazsa olmazı, nefes almamızı sağlayan ağaçlar” (K97, Kişisel Görüşme, 19 Nisan 2019).

### 3.4.7. Ayrışmayı Önleme Kategorisi

Tablo 13: Ayrışmayı Önleme

Kategori	F	%	Metaforlar
Ayrışmayı Önleme	8	3,5	Gül (2), Ağaç, Fesleğen, Orkide, Palmiye, Papatya, Sarmaşık

*Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- İlahiyatın diğer birimlerden ayrı olmasını gerektirecek bir neden yoktur.
- İlahiyat diğer birimlerle uyumlu bir ilişki kurmaktadır.

#### 64 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

- c) Kampüste ilahiyata önyargılı yaklaşım genellenebilir bir durum değildir.
- d) Kampüs ilahiyat okuyan öğrenci için her açıdan güvenli bir ortamdır.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* ‘Palmye dışardan bir ağaç olmasına rağmen kampüsümüzde hiç yabancı gelmiyor bize. İyi uyum sağlamış. Tıpkı ilahiyatçılar da öyle dışarda bazen insanlar garip görse bile ilahiyatta hiç tuhaf durmuyoruz” (K15, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2019). “İlahiyat okumak papatya gibidir. Sade, mütevazı, mahzun... Papatya kiskanç değildir. Haset etmez. Diğer bölümlerle kardeş olmayı tercih eder” (K130, Kişisel Görüşme, 09 Nisan 2019). “Ben kendimi şanslı hissediyorum... Kampüste ilahiyat okumak güzeldir, korunaklıdır, güzel kokar, rengârenk herkesin sevdiği bir bitkidir. İlahiyatta çok kıymetli ve güzeldir” (K154, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019).

#### 3.4.8. Kampüste Dini Bir Sembol Kategorisi

Tablo 14: Kampüste Dini Bir Sembol

Kategori	F	%	Metaforlar
Kampüste Dini Bir Sembol	5	2,2	Gül (5)

#### *Kategoriye belirginleştiren nitelikler:*

- a) İlahiyat kampüste dini temsil etmektedir.
- b) Kampüste dinin yer alması önemlidir.
- c) Kampüste ilahiyatçının istemediği birtakım olumsuzluklar bulunabilir.
- d) Kampüste ilahiyat dini tebliğ imkânı demektir, bu imkân değerlendirilmelidir.

*Doğrudan alıntı örnekleri:* “Gül bitkisinin dini bir sembol olduğunu düşünüyorum. İlahiyatta dinin kampüste sembolüdür” (K23, Kişisel Görüşme, 18 Nisan 2019 ). “Gül Hz. Muhammed’i temsil eder. İlahiyat okuyanlar da kampüste dini tebliğ eder. Bu nedenle gülü seviyorsan dikenine katlanacaksın, kampüste ne kadar olumsuzluk olsa da güle ulaşma düşünceyle çabalamak gerekir” (K118, Kişisel Görüşme, 10 Nisan 2019).

#### 3.5. Kampüste İlahiyat Okumaya Yaklaşımında Değişkenlere Bağlı Farklılaşmalar

Katılımcıların metaforlarının olumlu ya da olumsuz olma durumunun cinsiyet, kendisinin veya bir yakınının açık öğretim ön lisans üzerinden (DGS veya SZG) ilahiyat okuması durumuna göre farklılaşıp farklılaşmadığına bakılmıştır. Sonuçlar sadece cinsiyete bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı farklılık oluştuğunu göstermiştir. Diğer iki değişkene ilişkin anlamlı sonuç bulunmaması güncel örgün ilahiyat-açık öğretim ilahiyat tartışmaları açısından önemli görüldüğü için ayrıntılı olarak verilmemiştir.

Tablo 15: Cinsiyete Göre Kampüste İlahiyat Okumaya Yaklaşım

Kampüste ilahiyat okumaya olumlu-olumsuz yaklaşım		Olumsuz	Olumlu	Toplam	
Cinsiyet	Erkek	F	27	42	69
		%	39,10	60,90	100,00
	Kadın	F	34	125	159
		%	21,40	78,60	100,00
Toplam		F	61	167	228
		%	26,80	73,20	100,00
Pearson Chi-Square			X <sup>2</sup> 7,733	Sd 1	P 0,005

Kadın ve erkek öğrencilerin kampüste ilahiyat okumaya ilişkin üretmiş oldukları metaforlar arasında istatistiksel açıdan anlamlı fark (p:0,005<0,05) belirlenmiştir. Oluşan fark kadın öğrencilerin kampüste ilahiyat okumayı erkeklere göre daha olumlu değerlendirmesi yönündedir. Kadınların ürettiği metaforların %78,6’sı kampüste ilahiyat okumanın olumlu yönünü ön plana çıkartırken erkeklerde bu oran %60,9’da kalmıştır. Olumsuz metaforlar açısından bakıldığında erkeklerin (%39,1) olumsuz metaforlarının, kadınlarınkinin (%21,4) iki katına yaklaştığı görülmektedir.

Tablo 16: DGS veya SZG ile Gelme Durumuna Göre Kampüste İlahiyat Okumaya Yaklaşım

Kampüste ilahiyat okumaya olumlu-olumsuz yaklaşım			Olumsuz	Olumlu	Toplam
İlahiyata ilahiyat ön lisans- tan dikey veya sınavsız ge- çişle mi geldiniz?	Evet	F	6	14	20
		%	30,00	70,00	100,00
	Hayır	F	55	153	208
		%	26,40	73,60	100,00
Toplam		F	61	167	228
		%	26,80	73,20	100,00
Pearson Chi-Square			X <sup>2</sup> 0,118	Sd 1	P 0,731

Öğrencilerin ilahiyat fakültesine DGS veya SZG ya da üniversite sınavı ile gelmiş olmaları kampüste ilahiyat okumaya bakışları üzerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir fark ( $p>0,05$ ) oluşturmamıştır. DGS veya SZG ile gelenlerin kampüs içinde ilahiyat okumaya yaklaşımı %70,0 olumluyken üniversite sınavı ile gelenlerin %73,6 olmuştur. Sonuçlar ön lisans açık öğretim ve sınavsız geçiş tecrübesi yaşayanların kampüste ilahiyat okumaya daha az istekli olduklarını göstermekle birlikte fark istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 17: DGS veya SZG'den Faydalanan Yakını Bulunma Durumuna Göre Kampüste İlahiyat Okumaya Yaklaşım

Kampüste ilahiyat okumaya olumlu-olumsuz yaklaşım			Olumsuz	Olumlu	Toplam
İlahiyat ön lisans okuyarak ilahiyata geçen bir yakınınız var mı?	Evet	F	23	70	93
		%	24,70	75,30	100,00
	Hayır	F	38	97	135
		%	28,10	71,90	100,00
Toplam		F	61	167	228
		%	26,80	73,20	100,00
Pearson Chi-Square			X <sup>2</sup> 0,328	Sd 1	P 0,567

Öğrencilerin ilahiyat fakültesine DGS, SZG veya üniversite sınavı ile girmiş bir yakınlarının bulunması kampüste ilahiyat okumaya bakışları üzerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir fark ( $p>0,05$ ) oluşturmamıştır. DGS veya SZG'den yararlanan yakını bulunanlar (%75,3); bulunmayanlara (%71,9) göre biraz daha yüksek oranda kampüste ilahiyat okumaya ilişkin olumlu metafor geliştirmiştir. Sonuçlar istatistiksel açıdan anlamlı bir fark göstermemekle birlikte açık öğretimden faydalanan yakını bulunanların kampüste ilahiyat okumayı daha olumlu değerlendirmesi de dikkate değerdir.

### Değerlendirme ve Sonuç

Batıda kilise ile geçmişten gelen köklü bağları bulunan ve ilişkilerini günümüzde de yönetsel ve finansal anlamda devam ettiren üniversitelerde rasyonel-seküler kimlik yanında dini kimlik; kısmen teoloji programlarında, çoğunlukla da sosyal faaliyetler, öğrenci kulüpleri/organizasyonları ve kampüs içi görevliler/rahipler tarafından temsil edilmektedir.<sup>33</sup> Bu iki temsil alanı üniversitenin epistemolojik nosyonu ile geleneksel dini eğitim kurumları arasındaki ayrıma işaret eder. Kampüste din adamları, dini organizasyon ve kiliseler, teolojik bir perspektifle dini ele alırken teoloji programlarında din -her ne kadar teolojik bir perspektifle din eğitimi yapılmasını talep edenler bulunsun da- sosyal ve insani bir olgu olarak incelenir.<sup>34</sup> Çalışmanın giriş bölümünde açıklandığı üzere Türkiye'de ilahiyat fakülteleri için de benzer bir durum söz konusudur.

<sup>33</sup> Arthur, "Faith and Secularisation in Religious Colleges and Universities", 199.

<sup>34</sup> Cherry, "South University", 124. Porterfield, "East University", 145.

Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin yapılandırılma biçimi nedeniyle yükseköğretim kurumlarının geleneksel dini bağı devam ettirmeleri ve kampüste akredite edilmiş dini organizasyonlar bulunması mümkün değildir. Üniversite sistemi içerisinde din, daha çok ilahiyat fakülteleri tarafından temsil edilen bir olgu olarak kalmaktadır. Bu durum ilahiyat fakültesini üniversitenin temsil ettiği seküler-rasyonel kimlik içinde geleneksel dini kimliğin bir filizi mi yapar, yoksa din olgusunun ve modern gerçekliğin bilimsel perspektifle yorumlanıp modern olana gelenek perspektifinden yapıcı bir eleştiri konumuna mı taşır? Araştırma sonuçlarımızı yorumlamada bize yol gösteren bu sorular modern dünya ile karşılaşan dindarların genel reflekslerinden bağımsız değildir. Modernizm ile karşılaşan dindarların reflekslerini üç ana eği- limde özetlemek mümkündür: (i) içe kapanıp gettolaşarak dini yaşama eğilimi; (ii) modern toplum ile din arasındaki açıklığı kabul edip ayrı bir statü için mücadele eğilimi ve (iii) modern toplumu ve dini yeniden yorumlayarak dinin insan ve topluma katkısını sürdürme eği- limi.<sup>35</sup> Araştırmamızın bulgularında söz konusu eğilimlerin izleri oldukça belirgindir.

Bulgularımız arasında kampüste okumaya olumsuz yaklaşım teması altında grupla- nan dört kategori ve bu kategorilerin belirginleşmesini sağlayan niteliklerde modern olanla muhatap olmaktan memnuniyetsizlik ve bunun sonucu olarak da çatışma veya içine kapanma, gettolaşma eğilimi dikkati çekmektedir. Olumsuzluk teması altında temel vurgular kampüsün ilahiyat eğitimi için zorlayıcı, önem verilmeyen, önyargılı yaklaşılan; bütün bunlara karşılık içine kapanma haline işaret etmektedir. Öte yandan aynı tema altında din eğitimi için kampü- sün fazla özgürlükçü bir ortam olduğu iddiasının yer alması da ilginçtir. Çalışmamızda elde edilen bu bulgunun aksine Türkiye’de öğrencilerin kampüs için en sık kullandıkları metafor- lar arasında hapisane, pranga, sürgün yeri, zindan, karanlık oda gibi metaforların yer aldığı<sup>36</sup> ve en az metafor içeren temanın özgürlükleri sağlayan yer olarak üniversite teması olduğu belirlenmiştir.<sup>37</sup> Olumsuz tema altında ortaya konulan bu talep dinin daha az özgürlükçü, daha katı disipline dayanan, kampüs dışı bir ortamda öğretilmesini ve yaşanmasını talep et- mektedir ki bu durum kendi içine kapanma ya da çatışmacı bir din dili potansiyeline işaret etmektedir.

Araştırma sonuçları kampüste okumaya olumsuz yaklaşanların kampüsü kendi dini değerlerine uygun bir ortam olarak görmemekten kaynaklanan yabancılaşma hissi ve endişe tecrübe ettiklerini göstermektedir. Araştırmacılar batıdaki üniversiteler için de benzer tes- pitler yapmıştır. Porterfield’in incelediği Katolik bir üniversitede Katolik olmayan öğrenciler dini yoğunluk nedeniyle kendilerini şaşkın hissederken teoloji öğrenci ve akademisyenleri kampüsün sekülerliğinden ve dindarları asimile etmesinden şikâyet etmektedir.<sup>38</sup> Bir devlet üniversitesinde dini yaşantıyı inceleyen Deberg’e göre ise din kampüste zayıf ekonomiyi ifade eden *hayat desteği* ve *zayıf talep* kavramları ile anlatılabilecek bir olgudur.<sup>39</sup> Tespitler, araş- tırmamız sonucunda ortaya çıkan olumsuz temaya ilişkin tecrübelerin ABD’deki devlet üni- versitelerinin durumuna yakın ve kilise bağlantılı üniversitelerdeki teoloji birimlerinin endi- şeleri ile benzer olduğunu göstermektedir.

Katılımcılarımızın üçte ikisinden fazlası kampüste ilahiyat okumayı olumlu, artıları fazla olan bir durum olarak değerlendirmektedir. Olumlu yaklaşım teması olarak isimlendir- diğimiz bu tema altında oluşan sekiz kategorinin her birisi farklı bir olumlu özelliği ön plana çıkartmaktadır. Öne çıkan olumlu özellikler arasında kampüsün bazı dezavantajları yanında avantajları fazla olan, öğrencilerin toplumsal gerçekliği tanıma ve entelektüel becerilerini ge- liştirmelerine katkı veren, farklı birimlerle yapıcı ilişkilerin kurulmasına ve dini değerlerin

<sup>35</sup> Kristina Stoeckl, “Knowledge About Religion, And Religious Knowledge In Secular Societies: Intro- ductory Remarks To The Future of Religious Education In Europe”, *The Future of Religious Education In Europe* ed. Kristina Stoeckl (Italy: ReligioWest, 2015), 1-6.

<sup>36</sup> Zeynep Uğurlu, “Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 82-97.

<sup>37</sup> Demirtaş - Çoban, “Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları”, 138.

<sup>38</sup> Porterfield, “East University”, 150, 192, 217.

<sup>39</sup> Deberg, “West University”, 79.

olumlu bir şekilde temsil edilmesine imkân veren bir yer olması yer almaktadır. Olumlu temanın işaret ettiği kampüs tecrübesinin modern dünyayı ve dini birlikte yorumlayarak günümüz insanının ihtiyaç duyduğu dini desteği sağlama çabasına daha yakın olduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda insan ve toplum hayatında dinin içe kapanma ve çatışmacı dilden uzak biçimde bilimsel metodolojiden yararlanarak anlaşılmaya çalışılmasını gerektiren bir durumdur.

Olumlu tema altında en dikkat çeken vurgulardan biri katılımcıların kampüste ilahiyat okumanın modern hayatın zorlayıcı yönleri ile karşılaşmak anlamına geldiğini kabul etmelerine rağmen bu karşılaşmaya özgüvenli bir şekilde yaklaşabilmeleridir. Olumlu yaklaşım teması altında yer alan bir, iki, üç ve altıncı kategorilerde bariz biçimde görülen bu yaklaşım katılımcılar tarafından daha iyi yetişmenin aracı olarak görülmektedir. Öğrencilerin yaklaşımı günümüz ilahiyatçıların sahip olması beklenen beceriler ve pedagojik gerçekliklerle örtüşmektedir. Günümüz ilahiyatçıları için yaşadığı çağı ve niteliklerini, bugünün insanının problemlerini tanımlama ve geçerli çözüm önerileri üretme, farklı disiplinlerden istifade ederek dini yorumlayabilme, muhakeme ve karar verme ve eleştirel düşünme sahip olunması gereken beceriler arasında sayılmaktadır.<sup>40</sup> Pedagojik açıdan ise insanın yapay ortamlardan çok; yaşanan gerçekliğe yakın, problemlerle yüzleşerek, öğrendiklerini tatbik ederek kaliteli öğrenmeler gerçekleştirmesi esastır. Yaşanan gerçeklikten kopuk bir eğitim özellikle din gibi teorik ve geleneksel bilginin oldukça yoğun olduğu bir alanda çift gerçeklik dünyasının oluşumuna yol açar.

Kampüsün ilahiyatçı için laboratuvar görevi görebilecek bir ortam sunduğu kabulü olumlu ve olumsuz temalar için ortak görünmektedir. Bu durumun bizim araştırmamıza özgü bir sonuç olmadığı söylenebilir. Deberg, teoloji programlarında görevli öğretim elemanları ve öğrencilerin benzer bir anlayış geliştirdiklerini belirlemiştir.<sup>41</sup> Öte yandan çalışmamızda bu kabul karşısındaki tavır alış biçimleri farklılaşmış durumdadır. Olumlu temada birleşenler üniversite ortamını, İslâm'ı doğru temsil ve örnek olma misyonunu başarılı şekilde yerine getirme ve iyi yetişme için fırsat olarak görmektedir. Olumsuz temada yer alan daha az sayıdaki katılımcı ise kampüsün sunduğu tebliğ ve temsil imkânını kabul etmekle birlikte bunun yeterince değerlendirilemediğini ve değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ima eden saptamalarda bulunmaktadır. Kanaatimizce bu durum birey ve toplum hayatına yapıcı etkilerde bulunma gibi bir misyona sahip ilahiyatçılar -en azından bir kısmı- için özgüven eksikliğine işaret emektedir.

Kampüste ilahiyat okumaya olumlu yaklaşım temasında dikkati çeken bir başka husus üniversitenin farklı bakış açıları ve dünya görüşlerinin bir arada bulunmasını sağlayan yapısının takdir edilmesidir. Bu konuda ilahiyat öğrencileri farklı bölümlerin öğrencileri ile ortaklaşmaktadır. Hem Uğurlu'nun<sup>42</sup> hem de Demirtaş - Çoban'ın<sup>43</sup> çalışmaları farklı bölümlerden öğrencilerin kampüsteki çeşitlilik ortamını olumlu bir husus olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu yaklaşımı güçlü şekilde ifade eden beş ve yedinci kategorilerde farklılıklarının yanında kampüs sakinleri ve programlarının pek çok ortak özelliğinin bulunduğu, ayrışmayı gerektirecek bir durum bulunmadığı dile getirilmiştir. Ayrıca dördüncü kategoride ilahiyatın madde ve manayı birleştirebilen bakış açısının kampüse katkısı ön plana çıkartılmıştır. Kanaatimizce bu durum öğrencilerin çoğunluğunun yüksek din eğitimi ile üniversitenin epistemolojik ve pedagojik metodolojisini uzlaştırılabilir kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

<sup>40</sup> Nurullah Altaş vd. "Dünün Becerilerini Kullanarak Geleceğe İnsan Yetiştirmek Veya Mümkün Olmayan İmkânını Araştırmak (Öğretim Üyelerine Göre İlahiyat Eğitiminin Odaklanması Gereken Beceriler)" *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/547-565.

<sup>41</sup> Deberg, "West University", 78.

<sup>42</sup> Uğurlu, "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi", 89.

<sup>43</sup> Demirtaş - Çoban, "Üniversite Öğrencilerinin Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları".

## 68 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

Fark analizleri sadece cinsiyet değişkeni açısından anlamlı farklılık oluştuğunu göstermiştir. Erkek öğrenciler arasında kampüste ilahiyat okumayı olumsuz değerlendirme durumu kadınlara göre yüksektir. Bu, erkek öğrencilerin kampüs hayatı ile karşılaşmada kadınlara göre daha korumacı bir tutumu tercih ettiklerini göstermektedir. Çakmak ve arkadaşları, günümüzde ilahiyatçı olmaya ilişkin öğrenci metaforlarını belirledikleri çalışmalarında bu bulguyu destekler sonuçlara ulaşmıştır.<sup>44</sup> Analizler DGS, SZG ile gelen ya da bunlardan faydalanan bir yakını bulunan öğrencilerle baştan itibaren örgün ilahiyat tecrübesi yaşayanların görüşlerinde farklılaşma bulunmadığını göstermiştir. Bu sonuç, yüksek din öğretimi için üniversite/kampüs ortamının olumlu yönlerinin daha çok olduğunu gösteren bir göstergedir. Zira öğrenciler açık öğretim ve İLİTAM gibi kendileri veya yakınları lehine öğrenim sürecini kolaylaştırıcı bir sistemi de tecrübe etmelerine karşın böyle bir sonuca varmışlardır.

Araştırma sonuçlarımız ilahiyat öğrencilerinin üniversite kampüsü içinde ilahiyat okumaya ilişkin çoğunlukla olumlu tecrübelerle sahip olduklarını göstermektedir. Yaklaşık üç yıllık kampüste ilahiyat tecrübesine sahip olan öğrencilerle birlikte bir kısmı açık öğretimden geçen öğrencilerin eğilimleri ilahiyatın günümüz üniversitesinin önemli bir bütünleştirici cüzü olduğunu ve ilahiyat eğitiminin de üniversitenin çok boyutlu ortamından olumlu etkilendiği yönündedir. Benzer çalışmaların farklı örneklem ve yöntemlerle gerçekleştirilerek yüksek din öğretiminin yapısal problemleri ve kalitesinin gelişimine dair bütüncül bilimsel veriler elde edilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

---

<sup>44</sup> Ahmet Çakmak vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin “İlahiyatçı” Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/437-457.

**Kaynakça**

- Acar, Ali Kemal. "Türk Aydınına Göre Yüksek Din Öğretimi". *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*. haz. Fikret Karaman. 1/631-644. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Altaş, Nurullah vd. "Dünün Becerilerini Kullanarak Geleceğe İnsan Yetiştirmek Veya Mümkün Olmayanın İmkanını Araştırmak (Öğretim Üyelerine Göre İlahiyat Eğitiminin Odaklanması Gereken Beceriler)". *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*. haz. Fikret Karaman. 1/547-565. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Altın, Zarife Şeyma, (ed.). *Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Arslan, Hulusi. "Gelenek ve Modern Açmazında Yüksek Din Öğretimi". *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*. haz. Fikret Karaman. 1/39-51. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Arthur, James. "Faith And Secularisation in Religious Colleges And Universities". *Journal of Beliefs - Values* 29/2 (2008), 197-202, <https://doi.org/10.1080/13617670802289692>
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: Phoneix Yayınları, 2012.
- Bredeson, Paul. "Perspectives on Schools: Methaphors and Manegement in Education". *The Journal of Educational Administration* 20/3 (1988) 293-310.
- Cherry, Conrad vd.. *Religion on Campus*. London: The University of North Carolina Press, 2001.
- Coşkun, Recai vd.. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2015.
- Çakmak, Ahmet vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "İlahiyatçı" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu: Akademik ve Sosyal Yönleriyle*, haz. Fikret Karaman. 1/437-457. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Deberg, Betty. "West University". *Religion on Campus*. ed. Conrad Cherry vd.. 13-82., London: The University of North Carolina Press, 2001.
- Demircan, Adnan. *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirtaş, Hasan - Çoban, Duygu. "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları: İnönü Üniversitesi Örneği". *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (2014), 113-143. <https://doi.org/10.7822/egt203>.
- Elçi, Mehmet Sadık. "Medrese ve Modern Öğretim Kurumları Arasında Bir Mukayese: Cumhuriyet Dönemi Şark Medreseleri Örneği". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. İsmail Narin. 2/86-97. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kısa, Nuray. "Araştırma Görevlilerinin Metaforik Algıları: Kim Onlar? Kim Olmalılar?". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2013), 47 - 66
- Küçükcan, Talip - Gür, Bekir. *Türkiye'de Yükseköğretim Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Ankara: SETA, 2009.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yükseköğretim*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Miles, Matthew - Huberman, Michael. *Qualitative Data Analysis An Expanded Sourcebook*. CA: Sage. 2. Basım, 1994.
- Molla Hasan Sami el Ankaravî. "La gitti Mol Kaldi". Tweekter. 24 Ağustos 2019, 13: 39. Erişim 25 Ağustos 2019. @mollahasansami
- Narin, İsmail. "Bir Sempozyumun Ardından: Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Sempozyumu" *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2013), 159-183.

## 70 | Hasan Meydan. Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: ...

- Palabıyık, Hanefi vd. "Medrese Eğitimi ve Çağdaş Eğitimde Eğitim Anlayışının Mukayesesi". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. İsmail Narin. 2/17-43. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Saban, Ahmet. "Okula İlişkin Metaforlar". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55 (Yaz 2008), 459-496.
- Saklı, Ali Rıza. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Öğrenci ve Akademisyen ile Rize Halkının Karşılıklı Algı ve Beklentileri*. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Sarı, Mehmet – Erdoğan, Oğuzhan (ed.). *İLİTAM Din Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Çalıştay Raporu*. Ankara: Kamu Denetçiliği Kurumu Yayınları, 2020.
- Schmalzbauer, Jhon. "Campus Religious Life in America: Revitalization and Renewal". *SOC* 50 (2013), 115-131. <https://doi.org/10.1007/s12115-013-9640-6>.
- Stoeckl, Kristina. "Knowledge About Religion, and Religious Knowledge in Secular Societies: Introductory Remarks to The Future of Religious Education in Europe". *The Future of Religious Education in Europe* ed. Kristina Stoeckl. Italy: ReligioWest, 2015. 1-6.
- Tortop, Hasan Sait. "Öğretmen Adaylarının Üniversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3/2, (Ağustos 2013), 153-160. <https://doi.org/10.5961/jhes.2013.070>
- Uğurlu, Zeynep. "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 82-97.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Yükseköğretim Kurumu (YÖK), Erişim 09 Kasım 2019. <https://istatistik.yok.gov.tr/>
- Zengin, Zeki Salih. "Medreseden Üniversiteye". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi* 8/2 (2008), 215-224.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

### Ek 1: Görüşlerinden Doğrudan Alıntı Yapılan Katılımcılara Ait Bilgiler

Tablo 18: Görüşlerinden Doğrudan Alıntı Yapılan Katılımcı Bilgileri

Kod	Cinsiyet	Doğum Tarihi	DGS/SZG'den Faydalanma Durumu	Sınıf	DGS/SZG'den Faydalanan Yakını	Görüşme/Form Doldurma Tarihi
						11 Nisan 2019
K2	Erkek	1996	Hayır	4. Sınıf	Hayır	09 Nisan 2019
K3	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	10 Nisan 2019
K6	Erkek	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	18 Nisan 2019
K8	Erkek	1997	Hayır	3. Sınıf	Hayır	9 Nisan 2019
K9	Erkek	1997	Hayır	2. Sınıf	Evet	10 Nisan 2019
K10	Erkek	1996	Evet	2. Sınıf	Evet	18 Nisan 2019
K11	Kız	1998	Hayır	3. Sınıf	Evet	17 Nisan 2019
K13	Erkek	1997	Hayır	3. Sınıf	Hayır	17 Nisan 2019
K15	Kız	1997	Hayır	3. Sınıf	Evet	18 Nisan 2019
K16	Kız	1997	Hayır	3. Sınıf	Hayır	18 Nisan 2019
K17	Erkek	1995	Hayır	3. Sınıf	Hayır	18 Nisan 2019



---

K18	Kız	1997	Hayır	2. Sınıf	Evet	10 Nisan 2019
K22	Erkek	1995	Hayır	3. Sınıf	Hayır	17 Nisan 2019
K23	Erkek	1995	Hayır	3. Sınıf	Evet	18 Nisan 2019
K29	Erkek	1996	Hayır	4. Sınıf	Hayır	11 Nisan 2019
K31	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	09 Nisan 2019
K49	Kız	1996	Evet	4. Sınıf	Evet	9 Nisan 2019
K57	Kız	1996	Hayır	3. Sınıf	Hayır	17 Nisan 2019
K65	Kız	1997	Hayır	4. Sınıf	Evet	19 Nisan 2019
K68	Kız	1996	Hayır	2. Sınıf	Evet	09 Nisan 2019
K72	Erkek	1997	Hayır	3. Sınıf	Evet	18 Nisan 2019
K73	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	09 Nisan 2019
K86	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	9 Nisan 2019
K96	Kız	1973	Evet	4. Sınıf	Evet	19 Nisan 2019
K97	Kız	1987	Evet	4. Sınıf	Evet	19 Nisan 2019
K105	Kız	1996	Hayır	2. Sınıf	Hayır	10 Nisan 2019
K116	Kız	1996	Hayır	3. Sınıf	Evet	18 Nisan 2019
K118	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Evet	10 Nisan 2019
K121	Erkek	1993	Hayır	4. Sınıf	Hayır	11 Nisan 2019
K124	Erkek	1985	Evet	4. Sınıf	Evet	19 Nisan 2019
K128	Kız	1997	Hayır	3. Sınıf	Hayır	17 Nisan 2019
K130	Kız	1996	Hayır	2. Sınıf	Hayır	9 Nisan 2019
K149	Erkek	1996	Hayır	4. Sınıf	Evet	11 Nisan 2019
K154	Kız	1997	Hayır	2. Sınıf	Hayır	10 Nisan 2019
K155	Kız	1998	Hayır	2. Sınıf	Hayır	09 Nisan 2019
K156	Erkek	1996	Hayır	2. Sınıf	Evet	09 Nisan 2019
K174	Kız	1997	Hayır	3. Sınıf	Hayır	18 Nisan 2019
K198	Kız	1996	Hayır	3. Sınıf	Hayır	17 Nisan 2019

---



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 73-95

**Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına  
Psikolojik Bir Bakış**

*Sibling Violence in the Qur'ân: A Psychological Perspective on the Abel-Cain  
and the Prophet Joseph Stories*

**İbrahim Yıldız**

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, University of Mersin Fac. of Islamic Sciences Department of Tafsîr*  
Mersin, Turkey

[i.yildiz@mersin.edu.tr](mailto:i.yildiz@mersin.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-0438-6994](https://orcid.org/0000-0003-0438-6994)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 18 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 73-95

**Cite as / Atıf:** Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış[Sibling Violence in the Qur'ân: A Psychological Perspective on the Abel-Cain and the Prophet Joseph Stories]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.

<https://doi.org/10.18505/cuid.690585>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Sibling Violence in the Qur'ân: A Psychological Perspective on the Abel-Cain and the Prophet Joseph Stories**

**Abstract:** Although the family is the safest environment for each member, sometimes violence and abuse can come from the family members. Violence causes family relationships to deteriorate as in all other relationships among people. Sibling violence, as a form of domestic violence, can sometimes have dire consequences that can result in family breakup, death or long-term loss of one of the siblings. In this study, sibling violence, which has the potential to harm family relations in such a way, will be discussed in the context of two stories in the Qur'ân. It is aimed to contribute to other disciplines that study on this subject by examining the attitude of Islam against this violence, which affects the family, and the solutions of the Qur'ân to sibling violence. These stories in the Qur'ân are the story of Prophet Adam's two sons who narrate an incident of violence that result in the brother killing his brother, and the story of Prophet Joseph and his brothers who narrate the sibling violence resulting in long-term loss. Both stories provide clues to the prevention of violence in the light of the causes of sibling violence and the behavior of the victim sibling in the development of events. In addition, because of the fact that these stories have taken place in the family of the prophets, they give people the message that sibling violence can happen in any family.

**Summary:** Because of the social nature of the mankind, it must live in structured societies. Family is the medium for him where he is born, raised, socializes and prepares for his future life. It is normal sentiments of love, mercy and tolerance which dominate in a family. But despite this, it is possible for a family member to be a transgressor against another family member's rights. Emotions like jealousy and hostility can cause violence between siblings. Psychologists generally attribute the source of this kind of violence to the parents' failure to show equal love and affection to all children. While this is an important cause for violence among the siblings, craving for attention and acceptance from society, trying to achieve material and sensual superiority and desire for social success can incite feelings of envy among the siblings. While feelings of jealousy is unproblematic when its intensity can be considered normal, it can cause psychological imbalance if it increases to the level beyond manageable limits. If the latter case occurs, this produces a state of mind where a sibling becomes capable of committing every act of transgression to another sibling, which is the most important cause for the violence among siblings.

Archetypical stories of Cain and Abel, and Prophet Joseph in the Qur'ân provide some clues pertaining to recognition and prevention of violence among the siblings. In these two parables, the real reason for envy does not lie in the other sibling. According to the Qur'ân, the true reason for this envy is attributed exclusively to the transgressor. In the parable of Cain and Abel, source of the problem between the siblings is the sacrificial offering to Allah. While the offering of Abel was accepted, Cain's was not. Cain felt jealous and threatened his brother with death. Facing with his brother's threat, Abel stayed firm and peaceful, said to his brother that if he were to attack him, he will not retaliate even for self-defence. He reminded Cain that his envy and anger was not due to him, Abel. Abel reminded Cain that the act that Cain was contemplating was a great sin in Allah's eyes and that it is punishable by eternal hellfire. Cain, despite these warnings, went on to implement his intention of murder successfully.

When we inspect the parable we can see that Abel was free from any guilt on his part for his brother's envy which is the source of his transgression. His sacrifice was accepted because Abel was among the pious and this doesn't harm or effect negatively Cain in anyway. Therefore the main cause for the jealousy of Cain is his unworthiness in the eyes of Allah, in reality, the reason is solely Cain himself. Therefore it is totally unfair when Cain put the blame on his brother Abel. By the way of this example, the Qur'ân reminds mankind not to blame others for his problems and to take responsibility. Envy, which is the main reason for violence among siblings, will cloud judgment and prevent clear thinking. In the parable of Cain and Abel, the Qur'ân recommends not to taunt the already jealous sibling by way of words and actions and

instead, encourages warning against the grave consequences of evil intentions both in this world and in the hereafter.

In the parable of Prophet Joseph, because of jealousy of their father from Joseph, bigger brothers of Joseph planned to kill him but they give up on the idea of killing him and instead they dumped him in a well. Later on in the parable, some merchant finds Joseph and brings him to Egypt. There, Joseph becomes a high ranking statesman and meets with his older brothers. Because of the famine, older brothers are in need of Joseph for food and asks him for it, without knowing that the person they are asking from is their little brother, Joseph. Although Joseph faces with his brothers on a superior position his behavior exemplifies the best course of action to end violence among the siblings. In order to remove animosity and callousness from his brothers' heart, the gradual plan that Joseph had implemented is a great example for healing the wounds that violence among the siblings can cause. It is unreasonable to expect all the animosity and jealousy that brothers of Joseph held for years to go away completely in a moment. Prophet Joseph did not remind his brothers of their crime, on the contrary he was very generous to them. He brought their father and their brother Benjamin to Egypt and in front of them Prophet Joseph forgave his older brothers for the crimes they had committed against him. In this way, Prophet Joseph prevented his brothers potentially denying every transgression they did if he were to confront them in their first meeting, and made them ready to accept their evil deeds.

Parables of Cain and Abel and Prophet Joseph are important for recognizing that envy can destroy the mercy that the siblings innately have for each other. It is understood from the parables that envy must be controlled and violence can't be realized under any circumstances. It is clear from these parables that violence is never a solution for the jealousy among the siblings. A positive and viable solution would be for Cain to seek Allah's approval instead of killing Abel and for brothers of Joseph this would be to earn their father's love and respect.

Introspection and analysis regarding possible reasons for jealousy and trying to resolve them and striving to be a better human, sibling, or child is a solution prescribed by the Qur'ân. Also, importance of speaking in a soft tone with the person who is experiencing intense jealousy, avoiding provocative language and behavior and trying every possible way to set this person straight is emphasized. The Qur'ân reminds us through these two parables that the human nature is prone to evil suggestions from the satan and for this reason humans need generous and benevolent help from others in order to clear themselves from these evil temptations.

**Keywords:** Tafsîr, Abel and Cain, Prophet Joseph, Sibling Violence, Sibling Abuse.

#### **Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış**

**Öz:** Aile, her bir üyesi için en güvenli ortam olmasına rağmen bazen şiddet ve istismar, kişiye bizzat aile fertlerinden gelebilir. Şiddet, insanlar arasında var olan diğer tüm ilişkilerde olduğu gibi aile ilişkilerinin de bozulmasına neden olur. Aile içi şiddetin bir türü olarak kardeş şiddeti, bazen ailenin parçalanmasına, kardeşlerden birinin ölümüne veya uzun süreli kaybolmasına neden olabilecek kadar vahim sonuçlar doğurabilir. Bu çalışmada aile ilişkilerine bu denli zarar verebilme potansiyeline sahip olan kardeş şiddeti, Kur'ân'daki iki kıssa bağlamında ele alınacaktır. İslam'ın aileyi derinden etkileyen bu şiddet karşısındaki tutumu ve Kur'ân'ın kardeş şiddetine sunduğu çözüm yolları incelenerek bu konuda çalışma yapan diğer ilim dallarına katkı sunmak amaçlanmaktadır. Kur'ân'daki bu kıssalar, kardeşin kardeşi öldürmesiyle sonuçlanan bir şiddet hadisesini anlatan Hz. Âdem'in iki oğlu kıssası ve uzun süreli kayıpla sonuçlanan kardeş şiddetini anlatan Hz. Yûsuf ve kardeşleri kıssasıdır. Her iki kıssa da kardeş şiddetinin nedenlerinin ve mağdur olan kardeşin olayların gelişimindeki davranışları ışığında şiddetin önlenilmesinin ipuçlarını barındırmaktadır. Ayrıca bu kıssalar, peygamber ailesinde gerçekleşmiş olması hasebiyle insanlara kardeş şiddetinin her zaman ve her ailede olabileceği mesajını vermektedir.

## 76 | İbrahim Yıldız. Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

**Özet:** İnsan sosyal bir canlı olduğundan toplum içinde yaşamak zorundadır. Onun doğup büyüdüğü, sosyalleştiği ve hayata hazırlandığı ortam ailedir. Aile içinde sevgi, hoşgörü ve merhamet duygularının hâkim olması beklenen bir durumdur. Fakat bazen insanın maruz kaldığı şiddetin kaynağı aile fertlerinden biri olabilir. Kardeşler arasındaki çekememezlik, kıskançlık ve düşmanlık gibi olumsuz duygular, kardeşlerin birbirlerine şiddet uygulamalarına neden olabilir. Psikologlar, yaşanan bu şiddet türüne genellikle ebeveynlerin çocuklarına eşit sevgi ve ilgi göstermemesinden kaynaklanan kıskançlığın neden olduğu görüşündedirler. Bu, önemli bir neden olmakla birlikte bir kardeşin diğer kardeşe nispeten toplum tarafından daha fazla kabul görme, maddî veya manevî olarak belirgin bir üstünlük elde etme veya sosyal başarıya sahip olma gibi sebepler de kardeşler arasında kıskançlık duygusunu tetikleyebilir. Kıskançlık duygusu, normal sınırlarda tutulabildiği takdirde herhangi bir sorun oluşturmazken kontrol edilemeyecek derecede artması kişinin akıl ve ruh dengesini bozabilir. Bu durumda kardeşe karşı her türlü şiddeti uygulayabilecek olan hastalıklı bir kişilik ortaya çıkar ki kardeş şiddetinin en önemli nedeni budur.

Kur'an'da kardeş şiddetinin yaşandığı kıssalar olan Hâbil Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssaları, kardeş şiddetinin nedenlerin tespiti ve önlenilmesi adına birtakım ipuçları vermektedir. Bu iki kıssa incelendiğinde kardeşler arasında oluşan kıskançlığın gerçek sebebinin diğer kardeşten kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre sorunun asıl kaynağı bizzat şiddeti uygulayan taraftır. Hâbil Kâbil kıssasında aktarıldığına göre iki kardeş arasındaki sorunun kaynağı Allah'a sundukları kurbanlardır. Hâbil'in kurbanı kabul edilirken Kâbil'in kurbanı kabul edilmemiştir. Bu durum karşısında kıskançlığa kapılan Kâbil, kardeşini ölümle tehdit etmiştir. Hâbil, kardeşinin bu tavrı karşısında sükûnetini muhafaza ederek onun kendisine saldırması halinde kendisinin onu öldürmek niyetiyle karşı saldırıda bulunmayacağını söylemiştir. Kardeşinin öfkesinin nedeninin kendisi olmadığını ona hatırlatmıştır. Yapmayı planladığı fiilin Allah katında büyük bir günah olduğunu ahirette ebedî olarak cehennem azabı ile cezalandırılacağını hatırlatmıştır. Kâbil ise bu iyi niyetli öğütleri dinlememiş ve işlemeyi planladığı cinayeti ilk fırsatta gerçekleştirmiştir.

Kıssa incelendiğinde kardeş şiddetinin kaynağı teşkil eden kıskançlığın çıkış nedeni olan kurban hadisesinde Hâbil'in suçunun olmadığı görülmektedir. Onun kurbanının kabul edilmesinin nedeni takva ehli olmasıdır ve bu durumun kardeşi Kâbil'e hiçbir zararı yoktur. Dolayısıyla kıskançlığın asıl nedeni Kâbil'in Allah katındaki değersizliğidir yani sorunun kaynağı yine kendisidir. Ortaya çıkan sonuçtan kardeşini suçlaması ise tamamen haksız bir bakış açısına dayanmaktadır. Kur'an, bu kıssa vesilesiyle sorunların kaynağını başkalarında aramak yerine insanın kendini hesaba çekmesi gerektiğini hatırlatır. Kardeş şiddetinin temel sebebi olan kıskançlık krizine tutulan kişinin aklî muhakemeleri zaafa uğrar. Bu nedenle Kur'an, Hâbil Kâbil kıssasında olduğu gibi kardeşler arasında meydana gelen bu sorunu gidermek için kıskanan kardeşin söz ve davranışlar ile tahrik edilmemesi ve yapmayı düşündüğü kötü fiillerin dünya ve ahiretteki sonuçlarının ona hatırlatılması gerektiğini vurgular.

Hz. Yûsuf kıssasında ağabeylerin Yûsuf'u babalarından kıskanmaları sonucu ondan kurtulmak için önce öldürmeyi planladıkları sonradan bundan vazgeçerek onu kuyuya attıkları anlatılır. Kervancılar tarafından Mısır'a götürülen Yûsuf, kıssanın devamında kardeşlerinin karşısına Mısır'da yüksek bir devlet görevlisi olarak çıkar. Kıtık nedeniyle sıkıntı çeken kardeşler, Yûsuf'un onlara vereceği yiyeceklere muhtaçtırlar ve karşılıklarında kardeşleri olduğunu bilmemektedirler. Tamamen kendi lehine olan bir durumda kardeşleri ile karşılaşan Hz. Yûsuf'un tavrı, kardeş şiddetini bitirmek için yapılması gerekenleri çok güzel ortaya koymaktadır. Yûsuf'un, kardeşlerinin kalplerindeki kin ve soğukluğu gidermek için uyguladığı tedrici plan, kardeş şiddetinin açtığı yaraların tedavisi için güzel bir örnektir. Yılların kini ile kalpleri katılmış olan kardeşlerin içlerinde biriktirdikleri kıskançlık duygusunun bir anda yok olması düşünülemez. Hz. Yûsuf'un, kardeşleriyle ilk karşılaştığında onlara önceden yaşanmış kötü anıları hatırlatmaması, gayet cömert davranması, babasını ve kardeşi Bünyamin'i Mısır'a getirterek onların da huzurunda kendisine kötülük yapan kardeşlerini affetmesi, ilk anda tepkisel olarak kardeşlerinin her şeyi reddetmesini engellemiş ve onları, yaptıkları haksızlıkları kabule hazır hale getirmiştir.

Hâbil Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssaları, kıskançlığın, kardeş olmanın doğal sonucu olan merhamet duygusunu yok edebileceği ve sonuçta kardeş şiddetine neden olabileceği gerçeğini göstermesi açısından çok önemlidir. Kıssalarda bu duygunun mutlaka kontrol altına alınması ve nedeni ne olursa olsun şiddete başvurulmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca kıssalarda kardeşe yönelik şiddetin, sorunun çözümüne hiçbir katkı sağlamadığı da açıkça ortaya konulmaktadır. Kâbil'in, kardeşini öldürmek yerine Allah'ın rızasını kazanma yollarını araması; Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin de ondan kurtulmak yerine babalarının sevgisini kazanma yollarını aramaları, kardeşler arasında yaşanan sorunların çözümü konusunda atılacak olumlu adımlar olarak görülmektedir. Kıskançlığın sebebi olan durumun tahlilinin yapılması ve daha iyi bir insan, kardeş, evlat olmaya çaba sarf edilmesi Kur'ânî bir çözüm olarak sunulmaktadır. Ayrıca Hâbil ve Yûsuf'un yaptığı gibi kıskançlık krizine tutulmuş kişilerle gayet yumuşak bir üslupla konuşulması, kışkırtıcı söz ve tavırlardan uzak durulması ve körelmiş basiretlerinin açılması için her türlü yolun denenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kur'ân, insanların yapı olarak şeytanın vesveselerine açık olduğunu ve bu vesveselerden kurtulabilmesi için her türlü iyi niyetli yaklaşımlara ihtiyaç duyduğunu, kardeş şiddetini önlemek veya bitirmek için bu yolların denenmesi gerektiğini bu iki kıssa aracılığı ile insanlara hatırlatmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hâbil ile Kâbil, Yûsuf Peygamber, Kardeş Şiddeti, Kardeş İstismarı.

### Giriş

Kardeşlik, bireyin en uzun süreli ilişkilerinden biridir. Kardeşler arasında yaşanan olumlu veya olumsuz etkileşimler, onların karakterlerinin oluşmasında oldukça etkili olabilmektedir. Kardeşlerin çoğunlukla aynı mekânda birlikte yaşadıkları, insan yaşamının kritik dönemleri olan çocukluk ve ergenliği birlikte geçirdikleri düşünüldüğünde, bireyin kişiliğinin ve karakter yapısının oluşmasında kardeşler arası etkileşimin önemi daha net anlaşılacaktır. Ayrıca yasal kardeşlik statüsünün sonradan kazanılmadığı ve kişilerin ailelerini seçme olanaklarının bulunmadığı düşünüldüğünde kardeşlik, bireyin özgür iradesi dışında elde ettiği bir rol takımı olarak önem kazanır. Bu nedenle kardeşler, aralarındaki aynı ortamda bulunma halini veya sosyal ilişkilerini kendi özgür iradeleriyle sonlandırsalar bile yasal kardeşlik statüsü ve kan bağı sona ermez.

Son yıllarda aile içi şiddetin biçimi ve çeşitliliği konusunda yapılan çalışmaların giderek arttığı gözlenmektedir. Bu çalışmalarda şiddetin nedenleri, yaygınlığı ve mağdurdaki yıkıcı etkileri gibi farklı değişkenler araştırılmaktadır. Fakat günümüzde eşler ve anne-baba-çocuk arasındaki etkileşimin doğası ve aralarında yaşanan şiddet üzerine çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen kardeşler arası iletişim, çatışma ve şiddet gibi önem arz eden konulardaki çalışmalara -alanyazındaki diğer aile ilişkileriyle ilgili yapılan araştırmalarla karşılaştırıldığında- daha az rastlanılmaktadır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doğrudan kardeş şiddetiyle ilgili çalışmaların yanında ailede kardeş ilişkileri hakkında tespit edemediğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Ayşegül Kılıçaslan, *Aile Fonksiyonlarının ve Algılanan Farklılaşmış Anne-Baba Yaklaşımının Kardeş İlişkileri Üzerine Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Fırat Şipal vd., "Okul Öncesi Dönemde Aralarında Yaş Farkı Olan ve İkiz Kardeşler Arasındaki Kıskançlığın Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 3/5 (Bahar 2012); Şeyma Rodop, *Çocuklarda Kardeş İlişki Kalitesi, Uyum Problemi, Çatışma Algısı ve Ebeveyn Kabul-Reddi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Esra Işık - Zeynep Çetin, "Kardeş İstismarı: Tanımı, Nedenleri ve Kardeş İlişkisi ile Kardeş İstismarının Ayrılan Yönleri", *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015); Esra Işık - Zeynep Çetin, "Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri, Ebeveynlerin Verdikleri Tepkiler, Yaygınlığı ve Önlenmesi", *Ulusallararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi (UGEAD)* 3/2 (Aralık 2017); Rukiye Kızıltepe - Şeyda Aksel, "Kardeş İstismarı: Güncel Bir Derleme", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 24/1 (2017); Aktaş, Emine Feyza, "Kardeş İlişkileri Ölçeği'nin (KİÖ) Geliştirilmesi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (2017); Nasibe Kandemir Özdiñ, *Kardeş Zorbalığı ve Akran Zorbalığının Empati*,

## 78 | İbrahim Yıldız, Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf KIssalarına Psikolojik...

Kur'an'daki Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssaları, ailenin tüm fertlerini derinden etkileyen kardeş şiddetinin ortadan kaldırılmasına veya en azından sonuçlarının hafifletilmesine yönelik birtakım çözüm önerileri barındırmaktadır. Diğer kıssalar gibi bu iki kıssa da ilahiyat alanında çeşitli yönlerden birçok çalışmada ele alınıp incelenmiştir. Fakat yaptığımız çalışmada bu kıssaların kardeş şiddeti bağlamında ele alındığı bir çalışmaya rastlayamadık.<sup>2</sup> Bu nedenle çalışmamızda İslâm'ın kardeş şiddeti konusuna bakışı ve sunduğu çözüm önerileri Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssaları bağlamında ele alınacaktır. Kardeş şiddetinin başlama, gelişme ve sonlandırılma süreçlerinin kontrol altına alınabilmesi ve sorunun giderilmesi için yapılması gerekenler ve bu süreçlere olumlu katkısı olabilecek tutum ve davranışlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Aile Ortamında Kardeşler

İnsanların ortalama yaşam yılı olarak yetmiş yaş temel alındığında kişi, ebeveynleriyle ortalama 40-50 yıl, kardeşleriyle 65-70 yıl bir arada olabilir. Bu kadar uzun soluklu olan kardeşler arası ilişkilerde "Kardeş, kardeşin ne olduğunu, ne öldüğünü ister." atasözünün de ifade ettiği gibi sevgi ve dayanışma kadar bazen kıskançlık, çekememezlik, haset ve kin duygularının da öne çıkması mümkündür. Psikanalist Otto Rank (1884-1939), "Bizim ilk aşkımız ve ilk kinimiz kardeşe karşı duyulanıdır." derken bu gerçeğe işaret etmektedir.<sup>3</sup> Dolayısıyla kardeş ilişkileri, son derece karmaşık ve değişken sosyal ilişkilerdir ve güçlü pozitif özelliklerin güçlü negatif özelliklerle bir arada bulunduğu bir arena gibidir.<sup>4</sup>

Birçok araştırmacı, toplumsallaşma açısından ailedeki tek çocuğun kardeşlerin sahip olduğu elverişli koşullardan yoksun olduğuna işaret eder.<sup>5</sup> Çünkü çocukların psikolojik ve zihinsel gelişimi, toplumsallaşma becerisi büyük oranda yakın çevresindeki insanlarla olan ilişkilerinden etkilenir. Çocuklar, hayatın her yönünün sergilendiği bir sahne gibi olan ailede insan ilişkilerini belirleyen anlaşma, bağlılık, işbirliği gibi olumlu; anlaşmazlık, çekişme ve çatışma gibi olumsuz durumlarda takınacağı tutumları öğrenir.<sup>6</sup> Çocuğun yaşına en yakın aile üyeleri kardeşleridir ve çocuk, zamanının çoğunu onlarla geçirir. Bu nedenle kardeşler arası ilişkiler, çocuğun şahsiyetinin gelişiminde büyük öneme sahiptir. Georges Gusdorf'un (1912-2000) da belirttiği gibi insan, ancak kendi dışındaki bir varlıkta, başka bir anlatımla *diğerinde* gerçekleşebilir. Bu açıdan kardeş, kardeşin *diğeridir*. Böylece çocuk, kardeşleriyle yaşadığı tecrübeler sayesinde, aile yaşamının dar alanından geniş ve çok boyutlu toplum yaşamına güvenle geçebilecektir.<sup>7</sup>

Kardeşler birbirlerinin duygusal, zihinsel, motor, dil ve özellikle sosyal gelişimlerinde önemli roller oynamakta, yıllar geçtikçe birbirlerinin arkadaşı, koruyucusu, sırdaşı, rakibi

---

*Ahlaki Çözülme, Problem Çözme ve Ebeveyn Kabul-Reddi ile İlişkisi* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Mahmut Yılmaz - Begüm Özgü, *Kardeş Kiskançlığı ve Kardeşler Arası İlişkiler* (Ankara: Eğiten Kitap, 2019).

<sup>2</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla araştırma konumuza en yakın çalışmalar şunlardır: Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2004); Mustansir Mir, "Kur'an'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler", çev. Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005); Mustansir Mir, "Kur'an'da İroni: Bir Yusuf Kıssası İncelemesi", çev. Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007); İbrahim Sürücü, "Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi", *Journal of International Social Research* 9/46 (2016); Mehmet Atalay, *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017); Abdülbaki Güneş, "Kur'an Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005); Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017).

<sup>3</sup> Neriman Samurçay, "Çocuklarda Kardeş İlişkileri", *Eğitim ve Bilim* 6/36 (1982), 12.

<sup>4</sup> Robert Sanders - Jo Campling, "Sibling Relationships: The Big Picture", Sibling Relationships ed. Jo Campling (London: Palgrave, 2004), 7.

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli, "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 51.

<sup>6</sup> Hökelekli, "Aile Psikolojisi", 44.

<sup>7</sup> Samurçay, "Çocuklarda Kardeş İlişkileri", 12.



veya düşmanı olmaktadır.<sup>8</sup> Akran iletişiminin, bireyin kimliğinin oluşmasında ve sosyalleşmesindeki etkileri<sup>9</sup> düşünüldüğünde akran sayılabilecek yaş yakınlığına sahip kardeşlerin etkisi daha net anlaşılabilir. Ayrıca kardeşler arasındaki ilişki, sadece bununla sınırlı kalmayıp hayat boyu sürecektir olumlu ve destekleyici bir ilişki olarak da kendini hissettirir.<sup>10</sup>

## 2. Şiddet

“Şiddet, çağın dünyasında üzerinde çok fazla konuşulduğu halde tanımı en zor yapılabilen, bir yandan da varlığını günden güne hayatın her katmanında hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoglu medenileştikçe ‘şiddetin azalacağı’ öngörüsünün aksine çağımız şiddetin kendini en fazla gösterdiği zaman dilimi özelliğini göstermekte; şiddet olaylarının artması, kitle iletişim araçları ile söz konusu durumlardan daha çok haberdar olunması, şiddetle yüz yüze gelinmesi, hatta çok sık karşılaşma neticesinde duyarsızlaşma ve şiddeti normal kabul etme gibi durumlar sıklıkla dile getirilmektedir. Bu çerçevede çağdaş insanın şiddeti başta kendi hayatının özgül katmanlarında daha sonra da toplumsal hayatın her katmanında yaşadığı söylenebilir. Öyle ki, şiddet bugün hem bireysel hem de toplumsal yaşamı biçimlemekte, organize etmekte hatta yönlendirmekte; tercihlerimizi, hedeflerimizi veya isteklerimizi etkileyerek hayatımızı kuşatmaktadır.”<sup>11</sup>

Şiddet, insanın fiziksel ve ruhsal bütünlüğüne yönelik her türlü maddî ve manevî saldırı olup temelinde kıskançlık, öfke, kin, güç ve saldırganlık dürtüleri yatmaktadır. Şiddet, bir kişiye baskı uygulayarak onu iradesinin dışında bir davranış yapmaya zorlamak veya bireye fiziksel ve ruhsal yönden zarar vermek şeklinde tanımlanabilir.<sup>12</sup> Fiziksel şiddet; tokatlama, vurma, ısırma gibi bedene yönelen ve nispeten daha basit sonuçlara neden olan davranışlar olabileceği gibi herhangi kesici veya delici bir alet kullanarak yaralanma veya ölüm gibi çok daha ciddi sonuçlar doğuran saldırılar şeklinde de görülebilir.<sup>13</sup> Byung Chul Han, *Şiddetin Topolojisi* adlı eserinde eski çağlarda işkence ve şiddetin bir kader ya da doğa olayı olarak algılandığını, hatta fiziksel şiddetin hedefe götüren bir araç olarak kutsandığını belirtir. Modern toplumlarda ise daha çok psikolojik çeşitleriyle ruha eziyet veren şiddet türleri öne çıkmaktadır.<sup>14</sup>

Psikolojik şiddet, bireyin psikolojisini olumsuz yönde etkileyen, onu üzen, kendisini baskı ve tehdit altında hissetmesine neden olan her türlü tutum ve davranışlar olup gündelik yaşamda çok sık rastlanan bir şiddet türüdür.<sup>15</sup> Psikolojik şiddet içeren başlıca davranışlar; reddetme, yalnız bırakma, yıldırma, suçla yönelme, duygusal tepki vermeyi reddetme ve aşağılama şeklinde sıralanabilir.<sup>16</sup> Dil, psikolojik şiddetin en etkili aracıdır ve şiddet uygulamak isteyen kişi iftira atmak, incitmek, hakaret etmek, alay etmek ve tehdit etmek gibi yollarla

<sup>8</sup> Neşe Coşkun Özyavru, *İlköğretim ve Lise Öğrencilerinin Ağabey veya Ablalarıyla İlişkide Algıladıkları Kabul-Reddin Anne-Baba Kabul-Reddi, Psikolojik Uyum ve Aile-İç Çatışma ve Eş Kabul-Reddi ile İlişkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1-2.

<sup>9</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuğunuzun İlk 6 Yılı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 211; Işık - Çetin, “Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri”, 46.

<sup>10</sup> Kılıçaslan, *Aile Fonksiyonlarının*, 31.

<sup>11</sup> Celal Türer, “Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi”, *Şiddet Karşısında İslâm*, ed. Bünyamin Erul (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 13.

<sup>12</sup> Hüsamettin Erdem, “Şiddet ve Şiddetin Çeşitleri”, *Din ve Şiddet - Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla-*, ed. Faruk Sancar (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 60.

<sup>13</sup> Oğuz Polat, “Şiddet”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (2016), 18.

<sup>14</sup> Byung Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 15-17; Aliye Mavili Aktaş, “Aile İçi Şiddet”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 10/43 (2008), 152.

<sup>15</sup> Erdem, “Şiddet ve Şiddetin Çeşitleri”, 77.

<sup>16</sup> Polat, “Şiddet”, 32.

muhababının ruhsal dengesini bozabilir.<sup>17</sup> Dikkat edilirse bu tür davranışlar, kardeşler arasında gayet rahat ve sinsi uygulanabilecek ve ebeveynler tarafından fark edilmesi ve somut olarak saptanması çok daha güç şiddet türleridir.<sup>18</sup> Aynı zamanda psikolojik şiddet, etkileri gözle görülür olmadığı için çoğunlukla hafife alınır fakat sürekli tekrarlanan olumsuz davranışlar içermesi nedeniyle dezavantajlı kesimlerden kadınlarda, yaşlılarda ve özellikle çocuklarda büyük yıkımlara yol açabilir.<sup>19</sup>

### 2.1. Kardeşler Arası Şiddet

Kardeşler arası şiddet, bir kardeşin diğer kardeşe bilerek ve isteyerek fiziksel veya psikolojik yönden zarar verme davranışları olarak tanımlanabilir. Kardeş şiddetinin uygulanabilmesinin ilk şartı güçlü kardeşin gücünü kötüye kullanmasıdır.<sup>20</sup> Zaten bu durum, gerek kardeş gerek eş şiddeti gibi bütün aile içi şiddetlerin de ortak özelliğidir.<sup>21</sup> Konumuzla ilgili olarak gücün kötüye kullanımı, genellikle büyük kardeşin veya kardeşlerin küçük kardeşe veya kardeşlere fiziksel ya da psikolojik şiddet uygulamasıdır.<sup>22</sup> Kardeş şiddetinin, kurban seçilen kardeşin üzerindeki yıkıcı etkileri dikkate alındığında fark edilmesinin ve önlenmesinin oldukça önemli olduğu görülecektir.<sup>23</sup>

Kardeş şiddetini, çocukların fiziksel ve ruhsal gelişimlerine katkı sağlayan ve aile içinde normal kabul edilen kardeş çatışmasından ayırt etmek önemlidir.<sup>24</sup> Kardeşler arasında yaşanan çatışmalar her zaman olağüstüdür. Bu durum, hayatın olağan akışı içinde normal kabul edilebilir. Kardeşler, basit veya önemli sebepler yüzünden birbiriyle tartışabilir hatta kavga edebilirler. Fakat bu durum, bir kardeşin diğerine fiziksel veya duygusal yönlerden bilinçli olarak zarar verme davranışıyla bir tutulamaz. Kardeş çatışmasının normal sınırları aşmış olmadığı tespit edebilmek için literatürde yaygın kabul gören psikolog Vernon Wiehe, dört kıstas belirlemiştir: Bunlar; 1. Davranışın yaşa uygun olup olmadığı; 2. Davranışın sıklığı ve süresi; 3. Kardeşlerden birinin mağdur olup olmadığı; 4. Davranışın bilinçli bir şekilde zarar vermek amaçlı olup olmadığıdır.<sup>25</sup>

Kardeşler arası şiddet, sıklıkla görülen bir olgu olmasına rağmen yeterli düzeyde araştırılma yapılmamasının nedenlerinden biri kardeşler arası şiddetin kesin sınırlara sahip olmaması olabilir.<sup>26</sup> Bu nedenle kardeşler arası şiddet, aileler tarafından çoğunlukla normal kardeş çatışmasıyla karıştırılmakta ve görmezden gelinmektedir.<sup>27</sup> Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, şiddetin tanımı kadar hangi davranışın şiddet sayılıp sayılmayacağı yani şiddetin algısıdır. Belirli kültürel değerleri benimseyen kişiler tarafından şiddet olarak nitelendirilen bazı olgular, farklı medeniyetler ya da gelenekler tarafından şiddet olarak değerlendirilmeyebilir.<sup>28</sup> Ayrıca davranışlar, karşıdaki insanın psikolojisi ve sahip olduğu kişilik tiplerine göre farklı algılanabilir. Bu nedenle bazı ebeveynler, bir davranışı şiddet olarak kabul edip onunla mücadele ederken bazıları olağan kardeş rekabeti olarak değerlendirmekte

<sup>17</sup> Hasan Oğan - Mustafa Sercan, (ed.), *Şiddetle Başa Çıkmak* (İstanbul: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2019), 10-11.

<sup>18</sup> *Aile İçi Şiddetin Sebepleri ve Sonuçları* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1995), 7.

<sup>19</sup> Polat, "Şiddet", 31.

<sup>20</sup> Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 5.

<sup>21</sup> bk. Mehmet Kılıçarslan, "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 961-962.

<sup>22</sup> Işık - Çetin, "Kardeş İstismarı: Tanımı", 31.

<sup>23</sup> Rukiye Kızıltepe - Şeyda Aksel, "Kardeş İstismarı: Güncel Bir Derleme", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 24/1 (2017), 71.

<sup>24</sup> Kızıltepe - Aksel, "Kardeş İstismarı", 71.

<sup>25</sup> Vernon Wiehe, *Sibling Abuse: Hidden Physical, Emotional, and Sexual Trauma* (California: Sage Publications, 1997), 164-169.

<sup>26</sup> Işık - Çetin, "Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri", 47.

<sup>27</sup> Polat, "Şiddet", 22-23; Kızıltepe - Aksel, "Kardeş İstismarı", 71.

<sup>28</sup> Türer, "Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi", 19.

hatta söz konusu şiddet içeren tutum ve davranışlara meşruiyet kazandırabilmektedir.<sup>29</sup> Bu tür ebeveynlerin, kardeş şiddetine karşı şiddeti görmezden gelme veya küçümseme, şiddetten dolayı mağduru suçlama, şiddete ortak olma, yaşanan olayın şiddet olduğuna inanmama veya olaya ilgisiz kalma gibi davranışlar gösterdikleri belirlenmiştir.<sup>30</sup>

Kardeşler arası şiddet, literatürde *fiziksel*, *psikolojik* ve *cinsel şiddet* şeklinde farklı başlıklar altında incelenmektedir.<sup>31</sup> Bunların arasında psikolojik şiddet, tanımlanması en zor fakat en yaygın ve kurban üzerindeki yıkıcı etkileri en fazla olanıdır. Genellikle diğer kardeşi aşağılama, küçük düşürme, alay etme, bedenine veya eşyalarına zarar verme ya da zarar vermekle tehdit etme şeklinde görülür. Kardeşlerin yaşı arttıkça fiziksel şiddet davranışları azalmakta ve yerini psikolojik şiddete bırakmaktadır.<sup>32</sup> Fakat ileri yaşlarda meydana gelen fiziksel şiddet, şiddeti uygulayan bireyin bedeni ve malî gücü nispetinde çok daha ağır sonuçlarla neticelenebilmektedir.

## 2.2. Kardeşler Arası Şiddetin Bir Nedeni Olarak Kıskançlık

Hemen hemen tüm insanların hissettiği, hayatı çekilmez hale getirebilen, eşler arasında boşanmalara, kardeşler ve arkadaşlar arasında çatışmalara neden olan kıskançlık,<sup>33</sup> başka bir kişinin üstünlük gösterdiği veya sevilen birinin başkasıyla ilgilendiği kanısına varılınca kişinin hissettiği duygu ve takındığı tutumdur.<sup>34</sup> Yapılan çalışmalarda, insanların üç tür kıskançlık duygusu yaşadıkları vurgulanır. Bunlar; duygusal yakınlığa dayalı ilişkilerde eşlerin yaşadığı (1) romantik kıskançlık; anne-baba sevgisi ve ilgisinin paylaşılması noktasında oluşan (2) kardeş kıskançlığı; okul, iş veya çevre ortamındaki insanlarla kurulan ilişkilerde görülen (3) arkadaş kıskançlığıdır.<sup>35</sup>

Kıskançlık, yakın ilişkilerin kaçınılmaz olduğu aile içinde yaşanan en güçlü, en yaygın ve en yıpratıcı duygulardan olup değer verilen bir kişi, ilişki ya da duygunun yitirilmesinden ya da yitirilmesi olasılığından kaynaklanan bir güvensizlik durumudur. Bu nedenle kıskançlık, öfkenin ve nefretin yanı sıra güçlü bir kaybetme korkusunu da bünyesinde barındıran ıstırap verici bir reaksiyondur.<sup>36</sup> Böyle durumlarda bireyin içinde sakladığı kızma, gücenme ve kaybetme gibi tümleşik korkular, sık sık hiddetle birleşir ve kıskanan kişinin özgür iradesi (aklı) devre dışı kalabilir. Sevdiğinin sevgisini kaybetme ihtimali karşısında korku, kaygı, üzüntü duyguları artar ve kıskandığı kişiye karşı saldırgan bir tavır takınabilir.<sup>37</sup>

Kardeşler arasındaki sevgi, saygı, şefkat, dayanışma ve güven duygularının yanı sıra zaman zaman kıskançlık, çekememezlik, kin ve nefret duyguları da gelişebilir.<sup>38</sup> Özellikle kardeş şiddetinin temel nedenlerinden biri olan kıskançlık, insan hayatında sıkça yaşanan ve tüm insanî ilişkilerde karşımıza çıkan bir duygudur.<sup>39</sup> Kıskançlık, insanoğlunun en doğal ve evrensel duygularından biridir. Hatta Hâbil-Kâbil kıssası, insanlığın, başlangıçtan beri bu duyguya

<sup>29</sup> Erdem, "Şiddet ve Şiddetin Çeşitleri", 78; Aktaş, "Aile İçi Şiddet", 152; Işık - Çetin, "Kardeş İstismarı: Tanımı", 36.

<sup>30</sup> Işık - Çetin, "Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri", 48.

<sup>31</sup> Wiehe, *Sibling Abuse*, 2.

<sup>32</sup> Kızıltepe - Aksel, "Kardeş İstismarı", 73.

<sup>33</sup> Yunus Akan, "Arkadaş Kıskançlık Ölçeği'nin (AKÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (2019), 133.

<sup>34</sup> Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 108.

<sup>35</sup> Akan, "Arkadaş Kıskançlık Ölçeği", 133-134.

<sup>36</sup> Muhammed Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 82; Hanife Andaç Demirtaş, *Yakın İlişkilerde Kıskançlık (Bireysel, İlişkisel ve Durumsal Değişkenler)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 6

<sup>37</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 99; Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 181.

<sup>38</sup> Kasapoğlu, *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*, 96.

<sup>39</sup> Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başer (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 176.

## 82 | İbrahim Yıldız, Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

sahip olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup> Kur'an, "... Nefisler kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (el-verişli) kılınmıştır..."<sup>41</sup> buyurarak kıskançlığın her insanda bulunabilecek ve tamamen yok edilmesi mümkün olmayan fitrî bir duygu olduğunu vurgulamaktadır.<sup>42</sup> Bu açıdan İslâm'a göre bu duygunun bizatihi kalpte bulunması değil, gelişmesi ve başkaları aleyhine bir eyleme dönüşmesi sakıncalıdır.<sup>43</sup> Bu nedenle kıskançlık, kardeşler arasında hayat boyu inişli çıkışlı bir dalgalanma göstererek bazen olumlu bazen olumsuz bir çizgi izler.<sup>44</sup> Makul bir seviyede tutulabildiğinde iyiye ve güzele teşvik eden bir duyguya dönüşme potansiyeli olan kardeş kıskançlığı, sınırlarını aştığında kardeşler arasındaki iletişimi koparabilir. Hatta aşağıda ele alınacak olan kıssalarda haber verildiği üzere ölüm veya uzun süreli kayıpla sonuçlanabilecek bir duygu patlaması olarak ailenin en büyük düşmanı olabilir.

Aile hakkında yapılan araştırmalar, kardeşler arasında kuvvetli bir duygusal bağlanmanın olduğunu ve olumsuz duyguların olumlu duygulardan daha az yaşandığını ortaya koymaktadır. Bu yakınlığa rağmen kıskançlık duygusunun kardeşler arasında bulunması normaldir.<sup>45</sup> Çünkü insan nefsiyle kardeşlikten kaynaklanan yakınlık duygusu arasında çatışma potansiyeli her zaman mevcuttur. Kişisel arzu, istek ve çıkarlar sebebiyle kardeşler arasında üstünlük ve imtiyaz çekişmesi ortaya çıkabilir. Bu durum, kıskançlığa ve dolayısıyla şiddete yol açabilir<sup>46</sup> çünkü insan, ilgi duyduğu kişinin sevgisini kaybetmemek adına tehlikeli yollara başvurabilir. Bu yüzden kardeş, kendisine rakip gördüğü kardeşlerini ebeveyninin gözünden düşürmeye çalışabilir.<sup>47</sup> Hatta bazı araştırmacılara göre en yaygın kıskançlık, kardeşler arasında yaşanır. Özellikle kardeşlerden birinin daha çok sevildiği ve ona daha çok zaman ayrıldığı hissedildiğinde ortaya çıkar.<sup>48</sup> Kıskançlık, sevilen kişinin başkalarıyla paylaşılmasına katlanamamak<sup>49</sup> olduğuna göre sevginin bulunduğu her yerde kıskançlık da vardır, denilebilir.<sup>50</sup>

### 3. Kur'an'da Kardeş

Kur'an'da *kardeş* anlamını ifade etmek için kullanılan eh/أخ -çoğul formları إخوان, إخوة- kelimesi, hem nesep hem de inanç ve fikir bağına dayanan kardeşliği ifade eder.<sup>51</sup> Kur'an, öncelikle tüm insanların insan olmaları açısından birbirlerinin kardeşleri olduğunu belirtir.<sup>52</sup> Peygamberleri, gönderildikleri kavimlerle aynı soya mensup olduklarından onların kardeşleri olarak niteler. Böylece peygamberlerin kavimlerine karşı duydukları şefkat vurgulanarak

<sup>40</sup> Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 141; Hüseyin Karaman, "Sunuş", ed. Faruk Sancar (Din ve Şiddet Sempozyumu -Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla-, Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 11.

<sup>41</sup> *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/128.

<sup>42</sup> Ebû'l-Kâsim ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), 263.

<sup>43</sup> İbrahim Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 171.

<sup>44</sup> Samurçay, "Çocuklarda Kardeş İlişkileri", 8.

<sup>45</sup> Şipal vd., "Okul Öncesi Dönemde", 57.

<sup>46</sup> Öztürk, "Hâbil-Kâbil Kıssası", 163.

<sup>47</sup> Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 38.

<sup>48</sup> Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 82.

<sup>49</sup> Yavuzer, *Çocuğunuzun İlk 6 Yılı*, 167.

<sup>50</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı / Çocuk Yetiştirme Sanatı ve Kişilik Gelişimi* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2002), 149; Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*, 181.

<sup>51</sup> ör. Âl-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; en-Nûr 24/31; el-Ahzâb 33/55; el-Hucurât 49/10; el-Mücâdile 58/22; el-Haşr 59/10.

<sup>52</sup> bk. en-Nisâ 4/1; el-Mâide 5/32; el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/26, 27, 31, 35, 172; el-İsrâ 17/70; Yâsîn 36/60; ez-Zümer 39/6.

aralarında yakınlık kurmaya çalışılır<sup>53</sup> ve tebliğin samimiyeti ortaya konulur.<sup>54</sup> Hatta Hz. Lût'un sapkınlıkta çok ileri giden kavmi dahi onun kardeşleri olarak isimlendirilmiştir.<sup>55</sup>

Kur'ân'da din birliği bağlamında tüm müslümanların birbirleriyle kardeş oldukları vurgulanır.<sup>56</sup> Ayrıca inkârcılarla münafıklar<sup>57</sup> hatta bazı günahkârlarla şeytanlar,<sup>58</sup> aralarındaki dayanışma ve işbirliği nedeniyle birbirlerinin kardeşleri olarak vasıflandırılır. Son olarak özellikle evlenme ve miras gibi konularda öz, üvey ve sütkardeşlerle ilgili hükümleri içeren âyetler vardır.<sup>59</sup> Kur'ân'da kardeşler arasındaki ilişki, aileyi oluşturan ve birbirlerine kan bağıyla bağlı olan nesep kardeşliğinden başlayarak ümmeti oluşturan ve birbirlerine iman bağıyla bağlı olan din kardeşliğine, bir adım daha ileri giderek tüm insanların kardeşliği bağlamında geniş bir yelpazede ele alınır.

Kur'ân, "Müminler ancak kardeşlerdir. Öyleyse, kardeşlerinizin arasını düzeltin..."<sup>60</sup> âyeti ve diğer benzeri âyetlerle<sup>61</sup> din kardeşlerinin arasını düzeltmek için çözüm yolları sunarken çalışmamızda ele alacağımız iki kıssada nesep kardeşleri arasında vuku bulabilecek şiddeti önlemenin yollarını göstermektedir. Muhammed Esed (1900-1992), Enfâl sûresinin 25. âyetine<sup>62</sup> dair dipnotta *fitne* teriminin geniş bir kavramlar kümesini kucakladığını belirterek bu kavramlar arasında kardeş kavgasını da saymaktadır.<sup>63</sup> Kardeş kavramına yukarıda ifade edilen dar ve geniş manasıyla bakıldığında nesep kardeşlerinin arasındaki şiddetin toplumun temel taşı olan aileyi; din kardeşlerinin arasındaki şiddetin ümmeti; insan kardeşlerinin arasındaki şiddetin tüm dünyayı fitneye/fesada sürükleyebilme potansiyelinin olduğu görülecektir.

Kardeşler, ailede yaşanan maddî ve manevî sorunlara çoğunlukla birlikte maruz kalır ve bu süreçte birbirlerine destek olurlar. İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), Hz. Yûsuf'un rüyasında kardeşlerini yıldız simgesiyle görmesini,<sup>64</sup> insanların yolculuk esnasında yıldızlara bakarak yönlerini bulmaları gibi kardeşin diğer kardeşlerinin yardımıyla hatalarından kurtulmasına bağlar.<sup>65</sup> Bu durum her ne kadar genel anlamda böyleyse de kardeş ilişkileri, aynı zamanda kardeşler arası çatışmayı, rekabeti ve düşmanlığı da içermektedir.<sup>66</sup> Bu gerçeğe işaret eden Kur'ân, aralarında ünsiyet, sevgi ve dayanışma bulunan kardeşlere Hz. Mûsâ, Hz.

<sup>53</sup> Râgıb el-İsfahânî, "eh", *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 13.

<sup>54</sup> ör. el-A'râf 7/65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; eş-Şuarâ 26/105-106, 123-124, 141-142, 160-161; en-Neml 27/45; el-Ankebût 29/36; el-Ahkâf 46/21; Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Bir Kardeşlik Tipolojisi Olarak 'Peygamberlerin Kavimleriyle Kardeşliği' -Dini İletişim Açısından Bir Yaklaşım-", *Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 61-83.

<sup>55</sup> Kâf 50/12-13; Zekeriyâ Pak, "Kur'an'da Kardeşlik" (Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 104.

<sup>56</sup> el-Hucurât 49/10; Ayrıca bk. Al-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Haşr 59/10.

<sup>57</sup> ör. Âl-i İmrân 3/156, 168; el-Ahzâb 33/18; el-Haşr 59/11.

<sup>58</sup> ör. el-A'râf 7/202; el-İsrâ 17/27.

<sup>59</sup> ör. en-Nisâ 4/11, 23, 176; et-Tevbe 9/23-24; el-Mücâdile 58/22.

<sup>60</sup> el-Hucurât 49/10; Ayrıca bk. Al-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Haşr 59/10.

<sup>61</sup> bk. Al-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Haşr 59/10

<sup>62</sup> "Sadace içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir fitneden sakının ..."

<sup>63</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 325-326.

<sup>64</sup> Yûsuf 12/4.

<sup>65</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330), 4/213.

<sup>66</sup> Rodop, *Çocuklarda Kardeş İlişki Kalitesi*, 8.

## 84 | İbrahim Yıldız, Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

Hârûn ve kız kardeşlerini;<sup>67</sup> Hz. Yûsuf'la Bünyamin'i;<sup>68</sup> aralarında öfke, kıskançlık ve düşmanlık bulunan kardeşlere ise Hz. Âdem'in oğulları Hâbil'le Kâbil'i<sup>69</sup> ve Hz. Yûsuf'un diğer kardeşlerini<sup>70</sup> örnek göstermektedir.

### 3.1. Hz. Âdem'in Oğulları

Hz. Âdem'in oğullarından Kâbil'in kıskançlık duygusuna kapılarak kardeşi Hâbil'i öldürmesi hadisesi, el-Mâide sûresinin 27-31. âyetlerinde anlatılmaktadır.<sup>71</sup> Bu âyetlerin öncesinde Medine Yahudilerine Hz. Mûsâ ve kavmi arasında yaşanan bazı hadiseler hatırlatılmıştır. Bu bağlamda Yahudilerin Hz. Peygamber'i kıskanmaları nedeniyle ona iman etmemeleri kınanmış ve kıskançlığın ne kadar vahim sonuçlar doğurabileceğine örnek olarak bu kıssa anlatılmıştır. Kıssaya göre kıskançlık, önü alınmadığı takdirde kardeşin kardeşi öldürmesine dahi sebep olabilir ve sonrasında insanı asla kurtulamayacağı bir vicdan azabının pençesine atar. Dolayısıyla kıssa, özde Yahudilerin genelde tüm insanların bu olaydan ibret alarak kıskançlığın neden olabileceği haksız davranışlardan kaçınmaları gerektiği mesajını içermektedir.<sup>72</sup>

Kıssada iki kardeşin Allah'a kurban sundukları, kurbanı kabul edilmeyen kardeşin kıskançlık nedeniyle diğerini öldürdüğü haber verilmektedir. Konuyla ilgili şöyle bir hadis vardır: "*Haksız yere öldürülen herkesin kanından Âdem'in oğluna bir pay ayrılır, çünkü cinayet işleme âdetini ilk başlatan odur.*"<sup>73</sup> Gerek âyetlerde gerekse hadiste kardeşlerin isimleri, meslekleri, kurban olarak neyi, niçin sundukları, kardeşlerin hangisinin büyük hangisinin küçük olduğu gibi ayrıntılara yer verilmemiş, böylelikle kıssanın mesajı zamanla, mekânla ve olayı yaşayan kardeşlerle sınırlı tutulmamıştır.<sup>74</sup> Aksine aynı davranışı sergileyen her insanın bu kıssanın muhatabı olduğuna, benzer kardeş şiddetinin her dönemde yaşanabileceğine ve benzer sonuçların doğabileceğine işaret edilmiştir.

Kıssada iki kardeşin Allah'a kurban sundukları, birinin (Hâbil) kurbanının kabul edildiği, diğerinin (Kâbil) reddedildiği haber verilir. Böylelikle kurbanı kabul edilenin Allah katında daha değerli olduğu ve saygınlık kazandığı, reddedilenin değer ve saygınlık kaybettiği anlaşılır. Kurbanı kabul edilmeyen Kâbil, kıskançlık ve öfkesine yenik düşerek kurbanı kabul edilen Hâbil'i öldürür.<sup>75</sup> Kardeşinin kendisine saldırması durumunda Allah'tan korktuğu için ona öldürmek amacıyla karşılık vermeyeceğini söylemesi, Hâbil'in muttakî bir mü'min olduğunu gösterir. Kâbil'in ise kıskançlık ateşiyle yanıp tutuşan, kardeşinin tüm iyi niyetli ikna çabalarına rağmen sonunda onu öldüren zalim ve günahkâr biri olduğu anlaşılmaktadır. Kıssa, sebebi ne olursa olsun kardeşler arasındaki kıskançlığın neden olduğu şiddetin yol açabileceği en vahim sonucu göstermektedir. Ayrıca bir peygamber ailesi içinde gerçekleşen bu olayla genelde herhangi bir insana, özde kardeşe karşı uygulanan şiddetin asla bir çözüm

<sup>67</sup> el-Mâide 5/25; el-Kasas 28/12.

<sup>68</sup> Yûsuf 12/8.

<sup>69</sup> el-Mâide 5/27-31.

<sup>70</sup> Yûsuf 12/8-15.

<sup>71</sup> Hz. Âdem'in iki oğlunun isimleri Kur'an'da geçmemektedir. Kitab-ı Mukaddes'te Habil ile Kayin (Yaratılış 4/1-15; İbraniler 11/1-4); tefsir kitaplarında Hâbil ile Kâbil (ör. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979), 1/468) şeklinde geçmektedir.

<sup>72</sup> Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997), 5/303.

<sup>73</sup> Buhârî, "Cenâiz" 32, "Enbiyâ" 1, "Diyât" 2.

<sup>74</sup> İmam Mâtürîdî, bu kıssa ile ilgili şöyle demektedir: "Bu hadisenin nasıl gerçekleştiğini, sebebinin ne olduğunu ve bu iki kişinin Hz. Âdem'in kendi öz oğulları olup olmadığını bilmemekteyiz. Aslında bunları bilmeye de bir ihtiyacımız yoktur. Bu konuda bize gereken şey, kıssada anlatılan olayın hikmetini ve onunla nasıl amel edileceğini bilmektir." bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Ba Sellum (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/496; Ayrıca bk. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 2/875

<sup>75</sup> Coşkun Dikbiyık, "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği-", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 523.

olamayacağı mesajı çok çarpıcı ve kuvvetli bir şekilde verilmektedir. Kıssada belirtildiğine göre Kâbil, kardeşini öldürdükten sonra iç dünyasında oluşan düş kırıklığı, yoksunluk duygusu ve amacına ulaşamamış olmanın verdiği huzursuzlukla perişan olmuş, hem isteğine kavuşamamış hem de dünya ve ahirette kaybedenlerden olmuştur.<sup>76</sup>

Kıssada kardeş şiddetinin varabileceği son nokta aktarılmaktadır. Bu noktaya gidilinceye kadarki süreçte Kâbil, kardeşini öldürmeyi planlamış ve onu açıkça ölümle tehdit etmiştir. Hâbil gerek Allah'tan korkması gerekse kardeşine duyduğu şefkat nedeniyle onu takvalı olması konusunda uyarmıştır. Kurbanın kabulü veya reddi konusunda kendisinin hiçbir dahlinin olmadığını, takvalı olması durumunda Allah'ın onun da kurbanını kabul edeceğini, bu istenmeyen sonucu samimiyetsizliği nedeniyle bizzat kendisinin hazırladığını hatırlatmıştır.<sup>77</sup> Ayrıca kendisine asla saldırmayacağını söyleyerek onu sevip saydığını hissettirmiş ve onun kabaran kıskançlık duygularını kardeşlik, şefkat ve merhamet duygularıyla bastırmaya çalışmıştır.<sup>78</sup> Hâbil, kardeşinin kendisini öldürme fikrinde kararlı olduğunu anlayınca son çare olarak yapmayı tasarladığı suçun cezasını hatırlatarak onu vazgeçirmeye çalışmıştır. Allah'ın emirlerine karşı gelenlerin zalimlerden olacağını, kendi günahının yanında öldürdüğü kişinin günahlarını da üstleneceğini ve öldürme fiilinin cezasının cehennem azabı olduğunu hatırlatmıştır.<sup>79</sup> İmanlı, takva sahibi, iyi niyetli olan kardeş, tatlı ve yumuşak sözlerle kıskançlığı yok etmek, kötülüğe engel olmak istemiştir. Kardeşinin saldırgan tavrını yatıştırıcı bir tavırla bastırmaya ve kardeşlik duygularını harekete geçirmeye çalışmış ve onu bir mü'minin sahip olması gereken takva duyarlılığına davet etmiştir. Böylece onu bu kötülükten vazgeçirmek için elinden gelen tüm çabayı göstermiştir.<sup>80</sup> Fakat Hâbil'in takva vurgusu, nasihatleri ve kardeşlik duygusunu ön plana çıkarması karşısında Kâbil,<sup>81</sup> bu günahtan vazgeçmek şöyle dursun, böyle bir cinayeti umarsızca, rahatlıkla ve endişe etmeksizin yapılabilecek basit bir fiil gibi görmüştür.<sup>82</sup> Dolayısıyla kıssada Kâbil'in şahsında kötülüğün egemen olduğu insan/kardeş tipi, Hâbil'in şahsında ise iyiliğin egemen olduğu insan/kardeş tipi temsil edilmektedir.<sup>83</sup>

Kıssaya Hz. Peygamber'e hitaben " *Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku*"<sup>84</sup> diye başlanılmasından<sup>85</sup> anlatılan bu olayın diğer dinler ve insanlar arasında,<sup>86</sup> özellikle Ehl-i kitap<sup>87</sup> ve Arap kültüründe bilindiği, itibar gördüğü fakat yapılan tahrifler nedeniyle asıl mesajının kaybolduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kıssaya bu tarz bir giriş yapılması dilden dile aktarılan ve kıssanın mesajına bir fayda sağlamayan eklemelerin gereksiz olduğunu,

<sup>76</sup> Kasapoğlu, *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*, 114.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 286; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/432.

<sup>78</sup> el-Mâide 5/28.

<sup>79</sup> el-Mâide 5/29.

<sup>80</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/876; Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 212; Abdurrahman Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Ekolü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 265.

<sup>81</sup> el-Mâide 5/30.

<sup>82</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 286; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/213; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/1655.

<sup>83</sup> Öztürk, "Hâbil-Kâbil Kıssası", 163.

<sup>84</sup> el-Mâide 5/27.

<sup>85</sup> İbrahim Yıldız, "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 75 (Summer 2019), 469.

<sup>86</sup> Örneğin Sümer mitolojisinde bu olaya benzer mitlerin yer alması Hz. Âdem'in oğulları arasında geçen bu hadisenin insanlık tarihi boyunca nesilden nesle aktarıldığını göstermektedir. bk. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), 98-100, 104-106, 178-181.

<sup>87</sup> *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 14 Şubat 2020), Yaratılış 4/1-15; İbraniler 11/1-4.

## 86 | İbrahim Yıldız, Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

esas mesajın Kur'ân ile ortaya konulduğunu vurgulamaktadır. Kıssa incelendiğinde ana problemin “evlenilecek kız”<sup>88</sup> sorunu değil, sunulan kurbanlar aracılığıyla Allah'a yakınlaşma olduğu görülecektir. Hâbil'in kardeşine hatırlattığı gibi Kâbil'in asıl sorunu Allah'la ilişkisi yani takvasının zayıflığıdır. Kıssada verilmek istenen mesaj, insanın kıskançlık duygusunu kontrol altına alamadığı takdirde kardeşi gibi kendisine en yakınlarından biri olan, en çok şefkat göstermesi ve koruması gereken kişiye karşı bile en büyük kötülük olan öldürme fiilini işleyebilecek potansiyele sahip olduğu<sup>89</sup> ve bu vahim neticenin önüne sadece takva sahibi olmakla geçilebileceği gerçeğidir. Aynı zamanda Hâbil'in hoşgörüyü dayanan hayat anlayışı, tüm peygamberlerin ve onları takip eden mü'minlerin de yolu olmuş, onlar da devamlı mağdur ve ezilen taraf olmalarına rağmen, kendilerine yapılan haksız şiddete aynı tarzda haksız bir şiddetle karşılık vermemişlerdir.<sup>90</sup>

### 3.2. Hz. Yûsuf ve Kardeşleri

Kardeş şiddeti konusunu ele alan diğer bir kıssa da Hz. Yûsuf kıssasıdır. Bu kıssa, baştan itibaren planlanarak uygulanan kardeş şiddetinin sonuçlarını ve istenmeyen durumun olumlu bir şekilde sonlandırılması için yapılması gerekenleri aktarması bakımından oldukça önemli bilgiler içermektedir. Sadrüşşerîa es-Sânî (öl. 747/1346), *Te'vîl-i Kıssa-i Yûsuf* adlı eserinde “*Ant olsun, Yûsuf ve kardeşlerinde soranlar için ibretler vardır.*”<sup>91</sup> âyetine dikkatleri çekerek; “Bu âyete göre Yûsuf kıssasından herkesin anlama kabiliyetine göre nasiplenmesi ve kıssaya ibret gözüyle bakması vaciptir.” demektedir.<sup>92</sup> Ayrıca aynı sûrenin sonunda “*Ant olsun ki onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.*”<sup>93</sup> ayeti de bu görüşü desteklemektedir. Bu âyetlerin ilkinin kıssanın başında yer alması okuyucuyu/dinleyiciyi kıssaya ruhen ve zihnen hazırlarken diğerinin kıssanın bitiminde yer alması kıssada anlatılan hikmetler üzerinde düşünülme ve ders çıkarılmaya devam edilmesi gerçeğini vurgulamaktadır.<sup>94</sup>

Yûsuf kıssası, Hz. Peygamber ve ashabına Kureys'in uyguladığı baskı ve işkencelere sabretmeleri konusunda psikolojik destek sunmakta ve moral vermektedir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), kıssada Hz. Yûsuf'un aynı din ve nesepten olmalarına rağmen, kardeşleri tarafından maruz kaldığı zorbalık ve şiddet hatırlatılarak Hz. Peygamber ve ashabının aynı dine mensup olmayan Kureys'in eziyetlerine sabretmeleri gerektiğinin vurgulandığını belirtir.<sup>95</sup> Ayrıca kardeşin, en şefkatli ve en merhametli kişi olması beklenirken, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin ona kötülük yaptıklarının haber verilmesi Hz. Peygamber için bir tesellidir, zira o da tebliğ görevini yaparken en yakın akrabalarından eziyet görmektedir.<sup>96</sup>

Kıssaya göre Yûsuf, çocuk yaşlardayken rüyasında güneşin, ayın ve on bir yıldızın kendisine secde ettiğini görür. Hz. Ya'kûb, bir peygamber basiretiyle oğlunun rüyasındaki pey-

<sup>88</sup> ör. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebîr*, 1/468-471; Ebû Muhammed Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Heyet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 3/42-43; Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 11/210; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'r-Reşid, 2000), 1/431; Ebû'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzil*, thk. Abdüsselam M. Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/32-33; Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 5/258-261.

<sup>89</sup> Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 7/420.

<sup>90</sup> Güneş, “Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, 11.

<sup>91</sup> Yûsuf 12/7.

<sup>92</sup> Necattin Hanay - Mehterhan Furkani, “Sadrüşşerîa'da Te'vilin Kodları -Yusuf Kıssası Örneği-”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 26 (2016), 216.

<sup>93</sup> Yûsuf 12/111.

<sup>94</sup> Yıldız, “Kur'ân Kıssalarında Muhatapı Anlatıma Dâhil Etme”, 464-466.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/300; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 505.

<sup>96</sup> Celil Kiraz, “Vani Mehmed Efendi'ye Göre Hz. Yusuf Kıssası'ndan Çıkarılacak Dersler ve İncelikler”, *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*, ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 106.



gamberî keyfiyeti ve derin işaretleri hemen fark eder ve rüyayı onun aydınlık geleceğine yorumlar.<sup>97</sup> Ayrıca rüyadan önce Yûsuf'taki peygamberlik alâmetlerini fark etmiş<sup>98</sup> ve çocukları arasında kendisinden sonra İbrâhimî geleneği devam ettirme niteliklerini yalnızca Yûsuf'ta görmüştür.<sup>99</sup> Rüyadan sonra Allah'ın onu peygamber olarak seçeceğini, ona hüküm ve hikmet vereceğini ve tıpkı ataları gibi ona da iki cihanda şeref bahşedeceğini anlamış<sup>100</sup> ve böylece bu konuda daha önceden sahip olduğu öngörüsü de doğrulanmıştır.<sup>101</sup>

Hız Ya'kûb, gerek bu nedenlerle gerekse küçük yaşta annesini kaybetmesi nedeniyle Yûsuf'a acıma ve şefkat dolu bir sevgi beslemektedir.<sup>102</sup> Yûsuf'un gördüğü bu rüya, Hız Ya'kûb'un ona olan sevgisinin artmasına ve onu korumak amacıyla yanından ayırmak istememesine neden olur.<sup>103</sup> Bu durum Hız Ya'kûb'un diğer hanımından olan oğullarının dikkatini çeker ve yaşları büyük olmasına rağmen küçük kardeşlerini kıskanırlar. Önce onu öldürmeyi planlarlar fakat sonradan fikir değiştirerek kervanların uğrak yerindeki bir kuyuya atarak ondan kurtulmak ve böylece babalarının sevgisini sadece kendilerine yönlendirmek isterler. Kuyuya atılan Yûsuf'un Mısır serüveni böylece başlamış olur. Kissanın sonuna doğru kardeşler tekrar buluşurlar. Yûsuf'u tanıyamayan kardeşleri ona hırsızlık iftirası atarak psikolojik şiddet uygulamaya devam ederler.<sup>104</sup> Fakat Yûsuf'un olgunluğu sayesinde kardeşlerinin ona olan düşmanlığı sona erer.<sup>105</sup> Onlara “*Buğün size kınama yoktur.*”<sup>106</sup> diyerek, yaptıkları çirkin işlerden dolayı onları ayıplamayıp ve hatalarını yüzlerine vurmayarak gerçek bir kardeşlik davranışı sergiler.<sup>107</sup>

Kissanın başında Hız Ya'kûb ile oğlu Yûsuf'un birbirlerine يَا أَبَتِ “*Ey babacığım*”<sup>108</sup> ve يَا بَنِي “*Ey yavrucuğum*”<sup>109</sup> şeklindeki hitapları, babayla oğlun aralarındaki kuvvetli sevgi ve saygı bağı göstermektedir. Söz konusu yakınlık, kardeş kıskançlığına konu olan baba-çocuk yakınlığının derecesinin Kur'an'da da vurgulanması bakımından önemlidir. Buna karşın diğer kardeşlerin babalarına يَا أَبَانَا “*Ey babamız*”<sup>110</sup> diyerek hitap etmeleri, aralarındaki duygusal yakınlığın daha resmi, baba-oğul sıcaklığından uzak olduğuna işaret eder. Hız Ya'kûb ile Yûsuf arasındaki derin bağı hisseden kardeşler, onu babalarından kıskanmışlardır. Bu durumun farkında olan Hız Ya'kûb, Yûsuf'un gördüğü rüyada güneşin kendisi, ayın hanımı, yıldızların ise diğer oğulları şeklinde tabir edileceğini<sup>111</sup> ve kardeşlerin Yûsuf'un emrinin altına gireceğini anlamıştır.<sup>112</sup> Rüyanın kardeşlerin kıskançlığını daha da körükleyeceğini bildiğinden oğullarının aralarının bozulmaması için Yûsuf'tan rüyasını onlara anlatmamasını istemiştir.<sup>113</sup>

<sup>97</sup> Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, 456.

<sup>98</sup> Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 4/373.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 505; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18: 95; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/159; İbn Acibe, *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012), 4/399.

<sup>100</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 504; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/159.

<sup>101</sup> Mir, “Kur'an'da Yûsuf Kısası”, 193.

<sup>102</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/1542.

<sup>103</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 505.

<sup>104</sup> Yûsuf 12/77.

<sup>105</sup> Yûsuf 12/3-102.

<sup>106</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>107</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebîr*, 2/349.

<sup>108</sup> Yûsuf 12/4, 100.

<sup>109</sup> Yûsuf 12/5.

<sup>110</sup> Yûsuf 12/11, 17, 63, 65, 81, 97.

<sup>111</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebîr*, 2/318; Celâleddîn el-Mahallî - Celâleddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 303; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/183-184.

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/88.

<sup>113</sup> Yûsuf 12/5; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/91.

## 88 | İbrahim Yıldız, Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

Yûsuf ile kardeşlerinin arasında ihtilafı başlatan nokta, Hz. Ya'kûb'un Yûsuf'un seçilmişlerden<sup>114</sup> olduğunu anlaması ve bundan dolayı ona duyduğu kuvvetli sevgisidir,<sup>115</sup> daha doğrusu kardeşlerin bu sevgiyi fark etmesidir. Kardeşler, Yûsuf'un bu özelliğini bilmedikleri, ayrıca kendilerinin güçlü bir grup oldukları ve gündelik işlerin yapılmasında küçük Yûsuf'a göre çok daha fazla katkı sağladıkları için babalarının ona olan sevgisinin anlamsız olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce, kıskançlıkla birleşince Yûsuf'u ve onun ana bir kardeşi Bünyamin'i kendi kardeşleri olarak bile saymamışlardır. Bunu aralarındaki konuşmalarından anlamaktayız: “*Dediler ki: Biz güçlü bir topluluk olduğumuz hâlde Yûsuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir...*”<sup>116</sup> Dikkat edilirse onlar için *kardeşlerimiz* dememişler, kendilerine ait bir iyelik zamiri kullanmadan yabancı birilerinden bahseder gibi *Yûsuf ve kardeşi* demişlerdir.<sup>117</sup>

Kardeşler, babalarının kendilerine karşı sevgi ve ilgisinin azlığını, kıskançlıklarının sebebi olarak göstermelerine rağmen Kur'an'da onların bu iddialarını doğrulayan veya Hz. Ya'kûb'un diğer oğullarını sevmediğini, onlarla ilgilenmediğini gösteren herhangi bir bilgi yoktur. Hz. Ya'kûb, bu kıskançlığı artıracak bir tavır içine girmemiş, hatta oğullarının Yûsuf'a zulmetmelerine ve kendisine de yalan söylemelerine rağmen tarafsızlığını korumuş, ne Yûsuf'un ne de diğer oğullarının tarafını tutmuştur. Aksine kardeşler arasında böyle bir çekişme yokmuş gibi her birine eşit davranmış, her fırsatta kardeşlik duygusunu uyandırmaya gayret etmiş, kardeşlerin birbirlerini koruyup gözetmelerini teşvik etmiştir.<sup>118</sup> Gerçi Hz. Ya'kûb'un konuşmalarından Yûsuf'a olan sevgisi belli olmakla birlikte onun diğer evlatlarını sevmediği asla söylenemez. Hatta kıssada bunun aksini ispat eden birçok ipucu açıkça görülmektedir. Örneğin diğer oğullarının Yûsuf'u kıskandıklarını bilen Hz. Ya'kûb'un “*Yavrucugum! Rüyanı kardeşlerine anlatma...*”<sup>119</sup> demesinin nedeni, Yûsuf'un gelecekte peygamber olarak görevlendirileceğinin bilinmesi durumunda hem Yûsuf'a bir zarar gelmesini hem de kardeşleriyle arasının bozulmasını istememesidir. Hz. Ya'kûb, şeytanın düşmanlığını bildiğinden rüyayı anlatmama tedbirleriyle diğer oğullarının şeytanın tuzağına düşmelerini engellemek istemiştir.<sup>120</sup> Ayrıca tüm şüphelerine rağmen diğer çocuklarını kırmayarak Yûsuf'u kıra, Bünyamin'i de Mısır'a götürmelerine izin vermesi onları sevmesinin ve onlara güvenmek istemesinin bir neticesidir. Bir diğer ipucu ise onların Yûsuf'a ettikleri kötülüğü en azından tahmin etmesine rağmen onlardan yüz çevirmemesi, onları tekrar zahire almak üzere Mısır'a gönderirken kendilerine bir zarar gelmesin diye şehre göze batacak şekilde toplu olarak girmemelerini tavsiye etmesidir.<sup>121</sup> Bu tavsiye, evlatlarını seven ve düşünen şefkatli bir babanın davranışıdır.

Hz. Ya'kûb'un Mısır'daki çocukları için ettiği duaya kardeşlerden orada kalan Şemûn'u da dâhil ettiği görülmektedir: “... *Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir...*”<sup>122</sup> âyetteki *هم/ühüm* zamiri çoğuldur ve çoğullar en az üç kişiyi kapsar. Yani Hz. Ya'kûb; “Umarım ki Allah Yûsuf'u, Bünyamin'i ve Mısır'da kalan diğer kardeşinizi bana getirir.”<sup>123</sup> şeklinde dua ederek diğer oğlunu da Hz. Yûsuf ve Bünyamin'den ayırmamıştır. Ayrıca kıssanın sonunda kardeşlerin pişmanlık içinde babalarından Allah'ın kendilerini bağışlaması için dua etmesini istediklerinde evlatlarını seven her babanın yapacağı gibi bu isteği kabul etmiştir.<sup>124</sup> Dolayısıyla bir

<sup>114</sup> Yûsuf 12/6; İbn Acibe, *Bahru'l-Medîd*, 4/399.

<sup>115</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-kebîr*, 2/320.

<sup>116</sup> Yûsuf 12/8.

<sup>117</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 4/2851.

<sup>118</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'ın Psikolojik Atlası* (Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, 2010), 3/604.

<sup>119</sup> Yûsuf 12/5.

<sup>120</sup> Yûsuf 12/5.

<sup>121</sup> Yûsuf 12/67; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/38.

<sup>122</sup> Yûsuf 12/83.

<sup>123</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/187.

<sup>124</sup> Yûsuf 12/97-98.

peygamberin bu kadar vahim sonuçlar doğuracak derecede oğulları arasında ayırım yapması ve çocuklarından birinin güvenliğini düşünürken diğer çocuklarının güvenliğini düşünmemesi mümkün değildir. Çünkü tüm peygamberler, bırakın kendi çocuklarını, gönderildikleri tüm insanların kurtuluşu ve güvenliği için mücadele etmişler ve onlara karşı aşırı derecede merhamet göstermişlerdir.<sup>125</sup>

Kardeşlerin, Yûsuf'u kıskanmalarının temel nedeni, -kendi görüşlerine göre statü, fiziksel güce bağlı olduğundan- güçlü bir grup/usbe olma özgüvenine dayanır.<sup>126</sup> Kabile hayatında fiziksel güç önemli olduğundan kardeşler, babalarının sevgisine layık olanın tek bir (öz) kardeşi olan ve böylece usbe olmaktan yoksun bulunan Yûsuf değil, kendileri olması gerektiği hissine kapılmışlardır. Onlar, Yûsuf'tan kurtulduklarında babalarının gözünde onun yerine geçebileceklerine inanmışlardır. Bu noktada Kur'ân, onları anlayıştan yoksun<sup>127</sup> ve yalancı<sup>128</sup> insanlar olarak vasıflandırır. Bu nedenle hadiseler, planladıklarının tamamen zıddı sonuçlar doğurmuştur. Çünkü babaları, bu olaydan sonra Yûsuf'a çok daha bağlanmış ve kendilerinden daha da uzaklaşmıştır.<sup>129</sup> Bu nedenle daha sonra Bünyamin'i Mısır'dan getirememelerinin sebebini açıklarken, bildikleri kadarıyla doğruyu söylemelerine rağmen<sup>130</sup> babaları onlara inamayacaktır.<sup>131</sup>

Kıssada aktarılan kardeş şiddeti, sadece Yûsuf'un kuyuya atılmasıyla sınırlı kalmaz. Kardeşi Bünyamin'in yanında kalması için söz konusu planı tertip ettiğinde<sup>132</sup> diğer kardeşleri Bünyamin'in bu hırsızlığı yapabileceğini çünkü kardeşi Yûsuf'un da daha önceden hırsızlık yaptığı<sup>133</sup> iftirasını atarlar.<sup>134</sup> Bu iftirayı psikolojik bir şiddet olarak bizzat Yûsuf'un önünde atmışlar, fakat o, her istediğini yapabilecek bir kudrete sahip olmasına rağmen büyük bir olgunluk göstererek onlara yumuşak davranmıştır. Şüphesiz bu iftira, Yûsuf'a daha önce çektikleri cefalardan çok daha acıtır. Yüksek bir makamda ve kardeşleri ona muhtaçken böyle cefalara tahammül etmek ve onların geçmiş suçlarını affetmek, gerçekten çok daha zordur.<sup>135</sup> Ayrıca "Yûsuf dedi ki: Siz (henüz) cahil kimselerken Yûsuf ve kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?"<sup>136</sup> âyetinde Yûsuf'un kendine yapılanların yanında kardeşine yapılan psikolojik şiddetten de bahsetmesi dikkatlerden kaçmamalıdır. Muhafızlar, su kabını Bünyamin'in çuvalında bulduklarında onlar kardeşlerinin masumiyetini savunmamışlar hatta kendilerini temize çıkarmak amacıyla onu hırsızlık yapabilecek bir karakterde göstermeye çalışmışlardır. Doğru yanlış demeden her çareye başvurarak o anda hırsızlık töhmeti altında bulunan kardeşleri Bünyamin'i kendilerinden olabildiğince ayrı tutma gayretiyle Yûsuf'u da işin içine sokarak böyle davrandıklarını söylemek yerinde olur.<sup>137</sup> Bu tutumları Yûsuf'a olan kinlerinin hâlâ devam ettiğini, ona yaptıklarından dolayı bir pişmanlık duymadıklarını da göstermektedir.

<sup>125</sup> ör. et-Tevbe 9/128; el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3; Fâtır 35/8.

<sup>126</sup> Yûsuf 12/8, 14.

<sup>127</sup> Yûsuf 12/15.

<sup>128</sup> Yûsuf 12/16-17.

<sup>129</sup> Mir, "Kur'ân'da İroni", 195.

<sup>130</sup> Yûsuf 12/81-83.

<sup>131</sup> Mir, "Kur'ân'da İroni", 199.

<sup>132</sup> Yûsuf 12/76.

<sup>133</sup> Yûsuf 12/77.

<sup>134</sup> Konu hakkında tefsir kitaplarında çeşitli haber bulunmasına rağmen tercih ettiğimiz ve Hasan-ı Basrî'den nakledilen bu görüş için bk. Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/65; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/419; Ebû Abdullâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1994), 3/62.

<sup>135</sup> Hanay - Furkani, "Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları - Yusuf Kıssası Örneği-", 225.

<sup>136</sup> Yûsuf 12/89.

<sup>137</sup> Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, 473, 476-477.

## 90 | İbrahim Yıldız, Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...

Kıssada Yûsuf'un karşı karşıya kaldığı kıskançlık duygusunun kardeşlerdeki kuvvet düzeyinin aynı olmadığı ve kıskançlığın beraberinde getirdiği onu öldürme düşüncesine bütün kardeşlerin katılmadığı görülmektedir. Nitekim kardeşlerin Yûsuf'u öldürme fikrinden yine başka bir kardeş vazgeçirmiştir.<sup>138</sup> O, Yûsuf'u kesin olarak öldürmeye karar veren diğer kardeşlerini en azından öldürme fikrinden vazgeçirmek için onlara yine Yûsuf'tan kurtulacakları fakat katil olmayacakları bir çözüm önermiştir: " *Yûsuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapın, dedi.*"<sup>139</sup> Bu teklif, insanların farklı psikolojik yönelimlere sahip olduğunu ve dolayısıyla kardeşlerin birbirlerine aynı derece sevgi ya da nefret dolu olamayacağını da göstermektedir.

Kur'ân, Hz. Ya'kûb'un çocukları arasında yaşanan bu olayı haber vererek benzer olayların benzer sonuçlar doğurabileceğine işaret eder. Bu durum, aynı zamanda aile içi psikolojinin bütün insanlar için genel geçer bir yönüne de vurgu yapar. O da olayın sıradan bir aileyle bir peygamber ailesinde olması arasında hiçbir farkın olmadığıdır. Zira bu olayda peygamber çocukları, -gerçekte öyle olmasa da- babalarının kendilerini sevgi ve ilgi konusunda ihmal ettiği zehabına kapılmışlardır. Böylece şeytanın da vesvesesiyle kıskançlıkları artmış ve sonuçta büyük bir günah işlemişlerdir.<sup>140</sup> Bu konuda şeytanın insanı olumsuz yönleri meylettirici etkisiye gayet açıktır. Şeytanın Hz. Âdem'e ve onun nesline olan düşmanlığı<sup>141</sup> ve onlara verdiği vesveseler<sup>142</sup> dikkate alındığında, kardeşlerin arasını bozma konusunda da elinden geleni yapacağı, onları kıskançlığa sevk etmeye çalışacağı bellidir.<sup>143</sup> Kıssada kardeşlerin Yûsuf'a karşı şiddet uygulamalarının gerekçesi babalarının sevgisinin sadece kendilerine yönelmesini istemeleridir. Fakat bu gerekçe, asla ona zarar vermeyi düşündürecek kadar büyük bir sorun değildir. Onlar, kardeşlerine zarar vermek yerine babalarının gönlünü alabilecekleri birçok hayırlı işler yapabilirlerdi. Zaten Yûsuf ölünce babalarının gönlü hemen boşalacak ve yerini kardeşlerin sevgisi dolduracak da değildi. Bu kadar basit bir akıl yürütmeye bu sonuca ulaşabileceklerken şeytan onları kandırmış ve yapmayı planladıkları bu büyük günahattan sonra tövbe edip sâlih kişiler olarak hayatlarına devam edebilecekleri fikrine onları inandırmıştır.<sup>144</sup> Zaten şeytan, bu gibi vesveselerle kıskanç kişilerin iradelerini zayıflatarak sağduyularını ortadan kaldırmaktadır.<sup>145</sup> Kur'ân, Hz. Ya'kûb'un " *Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.*"<sup>146</sup> uyarısıyla bu etkeni hatırlatmakta ve insanın her aklına gelenin hak ve hakikat olamayacağına işaret ederek onları özellikle kardeşler hakkındaki şeytanın vesveselerine karşı uyanık olmaya çağırmaktadır.

Hz. Yûsuf'un Mısır'a gelen kardeşleriyle ilk karşılaştığında yani ailesiyle ilk bağlantıyı kurduğunda, hasret duygusunun çekimine kapılmayıp bütün ailesini bir araya getirme konusunda takip ettiği çok boyutlu strateji de dikkat çekicidir. Hemen kimliğini ifşa edip kendine yapılan zulmü -zalimlerde bir itiraf duygusu ve olgunlaşma durumu gözetmeksizin- kardeşlerinin yüzüne vurmamıştır. Zindandan çıkmak için ısrarla herkesin gözünde aklanmayı isteyen Hz. Yûsuf,<sup>147</sup> burada da aynı tavrı sürdürmüş ve kardeşlerinin kendine reva gördükleri ölümcül zulmü hemen hatırlatmamış, bunu kendilerinin itiraf etmelerini beklemiştir. Büyük ihtimalle yapacağı iyilikler sayesinde onların güvenini ve saygınlığını kazanmak istemiştir. Böylece suçun yüze vurulmasının onlarda tepkisel olarak meydana getireceği -suçu inkâr gibi- istenmeyen davranışlara meydan vermemiştir. Hatta kardeşleri onu da hırsızlıkla suçladıklarında dahi sükûnetini kaybetmemiş ve uygulamaya koyduğu ailesini birleştirme planın-

<sup>138</sup> Yûsuf 12/9-10.

<sup>139</sup> Yûsuf 12/10.

<sup>140</sup> Sürücü, "Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi", 972.

<sup>141</sup> ör. el-Kehf 18/50.

<sup>142</sup> ör. el-A'râf 7/16-17.

<sup>143</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/159.

<sup>144</sup> Yûsuf 12/5, 9.

<sup>145</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/1973.

<sup>146</sup> Yûsuf 12/5.

<sup>147</sup> Yûsuf 12/50-51.

dan ödün vermemiştir. Kardeşlerin durumu kurtarma adına aceleyle attıkları bu iftiradan onların hâlâ ahlâken olgunlaşmadıkları, yalan söylemeyi alışkanlık haline getirdikleri ve her an yaptıkları zulmü inkâra meyilli oldukları anlaşılmaktadır. Bu da Hz. Yûsuf'un temkinli hareket etmesinin ne derece doğru olduğunu kanıtlamaktadır.

Hz. Yûsuf'un kardeşi Bünyamin'i yanında alıkoyma planıyla hem diğer kardeşler için geriye dönüş nedeni oluşturmuş hem de zihinlerinde neredeyse tümünden unutmaya çalıştıkları "kardeşlerine yaptıkları zulüm" gerçekliğiyle ve tedricen küllenen suçluluk psikolojileriyle tekrardan yüzleşmelerini sağlamıştır.<sup>148</sup> Hz. Yûsuf, kardeşlerinin artık psikolojik olarak hazır olduklarını görünce kimliğini açıklamış ve onları affettiğini, işledikleri günahı gündeme taşımayacağını ve onlara yaptığı iyilikleri başlarına kakmayacağını söylemiştir.<sup>149</sup> Dolayısıyla kardeşler arasında çoğu zaman yapıcı ve affedici tavırların kesin çözümler üreteceğini göstermiştir. Tüm bunların, kıskançlık sebebiyle gerçekleşen kardeş şiddetinin kötü sonuçlarını sühûletle çözmek için atılan gayet bilinçli adımlar olduğu ve insanlara yol göstermek için Kur'ân'da özellikle zikredildiği anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Aile içinde sevgi, hoşgörü, merhamet ve sahiplenme duygularının hâkim olması istenen ve beklenen bir durumdur. Fakat bazen aile, şiddetin neşvünemâ bulduğu ve uygulandığı bir alan olabilir. Ailede eşler arası şiddetin yanında kardeşler arası şiddet de göz ardı edilemeyecek sorunlar doğurabilir. Kardeşler arasında çekememezlik, kıskançlık ve düşmanlık gibi olumsuz duyguların baş göstermesi şiddete neden olabilir. Psikologlar, bu tür olumsuz duyguların olumlu duyguların yerini almasının genellikle ebeveynlerin çocuklarına eşit sevgi ve ilgi göstermemesinden kaynaklandığı görüşündedirler. Bu, önemli bir neden olmakla birlikte bir kardeşin diğerine nispeten toplum tarafından daha fazla kabul görme, maddî ve manevî olarak belirgin bir üstünlük veya başarıya sahip olma gibi sebepler de kardeşler arasında kıskançlık duygusunu tetikleyebilir. Bu duygu, normal sınırlarda tutulabildiği takdirde problem oluşturmazken -hatta olumlu yönde güdüleyici bir gelişim unsuru olabileceken- önlenemez bir yükseliş gösterdiğinde kişinin akıl ve ruh dengesini alt üst edebilir. Böylece kardeşe karşı istismar, baskı ve şiddet dâhil her türlü haksızlığı yapabilecek hastalıklı bir kişilik ortaya çıkar ki bu durum, kardeş şiddetinin en önemli nedenidir.

Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssalarını kardeş şiddeti açısından incelememiz neticesinde kardeş şiddetinin nedenleri ve önlenbilmesi adına birtakım sonuçlara ulaştık. Bu sonuçların belki de en mühimi kardeşler arasında oluşan kıskançlığın gerçek sebebinin diğer kardeşten kaynaklanmadığının ortaya konulmasıdır. Kur'ân'a göre sorunun asıl kaynağı bizzat kardeş şiddeti uygulayan taraftır. Kıssada aktarıldığına göre Hâbil'in takva ehli olması, onun kurbanının kabul edilmesinin nedenidir. Ama bu, Hâbil açısından gayet normal bir mü'min duruşudur ve bu duruşun Kâbil'e hiçbir zararı yoktur. Kıskançlığın nedeni, aslında Kâbil'in takvasızlığıdır yani kıskançlık sorununun kaynağı yine kendisidir. Bu nedenle kardeşini suçlaması tamamen haksız bir bakış açısına dayanmaktadır. Aynı bakış açısıyla Hz. Yûsuf'un kardeşleri de babalarının sevgisini kazanmak yerine kardeşlerini öldürmeyi düşünmüşlerdir. Kur'ân, bu kıssalar vesilesiyle sorunların kaynağını başkalarında aramak yerine insanın kendini hesaba çekmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Kıskançlık krizine tutulan kişinin aklı muhakemeleri zaafa uğrar. Bu durumda Kur'ân, Hâbil örneğinde olduğu gibi kiskanılan kişinin aralarındaki soğukluğu gidermek için diğerine öğüt vermesi, onu söz ve davranışlarıyla tahrik etmemesi, yapmayı planladığı eylemlerin istenmeyen sonuçlarını ona hatırlatması gereğini vurgular. Tespit ettiğimiz bir diğer Kur'ânî ilke, tıpkı Hz. Yûsuf'un yaptığı gibi kıskançlık krizine tutulmuş kişilerle gayet yumuşak bir üslupla konuşulması, kıskırtıcı söz ve tavırlardan uzak durulması ve körelmiş basiretlerinin

<sup>148</sup> Atalay, *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak*, 146-155.

<sup>149</sup> Kasapoğlu, *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*, 125.

## **92 | İbrahim Yıldız. Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...**

açılması için her türlü yolun denenmesi gerektiğidir; çünkü Hz. Ya'kûb'un da hatırlattığı gibi kıskanç kişi şeytanın vesveselerine gayet açıktır ve bu vesveselerden kurtulabilmesi için özellikle kıskandığı kişilerin yardımına ihtiyacı vardır.

Hz. Yûsuf'un, kardeşleriyle arasındaki soğukluğu gidermek için uyguladığı tedrici plan, kardeş şiddetinin açtığı yaraların tedavisi için güzel bir örnektir. Problemlili düşünce sahiplerinin yıllardır içinde biriktirdiği kıskançlık duygusunun bir anda yok olması düşünülemez. Hz. Yûsuf'un, kardeşleriyle ilk karşılaştığı anda onlara yaşanmış kötü anıları hatırlatmaması, onlara gayet cömert davranması, babasını ve kardeşi Bünyamin'i Mısır'a getirterek onların da huzurunda kendisine kötülük yapan kardeşlerini affetmesi ilk anda tepkisel olarak kardeşlerinin her şeyi reddetmesini engellemiş ve onları yaptıkları haksızlıkları kabule hazır hale getirmiştir.

Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf kıssaları, kıskançlığın ve nefse uymanın kardeşlik duygularını yok edebileceği ve sonuçta kardeş şiddetine neden olabileceği gerçeğini göstermektedir. Bu nedenle kıssalardan çıkarılabilecek önemli sonuçlardan biri de kıskançlık duygusunun mutlaka kontrol altına alınması ve nedeni ne olursa olsun şiddete başvurulmaması gerektiğidir; çünkü bu kıssalarda kardeşe yönelik şiddetin, sorunun çözümüne hiçbir katkı sağlamadığı açıkça görülmektedir. Kâbil'in, kardeşini öldürmek yerine Allah'ın rızasını kazanma yollarını araması, hâkeza Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin de onu kuyuya atmak yerine babalarının sevgisini kazanma yollarını aramaları sorunlarının çözümü konusunda atılacak olumlu adımlar olarak görülmektedir. Kıskançlığın sebebi olan durumun tahlilinin yapılması, yaşanan bu durumun istenmeyen tutum ve davranışlara karşı yapılan bir uyarı kabul edilmesi ve daha iyi bir insan/kardeş/evlat olmaya çaba sarf edilmesi Kur'anî bir çözüm olarak sunulmaktadır.

**Kaynakça**

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Şelale Başer. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 1985.
- Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1995.
- Akan, Yunus. "Arkadaş Kıskaçlık Ölçeği'nin (AKÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (2019), 133-140. <https://doi.org/10.18506/anemon.506363>
- Aktaş, Aliye Mavili. "Aile İçi Şiddet". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 10/43 (2008), 151-158.
- Aktaş, Emine Feyza. "Kardeş İlişkileri Ölçeği'nin (KİÖ) Geliştirilmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 499-515.
- Atalay, Mehmet. *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Heyet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bilgin, Beyza. *İslâm ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330.
- Chul Han, Byung. *Şiddetin Topolojisi*. çev. Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Demirtaş, Hanife Andaç. *Yakın İlişkilerde Kıskaçlık (Bireysel, İlişkisel ve Durumsal Değişkenler)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Dikbiyık, Coşkun. "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği-". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 506-538.
- Enç, Mithat. *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1980.
- Erdem, Hüsamettin. "Şiddet ve Şiddetin Çeşitleri". *Din ve Şiddet -Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla-*. ed. Faruk Sancar. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Güneş, Abdülbaki. "Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 7-22.
- Hanay, Necattin - Furkani, Mehterhan. "Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları -Yusuf Kıssası Örneği-". *Usûl İslam Araştırmaları*. 26 (2016), 211-240.
- Hökekleli, Hayati. "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim". *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 41-60.
- Işık, Esra - Çetin, Zeynep. "Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri, Ebeveynlerin Verdikleri Tepkiler, Yaygınlığı ve Önlenmesi". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi (UGEAD)* 3/2 (Aralık 2017), 44-56.
- Işık, Esra - Çetin, Zeynep. "Kardeş İstismarı: Tanımı, Nedenleri ve Kardeş İlişkisi ile Kardeş İstismarının Ayrılan Yönleri". *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 28-40.
- İbn Acibe. *Bahru'l-Medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi es-Selfîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İsfahânî, Râgıb. "eh". *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Karaman, Hüseyin. "Sunuş". *Din ve Şiddet -Tarihi, Dini, Siyasi, Kültürel, Sosyo-Psikolojik Boyutlarıyla-*. ed. Faruk Sancar. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.

**94 | İbrahim Yıldız, Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik...**

- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Bir Kardeşlik Tipolojisi Olarak 'Peygamberlerin Kavimleri ile Kardeşliği' -Dini İletişim Açısından Bir Yaklaşım-". *Hız. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu*. 61-83. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'ın Psikolojik Atlası*. Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, 2010.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Psikolojik Tefsir Ekolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kılıçaslan, Ayşegül. *Aile Fonksiyonlarının ve Algılanan Farklılaşmış Anne-Baba Yaklaşımının Kardeş İlişkileri Üzerine Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kılıçaslan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 958-994.
- Kızıltepe, Rukiye - Aksel, Şeyda. "Kardeş İstismarı: Güncel Bir Derleme". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 24/1 (2017), 71-80.
- Kiraz, Celil. "Vani Mehmed Efendi'ye Göre Hz. Yusuf Kıssası'ndan Çıkarılacak Dersler ve İncelemler". *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*. ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz. 97-116. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kitâb-ı Mukaddes*. Erişim 14 Şubat 2020. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Mahallî, Celâleddîn - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Michaud, Yves. *Şiddet*. çev. Cem Muhtaroglu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mir, Mustansir. "Kur'an'da İroni: Bir Yusuf Kıssası İncelemesi". çev. Ali Akay. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 189-204.
- Mir, Mustansir. "Kur'an'da Yusuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler". çev. Ali Akay. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 183-200.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîr'ul-kebir*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Necati, Muhammed Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 2011.
- Oğan, Hasan - Sercan, Mustafa (ed.). *Şiddetle Başa Çıkmak*. İstanbul: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Özdiñç, Nasibe Kandemir. *Kardeş Zorbalığı ve Akran Zorbalığının Empati, Ahlakî Çözümle, Problem Çözme ve Ebeveyn Kabul-Reddi ile İlişkisi*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2004), 147-164.
- Özyavru, Neşe Coşkun. *İlköğretim ve Lise Öğrencilerinin Ağabey veya Ablalarıyla İlişkide Algıladıkları Kabul-Reddin Anne-Baba Kabul-Reddi, Psikolojik Uyum ve Aile-İç Çatışma ve Eş Kabul-Reddi ile İlişkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Pak, Zekeriya. "Kur'an'da Kardeşlik". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu*, 103-111. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.



- Polat, Oğuz. "Şiddet". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (2016), 15-34.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rodop, Şeyma. *Çocuklarda Kardeş İlişki Kalitesi, Uyum Problemi, Çatışma Algısı ve Ebeveyn Kabul-Reddi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Samurçay, Neriman. "Çocuklarda Kardeş İlişkileri". *Eğitim ve Bilim* 6/36 (1982), 6-14.
- Sanders Robert - Campling Jo. "Sibling Relationships: The Big Picture". *Sibling Relationships*. ed. Jo Campling. London: Palgrave, 2004.
- Sürücü, İbrahim. "Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi". *Journal of International Social Research* 9/46 (2016), 966-980. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164622660>
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Şipal, Fırat - Yeğengil, Canan - Toka, Nihan. "Okul Öncesi Dönemde Aralarında Yaş Farkı Olan ve İkiz Kardeşler Arasındaki Kıskançlığın Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 3/5 (Bahar 2012), 55-68.
- Tabâtabâî, Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 22. Basım, 2018.
- Işık, Esra - Çetin, Zeynep. "Kardeş İstismarı: Birey Üzerindeki Etkileri, Ebeveynlerin Verdikleri Tepkiler, Yaygınlığı ve Önlenmesi". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi (UGEAD)* 3/2 (Aralık 2017): 44-56.
- Türer, Celal. "Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi". *Şiddet Karşısında İslâm*. Ed. Bünyamin Erul. 13-26. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Wiehe, Vernon. *Sibling Abuse: Hidden Physical, Emotional, and Sexual Trauma*. California: Sage Publications, 2. Basım, 1997.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuğunuzun İlk 6 Yılı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Basım, 1999.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 26. Basım, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 75 (2019), 457-472. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS8003>
- Yılmaz, Mahmut - Özgü, Begüm. *Kardeş Kıskançlığı ve Kardeşler Arası İlişkiler*. Ankara: Eğiten Kitap, 2019.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı / Çocuk Yetiştirme Sanatı ve Kişilik Gelişimi*. İstanbul: Özgür Yayınları, 25. Basım, 2002.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 97-118

## Tefsîrû'l-Ķur'ânî'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi

*Ibn Kathîr's Ĥadîth Commentary Method and Text Criticism in Tafseer al-Ķur'ân al-'Aẓeem*

**Mehmet Ali Çalgan**

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Metin Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences Department of  
Ĥadîth  
Adıyaman, Turkey  
mehmetcalgan@gmail.com orcid.org/0000-0002-5780-5067

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 13 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 97-118**

**Cite as / Atıf:** Çalgan, Mehmet Ali. "Tefsîrû'l-Ķur'ânî'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi [*Ibn Kathîr's Ĥadîth Commentary Method and Text Criticism in Tafseer al-Ķur'ân al-'Aẓeem*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/1 (Haziran 2020), 97-118.

<https://doi.org/10.18505/cuid.674002>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**Ibn Kathîr's Hâdîth Commentary Method and Text Criticism in Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem Abstract:** İmâd al-Dîn İbn Kathîr (d. 774/1373), is an important historian, mufassir, muhaddith and Shâfi'î jurist who lived in the 8<sup>th</sup> century. İbn Kathîr's work titled *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem*, beside its tafsir identity, can be utilized due to its rich hâdîth content and its comments on isnad and text of the hâdîths. İbn Kathîr, due to his competency in history and hâdîth, analyzed the hâdîth rigorously and noted any necessary aspect regarding the isnad or the text. In this paper, the analysis and criticism of hâdîth texts in İbn Kathîr's tafsir is examined. Regarding the analysis aiming to understand the meaning of the hâdîth, issues such as explanation of unknown words, utilizing the chapter headings, evaluation of all related hâdîths, comments of previous scholars as well as İbn Kathîr's original interpretations are examined. Regarding the criticism of the text, issues such as general criticism under the heading of *munkar* which indicates a hâdîth the text of which contains unacceptable meanings, specific criticisms due to conflict with the Qur'ân, the Sunnah, reasoning and historical facts, solutions regarding the hâdîths which have conflicting meanings are examined.

**Summary:** İbn Kathîr (d. 774/1373) who lived in the 8<sup>th</sup> century is a competent scholar in fields such as hâdîth, history, tafsir and jurisprudence. In this article the criticism and analysis of hâdîths in the *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* by İbn Kathîr who is an authority in hâdîth and history are studied. Although the structure and plan of this book do not give it an appearance of a classic hâdîth commentary, the rich hâdîth content which it has, and the examination of this content with respect to isnad and text as in a hâdîth commentary provide this book a hâdîth commentary identity besides its tafsir identity. İbn Kathîr's tafsir is distinguished among other tafsirs by the hâdîth commentary method and hâdîth criticism that it employs. This is because it does not only provide hâdîths as is seen in many other tafsirs, but also informs about the important issues that need to be known about these hâdîths, and even in many times makes original evaluations. It is possible that İbn Kathîr provides important evaluations about a hâdîth which other famous commentators do not provide. He corrects some of the great hâdîth scholars by showing the presence of isnads for hâdîths that these scholars think do not exist. With all these aspects, *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* is an invaluable source for both tafsir readers and hâdîth scholars due to its rich hâdîth content, the skillful application of hâdîth methodology and hâdîth commentary. İbn Kathîr's tafsir is also an important hâdîth source due to its very rich hâdîth content. According to the catalogue at the end of the book, it includes over eight thousand hâdîths which corresponds to a content similar to that of *Şahîh al-Bukhârî*. Looking at the studies over *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem*, it can be said that it has been subject to many examinations with respect to tafsir, however, it has not received the same attention with respect to hâdîth at a sufficient level. It is aimed in this study on one side to prove the value and originality of *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* as a hâdîth commentary and on the other side to attract attention to the text criticism activities of hâdîth scholars by using both specific criteria and concepts such as *munkar*.

In our study the criticism and analysis of hâdîth texts in İbn Kathîr's tafsir are studied under various headings. It is quite important to identify possible mistakes in hâdîth texts as well as to understand the hâdîth texts correctly. For this purpose the principles of text criticism such as conflict with the Qur'ân, the Sunnah, reasoning and historical facts have been used since the time of the Companions. İbn Kathîr has approached hâdîths in view of these text criticism principles and pointed to the mistakes in the texts of the hâdîths which are in conflict with these principles. Often times, İbn Kathîr criticized the points in hâdîth texts which are not in line with the general principles of Islam and which he perceived not appropriate by using the term *munkar* in a general manner. He utilized this concept explicitly for isnad and text. He always warned the reader against baseless information. Finally, he pointed out to instances which can be determined as a result of the comparison of the various channels of a hâdîth.

Text analyses are efforts to correctly understand the hâdîth text which enable to clarify the meaning of the hâdîth. Efforts such as the explanation of the unknown words, the evaluation of all the hâdîths related to a subject in a unified manner, making use of another hâdîth in

understanding of a hadîth, making using of the opinions of the previous hadîth scholars and making original interpretations, identification of the unknown persons in the text, making connections with the chapter headings to better understand the meaning, explanations of the contradictions arising from different hadîths and collecting different historical hadîths in a common theme contribute to a better understanding of the meaning of hadîths. It can be seen clearly how Ibn Kathîr applied these text analyses with success through sample hadîth texts selected from his tafsir.

Two points that we think important are underlined at the end of our study. First, it is the exceptional position of *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* among the Qur'ân tafsirs with respect to hadîth content and analysis. When compared with the famous tafsirs that emerge in the tafsir history, Ibn Kathîr's tafsir is easily distinguished. When the importance of hadîth in the Qur'ân tafsir is thought, it is important that the hadîth material is filtered with respect to its authenticity and the meaning of the hadîth is clarified at a sufficient level. Compared to the limited number of hadîths in the famous tafsirs that are used to explain the verses, the rich information with respect to isnad and text in *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* makes significant contribution in the explanation of the verses and provide the reader with valuable hadîth knowledge.

The second point that we think is important is that the text criticism efforts seen in *Tafseer al-Qur'ân al-'Azeem* help to correct the opinion that hadîth scholars ignored text criticism compared to isnad criticism. In this respect, it is evaluated that our study is a contribution to the recent studies that shed light on the text criticism efforts of the hadîth scholars. In this regard, it seems important to make use of a criterion such as "conflict with the inner consistency of a hadîth" among other criteria. Moreover, it is pointed out in our study that the *munkar* concept and the thesis that this concept has been utilized by hadîth scholars in text criticism, is a topic which attracted the interest of the researchers and the usage of this concept in Ibn Kathîr's tafsir contributes to this thesis.

**Keywords:** Hadîth, Ibn Kathîr's Tafsir, Commentary, Text Criticism, Text Analysis.

#### Tefsîrû'l-*Qur'âni'l-'azîm*'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi

**Öz:** Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, (öl. 774/1373), hicrî 8. asırda yaşamış büyük bir tarihçi, müfessir, muhaddis ve Şâfiî fakihidir. İbn Kesîr'in, Tefsîrû'l-*Qur'âni'l-'azîm* isimli eseri bir tefsir olmasının yanı sıra, içerdiği zengin hadis muhtevası ve hadislerin isnad ve metin yönünden değerlendirilmesi sebebiyle de istifadeye açıktır. İbn Kesîr hadis ve tarih sahalarındaki yetkinliği sayesinde tefsirinde hadisleri dikkatli bir tahlilden geçirmiştir ve isnad veya metin açısından belirtilmesi gerekli hususları zikretmiştir. Bu makalede, İbn Kesîr'in tefsirinde hadis metinlerinin tahlilleri ve tenkitleri incelenmiştir. Hadis metninin manasını tespitte yönelik tahliller kapsamında, bilinmeyen kelimelerin izahı, bâb başlıklarından istifade, ilgili hadislerin bir bütün olarak değerlendirilmesi, geçmiş âlimlerin izahları ve İbn Kesîr'in orijinal yorum ve tespitleri gibi konular yer almaktadır. Metin tenkitleri kapsamında ise, nekâret kavramıyla yapılan genel tenkitler, Kur'ân-ı Kerîm'e, sahîh sünnete, akla, tarihî verilere aykırılık gibi daha özel tenkitler, teâruz halindeki hadislere getirilen çözümler gibi konular yer almaktadır. Çalışmada bir yandan Tefsîrû'l-*Qur'âni'l-'azîm*'in bir hadis şerhi olarak değerini ve özgünlüğünü ortaya koymak, diğer yandan hadisçilerin gerek belli kriterleri, gerekse *nekâret* kavramını kullanarak yaptıkları metin tenkidi faaliyetlerine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

**Özet:** Hicrî 8. asırda yaşamış olan İbn Kesîr (öl. 774/1373) hadis, tarih, tefsir ve fıkıh sahalarında yetkin bir âlimdir. Bu makalede İbn Kesîr gibi hadis ve tarih sahalarında otorite bir şahsiyetin, *Tefsîrû'l-*Qur'âni'l-'azîm** isimli eserinde hadislere uyguladığı metin tenkit ve tahlilleri araştırma konusu edilmiştir. Bu eserin yapısı ve sistematığı, bu esere klasik bir hadis şerhi görünümü vermese de içerdiği zengin hadis muhtevası ve bu muhtevanın bir hadis şerhinde olduğu gibi isnad ve metin açılarından ustaca tahlil edilmesi, bu esere tefsir kimliğinin yanında, bir hadis şerhi kimliği de kazandırmaktadır. İbn Kesîr'in tefsiri, içerdiği bu hadis şerh

metodu ve tenkidi yönleriyle diğer tefsirler arasında da temayüz etmektedir. Zira diğer pek çok tefsirlerinde görüldüğü gibi hadisleri olduğu gibi vermekle yetinmemiş, bu hadislerle alakalı bilinmesi gerekli önemli hususları bildirmiş, hatta çoğu zaman orijinal tespitlerde de bulunmuştur. Nitekim bir hadisle alakalı diğer meşhur hadis şerhlerinde bulunmayan önemli bazı tespitleri İbn Kesîr verebilmektedir. Bazı büyük hadis âlimlerinin başka tarikleri olmadığını zannettikleri hadislerin başka tarikleri olduğunu göstererek bu hafızları tashih etmiştir. Bütün bu yönleriyle *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, tefsir okuyucuları için olduğu kadar, hadisçiler için de, gerek zengin hadis muhtevası, gerek hadis usulünün maharetle tatbiki, gerekse hadis şerhçiliği açısından müstağni kalınmayacak bir kıymeti hâizdir. İbn Kesîr'in tefsiri içerdiği çok zengin hadis muhtevasıyla aynı zamanda önemli bir hadis kaynağıdır. Kitabın sonunda yer alan hadis fihristine göre kitapta sekiz binin üzerinde hadis bulunmaktadır ki bu da *Sahîh-i Buhârî*'ye yakın bir muhteva anlamına gelmektedir. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* üzerine yapılan çalışmalara bakılarak, tefsir açısından pek çok çalışmaya konu olduğu, ancak aynı ilgiyi hadis açısından yeterli seviyede görmediği söylenebilir. Çalışmada bir yandan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*'in bir hadis şerhi olarak değerini ve özgünlüğünü ortaya koymak, diğer yandan hadisçilerin gerek belli kriterleri, gerekse *münker* kavramını kullanarak yaptıkları metin tenkidi faaliyetlerine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

Çalışmamızda İbn Kesîr'in tefsirinde hadis metinlerini tenkit ve tahlilleri çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Hadis metinlerinin doğru anlaşılması kadar hadis metinlerinde yer alabilen muhtemel hataların tespiti de büyük önem arz etmektedir. Bu amaçla Kur'ân-ı Kerîm'e, sahih sünnete, akla, tarihî bilgilere aykırılık gibi metin tenkidi esasları ve prensipleri sahâbe döneminden itibaren kullanılagelmiştir. İbn Kesîr, tefsirinde hadislere bu metin tenkidi esasları çerçevesinde yaklaşmış, mezkûr hususlara aykırı olan hadislerin metinlerindeki hatalara işaret etmiştir. İbn Kesîr, çoğu kez de, hadis metinlerinde yer alan ve İslam'ın asıllarına uygun düşmeyen, yadırgadığı, uygun görmediği hususları ve noktaları, *münker* olarak niteleyerek daha genel bir şekilde tenkit etmiştir. Bu kavramları isnad ve metin için ayrı ayrı ve açıkça kullanmıştır. Asılsız bilgilere karşı her zaman okuyucuyu uyarmıştır. Son olarak, hadis tariklerinin mukayese sonucu belirlenebilen durumlara da mutlaka işaret etmiştir.

Metin tahlilleri, hadis metninin doğru anlaşılmasına yönelik gayretler olup hadisin delâleti bu şekilde daha net ortaya çıkmaktadır. Hadisteki garip kelimelerin izahı, bir konu ile ilgili tüm hadislerin bir bütün olarak sunulması ve değerlendirilmesi, bir hadisin anlaşılmasında diğer bir hadisten istifade edilmesi, geçmiş muhaddislerin görüşlerinin nakli, bunun yanında hadisle ilgili orijinal yorumların yapılması, metindeki müphem şahısların tespiti, hadisin manasını doğru tespit için bâb başlığıyla ilgisinin kurulması, farklı hadislerden doğan fikhî ihtilafların izahı, özellikle tarihî rivayetlerde rivayetlerin birleştirilerek ortak bir siyakta toplanmaları gibi çabalar hadislerin manasının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunurlar. İbn Kesîr'in bu tarz metin tahlillerini nasıl başarıyla uyguladığı tefsirinden seçilen örnek hadis metinleri üzerinden net bir şekilde görülebilmektedir.

Çalışmamız sonucunda önemli olduğunu düşündüğümüz iki noktaya dikkat çekilmiştir. İlki, Kur'ân-ı Kerîm tefsirleri arasında hadis muhteva ve tahlilleri açısından *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*'in müstesna konumudur. Tefsir tarihinde öne çıkan meşhur tefsirlerle mukayese edildiğinde, bahsi geçen açıdan İbn Kesîr'in tefsiri rahatlıkla temâyüz etmektedir. Hadisin Kur'ân-ı Kerîm tefsirinde önemi ve vazgeçilmezliği düşünüldüğünde hadis malzemesinin okuyucuya sunulmasında sübut açısından belli bir filtreden geçirilmesi, delâlet açısından da belli seviyede vuzuha kavuşturulması önem arz etmektedir. Sık kullanılan meşhur tefsirlerde âyetlerin izahında başvurulan hadislerin nispeten sınırlı sayıda olması, bazen bu hadislerin gerekli tahrîç ve sıhhat bilgilerinin bile verilmemesinin yanında, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*'de, gerek isnad gerekse metin yönlerinden, okuyucuya sunulan malumatın zenginliği öncelikle âyet-i kerîmelerin anlaşılmasında önemli katkı sağlamakta, ayrıca okuyucuya ciddi bir hadis kültürü ve nosyonu da kazandırmaktadır.

Önemli olduğunu düşündüğümüz ikinci nokta ise *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*'de görülen metin tenkidi çabalarının hadisçilerin isnad tenkidi yanında, metin tenkidini ihmal ettikleri yönündeki kanaati tashih açısından önemli bir veri sağlamasıdır. Zira çalışmada *Sahîhayn*'da yer

alan bazı hadislerin dahi metin tenkidine konu olduğu ve bazı kısımlarının hatalı olduğunun tespit edildiği görülmüştür. Bu açıdan, çalışmamızın hadisçilerin metin tenkidi gayretlerine ışık tutan, son dönemde yazılmış çalışmalara da bir katkı niteliği taşıdığı değerlendirilmektedir. Bu kapsamda, metin tenkidi kriterleri arasında "hadisin iç tutarlılığına aykırılık" gibi pek dile getirilmeyen bir kriteri kullanması da önemli görülmektedir. Ayrıca, *Münker* kavramı ve bu kavramın muhaddislerce metin tenkidinde kullanıldığı tezinin, araştırmacıların dikkatini çeken bir konu olduğu ve İbn Kesîr'in tefsirindeki kullanımının da bu teze katkıda bulunan veriler içerdiğine, makalede işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Kesîr Tefsiri, Şerh, Metin Tenkidi, Metin Tahlili.

### Giriş

Hicrî 8. asırda yaşamış olan Ebü'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr (öl. 774/1373) hadisçi kimliğinin yanında büyük bir tarihçi, müfessir ve Şâfiî fakihidir. Mizzî (öl. 742/1341), Zehebî (öl. 748/1348), İbn Teymiye (öl. 728/1328) gibi meşhur pek çok hocadan ilim öğrenen İbn Kesîr, "el-Hâfizü'l-muhaddis" unvanına sahiptir. *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı büyük İslam tarihi eseri, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* isimli tefsiri, *Câmi'u'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen ve İhtîşârü 'Ulûmi'l-ḥadîs* gibi hadis eserleri ve fıkıh sahasında bazı eserleri vardır.<sup>1</sup>

İbn Kesîr'in tefsiri öncelikle içerdiği çok zengin hadis muhtevasıyla önemli bir hadis kaynağıdır. Kitabın sonunda yer alan hadis fihristine göre kitapta sekiz binin üzerinde hadis bulunmaktadır ki bu da Sahîh-i Buhârî'ye yakın bir muhteva anlamına gelmektedir. Nesâî (öl. 303/915), Tirmizî (öl. 279/892), Bezzâr (öl. 292/905) gibi büyük muhaddislerin garip dedikleri hadislerin başka tarihlerini zikrederek aslında garip olmadıklarını ispatlayacak<sup>2</sup> kadar hadislerin tarihlerine vâkıf olan İbn Kesîr tefsirinde bu vukûfiyetini daima gösterir. Yine, tefsirinde hadis usulünün inceliklerini uygulamalı olarak görmek mümkündür. Ayrıca, hadis metinlerini ancak sahasının otoritesi bir şahsiyetin gösterebileceği bir derinlikle tahlil etmektedir. Bu yönleriyle İbn Kesîr tefsiri, okuyucuları için oldukça öğretici bir kaynak iken hadis araştırmacıları için de müstağni kalmamayacak kıymetli bir eser hüviyetini hâizdir.

İbn Kesîr, diğer çoğu müfessirin aksine, tefsirinde yer verdiği hadisleri isnad ve metin yönleriyle inceler, hadisleri hemen kabul etmez, sıkı bir filtreden ve sağlam bir tahlilden geçirir. Hadis ve tarih sahaslarındaki yetkinliği, tefsirindeki hadis şerhçiliğinde kendini göstermektedir. İbn Kesîr'in tefsiri üzerine tefsir sahasında doktora çalışmasını yapan Savut'un ifadesiyle "Bütün bu uygulamalar sonucu Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm'i okuyan bir kişi kendini bir hadis şerhi veya rical kitabı okuyor hissinden alamamaktadır. Hadislerin tahlil ve kritiği öylesine derinlemesine yapılmıştır ki eser hadis ilmi için de bir kaynak statüsü kazanmıştır."<sup>3</sup> Tefsir kimliğiyle tanındığı için hadis şerhleri arasında sayılmamakla beraber zengin muhtevası ve dikkatli hadis tahlilleri, incelenen hadislerin sayısı, çeşitliliği ve tahlil kalitesi itibariyle eserin, pek çok hadis şerhiyle benzer bir işlevselliğe sahip olduğu söylenebilir.

<sup>1</sup> Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 28 Aralık 2019).

<sup>2</sup> Nesâî'nin teferrüd iddiasını düzeltmesine bir örnek için bk. Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 3/920; Tirmizî'nin teferrüd iddiasını düzeltmesine bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/62; Bezzâr'ın teferrüd iddiasını düzeltmesine bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/517.

<sup>3</sup> Harun Savut, *Tefsir ilminin rivayet kaynaklı sorunlarına bir çözüm arayışı: İbn Kesir'in (774/1373) Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim'i* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 130.

Bir hadis şerhi üzerinde şerh edilen eserin yapı ve sistematığının önemli bir rolü vardır.<sup>4</sup> Dolayısıyla, İbn Kesîr'in tefsiri, klasik bir hadis şerhinden şeklen farklı görünmektedir. Ancak, sistematığı farklı olsa da, bir hadis şerhinde bulunması beklenen tahlillerin çoğunu İbn Kesîr'in tefsirinde bulmak mümkündür. Bir hadisin tahlilinde içerdiği şu hususlardan İbn Kesîr'in tefsirinde hadisleri tahlilde ne seviyede bir tahkik ortaya koyduğunu rahatlıkla anlayabiliriz: kelime izahları, tefsir ilmi açısından açıklama, hadisin âyetle ilgisi, hadisin bab başlığı ile ilgisi, senedde yer alan ravilerin açıklaması, senedin ihtiva ettiği bazı özellikler, hadisin türünün açıklanması, hadisi eserine almış hadisçiler, hadisten çıkan fıkhî hükümler, hadisin illetini tespit, tarikleri cem, hadisler arası tearuzları çözüme, müşkil hadisleri izah, sebab-i vürud tespit, metindeki hatalı bilgiyi düzeltme, metindeki müphem şahsı tespit, bir hadisin merfu ya da mevkuf, muttasıl ya da mürsel rivayetlerinden hangisinin mahfuz olduğunu tespit, özellikle tarihî rivayetlerde rivayetleri birleştirerek ortak bir metin inşa etme, siyak farklılıklarına dikkat çekme, *Kur'ân-ı Kerîm'e*, sahih sünnete, tarihî bilgilere ve akla uygunluk/aykırılık durumlarını inceleme, israiliyata karşı net bir tavır ortaya koyma, müdrec ya da maklub hadisleri belirtme, râvî tasarruflarına ve metne ilaveleri tespit etme, aslu'l-hadise işaret etme, Kur'ân'ın sünneti tashihi, diğer âlimlerin görüşlerini nakil ve gerekirse tashih, hadisin isnad ve metninde garâbet ve nekârete dikkat çekme, hadisin siyakındaki tutarsızlığı belirterek mahfuz olan rivayeti tespit. Kısaca, tefsirde hadisler sadece nakledilerek geçilmemiş, hadisin sıhhat seviyesini ve manasını tespit için isnad ve metin yönüyle yapılması gerekli çeşitli değerlendirmeler kaydedilmiştir.

İbn Kesîr üzerine yapılmış hadis dalında bir çalışma, Kadir Paksoy'un "İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri" başlıklı doktora tezidir.<sup>5</sup> Bu çalışmada İbn Kesîr'in çeşitli eserleri incelenmiştir. Ancak tefsirinde hadisleri nasıl incelediği konusunda yapılan tahlillerin oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Örneğin, hadisi hadisle açıklama başlığında sadece bir merfu hadis örneği, iki rivayet arasındaki tearuzu gidermede cem metodu için bir örnek, tercih metodu için yine bir örnek, hadise mantıkî izah getirmede bir mevkuf hadis örneği, metin tenkidi başlığı altında sünnete aykırılık için bir örnek, tarihe aykırılık için bir örnek, farklı tarikleri karşılaştırma için de yine sadece bir örnekle yetinilmiştir. Hadislerin metin tahlili konusunda kabaca mezkur başlıklara yer verilmiş, böylece İbn Kesîr'in tefsirinde hadisleri incelerken dikkate aldığı, yukarıda saydığımız pek çok başlık bu çalışmada yer almamaktadır.

Harun Savut'un "Tefsir ilminin rivayet kaynaklı sorunlarına bir çözüm arayışı: İbn Kesîr'in (774/1373) Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim'i" isimli, yukarıda bahsi geçen, doktora tezi tefsir alanında yapılmıştır. Bu çalışmada özellikle tefsir rivayetlerinde israiliyat konusu üzerinde durulmuştur. Metin tenkidi örneklerine çok sınırlı sayıda yer verilmiştir. Bunun dışında metin tahlillerinin diğer yönleri üzerinde durulmamıştır. Şeref Kudat'ın 2018 senesinde yayınlanan bir makalesinde<sup>6</sup> İbn Kesîr'in tefsirinde, ikisini *Kur'ân-ı Kerîm'e*, ikisini sahih sünnete, ikisini tarihî bilgilere, ikisini akla aykırılık ve ikisini de israiliyat yönünden incelediği toplam on hadisin tahliline yer verilmektedir. Şeref Kudat bu makalesinde, önceki çalışmalarda İbn Kesîr'in tefsirinin metin tenkidi yönünden incelenmediğini belirtmektedir. Kudat'ın makalesi de, metin tenkidi dışındaki metin tahlillerine yer vermemiştir. Ülkemizde İbn Kesîr'inin tefsirini çeşitli açılardan konu alan tefsir alanında bazı tez ve makale çalışmaları olmakla beraber maa-lesef tefsirindeki hadis şerh metodunu inceleyen bir hadis çalışmasına rastlanmamıştır. Paksoy'un İbn Kesîr'in eserlerini inceleyen çalışmasının yetersizliğine yukarıda değinmiştik. Dolayısıyla, İbn Kesîr'in tefsirindeki hadis şerh metodunu ve tenkidini yeterli seviyede ve tüm yönleriyle inceleyen, bu tefsirin bir hadis şerhi olarak özgünlüğünü ve değerini ortaya koyan ve bu sahadaki boşluğu doldurmayı hedefleyen bir çalışmaya ihtiyaç olduğu düşünülmüştür.

<sup>4</sup> Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 258.

<sup>5</sup> Kadir Paksoy, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

<sup>6</sup> Şeref Kudat & Ahlam Salim Gaylat, "Nakdu'l-Metni inde İbn Kesîr fi Tefsîrihi", *IUG Journal of Islamic Studies* 26/2 (2018), 339-370.



Makalenin birinci bölümünde, metin tenkidi uygulamaları ve tearuz çözümleri, ikinci bölümde ise hadis metninin manasını tespitte yönelik tahliller incelenmiştir.<sup>7</sup>

### 1. Metin Tenkidi, Teâruz Çözümleri ve Muhalefet Sebebiyle Zayıf Hadislerin Tespiti

Bu başlıkta, *nekâret* ve *garâbet* gibi genel terimlerle veya *Kur'ân-ı Kerîm'e*, sahih sünnete, tarihî verilere, akla aykırılık gibi daha özel sebeplerle yapılan metin tenkidleri, bazı hadislerin zâhirî teâruzlarının çözümleri, ayrıca farklı tariklerinin mukayesesi sonucu zayıf olduğu ortaya çıkan bazı rivayetlerin durumu ele alınmıştır.

#### 1.1. Mutlak Manada (Özel Bir Sebep Belirtilmeden Yapılan) Metin Tenkidleri

Metin tenkidi, "hadis metninden yola çıkarak hadisin mevsukiyetini tesbit"<sup>8</sup> olarak tarif edilebilir. Hadis metinlerinin doğru anlaşılması kadar hadis metinlerinde yer alabilen muhtemel hataların tespiti de büyük önem arz etmektedir. Bu amaçla Kur'ân-ı Kerîm'e, sahih sünnete, akla, tarihî bilgilere aykırılık gibi metin tenkidi esasları sahâbe döneminden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İbn Kesîr, tefsirinde hadislere bu metin tenkidi esasları çerçevesinde yaklaşmış, mezkûr hususlara aykırı olan hadislerin metinlerindeki hatalara işaret etmiştir. Ancak İbn Kesîr bazı durumlarda böyle belirli bir kriter tasrih etmeden, sadece *nekâret* ve *garâbet* gibi genel terimler kullanarak ya da eldeki haberin isrâiliyattan sayılması gerektiğini belirterek metin tenkidi yapmıştır. İşte bu başlıkta, bu tür metin tenkidleri incelenmiştir.

##### 1.1.1. Nekâret ve Garâbet

İbn Kesîr, tefsirinde yer verdiği pek çok hadiste isnad<sup>9</sup>, metin<sup>10</sup> veya her ikisi için birden<sup>11</sup> *garip* veya *münker* ifadesini kullanmıştır. Metinle ilgili kullandığı zaman bu ifadeleri metindeki makul bulmadığı ve yadırgadığı (aşırı mübalağa içermesi ya da dinin asıllarıyla bağdaşmaması sebebiyle) bazı detaylar sebebiyle kullanmakta, metinde tam olarak neyi makul görmediğini her zaman açıklamadan, sadece "Hadiste şiddetli nekâret/ garâbet vardır" gibi ifadelerle yer vermektedir. Böylece metinde uygun görmediği, tenkit ettiği, doğru bulmadığı birtakım şeylerin olduğuna işaret ederek genel manada bir metin tenkidi ortaya koymaktadır. Ancak tenkit ettiği hususları her zaman, *Kur'ân-ı Kerîm'e* yahut sahih sünnete aykırılık gibi muayyen bir sebebe açıkça dayandırmamaktadır.

İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen bir hadis<sup>12</sup> için bu hadisin şiddetli nekâret içerdiğini belirtir. Bu hadise göre, özetle, bir Müslüman 40 yaşına ulaştığında, Allah Teâla onu her türlü beladan emin kılar, 50 yaşına ulaştığında hesabını kolaylaştırır, 60 yaşına ulaştığında ona kendisine yönelme nasip eder, 70 yaşına ulaştığında gök ehli onu sever, 80 yaşına ulaştığında Allah onun iyiliklerini kabul eder, kötülüklerini ise siler, 90 yaşına geldiğinde ise gelmiş geçmiş günahlarını affeder. Bu hadiste mübalağa unsurlarının olduğu (örneğin, her türlü beladan uzak olma) ve dinimizin asıllarıyla bağdaştırılması güç bazı ifadeler

<sup>7</sup> Makalede İbn Kesîr'in tefsirinin çoğunlukla 4. cildinden örnekler yer almaktadır. Tefsirin tamamı (4 cilt) incelenmiş olmakla beraber, konu hakkında makale yazma planlanmaya başlandıktan sonra, 3. ve 4. ciltler için detaylı notlar çıkarılması sebebiyle örnekler bu hazırlanan notlardan seçilmiştir.

<sup>8</sup> Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 150. Polat, ayrıca, hadisçilerin "metin tenkidi" olarak isimlendirdiği bu işleme "içerik tenkidi" demeyi önermektedir. bk. Sela hattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 293.

<sup>9</sup> İsnadın garip olmasına bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 3/925.

<sup>10</sup> Metnin garip ve münker olmasına bir örnek için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 3/833.

<sup>11</sup> Örneğin, "İbn Ebî Hatîm burada hem isnadı hem de metni garip bir hadis rivayet etmiştir." İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/810.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/445 (No. 5626).

## 210 | Mehmet Ali Çalgan. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve ...

kullanıldığı (örneğin, günahların bağışlanmasının tevbeyle ve salih amele değil de, sadece yaşa bağlanması) göze çarpmaktadır. İşte İbn Kesîr bu noktaları tek tek saymak yerine kısaca genel bir ifade ile hadiste “şiddetli nekâret” olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup>

*Münker* kavramı ve metin tenkidinde kullanımıyla alakalı bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Ahmet Yücel bir makalesinde *Münker* kavramının, ille ve mevzuat kitaplarında hadisin uydurma olduğuna delalet eden *mevzu* gibi tabirlerle birlikte, aynı manada kullanıldığına dikkat çeker.<sup>14</sup> *Münker* kavramının ıstılahlaşma sürecini inceleyen bir diğer çalışmada bu kavramın ilk dönem muhaddislerince hatalı pek çok hadis çeşidini ifade eden genel bir kavram olarak kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>15</sup> Konuyla ilgili diğer bir çalışmada, *münker* kavramının genel anlamda hadislerin içerik tenkidi için de kullanıldığı ileri sürülmektedir. Buna göre, bu kavram isnad tenkidi için kullanıldığı gibi metin tenkidi için de kullanılmıştır.<sup>16</sup> İbn Kesîr'in tefsirinde bu kavramı kullanımı, mezkûr çalışmadaki görüşü destekler niteliktedir. Yine, İle eserlerinde metin tenkidi yapıp yapılmadığını İbn Ebî Hatim'in eseri özelinde inceleyen bir çalışmada “bu hadis münkerdir” şeklinde gerekçe gösterilmeyen durumlarda isnattan ziyade metinle ilgili problemlerin olduğu tespiti yapılmıştır.<sup>17</sup> Bu tespit, önemli olmakla beraber, yukarıda belirttiğimiz üzere, İbn Kesîr isnadın veya metnin garip veya münker olup olmadığını genellikle açıkça kaydetmektedir.<sup>18</sup> Görüldüğü üzere, *münker* kavramı ve bu kavramın muhaddislerce metin tenkidinde kullanıldığı tezi, araştırmacıların dikkatini çeken bir konu olup İbn Kesîr'in tefsirindeki kullanım da bu teze katkıda bulunan veriler içermektedir.

### 1.1.2. İsrailiyat

İbn Kesîr, israiliyat konusunda ciddi bir duruş sergiler. İsrailiyat içerdiğini düşündüğü rivayetler karşısında okuyucuyu uyarır ve dinimizin asıllarına aykırı gördüğü unsurları içeren bu tip rivayetleri “israiliyat” kavramı altında genel bir tarzda reddeder. İbn Kesîr'in bu konuda görüşleri nettir ve görüşlerini Kaf dağıyla ilgili hurafelere işaret ettiği sırada şu şekilde aktarmaktadır: İnsanlar İsrailoğullarından gelen haberleri ne tasdik edin, ne de yalanlayın şeklindeki cevazdan dolayı bu tür haberleri kullanırlar. Hâlbuki İbn Kesîr'e göre bu tip haberler genelde uydurmadır. Muhammed ümmeti içinde dahi ümmetlerin sonuncusu olmasına ve pek çok hafız ve âlimlerin bulunmasına rağmen yine de insanlar Resûlullah'a (s.a.v.) söylemediği sözleri isnad etmişlerdir. İsrailoğullarında ise hem aradan çok uzun zaman geçmiş, hem de bizim ümmetimizden daha az sayıda münekkit âlimleri ve hafızları vardır, üstelik âlimleri kitaplarını tahrif etmiştir. Hz. Peygamber “İsrail oğullarından nakledin, bu konuda bir zorluk yoktur”<sup>19</sup> derken aklın mümkün gördüğü hususları kast etmiştir. Yoksa aklın imkânsız

<sup>13</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 3/251.

<sup>14</sup> Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından “Münkerü'l-Hadis” ve Farklı Kullanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 201.

<sup>15</sup> Hatice Karadeniz, “İstılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”, *Hadis ve Sıyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 64. Benzer bir çalışma için bk. Muhammed Aslan, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 62 (2017), 236-274.

<sup>16</sup> Jonathan A. C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 300.

<sup>17</sup> Muhittin Düzenli, “Metin Tenkidi Açısından İle Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İle Adlı Eseri Özelinde”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 231. Bu konuda ayrıca bk. Kâsım Muhammed Ganâm & Ahmed Abdullah Ahmed, “El-hadisü'l-munker inde'l-İmam Ebî Hatim er-Râzî Dirâsetun Tatbikiyyetun min hilâl Kitâbi'l-İle li ibnihî”, *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002), 1-40.

<sup>18</sup> İbn Kesîr'in tefsirinde *garip* kavramını isnad ve metin için kullanımını araştıran bir çalışma için bk. Muhammed b. Ali b. Abdullah, *Medlûlu Mustalahi'l-Garib inde'l-İmam İbn Kesîr Dirâsetun Nakdiyyetun Tatbikiyyetun min hilâl Tefsîrihi* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>19</sup> Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, es-Sünen, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “İlim”, 11.

gördüğü, batıl olduğuna hükmedilen, yalan olduğu hususunda zannın galip geldiği konular elbette bu sözün kapsamı dışındadır.<sup>20</sup>

## 1.2. Belli Bir Sebebe Dayalı Metin Tenkitleri

### 1.2.1. Kur'an-ı Kerim'e Aykırılık

"Aydınlatan kitaba yemin olsun! Biz onu mübarek bir gecede indirdik; biz daima uyar-maktayız. O gecede bizim katımızdan bir emirle hüküm ve hikmet konusu olan bütün işler ayrılır."<sup>21</sup> âyetleri Kur'an-ı Kerim'in mübarek bir gecede indirildiği belirtilmektedir. Bu âyet-lerin tefsirinde İbn Kesîr, bu gecenin Kadir gecesi olduğunu "Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gece-sinde indirdik"<sup>22</sup> âyetini delil getirerek, Kadir gecesinin de Ramazan ayında olduğunu "...in-sanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayıdır..."<sup>23</sup> âyetini delil gösterip bu âyetin tefsirinde bu konuda vârid olan pek çok hadise atıfta bulunulduğunu hatırlatarak ispatlar. Âyette işaret edilen gecenin Şaban ayının ortasındaki gece olduğuna dair bir rivayetin oldu-ğunu, ancak bunun Kur'an'ın açık nassına aykırı olduğunu belirtir. Yine, "Eceller Şaban ayın-dan Şaban ayına belirlenir. Hatta kişi evlenir, çocuğu olur, ancak ismi ölecekler arasında ya-zılmıştır." şeklindeki rivayetin<sup>24</sup> mürsel olduğunu, sahih rivayetler varken mürsel bir rivaye-tin esas alınamayacağını bildirir.<sup>25</sup>

"Göğün bütün insanları kuşatan belirgin bir dumana bürüneceği günü bekle. Bu acı veren bir azaptır."<sup>26</sup> âyetlerinde bir dumandan bahsedilmektedir. Sahihey'n'de yer alan bir hadiste<sup>27</sup> Abdullah b. Mes'ud (r.a.) bu duman hadisesini Mekke döneminde yaşanmış bir olay olarak anlatmaktadır. Buna göre Kureyşli inkârcılar inanmamakta inat edince Hz. Peygamber (s.a.v.) onların aleyhine dua etmiş ve böylece büyük bir kuraklık baş göstermiştir. Açlıktan kemikleri ve ölüleri yemeye başlayan müşrikler göğe baktıklarında ise bir duman görmüşler-dir. Abdullah b. Mes'ud'a göre işte mezkûr âyetlerde bu olaydan bahsedilmektedir. Hz. Pey-gamber'in müşriklerin ricası üzerine duasıyla bu kuraklık kalkmıştır. İbn Mes'ud'a göre Kur'an-ı Kerim'de işaret edilen ve aralarında dumanın da olduğu beş hadise geçmiştir. İbn Kesîr ise bu âyetlerde zikredilen duman hadisesinin henüz olmadığına dair sahih hadisler ve diğer sahâbenin sözlerini aktardıktan sonra İbn Mes'ud'un sözlerinin aslında en başta Kur'an'ın zahiriyle uyumadığını belirterek bu hususu şöyle tahlil eder: Ayette, herkesin apa-çık görebileceği bir dumandan bahsedilirken, İbn Mes'ud'a göre bu duman müşriklerin, aşırı açlıktan ötürü gördükleri bir hayalden ibarettir. Yine âyette, dumanın bütün insanları kuşa-tacağı söylenmekte, ancak İbn Mes'ud'un anlatımına göre duman sadece Mekke müşriklerin başına gelen bir hayalî durumdan ibarettir. Dolayısıyla, İbn Kesîr'e göre İbn Mes'ud'a atfedi-len bu anlatım Kur'an-ı Kerim'in açık beyanı ile uyumamaktadır.<sup>28</sup>

"De ki: Tehdit edildiğiniz azap yakını mıdır yoksa rabbim onun için uzun bir süre mi koyar, bilemem."<sup>29</sup> âyetine göre Resûlullah (s.a.v.) kıyametin vaktini bilmemektedir. İbn Kesîr bu âyette, cahil insanlar arasında hadis diye nakledilen Hz. Peygamber'in toprak altında bin

<sup>20</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/155.

<sup>21</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 7 Ocak 2020), ed-Duhân 44/2-4.

<sup>22</sup> el-Kadr 97/1.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>24</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 5/365 (No. 3558).

<sup>25</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/6.

<sup>26</sup> ed-Duhân 44/10-12.

<sup>27</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zührey b. Nâsır (b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Tefsiru'l-Kur'an", 234; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü lhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts), "Sıfatu'l-Kiyâme", 39.

<sup>28</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/7 ve 9-10.

<sup>29</sup> el-Cin 72/25.

## 206 | Mehmet Ali Çalgan. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve ...

seneden fazla kalmayacağına dair sözün aslının olmadığına dair bir delil bulunduğunu ve hiçbir kitapta bu söze rastlamadığını belirtir.<sup>30</sup> Bu sözün mezkûr âyetle beraber, sahih hadislerle de aykırı olduğunu göstermek için de şu iki hadisi aktarır: İlk hadiste<sup>31</sup> Cibril (as) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) insan suretinde geldiğinde kıyametin vaktini de sormuş, ancak Resûlullah (s.a.v.) kendisinin Cibril'den bu konuda daha bilgili olmadığını bildirmiştir. İkinci hadiste<sup>32</sup> ise kıyametin vaktini yüksek bir sesle soran bedeviye Hz. Peygamber "Yazık sana, kıyamet mutlaka olacak, asıl sen kıyamet için ne hazırladın?" şeklinde cevap vermiştir.

İbn Kesîr, bazı âlimlerin "Allah, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir: Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama kocalarının davasına hıyanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah'tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, "Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!" dedi."<sup>33</sup> âyetiyle istidlal ederek, pek çok insanın hadis diye aktardığı "Bağışlanmış bir kişiyle beraber yemek yiyen kişi de bağışlanır." şeklindeki sözün asılsız olduğunu belirttiklerini kaydetmiştir.<sup>34</sup> Görüldüğü üzere, İbn Kesîr bazı rivayetlerin Kur'ân-ı Kerîm'in açık ifadesine ve eğer varsa, başka sahih hadislerle aykırılığı sebebiyle kabul edilemeyeceğine işaret etmiştir. Böylece bir hadisin değerlendirilmesinde isnadının yanında metnin de hesaba katıldığına dair önemli örnekler sunmuştur.

### 1.2.2. Sahih Sünnet'e Aykırılık

Fatih sûresinin 10. âyetinin tefsirinde İbn Kesîr, İbn İshak'tan Rıdvan biatını anlatan bir rivayeti<sup>35</sup> aktarmıştır. Bu rivayette Rıdvan biatına yedi yüz kişinin katıldığı belirtilmektedir. Ancak, İbn Kesîr Sahîhayn'da geçen<sup>36</sup> ve mahfuz olan hadise göre Rıdvan biatına bin küsur kişinin katıldığını kaydeder ve İbn İshak'ın *es-Sîre*'sindeki farklı rakamın İbn İshak'tan kaynaklandığını belirtir.<sup>37</sup>

Mümtehine sûresi 8. âyetin tefsirinde bu âyetle ilgili olarak nakledilen bir hadisin tahlilinde başka bir örnek sunulmuştur. Bezzâr'dan gelen bir rivayete<sup>38</sup> göre Mekkelilerle sulh döneminde Hz. Esmâ ve Hz. Âişe'nin müşrik olan annesi, kızlarını ziyaret için Medine'ye gelmiştir. Ancak annelerinin müşrik olması dolayısıyla onunla ilgilenmekte tereddüt eden kızları durumu Resûlullah'a (s.a.v.) sormuşlar, Hz. Peygamber de anneleriyle ilgilenmelerini emretmiştir. İbn Kesîr, bu rivayetin hatalı olduğunu, zira Hz. Âişe'nin annesinin Müslüman ve muhacir bir kadın olan Ümmü Ruman olduğunu, Hz. Esmâ'nın annesinin ise müşrik olan farklı bir kadın olduğunu belirtir. Konuyla ilgili zikrettiği diğer hadislerde, doğru olarak, sadece Hz. Esmâ'nın annesinin ziyaretinden bahsedilmiştir.<sup>39</sup> Görüldüğü üzere, İbn Kesîr bu rivayetlerin sahih hadislerle aykırılığı sebebiyle kabul edilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Bu örneklerden, bir rivayetteki muhtemel hataların farklı tariklerin mukayesesi yoluyla tespit edildiği anlaşılabilir. Zengin içerikli hadis şerhlerinde de bu metot yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>40</sup>

### 1.2.3. Tarihî Bilgilere Aykırılık

Ahmed İbn Kesîr yetkin bir müfessir, hâfız bir muhaddis olduğu gibi aynı zamanda yetkin bir tarihçidir. *el-Bidâye ven'-Nihâye* isimli kıymetli eserinde yaptığı gibi, tefsirinde de,

<sup>30</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/558-9.

<sup>31</sup> Müslim, "İmân", 8.

<sup>32</sup> Müslim, "Birr ve's-Sıla", 161.

<sup>33</sup> et-Tahrîm 66/10.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/483.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 2/308-9.

<sup>36</sup> Buhârî, "Hac", 107; Müslim, "Cihad", 132.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/91.

<sup>38</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık b. Hallâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebir, el-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 18/170.

<sup>39</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan 4/398-9.

<sup>40</sup> Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 198.

tarihi bilgileri titiz bir tahlilden geçirmiş, hâdiseleri sadece nakil yapmakla yetinmeyip sened ve metin yönleriyle de değerlendirmiştir.

Hucurat sûresi 2. âyetinin tefsirinde Sahîh-i Müslim'de geçen ve bu âyetin nüzûlundan sonra Sâbit b. Kays'ın (r.a.) sesi yüksek olduğu için bu âyeti kerimedeki uyarıdan korktuğu için evine kapandığının anlatıldığı bir hadise<sup>41</sup> yer verilmiştir. Bu hadise göre, Resûlullah (s.a.v.), Hz. Sabit'i göremeyince Sa'd b. Muaz'a (r.a.) onun durumunu sormuş, Hz. Sa'd da onun durumunu araştırmış ve neden gelmediğini öğrenmiştir. İbn Kesîr, bu hadisin Sahîh-i Müslim'deki diğer üç rivayetinde Sa'd b. Muaz'ın isminin geçmediğine dikkat çektikten sonra Hz. Sad'ın isminin bu hadiste geçmesinin tarih açısından mümkün olmadığını açıklar. Şöyle ki, Sa'd b. Muaz hicretin beşinci yılında Benî Kurayza seferinden sonraki günlerde vefat etmiştir. Bu âyet ise Benî Temim heyetinin ziyareti üzerine nazil olmuştur. Heyet ziyaretleri ise ancak hicretin dokuzuncu senesinde yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla, bu âyet indiği sırada Hz. Sa'd hayatta değildir. Böylece İbn Kesîr tarihî bilgiye aykırı olduğu için hadiste Hz. Sa'd'ın isminin geçmesinin hatalı olduğunu tespit etmiştir ve hadisin Hammad b. Seleme tarihiyle gelen ve Hz. Sa'd'ı zikretmekte teferrüd ettiği bu rivayetinin illetli oluşunun, peşinden zikredilen diğer üç rivayet tarafından ortaya çıkarıldığını belirtmiştir.<sup>42</sup> Bu tahlilin, Sahîh-i Müslim'in önemli şerhlerinden olan Nevevî'nin şerhinde bulunmaması<sup>43</sup> da İbn Kesîr'in vukufunun bir diğer işareti sayılabilir.<sup>44</sup>

Fetih sûresinin 20-24. âyetlerinin tefsirinde İbn Kesîr, Taberî'den naklen<sup>45</sup>, tarihî verilerle uyuşmayan bir rivayet aktarır ve bu rivayetin tarihe aykırılığını ortaya koyar. İbn Kesîr'e göre anlatılan olay ne Hudeybiye senesinde olmuş olabilir, ne kaza umresinde, ne de Mekke'nin fethinde; çünkü anlatımdaki detaylar tarihî bilgilerle uyuşmamaktadır. Mezkûr rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'den kurbanlık develerle yola çıkmıştır. Zü'l-Huleyfe'ye gelince Hz. Ömer'in uyarısı üzerine Mekkelilerden korunmak için ve muhtemel bir çarpışmaya karşı Medine'den silahlar getirilmiştir. Mekke'ye yaklaşıncı İkrime b. Ebî Cehil'in 500 kişilik bir grupla karşılarına çıkacakları haberi getirilmiştir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) Halid b. Velid'i İkrime'ye karşı koymak için görevlendirmiştir. Rivayet bu minval üzere devam etmektedir. İbn Kesîr'e göre, bu siyak problemlidir. Zira, bu olay Hudeybiye senesinde olamaz; çünkü Hz. Halid o zaman Müslüman değildir. Bilakis müşriklerin gözcüsü olarak görev yapmıştır. Kaza umresinde olamaz; çünkü anlaşmaya göre Mekkeliler bir engel çıkarmayacaklardı ve gerçekten de bir engel çıkarmamışlardır. Mekke'nin fethinde de olamaz; çünkü o zaman hediye kurbanlar getirilmemişti. Tam tersine çok büyük bir ordu ile yola çıkmıştı. Böylece İbn Kesîr bu rivayetin siyakının kusurlu olduğunu ve üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir.<sup>46</sup>

İbn Kesîr'in, "Şöyle diyorlar: "Hele Medine'ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!" Halbuki asıl güç ve izzet Allah'ındır, Resulü'nündür, müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!"<sup>47</sup> âyetini tefsirinde geçen ve İbn Ebî Hatim tarafından nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebuk Seferi'nde iken, Abdullah b. Übey b. Selûl âyeti kerîmede zikrolunan sözü söylemiştir. İbn Kesîr bu bilginin doğru olmadığını, zira meğazi

<sup>41</sup> Müslim, "İmân", 187.

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/128-9.

<sup>43</sup> Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 2/133-5.

<sup>44</sup> *Sahîh-i Müslim*'in muâsir şerhlerinden *Fethü'l-mülhim* isimli eserde hadisteki bu probleme işaret edilmiş, hadisin başka bir tarikinde Sa'd b. Muaz yerine Sa'd b. Ubâde'nin geçtiği, Sâbit b. Kays ile aynı kabileden olması sebebiyle Sâbit'in komşusunun o olmasının daha makul olduğu belirtilmiştir. bk. Şebbîr Ahmed Osmânî, *Fethü'l-mülhim bi-serhi Sahîhi Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1426/2006), 2/126.

<sup>45</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 22/238-9. Taberî rivayet hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/103-4.

<sup>47</sup> el-Münâfikûn 63/8.

ve siyer âlimlerinin aktarımlarına göre bu olay Tebük Seferi'nde değil, Müreysi' Gazvesi'nde, diğer ismiyle Benî Mustalik Gazvesi'nde vuku bulmuştur. Abdullah b. Übey b. Selûl Tebük Seferi'ne katılmamış, bir grupla beraber ordudan ayrılıp geri dönmüştür.<sup>48</sup> Görüldüğü üzere, tarihî bilgilerin kullanılması ile rivayetlerde bir takım hatalar tespit edilebilmektedir. Elbette kullanılan tarihî bilginin sağlamlığı burada belirleyicidir. Taberî'den naklen verilen örnekte İbn Kesîr'in gösterdiği akıl yürütme, dikkat çekici bir tahlil örneği sunmaktadır.

#### 1.2.4. Hadisin Siyâkına Aykırılık

İslâm İbn Kesîr bir hadisin iç tutarlılığına da dikkat etmiş, hadisin siyâkı kendi içinde bir takım çelişkiler sergilediğinde bunu ifade etmiştir. Bu hususta güzel bir örneği, Ahkâf sûresi 9. âyetin tefsirinde aktardığı bir hadiste sunmuştur. *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bu hadise<sup>49</sup> göre, Osman b. Maz'ûn (r.a.) Medine'de Ensar'dan bir ailenin evlerinde misafir kaldığı sırada vefat etmiştir. Bu duruma çok hüzünlenen ev sahibi hanım Hz. Osman hakkında "Allah sana rahmet eylesin. Senin için şehadet edebilirim. Allah Teâlâ sana ikramda bulunacaktır." şeklinde sözler söylemiştir. Resûlullah (s.a.v.) bunun üzerine "Ben de onun için hayır umuyorum. Ancak vallahi ben Allah'ın Resûlü olduğum halde *bana* ne yapılacağını bilmiyorum." demiştir. Bu söz üzerine Ümmü Alâ "Bu durum beni üzdü." demiş ve akabinde Hz. Osman'ı rüyasında güzel bir hal içinde görerek rüyasını Resûlullah'a aktarmıştır. İbn Kesîr'e göre, aynı hadisin *Sahîh-i Buhârî*'deki diğer bir rivayetinde<sup>50</sup> Resûlullah'ın sözü "vallahi ben Allah'ın Resûlü olduğum halde *ona* ne yapılacağını bilmiyorum." şeklindedir ve hadisin siyâkı içinde sözün böyle ("*bana* ne yapılacağı" şeklinde değil, "*ona* ne yapılacağı" şeklinde) söylenmesi daha tutarlıdır. Zira İbn Kesîr'e göre, Ümmü Alâ'nın verdiği karşılık ("Bu durum beni üzdü.") dikkate alındığında durum netlik kazanmaktadır. Zira, Ümmü Alâ'nın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) değil, Osman'ın (r.a.) âkıbetine üzülmeye daha makuldür. Dolayısıyla mahfuz olan rivayetin bu ikinci rivayet olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Bu örnekte, İbn Kesîr ikisi de *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan iki rivayetten bir tanesinde geçen ifadenin hadisin iç tutarlılığına uymadığını izah etmiş, tamamen hadisin metninden hareket ederek hangi rivayetteki ifadenin mahfuz olması gerektiğine karar vermiştir. Bu yönüyle metin tenkidine güzel bir örnek oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca, metin tenkidi kriterleri arasında hadisin iç tutarlılığına aykırılık gibi pek dile getirilmeyen bir kriteri kullanması da dikkat çekicidir.

#### 1.2.5. Akla Aykırılık

Duhân sûresinin 17-33. âyetlerinin tefsirinde İbn Kesîr Hz. Hüseyin'in şehit olmasından dolayı göklerin dört ay boyunca kızardığı, hangi taş kaldırılırsa altında taze kan görüldüğü, güneşin tutulduğu ve taşların düştüğüne dair asılsız haberlerin nakledildiğini belirtir. Bu haberlerin asılsız olduğunu ispat sadedinde ise öncelikle ikna edici bir akıl izahat yapar, ayrıca sahih hadislere aykırı olduğunu gösterir. Bu izaha göre, Hz. Hüseyin'in şehit oluşu elbette çok büyük bir hadisedir. Ancak Hz. Hüseyin'den daha değerli insanlar da şehit olmuşlar, fakat bu anlatılan hadiseler hiç biri için gerçekleşmemiştir. İbn Kesîr örnek olarak Hz. Hüseyin'in şehit olan babası Hz. Ali'yi, mazlum ve kuşatılmış olarak şehit edilen Hz. Osman'ı, sabah namazında mihrapta şehit edilen Hz. Ömer'i ve insanların dünyada ve ahirette efendisi olan Hz. Peygamber'i göstererek bu insanların vefatından dolayı böyle olağan üstü hadiseler görülmediyse, Hz. Hüseyin için görülmesinin hiç de normal ve makul olmayacağını belirtmiştir.<sup>52</sup>

İbn Kesîr ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu Hz. İbrahim'in vefatında güneş tutulduğu için insanların güneşin tutulmasına sebep olarak Hz. İbrahim'in vefatını göstermeleri üzerine Resûlullah'ın insanlara güneşin hiç kimsenin hayatı veya ölümü için tutulmayacağını

<sup>48</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/436.

<sup>49</sup> Buhârî, "Cenâiz", 3.

<sup>50</sup> Buhârî, "Şehâdat", 30.

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/37.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/15.

bildirdiği hadisi<sup>53</sup> zikreder. Dolayısıyla Hz. Hüseyin'in şehadeti sebebiyle güneş tutulmuş olduğu yönündeki haberler akla aykırılığın yanında, bu sahih hadise de aykırı düşmektedir.<sup>54</sup>

### 1.3. Hadislerdeki Tearuzu Çözme

İbn Kesîr hadisler arasında görülen çelişkili durumları izah etmeye, eğer uygun bir izahla bu hadislerin arasını cem imkânı varsa bu yolu kullanmaya, eğer hadisler arasını telif mümkün değilse aralarından birini tercih etmeye çalışır. Teâruz çözümünde başvuru farklı seçenekler arasında, hadisçilerin tercihi olan cem-tercih-nesih-tevakkuf sırasını izler.

Vâkıa sûresi 10-13. âyetlerinin tefsirinde birbirlerine çelişkili gözükten iki hadis nakledilir. Birinci hadiste<sup>55</sup> "En hayırlı nesil, benim neslim, sonra onları takip eden, sonra da onları takip eden nesil gelir." buyrulmaktadır. İkinci hadiste<sup>56</sup> ise "Ümmetim yağmur gibidir, başı mı yoksa sonu mu daha hayırlıdır, bilinmez." buyrulmaktadır. İbn Kesîr, iki hadisi şöyle uzlaştırır: İkinci hadisin isnadının sıhhatine hükmedersek, nasıl ki ümmetin ilk nesli dinin tebliği için çok önemli bir görev üstlendiyse, ümmetin son nesilleri de dinin ayakta kalması için çok önemli rol oynarlar. Ancak ilk nesiller daha faziletlidir. Nitekim bir bitki için de hem ilk yağmura hem sonraki yağmura ihtiyaç duyulur. Ancak asıl dayanak ilk yağmurdur, çünkü ona olan ihtiyaç daha büyüktür.<sup>57</sup>

Mücâdele sûresi 11. âyetin tefsirinde bir meclise gelen bir kişi için ayağa kalkmanın doğru olup olmadığına dair birkaç farklı hadis nakledilir ve araları şöyle uzlaştırılır. "Efendimize kalkın." şeklindeki hadis<sup>58</sup> bu durumun cevazına işaret ederken "Kim insanların kendisi için ayağa kalkmalarından hoşlanırsa cehennemdeki yerine hazırlansın." şeklindeki hadis<sup>59</sup> ise tam tersi bir duruma işaret etmektedir. İbn Kesîr fıkıhçıların bu konuda ihtilafa düştüğünü, bazılarının, cevâzın, duruma göre değişeceğini bildirdiklerini kaydeder. Buna göre, yolculuktan gelince veya bir yöneticinin makamında ayağa kalkmak caizdir. Ancak bunun yabancı kültürlerde olduğu gibi adet haline getirilmesi doğru değildir. Nitekim sahâbe de en çok Resûlullah'ı (s.a.v.) sevdikleri halde, hoşlanmadığını bildikleri için ayağa kalkmazlardı. Böylece, farklı hükümler ifade eden hadislerin arası bu makul izahla telif edilebilmiştir.<sup>60</sup>

Kadir sûresinin tefsirinde kadir gecesinin ümmet-i Muhammed'e mahsus olup olmadığına dair iki farklı hadis zikredilmiştir. İmam Malik'in Muvatta'sında yer alan ilk hadise<sup>61</sup> göre Resûlullah'a kendinden önceki ümmetlerin ömürleri gösterilmiş, bunun üzerine kendi ümmetinin ömürlerinin daha kısa olduğunu, dolayısıyla eski ümmetler gibi salih ameller yapmaya ömürlerinin yetmeyeceğini düşünmüş, Cenab Hakk da bunun üzerine bin aydan hayırlı olan Kadir gecesini vermiştir. İbn Kesîr'e göre, bu hadis Kadir gecesinin ümmet-i Muhammed'e mahsus olmasını gerektirmektedir. Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen bir hadiste<sup>62</sup> Ebu Zer (r.a.), Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kadir gecesini hakkında sorular sormuş, "Kadir gecesini peygamberlerin ömürleri boyunca olup da vefat ettiklerinde kaldırılır mı, yoksa kıyamete kadar devam mı eder?" şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber (s.a.v.) "Hayır, kıyamete kadar devam eder." şeklinde cevap vermiştir. İbn Kesîr'e göre bu hadis geçmiş üm-

<sup>53</sup> Buhârî, "Kusuf", 1; Müslim, "Kusuf", 29.

<sup>54</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/15.

<sup>55</sup> Buhârî, "Ashâbu'n-Nebi", 1.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/334 (No. 12327).

<sup>57</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/277.

<sup>58</sup> Buhârî, "Cihâd ve Siyer", 167; Müslim, "Cihâd ve Siyer", 64.

<sup>59</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Edeb", 13.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/352-3.

<sup>61</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrût: Dârü l-Hyâi't-Türasi'l-Arabî, 1406/1985), "İtikâf", 15.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/393-4 (No. 21499).

metlerde de Kadir gecesinin olduğuna işaret etmektedir. İbn Kesîr'in, uzlaşması mümkün gözükmeyen bu hadislerden ikincisini tercih ettiği hadis hakkında yaptığı izahattan anlaşılacaktır.<sup>63</sup>

#### 1.4. Hadislerde İdrac

Kâf sûresi 40. âyetin tefsirinde İbn Ebî Hatim'den bu âyeti açıklayan bir rivayet aktaran İbn Kesîr, bu rivayette idrac olduğunu düşündüğünü belirtir. Bahse konu rivayet göre, İbn Abbas bir gece Hz. Peygamber ile kalır. Hz. Peygamber sabah namazından önce iki hafif rekât kılar ve namaza çıkar. İbn Abbas'a sabah namazından önceki iki rekâtın yıldızların batımı (vaktinde yapılan tesbih), akşam namazından sonraki iki rekâtın ise (âyette geçen) secdelerin arkası (sonrasında yapılan tesbih) olduğunu söyler. İbn Kesîr, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber ile geceyi geçirdiğine dair kısmın Sahihayn'da mevcut olduğunu, ancak rivayetin en sonunda zikredilen sözün sadece İbn Ebî Hatim'in aktardığı tarikte olduğunu, muhtemelen İbn Abbas'ın kendi sözü olduğunu belirtir.

#### 1.5. Merfu-Mevkuf Arasında Tercih

Feth sûresi 29. âyetin tefsirinde İbn Mâce'de yer alan "Kimin gece namazı çok olursa, gündüz yüzü güzelleşir." şeklindeki rivayetin<sup>64</sup> aslında mevkuf olmasının daha doğru olduğunu, başka bir açıklama yapmadan, kaydeder.<sup>65</sup> Yine, Zâriyat sûresi 42. âyetin tefsirinde Ad kavminin helakının anlatıldığı bir rivayet için İbn Kesîr, bu rivayetin merfu olarak nakledilmesinin yanlış olduğunu, doğrusunun Abdullah b. Amr'ın sözü olduğunu belirtir.<sup>66</sup>

## 2. Hadisin Mânâsını Tespite Yönelik Tahliller

Metin tahlilleri, hadis metninin doğru anlaşılmasına yönelik gayretler olup hadis delâleti bu şekilde daha net ortaya çıkmaktadır. Bu başlıkta İbn Kesîr'in metin tahliline yönelik gayretleri çeşitli açılardan ele alınmıştır.

### 2.1. Başka Hadislerden İstifade Etme

Bir hadiste yer almayan ve hadisin mânâsının tam anlaşılması için gerekli olan bir bilgi hadisin başka bir tarikinde veya başka bir hadiste yer alabilmektedir. Bu nedenle bir konu ile ilgili hadislerin bir bütün olarak değerlendirilmesinde büyük fayda vardır. İbn Kesîr de bu metodu kullanarak hadislerin manasını tespite çalışmıştır.

"İçinizden fetihten önce (malını Allah yolunda) harcayan ve savaşanlar ötekilerle bir değildir."<sup>67</sup> âyetinin tefsirinde İbn Kesîr âyette geçen fetih ile Mekke'nin fethi veya Hudeybiye sulhunun kastedildiğine dair iki görüş olduğunu belirtir. Devamla, ikinci görüşü destekleyen ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen şu hadisi<sup>68</sup> nakleder: Halid b. Velid ile Abdurrahman b. Avf arasında bir tartışma yaşanır. Halid b. Velid "Bizden önce yaşadığınız günlerden dolayı (İslam'a erken girdiğiniz için) mi bize üstünlük taslıyorsunuz?". Bu tartışma Hz. Peygamber'e (s.a.v.) haber verilince şu sözleri söyler: "Ashabımı bana bırakın. Canımı elinde tutana yemin ederim ki Uhud kadar, yahut dağlar kadar, infakta bulunsanız yine ashabımın amellerine ulaşamazsınız." İbn Kesîr daha sonra bu hadiste geçen olayın tarihini belirlemek için başka bir hadisten istifade eder. Sahîh-i Buhârî'de geçen bu diğer hadiste<sup>69</sup> Halid b. Velid (r.a.) ile Abdurrahman b. Avf (r.a.) arasındaki tartışmanın sebebi olarak Mekke'nin fethinden sonra Benî Cezîme kabilesine Halid b. Velid'in gönderilmesi, bu kavmin Müslüman olduklarını doğru ifade edememelerinden dolayı Halid b. Velid'in onların öldürülmesini emretmesi, Abdurrahman b. Avf'ın da buna karşı çıkması gösterilmektedir. Halid b. Velid Hudeybiye sulhu

<sup>63</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/756-7.

<sup>64</sup> İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 174.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/124.

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/184.

<sup>67</sup> el-Hadîd 57/10.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/319 (No. 13812).

<sup>69</sup> Buhârî, "Ahkâm", 35.



ile Mekke'nin fethi arasında Müslüman olmuştur. Bu iki hadis birlikte ele alındığında âyetteki fetihten kastın Hudeybiye sulhu olduğu anlaşılmalıdır. İbn Kesîr daha sonra Sahîh-i Buhârî'de muhtasar bir şekilde sadece Resûlullah'ın (s.a.v.) ashabının değeri hakkındaki yukarıda geçen ifadesini nakleden hadisi<sup>70</sup> verir.<sup>71</sup> Görüldüğü gibi, bu muhtasar rivayetin sebebi vürudu ilk iki hadis sayesinde anlaşılmalıdır. Ayrıca, dikkat edilirse, ancak Müsned'de geçen ilk hadis ve bu hadisin tarihlendirilmesine imkân veren diğer hadisin İbn Kesîr tarafından birlikte değerlendirilmesi yoluyla âyetteki fetihle ne kastolunduğuna dair görüşlerden birisine istidlal yapılabilmıştır.

Diğer hadislerden yararlanma hususunda bir diğer kayda değer örnek, Cuma sûresinin sonunda anlatılan, ashabın Resûlullah'ı (s.a.v.) hutbe esnasında gelen bir ticaret kervanı sebebiyle bırakmaları konusundadır. Bu konuda müttefakun aleyh bir hadiste<sup>72</sup> bahsi geçen olay şöyle anlatılmaktadır: "Medine'ye bir ticaret kervanı geldi. Resûlullah (s.a.v.) bu esnada Cuma hutbesini veriyordu. Bunun üzerine insanlar dışarı çıktılar ve on iki kişi meşicde kaldı. Bu sebeple "Ama onlar bir ticaret veya eğlence gördüklerinde ona yönelip seni ayakta bırakıverdiler." âyeti kerimesi nâzil oldu." Aynı konuda biraz daha tafsilatlı birkaç rivayet daha aktardıktan sonra İbn Kesîr "Ancak bu konuda bilinmesi gerekli olan bir önemli husus vardır. Şöyle ki, bu olayın Resûlullah'ın (s.a.v.) Cuma namazını hutbeden önce kıldırıldığı zamanlarda olduğu söylenmiştir." diyerek Ebû Dâvûd'un Merâsîl isimli kitabından konuyla ilgili bu detayı içeren şu rivayeti<sup>73</sup> aktarır: "Resûlullah (s.a.v.) bayramlarda olduğu gibi cumaları da hutbeden önce namazı kıldırırdı. İşte böyle bir Cuma günü Resûlullah (s.a.v.) namazı kıldırması, hutbe veriyorken birisi gelerek Dıhye b. Halife'nin bir ticaret kervanıyla geldiğini bildirmesi üzerine insanlar dağılmış ve ancak az sayıda kişi orada kalmıştır."<sup>74</sup> Böylece, sanıldığına aksine, dağılma olayının namazın kılınmasından önce değil, sonra olduğu öğrenilmektedir.

## 2.2. Hadisle İlgili Özgün Tespitler Yapma

İbn Kesîr gerek gördüğünde bir hadisten çıkarılması gereken dersleri, ibretleri, ulaşılabilecek neticeleri zikreder. Yanlış anlaşılabilir hususları izah eder ve belli bir hususta söylenen bir hadisin daha genel bir anlamı olup olamayacağını irdeler. Bu konudaki pek çok örnekten birkaç tanesini burada incelemekte fayda olacaktır.

"Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz toplantılarda "Yer açın" dediğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin. "Davranıp kalkın" dediğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilme kavuşmuş olanları yüksek derecelere çıkarsın."<sup>75</sup> âyetinin tefsirinde belli bir konuya özel olarak bilinen bir hadise daha genel bir mana verdiği görülmektedir. Söz konusu hadiste<sup>76</sup> Resûlullah (s.a.v.) namaz öncesinde ashabın omuzlarını düzeltir ve onlara "Düz durun, ayrı durmayın ki kalpleriniz de ayrı düşmesin. Bana sizden olgunluk ve ilim sahipleri yakın dursun, sonra derece derece bu şekilde yer alın." diye uyarıda bulunmaktadır. İbn Kesîr bu hadisten hareketle, Resûlullah'ın (s.a.v.) namazda ashabın olgun olanlarının ve ilim sahiplerinin kendisine yakın durmasını istemiş olmasından, namaz dışında da etrafında böyle yer almalarını evleviyetle istediğini kaydeder.<sup>77</sup> Böylece âyette geçen, bir mecliste gelenlere yer verme emrinin de bu şekilde düşünülmesi gerektiğine, yani, gelen fazilet ve ilim sahibi kişilere yer verilmesi gerektiğine işaret eder.

Kadir sûresinin tefsirinde Kadir gecesinin Ramazan ayının sabit bir gününde mi olduğu yoksa her sene farklı bir günde mi olabileceği hususunu incelerken konuyla ilgili bir

<sup>70</sup> Buhârî, "Ashâbu'n-Nebi", 5.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/318-9.

<sup>72</sup> Buhârî, "Tefsîr", 312; Müslim, "Cuma", 36.

<sup>73</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 105.

<sup>74</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/432.

<sup>75</sup> el-Mücâdele 58/11.

<sup>76</sup> Müslim, "Salât", 122.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/353.

## 212 | Mehmet Ali Çalgan. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve ...

hadisten istidlal yapar. Söz konusu hadiste<sup>78</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) Kadir gecesini haber vermek için ashabın yanına çıkmış, ancak kavga eden iki kişiyi görünce bu sebeple bu bilginin kendisinden alındığını söylemiş, belki de böylesinin daha hayırlı olduğunu belirtmiş ve Kadir gecesini Ramazan ayının son dokuz, yedi ve beşinci gecelerde aramalarını bildirmiştir. İbn Kesîr'e göre eğer Kadir gecesi her sene sabit olmasaydı, Resûlullah'ın (s.a.v.) onun bilgisini bildirmesi düşünülemez. Eğer sadece o seneye mahsus olarak Kadir gecesinin zamanını bildireceği ihtimalini dikkate almazsak, Kadir gecesinin her sene sabit ve belli bir gün olması gerekir ki bu günün bilgisi ashab için verilebilirdi.<sup>79</sup> İbn Kesîr mezkûr hadisten şu dersleri de çıkarır:

a) Kavga etmek insanı faydalı ilimden mahrum bırakır, b) Kadir gecesinin müphem kalması da hadiste işaret edildiği gibi hayırlı olmuştur ve önemli bir hikmet içermektedir. Zira insanlar hangi gün olduğunu bilmeyince daha fazla zaman ibadetlere gayret ederler, bütün Ramazan boyunca Kadir gecesini ararlar, özellikle son on günde daha da çaba harcarlar. Hâlbuki hangi gün olduğu bilinse sadece o gün gayret edilir.<sup>80</sup>

İbn Kesîr, Mülk sûresi 15. âyetin tefsirinde tevekküle ilgili şu hadisi<sup>81</sup> zikreder: "Eğer Cenâb-ı Hak'ı hakkıyla tevekkül etseydiniz, sizleri kuşları rızıklandırdığı gibi rızıklandırır. Nitekim kuşlar sabah aç karna yuvalarından ayrılır, akşam karınları tok olarak (yuvalarına) dönerler." Hadisin şerhinde İbn Kesîr kuşların tevekküle beraber rızık talebi için her sabah yuvalarından çıkmalarını onlara düşen görevi yerine getirme ve sebeplere sarılma olarak değerlendirir. Böylece Allah Teâla onlara rızıklarını kolaylaştırır ve sonuçları yaratır.<sup>82</sup> Diğer bir ifadeyle, kuşlar sadece tevekküle yetinmezler, aynı zamanda göstermeleri gereken gayreti de tam olarak gösterirler.

İbn Kesîr, "Allah'a kulluk edin; O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin."<sup>83</sup> âyetlerinin tefsirinde bu âyetin "Akraba bağlarını gözetmek ömrü uzatır." şeklindeki hadiste<sup>84</sup> geçen, tatatlerin, iyiliklerin ve akraba bağlarını gözetmenin ömrü uzattığına dair işareti, hakikat manasıyla yorumlayanlar için bir delil olarak değerlendirildiğini kaydeder. Nitekim âyette itaat edildiği takdirde, aksi halde başlarına gelecek azabın erteleneceğine ve böylece daha uzun yaşayacaklarına değinilmektedir.<sup>85</sup>

### 2.3. Hadisle İlgili Muhtelif Açıklamaları Nakletme

"Bir de şöyle demektedirler: "Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir."<sup>86</sup> âyetinin tefsirinde müttefekun aleyh olan şu hadisi zikreder: "Allah Teâlâ buyurur ki: Âdemoğlu dehre (zamana) söver. Halbuki dehr (dehri, yani zamanı yaratın) benim, gece ve gündüz benim elimdedir."<sup>87</sup> Daha sonra İmam Şâfiî ve Ebû Ubeyd gibi âlimlerin bu konudaki görüşlerini nakleder. Buna göre Araplar Câhiliyye zamanında başlarına bir felaket geldiğinde dehre söverlerdi. Bu felaketleri zamanın getirdiğine inanırlar ve bu sebeple zamanı itham ederlerdi. Ancak gerçekte bunların asıl fâili Cenâb-ı Hak olduğu için aslında Cenâb-ı Hak'ı kötü söz söylemiş oluyorlardı. İşte bu itibarla

<sup>78</sup> Buhârî, "Fadlu Leyleti'l-Kadr", 4.

<sup>79</sup> Kadir gecesinin tam vakti, geçmiş milletlerde olup olmadığı, gizlenmesinin hikmetlerine dair geniş değerlendirmeler için bk. İbrahim Kutluay, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 234-244. İlgili rivayetlerin değerlendirmesini yapan Kutluay'a göre, Kadir gecesi sabit bir gecede değildir. Rivayetlerde farklı günlerin bildirilmesi, o gecenin aranmasını teşvik içindir.

bk. Kutluay, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, 239.

<sup>80</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/761.

<sup>81</sup> Tirmizî, "Zühd", 33.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/491.

<sup>83</sup> Nûh 71/3-4.

<sup>84</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvedullah (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 1/289.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/542.

<sup>86</sup> el-Câsiye 45/24.

<sup>87</sup> Buhârî, "Edeb", 101; Müslim, "Elfâz mine'l-Edeb", 1.

zamana sövmek yasaklanmıştır. Çünkü zamanla kastettikleri aslında Allah Teâla idi. İbn Kesîr naklettiği bu görüşün bu konudaki en güzel tefsir olduğunu belirtir. İbn Hazm'ın bu hadisten yola çıkarak dehri esmâ-i husnâ'dan saymasını da yadırgar.<sup>88</sup>

"*Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibadetle geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir grubun da (böyle yaptığını) rabbın elbette bilir...*"<sup>89</sup> âyetinin tefsirinde Resûlullah'a (s.a.v.) gece sabaha kadar uyuyan bir insanın durumunun sorulduğu müttefekun aleyh olan bir hadis<sup>90</sup> yer alır. Hz. Peygamber bu insan hakkında şeytanın kulağına bevl ettiğini söyler. İbn Kesîr bu sözün söyleniş sebebine dair iki farklı yorum nakleder. Birinci yoruma göre bu insan farz namazını ihmal etmiştir. İkinci yoruma göre ise nafilâ namazı ihmal etmiştir.<sup>91</sup>

#### 2.4. Konuyla İlgili Hadisleri Verme

İbn Kesîr, her hangi bir âyetin tefsirinde, gerek gördüğünde, âyette işlenen konunun hadislerde nasıl ele alındığını bütüncül bir şekilde göstermek için sadece bir hadisin farklı tariklerini vermekle kalmaz, konuyla ilgili farklı sahâbilerden gelen bütün farklı hadisleri de derdedir. Örneğin, Kalem sûresi 51. âyet-i kerîmede nazar konusu geçmektedir: "*O inkârcılar Kur'an'ı işittikleri zaman, seni gözleriyle devireceklermiş gibi bakar, "Şüphesiz o bir delildir" derler.*" İbn Kesîr 15 farklı sahâbiden nazar konusunda vârid olan hadisleri bu âyetin tefsirinde tek tek sıralar.<sup>92</sup> Kadir sûresinin tefsirinde ise kadir gecesinin gününün tayini hususunda mevcut olan ilgili hadisleri zikreder. Bu hadislere göre kadir gecesini Ramazan ayının 1., 17., 19., 21., 23., 24., 25., 27. veya son gecesini olabilir. Ancak bu hadisler arasında bir tercih yapmamıştır.<sup>93</sup>

#### 2.5. Garîbu'l-hadis Bilgilerini Aktarma

İbn Kesîr hadis metinlerinde geçen ve zor bilinen kelimelerin mânâlarını açıklar. Bu amaçla genellikle Cevherî'den nakillerinde bulunur. Örneğin, Tahrîm sûresinin ilk âyetlerinin tefsirinde yer verdiği, Sahîh-i Müslim'den naklettiği<sup>94</sup> ve Resûlullah'ın bal şerbeti içtiğinden, hanımlarının da bunun üzerine O'na kötü kokulu bir şey yiyip yemediğini sorduğundan bahsedildiği bir hadiste şu ifade geçmektedir: جَزَسَتْ نَحْلَهُ الْعَرْفَطَ. İbn Kesîr, burada geçen جَزَسَتْ ifadesini Cevherî'nin bal arısının yemesi olarak açıkladığını<sup>95</sup> nakleder ve ayrıca istişhad için bir şiir aktarır.<sup>96</sup>

#### 2.6. Klasik Hadis Kaynaklarındaki Bâb Başlıklarından İstifade Etme

Bir hadisin manasını tespitte veya hadisten istinbat edilecek sonuçları öğrenmede bâb başlığından istifade önemli bir yöntemdir. İbn Kesîr'in bu yöntemde yer yer başvurduğu görülmektedir. Örneğin, Ahkâf sûresi 21. âyetinin tefsirinde İbn Mâce'de geçen<sup>97</sup> şu hadise yer verilmiştir: "Allah Teâlâ bize ve Âd kavminin kardeşine (Hz. Hûd'a) rahmet eylesin." İbn Kesîr bu hadisi verirken önce bâb başlığını ("Dua edilirken önce kendinden başlasın") vererek bu hadisin fıkım (hadisten öğrenilecek dersleri) görmemize de yardımcı olmaktadır.<sup>98</sup>

Kadir sûresinin tefsirinde Kadir gecesinin sadece Ramazan ayına mı mahsus olduğu yoksa senenin diğer aylarında da olup olmadığı hususunu ele alırken İbn Mes'ud'dan (r.a.)

<sup>88</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/30.

<sup>89</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>90</sup> Buhârî, "Teheccüd", 13; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn", 205.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/571.

<sup>92</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/512-518.

<sup>93</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/758.

<sup>94</sup> Müslim, "Talâk", 20.

<sup>95</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdül gafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/912.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/472.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh İbn Mâce Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye), "Duâ", 6.

<sup>98</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/45.

## 114 | Mehmet Ali Çalgan. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve ...

senenin diğer aylarında da olabileceğine dair nakiller olduğunu belirttikten sonra Sünen-i Ebî Dâvûd'da ise bu konuda "Kadir gecesinin her Ramazan ayında olduğunu beyanı" başlıklı bir bâb olduğunu<sup>99</sup> delil getirerek ve bu bâbda yer alan aynı mânâdaki hadisi naklederek doğru görüşün bu olduğunu kaydeder.<sup>100</sup>

### 2.7. Metin İnşası ve Bütünleştirilmiş Rivayet Kullanma

Fetih sûresi 20-24. âyetlerinin tefsirinde Hudeybiye sulhuna dair hem İbn İshak'tan gelen rivayeti nakleden Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki hadisi<sup>101</sup>, hem de Sahîh-i Buhârî'deki ilgili hadisi<sup>102</sup> peş peşe aktaran İbn Kesîr, ardından bu iki hadisin siyaklarını değerlendirir. İbn Kesîr, Sahîh-i Buhârî'deki siyakın daha uygun olduğunu, İbn İshak'tan gelen rivayet ile Buhârî'deki arasında bazı noktalarda farklar bulunduğunu, ancak İbn İshak'tan gelen rivayette de dikkate alınması gerekli bazı faydaların olduğunu, bu sebeple her iki rivayeti beraber zikrettiğini kaydeder. Böylece ortak bir metin inşa etmese de iki rivayetin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>103</sup>

Aynı sürenin devamında yer alan "Allah, Resûlü'nün rüyasını doğru çıkarmıştır. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilmektedir ve bundan başka hemen gerçekleşecek bir fetih de takdir buyurmuştur."<sup>104</sup> âyet-i kerimesinin tefsirinde ise bu sefer Hudeybiye dönüşü olan olaylar, Hayber'in fethi ve ertesi yıl yapılan kaza umresi ortak bir metin halinde aktarılır. İbn Kesîr yaklaşık bir sayfalık bu ortak metni aktardıktan sonra "İşte bu anlatılanlar, farklı rivayetlerin toplamından ibarettir." diyerek birleştirilmiş bir metin ortaya koyduğuna işaret eder.<sup>105</sup>

### 2.8. Metindeki Müphem Şahsı Tespit Etme

Bir hadisin farklı tariklerini bilmenin faydalarından bir tanesi de hadisin metninde müphem bırakılan bir kişinin ismini başka bir tarikten öğrenebilmektir. İbn Kesîr bunun bir örneğini Hucûrât sûresi 12. âyetin tefsirinde yer verdiği bir hadiste<sup>106</sup> sunmaktadır. Bu rivayette İbn Mesud'a bir adamın getirildiği ve bu adam hakkında sakalından şarap damladığının söylendiği geçmektedir. Abdullah b. Mesud (r.a.) ise "Biz ayıpları araştırmaktan yasaklandık. Bize gördüğümüz bir şey getirilirse ancak onu dikkate alabiliriz." demıştır. İbn Kesîr, İbn Ebî Hatim'in rivayetinde bu şahsın adının Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt olarak geçtiği bilgisini vermiştir.<sup>107</sup>

Haşr sûresi 9. âyetin tefsirinde Sahîh-i Buhârî'de geçen ve Hz. Peygamber'in kendisine gelen aç bir insanı misafir etmesi için ashabına ricada bulunduğu kıssa anlatılmaktadır. Bu hadiste<sup>108</sup> isim belirtilmeden Ensâr'dan bir kişinin bu şahsı misafir olarak kabul ettiği, evine götürdüğü, ancak evde yeterli yemek olmadığı için çocukların uyutulduğu ve Ensâr'dan olan sahâbînin hanımıyla beraber ışığı kapatarak yemek yer gibi yaptıkları ve bu şekilde misafirin karnını doyurdukları hikaye edilmektedir. Hadiste Hz. Peygamber'in bu Ensârîyi ertesi gün tebrik ettiği ve Haşr sûresi 9. âyetin de bundan dolayı nazil olduğu bildirilmiştir. İbn Kesîr, bu hadiste geçen, ismi belirtilmeyen ev sahibi Ensârînin isminin Ebû Talha olduğunu hadisin Sahîh-i Müslim'de yer alan bir rivayetine<sup>109</sup> dayanarak bildirmiştir.<sup>110</sup>

<sup>99</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 322.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/757.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/212 (No. 18910).

<sup>102</sup> Buhârî, "Şurût", 15.

<sup>103</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/116.

<sup>104</sup> el-Fetih 48/27.

<sup>105</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/120.

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 37.

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/139.

<sup>108</sup> Buhârî, "Tefsir", 306.

<sup>109</sup> Müslim, "Eşribe", 173.

<sup>110</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi – Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/378-9.

## 2.9. Fıkıhî İhtilafı İzah Etme

İbn Kesîr'e göre, "...O halde Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun..."<sup>111</sup> âyetinde geçen bu ifadeden yolan çıkan Ebû Hanîfe, namazda Fatiha okunmasa da bir âyet dahi okunsa namazın geçerli olduğunu belirtmiştir. Bu konuda ayrıca şu hadisi<sup>112</sup> de görüşlerine dayanak yapmışlardır: Resûlullah (s.a.v.) namazını düzgün biçimde kılamayan bir kişiye namazı anlatırken "Sonra Kur'ân'dan sana kolay geleni oku." demiştir. İbn Kesîr bu görüşe karşılık namazda Fatiha'nın okunmasının zaruri olduğunu iddia edenlerin dayanak olarak aldıkları hadisleri sıralar. Buna göre, bir başka hadiste<sup>113</sup> Hz. Peygamber "Fatiha okumayanın namazı olmaz." demiştir. Ayrıca, Sahîh-i Müslim'de geçen "Fatiha okunmayan her namaz eksiktir." şeklindeki hadisin<sup>114</sup> de bu görüşü temellendirdiğini belirtir. Böylece, söz konusu âyet ve farklı hadislerden fıkıhî mezhepler arasında nasıl bir ihtilaf doğmuş olduğunu, her hangi bir tercihte bulunmadan anlatmış olur.<sup>115</sup>

## 2.10. Kur'ân-ı Kerîm'in Sünnet'i Tahsis

"Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin..."<sup>116</sup> âyet-i celîlesi mümin kadınların kâfirlere geri verilmemesini emretmiştir. Hâlbuki Hudeybiye sulhuna göre Müslümanlara kim sığınırsa sığınsın mutlakla iade edileceği belirtilmişti. İbn Kesîr'e göre bu âyet-i kerîme, Sünneti tahsis etmiştir. Hatta İbn Kesîr'e göre, bu tahsis, bu konudaki en güzel örneklerden biridir. İbn Kesîr seleften bazı âlimlere göre bunun neshe de bir örnek sayılabileceğini belirtir. Daha sonra, bu âyetin sebebi nüzûluna ve bu âyetin inmesiyle Hudeybiye sulhunun iade maddesinin kadınlar hakkında kaldırıldığına dair bazı rivayetler aktarır.<sup>117</sup>

## Sonuç

Bu makalede İbn Kesîr gibi tefsir, hadis ve tarih sahalarında otorite bir şahsiyetin, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eserinde hadislere uyguladığı metin tenkit ve tahlilleri araştırma konusu edilmiştir. Bu eserin yapısı ve sistematığı, bu esere klasik bir hadis şerhi görünümü vermese de içerdiği zengin hadis muhtevası ve bu muhtevanın bir hadis şerhinde olduğu gibi isnad ve metin açılarından ustaca tahlil edilmesi, bu esere tefsir kimliğinin yanında, bir hadis şerhi kimliği de kazandırmaktadır. İbn Kesîr'in tefsiri, içerdiği bu hadis şerh metodu ve tenkidi yönleriyle diğer tefsirler arasında da temayüz etmektedir. Zira diğer pek çok rivayet ve dirayet tefsirlerinde görüldüğü gibi hadisleri olduğu gibi vermekle yetinmemiş, bu hadislerle alakalı bilinmesi gerekli önemli hususları bildirmiş, hatta çoğu zaman orijinal tespitlerde de bulunmuştur. Nitekim Sahîh-i Müslim'deki bir hadisle alakalı Nevevî'nin şerhinde bulunmayan önemli bazı tespitlere İbn Kesîr tefsirinde yer vermiştir. Nesâî, Tirmizî, Bezzâr gibi büyük hadis hafızlarının garip zannettikleri hadislerin başka tarikleri olduğunu gösterecek bu hafızları tashih etmiştir. Bütün bu yönleriyle *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, tefsir okuyucuları için olduğu kadar, hadisçiler için de, gerek zengin hadis muhtevası, gerek hadis usulünün maharetle tatbiki, gerekse hadis şerhçiliği açısından müstağni kalınamayacak bir kıymeti hâizdir.

Çalışmamız sonucunda önemli olduğunu düşündüğümüz iki noktaya dikkat çekmek isteriz. İlki, yukarıda kısaca işaret edildiği üzere, Kur'ân-ı Kerîm tefsirleri arasında hadis muhteva ve tahlilleri açısından *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'in müstesna konumudur. Tefsir tarihinde

<sup>111</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>112</sup> Müslim, "Salât", 45.

<sup>113</sup> Müslim, "Salât", 34.

<sup>114</sup> Müslim, "Salât", 38.

<sup>115</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/570-1.

<sup>116</sup> el-Mümtehine 60/11.

<sup>117</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 4/400.

öne çıkan meşhur tefsirlerle mukayese edildiğinde, bahsi geçen açıdan İbn Kesîr'in tefsiri rahatlıkla temâyüz etmektedir. Hadisin Kur'ân-ı Kerîm tefsirinde önemi ve vazgeçilmezliği düşünülürken, hadis malzemesinin okuyucuya sunulmasında sübut açısından belli bir filtreden geçirilmesi, delâlet açısından da belli seviyede vuzuha kavuşturulması önem arz etmektedir. Sık kullanılan meşhur tefsirlerde âyetlerin izahında başvuru hadislerin nispeten sınırlı sayıda olması, bazen bu hadislerin gerekli tahric ve sıhhat bilgilerinin bile verilmemesinin<sup>118</sup> yanında, Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm'de, gerek isnad gerekse metin yönlerinden, okuyucuya sunulan malumatın zenginliği öncelikle âyet-i kerîmelerin anlaşılmasında önemli katkı sağlamakta, ayrıca okuyucuya ciddi bir hadis kültürü ve nosyonu da kazandırmaktadır.

Önemli olduğunu düşündüğümüz ikinci nokta ise *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*'de görülen metin tenkidi çabalarının hadisçilerin isnad tenkidi yanında, metin tenkidini ihmal ettikleri yönündeki kanaati tashih açısından önemli bir veri sağlamasıdır. Zira çalışmada Sahîhayn'da yer alan bazı hadislerin dahi metin tenkidine konu olduğu ve bazı kısımlarının hatalı olduğunun tespit edildiği görülmüştür. Bu açıdan, çalışmamızın hadisçilerin metin tenkidi gayretlerine ışık tutan, son dönemde yazılmış çalışmalara da bir katkı niteliği taşıdığı değerlendirilmektedir.<sup>119</sup> Bu kapsamda, metin tenkidi kriterleri arasında "hadisin iç tutarlılığına aykırılık" gibi pek dile getirilmeyen bir kriteri kullanması da önemli görülmektedir.<sup>120</sup> Ayrıca, *Münker* kavramı ve bu kavramın muhaddislerce metin tenkidinde kullanıldığı tezinin, araştırmacıların dikkatini çeken bir konu olduğu<sup>121</sup> ve İbn Kesîr'in tefsirindeki kullanımın da bu teze katkıda bulunan veriler içerdiğine, makalenin ilgili kısmında işaret edilmiştir.

*Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* üzerine yapılan çalışmalara bakılarak, tefsir açısından pek çok çalışmaya konu olduğu, ancak aynı ilgiyi hadis açısından yeterli seviyede görmediği söylenebilir. Nitekim, Şeref Kudat 2018 tarihli makalesinde bu tefsirin metin tenkidi yönüyle yeterince incelenmediğini belirtmektedir. Bu çalışmayla, hadis metinlerinin şerh, tenkit ve tahlillerinde gösterilen derinlik ve maharet açılarından bu ilim hazinesine, bir nebze de olsa, dikkatleri çekmek ümit edilmiştir. Bu yönde yapılacak başka çalışmalarla, gerek İbn Kesîr'in, tefsirinde gösterdiği hadis şerh metodu ve tenkidi farklı yönleriyle daha da aydınlanacak, gerekse diğer hadisçilerin de metin tenkidi sahasındaki gayretlerine dikkat çekilecektir.

<sup>118</sup> Bir tefsir araştırmacısı bu durumu şu sözlerle tespit etmektedir: "Tefsir babında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden yapılan rivâyetler azımsanamaz. Bunlara yönelik sened ve metin tenkidinin hadis ilmindeki gibi tefsirde canlı olduğunu söyleyemeyiz. Tefsir ile ilgili rivâyetlerin birçoğunun sened ve metin tenkidine tabi tutulmadığı ehlinin malumudur." bk. Cahit Karaalp, "Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsiri Adlı Eserin Tefsirindeki Metoduna Dair Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 7.

<sup>119</sup> Örneğin Muhammed Muslih Za'bi, *Nakdu'l-Metn inde'l-İmâm Nesâî fi's-Süneni'l-Kubrâ* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1420/1999); Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkittleri nin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", 265-310; Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde", 225-250.

<sup>120</sup> Bu konuda *Sahîh-i Buhârî*'den bir örnek için bu çalışmanın "Hadisin Siyâkına Aykırılık" başlıklı kısmına bakılabilir.

<sup>121</sup> İlgili çalışmalara makalemizin "Nekâret ve Garâbet" başlıklı kısmında atıfta bulunulmuştur.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aslan, Muhammed. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 62 (2017), 236-274.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-Îmân*. thk. Abdülâlî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebîr, el-Bahrü'z-zehhâr)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Bi-liyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 265-310.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Düzenli, Muhittin. "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Öze-linde". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdül-hamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrût: Müesse-setü'r-Risâle, 1408.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdül-baki. Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaeddin. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka, İbra-him el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Yusuf Ali Bü-deyvî - Hasan Semâhî Süveydan. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1434/2013.
- Karaalp, Cahit. "Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri Adlı Eserin Tefsirindeki Metoduna Dair Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 1-23.
- Karadeniz, Hatice. "İstılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92.
- Kudat, Şeref & Gaylat, Ahlam Salim. "Nakdu'l-Metni inde İbn Kesîr fi Tefsîrihi". *Islamic University of Gaza Journal of Islamic Studies* 26/2 (2018), 339-370.
- Kur'ân Yolu. Erişim 07 Ocak 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutluay, İbrahim. *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1406/1985.
- Muhammed Ganâm, Kâsım & Abdullah Ahmed, Ahmed. "el-Hadîsu'l-munker inde'l-İmâm Ebî Hatim er-Râzî Dirâsetun Tatbikiyyetun min hilâl Kitâbi'l-İlel li ibnihî". *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002), 1-40.
- Muhammed b. Ali b. Abdullah. *Medlûlu Mustalahi'l-Garîb inde'l-İmam İbn Kesîr Dirâsetun Nakdiyyetun Tatbikiyyetun min hilâl Tefsîrihi*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi Gazze, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1392.
- Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Fethü'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1426/2006.

**118 | Mehmet Ali Çalgan. Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve ...**

- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 28 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-Kesîr-ebul-fidagm>
- Paksoy, Kadir. *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Savut, Harun. *Tefsir ilminin rivayet kaynaklı sorunlarına bir çözüm arayışı: İbn Kesîr'in (774/1373) Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim'i*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Suyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*: thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvedullah. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından "Münkerü'l-Hadis" ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 199-210.
- Za'bî, Muhammed Muslih. *Nakdu'l-Metn inde'l-İmâm Nesâî fi's-Süneni'l-Kubrâ*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1420/1999.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 119-139

**Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer**

*The Year of The Remade (famine) in Madinah and Umar*

**Abdulkerim Öner**

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Diyarbakır / Turkey  
[akerimoner@hotmail.com](mailto:akerimoner@hotmail.com) [orcid.org/0000-0001-9643-1603](https://orcid.org/0000-0001-9643-1603)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 13 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 28 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 119-139

**Cite as / Atıf:** Öner, Abdulkerim. "Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer [The Year of The Remade (famine) in Madinah and Umar]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 119-139.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.703388>

<https://doi.org/10.18505/cuid.703388>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Abstract:** There have been many famine incidents in the human history. Some of these have resulted in the disaster of the people. Muslims have also suffered from these famines. There have been countless famine examples from the time of the Prophet. One of the most significant of these famines is the famine incident that was effective in Madinah and its surroundings during the khalifat of Umar bin al-Hattab (d. 23/644). This famine, corresponding to the 6th year of the khalifat of Umar, had negative consequences. In this period when the rains were not falling and the soil almost turned to ash, creatures were harmed, and some deaths occurred. When the opportunities in the city were insufficient to eliminate the shortage, the khalif asked for help from the surrounding provinces. The coming help eased the situation for the people. In this famine year, which is known as the *Remade* year, Umar did not collect zakat from the public, nor applied a sentence to theft in this period. Umar did everything in his power but as the effects of the famine did not lessen, Umar went to the rain prayer for the drought to disappear. When the rain came, life took its normal course and the people who came to Madinah from the rural parts due to the famine were sent back home by the khalifa.

**Summary:** There have been famine incidences in different geographies throughout human history. The Hejaz region in Saudi Arabia was also affected by these natural disasters. Mecca, which has a particularly dry climate, has witnessed countless famines from pre-Islamic times to the present day. Madinah, which became a center of attraction with the Prophet's migration, struggled with famines in the times of the Prophet as well as in later periods. Among these famines, the famine experienced during the khalifat of Umar had considerably heavy consequences.

The year of the famine in Madinah was recorded as Amurremade, which means the year was given that name because there was no rain at all, and the soil turned into the color of ash and was swept easily by the wind. The famine, which began in the late 17th year of the Hejira and continued until the beginning of the 18th year, lasted approximately nine months. During this time, the soil dried up, the crops did not grow green and the animals perished. The public was exposed to starvation and misery and had nothing in their hands. The bazaars and markets got empty, there was nothing left to buy and sell. People dug in the ground to find food and ate the lizards and moles they found.

The famine had a harder impact on the rural areas of Madinah. Those living in the desert had to take refuge in Madinah when they could not find anything to eat. The severe drought even caused deaths in some tribes. The survivors had to eat whatever they could to stay alive. The animals they butchered had no meat, too. Thus, people removed the skins of dead animals and cooked them and gnawed on them or broke the bones of dead animals and ate the crumbs.

When the famine continued for a long time, the living conditions of many people changed. Khalif Umar took some precautions to overcome the troubles of the people. First, he gave the food in the central treasury (Beytulmal) in Madinah to the service of those who suffered from famine. When the food in the Beytulmal did not suffice, he called for his governors to send aid to Madinah and its surroundings. The call was answered. Abundant aid was sent to Madinah from Damascus, Kufah, Basra, Egypt and Yemen. Thanks to the help sent, people were relieved. The aid sent from the provinces was planned to be distributed equally to both the people of Madinah and the people who came from outside and settled around Madinah. For this, Umar tried to determine the number of people in need by assigning some people. After the number of people was determined, he prepared a list showing the names and needs of those who suffered from famine. Documents bearing the seal of Umar were given to the public so that they could buy food. The aid also helped to decrease the prices. Because the prices of almost everything, particularly the basic necessities, had reached very high levels.

Khalif Umar thanks to donations supported by governors founded also flour silos for those in need. Those who came to Madinah got food such as flour, bread, dates, grapes etc. In addition, some days, twenty camels were butchered and those who suffered from the famine were in-

vited to get hot meals. For those who could not come, food was sent. This practice was continued regularly every month until the famine ended. When Umar could not find anything to distribute, he designated one family that had food to host another family that could not find food.

After the rains started, the Khalif sent the Arabs, who came to Madinah in time of the famine back to their countries. He also funded them from treasury so that they could reach their homes comfortably. The Arab tribes were delighted and thanked for the good treatment Umar showed during the famine.

Umar did not collect zakah from the goods during the drought period. However, when famine weakened, he took the zakat of two years together. In the same way, he did not apply the punishment to those who fed themselves illegally because of necessity.

Umar worked hard to resolve the people's hardship and took all precautions in the famine period. However, the famine maintained its hard impact. Therefore, Umar decided to go for rain prayer and asked his governors to go to rain prayer, too. When people learned that Umar would pray for the rain, they all joined him. Caliph Umar, taking Abbas with him, wished forgiveness from Allah. The prayers were accepted and plenty of rain came down in and around Madinah. So, the famine came to an end and the people took a breath.

Umar, the ruler of the Muslims, did not eat anything different from the people during the famine and sometimes was in a worse situation than the others. Many times, he preferred the benefit of others until the famine ended. For this, he was often hungry. This seriously threatened the Caliph Umar's health. These conditions were not limited to the caliph's person but also affected his family. Because Umar's family members lived in more misery than other families. The conditions continued in this way until the famine lost its effect.

**Keywords:** Islamic History, Famine, Madinah, Umar, Prayer of Rain.

### **Medine'de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer**

**Öz:** İnsanlık tarihinde birçok kıtlık olayı yaşanmıştır. Bunlardan bazıları, insanların felaketiyle neticelenmiştir. Müslümanlar da bu kıtlıklardan nasibini almıştır. Hz. Peygamber'in döneminden günümüze kadar sayısız kıtlık örnekleri bulunmaktadır. Bunların içerisinde en önemli olanlarından biri de Ömer b. el-Hattâb'ın (öl. 23/644) halifeliği döneminde Medine ve çevresinde etkili olan kıtlık hadisesidir. Hz. Ömer'in halifeliğinin 6. yılına tekabül eden bu kıtlığın olumsuz sonuçları oldu. Yağmurların yağmadığı ve toprağın kül haline geldiği bu dönemde, canlılar zarar gördü ve bazı ölüm vakaları yaşandı. Şehirdeki imkânlar kıtlığı gidermede yetersiz kalınca halife, çevre vilayetlerden yardım talebinde bulundu. Buralardan gelen yardımlar sayesinde halk, bir nebze de olsa rahat bir nefes aldı. Remâde yılı olarak bilinen kıtlık yılında Hz. Ömer, halktan zekât almadığı gibi hırsızlıktan dolayı had cezasını da geçici olarak uygulamadı. Hz. Ömer, sebepler dairesinde elinde olan bütün imkânları seferber ettikten sonra kuraklığın ortadan kalkması için yağmur duasına çıktı. Yağmurlar yağıp hayat normale döndükten sonra halife, Medine'nin kırsal kesiminde bulunan ve kıtlıktan dolayı şehre gelen insanları ikametgâhlarına geri gönderdi.

**Özet:** İnsanlık tarihi boyunca değişik coğrafyalarda birçok kıtlık hadisesi yaşanmıştır. Bunlardan bir kısmı insanları fazla etkilemezken bazılarının sonuçları ölümcül olmuştur. Hicaz bölgesi de bu doğal afetlerden nasibini almıştır. Özellikle kurak bir iklime sahip olan Mekke, İslam öncesi dönemden günümüze gelinceye kadar sayısız kıtlık hadisesine sahne olmuştur. Peygamber şehri olarak bilinen Medine ise Mekke kadar olmasa da yine de kıtlık olaylarına sahne olmuştur. Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte önemi bir cazibe merkezi haline gelen Medine hem Allah Resulü zamanında hem de daha sonraki dönemlerde kıtlıklarla boğuşmuştur. Bu kıtlıklar içerisinde Hz. Ömer'in halifeliği döneminde yaşanan kıtlık ise etkileri itibarıyla bir hayli ağır olmuştur.

Medine'de yaşanan ve tarihi kaynaklara *Âmurremâde* olarak geçen kıtlık yılı, Yağmurun yağmadığı ve toprağın kül rengi haline gelip rüzgârın önünde savrulmasından dolayı böyle bir

## 212 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

isimle anılmıştır. Hicretin 17. yılının sonlarında başlayıp 18. yılının başlarına kadar devam eden kıtlık, yaklaşık olarak dokuz ay sürmüştür. Bu süre zarfında yağmur yağmadığından toprak kurudu, ekinler yeşermedi ve hayvanlar telef oldu. Halk, açlık ve sefaletle maruz kaldı ve ellerinde hiçbir şey kalmadı. Çarşılar ve pazarlar boşaldı, alınıp satılan herhangi bir şey kalmadı. İnsanlar alışveriş yapamaz hale geldi. Öyle ki insanlar, karınlarını doyurmak için toprağı eşerek kertenkele ve köstebekleri çıkarıp yemek zorunda kaldılar.

Kıtlık, Medine’nin kırsal yerlerinde etkisini daha çok hissettirdi. Çölde yaşayanlar, yiyecek bir şey bulamayınca Medine’ye sığınmak zorunda kaldılar. Kuraklık öyle bir hale geldi ki bazı kabilelerde ölüm olayları yaşandı. Hayatta kalan da yaşamını sürdürürebilmek için ellerine ne geçerse yemek zorunda kaldı. Yemek için kestikleri hayvanların zayıflığından dolayı et namına bir şey bulamadılar. Böylece halk, açlıktan dolayı ölü hayvanların derilerini çıkarıp ateşte pişiriyor ve onları kemirerek karınlarını doyurmaya çalışıyordu. Diğer yandan ölü hayvanların kemiklerini parçalayarak kırıntılarını yiyorlardı.

Kıtlık, etkisini uzun süre devam ettirince birçok kişinin hayat şartlarını değiştirdi. Halife Ömer, halkın sıkıntılarını gidermek amacıyla bazı tedbirlere başvurdu. İlk önce Medine’deki merkezi hazinede bulunan gıda maddelerini, kıtlıkta zarar görenlerin hizmetine sundu. Merkezi beytülmâldaki yiyecekler yetersiz kalınca, valilerine haber göndererek kendi bölgelerinden Medine ve çevresinde sıkıntı çekenlere yardım göndermelerini istedi. Yapılan çağrı karşılık buldu. Şam, Kûfe, Basra, Mısır ve Yemen gibi beldelelerden Medine’ye bol miktarda yardım gönderildi. Gönderilen yardımlar sayesinde insanlar rahatladı. Çünkü temel ihtiyaç maddeleri başta olmak üzere hemen hemen her şeyin fiyatı çok yüksek bir seviyeye çıkmıştı. Bu yardımlar vesilesiyle yiyecek fiyatları gerilemiş halife de bu yardımları büyük bir özveriyle dağıtmıştı.

Taşradan gönderilen yardımların hem Medine halkına hem de dışarıdan gelip Medine’nin çevresine yerleşmiş olan insanlara adaletli bir şekilde dağıtılabilmesi için Hz. Ömer, bazı kişileri görevlendirerek ihtiyaç sahibi olanlarının sayısını tespit etmeye çalıştı. Halkın sayısı belirlendikten sonra kıtlıktan zarar görenlerin adlarını ve ihtiyaçlarını gösteren bir liste hazırlandı. Daha sonra gıda maddelerini alabilmeleri için halka Hz. Ömer’in mührünü taşıyan karneler verildi.

Halife Ömer, valilerden gelen yardımlar sayesinde ihtiyaç sahipleri için un ambarını kurmuştur. Medine’ye gelenler, buradan un, ekmek, hurma, üzüm vb. yiyecekler alıyordu. Ayrıca bazı günlerde yirmi deve kesilip kıtlıkta sıkıntı çekenlere sıcak yemek veriliyordu. Halife, ekmele birlikte tencerelerde pişirilmiş tirit ile zeytinyağını katık yapıyordu. Yemekler yapıldıktan sonra insanlar yemeğe davet ediliyor, gelemeyenler olursa onlara da yemek gönderiliyordu. Bu uygulama, kıtlık bitinceye kadar her ay düzenli bir şekilde devam ediliyordu. H. Ömer, dağıtılacak bir şey bulamadığı zaman aziğünü bulabilmiş her bir hane halkına, aziği olmayan bir hane halkını misafir ederek sıkıntılarını gidermeye çalışıyordu.

Yağmurlar yağdıktan sonra halife, kıtlık zamanında gelip Medine’ye yerleşen Arapları, memleketlerine geri gönderdi. Yurtlarına rahat bir şekilde ulaşabilmeleri için de hazineden azık ve binek tedarik etti. Arap kabileleri, Hz. Ömer’in kıtlık boyunca gösterdiği bu güzel muameleden dolayı memnun oldular ve kendisine teşekkür ettiler.

H. Ömer, kuraklık döneminde zekâta taalluk eden mallardan zekât almamıştır. Ancak kıtlık etkisini kaybedince iki yılın zekâtını beraber almıştır. Aynı şekilde zaruretten dolayı gayrimüşru yollarla karnını doyuran kişilere de had cezasını uygulamamıştır.

H. Ömer, kıtlık yılında halkın sıkıntılarını gidermek için çok uğraştı ve bütün tedbirlere başvurdu. Ancak kıtlık etkisini kaybetmediği için zor durumda kaldı. Bunun için yağmur duasına çıkmaya karar verdi ve valilerinden de yağmur duasına çıkmalarını istedi. İnsanlar, Hz. Ömer’in yağmur duasına çıkacağına öğrenince hep birlikte ona iştirak ettiler. Halife Ömer, yanına Hz. Abbas’ı da alarak Allah’tan istiğfarda bulundu. Yapılan dualar netice verdi. Medine ve çevresine bol miktarda yağmur yağdı. Böylece kıtlık ortadan kalktı ve halk, rahat bir nefes aldı.

Müslümanların idarecisi olan Hz. Ömer, kıtlık esnasında halktan farklı bir şey yemiyor zaman zaman onlardan daha kötü şartlarda besleniyordu. Kıtlık bitinceye kadar birçok defa halkın nefsinin kendisine tercih ediyordu. Bunun için de çoğu zaman aç kalıyordu. Bu şekilde hareket etmek, Halife Ömer'in sağlığını ciddi manada tehdit ediyordu. Bu şartlar, halifenin şahsiyle münhasır kalmıyor ailesine de etki ediyordu. Çünkü Hz. Ömer'in aile fertleri, diğer ailelere oranla daha fazla sefalet içerisinde yaşıyorlardı. Kıtlık etkisini kaybedinceye kadar şartlar bu şekilde devam etti.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Kıtlık, Medine, Hz. Ömer, Yağmur Duası.

### Giriş

Tarih boyunca birçok doğal afet meydana gelmiş ve çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir. İslam'ın doğduğu bölge olan Hicaz da çeşitli dönemlerde bu afetlerden nasibini almıştır. Burada yaşanan kıtlıklar, uzun süreli olmamasına rağmen etkileri itibariyle ağır sonuçlar doğurmuştur. Mekke ve Medine'de yaşanan doğal afetler, insanları etkilediği gibi diğer canlıları da etkilemiştir. Hatta bu afetlerden zaman zaman Kâbe'de zarar görmüştür.<sup>1</sup>

İslam öncesi dönemden başlayarak günümüze gelinceye kadar Mekke'de birçok kıtlık vakası yaşanmıştır. Bunlardan biri de Hz. Peygamber henüz dünyaya gelmeden meydana gelmiştir. Rivayet edildiğine göre Mekke'de büyük bir kıtlık yaşanmış ve o esnada Habeşistan'dan bazı tüccarlar Mekke'ye gelmişlerdi. Açlıktan gözleri dönmüş Mekkeliler, gelen tüccarların mallarına üşüşüp yağmalamışlardı. Ancak Mekkelilerin ileri gelenlerinin gayretleri neticesinde olaylar büyümeden kontrol altına alınmıştır.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in dedelerinden olup aynı zamanda Mekke'nin ileri gelenlerinden biri olarak kabul edilen Haşim'in yaşadığı dönemde Mekke'de kıtlık meydana gelmiştir. Kureysliler, şiddetli bir açlığa maruz kalmışlardı. Haşim, Mekkelileri kıtlıktan kurtarmak amacıyla Filistin'e gidip un getirmiş ve halkını açlıktan kurtarmaya çalışmıştır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber'in dedesi olan Abdülmuttalib b. Hişâm'ın zamanında da Mekke'de kıtlık çıkmıştır. Rivayet edildiğine göre kıtlıktan etkilenen Mekke halkı, Abdülmuttalib'in yanına gelerek kıtlıktan kurtulmak amacıyla yağmur duasına çıkmasını istemişlerdir.<sup>4</sup>

Allah Resulü, dünyaya geldikten sonra Mekke'de kıtlıkların yaşandığına dair bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Allah Resulü'nün sütannesine verildiği dönemlerde, Sa'doğulları kabilesinde kıtlığın baş gösterdiği, otların kuruyup hayvanların telef olduğu rivayet edilmiştir.<sup>5</sup> Aynı şekilde daha sonraki yıllarda Sa'doğulları yurdunda tekrar kıtlık ve kuraklık meydana gelmiştir. Hz. Halime, kendilerine yardımcı olması için Allah Resulü'nün yanına gelmiştir. Allah Resulü de sütannesine kırk koyun ve bir deve vermiştir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981), 100.; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990), 1/187.; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/36.

<sup>2</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İmaj Yayınevi, 2003), 1: 294.

<sup>3</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/58.; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2: 252.; Huseyn b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli'l-enfesi nefîs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlimiyye, 2009), 1/156.; Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 5: 109.

<sup>4</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, çev. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), *Kısas-ı enbiya ve tevârih-i hulefâ*, 1: 43.

<sup>5</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 100.; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/187.; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, 1: 43.; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 66.

<sup>6</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1: 92.; Komisyon, *Hadislerle İslam*, 4: 208.; Asri Çubukçu, "Halime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ocak 2020)

## 124 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

Risaletten kısa bir zaman önce Mekke’de bir kıtlık daha yaşanmıştır. Rivayet edildiğine göre çıkan bir kıtlık yüzünden Ebû Talip maddi olarak zor günler yaşamıştır. Allah Resulü, kıtlık ve açlık sıkıntısı ortadan kalkıncaya kadar Ebû Talib’e katkıda bulunmak istemiştir. Bu amaçla Allah Resulü, henüz 5 yaşında olan Hz. Ali’yi yanına alarak Ebû Talib’in yükünü hafifletmeye çalışmıştır.<sup>7</sup>

Allah Resulü, Medine’ye hicret ettikten sonra da Mekke’de kıtlık yaşanmaya devam etmiştir. Bilindiği gibi Uhud Savaşı neticesiz kalmış ve Müslümanlarla Kureyşliler, bir yıl sonra Bedir’de tekrar savaşmak üzere birbirlerine söz vermişlerdi. Müslümanlar, söz verdikleri tarihte Bedir’e gelmelerine rağmen Kureyşliler gelmediler. Kureyşlilerin Bedir’e gelmemesinin nedenlerinden biri de Mekke’de kıtlığın baş göstermesidir. Nitekim Taberî’de geçen bir bilgiye göre Ebû Süfyan (öl. 31/651-52) yönetiminde Kureyş ordusu, Usfan’a kadar geldiği halde, kıtlık çıktığından geri dönmek zorunda kalmışlardır. Ebû Süfyan bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Sefere çıkmanın en uygun zamanı bolluk yıllarıdır. Bu yıl ise kıtlık yılıdır.”<sup>8</sup>

Hicri 5 veya 6. yılında Mekke’de büyük bir kıtlık meydana geldi ve Kureyş halkı, büyük bir sıkıntıyla karşı karşıya kaldı. Yemen’den hububat ithal edilmesi gerekiyordu. Ancak Yemenliler, o dönemde Müslüman olmuş ve Kureyş halkına hububat vermek istemiyorlardı. Kureyşliler, Hz. Peygamber’e haber göndererek aracı olmasını istediler. Müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında husumet olmasına rağmen Allah Resulü, aracı olmuş ve Yemen halkına haber göndererek Kureyşlilere yardım etmelerini istemiştir. Hz. Peygamber, bununla yetinmeyip aralarında düşmanlık olmasına rağmen Kureyş halkına maddi yardımda bulunmuştur. Allah Resulü’nün bu tavrı, Mekkeli müşrikleri ciddi manada etkilemiş ve kalplerinin yumuşamasına neden olmuştur.<sup>9</sup>

Allah Resulü zamanında Medine’de de kıtlık meydana gelmiştir. Nitekim Enes b. Malik’ten gelen rivayete göre Allah Resulü, bir cuma gününde hutbe irad edince, bedevinin biri ayağa kalkarak “Ey Allah’ın Peygamberi! Beygir sürüleri ve koyunlarımız helak oldu, çoluk çocuğumuz da aç kaldı. Yağmurun yağması için dua eder misin? Bunun üzerine Allah Resulü de dua etmiştir.<sup>10</sup>

Hicretin 9. yılında Medine’de bir kıtlık daha yaşanmıştır. Aktarıldığına göre Bizanslıların Medine’ye saldıracağına dair haberler alınmıştı. Allah Resulü de Müslümanları cihada davet etmiş ancak bazıları bu sefere katılma hususunda gevşeklik göstermişlerdi. Bunun nedenlerinden biri de Medine’de baş gösteren kıtlık hadisesidir.<sup>11</sup> Bunun için Allah Resulü, fakir sahabelerin savaş araç ve gereçlerinin karşılanması için zenginlere çağrıda bulunmuştur.<sup>12</sup>

Medine çevresinde bulunan kırsal yerlerde de kıtlık baş göstermiştir. Buralarda yaşayanlar, Medine’ye gelmişler ve Hz. Peygamber’den yardım talebinde bulunmuşlardır. Allah Resulü de gelen bu insanlara yardımda bulunmuştur.<sup>13</sup> Nitekim Tebuk Seferi’nden sonra

<sup>7</sup> İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1: 281-282.; Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi: Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet* (İstanbul: Işık Yayınları, 2008), 1: 121.; Murat Sarıcık, *Hz. Ali İlk Üç Halifeyle Kavgalı mıydı?* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 245.

<sup>8</sup> Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mulûk*, 2: 559.; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmîu’s-sîretu’n-nebeviyye* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 110-111.

<sup>9</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 1040.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beirut: Dâru İbn Keşir, 2003), “Cuma”, 34.; Ebû Davud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davud, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beirut: Dâru’r-Risâletu’l-Âlemiye, 2009), “Salat”, 209.

<sup>11</sup> İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 4: 155-156.; Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mulûk*, 3/101.; Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub b. Sa’d Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd* (Beirut: Müessesetu’r- Risale, 1994), 3/460-461.; Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer b. Keşir, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beirut: Mektebetu’l-Maârif, 1990), 5/3.

<sup>12</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, 1: 180.

<sup>13</sup> Muhammed Yusuf Kândehelevî, *Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, çev. Ahmet Muhtar Büyükcınar, Ahmet Ömer Tekin, Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kalem Yayınevi, 1977), 2/787.

9/630 tarihinde Medine'ye heyetler gelmeye başlamıştı. Bu kabilelerden biri Benî Mürre kabilesiydi. Bunlar Hâris b. Avf önderliğinde 13 kişilik bir heyetle Allah Resulü'nün yanına gelerek memleketlerinde kıtlık ve kuraklık olduğunu, bunun için de kendilerine dua etmelerini istemişlerdir. Hz. Peygamber de kıtlıktan kurtulmaları için onlara dua etmiştir.<sup>14</sup> Aynı yılda Gatafan Kabilesi'nde de kıtlık ve kuraklık baş göstermiş ve kabilenin ileri gelenleri Allah Resulü'nün yanına gelerek kıtlıktan kurtulmaları için dua istemişlerdir.<sup>15</sup> Usayye, Ri'l ve Zekvân kabilelerinde veba, humma ve kıtlık, kısa bir süre içerisinde birçok insanın hayatını etkilemiş ve yaklaşık yedi yüz insanın hayatına mal olmuştur.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra da kıtlıklar yaşanmıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in halifeliği zamanında Medine'de kısmi bir kıtlık dönemi yaşanmıştır. Yağmur yağmadığı için toprak kurumuş ve halk endişelenmişti. Ancak Hz. Osman'a ait bin develik bir kervan Şam'dan gelince, Hz. Osman bunların hepsini yükleriyle birlikte Müslümanlara tasadduk etmiş ve sıkıntı kısmen de olsa giderilmiştir.<sup>17</sup>

Hz. Ömer hakkında hem ülkemizde hem de yurt dışında bir hayli çalışma yapılmıştır. Ancak Medine'yi etkisi altına alan ve bazı insanların ölümüne sebep olan kıtlık hakkında Sevîm Demir Akgün ve Levent Öztürk'ün<sup>18</sup> birlikte hazırladığı ve konuyu genel hatlarıyla ele aldıkları tebliğ dışında müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Aynı şekilde Hz. Ömer ile ilgili eserlerde konu bir iki cümleyle geçiştirilmiştir. İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) Kitâbü't-tabakâti'l-kebir'i, Taberî'nin (öl. 310/923) Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk'u, İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) el-Kâmil fi't-târih ve İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) el-Bidâye ve'n-nihâye'si başta olmak üzere ilk dönem eserlerden istifade ederek konuyu derlemeye çalıştık. Zaman zaman muahhar eserlere de müracaatta bulunduk. Bu çalışmada, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Medine'de ortaya çıkan ve dokuz ay süren kıtlığın halkın üzerindeki etkisi ile halifenin kıtlık karşısındaki tutumu ele alınacaktır.

## 1. Kıtlık Remâde Yılı

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde meydana gelen kıtlık yılı, *Âmurremâde* olarak isimlendirilmiştir.<sup>19</sup> Toprağın kıtlıktan dolayı siyahlaşması,<sup>20</sup> yağmurun azlığından dolayı toprağın renginin değişmesi ve küle dönüşmesidir.<sup>21</sup> Kül gibi olan toprak, rüzgârın savrulması nedeniyle bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>22</sup>

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Medine'de meydana gelen kıtlığın hangi yılda gerçekleştiği ile ilgili kaynaklarda birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Kıtlığın 16/637<sup>23</sup>

<sup>14</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, 3: 577-578.; Hüseyin Algül, "Mürre Seriyeye si", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ocak 2020)

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 517.

<sup>16</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, 1: 313.

<sup>17</sup> Mahmud Şakir, *Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), 3: 134-135.; Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 143.

<sup>18</sup> Sevîm Demir Akgün-Levent Öztürk, "Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu", *Hz. Ömer ve Kıtlık (Âmü'r-Remâde) Yılı* (Sivas, 2018), 3.

<sup>19</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, ed. Mehmet Azimli, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 381.; Ebu Abdullah b. Abdillâh el-Hamevî Yakut, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977), 4: 158.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 90.; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyutî Suyutî, *Târihu'l-hulefâ* (Beyrut: Darü'l-Minhac, 2013), 238.

<sup>20</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 381.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 90.

<sup>22</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 381. İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417), 2: 396.; Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ* (İskenderiye: Darü'l-İbn Haldûn, ts.), 274.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 90.

<sup>23</sup> İbn Hibîb, *el-Muhabber*, çev. Âdem Apak-İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 33.

## 126 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

veya 17/638<sup>24</sup> yılında gerçekleştiğine dair bilgiler bulunmakla birlikte, rivayetlerin büyük çoğunluğu 18/639 yılında<sup>25</sup> gerçekleştiği yönündedir. Öyle anlaşılıyor ki kıtlık, hicri 17. yılın sonlarında başlamış ve 18. yılın başlarına kadar devam etmiştir.<sup>26</sup>

Hız. Ömer’in halifeliği döneminde Müslümanların genelini ilgilendiren önemli iki elim hadise peş peşe yaşanmıştır. Bunlardan biri kıtlık yılı, ikincisi ise Amvâs’ta ortaya çıkıp Şam’ın geneline yayılan salgındır. Kaynaklarımızın büyük çoğunluğunda bu iki olay için aynı tarih verilmektedir. Ancak olaylar iyice araştırıldığında kıtlığın Amvâs vebasından önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Aralarında tam bir yıl olmasa da farklı aylarda gerçekleşmiş olmaları muhtemeldir. Çünkü ileride açıklayacağımız gibi kıtlık yılında Halife Ömer, bütün gayretiyle halkın sıkıntılarını gidermeye çalışmıştır. Medine’yi bırakıp Şam’a gittiğine dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Ancak onun Şam’a gittiğine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Kaynaklarımızın genelinde geçen bilgiye göre Hz. Ömer, Şam’a gitmek istemiş fakat Şam’da vebanın çıktığını haber alınca, oraya gitmekten vazgeçmiştir. Halifenin vebanın bitimiyle birlikte bazı işleri düzene sokmak amacıyla bir kez daha Şam’a gittiği bilinmektedir.<sup>27</sup>

Kıtlık yılının Amvâs Vebası’ndan önce meydana geldiğinin en önemli delillerinden biri de kıtlık esnasında Ebû Ubeyde’nin Şam’dan Medine’ye yardım göndermesi ve bu yardımların halifenin izniyle bizzat kendisi tarafından dağıtılmasıdır. Zira Ebû Ubeyde’nin Amvâs Vebası’nda hayatını kaybettiği hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.<sup>28</sup>

Kıtlık yılında yağmur yağmadığından toprak kurudu, ekinler yeşermedi<sup>29</sup> ve hayvanlar telef oldu. Halk, açlık ve sefalette maruz kaldı.<sup>30</sup> Medine halkı oldukça sıkıntı çekti ve ellerinde hiçbir şey kalmadı. Çarşılar ve pazarlar boşaldı, alınıp satılan herhangi bir şey kalmadı. İnsanlar alışveriş yapamaz hale geldi. Öyle ki insanlar, karınlarını doyurmak için toprağı eşek kertenkele ve köstebekleri çıkarıp yemek zorunda kaldılar.<sup>31</sup>

Halife Ömer, âdeti gereği zaman zaman gece vakti halkın durumunu öğrenmek amacıyla Medine sokaklarını geziyordu. Kıtlık zamanında da bu âdetini sürdürdü. Yine bir gece şehrin sokaklarını dolaşmaya gittiğinde insanların gülmediğini, eskisi gibi sohbet etmediğini görünce şaşırıp ve sebebini sordu. Kendisine şöyle cevap verildi: “Halk, maddi olarak zor durumdadırlar. Onun için sohbet edip eskisi gibi gülmüyorlar.”<sup>32</sup>

Kıtlık, etkisini kırsal yerlerde daha çok hissettirdi. Medine’de yaşayan halk, çölde yaşayanlara oranla daha iyi durumdaydı. Bunun için çölde yaşayanlar, yiyecek bir şey bulamayınca Medine’ye akın etmek zorunda kaldı. Ancak kuraklık öyle bir hale geldi ki bazı kabilelerde ölüm olayları yaşandı. Hayatta kalan da yaşamını sürdürebilmek için ellerine ne geçerse yemek zorunda kaldı. Mesela Medine’nin dışında Sırâr denilen yerde bulunan halk, açlıktan

<sup>24</sup> İbn Hibîb, *el-Muhabber*, 33.; Suyutî, *Târîhu’l-hulefâ*, 238.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma’ârif* (Kâhire: Darü’l-Ma’ârif, ts.), 183.; Yakut, *Mu’cemü’l-buldân*, 4: 158.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/396.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7: 57.; Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Muhammed el-Makrizî, *İmtâu’l-esmâ’* (Beyrut: Daru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1999), 1: 61.; Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamis fi ahvâl’l-enfesi nefis*, 2/242.

<sup>26</sup> Kıtlığın gerçekleştiği yıl hakkında detaylı bilgi için bk. Demir Sevim Demir Akgün-Levent Öztürk, “Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu”, 3.

<sup>27</sup> Buhârî, “Selam”, 100.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7: 79.

<sup>28</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân* (Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1987), 141.

<sup>29</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, 1: 311.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma’ârif* (Kâhire: Darü’l-Ma’ârif, ts.), 183.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/396.

<sup>31</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/397.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7: 90.; Şibli Nu’mânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 310.; Süleyman Ateş, *Hız. Ömer* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2017), 1: 375-376.

<sup>32</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7: 90.



dolayı ölü hayvanların derilerini çıkarıp ateşte pişiriyor ve onları kemirerek karınlarını doyurmaya çalışıyordu. Diğer yandan ölü hayvanların kemiklerini parçalayarak kırıntılarını yiyorlardı.<sup>33</sup>

İnsanlar, yemek ihtiyacı için kestikleri hayvanları bile yemekte zorlanıyorlardı. Zira kuraklıktan dolayı hayvanlar, bir deri bir kemik kalmıştı. Öte yandan yemek için kestikleri hayvanların içindeki irin ve pisliğin kokusu, yemeği güçleştiriyordu.<sup>34</sup> Açlık o derece ileri bir seviyeye geldi ki vahşi hayvanlar yerleşim yerlerine inmişlerdi.<sup>35</sup>

Kıtlık yılında çevre yerlerden Medine'ye gelenler arasında beslenme yetersizliğinden dolayı birçok ölüm olayları yaşanmıştı. Hatta bazı kabilelere mensup insanların üçte ikisi ve-fat etmiş, geriye ancak üçte biri hayatta kalmıştı. Hayatta kalıp zor şartlarda yaşayanlar, Halife Ömer tarafından ziyaret ediliyor ve gerekli yardımlar yapılıyordu. Vefat edenlerin kefenleri tedarik ediliyor ve cenaze namazları bizzat halife tarafından kılınıyordu. Bazen onlarca kişinin cenaze namazı aynı anda kılınabiliyordu.<sup>36</sup>

Arap Yarımadası'nda meydana gelen bu kıtlık, etkisini uzun süre devam ettirmiş ve birçok insanın hayat şartlarını değiştirmiştir.<sup>37</sup> Halife Ömer, halkın sıkıntılarını gidermek amacıyla bazı tedbirlere başvurmuştu.<sup>38</sup>

## 2. Kıtlık Yılında Yapılan Yardımlar

Hız. Ömer, kıtlıkla var gücüyle mücadele etmeye çalıştı. İlk önce Medine'deki merkezi hazinede bulunan bütün gıda maddelerini, kıtlıkta zarar görenlerin hizmetine sundu.<sup>39</sup> Merkezi beytül-mâldaki yiyecekler yetersiz kalınca,<sup>40</sup> taşradaki valilerine haber göndererek hayat normale dönünceye kadar, kendi bölgelerinden Medine ve çevresinde sıkıntı çekenlere yardım göndermelerini istedi. Yardımların gelmemesi durumunda insanların çoğunun öleceğini bildirdi.<sup>41</sup>

Hız. Ömer'in çağrısı karşılık buldu. Şam, Irak ve Mısır bölgesinden bol miktarda yardım geldi. Ebû Ubeyde b. Cerrâh, (öl. 18/639) Şam'dan getirdiği yardımları Hız. Ömer'in talimatıyla Medine'de dağıttı ve görev yerine geri döndü.<sup>42</sup>

<sup>33</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 295, 455.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/396.; Ali Muhammed Sallabi, *İl. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 286.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/396.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 90.

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3: 295. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/295, 455.; Ali Muhammed Sallabi, *İl. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 290.; Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 112.

<sup>37</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya ve tevârih-i hulefâ*, 1/313.

<sup>38</sup> Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi Hulefâi Râşidîn* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 3/180.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/288-289, 290.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Ali Muhammed Sallabi, *İl. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 21.

<sup>40</sup> Hız. Ömer, halifelik yaptığı on yıllık süre içinde devletin gelirleri hep aynı seviyede olmamıştır. Fetihler sonucunda ganimetlerin artmasıyla birlikte bolluğun yaşandığı yıllar olduğu gibi kıtlık ve veba gibi doğal afetler ile diğer bazı sebeplerden dolayı hazinenin boşaldığı zamanlar da olmuştur. Bk. Abdülkerim Öner, *Beytül-mâl Devlet Hazinesi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 388.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir* 3/288-289, 290.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Ali Muhammed Sallabi, *İl. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 21.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.; Rivayet edildiğine göre Ebû Ubeyde, getirdiği yardımları dağıttıktan sonra halife, kendisine dört bin dirhem vermek istedi fakat Ebû Ubeyde, "Ben bunları Allah rızası için yaptım, ücret almak için değil" diyerek verilen ücreti kabul etmek istemedi. Ancak Hız. Ömer, "Ben de Hız. Peygamber döneminde vergi memurluğunu yapıyordum. Allah Resulü, yaptığım bu hizmet için bana belirli bir ücret verince ben de kabul etmek istemedim ve bunu benden daha fakir birine vermesini söyledim.

## 128 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

Rivayet edildiğine göre, Ebû Ubeyde'nin ardından Muaviye b. Ebî Süfyan da üç bin deve ile yiyecek yardımında bulundu. Ayrıca bol miktarda elbise gönderdi.<sup>43</sup> Her ne kadar Muaviye'nin yardım gönderdiği ile ilgili rivayet olsa da kanaatimizce bu tür rivayetlere temkinli yaklaşmakta fayda var. Zira Medine’de kıtlık olduğu zaman Dimesşk’in valisi, Yezid b. Ebî Süfyan’dır. Yezid’in Amvâs vebasında vefat etmesiyle birlikte onun yetkileri Hz. Ömer’in emriyle Muaviye’ye verilmiştir. Dolayısıyla kıtlığın yaşandığı dönemde Muaviye'nin Medine’ye yardım gönderecek bir pozisyona sahip olmadığı anlaşılıyor.

Halife Ömer’in yardım talebinde bulunduğu bir başkası da Mısır valisi Amr b. Âs idi.<sup>44</sup> Amr'a yazdığı mektupta, Medine halkının içinde bulunduğu darlık ve sıkıntıyı bildirdikten sonra, harac vergisinden toplanan yiyeceklerin arta kalanını Medine’ye göndermesini emretti.<sup>45</sup> Bunun üzerine Amr b. Âs, Hz. Ömer’e yazdığı mektupta yüklü miktarda yardım yapacağını haber verdi.<sup>46</sup> İlk önce kara yoluyla Medine’ye bin develik yardım gönderdi.<sup>47</sup> Ardından beş bin elbise yolladı.<sup>48</sup> Ayrıca deniz yoluyla yardım göndermek için halifeden izin istedi. Hz. Ömer, kendisine izin verince Amr, Kızıldeniz’de bazı tadilatları yaptıktan sonra her biri iki yüz kırk ton buğday yüklü yirmi gemi gönderdi. Hz. Ömer, Medine’ye üç konak mesafede bulunan Car<sup>49</sup> limanındaki gemileri görmek amacıyla bölgeye gitti. Gelen erzakları muhafaza etmek için limanda iki büyük depo yaptırdı.<sup>50</sup> Bu mallar, daha sonra buradan Medine’ye sevk edildi.<sup>51</sup>

Bunun üzerine Allah Resulü: 'Bu ücreti al ihtiyacın yoksa ihtiyacı olan birine verirsin' diyerek beni ücret almaya zorladı." Bk. Buhârî "Ahkâm", 17.; Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri Muslim, *Sahîh'u-Muslim* (Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006), Zekât", 37.; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 1/17.; Bunun sonucunda Ebû Ubeyde bu ücreti kabul etmek zorunda kaldı. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Öner, *Beitülmâl Devlet Hazinesi*, 497.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/293.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 292.; Öner, *Beitülmâl Devlet Hazinesi*, 497.

<sup>44</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 303.; Yukarıda da ifade edildiği gibi kaynakların büyük çoğunluğu kıtlık olayının 18/639 senesinde vuku bulunduğunu ifade etmektedir. Oysaki Mısır'ın fethi, 20/641 tarihine denk gelmektedir. Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli'l-enfesi nefîs*, 3/246.; Dolayısıyla burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira bu tarihlerden hareket edildiği takdirde Mısır henüz fethedilmemiş gibi görünür. Ancak kaynakların büyük çoğunluğu Mısır fatihi Amr b. Âs'ın Medine’ye hem karadan hem de denizden yüklü miktarda yardım yaptığını ifade etmektedirler. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Ahmet Cevdet Paşa, Amr b. Âs'ın Filistin’de iken Mısır tarafından erzak bularak Kızıl Deniz yoluyla gönderdiğini aktarır. Yani Amr'ın Medine’ye gönderdiği yardımlar, Mısır'ın fethinden önce olduğunu ifade etmektedir. Hatta Amvâs'ta meydana gelen veba bile Amr'ın Mısır'ı almasını engellemediğini söyler. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiye ve tevârih-i hulefâ*, 1/311 vd.; Mustafa Fayda, Medine’ye gönderilen yardımların kıtlıktan sonraki senelerde olabileceğini ifade etmektedir. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Raşidin Devri: (Dört Halife Dönemi)* (İstanbul: Kubbealtı, 2015), 338.

<sup>45</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 303.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/288-289.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/290. Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 291.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/293.

<sup>49</sup> Car Limanı, Bedir’e 28, Cuhfe’ye 150 ve Medine’ye yaklaşık olarak 200 km. uzaklıkta bulunan ve Bahû'l-Kulzûm/Kızıl Deniz sahilinde yer alan bir limandır. Asr-ı saâdet ve daha sonraki dönemlerde Mısır, Habeşistan, Aden, Çin ve Hindistan’dan gelen ticaret gemilerinin yüklerini boşalttıkları önemli bir limandır. Yakut, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/92-93.; Abdulkerim Özaydın, "Câr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Ocak 2020)

<sup>50</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Şeriketu'l-l'lamî, 2010), 2/46.; İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/289.; Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Özaydın, "Câr"; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.

<sup>51</sup> Özaydın, "Câr".

Bunların dışında diğer vilayetlerden de Medine'ye yardım gelmiştir. Mesela Irak tarafından da Medine'ye bin deve yükü gönderildi.<sup>52</sup> Kûfe'nin valisi, un yüklü iki bin deve gönderdi.<sup>53</sup> Öte yandan Mu'az b. Cebel, Yemen'den<sup>54</sup> ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî de Basra'dan Medine'ye yardım gönderdiler.<sup>55</sup>

Valiler tarafından Medine'ye gönderilen yardımlar sayesinde Medine ve çevresinde yaşayan halk, rahat bir nefes aldı. Zira temel ihtiyaç maddeleri başta olmak üzere hemen hemen her şeyin fiyatı astronomik bir seviyeye çıkmıştı. Gelen yardımlar sayesinde yiyecek fiyatları, makul bir seviyeye geriledi. Halife de gelen bu yardımları büyük bir özveriyle dağıtmaya başladı.<sup>56</sup> Ancak kırsal yerlerde yaşayanlar, Medine halkı kadar şanslı değildi. Bunun için yiyecek bulmak amacıyla Medine'ye geldiler. Dolayısıyla Hz. Ömer, bu dönemde dışarıdan gelip Re'si's-Seniyye, Ratice, Beni Harise, Beni Abdi'l-Eşhel, Baki, Beni Kureyza yurdu ve Beni Seleme gibi Medine çevresine yerleşen insanlarla yakından ilgilenmiş ve onların ihtiyacını gidermeye çalışmıştı. Yapılması gereken ilk iş, gelen bu insanların sayılarını tespit edip ona göre kendilerine yiyecek ulaştırmaktı.<sup>57</sup>

Halife Hz. Ömer, bunun için hazırlıklar yaptı. Medine'nin çevresine gelip yerleşen halkın durumundan haberdar olmak, sayılarını tespit etmek ve ihtiyaçlarını gidermek amacıyla Zübeyr b. Avvam, Misver b. Mahreme, Abdurrahman b. Abdulkârî ve Abdullah b. Utbe gibi kişilerle toplantılar yaptı ve onlara bazı görevler verdi.<sup>58</sup> Bunların her biri Medine'nin çeşitli semtlerinde görev yaptılar. Halife, kıtlıktan zarar görenlerin adlarını ve ihtiyaçlarını gösteren bir liste hazırlaması için Zeyd b. Sâbit'in de içinde bulunduğu bazı kişilere talimat verdi. Karşılığında buğday alabilmeleri için halka Hz. Ömer'in mührünü taşıyan karneler verildi.<sup>59</sup>

Görevliler, gelenlerin hepsini sayınca, sayılarının yedi bin civarında olduğunu tespit ettiler. Daha sonra halife, "Buraya gelmeyen fakir, hasta ve çocukların sayılarını da tespit edin." diye talimat verdi. Görevliler, kırsal yerlerden gelip Medine'nin çevresinde ikamet eden kişilerin sayısının kırk bin olduğunu gördüler. Ancak aradan birkaç gün geçtikten sonra gelenlerin sayısında ciddi oranda artma meydana geldi. Tekrar sayıldığında akşam yemeği için gelenlerin sayısının on bin diğerlerinin sayısının ise elli bin kişiye ulaştığını gördüler. Bunun haricinde yağmur yağıp kıtlık bitinceye kadar insanların sayısında herhangi bir değişiklik olmadı.<sup>60</sup>

Hz. Ömer görevlilerine, kendi görevlerini yerine getirmelerini ve bunun dışında herhangi bir işle uğraşmamalarını tembihledi. Çünkü gelenler, aşırı derecede açlık çekmiş ve Medine'nin çevresinde sırf yiyecek temin etmek için toplanmışlardı. Görevliler, yemekleri taksim ediyor, onları denetliyor ve akşam olduğunda da Hz. Ömer'in yanına gidip rapor veriyorlardı. Halife de çeşitli konularda onları yönlendiriyordu.<sup>61</sup>

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/293.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 292.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/293.

<sup>54</sup> Ebû Ubeyd Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed Ammare (Beyrut: Darü'ş-Şuruk, 1989), 706.

<sup>55</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Fayda, *Hulefâ-yı Raşidin Devri: (Dört Halife Dönemi)*, 338.

<sup>56</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 381.; Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 167.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/294-295.; Kândehelevi, *Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, 2/788.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3: 289, 294.

<sup>59</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/46.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397.; Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Fayda, *Hulefâ-yı Raşidin Devri: (Dört Halife Dönemi)*, 338.; Öner, *Beytülmâl Devlet Hazinesi*, 498.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/294-295.

<sup>61</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*; 3/294-295.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 289.; Öner, *Beytülmâl Devlet Hazinesi*, 499.

### 210 | Abdulkerim Öner. Medine'de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

Halife Ömer, kıtlıktan etkilenenler için un ambarını kurmuştur. Medine'ye gelen heyetler, buradan un, ekmek, hurma, üzüm vb. yiyecekler alıyordu. Ayrıca bazı günlerde Hz. Ömer'in denetiminde yirmi deve kesilip kıtlık çekenlere sıcak yemek veriliyordu. Halife, sabahın erken saatlerinden itibaren ekmekle birlikte tencerelerde pişirilmiş tirit ile zeytinyağını katık yapıyordu.<sup>62</sup> Diğer taraftan *el-Kerkûr* denilen bir çeşit pancar yemeğini bulamaç yaparak hastalara yedirdiyordu. Halife, zeytinyağının büyük kazanlarda kaynatılmasını emre diyordu. Acılığının ve sıcaklığının gitmesinden sonra içine ekmek doğranılarak katık yapılyordu.<sup>63</sup>

Yemekler yapıldıktan sonra bir tellal vasıtasıyla ihtiyaç sahipleri, yemeğe davet ediliyordu. Hatta evden gelemeyenlere de yemek gönderiliyordu. Bu uygulama, kıtlık bitinceye kadar her ay düzenli bir şekilde yapılyordu. Yağmurların yağmadığı dokuz ay kadar Medine'nin çevresinde birikmiş olan binlerce insanın gıda ihtiyacı, düzenli bir şekilde temin ediliyordu. Hz. Ömer, bu tür yerlerde kendisi de çalışıyordu.<sup>64</sup>

Hz. Ömer, kırsal yerlerde yaşayıp Medine'ye gelemeyenleri de yalnız bırakmamış ve bazı kişileri görevlendirerek onlara yiyecek ulaştırmaya çalışmıştır. Özellikle başka şehirlerden Medine'ye yardım geldikten sonra bunları bekletmeden ihtiyaç sahiplerine adaletli bir şekilde taksim etmiş ve bunun Allah katında çok makbul bir amel olduğunu bildirmiştir.<sup>65</sup>

Rivayet edildiğine göre, Amr b. Âs'ın gönderdiği yardımlar, halka adaletli bir şekilde dağıtıldı. Medine ve çevresinde bulunan her eve yükleriyle birlikte birer deve verildi. Bu iş için bazı kişiler görevlendirildi. Onlar da yiyecekleri tüketmelerini, deveyi kesip etlerini yemelerini, yağmı katık, derisini ayakkabı yapmalarını, içlerinde yiyecek bulunan çuvaları da örtü olarak kullanmalarını söylediler.<sup>66</sup>

Hz. Ömer, kıtlık döneminde halka yedirebilecek ne bulmuşsa yedirmeye çalışmıştır. Bir şey bulamadığı zaman ise yağmur yağınca kadar, azığını bulabilmiş her bir hane halkına, azığı olmayan bir hane halkını misafir ederek sıkıntılarını gidermeye çalışmıştır. Bunun sebebi ise şöyle açıklamıştır: "Yarı açlıkla insanlar helak olmaz."<sup>67</sup>

Ebü Hüreyre'den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer, kıtlık yılında sırtına çuvalar, eline yağ tulumlarını alıyor ve Sırâr bölgesine götürüyordu. Burada mücahitlerin yakınlarından yirmi civarında çadır vardı. Durumları oldukça kötü olan ve zor günler geçiren bu kişilere, yardım yapıyordu.<sup>68</sup> Ayrıca kıtlık sona erinceye kadar bunların yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılıyor, muhtaç olan kimselere yakınlık gösteriyor ve ihtiyaçlarını gideriyordu.<sup>69</sup>

Kıtlık yılında halifenin göstermiş olduğu üstün gayrete, diğer sahabiler de destek verdiler. Onlardan biri de Hz. Ali'dir. Ebü Yusuf'un naklettiği rivayete göre, diğer bölgelerden Medine'ye mal geldiğinde halife, Hz. Ali'yi çağırarak ailesinin hissesine düşen payı vermek istedi ancak o yıl kıtlık olduğundan Hz. Ali, bu malı almadı ve ihtiyaç sahiplerine vermesini istedi.<sup>70</sup>

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/288-289, 290. Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 289.; Öner, *Beytülmal Devlet Hazinesi*, 499.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/295.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/288-289, 290. Şibli Nu'mani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 310.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 289,290.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/289.

<sup>66</sup> Ebü Bekir el-Beyhakî Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *es-Sünenü'l-kubrâ* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 6/577.; Kândehevi, *Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*, 2/792.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/294.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/295, 455.

<sup>69</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/192. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/455.; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, 381.

<sup>70</sup> Ebü Yusuf Ya'kub b. İbrahim Ebü Yusuf, *Kitâbü'l-harâc* (Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979), 20.; Ayrıca bk. Ebu Bekir b. Ebi Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân, *el-Musannef* (Riyad: Dâru't-Tâc, 1989), 6: 516.

Yağmurlar yağdıktan sonra hayat canlandı. Halk yavaş yavaş bolluğa kavuşmaya başlayınca halife, görevlendirdiği adamlarının her birini şehrin bir tarafına gönderdi. Kıtık zamanında gelip oraya yerleşen Arapları, Medine'den çıkartarak memleketlerine dönmeleri gerektiğini bildirdi.<sup>71</sup>

Kıtık etkisini kaybedince Hz. Ömer, Medine'ye gelip yerleşenleri, kendi hallerine bırakmıyor, daha önce onları nasıl doyurup sıkıntılarını giderdiyse aynı şekilde onların memleketlerine rahat bir şekilde ulaşabilmeleri için beytül mâlden azık ve binek tedarik ediyordu.<sup>72</sup> Neticede halk, sıkıntıdan kurtulunca Medine'den ayrıldı. Hz. Ömer, arkalarından baktı ve göz yaşlarını tutamadı. O sırada Maharib b. Hafsa kabilesinden bir adam, "Ey Ömer! Ayrılmalarından dolayı ağlıyor musun? Hâlbuki sen övülecek bir davranışta bulundun" deyince Hz. Ömer: "Yazıklar olsun sana, ben onlara infak ettiğimi kendi malımdan değil, Allah'ın malından infak ettim." dedi.<sup>73</sup>

Arap kabileleri, yurtlarına dönmek üzere hareket ettiklerinde, halife hakkında teşekkür manasında övücü ifadeler kullanmışlardır. Mesela onlardan biri, Hz. Ömer hakkında "Kıtık senin üzerinden çekilip gitti. Çünkü sen hür bir kadının oğlusun." Yani insanlara iyilikte bulundun ve onlara insafla yaklaştın şeklinde ifadeler kullanmışlardır.<sup>74</sup>

Medine'de yaşanan bu kıtlıktan dolayı Hz. Ömer, büyük bir özveriyle çalıştı. Yardım sağlanması için gerekli önlemlerin alınması konusunda göstermiş olduğu üstün çabalar olmasaydı birçok kişi açlıktan ölürdü.<sup>75</sup>

### 3. Kıtık Zamanında Zekât

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde, zekât mallarının dağıtımında farklı uygulamaların olduğu bilinmektedir. Halifenin normal zamanlardaki uygulamaları ile insanların zor durumda kaldığı dönemlerdeki uygulamaları birbirinden farklı olmuştur. Nitekim zekât amillerine şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Senenin sonunda yüz koyunu olan bir şahsa zekâtтан hisse veriniz. Ancak bu sayı iki yüz koyuna ulaştığı takdirde zekât vermeyin."<sup>76</sup> Bu rivayete göre Hz. Ömer, yüz koyunu olan kimseye zekât gelirinden pay verilebileceği görüşündedir. Ebû Ubeyd, bu rivayeti şöyle değerlendirmektedir: "Hz. Ömer'in bu uygulaması yalnızca kıtlık yılına aittir. Buradaki *sene* ise kıtlık ve kuraklık dönemidir. Çünkü hayvanlar zayıflar, ekinler değersizleşir. Kıtlık ve kuraklık zamanlarında yüz koyun, on koyun gibi verimli olamaz. Bunun için halife yüz koyunu olana zekât vermiş<sup>77</sup> ve o yıl kıtlığın yaşandığı yere zekât amillerini tahsilata göndermemiştir.<sup>78</sup> Bu durum hayat normale dönünceye kadar devam etmiştir. Bu da mal sahiplerinin karşılaştıkları zorluklar sebebiyle zekâtlarını belli bir vakte ertelemeleri anlamına gelmektedir.<sup>79</sup>

Normal zamanlarda halktan bir yıl içerisinde iki defa zekât alınmamıştır. Bazı nedenlerden dolayı bir önceki yılın zekâtı alınmamışsa bir sene içinde hem o yılın hem de bir önceki yılın zekâtı beraber alınabiliyordu. Mesela Hz. Ömer, kıtlığın yaşandığı Medine ve çevresinde insanlardan zekât almamış ancak bir yıl sonra zekâtı iki kat almıştır.<sup>80</sup>

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/299, 400.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Kândehevi, Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık, 2/788.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/295.; Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi*, 500.

<sup>73</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/279. Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 635.; Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 254.; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 422.; Öner, *Beytül mâl Devlet Hazinesi*, 500.

<sup>74</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.

<sup>75</sup> Şibli Nu'manî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, 140.

<sup>76</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 665.

<sup>77</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 665-666.

<sup>78</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/300.

<sup>79</sup> Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984), 2/558.

<sup>80</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 472-473.; Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, 2/245.

Hız. Ömer, kıtlık etkisini yitirip insanların durumu düzeldiği zaman amillerini zekâti toplamak için görevlendirmiş ve kendilerine şu talimatta bulunmuştur: "Onlardan zekâtlarını iki kat alın. Alacağınız zekâtın yarısını orada bulunan fakirlere taksim edin. Geri kalan yarısını ise beytül mâle konulmak üzere bana getirin."<sup>81</sup> Bunun üzerine zekât memurları, halkın zekâtını almak üzere hareket ettiler. Mesela Fezâre kabilesinin tümünde ancak altmış pay bulabildiler. Bu altmış paydan otuzunu oralarda bulunan fakirlere dağıttılar. Geri kalan otuz payı ise Medine’ye gönderdiler.<sup>82</sup>

Ebû Ubeyd, Hz. Ömer’in bu icraatını değerlendirirken şunları söyler: "Halife Ömer, hayvanlarda meydana gelen artış veya eksilmeye göre insanlara muamele edilmesini istemiştir. İki yıllık zekâta, esas olarak mevcut hayvanların sayısını dikkate almıştır. Yani eksilen hayvanlardan dolayı kimseyi mesul tutmamıştır."<sup>83</sup>

Netice itibarıyla Hz. Ömer’in kıtlık senesinde insanlardan zekât almaması, kuraklık sebebiyle insanların bir krize uğramaları hâlinde, zekâti toplanmanın tehir edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>84</sup> Halifeyi bu duruma sevk eden en önemli neden ise Hz. Peygamber’in zaman zaman zekâtları vaktinden önce almasıdır.<sup>85</sup>

#### 4. Kıtlık Zamanında Had Cezası

İnsan, hayatta kalabilmek için beslenmek zorundadır. Bunun için zor durumda kaldığında gayri meşru bir yolla karnını doyurması durumunda herhangi cezai bir müeyyide uygulanmaz. Zira Hz. Peygamber döneminde başkasına ait bir tarlaya girip karnını doyan ve daha sonra tarla sahibi tarafından darp edilip soyularak elbisesi elinden alınan kişi, durumunu Allah Resulü’ne bildirdiğinde Allah Resulü tarla sahibine: "Onu doyurman ve eğitim vermen gerekmez miydi?" şeklinde ikaz etmiştir.<sup>86</sup> Dolayısıyla toplumda ihtiyaç sahibi olanları doyurmak, insani ve dini bir vebcedir.

Hız. Ömer, kuraklık ve kıtlık döneminde hırsızlık yapan kimseye el kesme cezasını uygulamamıştır. Çünkü o yıl, çok şiddetli bir açlık baş göstermiş ve insanlar, karnılarını doyanmak amacıyla zaman zaman farklı yollara başvurmuşlardır.<sup>87</sup> Bu hususta Hz. Ömer, şöyle demiştir: "Kıtlık yılında hırsızın eli kesilmez."<sup>88</sup> Rivayet edildiğine göre, kıtlık yılında yanında bir miktar et bulunan ve elleri arkadan bağlı olan iki adam Halife Ömer’in yanına getirilir. Etin sahibi Hz. Ömer’e, "Bizim on aylık gebe bir devemiz vardı. Baharı bekler gibi onun doğurmasını beklerdik. Ta ki sütünden istifade edelim. Bir de baktık ki bu iki adam devemizi kesmişler." Bu durum karşısında Hz. Ömer, deve sahibine şöyle dedi: "Senin devene karşılık on aylık gebe bir deve seni memnun eder mi? çünkü biz kıtlık yılında el kesme cezasını uygulamıyoruz."<sup>89</sup>

Bazı görüşlere göre deveyi çalıp kesen kişiler, Hatub b. Ebî Beltea’nın köleleridir. Hız. Ömer, Hatub’ın kölelerini aç bıraktığını tespit etmiş ve mağdurun hakkını kölelerin sahibi olan

<sup>81</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 472-473.; İbn Sa’d, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/300.; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 10/403.; Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, 2/322-333.

<sup>82</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/300.

<sup>83</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 472-473.

<sup>84</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 472-473.; Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, 2/333.

<sup>85</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 472-473.

<sup>86</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Ticaret", 67.

<sup>87</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994), 1/450.

<sup>88</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 665-666.; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 5: 521.; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 1/450.; Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, 2/333.

<sup>89</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/140.

Hatıb'dan alıp vermiştir. Aynı şekilde efendisine ait bir malı çalan köleye de had cezası uygulamamıştır. Çünkü köle sahibi, kölesini beslemek zorundadır.<sup>90</sup> Dolayısıyla Hz. Ömer'in hali-feliği zamanında zorda kalma ve açlıktan dolayı el kesme cezası uygulanmamıştır.<sup>91</sup>

## 5. Yağmur Duası

Medine'de baş gösteren kıtlık, yaklaşık olarak dokuz ay sürdü ve hiçbir şekilde yağmur yağmadı. Dolayısıyla kuraklık her tarafı kasıp kavurdu. Hz. Ömer, kıtlık yılında halkın sıkıntı-larını gidermek için var gücüyle uğraştı ve bütün tedbirlere başvurdu. Ancak kıtlık etkisini kaybetmediği için zor durumda kaldı. Bunun için de yağmur duasına çıkmaya karar verdi. İbnü'l-Esir, halifenin yağmur duasına çıkmasının nedenini, Müzeyne kabilesinden Bilâl b. el-Harîs'in başından geçen olayla irtibatlandırır.<sup>92</sup>

Hz. Ömer, yağmur duasına karar verince, valilerinden de yağmur duasına çıkmalarını istedi. Bu amaçla Rablerine yalvarıp niyazda bulunarak, bu kuraklığı üzerlerinden kaldırması taleplerinde bulunmalarını bildiren bir mektup yazdı ve gönderdi.<sup>93</sup>

Halk, halifenin yağmur duasına çıkacağını öğrendikten sonra hep birlikte yağmur duasına çıkıp bağıarak Allah'tan yağmur talep ettiler.<sup>94</sup> Hz. Ömer, gerekli ilanı yaptıktan sonra halkla birlikte Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas'ı da yanına alarak yaya bir şekilde yağmur duasına çıktılar.<sup>95</sup> Üzerinde Allah Resulü'nün hırkası vardı.<sup>96</sup> Halka şu şekilde hitap etti:

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru Ahyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), "Hudud", 11.; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 1/450.; Hüseyin Özhazar, *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer* (İstanbul: Tire kitap, 2016), 220.; Halife Ömer'in hırsızlık yapanların ellerini kesmemesi, nassa aykırı hareket ettiği anlamına gelmez. Zira bu insanlar, kıtlıktan dolayı zor durumda kalmışlar ve karınlarını doyurmak için böyle bir işe kalkışmışlardır. Zaruretlere ise haramları mubah kılar. Bk. (Mecelle md. 21) Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 107. Darda kaldığından suç işleyen kimseye ceza uygulanmaz. Cezanın uygulanabilmesi için hür iradenin olması gerekir. Aç olan birinin yiyecek gördüğü zaman serbest iradesinden bahsedilemez. Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 2/169. Dolayısıyla Hz. Ömer'in olayları değerlendirme ve dini anlama biçimi maslahat merkezliydi. Şartların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği kanaatindeydi.

<sup>91</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/140.; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 1/450.

<sup>92</sup> Olay şu şekilde anlatılmıştır: "Müzeyne kabilesinden Bilâl b. el-Harîs'in hanımı, Bilâl'e: 'Açlıktan helak olduk. Kalk bize bir koyun kesiver' deyince Bilâl: 'Koyunlarda et namına hiçbir şey kalmadı ki' diye cevap verse de hanımı çok ısrar edince kalkıp koyunu kesti. Fakat koyunun derisinin altında sadece kemikleri görünce 'Ah ya Muhammed' diye seslendi. Bunun üzerine rüyasında Allah Resulü'nü gördü. Resulullah da kendisine, 'Yağmurun yağacağını sana müjdeliyorum. Ömer'in yanına git, benden ona selam söyle ve ona şöyle söyle: 'Ben seninle sözleşmişim. Sen sözünde duran bir kişisin. Aklını başına al, aklını başına al ey Ömer.' Bunun üzerine Bilâl kalkıp Hz. Ömer'in yanına gitti. Kapıda kendisini karşılayan hizmetçisine, 'Resulullah'ın elçisine izin iste' dedi. Hizmetçi de gidip halifeye durumu arz etti. Halife, 'Onda herhangi bir kötü hal gördün mü?' diye sorunca hizmetçi, 'Hayır' diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, izin verdi. Bilâl, başından geçenleri ve gördüğü rüyayı halifeye anlattı. Halife de halkın toplanması için haber gönderdi. Halk toplanınca onlara, 'Sizleri doğru yola ileten Allah aşkına bana doğru söyleyin, benden hoşunuza gitmeyen bir şey gördünüz mü?' diye sordu. Halk, 'Hayır ancak neden böyle bir şey söyleme ihtiyacını hissettin anlayamadık' deyince Hz. Ömer, Bilâl'in rüyasını onlara anlattı ve bunun ne demek olduğunu sordu. Onlar da 'Peygamber senin yağmur duasına çıkmakta geciktiğini söylemek istiyor. Bizleri de yanına alarak yağmur duasına çık' dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, yağmur duasına çıkmaya karar verdi. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/397-398.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/298.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Fayda, *Hulefâ-yı Raşidin Devri: (Dört Halife Dönemi)*, 338.

<sup>94</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/300.

<sup>95</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/398.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssat-ı enbiya ve tevârih-i hulefâ*, 1/311.

<sup>96</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/298.; Suyutî, *Târîhu'l-hulefâ*, 239.

### 134 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

*“Ey insanlar! Allah’a karşı gelmekten ve emirlerini yerine getirmeyi ihmal etmekten sakının! Bizler birbirimizle imtihan ediliyoruz. Bilemiyorum, Allah’ın darlığı sizden dolayı bana mıdır veya benden dolayı size midir, yoksa genelimize mi aittir? Ben Allah’ın hoşnutsuzluğunun hepimizi kuşatmış olmasından korkuyorum. Haydi, gelin hep birlikte yaptığımız hatalardan sıyrılarak ona tövbe edelim ve hayırlı şeyler yapmaya çalışalım. Ta ki kalplerimizi düzeltsin, bize merhamet etsin ve üzerimizdeki bu kuraklığı kaldırsın.”<sup>97</sup>*

Halife Ömer, bu şekilde halka özlü bir konuşma yaptıktan sonra hep beraber namaz kıldılar.<sup>98</sup> Namazdan sonra halife, dizleri üzerine kapanarak dua etti.<sup>99</sup> Bazı rivayetlere göre Hz. Ömer, yağmur duasına çıktığı vakit sadece istiğfarda bulunmuştur.<sup>100</sup> Yanında bulunanlar, halifenin bu tavrına bir anlam veremediler ve “Ey müminlerin emiri! Yağmur dileğinde bulunduğuna dair herhangi bir şey duymadık” deyince Hz. Ömer, yağmuru yağdıracak şeyin istiğfar olduğunu belirttiikten sonra şu ayeti okudu: “*Rabbinizden bağışlanma dileyin. Zira o, günahları bağışlayandır. Bağışlanma dileyin ki üzerinize bol bol yağmur indirsın.*”<sup>101</sup>

Halife, orada bulunan halka, dua etmenin adabını öğrettikten sonra<sup>102</sup> şu şekilde dua ettiği aktarılır: “Allah’ım! Bize yardımcı olabilecek herkes, yardım etti ancak yine de aciz kaldık. Gücümüz ve imkânlarımızla hiçbir şey yapamaz duruma geldik. Sen olmayınca biz hiçbir şey yapamayız. Allah’ım sen bize yağmur ihсан et. Kullarına ve memleketlerine hayat ver.” Ardından gözyaşlarının sakalını ıslatmış olan Allah Resulü’nün amcası Hz. Abbas’ın elinden tuttu ve şöyle yakardı: “Allah’ım! Peygamberimizin amcası ve diğer kişilerle sana yaklaşıyoruz.<sup>103</sup> Zira sen, ‘...o duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğa aittir’<sup>104</sup> diye buyurmaktasın. Sen bu iki çocuğun ana babalarının salih olmaları dolayısıyla korumuştun. Allah’ım biz de Peygamber’in amcası ile sana yaklaşıyor ve senden mağfiret talep ediyoruz.”<sup>105</sup>

İbn Kesir, Hz. Ömer’in “Allah’ım, peygamberimiz zamanında kıtlığa maruz kaldığımız zaman onu vesile ederek senden yağmur istiyorduk. Şimdi de peygamberimizin amcasını vesile ederek senden yağmur istiyoruz.” şeklinde dua ettiğini aktarmıştır.<sup>106</sup>

H. Ömer, dua ettikten sonra dağılmaya yakın bir zamanda ellerini uzatarak yukarı kaldırdı ve abasını ters giyerek sağ tarafını sol tarafa, sol tarafını da sağ tarafa çevirerek aynı duayı ısrarla tekrarladı. Aynı şekilde sakalı ıslanincaya kadar uzun uzun ağladı.<sup>107</sup>

H. Abbas oldukça yaşlanmıştı. Hz. Ömer’in yaptığı duadan çok etkilenmiş ve gözyaşlarına boğulmuş bir haldeyken<sup>108</sup> şöyle dua etti: “Ey Allah’ım! Görüp gözeten ve koruyan sensin. Şu kaçışan koyunlara benzeyen kullarını ihmal etme. Kalbi kırıkların helak olmasına fırsat verme. Çocukların feryadı dinmiyor, büyükler çaresiz. Dualarımız sana yükseliyor. Gizli olan her şey sana aşikârdır. Allah’ım! Ümitsizliğe kapılıp helak olmadan önce sen rahmetinle onları zengin kıl. Çünkü ancak kâfir olanlar senin rahmetinden ümidini keserler.”<sup>109</sup> Allah’ım! Bela

<sup>97</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/299.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/90.

<sup>98</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.

<sup>99</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/90.

<sup>100</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/298.; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/77.

<sup>101</sup> Nûh, 71/10-12.; Hûd, 11, 3.

<sup>102</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/298.; İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahhâru’l-hulefâ*, 381;

İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.

<sup>103</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/299.; İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahhâru’l-hulefâ*, 381.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.

<sup>104</sup> Kehf, 18/82.

<sup>105</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahhâru’l-hulefâ*, 381.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.

<sup>106</sup> Halife b. Hayyât Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 138.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/92.; Suyutî, *Târîhu’l-hulefâ*, 239.; Hz. Ömer, minbere çıkmış ve yanına Hz. Abbas’ı da alıp minberde oturmuştur. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/77.

<sup>107</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/298.

<sup>108</sup> İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahhâru’l-hulefâ*, 381.; İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/299.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.

<sup>109</sup> Yûsuf, 12/87.; İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/299.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/398.



ancak bir günah sebebiyle gelir ve tövbeyle bertaraf olur. Bu insanlar, Allah Resulü'ne olan yakınlığını aracı kılarak sana yönelmiş bulunuyorlar. Günahkâr ellerimizle tövbe ediyoruz. Bize yağmuru gönder!"<sup>110</sup>

Kuraklık yılında hiçbir yerde bir bulut tabakası görülüyordu. Hz. Ömer, halkla birlikte yağmur duasına çıktıktan sonra bir bulut tabakası görülmeye başladı. Yapılan dualar netice verdi ve herkeste bir heyecan meydana geldi. Bunun üzerine halife, yüksek sesle tekbir getirmeye başladı. Halk da onunla birlikte tekbir getirdi.<sup>111</sup> Derken parçalar halinde olan bulutlar, rüzgârın da etkisiyle bir araya geldiler. Ardından yağmur yağmaya başladı. Yağmur öyle şiddetli bir halde yağdı ki yağmur duasına gidenler evlerine güçlkle dönebildiler.<sup>112</sup> Bu yağmur günlerce devam etti.<sup>113</sup>

## 6. Kıtık Karşısında Hz. Ömer'in Durumu

Hz. Ömer, yapısı gereği hassas biriydi. Kıtık zamanında ise daha çok hassaslaşmıştı. Yatsı namazını kıldırdıktan sonra halkın durumunu öğrenmek için dolaşüyor ve: "Ya Rabbi! Muhammed'in ümmetini benim ellerimle helak etme!" şeklinde dua ediyordu<sup>114</sup> Aynı şekilde kıtlık döneminde halifenin geceleyin Mescid-i Nebevi'de namaz kılıp ardından, "Allah'ım, bizleri senelerce kıtlıkla baş başa bırakarak helak etme, bu belayı üzerimizden kaldır!" diyerek bu duayı sık sık tekrarları.<sup>115</sup>

Halife, yalnız başına dua etmiyor halkını da dua etmeye davet ediyordu. Nitekim bir defasında akşam namazını kıldırdıktan sonra, "Ey insanlar! Rabbinizden bağışlanma dileğinde bulunun ve ona tövbe edin. Onun kereminden yardım dileyin. Ondan azap yağmuru değil, rahmet yağmurunu isteyin." diyerek halkı dua etmeye teşvik ediyordu.<sup>116</sup>

Hz. Ömer'in kıtlık döneminde genellikle oruç tuttuğu rivayet edilmektedir. İftar vaktinde yediği yemek ise ekme ve zeytinyağıydı. Bazen de kazanlarda pişirilen ve halka dağıtılan tirit yemeğinden yiyordu. Bunun dışında farklı bir yemek yemiyordu. Nitekim halka dağıtmak üzere kesilen develerden birinin en güzel yerinden bir parçayı getirip halifeye takdim ettiler. Halife, kendisine getirilen eti görünce çok şaşırıp ve kızdı. Ardından "Devenin en güzel yerini ben yiyeyim, kemiklerini de insanlara yedireyim öyle mi, öyle yaptığım zaman yöneticilerin en kötüsü olmaz mıyım? Hemen bunu götürün ve bana başka bir yemek getirin." dedi. Bunun üzerine ona ekme ve zeytinyağı getirdiler. Hz. Ömer, yediği yemeğin aynısından ev halkına da götürmelerini, zira aile bireylerine üç günden beri bir şey vermediğini ifade etti.<sup>117</sup>

Hz. Ömer, kıtlık senesinde insanların maddi olarak çok zor durumda olduklarını ve yiyecek bulmada zorluk çektiklerini bildiğinden bazı yiyecekleri kendisine yasakladı.<sup>118</sup> Nitekim o sıkıntılı günlerde kendisine yağa doğranmış bir ekme getirildi. O da bedevi bir adam çağırıp ve beraber yemek yemeye başladılar. Bedevi tabağın kenarındaki etin yağını lokmasıyla sıyırmaya başlayınca halife, bedeviye hitaben "sanki sen etin yağına muhtaç kalmışsın!" dedi. Bedevi: "Evet falan zamandan bugüne kadar ne eritilmiş sadeyağ ne de zeytinyağı yedim ve ne de onu yiyen birini gördüm." dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, insanlar önceki müreffeh hayatına dönmeye başlamayana kadar et ve eritilmiş sadeyağ yemeyeceğine dair yemin

<sup>110</sup> Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, 295.

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/300.

<sup>112</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/398.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/92.

<sup>113</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/299.

<sup>114</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/290-291.

<sup>115</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/297.

<sup>116</sup> Hz. Ömer'in yanında bulunanlardan birinin aktardığına göre, halifenin kıtlık yılında boynunda bir kırbaça Kâbe'yi tavaf ettiği ve halka "Ey insanlar! Bu kuraklığı üzerinizden kaldırmaya kadar Allah'a dua edin" derdi. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/298.

<sup>117</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/290.

<sup>118</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 3/291.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/90.

### 136 | Abdulkerim Öner. Medine’de Yaşanan Remâde (Kıtlık) Yılı ve Hz. Ömer

etti.<sup>119</sup> Bu dönemde genellikle yediği yemek, zeytinyağı ve sirkeye doğranmış ekmek idi. Bu yemekten çoğu zaman da doymuyordu.<sup>120</sup>

Kıtlık senesinde eritilmiş sadeyağ alabildiğine pahalandı. Zira piyasada eritilmiş sadeyağı bulmak oldukça zordu. Dolayısıyla insanların çoğu bu yağı yiyemiyorlardı. Halife de bunun için bu yağı kendisine yasakladı ve zeytinyağına talim etmek zorunda kaldı. Zeytinyağının acılığını ateşte kaynatmak suretinde gidermeye çalışır ve öyle yerdi. Sürekli zeytinyağı tükettiğinden karnı guruldanyordu. O da “Guruldan guruldanabildiğin kadar! Vallahi insanların hali düzelinceye kadar bundan başkası yok.” derdi.<sup>121</sup>

Kıtlık yılı haricinde Hz. Ömer’in eritilmiş sadeyağı ve süt içtiğine dair bilgiler bulunmaktadı. Ancak kıtlık yılında bu tür yiyecekleri kendisine haram kıldı. Bundan dolayı rengi değişti ve solmaya başladı. Beyaz tenli olmasına rağmen renginin esmerleştiği aktarılmaktadır. Hatta öyle anlar yaşanmış ki halk, halifenin hayatından endişe etmeye başlamıştı. Şayet Allah, kıtlığı Müslümanların üzerinden kaldırmasaydı, halk, üzüntüsünden dolayı halifenin öleceğine kanaat getirmişti.<sup>122</sup>

Hz. Ömer’in iki yemeği bir arada yemediği aktarılır. Anlatıldığına göre halifeye tereyağı ile etin bir arada olduğu bir yemek getirilmişti. Ancak Hz. Ömer, bunları yemekten kaçındı ve “Bunların her biri, ayrı birer katıktır. Allah’a kavuşuncaya kadar iki katığı bir arada yemeyeceğime karar verdim.” dedi.<sup>123</sup>

Halifenin bazı gıdaları kendisine yasakladığı bir dönemde kölesi, pazardan kırk dirheme yağ ve süt satın almıştı. Halife “Sen oldukça aşırı gitmişsin ve bunları alabildiğine pahalı almışsın. Bunları al ve sadaka olarak halka dağıt. Ben israf sayılabilecek bir şeyi yemekten hoşlanmıyorum.” dedi ve ardından şunları ekledi: “Onlara gelen musibet bana da gelmeyecek olursa raiyyetimin durumuyla nasıl ilgilenme imkânı bulacağım.”<sup>124</sup>

Halife, Allah katındaki sorumluluğunun bilincindeydi. Kendi nefesine tamamen hâkimdi. Sebepler dairesinde bütün tedbirlere başvuruyordu. Halkını düşünüyor bu amaçla hem Medine’de hem de kırsal yerlerde bulunan halkın durumunu tetkik ediyor ve gerekli yardımlarda bulunmaya çalışıyordu. Elinden gelen bütün gayreti sarf ettikten sonra kıtlığın insanların üzerinden kalkması için Allah’a yalvarıyordu. Bu amaçla namaz kılıyor, oruç tutuyor ve sürekli dua ediyordu.

Allah’ın halka bolluk verdiği zamana kadar ne bir oğlunun ve ne de bir eşinin evinde hiçbir şey tatmamış, hep halkla birlikte yemek yemiştir.<sup>125</sup> Hz. Ömer’in hanımlarından birinin aktardığına göre kıtlık yılında insanların hali düzelinceye kadar halife, hiçbir hanımına yaklaşmadı.<sup>126</sup> Kıtlık yılında, halifenin sırtında on altı yamalı bir izar ile dolaştığı, abası da beş karıştan ibaret olduğu rivayet edilmektedir.<sup>127</sup>

Suriye, Irak, İran ve Mısır gibi yerlerin yönetiminde bulunduğu Hz. Ömer, isterse Kayserler ve Kisralar gibi müreffeh bir hayat sürebilirdi. Zira söz konusu yerlerden Medine’ye bol miktarda gelir geliyordu. Ancak o öyle yapmadı ve son derece mütevazı bir hayat sürdürdü. Halktan farklı bir şekilde yaşamıyor ve son derece sıkıntılı bir hayatı tercih ediyordu. Öyle bir yaşamı tercih ediyordu ki halk bile kendisine gıpta ile bakıyordu.

<sup>119</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/291.

<sup>120</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/90.

<sup>121</sup> Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitabü’z-zühd* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 96.; İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/291-292.

<sup>122</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/293, 400.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 7/90.

<sup>123</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/297.

<sup>124</sup> İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2/396.

<sup>125</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/295.

<sup>126</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/293.

<sup>127</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir*, 3/298.

### Sonuç

Kıtlık, umumi bir felaket olup hemen hemen her millet, bundan nasibini almıştır. İslam'dan önce Hicaz bölgesinde kıtlıklar yaşandığı gibi Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanında da yaşanmıştır. Ancak Hz. Ömer'in döneminde yaşanan Remâde yılı ise bunların hepsinden daha fazla etkili olmuştur.

Hız. Ömer'in halifeliliğinin 5 veya 6. yılında gerçekleşen ve yaklaşık olarak dokuz ay süren kıtlık, Medine ve çevresinde etkili olmuş, Müslümanların yaşadığı diğer beldelere sıçramamıştır.

Yağmurun yağmadığı ve toprağın kurduğu bu dönemde bütün canlılar zarar görmüştür. Halkın elinde bulunan yiyecek maddeleri tükenmiş, insanlar karınlarını doyurmak amacıyla ellerine ne geçmişse yemek zorunda kalmışlardır. Kırsal yerlerde durum daha da kötüydü. Zira açlıktan dolayı birçok kişi hayatını kaybetmiştir.

Hız. Ömer, valilerine haber göndererek kıtlıktan dolayı halkın içine düştüğü durumu bildirdi ve yardım talebinde bulundu. Bunun akabinde valiler, Medine'ye yüklü miktarda yardım gönderdiler. Halife de gelen bu yardımları halka adil bir şekilde dağıttı. Böylece halk, kısmen de olsa rahat bir nefes aldı.

Hız. Ömer, gelen yardımları düzenli bir şekilde dağıtabilmek amacıyla Medine'nin çevresine gelip yerleşen halkın sayısını tespit etti. Daha sonra bunların her birine yiyecek alabilmeleri için karneler verildi. Ayrıca çeşitli nedenlerden dolayı Medine'ye gelemeyen ihtiyaç sahiplerine de yardımlar ulaştırıldı.

Yağmurlar yağıp kıtlık etkisini kaybedince Hız. Ömer, Medine'ye gelen halkı, memleketlerine geri gönderdi. Onlar, memleketlerine ulaşınca kadar da gerekli olan ihtiyaçlarını gidermeye çalıştı. Halk da kıtlık esnasında kendilerine yapılanları unutmadı ve halifeye teşekkür etti.

Hız. Ömer, kuraklık döneminde zekâta taalluk eden mallardan zekât almamıştır. Ancak kıtlık etkisini kaybedince iki yılın zekâtını beraber almıştır. Aynı şekilde zaruretten dolayı gayrimeşru yollarla karnını doyuran kişilere de had cezasını uygulamamıştır.

Hız. Ömer, kıtlık esnasında elinden gelen bütün gayreti sarf ettikten sonra yağmur duasına çıkmaya karar verdi. Yani fiili duasını yaptıktan sonra kavli duaya başvurdu. Bu amaçla halkı da yanına alarak yağmur duasına çıktı. Aynı şekilde valilerine de yağmur duasına çıkmaları gerektiğini bildiren bir mektup gönderdi. Yapılan dualar netice verdi. Medine ve çevresine bol miktarda yağmur yağdı.

Devlet başkanı olan Hız. Ömer, halktan farklı bir şey yemiyor zaman zaman onlardan daha kötü şartlarda besleniyordu. Kıtlık zamanı bitinceye kadar birçok defa halkın nefsinin kendisine tercih ediyordu. Bu şekilde hareket etmek, halifenin sağlığını ciddi manada tehdit ediyordu. Bu şartlar, halifenin şahsiyle münhasır kalmıyor ailesine de etki ediyordu. Çünkü Hız. Ömer'in aile fertleri, diğer ailelere oranla daha sefalet içerisinde yaşıyorlardı.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Musned*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Kitabü'z-zühd*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kısas-ı enbiya ve tevârih-i hulefâ*. çev. Metin Muhsin Bozkurt. 2 Cilt. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi Hulefâi Râşidîn*. 3 Cilt. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Algül, Hüseyin. "Mürre Seriyyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ocak 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mürre-Seriyyesi>.
- Ali Muhammed Sallabi. *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Ateş, Süleyman. *Hız. Ömer*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2017.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud. *Ensâbu'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzurî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir el-Beyhakî Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Çubukçu, Asri. "Halime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ocak 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halime>.
- Demir Akgün, Sevim& Öztürk, Levent, "Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu", *Hız. Ömer ve Kıtılık (Âmü'r-Remâde) Yılı* (Sivas, 2018), 333-340.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî ed-. *el-Ma'ârif*. thk. Server Ukkâşe. Kâhire: Darü'l-Ma'ârif, ts.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed- Diyârbekrî. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli'l-enfesi nefîs*. 2 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Davud, Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Davud*. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiye, 2009.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbü'l-emvâl*. thk. Dr. Muhammed Ammare. Beyrut: Darü's-Şuruk, 1989.
- Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim. *Kitabü'l-harâc*. Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Raşidîn Devri: (Dört Halife Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı, 2015.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir b. Ebi Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân. *el-Musannef*. 7 Cilt Riyad: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. çev. Âdem Âpak-İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endülisî. *Cevâmiu's-sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Ed. Mehmet Azimli. çev. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub b. Sa'd Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. 6 Cilt Beyrut: Müessesetu'r- Risale, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Mek-tebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mek-tebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebi'l-Fida Abdullah Kadî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l Alemiyye, 1987.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kândehelevî, Muhammed Yusuf. *Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık*. çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ahmet Ömer Tekin, Ömer Faruk Harman. 4 Cilt İstanbul: Kalem Yayınevi, 1977.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi: Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet*. İstanbul: Işık Yayınları, 2008.
- Mahmud Şakir. *Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.
- Makrizî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Muhammed el-Makrizî. *İmtâ'u'l-esmâ'*. 15 Cilt Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru Ahyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Muhammed Ebu Zehra. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: 2 Cilt İmaj Yayınevi, 2003.
- Muslim, Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006.
- Öner, Abdulkerim. *Beytülmâl Devlet Hazinesi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Özaydın, Abdulkerim. "Câr". *Türkiye Diyanet Vakti İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ocak 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/car--bureyke>.
- Özhazar, Hüseyin. *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer*. İstanbul: Tire kitap, 2016.
- Philip K. Hîtti. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Sarıcı, Murat. *Hz. Ali İlk Üç Halifeyle Kavgalı mıydı?* İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mesûd*. 31 Cilt Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suyutî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyutî. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrut: Darü'l-Minhac, 2013.
- Şibli Nu'mani. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Temîmî, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî et-. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbaru'l-hulefâ*. İskenderiye: Daru'l-İbn Haldûn, ts.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt Beyrut: Şeriketu'l-İ'lamî, 2010.
- Yakut, Ebu Abdullah b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977.
- Yusuf el-Kardâvî. *İslam Hukukunda Zekât*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: 2 Cilt Kayıhan Yayınları, 1984.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 141-165

## Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

*Concepts and Actions about The Night in The Qur'ân*

**Fatih Tok**

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology, Dep. of Tafsir  
Eskişehir / Turkey

[fatihtok25@gmail.com](mailto:fatihtok25@gmail.com) [orcid.org/0000-0003-4881-5455](https://orcid.org/0000-0003-4881-5455)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 9 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 5 May / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 141-165

**Cite as / Atıf:** Tok, Fatih. "Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler [*Concepts and Actions about The Night in The Qur'ân*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/1 (Haziran 2020), 141-165.

<https://doi.org/10.18505/cuid.700816>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Abstract:** In the Qur'an, the night which encompass half of human life, is expressed by various concepts. From sunset to sunrise (night), various moments of the time frame are also named with different words and concepts. On the other hand, besides sleep and rest, some worship and actions that are asked to be done at night are also mentioned in the Qur'anic verses. Also sleep at night and the night itself is mentioned as a proof of Allah and an important blessing for us. When we say "night", people first think of sleep and rest. However, as it is understood from the Qur'anic verses, the night should not be seen only as a sleep time and rest time. Such that one of the first commandments to the Prophet Muḥammad was to wake up at night and perform various worship and deeds. Also, it is emphasized in the Qur'an that night worship and actions influence and leave permanent impacts on human being. In this context, in this study, we tried to identify the concepts and expressions stated in the Qur'an expressing the night-time or the time slices in it by taking into account the references in the Qur'anic verses. Moreover, we have also examined worship and actions performed or recommended to do at night. Again, we have researched how the worship and actions performed in the calm and darkness of the night will contribute to human being. Thus, we tried to determine how the Qur'an addresses the "night" which is the preparation time for the next day and the assessment time of the previous day.

**Summary:** One lives half of his life during the day and the other half at night. However, he plans his daily tasks mostly according to daytime, and spends his nights mostly for sleep and rest. On the other hand, sparing the night completely for sleep and rest means that a long period of life passes passively by. That is why we have decided to do a night-time study that expresses an important time frame for human being. Although there are some ḥadīth about the importance of night worship in the sources, we tried to conduct our research within the framework of the Qur'anic verses about the night. To determine the meaning and the importance attributed to the night by the Qur'an, we have examined the Qur'anic verses referring to night-time, night events and worship and actions that are desired to be done during these times. We concluded our research by making use of the main sources of tafsīr and relevant copyrighted works, articles, papers and encyclopedia articles.

During the research we saw that the Qur'an refers to the night and some time periods in it with different names. In this context, we see that concepts such as *lejl* (ليل), *beyāt* (بيات), *fajr* (فجر), *seḥar* (سحر), *ḡāsik* (غاسق), 'ashiyy (عشي) and asil (اصيل) are used in the āya. In many Qur'anic verses, phrases referring an entire day with specific composition such as day-night and morning-evening are used. In the composition of day and night, night is always mentioned first. In the compositions in the form of morning-evening, we see that sometimes the morning is mentioned first, and sometimes the evening. In addition to these, there are expressions such as before the sunrise, sunset, stay until evening that evokes night-time in the Qur'an.

Another point that draws attention in the research is that there are vows on the night or on certain times in the night in the Qur'an. We can say that the vows in question are an indication of the importance that Allah gives to the night and some time in it. In fact, Allah points to the night, the functions of the night and its relationship with the day as a āyah (proof) of his existence, might and uniqueness.

On the other hand, there are many good and bad historical events that happened during the night in the Qur'an. First of all, it should be noted that the beginning of the waḥy (divine revelation), which is one of the biggest historical events, took place at night. The Qur'an describes this night, which is mentioned as Laylat al-Qadr, as better than a thousand months. Again, it is mentioned in the Qur'anic verses that Prophet Moses and Lūṭ left their countries by taking advantage of the darkness of the night with the believers to get rid of the evil of the oppressors. Also, deniers sometimes chose especially the night-time to carry out cheats and traps for the prophets and believers, and even attempts to assassinate. The fact that the night is dark, quiet and calm obscures such negative actions. For this reason, the Qur'an recommended to take refuge in the Lord of the daybreak from the evil of the darkness.



The research demonstrates that the Qur'an asks people to perform various worships and actions in certain time periods of the night. In fact, even in the early days of wahy, the Prophet was commanded to wake up at night and perform some worship and actions. In this context, he was asked to pray at night, read the Qur'an by contemplating and understanding, and chant the name of his Lord. Actually, the Prophet is prepared for the heavy responsibility he took spiritually with such actions that he performed at night. Because a strong spirit and mind are necessary for facing up to what will happen during the next day. It is already stated in the Qur'an that getting up at night has effective and permanent effects on people. Again, during the prophethood, The Prophet has advised to perform some actions such as sajdah (prostration), qiyam, tasbih and tahajjud salât (night prayer) -as a special night prayer- during the night.

In the Qur'anic verses examined, some prayers and actions are asked to do at night and day regardless of time. Especially three of the farç of prayer (salât), namely evening, 'işâ' and fajr prayer (salât), are performed during the time defined as night. In addition, some aspects such as du'â' (prayer), istighfâr (ask for forgiveness), şadaqa and da'wah (call) are mentioned in the Qur'anic verses. It is an order or recommendation that all this be done at night as well as during the day. Especially for istighfâr which means to ask for forgiveness, it is mentioned the time of dawning.

As a result, we can say that there are some special features that make the night different from daytime. For instance, it prepares a suitable environment to sleep and rest for one who is tired mentally, spiritually and physically after the daytime; as the night has features such as darkness, silence and tranquility that man needs to rest and be calm. On the other hand, Allah does not want the night, which means half of human life, to be spent entirely with sleep and rest. As, one rests not only his body but also his mind and soul in the quiet and calm atmosphere of the night, Hereby, human-being starts the next day with a more vigorous mind, spirit and body. At night-time, while making an evaluation of the previous day's deeds and actions, people are also prepared spiritually and mentally for the next day's works.

We can say that worship and deeds performed at night are more sincere than those performed during daytime, because man stays alone with his nafs and his Lord at night, away from the eyes. This can keep people away from riyâ (pretension) and vanity that invalidates their deeds. Man's waking up and worshiping his Lord at a time when everyone is asleep shows his ikhlâş and sincerity. All these indicate that the time of responsibility for man is not limited to daytime. For this reason, people should think day and night together within the framework of his responsibilities and do their work accordingly.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, Âya (Proof), Night, Action, Worship.

#### Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

**Öz:** Kur'an'da, insan hayatının yarısını oluşturan gece vakti çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir. Güneşin batışından doğuşuna kadar olan zaman diliminin (gece) çeşitli anlari da farklı kelime ve kavramlarla isimlendirilmiştir. Öte yandan âyetlerde, uyku ve istirahat yanında gece vaktinde yapılması istenen bazı ibadet ve eylemlere de değinilmiştir. Yine gece ile gece vakitlerindeki uyku, Yüce Allah'ın kudretinin bir âyeti ve bizler için önemli bir nimeti olarak zikredilmiştir. Zaten gece denilince insanın aklına ilk olarak uyku ve dinlenme gelmektedir. Ancak âyetlerden anlaşıldığına göre gece, sadece uyku ve dinlenme zamanı olarak görülmemelidir. Öyle ki Hz. Peygamber'e gelen ilk emirlerden biri, gece kalkıp çeşitli ibadet ve amel-lerde bulunması olmuştur. Kur'an'da ayrıca gece yapılan ibadet ve eylemlerin, insan hayatında etkili ve kalıcı izler bıraktığı vurgulanmıştır. Bu bağlamda araştırmamızda, âyetlerdeki atıfları dikkati alarak, öncelikle Kur'an'ın gece vaktini ya da ondaki zaman dilimlerini ifade etmekte kullandığı kavram ve ifadeleri tespit etmeye çalıştık. Keza gece vakitlerinde yapılan ya da yapılması tavsiye edilen ibadet ve eylemleri inceledik. Yine gecenin sükûnet ve karanlı-

ğında yapılan ibadet ve eylemlerin insan hayatına nasıl bir katkı sağlayacağını araştırdık. Böylelikle önceki günün muhasebe ve değerlendirmesi, gelecek günün ise hazırlık vakti olan gecenin, Kur'an tarafından nasıl bir perspektifle ele alındığını tespit etmeye çalıştık.

**Özet:** İnsan, hayatın yarısını gündüz yarısını ise gece vakitlerinde yaşamaktadır. Bununla birlikte işlerini daha çok gündüz vakitlerine göre planlamakta, gecelerini ise ekseriyetle uyku ve dinlenmeye ayırmaktadır. Öte yandan insanın geceyi bütünüyle uyku ve dinlenmeye ayırması, onun için hayatın uzun bir döneminin pasif bir şekilde geçmesi anlamına gelmektedir. İşte bu nedenle, insan için önemli bir vakit dilimini ifade eden gece vaktiyle ilgili bir araştırma yapmaya karar verdik. Her ne kadar kaynaklarda, gece vakti ibadet etmenin önemine dair bazı hadis rivayetleri nakledilse de biz araştırmamızı, geceyle ilgili âyetler çerçevesinde yapmaya çalıştık. Kur'an'ın geceye yüklediği anlam ve önemi tespiti etmek için ise hem gece vaktine hem de geceleyn gerçekleşen hadiseler ve bu vakitlerde yapılması istenen ibadet ve eylemelere atıf yapan âyetleri inceledik. Araştırmamızı, temel tefsir kaynakları ile konuyla ilgili telif eser, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddelerinden istifade ederek neticelendirdik.

İnceleme esnasında gördük ki Kur'an, farklı isimlerle gece ve ondaki bazı zaman dilimlerine işaret etmektedir. Bu bağlamda âyetlerde gece vakitleri için *leyl* (ليل), *beyât* (بيات), *fecr* (فجر), *seher* (سحر), *ğâsık* (غاسق), *aşiyî* (عشوى) ve *esîl* (اصيل) gibi kavramlar ya da bunların türevlerinin kullanıldığını görüyoruz. Birçok âyette ise, gece-gündüz veya sabah-akşam gibi bir günün tamamını ifade eden terkipler kullanılmaktadır. Gece-gündüz terkiplerinde ise her zaman önce gece zikredilmektedir. Sabah-akşam şeklindeki terkiplerde ise, bazen sabah bazen akşam vaktinin önce zikredildiğine şahit oluyoruz. Bunun yanında Kur'an'da gece vaktini çağrıştıran, *güneş doğmadan önce, güneşin batışı, akşamlamak* gibi ifadeler yer almaktadır.

Araştırmada dikkat çeken bir diğer husus ise, Kur'an'da geceye ya da ondaki belli vakitlere yemin edilmiş olmasıdır. Söz konusu yeminlerin, Allah'ın gece ve ondaki bazı vakitlere verdiği önemin bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta öyle ki Allah (cc), geceyi, gecenin fonksiyonlarını ve onun gündüzle olan ilişkisini, varlığının, kudretinin ve birliğinin bir âyeti yani delili olarak göstermektedir.

Öte yandan Kur'an'da, gece vakitlerinde gerçekleşmiş iyi kötü birçok tarihî hadiseden bahsedilmektedir. Öncelikle belirtelim ki, en büyük tarihî olaylardan biri olan vahyin başlangıcı bir gece vaktinde olmuştur. Kur'an, Kadir gecesi olarak zikrettiği bu geceyi bin aydan daha hayırlı olarak nitelemektedir. Yine âyetlerde haber verildiğine göre Hz. Musa ve Hz. Lût, zalimlerin kötülüklerinden kurtulmak için inananlarla birlikte gece vaktinin karanlığından istifade ederek ülkelerini terk etmişlerdir. Keza kimi zaman da inkârcılar, peygamberlere ve iman edenlere yönelik hile ve tuzaklarını hatta suikast girişimlerini gerçekleştirmek için özellikle gece vakitlerini seçmişlerdir. Gecenin karanlık, sessiz ve sakin olması bu tür eylemler için bir örtü vazifesi görmüştür. Bu sebeple Kur'an, gecenin şerrinden sabah aydınlığının Rabbine sığınmayı tavsiye etmiştir.

Araştırma gösterdi ki Kur'an, gecenin belirli zaman dilimlerinde insana çeşitli sorumluluk, ibadet ve eylemler yüklemektedir. Öyle ki daha risaletin ilk zamanlarında vahiy Hz. Peygamber'e, gece kalkıp bazı ibadet ve amellerde bulunmasını emretmiştir. Bu çerçevede geceleyn namaz kılması, düşünüp anlayarak Kur'an okuması ve Rabbinin adını zikretmesi istenmiştir. Aslında Hz. Peygamber, geceleyn yaptığı bu tür amellerle, manevî açıdan üstlendiği ağır sorumluluğa hazırlanmaktadır. Zira sonraki gün yaşanacak olanlar için güçlü bir ruh ve zihin gereklidir. Zaten Kur'an da gece kalkışının insanda etkili ve kalıcı etkiler bıraktığını ifade etmektedir. Yine risalet sürecinde Hz. Peygamber'e, gündüzleri olduğu gibi geceleri de *secde*, *kyam*, *tesbih* gibi ameller ve geceye özel bir namaz olarak *teheccüd* tavsiye edilmiştir.

İnceleme konusu olan âyetlerde bazı ibadet ve amellerin zaman gözetmeksizin gece-gündüz, sabah-akşam yapılması istenmektedir. Özellikle farz namazların üçü yani akşam, yatsı ve sabah namazı gece olarak tanımladığımız vakit içerisinde kılınmaktadır. Bu yanında âyetlerde *dua*, *istiğfar*, *infak* ve *tebliğ* gibi bazı hususlar da zikredilmektedir. Tüm bunların gündüz olduğu gibi geceleyn de yapılması emir ya da tavsiye edilmektedir. Bahsedilenlerden özellikle istiğfar yani bağışlanma dileği için ise, özellikle seher vakti zikredilmiştir.

Sonuç olarak, geceyi gündüzden farklı kılan kendine has bazı hususiyetleri olduğunu söyleyebiliriz. Gece, gündüz zihnen, ruhen ve bedenen yıpranan insanın uyuyup dinlenmesi için uygun bir ortam hazırlamaktadır. Zira gece, insanın dinlenmek ve sükûnet bulmak için ihtiyaç duyduğu karanlık, sessizlik ve sükûnet gibi özelliklere sahiptir. Fakat Allah, insan ömrünün yarısı anlamına gelen gecenin tamamen uyku ve dinlenme ile geçirilmesini de istememektedir. Keza insan, gecenin sessiz ve sakin ortamında sadece bedenini değil aynı zamanda zihnini ve ruhunu da dinlendirmektedir. Böylelikle ertesi güne, daha dinç bir zihin, ruh ve bedenle çıkmaktadır. Yine gece vaktinde insan, bir yandan önceki günün amel ve eylemlerinin muhasebesini yaparken, bir yandan da sonraki günün işlerine ruhen ve zihnen hazırlanmış olmaktadır.

Gece yapılan ibadet ve amellerin, gündüz vakitlerinde yapılanlara göre daha çok samimiyet içerdiğini söyleyebiliriz. Zira insan gece vakitlerinde, gözlerden uzakta nefsi ve Rabbiyle başa kalmaktadır. Bu durum ise insanın, amellerini boşa çıkaran riya ve gösterişten uzak kalmasını sağlayabilir. İnsanın, herkesin uyuduğu bir vakitte nefesine galip gelerek kalkıp Rabbine ibadet etmesi, onun ihlas ve samimiyeti göstermesi açısından önemlidir. Tüm bunlar göstermektedir ki insanın sorumluluk vakti gündüzle sınırlı değildir. Bu sebeple insan, üstlendiği sorumluluklar çerçevesinde gündüz ile geceyi birlikte düşünmeli ve çalışmalarını ona göre yapmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Âyet (Alâmet), Gece, Eylem, İbadet.

### Giriş

İnsan, en kıymetli sermayesi olan zamanını ekseriyetle gündüz vakitlerine göre planlamakta, gecelerini ise daha çok uyku ve dinlenmeye ayırmaktadır. Hemen ifade edelim ki sınırlı bir zaman hayat süren insanın geceyi bütünüyle uyku ve dinlenmeyle geçirmesi, hayatının uzun bir bölümünün pasif hatta âtil geçmesi anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Bu açıdan bakıldığında gece, insan için, hayatın yarısı anlamına gelen önemli bir vakit dilimini ifade etmektedir.

Gece ile ilgili yaptığımız kısa bir araştırma bizleri, Kur'an'ın geceye verdiği önem ve ona yüklediği anlam üzerine bir inceleme yapmaya sevk etti. Zira insan için önemli bir zaman dilimini ifade eden gece hakkındaki Kur'an'ın değerlendirmeleri, her konuda onu rehber edinen Müslümanlar için önem arz etmektedir. Kur'an'ın geceye yüklediği anlam ve önemin tespiti için ise, hem gece vaktine hem de geceyin gerçekleşen hadiselerle ve yapılması istenen ibadet ve eylemelere atf yapan âyetleri inceledik.

İncelemeler gösterdi ki Kur'an, farklı bağlamlarda ve farklı isimlerle hem geceye hem de ondaki bazı zaman dilimlerine yer vermektedir. Keza Kur'an'da, gece vakitlerinde gerçekleşmiş olan bazı tarihî hadiselerle değinildiği gibi,<sup>2</sup> gecenin belirli zaman dilimlerinde insana yüklenen çeşitli sorumluluk, ibadet ve eylemlerden de söz edilmektedir.<sup>3</sup> Hatta öyle ki daha risaletin başlarında Hz. Peygamber'e, gece kalkıp bazı ibadet ve amellerde bulunması emredilmiştir.<sup>4</sup>

Kur'an'da dikkat çeken bir diğer husus ise, geceye ya da onun belli vakitlerine yemin edilmiş olmasıdır.<sup>5</sup> Söz konusu yeminler, Allah'ın geceye ve ondaki bazı vakitlere verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>6</sup> Öte yandan Allah (cc) Kur'an'da, geceyi, gecenin

<sup>1</sup> Hz. Peygamber de insanın kıymetini bilemeyip aldandığı iki nimetin "sağlık ve boş vakit (zaman)" olduğunu ifade etmiştir. bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400 h.), "Rikâk", 1 (No. 6412).

<sup>2</sup> Hûd 11/81; el-Hicr 15/65; Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ' 26/52; ed-Duhân 44/3, 23; el-Kadir 97/1-3.

<sup>3</sup> el-Müzzemmil 73/1-4; el-İsrâ 17/79.

<sup>4</sup> el-Müzzemmil 73/1-8.

<sup>5</sup> et-Tekvîr 81/17; el-İnşikâk 84/17; el-Fecr 89/2, 4; eş-Şems 91/4; el-Leyl 92/1; ed-Duhâ 93/2.

<sup>6</sup> Vahyin indiği toplumda var olan yemin ifadelerinin Kur'an'da da yer almasının sebeplerinden birinin, üzerine yemin edilen varlığın kıymetini ve önemini göstermek, kadriyye yüceliğini ortaya koymak

fonksiyonlarını ve onun gündüzle olan ilişkisini, varlığının, kudretinin ve birliğinin bir âyeti yani delili olarak sunmaktadır.<sup>7</sup> Tüm bu hususlar ise, Kur'an-ı Kerim'in geceye yüklediği anlam ve öneme dair, kapsamlı bir araştırma yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili İlahiyat alanında yaptığımız araştırma, hayatın yarısına tekabül eden geceye dair akademik çalışmaların oldukça az olduğunu ortaya koymuştur. Kur'an'ın geceye yüklediği anlam söz konusu olduğunda ise, yalnızca *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*'nda sunulan "Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklediği Anlam" adlı tebliğden söz edebiliriz.<sup>8</sup> Zaman zaman istifade ettiğimiz bu araştırma ise, bir tebliğ sınırları içerisinde kalıp konuyla ilgili detaylara girmemiş, genel ve özlü bilgiler vermekle yetinmiştir. Bu araştırmada ise, Kur'an'da geceye işaret eden kavramlar ile gece vakitleri içerisinde bahsedilen ibadet ve eylemler üzerine kapsamlı bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

Hemen belirtelim ki kaynaklarda, gece vakti kalkıp ibadet etmenin önemine dair bazı hadis rivayetleri de nakledilmektedir.<sup>9</sup> Söz konusu rivayetlere zaman zaman atıflar yapılacak olsa da araştırmamız, geceyle ilgili âyetlerle sınırlı olacaktır. Bu çerçevede, tefsir kaynakları başta olmak üzere konuyla ilgili telif eser, makale, tebliğ ve ansiklopedi maddelerinden istifade ederek, Kur'an'ın geceye yüklediği anlam ve önemi tespit etmeye çalışacağız.

Araştırmada ilk olarak gece ile hangi vakit aralığının kastedildiğine ve bu bağlamda Kur'an'da hangi kavramların kullanıldığına değinilecektir. Ardından hem gündüz hem de gecede ya da sadece gece vakitlerinde yapılması istenen ibadet ve eylemlere temas edilecektir. Tüm bunlar yanında bahsedilen ibadet ve eylemlerin, özellikle gece vakitlerinde yapılmasının insana kazandırdığı ruhsal ve manevî katkılara da işaret edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Gece İle İlgili Kavramlar

İslam dininde bazı ibadetlerin vakitleri ay bazılarının ki ise güneş takvimine göre belirlenmektedir. Yıl, ay ve gün hesaplamaları Hicri takvime dolayısıyla da Ay'ın hareketlerine göre, namaz vakitleri gibi gün içerisindeki vakit tayinleri ise Güneş'e göre belirlenmektedir. Örneğin oruç, hilalin görüldüğü Ramazan ayında tutulurken, orucun gün içerisindeki başlangıç ve bitişi Güneş'in hareketlerine göre hesaplanmaktadır. Keza hac ve kurban günleri ay takvimine göre, beş vakit namaz vakitleri ise güneş takvimine göre belirlenmektedir. İnceleme konumuz olan gece ise, Dünya'nın Güneş karşısındaki hareketleri sonucunda ortaya çıkan bir zaman dilimini ifade etmektedir.

Öncelikle belirtelim ki *gece* ile, güneşin batışından doğuşuna kadar olan vakit aralığını kastetmekteyiz. Dolayısıyla bu vakit içerisinde, Kur'an-ı Kerim'de yer verilen akşam, yatsı ve sabah namazları vakitleri ile sahur yemeğinin yenildiği seher vakitleri girmektedir. Öte yandan Kur'an'da, zikredilen eylemin gece vaktinde yapıldığını gösteren bazı kelimeler ile geceyi

---

olarak ifade edildiğini görüyoruz. Bu bağlamda geceye, *fecir* vaktine yapılan yeminlerin de söz konusu vaktin değerini göstermesi açısından önemlidir. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 1997), 169; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV, 52. Basım, 2016), 151.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; en-Nahl 16/12; el-Furkân 25/62; er-Rûm 30/23; Yâsin 36/37; Fussilet 41/37; Yunus 10/6.

<sup>8</sup> Söz konusu tebliğ için bk. Erdoğlan Baş, "Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklediği Anlam", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* 08-11 Ekim 2015, (Konya: 2016), 1/41-50.

<sup>9</sup> Hz. Peygamber müminlere, salih kimselerin âdeti olarak ifade ettiği geceleri kalkmayı tavsiye etmiştir. O (s.a.s.), salih niyetlerle gece kalkmanın insanı Rabbine yaklaştıracığını, bu vakitlerdeki ibadetlerle Allah'a yaklaşmanın da kötülöklere kefarete olacağını ve insanı günahlardan koruyacağını haber vermiştir. bk. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. İbrahim İvaz (Matbatü Mustafa el-Elbânî ve evlâdihî, 2. Basım, 1975), "De'avât", 102, (No. 3549). Keza Hz. Peygamber, kulum Yüce Allah'a en yakın olduğu vakitler sorulduğunda, gecenin son kısımları olduğunu ifade etmiştir. bk. Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, thk. Mektebû tahkîki't-türâsi'l-İslâmî (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), "Mevâkîtü's-salât", 35 (No. 571).

çağrıştırıcı bazı ibareler yer almaktadır. Bu bağlamda aşağıda öncelikle gece ile ilgili kavramları ve gece vaktini çağrıştırıcı ibare ve ifadeleri inceleyeceğiz.

### 1.1. Leyl / Leyle / Leyâlî (ليل / ليلة / ليالى):

Sözlükte, “güneşin batışından itibaren tekrar doğuşuna kadar olan arada geçen zaman” ifade eden *lejl* (ليل) kelimesi, Kur'an'da genellikle zıddı olan *nehâr* (نهار) kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Birlikte geldikleri yerlerin hepsinde de gece anlamındaki *lejl*/lafzı önce gelmektedir.<sup>11</sup> Araştırmamızın konusu olan *gece* kavramının tam karşılığı olan *lejl* (ليل) kelimesi Kur'an'da, bazen tekil bazen de çoğul olmak üzere doksan iki (92) defa geçmektedir.<sup>12</sup> Kur'an'a göre gece (*lejl*), çeşitli yönleriyle Allah'ın bir âyeti, insan için bir elbise (örtü) ve dinlenme vaktidir. İlgili âyetler de ayrıca gecenin gündüzle olan ilişkisine, onda yapılan iyi kötü amellere, ibadetlere, geçmişte yaşanan bazı tarihî hadiseler ve gecenin insanın emrine amade (musahhar) kılınması gibi hususlara değinilmektedir.<sup>13</sup> Kezâ *lejl* (gece) kelimesi Kur'an-ı Kerim'de *on gece*<sup>14</sup>, *üç gece*<sup>15</sup> veya *yedi gece*<sup>16</sup> ifadelerinde olduğu gibi “ليالى” (geceler)<sup>17</sup> şeklinde çoğul olarak da yer almaktadır. Bu kelime, gecenin bir ismi olduğu gibi bazı âyetlerde de *geceleyn* anlamında zaman zarfı olarak gelmektedir.<sup>18</sup>

### 1.2. Beyât (بيات):

Yukarıda açıklanan *lejl* kelimesi gibi *beyât* kelimesi de *gece* anlamını ifade etmektedir. Âyetlerde isim veya zaman zarfı şeklinde “gece vakti, geceleyin” anlamında kullanılmıştır.<sup>19</sup> Kelimenin geçtiği âyetler, azabın yani helâkin inkârcıları özellikle gece vaktinde ve gaflet

<sup>10</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4/113; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 5/4115. Gece ve gündüzün birlikte geçtikleri bazı âyet örnekleri için bk. el-Furkân 25/62; Lokmân 31/29; Sebe' 34/33; ez-Zümer 39/5; el-Hadîd 57/6; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>11</sup> Erdoğan Baş, “Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklendiği Anlam”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, 08-11 Ekim 2015, (Konya: 2016), 1/42; Ahmed Salem Bahammam, “İslâmî Bir Perspektiften Uyku”, çev. Faruk Özdemir, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz-2013), 366. Öte yandan akşam sabah ya da sabah akşam gibi gecenin bir kısmını ifade ederek tüm güne yapılan vurgularda ise farklı sıralamalar görülmektedir. Örnek âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/41; el-En'âm 6/52; el-Kehf 18/28 Sâd 38/18, 31; el-Mü'min 40/46, 55; Meryem 19/11, 62; el-Furkân 25/5; el-Ahzâb 33/42; el-Fetih 48/9; el-İnsan 76/25; el-Â'râf 7/205; er-Ra'd 13/15; en-Nûr 24/36.

<sup>12</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'an*, (Kahire: Daru'l-kütübî'l-Misriyye, 1364), 656-657; Baş, “Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklendiği Anlam”, 42.

<sup>13</sup> *Leyl*/kelimesinin geçtiği âyet örnekleri için bk. el-Bakara 2/164, 187, 274; Âl-i İmrân 3/27, 113, 190; el-En'âm 6/13, 60, 76; el-A'râf 7/54; Yunus 10/6, 27, 67; Hûd 11/81, 114; er-R'ad 13/3, 10; İbrahim 14/33; el-Hicr 15/65; en-Nahl 16/12; el-İsrâ 17/12 78; Tâhâ 20/130; el-Enbiyâ 21/20, 33; el-Hac 22/61; el-Mü'minûn 23/80; en-Nûr 24/44; el-Furkân 25/47, 62; en-Neml 27/86; el-Kasas 28/71, 72; er-Rûm 30/23.

<sup>14</sup> el-Fecr 89/2. âyette geçen *on gece* ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Zilhicce'nin ilk on günü, Muharrem'in ilk on günü, Ramazan ayının son on günü, Allah'ın Hz. Musa'ya Tûr dağındaki otuz güne eklediği on gün, su fıskıran gözeler gibi yorumlar yapılmıştır. Söz konusu anlamlar için bk. Ebu'l-Hasan el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2007/1468), 6/265; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1981), 31/163.

<sup>15</sup> Bahsedilen *üç gece* ifadesi ise aslında üç günün ifade etmektedir. Zira Hz. Zekeriya'ya bir çocuğunun olacağı müjdelendiğinde, bunun âlâmeti olarak üç gün konuşamayış işaretlerle meramını ifade etmesi bildirilmektedir. bk. Meryem 19/10.

<sup>16</sup> Hûd kavminin helak süresinin sekiz gündüz yedi gece sürdüğünü ifade etmek için gelmiştir. bk. el-Hâkka 69/7.

<sup>17</sup> Sebe' sûresinde herhangi bir sayı ile sınırlamaksızın geceleri ifade etmek için çoğul kullanılmıştır. bk. Sebe' 34/18.

<sup>18</sup> Yunus 10/24; el-İsrâ 17/1; ed-Duhân 44/23.

<sup>19</sup> el-A'râf 7/4, 97; Yunus 10/50. İnsanın özellikle geceleyin barındığı bir mekân olması hasebiyle eve de aynı kökten gelen *el-Beyt* (البيت) ismi verilmiştir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/23; Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati*, (İstanbul: Timaş, 2007), 98.

## 148 | Fatih Tok. Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

halinde ansızın yakalamasından bahsetmektedir.<sup>20</sup> Öte yandan bu kelime âyetlerde, geceleyin bir şeyi kararlaştırmak, gece bazı tedbirler ve kararlar almak, geceyi geçirmek, geceleyin ansızın baskın yapmak<sup>21</sup> gibi anlamlarda olmak üzere fiil haliyle de kullanılmıştır. Bu bağlamda söz konusu kelime; Rahmân'ın kullarının geceleri secde ve kıyam ile geçirmelerinden bahsedilirken,<sup>22</sup> inkârcıların Hz. Salih'i geceleyin öldürmeyi planlamalarından<sup>23</sup> ya da geceleri kullanan tuzakları, söylenen yalan ve inkâr sözleri haber verirken hep fiil halinde gelmiştir.<sup>24</sup>

### 1.3. Ğâsık / Ğasek (غاسق / غاسق):

Sözlükte “dökülmek; gözyaşı; karanlığın çökmesi” gibi anlamlara gelen *ğask* (غسق) kelimesinden türeyen *ğâsık* ve *ğasek* kelimeleri,<sup>25</sup> “gecenin karanlığının şiddeti, karanlık gece (ğâsık), tutulup karardığı zaman ay” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>26</sup> Denildiğine göre gece adeta karanlığı yeryüzüne döktüğü için bu isimle anılmıştır.<sup>27</sup> İsrâ sûresindeki, “güneşin batışı, gecenin karanlığı ya da karanlığın başlangıcı” gibi anlamlar verilen terkipte *ğasek* (غسق) kelimesi, *lejl* (gece) kelimesine muzâf olarak kullanılmıştır.<sup>28</sup>

Kur'an-ı Kerim'de iki âyet-i kerîmede ise aynı kökten gelen ve “cehennemliklerin derilerinden veya gözlerinden akan irin, pis şeyler ya da şiddetli soğuk, zemheri”<sup>29</sup> gibi anlamlar verilen *ğassâk* (غساق) kelimesi kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Kelimenin doğrudan gece ile bir anlam ilişkisi görünmemektedir. Ancak Râzî, “tıpkı karanlık bir şeyden irkilmesi gibi ürküntü duyulan şey, hoş gitmeyen siyah bir içecek” şeklinde bir izahla aralarında bir anlam münasebeti kurmuştur.<sup>31</sup>

### 1.4. Aşiy / Aşiy / İşâ' (عشي / عشية / عشاء):

Fukaha Bu kelime, “gündüzün sonu; gecenin ilk karanlığı, akşam hatta gece” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>32</sup> Âmâ olmak da gözlerin kararması anlamında bu kelime ile ifade edilmiştir ki; Kur'an'da, “Allah'ın âyetlerine karşı kör davranmak, onları görmezden gelmek” anlamı, aynı kökten türeyen *ya'sû* (يعش) kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Akşam zamanını ifade eden *aşiy* kelimesi ve türevleri, Kur'an'da çoğunlukla zıddı olan bir başka zaman dilimiyle birlikte kullanılmaktadır. Bu bağlamda kelimenin Kur'an'da sabah veya gündüzün belli vakitlerini ifade eden *bukra* (بكرة), *duhâ* (ضحى), *ibkâr* (إبكار), *ğudüvv* (غدق), *ğadât* (غدوة) ve *işrâk* (إشراق) kelimeleriyle birlikte kullanıldığını görmekteyiz.<sup>34</sup> Rûm sûresinde ise, öğle vaktini yani gündüzü ifade eden *hîne tuzhirûn* (وحين تظهورون) ibaresi ile birlikte gelmektedir. Görünen o ki söz konusu birlikte kullanımlar, daha çok bir günün tamamını ifade etmek içindir. Bunun ya-

<sup>20</sup> Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 4. Basım, 2006), 2/84.

<sup>21</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/174; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/392-394.

<sup>22</sup> el-Furkân 25/64.

<sup>23</sup> en-Neml 27/49.

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/81, 108.

<sup>25</sup> *Ğâsık* ve *ğasek* kelimelerinin geçtiği âyetler için bk. el-Felak 113/3; el-İsrâ 17/78.

<sup>26</sup> Kelimenin anlamına dair geniş bilgi için bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an-te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hicr, 2001), 24/745-748; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 360; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/374-375; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/193-194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/3255-3256.

<sup>27</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/194.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/31-32; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/26-27.

<sup>29</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/97, 675; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/221, 31/16.

<sup>30</sup> Kelimenin geçtiği âyetler için bk. Sâd 38/57; en-Nebe' 78/25.

<sup>31</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/16.

<sup>32</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/165; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 335; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/2962.

<sup>33</sup> ez-Zuhuf 43/36.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 3/41; el-En'am 6/52; el-Kehf 18/28; Sad 38/18, 31; el-Mü'min 40/46, 55; Meryem 19/11, 62.

nında Yusuf sûresinde zarf halinde ve tek olarak “akşamleyin” anlamında *ıṣâʾ* (عشاء) kelimesi,<sup>35</sup> Nûr sûresinde ise yatısı namazını ifade etmek için *salâtü'l-ıṣâʾ* (صلوة العشاء) ifadesi<sup>36</sup> yer almaktadır. Kelimenin geçtiği âyet-i kerîmelerde, akşam-sabah yapılan tesbîh, namaz, dua, zikir gibi ibadetler yanında cennette rızıklandırma, cehennem azabına sunulma ve bazı tarihî hadiselere değinildiği görülmektedir.

#### 1.5. Esîl / Âsâl (أصيل / أصيل):

Sözlükte yukarıda izah edilen *aşiyîy* (عشي) kelimesi ile karşılanan *esîl* (أصيل) lafzının, bu minvalde akşam anlamına geldiği söylenebilir. Kimileri ise bu kelimenin, ikindiden gün batımına kadar olan zaman dilimini ifade ettiğini dile getirmişlerdir.<sup>37</sup> Tekil olarak zikredildiği âyetlerde *esîl* (أصيل) kelimesi zıddı olarak *bukra* (بكرة) kelimesiyle,<sup>38</sup> çoğul olarak *âsâl* (أصال) şeklinde geldiği âyetlerde ise zıddı olarak *ğuduvv* (غدى) kelimesi gelmektedir.<sup>39</sup> Söz konusu kullanımlar *esîl/âsâl* kelimesinin, günün akşam vaktini ifade ettiğini göstermektedir. Kelimenin geçtiği âyetlerde sabah-akşam yani gün boyu, sürekli tesbîh, zikir ve secde gibi ibadetler yanında, Hz. Peygamber'e vahyin sabah-akşam yazdırıldığına dair müşriklerin iddialarına değinilmektedir.

#### 1.6. Seher / Eshâr (سحر / أسحر):

Kurʾân-ı Kerîm'de, Lût (as) ve ona inananların kurtarıldığı vakti ifade bağlamında bir âyette tekil (*seher*),<sup>40</sup> istiğfar edilen özel bir vakit olarak ise iki yerde çoğul (*eshâr*) olarak<sup>41</sup> geçen *seher* kelimesi, “gecenin sonu, gecenin son üçte birinden fecrin doğuşuna kadar olan zamanı ya da sabahtan önceki vakti” ifade etmektedir. Bilindiği gibi bu vakitte yenilen yemeğe de *sahur* denilmektedir.<sup>42</sup> Anlaşılan seher vaktiyle, fecre kadar olan imsak vaktini ya da fecri de içine alacak şekilde gecenin son kısmından gün doğumuna kadar olan zaman dilimi kastedilmektedir.

#### 1.7. Fecr (فجر):

Kurʾân'da, bir vakit dilimini ifade etme anlamında beş âyette altı kez geçen fecr kelimesi<sup>43</sup> sözlükte, “yarmak, parçalamak, su kanalı açmak” gibi manalara gelmektedir. Bu bağlamda fecr, gecenin karanlığının sabahın aydınlığı ile adeta yarılması; gecenin sonu, güneşin doğmasından önceki tan yerinin ağarmasını ifade etmektedir.<sup>44</sup> Fecir vakti, özellikle sabah namazının vaktinin girmesinin ya da sahur vaktinin bitip oruç tutma (imsak) vaktinin bilinmesi açısından önemlidir.

Söz konusu zaman dilimi, âlimler tarafından fecr-i kâzib ve fecr-i sâdık şeklinde ikiye ayrılmıştır. Fecr-i kâzib, sabaha karşı doğuda tan yerinde ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen donuk beyazlığı; fecr-i sâdık ise, onun ardından ufukta yatay olarak boydan boya uzanan ve giderek genişleyip yayılan aydınlığı ifade etmektedir.<sup>45</sup> Sabah namazının vaktinin

<sup>35</sup> Yusuf 12/16.

<sup>36</sup> en-Nûr 24/58.

<sup>37</sup> Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 19; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/89.

<sup>38</sup> el-Furkân 25/5; el-Ahzâb 33/42; el-Fetiğ 48/9; el-İnsân 76/25.

<sup>39</sup> el-A'râf 7/205; er-Ra'd 13/15; en-Nûr 24/36.

<sup>40</sup> el-Kamer 54/34.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/17; ez-Zâriyât 51/18.

<sup>42</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/221; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/1952-1953; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 226.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/187; el-İsrâ 17/78; en-Nûr 24/58; el-Fecr 89/1; el-Kadir 97/5. *Fecr* kelimesinin Kurʾân'da günah, günahkar; fişkırt/mak, ak/it/mak gibi farklı anlamlarda kullanılan türevleri de vardır. bk. el-Bakara 2/60, 74; el-İsrâ 17/90, 91; Sâd 38/28; Nûh 71/27; el-İnsân 76/6; el-İnfîtâr 82/3; eş-Şems 91/8.

<sup>44</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/302; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 4. Basım, 1990), 2/778; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 373; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/3351.

<sup>45</sup> Yakup Çiçek, “Fecr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/287.

## 150 | Fatih Tok. Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

girmesi, sahurun sona erip orucun başlaması gibi dinî hükümlerde esas alınan vakit ikincisi yani fecr-i sâdiktır. Anlaşılan o ki fecir, sahurun yapıldığı seher vaktinin bitiminden yani sabah namazının başlangıcından, güneşin doğuşuna kadar olan vakit dilimine işaret etmektedir. İlgili âyetlerde, fecre yemin, fecrin doğuşu, oruçlunun fecre kadar yiyip içmesi yanında *salâti'l-fecr* ve *Kur'âne'l-fecr* gibi ifadelerle de sabah namazından bahsedilmektedir.<sup>46</sup>

### 1.8. Geceye Dair Diğer İbare ve Hatırlatmalar:

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı ibare ve ifadeler ya da gece vaktinde yapıldığından bahsedilen bazı fiil ve hadiseler de gece vaktini hatırlatmaktadır. Aşağıda, âyet-i kerîmelerde farklı şekillerde görülen bu ifadeler ele alınacaktır.

#### 1.8.1. Güneş doğmadan önce (قبل طلوع الشمس):

Allah (cc) iki âyette, “*O halde, onların söylediklerine sabret ve güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini hamd ile tespih et...*”<sup>47</sup> buyururken “قبل طلوع الشمس” (güneş doğmadan önce) ifadesini kullanmaktadır. Âyette güneşin doğuşundan önceki vakit olarak gecenin ya da gecenin bir kısmının (seher, fecr vs.) kastedildiği açıktır. Allah (cc), peygamberinden bu vakitte özellikle tesbihte bulunmasını istemektedir.

#### 1.8.2. Güneşin batışı (غروب):

Kehf sûresinde hem Ashâb-ı Kehf hem de Zülkarneyn kıssası anlatılırken güneşin batmasından bahsedilmektedir ki, bu ifade de gece vaktinin başlaması anlamına gelmektedir.<sup>48</sup>

#### 1.8.3. Akşamlamak (امساء):

Rum sûresinde, “*O halde akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah'ı tesbih edin.*”<sup>49</sup> buyrulurken, Arapça'da akşam vaktini ifade eden (امساء) kelimesinin fiil halinin (تمسون) kullanıldığını görmekteyiz.

Öte yandan müşriklerin, Kur'ân'a sihir, şiir vs. gibi ithamlarda bulunmak ya da Hz. Peygamber'e hakaret etmek için özellikle gece vakitlerinde Kabe civarında toplanmalarını anlatan Mü'minûn sûresinin 67. âyetinde geçen *sâmîran* (ساميرا) kelimesi,<sup>50</sup> gece vakti (geceleyin) anlamını da ifade etmektedir.<sup>51</sup> Keza bazı âyetlerde gezmek, dolaşmak; geçip gitmek; geceleyin yürümek/yürütmek anlamlarına gelen *serâ / isrâ'* (سرى / اسراء) fiili kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Âyet-i kerîmelerde İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in yürütülmesi,<sup>53</sup> Hz. Lût ve Hz. Musa'ya inananları gece yürütüp çıkarmalarının emredilmesi<sup>54</sup> yanında bizzat gece vaktinin geçip gitmesinden bahsedilmektedir.<sup>55</sup> Yeri gelmişken şunu belirtelim ki, İsrâ 17/78. âyetinde geçen *dülûki's-semis* (دلوك الشمس) ifadesini, *güneşin (öğlen tam ortadan batmaya doğru) meyiletmesi* anlamına alanlar kastedilen namazın öğle; *güneşin batışı* olarak alanlar ise akşam namazı olduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu kelime her iki anlama da gelmekle birlikte Râzî, âyetin beş vakit namazı içerdiğini ifade ederek birinci görüşü tercih etmektedir.<sup>56</sup>

<sup>46</sup> el-Bakara 2/187; en-Nûr 24/58; el-İsrâ 17/78; el-Fecr 89/1; el-Kadir 97/5.

<sup>47</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2020), Tâhâ 20/130; Kâf 50/39.

<sup>48</sup> el-Kehf 18/17, 86.

<sup>49</sup> er-Rûm 30/17.

<sup>50</sup> “*Âyetlerim size okunurdu da siz buna karşı büyüklük taslayarak arkanızı döner geceleyin toplanıp hezeyanlar savururdunuz.*” el-Mü'minûn 23/67.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/80-85; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/111-112.

<sup>52</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/242; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 231.

<sup>53</sup> el-İsrâ 17/1.

<sup>54</sup> Hûd 11/81; el-Hicr 15/65; Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ' 26/52; ed-Duhân 44/23.

<sup>55</sup> el-Fecr 89/4.

<sup>56</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/26-27.



## 2. Gecenin Âyet Oluşu ve Özellikleri

Sözlükte “alâmet, emâre, işâret, ibret, delil” gibi anlamlara gelen âyet kelimesi,<sup>57</sup> Kur'an'da farklı türev ve anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Bir tefsir terimi olarak ise âyet, “başlangıcı ve sonu olan, sûre içinde bir cümle veya cümlelerden oluşmuş her bir Kur'an parçasına” denilmektedir.<sup>59</sup> Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığına, birliğine ve kudretine işaret eden deliller de çoğunlukla âyet kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Gece vaktine atf yapan âyetlerin bir kısmı da aynı şekilde Allah'ın bir âyeti olarak dile getirilmektedir.

Allah (cc), geceyi çeşitli yönleriyle varlığının, birliğinin ve kudretinin âyeti yani bir delili olarak zikretmektedir. Bu bağlamda, birçok âyette birlikte zikredilen gece ile gündüzün oluşumu, gecenin gündüzle olan ilişkisi ve insan için olan işlevi üzerinde tefekkür eden bir insanın, söz konusu âyetler/deliller üzerinden onların yaratıcısının varlığına, kudretine ve teklifine ulaşması hedeflenmektedir. Zira bu iki vaktin şaşmaz bir nizam içerisinde tekrar etmesi, onların Yaratıcısı'nın birliğine delil olmaktadır. Çünkü birden fazla ilâhın bulunması, kâinattaki düzenin bozulmasını kaçınılmaz kılacaktır.<sup>61</sup>

Âyet-i kerîmeler incelendiğinde Cenâb-ı Allah'ın hem geceyi hem de gündüzü akıl sahibi insanlar için birer âyet olarak nitelediği görülmektedir. Örneğin İsrâ sûresinde Allah (cc), “*Biz geceyi ve gündüzü iki âyet (alâmet, delil, işâret) kıldık...*”<sup>62</sup> buyurmaktadır.<sup>63</sup> Bunun yanında geceyle gündüzün art arda gelmesi,<sup>64</sup> insanın sadece gece ya da gündüzü yaşamaması,<sup>65</sup> gecenin insana musahhar kılınması<sup>66</sup> ve geceleri uyumak,<sup>67</sup> düşünen, akleden insanlar için ibret alınacak birer âyettir. Tüm bu âyetler ve deliller üzerinde tefekkür eden insanların, Yüce Allah'ın varlığını, kudretini ve birliğini idrak etmesi gerekir.

Öte yandan âyet-i kerîmelerde zikredilen gecenin özellikleri ya da gece ile gündüz arasındaki ilişkiler de Cenâb-ı Allah'ın varlığının, kudretinin ve birliğinin birer delili olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, daha önce zikredilen gece ve gündüzün art arda gelmesi yanında gecenin bir elbise oluşu,<sup>68</sup> ortalığı bürüyüp kaplaması,<sup>69</sup> sakinlik getirmesi,<sup>70</sup> gece ve gündüzün uzayıp kışalmasına sebep olan gecenin gündüze gündüzün de geceye sarılıp dolan-

<sup>57</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1/104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/185.

<sup>58</sup> Yapılan bir çalışmada türevleriyle birlikte 382 defa geçtiği ifade edilen “âyet” kelimesinin Kur'an'da; “delil, mucize, dokuz mucize, alâmet, kıyâmet alâmetleri, ibret, hayret uyandıran durum, tekvînî âyetler, Kur'an âyeti, Kur'an, Kitap/kitaplar, Kitab-ı Mukaddes, Hz. Muhammed, ahkâm, bina, intikam” gibi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Muhammet Ali Duran, “Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Mart 2014), 48-60.

<sup>59</sup> Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 33; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 55; Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/164; er-Rûm 30/20-25; el-Enbiyâ 21/3132; en-Nahl 16/66-69; el-Câsiye 45/3-5; er-Ra'd 13/2-4; Yûnus 10/5, 67; el-En'âm 6/95-99.

<sup>61</sup> Cenâb-ı Allah, tüm kâinattaki düzeni tek ilâh oluşuna bağlamaktadır: “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.*” el-Enbiyâ 21/22.

<sup>62</sup> el-İsrâ 17/12.

<sup>63</sup> Gece ve gündüzün birer âyet kılındığına dair başka bir âyet için bk. Fussilet 41/37.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yunus 10/6; el-Mü'minûn 23/80; el-Câsiye 45/5.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yunus 10/6; el-Câsiye 45/5; el-Kasas 28/72.

<sup>66</sup> en-Nahl 16/12; İbrahim 14/33.

<sup>67</sup> er-Rûm 30/23.

<sup>68</sup> el-Furkân 25/47; en-Nebe' 78/10.

<sup>69</sup> el-Leyl 92/1.

<sup>70</sup> ed-Duhâ 93/2.

## 152 | Fatih Tok. Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

ması, birbirlerine katılmaları, gecenin silinip yerine gündüzün getirilmesi, döndürülüp sürekliliği yer değiştirmeleri üzerinde de<sup>71</sup> insanın tefekkür etmesi gerekmektedir. Bu konuda gerçekleştirilecek sağlıklı bir muhakeme, insanı bütün bu varlıkların yaratıcısını ve yaratılışının amaçlarını anlamaya götürecektir. Zira bazı âyetlerin sonunda gece ve gündüz arasındaki alanın, akıl sahipleri, vahye kulak verenler, tefekkür edenler, öğüt alıp şükreden bir kul olmak isteyenler ya da yükümlülüklerinin idrakinde olanlar için birer ibret, delil, alâmet olduğu ifade edilmektedir.<sup>72</sup>

Güneşin batmasıyla birlikte gece vakti girmekte ve ortalık karanlığına bürünmektedir. Bu durum ise, yatarken ışığın kapatılması gibi insanın uyumak ve dinlenmek için ihtiyaç duyduğu bir ortamı hazırlamaktadır. Gündüz yaşanan ve insanı oldukça yoran koşuşturmaların, gürültü ve karmaşaların azalması hatta kaybolmasıyla gece vakti, insan için oldukça sessiz bir ortam oluşmaktadır. Ayrıca canlıların hareketlerinde yaşanan azalma hatta durma, geceye sessizlikle yanında bir de sakinlik katmaktadır. Bu durum ise, yaşanan günün muhasebesi ile yaşanacak günün ön hazırlığını yapmak isteyen insanlar için oldukça uygun bir zeminin oluşması anlamına gelmektedir. Ayrıca gece karanlığı ile gelen sükûnet, insana hem bedenen hem ruhen hem de zihnen dinlenme ortamı sunmaktadır.

### 3. Gece Vaktindeki Hâdiseler, Ameller ve Eylemler

Kur'an-ı Kerîm, zaman zaman gece vaktinde cereyan eden bazı tarihî hadiselerden söz etmektedir. Bunun yanında, gece-gündüz ya da sadece gece vakitlerinde yapılması istenen bazı ibadet ve eylemlere değinmektedir. Araştırmamızın bu bölümünde, gecedan istifadeyle gerçekleşmiş olan bazı hadiseler ile gece vakitlerinde yapılan veya yapılması istenen ibadet ve eylemler ele alınacaktır.

#### 3.1. Hâdiseler

Öncelikle ifade edelim ki, insanlık tarihindeki en önemli olaylardan biri olan Kur'an'ın nüzulü, bir gece vaktinde gerçekleşmeye başlamıştır. Zira vahiy ilk olarak Hz. Peygamber'e Ramazan ayında,<sup>73</sup> mübarek bir gecede<sup>74</sup> yani Kadir gecesinde<sup>75</sup> nâzil olmaya başlamıştır.<sup>76</sup> Peygamber (s.a.s), bir gece vakti Hira mağarasında yalnız iken ansızın gelen ilk vahiyler, onun zihninde ve kalbinde derin etkiler bırakmıştır. Zira Kur'an, ona bilmediği hakikatleri öğretmiş, hayatın anlamına dair sorularını cevaplamış ve böylelikle onu hidayete erdirmiştir.<sup>77</sup> Aynı şekilde Kur'an-ı Kerîm'in nüzûlüyle insanlık da, hayatın yani zamanın, bir başka ifadeyle gece ve gündüzün anlamını, onun yaratılışının gaye ve hikmetini ve söz konusu anlardaki sorumluluklarını idrak etmiştir.

Bilindiği gibi geceler, zaman zaman oldukça karanlık, sessiz ve sakin bir hal almaktadır. Kötülük peşinde koşan kimi insanlar ise, çeşitli hile, tuzak ya da suikast gibi girişimlerinin planlama, kurgulama ve icra vakti olarak özellikle böylece geceleri seçmektedirler. Bu durum,

<sup>71</sup> Âyet-i kerîmelerde bu durumu ifade etmek üzere *ilâc* (إلاج), *iğşâ'* (اغشاء), *tekvîr* (تكوير), *ihtilâf/hilfe* (اختلاف/خلفه), *mahv* (محو) ve *taklîb* (تقليب) köklerinden gelen fiiller kullanılmaktadır. Söz konusu âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/27; el-A'râf 7/54; er-R'ad 13/3; el-İsrâ 17/12; el-Hac 22/61; en-Nûr 24/44; Lokman 31/29; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/5; el-Hadîd 57/6.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; er-R'ad 13/3; en-Nûr 24/44; el-Furkân 25/62; Yunus 10/6; el-Câsiye 45/5.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>74</sup> ed-Duhân 44/3.

<sup>75</sup> el-Kadir 97/1-3.

<sup>76</sup> Vahiy, sonraki dönemlerde de zaman zaman geceleri inmeye devam etmiştir. Gece vakitlerinde inen vahiyler *leyle* gündüz vakitlerinde inenler ise *nehâf* olarak isimlendirilmiştir. bk. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, 2009), 1/142; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Basım, 1996), 1/6468.

<sup>77</sup> el-Duhâ 93/7.

geceleri dinlenmeye çekilen insanları oldukça tedirgin etmektedir. Çünkü gece vaktinde insan uyku ve istirahat dolayısıyla gaflet halinde olabilmektedir.

Cenâb-ı Allah, gecenin bahsedilen ortamı hazırlamasına atf yaparak insanı, gece vakitlerinde karşılaşılabileceği şerlerden Rabbine sığınmaya davet etmektedir. Bu bağlamda Allah (cc), "*De ki: Yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin (ğasik) şerrinden... sabahın Rabbine sığınırım.*"<sup>78</sup> buyurmaktadır. Âyette geçen ve sığınılması istenilen "*gecenin şerleri*" konusunda müfessirler çeşitli yorumlar yapmışlardır. Örneğin Râzî, geceleyin vahşi hayvanların ve haşeratın yuvalarından çıktığını, hırsızların, suçluların ve sihirbazların yoğun bir kötülük faaliyetlerine giriştiğini söylemektedir.<sup>79</sup> Âyette kastedilen şerler, insanlığa arız olup onun arzularını gerçekleştirmesine engel olan, ona acı ve ıstırap veren herhangi bir musibet olarak da ifade edilmiştir. Kapsamlı bir izah olan bu yorumda kötülükler, insanın vicdanını karanlıklara boğan her türlü fena şeyi kapsamaktadır.<sup>80</sup>

Kur'an-ı Kerîm, gece kurulan hile ve tuzakların peygamberlerin de başına geldiğini haber vermektedir. Örneğin Hz. Salih'in düşmanları onun tebliği, söylemleri ve mucizesi<sup>81</sup> karşısında çaresiz kalınca, onu öldürerek kendisinden kurtulmaya karar vermişlerdir. Bunun için Hz. Salih'in gönderildiği Medyen şehrinde bulunan ve sürekli fesat peşinde koşan dokuz(lu) çete bazı planlar yapmıştır ki, Kur'an bunu şöyle haber vermektedir: "*Aralarında Allah adına and içerek şöyle dediler: Mutlaka onu ve ailesini geceleyin öldüreceğiz sonra da velisine; 'Biz onun ailesinin öldürülüşünden haberimiz yoktur. Biz kesinlikle doğru söyleyenleriz', diyeceğiz.*"<sup>82</sup> Görüldüğü gibi inkârcılar, kimsenin görmemesi için peygamberlerini geceleyin karanlıkta öldürmeyi hedeflemişlerdir. Ancak Cenâb-ı Allah onların bu suikast girişimlerini boşa çıkarmış<sup>83</sup> ve Hz. Salih'le birlikte inananları kurtarmıştır. Ardından da inkârcı zalimleri helak etmiştir. Bilindiği gibi Mekke'deki müşrikler de Hz. Muhammed'i bir gece baskınıyla öldürüp ortadan kaldırmak istemişlerdir.<sup>84</sup> Ancak Allah (cc), Hz. Salih'i düşmanlarının elinden kurtardığı gibi Hz. Peygamber'i de Mekke müşriklerin suikast girişiminden kurtarmıştır.

Hz. Peygamber'e, "*Biz ne Kur'an'a ne de bundan önceki kitaplara iman ederiz.*"<sup>85</sup> diyen inkârcıların ileri gelenleriyle onlara tabi olan zayıf kimselerin ahiretteki diyaloglarından haber veren âyetlerde de geceye atf yapılmaktadır. Âyetlerde bildirildiğine göre zayıf kimseler ahirette müstekbirlere, "*...Hayır, bizi hidayetden saptıran gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır. Çünkü siz bize (sürekli olarak) Allah'ın inkâr etmemizi ve O'na eşler koşmamızı emrediyordunuz.*"<sup>86</sup> diyeceklerdir. Onların bu sözlerinden anlaşılmalıdır ki, inkârcı ileri gelenler toplumun zayıf kesiminin iman etmesini engellemek için gece-gündüz çeşitli hile ve tuzaklar kurmuşlardır. Hile, tuzak, aldatma gibi anlamlar verebileceğimiz *mekr* (مكر) kelimesi âyette, *gece ve gündüzün tuzağı* (مكر الليل و النهار) şeklinde zaman dilimine muzâf kılınmıştır. Bununla inkârcıların gece ve gündüz sürekli kurdukları hile ve tuzaklar anlatılmaktadır.<sup>87</sup> Söz konusu âyetlerden onların kötülük için her anı değerlendirdiklerini anlıyoruz ki, gece de, özellikleri itibariyle bunun için en uygun vakitlerden biri olmaktadır.

<sup>78</sup> el-Felak 113/1-3.

<sup>79</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/194.

<sup>80</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser, 3. Basım, 1979), 9/6381.

<sup>81</sup> Hz. Salih peygambere verilen deve mucizesi ile ilgili detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan, 2004), 185-189; Halil İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 144-148.

<sup>82</sup> en-Neml 27/49.

<sup>83</sup> "*Onlar bir tuzak kurdular. Farkında değillerken Allah da bir tuzak kurdu.*" en-Neml 27/50. Âyet-i kerîmede bahsedilen Allah'ın tuzak kurması, onların tuzaklarını Hz. Sâlih'e haber vermesidir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/203.

<sup>84</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/480-482.

<sup>85</sup> Sebe' 34/31.

<sup>86</sup> Sebe' 34/33.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/291; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/567; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/261.

## 154 | Fatih Tok. Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

Kötülük peşinde koşan insanlar, niyetlerini ve planlarını, özellikle gecenin sağladığı atmosferden faydalanarak gerçekleştirmek isterler. Zira gecenin, karanlığıyla yeryüzünü örten bir elbise olması,<sup>88</sup> aynı zamanda onların tuzak ve hilelerin örtülüp gizlenmesine imkân vermektedir. Keza, insanların gece vaktini daha çok uyku ve dinlenmeyle geçirmesi, onların gafil bir anda yakalanmalarına sebep olmaktadır. Yine gecenin sessiz ve sakin ortamı, kötü niyetli insanların gizlilik içinde hareket etmelerini sağlamaktadır ki, bu da onların kötü emellerinin başkaları tarafından sezilmemesine yol açmaktadır.

Öte yandan Cenâb-ı Allah *"Nice memleketleri helak ettik. Onlara azabımız gece uykusuna dalmışlarken yahut gündüz istirahat halindelerken gelmişti."*<sup>89</sup> buyurarak, bazı kavimlerin gece uykusu halindeyken helake uğradıklarını haber vermektedir. Bu bağlamda Allah (cc) azgılaşan kavimleri, helakin geceleyin ansızın gelmesiyle korkutmakta ve onları uyarılmaktadır.<sup>90</sup> Hemen belirtelim ki, *gece vakti* anlamındaki *beyât* (بيات) kelimesinin geçtiği âyetlerde<sup>91</sup> özellikle azabın yani helakin gelmesine vurgu yapılmaktadır. Bu durum kötülük peşinde koşan insanların da geceleyin ansızın gaflet halinde yakalanabileceklerine yönelik bir tehdit içermektedir. Gece uykusu ve gaflet halinde yakalanmaları ise, inkârcıların azabının şiddetli ve korkunç olacağını ifade etmektedir.<sup>92</sup>

Gece vaktinin oluşturduğu ortamlar, bazen de peygamberler ve inananlar için bir kurtuluş vesilesi olmuştur. Örneğin Hz. Lût ve ona iman edenler zalimlerin ellerinden gece vakti kurtulmuşlardır. Zira onun kavmi, insan suretinde peygamberlerinin evine gelen melekleri genç delikanlılar sanmışlar ve onlara yönelik ahlaksız girişimlerde bulunmuşlardı. O sırada gelen elçileri henüz tanımayan Hz. Lût ise korkuya kapılmıştı. Bunun üzerine melekler, *"Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür..."*<sup>93</sup> dediler.<sup>94</sup> Böylece Hz. Lût ve inananlar kurtulmuş, inkârcılar ise helak olmuştur. Aynı şekilde Allah (cc), Firavun'un zulmünden kurtarmak istediği Hz. Musa'ya da, kavmini gece vakti ülkeden (Mısır) çıkarmasını emretmiştir.<sup>95</sup> Bu tür durumlarda gece örtüsü, iyi insanları ve onların hareketlerini gizlemek için bir ortam hazırlamaktadır. Her iki peygambere de kavimlerini ülkeden çıkarmaları emrinin, *isrâ* (إسراء) fiilinin emir haliyle geldiği görülmektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in gece vakti yaşadığı İsrâ tecrübesi de Kur'an-ı Kerim'de aynı fiille anlatılmaktadır.<sup>96</sup>

Yukarıda zikredilen hadiseler göstermektedir ki gece hem iyilerin hem de kötülerin yaptıklarını gizleyen bir elbise, bir örtü vazifesi görmektedir. Yaşanan hadiseler ve Felak sûresindeki ifadelerle bakılacak olursa kötü niyetli insanlar, hile ve tuzaklarını planlamak ve gerçekleştirmek için özellikle geceyi seçmektedirler. İyi insanlar ise, zaman zaman gecenin sağladığı atmosferden istifade ederek, kötülerin şerrinden korunmuş ve güvenli ortamlara ulaşmışlardır. Öte yandan salih kimseler için gecenin çok daha farklı anlamları vardır ki, aşağıdaki satırlarda da bu hususlara değineceğiz.

### 3.2. Ameller ve Eylemler

Bilindiği gibi nüzûl döneminin başlarında Allah (cc) peygamberine, gecenin çoğu vaktinde veya yarısında ya da yarından biraz eksik veya fazla bir zaman diliminde uyanık olmasını

<sup>88</sup> el-Furkân 25/47; en-Nebe' 78/10.

<sup>89</sup> el-A'râf 7/4.

<sup>90</sup> *"Memleketlerin halkları geceleyin uyurken kendilerine azabımızın gelmesinden emin mi oldular?"* el-A'râf 7/97.

<sup>91</sup> Söz konusu kelimenin geçtiği bir başka âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: *"De ki: Söyleyin bakalım, onun azabı size geceleyin veya gündüzün (ansızın) gelecek olsa, suçlular bunun hangisini acele isterler?"* Yunus 10/50.

<sup>92</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/84; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Mahmud Ahmed el-Atraş vd. (Beyrut: Dâru'r-raşîd, 2000), 1/534.

<sup>93</sup> Hûd 11/81.

<sup>94</sup> Benzer içerikteki bir başka âyet için bk. el-Hicr 15/65.

<sup>95</sup> Tâhâ 20/77; eş-Suarâ' 26/52; ed-Duhân 44/23.

<sup>96</sup> el-İsrâ 17/1.

ve bu vakitlerde bazı ibadet ve amellerde bulunmasını emretmektedir.<sup>97</sup> Aynı sûrede Allah (cc), gece kalkışı için, “Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir.”<sup>98</sup> إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا buyurarak, gece vakti yapılan kıyamın (kalkış) çok sağlam, güçlü ve kalıcı etkiler bırakacağını haber vermektedir. Çünkü gece vakitlerinde hem kâinata hem de insana derin bir sessizlik ve sükûnet çökmektedir. Böylece bir ortam ise insana, tüm meşgalelerinden uzaklaşarak ibadet, tefekkür veya ameline odaklanma imkânı vermektedir.

Araştırmamızın bu bölümünde, geceye atıf yapan âyetlerde yer alan bazı ibadet, amel ve eylemlere değineceğiz. Bu bağlamda ilk olarak ise, gecenin insana sağladığı en temel fayda olan uyku ve dinlenmeye temas edeceğiz.

### 3.2.1. Uyku ve Dinlenme

İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için gerekli temel ihtiyaçlardan biri olan uyku, insanda hücre yenilenmesi, organizmanın onarımı ve bedensel dinlenmeyi sağlamaktadır.<sup>99</sup> Tam aksine uykusuzluk ise, zihinsel konsantrasyon, hafıza, hormonal ve metabolik fonksiyonlar, ruhsal durumlar ve yaşam kalitesi üzerinde zararlı etkiler bırakmaktadır.<sup>100</sup> Geceleyin bir müddet uyumak, hem gündüzün getirdiği zihin<sup>101</sup> ve beden yorgunluğunu atmayı hem de ruhun sükûnete ermesini sağlamaktadır.

Allah (cc), bazı âyet-i kerîmelerde ruhun dinlenip sükûnete ermesi için geceyi var ettiğini ve onu uyku ve istirahate uygun olarak karanlık kıldığını bildirmektedir.<sup>102</sup> Gece ve uykunun zikredilen fonksiyonları, onların insan için önemli ve hayatî bir nimet olduğunu göstermektedir.<sup>103</sup> Bu bağlamdaki âyetleri<sup>104</sup> değerlendirdiğimizde Cenâb-ı Allah'ın, geceyi öncelikle uyku, uykuyu da dinlenme ve sükûnete erme zamanı olarak yarattığını anlamaktayız. Bununla birlikte Kur'an, gecenin tamamen uyku ve dinlenmeye ayrılması gerektiğini de tavsiye etmektedir. Zira Allah (cc), cennetle mükâfatlandığı bazı muttaki kullarının özelliklerini sayarken, onların geceleri pek az uyuduklarını haber vermektedir.<sup>105</sup> Önceki satırlarda ifade edildiği gibi Allah (cc), peygamberinden de gece vaktinde kalkıp bazı ibadet ve amellerde bulunmasını istemiştir.

Atıf yapılan âyetlerden anlaşılmaktadır ki insan, zihnen, bedenen ve ruhen sükûnete erecek kadar uyku ve dinlenmeye zaman ayırmalıdır. Bununla birlikte gecenin kalan kısmı, tıpkı gündüz olması gerektiği gibi kulluğun sorumluluğu içerisinde geçirilmelidir. Öte yandan Hz. Peygamber'den gelen bazı tavsiyeler, gecenin bütünüyle ibadetle geçirilmesinin de dinî açıdan doğru olmadığını göstermektedir.<sup>106</sup>

<sup>97</sup> el-Müzzemmil 73/1-4.

<sup>98</sup> el-Müzzemmil 73/6.

<sup>99</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları*, (Ankara: Gece, 2017), 25; Hacı Mehmet Soysaldı, “Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2018), 98.

<sup>100</sup> Bahammam, “İslamî Perspektiften Uyku”, 363; Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları*, 25.

<sup>101</sup> Hatta uykunun bedenden daha çok beyinle ilgili olduğu ve uykuda, insan beyninin gündüz boşalan glikojen depolarının dolduğu ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Naile Süleymanova, “Ashab-ı Kehf Olayı Üzerine Tıpta ve Dinimizde Uyku”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2012, ed. Seydihan Küçükdağlı, Serdar Yakar (Kahramanmaraş: Öncü, 2013), 422.

<sup>102</sup> Yunus 10/67; el-Furkân 25/47; en-Nebe' 78/9-10.

<sup>103</sup> Uyku aynı zamanda insanın rüyalarının gerçekleştiği anlardır. Kur'an, uyku esnasında görülen bazı rüyalarından da bahsetmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve ashabının, Hz. İbrahim'in, Hz. Yusuf ve zindan arkadaşlarının, Mısır kralının rüyalarına yer vermektedir. bk. el-Enfâl 8/43; Yusuf 12/4-5, 36, 43; el-İsrâ 17/60; es-Sâffât 37/103-105.

<sup>104</sup> Örneğin bk. el-Mü'min 40/61; el-Kasas 28/71-73.

<sup>105</sup> ez-Zâriyât 51/17.

<sup>106</sup> Hz. Peygamber'in ibadette aşırı giden üç sahabiyi uyardığını görüyoruz. Allah rızasını kazanmayı arzulayan bu sahâbîden biri ömrünün sonuna kadar geceleri uyumaksızın namaz kılacağını, diğeri gündüzleri sürekli oruç tutacağını, üçüncüsü ise hiç evlenmeyeceğini söylemiştir. Fakat Hz. Peygamber, sünnetinin bu olmadığını söyleyerek onları bu düşüncelerinden men etmiştir. bk. Buhârî, “Nikâh”, 1

## 3.2.2. Namaz, Secde, Kıyam

Nâzil olan ilk sûrelerden Müzzemmil sûresinin<sup>107</sup> ilk âyetleri, Hz. Peygamber'i gece kalkmaya ve bazı ibadet ve amellerde bulunmaya davet etmektedir. Gecenin bir kısmını nefsinin hakkı olarak uyku ve dinlenmeye ayıran Hz. Peygamber'e Allah (cc), "*Ey örtünüp bürünen!*"<sup>108</sup> *Gecenin birazı hariç bir zaman diliminde yahut yarısında yahut da yarısından biraz az veya fazla bir vakitte kalk!*<sup>109</sup> demektedir. Sürenin ilk emri olan "*kalk!*" ya da "*kıyam et!*" ifadesini müfessirler genel olarak *namaz kıl* şeklinde yorumlamışlardır. Bu âyetle gece namazı için kalkmanın farz kılındığı fakat gecenin tamamını ayakta ibadetle geçirenler olduğu için de belli bir zaman sonra bunun hafifletildiği söylenmiştir. Kimi müfessirlere göre de farz kılınan gece namazı daha sonraki dönemlerde neshedilmiştir.<sup>110</sup>

Öncelikle belirtelim ki, henüz risaletin başlarında gelen "*Kalk!*" emri, uykudan uyanma halinden ziyade bir kıyâmı ifade etmektedir. Zira bu emir, geceye hiç uyumamış olsa dahi Hz. Peygamber'den böyle bir kalkış yani kıyam istemektedir. Bu yönüyle söz konusu emir, sorumlulukları yerine getirmek için bedenen ve zihnen uyanık olmayı, bunun için de büründüğü tüm örtülerden (uyku için alınan örtü veya mecazen insanı bürüyen gafletten) sıyrılmayı ve sadece Rabbinin huzurunda kıyam etmeyi salık vermektedir. Bu hitap aynı zamanda, gecenin en temel ibadetlerinden bir olan namazı ihtiva etmektedir.<sup>111</sup>

Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre farz namazlardan sonra en faziletli namaz, gece namazıdır.<sup>112</sup> Anladığımız kadarıyla gece namazıyla özellikle insanın uykusundan kalkarak Rabbinin huzurunda durduğu teheccüd namazı kastedilmektedir. Öte yandan bazı âyet-i kerîmelerde, gece vakitlerindeki namazlar yanında onun rükunlarından olan kıyam ve secde-lerden de bahsedilmektedir.

Geceyi, güneşin batışı ile doğuşu arasındaki zaman dilimi olarak ele aldığımızda beş vakit namazdan akşam, yatsı ve sabah namazlarının bu vakitte kılındığı görülmektedir. Örneğin Cenâb-ı Allah, İsrâ sûresinde gece vaktindeki bazı namazları da kastederek şöyle buyurmaktadır: "*Güneşin zevalinden gecenin karanlığına kadar namazı kıl. Bir de sabah namazını (Kur'âne'l-fecr) kıl. Çünkü sabah namazının şahitleri vardır. Gecenin bir kısmında da sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makâm-ı Mahmud'a ulaştırsın.*"<sup>113</sup> Bunun yanında sünnet olan evvâbîn<sup>114</sup> ve teheccüd gibi namazlar da gece olarak ifade ettiğimiz zaman diliminde kılınmaktadır.

(No. 3/5063); Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Hacı, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1991/1412), "Nikâh", 5 (No. 1401).

<sup>107</sup> Kanaatimizce Müzzemmil sûresi, Alak ve Kalem sûrelerinden sonra üçüncü sırada nâzil olmuştur. Sûrelerin nüzul sırlaması hakkında bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerin Tarihlendirilmesi*, (İstanbul: KURAMER, 2016), 284-286, 293-296.

<sup>108</sup> Âyette örtünüp bürünen olarak tercüme edilen *Müzzemmil* ifadesi, Hz. Peygamber'in "namaz için elbiseye bürünmesi" ya da "risalet görevini üstlenmesi" şeklinde anlaşılmıştır. Müzzemmil kelimesinin anlamları için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/357-358; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/125; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/237-240; Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 30/171; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 14/161; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5423-5424.

<sup>109</sup> el-Müzzemmil 73/1-4.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/357-358; Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 30/172; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' İ-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî (Beyrut: Risale, 2006), 21/316-322.

<sup>111</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5424.

<sup>112</sup> Müslim, "Siyâm", 13 (No. 202, 203). Ayrıca Rasulüllah'ın gece kılınan namazlar ve onların mükâfatına dair bazı hadisleri ve müjdeleri için bk. Tirmizî, "Birr", 53 (No. 1984); "Fezâilu'l-Kur'an", 17 (No. 2911); "Kıyâmet", 42 (No. 2485); İbn-i Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Et'ime", 1 (No. 3251); "İkâmeti's-salât", 174 (No. 1329-1334).

<sup>113</sup> el-İsrâ 17/78-79.

<sup>114</sup> Akşam ile yatsı arasında kılınan sünnet namazlar evvâbîn olarak isimlendirilir. bk. Yunus Vehbi Yavuz, "Evvâbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/544.

Yukarıda zikredilen âyet-i kerîmede, önce güneşin zevalinden *gecenin karanlığına kadar* (الى غسق الليل) olan vakitte namaz kılınması istenmektedir. Âyette ifade edilen gündüz güneşin zevalinden sonraki vakit öğle ve ikindi, güneşin batışından sonraki vakit ise akşam ve yatsı namazlarına işaret olarak yorumlanmıştır.<sup>115</sup> Zira akşam namazı güneşin batışıyla, yatsı namazı ise *gecenin karanlığına doğru* kılınmaktadır ki, her ikisi de *gece* dediğimiz zaman dilimi içerisinde kalmaktadır. Ardından gelen âyette ise, *Kur'âne'l-fecr* ifadesi geçmektedir. Müfessirler bu terkipte kastedilenin *sabah namazı* olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda âyetteki "*Kur'ân*" ifadesi de *salat* (namaz) ya da *sabah namazının kıraati* olarak yorumlanmıştır.<sup>116</sup>

İsrâ sûresinin 78. âyetinde ise, Hz. Peygamber'e has olarak *teheccüd* namazı emredilmiştir. Teheccüd kelime olarak "hem uyumak hem de zıddı olan uyanmak ya da uykudan güçlülükle uyanmak" anlamlarına gelmektedir.<sup>117</sup> Dinî bir terim olarak ise, "yatsı namazı ile fecr-i sâdık arasında bir müddet uyuduktan sonra uyanıp namaz kılmayı ve bu süre içinde kılınan nâfile namazı" ifade etmektedir.<sup>118</sup> Âyetteki teheccüd emri, Hz. Peygamber'e yönelik olmakla birlikte kimi âlimler bu namazın bütün Müslümanlar için vücûbiyet ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>119</sup> Kanaatimizce teheccüd namazı, ümmete farz olmamakla birlikte farzlardan sonraki en faziletli namaz olarak tavsiye edilmiştir.

Âyet-i kerîmelerde geçen güneşin batıya kaymasından sonra öğle ve ikindi, *gecenin karanlığına kadar* olan vakitte akşam ve yatsı, fecir vaktinin Kur'ân'ı ile de sabah namazının kastedildiği düşüncesiyle, bu iki âyette beş vakit namazın zikredilmiş olduğu söylenmiştir.<sup>120</sup> Âyetlerde bunlara bir de gece kılınan teheccüd namazı ilave edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında emredilen namazların özellikle güneşin doğuşu ile batışı arasındaki vakitte yani gece anlarında yoğunluk kazandığı görülmektedir.

Hûd sûresindeki, "*Gündüzün iki tarafında ve gece saatlerinde, gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl...*"<sup>121</sup> ifadesini de kimi müfessirler beş vakit namaza atıf olarak yorumlamışlardır. Bu bağlamda âyetin ilk kısmında (gündüzün iki tarafında) kılınan namazlardan sabah, öğle ve ikindinin, ikinci kısmında (gecenin saatlerinde) kılınan namazlardan ise, akşam, yatsı ve sabahın kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>122</sup>

Önceki satırlarda zikredilen Rûm sûresinin, "*Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine girdiğinizde Allah'ı tesbih edin.*"<sup>123</sup> âyetinde geçen *tesbih* ifadesi de bazı müfessirler tarafından *namaz* olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu iki âyette de beş vakit namaza yer verildiği söylenmiştir ki, bunların üçü inceleme konumuz olan gece vakitlerinde

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/22-32; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/26-28; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3194-3195.

<sup>116</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 8/338; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/28; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3194.

<sup>117</sup> Râgıp el-İsfahâni, *el-Müfredât*, 536; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4616.

<sup>118</sup> Saffet Köse, "Teheccüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/323.

<sup>119</sup> Bu husustaki görüşler için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/146.

<sup>120</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/336; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/27.

<sup>121</sup> Hûd 11/114.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/601-605; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/249-250; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/509; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. er-Rahhâle el-Faruk vd. (Beyrut: Dâru'l-hayr, 2. Basım, 2007), 5/28.

<sup>123</sup> er-Rûm 30/17-18.

### 158 | Fatih Tok. Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

eda edilen akşam, yatsı ve sabah<sup>124</sup> namazlarıdır.<sup>125</sup> Nûr sûresinde ise, köle ve çocukların ebeveynlerin yanlarına izin alarak girecekleri vakitler bildirilirken, sabah namazı (*salâti'l-fecr*) ve yatsı namazı (*salâti'l-ıṣâ*) ifadelerinde, sadece namazların vakitlerine değinilmiştir.<sup>126</sup>

Öte yandan bazı âyetler, namazın rükünlerinden olan secde ve kıyamın özellikle geceleyin yapılmasını istemektedir. Cenâb-ı Allah'ın, "*secde et ve yaklaş*."<sup>127</sup> buyurduğu ve Hz. Peygamber'in de kulun Rabbine en yakın olduğu anlar<sup>128</sup> olarak ifade ettiği secdenin gece vakitinde olması, insanın, sessizlik ve sükûnetin hâkim olduğu bir ortamda Rabbiyle baş başa kalması anlamına gelmektedir. Âyetlerde secde bazen tek olarak zikredilirken bazen de kıyam ile birlikte gelmiştir. Allah (cc), secde ederek ve kıyamda durarak geceleyen kullarından ise övgüyle bahsetmektedir.<sup>129</sup> Hatta Cenâb-ı Allah'ın, gece uykusundan uyanarak kıyamda duran, secde eden ve âyetlerini okuyan ehl-i kitap mensuplarını dahi diğerlerinden ayrı tuttuğunu ve onlardan övgüyle söz ettiğini görmekteyiz.<sup>130</sup>

Âyetlerde zikredilen hususlar, kulun gece vakitlerinde yaptığı fedakârlıklarının Allah (cc) katında oldukça kıymetli olduğunu göstermektedir. Zira kul, riya ve farklı menfaat beklentilerinin asgari düzeyde olduğu gece vakitlerinde namaz kılarak, secde ederek ve kıyamda bulunarak, Rabbine karşı ihlas ve samimiyetini göstermektedir. Bu durum, aynı zamanda kulun, Rabbinin ihsanlarına karşı şükrettiğinin bir göstergesi olmaktadır.<sup>131</sup>

#### 3.2.3. Kur'an Tilâveti

Kur'an-ı Kerim'de, daha önce geçtiği üzere ehl-i kitap mensuplarından bir kısmının gece vakitlerinde secde ederek "*Allah'ın âyetlerini okumalarından*"<sup>132</sup> bahsedilmektedir. Sessiz ve sakin bir vakitte, dünya meşgalelerinden uzaklaşarak yapılan gece okumalarının insanın zihninde ve kalbinde güçlü ve kalıcı etkiler bırakacağı açıktır. Bu yüzden Hz. Peygamber'e emredilen ilk hususlardan biri de gece kalkıp Yüce Allah'ın âyetlerini tilâvet etmesi olmuştur.

Allah (cc), Müzzemmil sûresinde Rasulüllah'a gecenin bir kısmında kalkıp tertil ile Kur'an okumasını emretmiştir. Henüz çok az âyetin nâzil olduğu dönemde böyle bir okuma, aslında daha sonra nazil olacak vahiyler için de geçerli bir okuma ve anlama biçimini ifade etmektedir. Böylelikle Hz. Peygamber'e, vahiyden istifade edebilmesi için nasıl bir okuma yöntemi takip etmesi gerektiği öğretilmiştir.

Müfessirler tertil ile Kur'an okumaktan maksadın, Kur'an-ı Kerim'i tegannisiz, tecvidiyle, her harfin, nazmın, mananın hakkını vererek okumak olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>133</sup> Râzî ise tertil ile okumayı, "emredilen şeyin vücûbiyetini ve okuyan kimsenin ona mutlaka uyması gerektiğini idrak etmesi" şeklinde açıklamıştır.<sup>134</sup> Öte yandan tertil ile okuma, Kur'an'ı indirdiği hal üzere yani gerçekleştirmek istediği hedefler doğrultusunda okumak olarak da anlaşılabilir. Zira inkâr edenler Kur'an'ın tedricen inişi konusundaki şaşkınlıklarını ifade edince

<sup>124</sup> Fecr sûresi ilk âyeti (*Fecre yemin olsun*) de kimi müfessirlerce sabah namazı olarak yorumlanmıştır. bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/344; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/162.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/474-475; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 7/15; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/104.

<sup>126</sup> en-Nûr 24/58.

<sup>127</sup> el-Alak 96/19.

<sup>128</sup> Müslim, "Salât", 42 (No. 215).

<sup>129</sup> el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/9.

<sup>130</sup> Âl-i İmrân 3/113.

<sup>131</sup> Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, gece el ayak çekilince ve herkes uykuya daldıktan sonra ayakları şişinceye kadar namaz kılarmış. Buna şahit olan Hz. Aişe bir defasında, "Ey Allah'ın Resulü! Kendini niye bu kadar yoruyorsun? Senin geçmiş ve gelecek tüm günahların bağışlanmamış mıdır? demiş, Hz. Peygamber de, "Ey Aişe! Allah'a çok şükreden bir kul olmayayım mı?" diye cevap vermiştir. bk. Buhârî, "Teheccüd", 6 (No. 1/1130).

<sup>132</sup> Âl-i İmrân 3/113.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/362-367; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/173-174; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5427; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*; (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 29/260; Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet, ts.), 15/335.

<sup>134</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/173-174.



Allah (cc), "...Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır; tane tane (tertil ile) okuduk."<sup>135</sup> buyurmuştur. Anlaşılan o ki teril, Hz. Peygamber de olduğu gibi İllâhî mesajın kalpleri sabit kılmasına ve tatmin etmesine vesile olan bir okuma tarzıdır.

Tertil ile okumanın özellikle gece yapılmasının temel kazanımı ise, âyetlerin taşıdığı manaların insanın zihnine ve kalbine kalıcı bir şekilde yerleşmesini sağlamasıdır. Zikredilen âyetlerde her ne kadar hitap Hz. Peygamber'e olsa da aslında âyetin muhatabı bütün inananlardır. Zaten aynı sûrenin son âyetinde geçen, "*Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor...*"<sup>136</sup> ifadesi, ashabın da bu emri yerine getirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, tertil ile okumayı emreden âyet müminlere, Kur'an'ı indirdiği hedefler doğrultusunda okumanın yani onu anlamının usul ve metodunu öğretmektedir.<sup>137</sup> Söz konusu emir, gecenin dingin vakitlerinde tertil ile yani düşünce düşünce, anlaya anlaya Kur'an okumak gerektiği mesajını vermektedir. Bu emri tatbik edenler ise, Kur'an'ı anlamada, onun içine nüfuz etmede etkili ve kalıcı sonuçlar elde edecektir.

### 3.2.4. Zikir ve Tesbih

Cenâb-ı Allah, gece kalkıp tertil ile Kur'an okumasını istediği Peygamberine aynı sûrede, "*Rabbini ismini zikret (an)*"<sup>138</sup> emrini de vermektedir. *Rabbini ismini zikret* ifadesindeki "isim" kelimesi müsemmasına yani Rabbe işaret ettiğinden dolayı âyet, "Rabbini zikret" anlamına gelmektedir. Bir başka âyette ise, bu zikri nasıl bir ruh haliyle ve hangi zamanlarda yapması gerektiğini bildirmektedir: "*İçinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle (bağırıp çağırmaksızın) sabah-akşam Rabbini zikret ve gafillerden olma!*"<sup>139</sup>

Kur'an-ı Kerim'in önemli kavramlarından biri olan zikir, bir şeyi anmak, hatırlamak gibi manalara gelmektedir. Zikrin dil veya kalp ya da her ikisiyle birlikte yapıldığı, bunun da unutulmuş bir şeyi hatırlama veya hatırdaki olan bir şeyi muhafaza etme yani unutmama olduğu ifade edilmektedir.<sup>140</sup> Bir Kur'an kavramı olarak ise zikir, Allah'ı anmak, hatırlamak, başka bir ifadeyle O'nu hiçbir zaman ve mekânda unutmamak demektir. Hemen belirtelim ki Yaratıcıyı zikir için herhangi bir zaman, mekân, ortam veya şart aranmamaktadır. Kul, her an (gece-gündüz) ve her yerde, hangi durum ve şartlar içerisinde olursa olsun Rabbini hatırlamalı, kavli ve fiilî âyetler üzerinde tefekkür ederek O'nun güç ve kudretini idrak etmelidir.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>136</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>137</sup> Tertil ile Kur'an okuma bir hadîs-i şerifte şöyle geçmektedir: "Kur'an oku da yüksel, okuduğun nispette cennet basamaklarından yukarı çık. Dünyada tertil üzere (ağır ağır) okuduğun gibi şimdi de tertil üzere oku. Şüphesiz senin cennette yerleşeceğin yer okuduğun âyetin son noktasıdır. Ne kadar okursan o kadar yükselirsin." bk. Ebû Davud, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-maârif, ts.), "Tertil", 355 (No. 1464); Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 18 (No. 2914).

<sup>138</sup> el-Müzzemmil 73/8.

<sup>139</sup> el-A'râf 7/205. Hz. Peygamber'den sabah akşam Rabbini zikretmesinin istendiği bir başka âyet için bk. el-İnsân 76/25.

<sup>140</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/73; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 179; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/1507; Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409. Kur'an'da zikir kavramının kullanım şekilleri ve anlamları için bk. Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (Erzurum, 2006), 206-220.

<sup>141</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/140-142; Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1/321. Her an ve her halde Allah'ın zikredilmesine işaret eden bir âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: "*Onlar ayakta-yken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. 'Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru' derler.*" Âl-i İmrân 3/191. Benzer bir âyet için bk. en-Nisâ 4/103.

## 160 | Fatih Tok. Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

Gece yapılan *Allah'ı zikirin* gündüze yansıyan bir yönü de olmalıdır. İnsan, her ne kadar gündüzleri onu meşgul edecek işler çok olsa da, sabah-akşam Allah'ı hatırlamalı (zikretmeli), anmalıdır. Bu sebeple kul, kendisini Rabbinden alıkoyacak her şeyden uzak durmalıdır.<sup>142</sup> Keza insanın kalben tatmini de Allah'ı zikirle yani O'nu unutmaksızın yaşayacağı bir hayata bağlanmıştır.<sup>143</sup> Zira zikrin, Yüce Allah'ı unutarak âdete ölü gibi yaşayan kalpleri diriltiren bir fonksiyonu vardır.<sup>144</sup>

Şunu belirtelim ki, insana Yüce Allah'ı hatırlatan her şey bir zikirdir. Bu bağlamda insana Allah'ı hatırlatan namaz bir zikir olduğu gibi tesbih, tehlil, hamdele, besmele, istiâze, dua, istiğfar gibi hususların hepsi birer zikirdir. Bilindiği gibi insana Cenâb-ı Allah'ı ve O'nun mesajlarını hatırlatan Kur'ân'ın bir ismi de *Zikir*'dir.<sup>145</sup>

Zikir gibi insanın gece gündüz, bazen de sadece geceleri yapmaya davet edildiği amel-lerden biri de tesbihtir. Tesbih, Yüce Allah'ı, ulûhiyetle bağdaşması mümkün olmayan her türlü sıfattan, O'na eş koşmaktan ve O'na çocuk nispet etmekten uzak durmaktır.<sup>146</sup> Bu anlamda tesbih, nüzul döneminin en önemli problemi olan şirkin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Allah (cc), insanları sabah-akşam Rablerini hatırlamaya (zikre), O'nu teşbih etmeye<sup>147</sup> çağırıldığı gibi zaman zaman da sadece geceleri tesbihte bulunmaya davet etmiştir: "*Geceleyin de onu uzun uzadıya tesbih et.*"<sup>148</sup> Yani gecenin dingin vakitlerinde Rabini her türlü şirk unsurundan tenzih et.

Âyetlerdeki tesbih hatırlatması, inkârcıların şirk unsurlarından uzak bir inanca sahip olmalarını istemektedir. Ancak bir yandan da müminlere Rablerinin yüceliğini hatırlatmakta ve onların kalplerine tenzih akidesinin yerleşmesini hedeflemektedir. Bütün varlığın Allah'ı tesbih ettiğini vurgulayan âyetler göz önüne alındığında,<sup>149</sup> öncelikle Yaratıcının ilahlık ve rablik hakkının asla başka bir varlığa layık görülmemesinin hatırlatıldığı söylenebilir. Bu bağlamda insandan beklenen ise, tenzih akidesini kendi iradesi ile kabul ve ikrar etmesidir.

Tesbihin özellikle geceleri gerçekleştirilmesi ise, vaktin getirdiği bir özellik olarak, Yüce Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih duygusunun tam manasıyla ve sağlam bir şekilde kalplere yerleşmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda insandan istenen gece-gündüz, sabah-akşam kendisini yaratan Rabini tesbih/tenzih etmesidir. Öte yandan geceleri ruhlara yerleşen tenzih akidesinin gündüz hayata aksetmesi gerekir ki, bu da bir tesbihtir.

### 3.2.5. Dua ve İstiğfar

Dua kelimesi sözlükte "istemek, yardım çağırma, davet etmek, seslenmek" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>150</sup> Terim olarak ise, "kulun tüm benliğiyle Allah'a yönelerek O'ndan rahmet, ihsan, bağışlanma, yardım gibi istek ve taleplerde bulunması" demektir.<sup>151</sup> Bir dua çeşidi olarak istiğfar ise, günahların örtülmesini yani affedilip bağışlanmasını istemeyi ifade etmektedir.<sup>152</sup> Cenâb-ı Allah'ın, "*Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin!...*" (el-Furkân 25/77) buyurması, O'nun, kullarının duasına verdiği önemi göstermektedir. Öte yandan,

<sup>142</sup> Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı âyetler için bk. el-Cuma 62/10; en-Nûr 24/37; el-Mâide 5/91; el-Münâfikûn 63/9; el-Ahzâb 33/41-42; el-Enfâl 8/45.

<sup>143</sup> er-R'ad 13/28.

<sup>144</sup> Hz. Peygamber zikreden bir kimse ile zikretmeyen bir kimse hakkında şöyle bir benzetme yapmıştır: "Zikreden kimse ile zikretmeyen kimse diri ile ölü gibidir." Buhârî, "De'avât", 66 (No. 6407).

<sup>145</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/73. Kur'ân'ın zikir olarak nitelendirildiği âyetler için bk. el-Hicr 15/6, 9; en-Nahl 16/44; Yâsîn 36/11.

<sup>146</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/208-209; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 3/1914.

<sup>147</sup> el-Enbiyâ 21/20; er-Rûm 30/17-18.

<sup>148</sup> el-İnsân 76/25-26. Benzer muhtevadaki âyetler için bk. Kâf 50/40; et-Tûr 52/49.

<sup>149</sup> er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41; er-Rahmân 55/6; el-Haşr 59/24. Kur'ân'da tesbih kelimesinin kullanım alanıyla ilgili geniş bilgi için bk. Yaşar Ünal, "Tesbih Kavramı Üzerine", *Dini Araştırmalar* 15/41 (Temmuz - Aralık 2012), 175-180.

<sup>150</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1385-1389; Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 169-170.

<sup>151</sup> Atilla Yargıcı, *Kur'ân'da Dua*, (İstanbul: Nida, 2019), 17-18; Osman Cilacı, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

<sup>152</sup> Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 362.

*"Rabbimizden bağışlanma dileyin, sonra da O'na tövbe edin ki sizi belirlenmiş bir süreye kadar güzel bir şekilde yararlandırınsın ve her fazilet sahibine iyiliğinin karşılığını versin."*<sup>153</sup> âyeti, kulların Yüce Allah'ın nimetine kavuşabilmeleri için O'ndan af ve mağfiret dilemeleri gerektiğini haber vermektedir.

Hemen belirtelim ki önemine değindiğimiz dua ve istiğfar için herhangi bir zaman dilimi söz konusu değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, özellikle gecenin belli vakitlerindeki dua ve istiğfarlardan bahsettiğini görmekteyiz. Örneğin Hz. Peygamber, Cenâb-ı Allah'ın her gece, gecenin son üçte birinde en yakın semaya inip, "Kim bana dua ediyor ona icabet edeyim, kim benden bir şey istiyor ona vereyim, kim bana istiğfar ediyor onu başımlayayım."<sup>154</sup> buyurduğunu haber vermektedir. Bu hadis-i şerif, gecenin özellikle sabaha doğru olan kısmına özel bir önem atfedildiğini göstermektedir.

Allah (cc), bazı kullarının uykularından fedakârlık yaparak geceleri duada bulduklarını haber vermektedir: *"Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar..."*<sup>155</sup> Onların bu halleri, cennete götüren en önemli amellerden biri olarak zikredilmektedir. Keza müşriklerin Hz. Peygamber'e gelerek zayıf, köle ve fakir Müslümanları yanından uzaklaştırırsa kendisiyle görüşüp anlaşabileceklerini söylediklerinde Cenâb-ı Allah, söz konusu Müslümanların en önemli özelliğinin sabah-akşam Rablerinin rızasını dileyerek dua etmeleri olduğunu söyleyip, onların bu teklifinin kesin bir dille reddedilmesini istemiştir.<sup>156</sup>

Kulun Rabbine duasında yer vereceği en önemli hususlardan biri de istiğfar yani bağışlanma isteğidir. Bu ise, herhangi bir zaman veya yer aramaksızın sabah-akşam dile getirebilecek bir taleptir. Bununla birlikte Allah (cc) hoşnut olduğu kullarının özellikle gecenin son kısmı olan seher vakitlerinde istiğfarda (bağışlanma) bulduklarından bahsetmektedir: *"Şüphesiz (muttakiler) geceleri pek az uyurlardı. Seherlerde bağışlama dilerlerdi."*<sup>157</sup> Yine Allah (cc), sabreden, sadık, itaatkâr, infakta bulunan kimseler olarak nitelediği bir kısım kullarını aynı zamanda, *"...seher vakitlerinde bağışlanma dileyen"*<sup>158</sup> kimseler olarak tarif etmiştir. Görünen o ki özellikle seher vaktinde yapılan dua ve istiğfar, Yüce Allah'ın kullarından razı olmasına vesile olan amellerdendir. Bu durum aynı zamanda bizlere, af ve mağfiretin kazanılabileceği en uygun vakitlerden birini göstermektedir.

Zikredilen âyet-i kerîmeler, özellikle gece vakitlerinde yapılan dua ve bağışlanma dileğinin Allah (cc) nezdindeki değerini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü kulun, geceleyin ve özellikle de seher vakitlerinde, kâinat uykudayken, her yer karanlık ve sessizliğe bürünmüşken Rabbine yönelmesi, onun ihlas ve samimiyetine işaret etmektedir. Çünkü gece vakitleri, dünya ve dünyadakilerle ilişkilerin kesildiği ve gözlerden irak dolayısıyla da riyanın en az olduğu anlardır. Bu sebeple söz konusu vakitlerde insanın, Rabbinden istekleri konusunda dürüst ve samimi bir tavır geliştirdiği söylenebilir.

### 3.2.6. Davet ve Tebliğ

Her peygamber, muhataplarını sadece ve sadece Yüce Allah'a kulluk etmeye davet etmiştir. İnsanları tevhide çağırırken ise, mümkün olan her zamanı ve mekâmı değerlendirmişlerdir. Bu konuda ise her türlü ikna yöntemini ve usulünü kullanmışlardır. Sonuçta da kimi

<sup>153</sup> Hûd 11/3.

<sup>154</sup> Buhârî, "Tevhîd", 35 (No. 7494); "De'avât", 14 (No. 6321); Müslim, "Salâti'l-müsâfirin" 24, (No. 168).

<sup>155</sup> es-Secde 32/16.

<sup>156</sup> el-En'am 6/52; el-Kehf 18/28. Âyetlerin sebep-i nüzûlü ile ilgili rivayetler için bk. Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyûni Za'lûl (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991/1411), 219, 306; Suyûtî, Celaleddin b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 6/55-56; 9/526; Bedreddin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, (İstanbul: Çağrı, 2002), 1/363-368; 2/584-586.

<sup>157</sup> ez-Zâriyât 51/17-18.

<sup>158</sup> Âl-i İmrân 3/17.

## 162 | Fatih Tok. Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler

inkarcılar iman etmiş kimileri de kalplerini, gözlerini ve kulaklarını tebliğe kapatıp inkarlarına devam etmişlerdir.

Hz. Nûh, şirk üzere yaşayan kavmini yıllarca Yüce Allah'a kulluğa ve peygamber olarak kendisine itaate çağırmıştır. Onun tüm gayretlerine rağmen muhataplarının büyük çoğunluğu inkara devam etmiştir. İnkarcıların helak vakti yaklaştığında da Hz. Nûh, şu sözlerle üzerine düşen sorumluluğunu yerine getirdiğini ifade etmiştir: *"Rabbim, doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım... Sonra ben onları açık açık davet ettim. Sonra, onlarla hem açıktan açığa hem de gizli gizli konuştum."*<sup>159</sup>

Zikredilen âyetlerde Hz. Nûh, kavmini gece-gündüz, gizli-açık her zaman ve her şekilde Hakk'a davet ettiğini söylemektedir. Araştırmamız açısından dikkat çeken husus, onun gece vakitlerinde de kavmine tebliğde bulunmasıdır. Şunu belirtelim ki İslam'ın ilk yıllarında olduğu gibi davetin bazen gizlilik içerisinde yapılması gerekebilir. Bu durumda gece, peygamberlerin davetine zarar vermek isteyenlere karşı bir tür örtü vazifesi görmektedir. Zaten tebliğ için herhangi bir zaman ya da mekân söz konusu değildir. Bu sebeple tebliğ görevi, gündüz olduğu gibi gece vakitlerinde yerine getirilmelidir.<sup>160</sup>

Öte yandan kimi inkârcılar, kamu baskısıyla karşılaşmaktan veya itibarlarına zarar gelmesinden çekindikleri için İllâhî hakikatlere kulak vermekten kaçınıyorlardı. Örneğin Ebû Cehil, Ebû Süfyan ve Ahnes b. Şerik'in, geceleri gizlice ve birbirlerinden habersizce gidip Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunu dinledikleri nakledilmektedir.<sup>161</sup> Aslında onlar, cazibesine kapıldıkları Kur'an'ın mesajlarını öğrenmek istiyorlardı. Fakat konumlarından ötürü bunu açık bir şekilde yapamıyorlardı. İşte gece, bu tür kaygıları olan insanların hakikatleri dinleyebilmelerine de ortam hazırlamaktadır.

### 3.2.7. İnfak

Genâb-ı Allah'ın mümin kullarından yerine getirmelerini istediği temel sorumluluklardan biri de malî durumu iyi olanların ihtiyaç sahiplerine infakta<sup>162</sup> bulunmalarıdır. Aslında infak edilen mal, Yüce Allah'ın zengininin malına kattığı fakirin hakkıdır.<sup>163</sup> Zira Allah (cc), dünyadaki imtihanın bir gereği olarak herkesi aynı maddî imkânlar içerisinde yaratmamıştır. İnsanın zenginlik içinde olması, onun için bir mükâfat olmaktan ziyade imtihanında ilave bir yükümlülük anlamına gelmektedir.

İnsandaki mal kazanma ve biriktirme sevgisi, infakta bulunmanın yani sadaka ve zekât sorumluluğunu yerine getirmenin önündeki en önemli engellerdir. Hemen belirtelim ki infak etmek için herhangi bir yer veya zaman gerekmemektedir. İhtiyaç sahibinin olduğu her yerde ve zamanda infakta bulunulabilir. Bu yüzden Allah (cc), ahirette kendilerine ecirler vaat ettiği ve asla korku ve hüzn görmeyeceklerini bildirdiği bir grubu, *"Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık infak edenler..."*<sup>164</sup> olarak tanımlamaktadır. Görünen o ki bu insanlar, nefislerini mal sevgisinin esiri olmaktan kurtarmışlar ve mallarındaki fakirin hakkını kendilerine ulaştırabilmek için gece-gündüz ayırımı yapmaksızın infak da bulunmuşlardır.

<sup>159</sup> Nuh 71/5, 8-9.

<sup>160</sup> İbn Âşûr'a göre, Hz. Peygamber'e yönelik *"geceleyin kalk"* (Müzzemmil 73/2) emri, gece-gündüz her vakitte onun kendisini tebliğ işine vermesini salık vermektedir. Bununla birlikte ondan geceleri biraz uyku ve dinlenmeye de zaman ayırması istenmiştir. bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*; 29/257-258.

<sup>161</sup> Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Ma'hedü'd-dirâsât ve'l-ebhâs li't-ta'rîb, 1396/1976), 169; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (b.y.: y.y., ts.), 315.

<sup>162</sup> İnfak, "Allah'ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynı ve nakdî yardımda bulunması" olarak tarif edilebilir. İnfak'ın lügat ve terim anlamları için bk. Mustafa Çağrı, "İnfak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289; Ali Rıza Gül, "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi", *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 240-243.

<sup>163</sup> ez-Zâriyât 51/19.

<sup>164</sup> el-Bakara 2/274.

Konumuz açısından düşünüldüğünde ise, infakın özellikle gece yapılmasının hem alan hem de veren kimseler açısından çeşitli anlamlar taşıdığı söylenebilir. İnfakın geceleri ve özellikle de gizli yapılması, ihtiyaç sahiplerinin toplum içerisinde rencide olmamaları ve onurlarının zedelenmemesi açısından önemlidir. Veren kimse de gece ve gizlice infakta bulunduğu için kendini büyük ölçüde riyaya (gösterişe) düşmekten kurtarmış olmaktadır. Zira riya, insanların amellerini boşa çıkaran bir duygudur.<sup>165</sup>

### Sonuç

Kur'an-ı Kerim, bir tam günü ya da sürekliliği ifade ederken sık sık gece-gündüz veya sabah-akşam ifadelerini kullanmaktadır. Her geçtiği yerde gündüzden önce zikredilen gece, zaman zaman ise tek başına gelmektedir. Sabah akşam şeklindeki terkiplerde ise, bazen sabah bazen akşam önce zikredilmektedir. Bir günün iki parçası olan gece ve gündüz, Kur'an'da aynı zamanda Allah'ın varlığının, kudretinin ve birliğinin bir âyeti yani delili olarak sunulmaktadır.

Hemen belirtelim ki geceyi gündüzden farklı kılan kendine has bazı hususiyetleri vardır. Gece, gündüz geçim derdiyle koştururken zihnen, ruhen ve bedenen yıpranan insanın dinlenmesine uygun bir ortam hazırlamaktadır. Zira gece, insanın uyuyup dinlenmek ve sükûnet bulmak için ihtiyaç duyduğu karanlığa, sessizliğe ve sakinliğe sahiptir. Bununla birlikte Allah Teâlâ, insan ömrünün yarısına tekabül eden gecenin tamamen uyku ve dinlenme ile geçirilmesini de istememektedir.

İnsan, gecenin sessiz ve sakin ortamında sadece bedenini değil aynı zamanda zihnini ve ruhunu da dinlendirmektedir. Böylelikle insan ertesi güne, daha dinç bir zihin, ruh ve bedenle çıkmaktadır. Öte yandan gece vaktinde, bir yandan önceki günün amel ve eylemlerinin muhasebesi yapılırken, bir yandan da sonraki güne hazırlık yapılmaktadır.

Allah (cc), insanlardan, gecenin bazı vakitlerinde çeşitli eylem, amel ve ibadetler yapmalarını istemiştir. Bu bağlamda akşam, yatsı ve sabah namazları, gece olarak tanımladığımız güneşin doğuşu ve batışı arasındaki zaman dilimi içerisinde kılınmaktadır. Aynı şekilde evvâbîn ve teheccüd gibi Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği geceye has bazı namazlar vardır. Bunun yanında Kur'an tilâveti, dua, istiğfar, tesbih, zikir gibi insan zihnini ve ruhunu inşa edecek bazı amellerin geceleri de yapılması tavsiye edilmiştir. Keza âyet-i kerîmeler, tebliğ ve infak gibi eylemlerin de hem gündüz hem de gece vakitlerinde yani her zaman yapılması gerektiğini ifade etmektedir.

Gece yapılan ibadet ve ameller, gündüze göre daha çok ihlas, samimiyet ve safiyet içermektedir. Zira insan gece vakitlerinde, gözlerden irak nefis ve Rabbiyle baş başa kalmaktadır. Bu durum ise, insanın amellerini boşa çıkaran riya ve gösterişten uzaklaşmasını sağlamaktadır. İnsanın, herkesin uyuduğu bir vakitte nefisine galip gelerek uykusundan kalkıp ibadet ve taatte bulunması, onun ihlas ve samimiyetinin bir göstergesidir. Öte yandan gece yapılan okuma ve tefekkürler, insanın zihninde ve kalbinde derin ve kalıcı etkiler bırakmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanın sorumluluk vakti sadece gündüzle sınırlı değildir. Bu sebeple insan, gece ve gündüzünü birlikte düşünmeli, gününü bir bütün olarak planlamalıdır. Ayrıca her vaktin kendine has özelliklerini dikkat alarak, Yaratıcı'nın kendisine yüklediği sorumlulukları yerine getirmeye çalışmalıdır. Zira günden güne tüketilen ömür sermayesinin kazanca dönüşmesi, insanın zaman nimetine karşı bilinçli ve sorumlu bir yaklaşım sergilemesine bağlıdır.

<sup>165</sup> el-Bakara 2/264.

**Kaynakça**

- Bahammam, Ahmed Salem. "İslâmî Bir Perspektiften Uyku". çev. Faruk Özdemir. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 361-375.
- Baş, Erdoğan. "Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklelediği Anlam". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, 08-11 Ekim 2015, 1/41-50, Konya: 2016.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Mahmud Ahmed el-Atraş vd. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'r-raşîd, 2000.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 209-236.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdülbâki. 4 Cilt, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400 h.
- Bulut, Halil İbrahim. "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mûcizesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 137-150.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülğafur Attâr. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/529-530, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/289-290, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerîm Lügati*. İstanbul: Timaş, 2007.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı, 2002.
- Çiçek, Yakup. "Fecr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/286-287, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV, 52. Basım, 2016.
- Duran, Muhammet Ali. "Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Mart 2014), 39-74.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. Riyad: Mek-tebetü'l-maârif, ts.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesini". *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 239-261.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî. 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt, Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. er-Rahhâle el-Faruk vd. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-hayr, 2. Basım, 2007.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt, b.y.: y.y., ts.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbni İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Mağrib: Ma'hedü'd-dirâsât ve'l-ebhâs li't-ta'rib, 1396/1976.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İbn-i Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İnsanın Temel İhtiyaçları*. Ankara: Gece, 2017.
- Köse, Saffet. "Teheccüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/323-325, İstanbul: TDV, 2011.
- Kur'an Yolu*. Erişim 2 Mart 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî. 24 Cilt, Beyrut: Risale, 2006.

- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Bâsellûm. 14 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2007/1468.
- Muhammed Fuâd Abdulbâkî. *el-Mucemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1364 h.
- Müslim b. Hacâc, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt, Beyrut: Dâru'ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1991/1412.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Mektebü tahkiki't-türâsî'l-İslâmî. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râgıp el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Seyyid Kutup. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt, İstanbul: Hikmet, ts.
- Soysaldı, Hacı Mehmet. "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2018), 79-102.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Basım, 1996.
- Süleymanova, Naile. "Ashab-ı Kehf Olayı Üzerine Tıpta ve Dinimizde Uyku". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu* Kahramanmaraş 2012. ed. Seydihan Küçükdağlı, Serdar Yakar. 421-426, Kahramanmaraş: Öncü, 2013.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an-te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türkî. 26 Cilt, Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. İbrahim İvaz. 5 Cilt, Matbatü Mustafa el-Elbânî ve Evladihi, 2. Basım, 1975.
- Ünal, Yaşar. "Tesbih Kavramı Üzerine". *Dini Arastirmalar* 15/41 (Temmuz-Aralık 2012), 163-184.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*. thk. Kemal Besyûnî Za'lûl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Evvâbin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/544-545, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki ve Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/242-244, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdusselam Şahin. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 4. Basım, 2006.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt, Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, 2009.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 167-185

## Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

*Abû Lahab and His Relationships with Prophet Muḥammad*

**Abdulhalim Oflaz**

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Iğdır University Faculty of Theology, Dep. of Islamic History  
Iğdır, Turkey

[aoflaz74@gmail.com](mailto:aoflaz74@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-9921-5444](https://orcid.org/0000-0002-9921-5444)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 5 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 5 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 167-185

**Cite as / Atıf:** Oflaz, Abdulhalim. "Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri [Abû Lahab and His Relationships with Prophet Muḥammad]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 167-185.

<https://doi.org/10.18505/cuid.685277>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### Abû Lahab and His Relationships with Prophet Muḥammad

**Abstract:** Abû Lahab (d. 2/624), one of the notables of Mecca, was one of the Prophet's four uncles who reached the Islamic period. Abû Lahab who had generally good relations with the Prophet before the Islamic period developed bad attitudes towards his nephew when his prophethood was proclaimed and maintained these until his death. He, known for loyalty to his ancestor's religion, did not believe in his nephew's prophecy and was one of the chief antagonist and enemy of the Prophet in Mecca. In addition to the fact that Abû Lahab had an identity devoted to his ancestor, by force of emphasis of social justice, the Prophet's new religion defending equality among people and ordering to the faith of afterlife caused to have a strong opposition to his nephew. In the development of Abû Lahab's opposing attitude his wife Umm Jamîl (d. ?/?) plays a crucial role. In this article, Abû Lahab and the reasons which prompted to oppose to the Prophet and his religion were examined in detail. In addition, his life and relations with the Prophet before and after nubuwwa were detailed.

**Summary:** Abû Lahab is one of the four uncles of the Prophet Muḥammad, who reached the time of his prophethood. There is no information in the sources related to his birth, childhood and youth. His real name is known as 'Abd al-'Uzzâ, and his nickname is Abû 'Utba or, according to a weak opinion, Abû 'Utayba. In most of the sources, it is noted that the (second) nickname of Abû Lahab was given by his father because he was so handsome, that he was shining like a fire or his cheeks were reddish as if they were fevering.

Detailed information about Abû Lahab belongs to the post-prophetic period; information about his life before prophethood is less. Among these rare information there are findings that he was among the richest and most respected people of Mecca; saved by paying his diet a Meccan aristocrat who was held hostage by a caravan he met on the road to Mecca- al-Ṭâ'if; was involved with his friends in the theft incident against the golden gazelle statue in the Kaaba to supply his drinking money. The sources record that he was delighted with the birth of the Prophet and allowed his concubine to breastfeed the Prophet. Relations with the Prophet during this period, except for the anger of the Prophet because he supported Abû Ṭâlib (d. 619) in a fight with Abû Ṭâlib, generally followed a positive course. So much that he asked the two daughters of the Prophet to marry his two sons. However, these positive relations were broken and replaced by hostility after the Prophet was given the duty of prophethood and the Messenger of Allâh started to serve this duty.

Abû Lahab, who can be regarded as a filiopietist, made every attempt to eliminate this new belief, which he saw as contrary to his ancestors' beliefs. He watched his nephew, did everything he could to deny what he was saying and prevent him from getting a response. He would grind him by throwing feces, carrion, animal droppings and stinking things to the door of his house to disturb him. He did not hesitate to increase the severity of this hostility. So much that he was among those who sentenced him to hunger by applying a socio-economic boycott to Muḥammad and his close relatives, Banû Hâshim and Banû Muṭṭalib, who supported him. However, in the pre-Islamic period, a sense of tribalism was dominant in Mecca and its nearby basin. This understanding was also dominant in the lower arms of the Quraysh tribe, who was a resident of Mecca. These communities, especially Banû Umayya and Banû Makhzûm, who represent the Mecca aristocracy, strongly opposed the prophecy of one of the Banû Hâshim. On the other hand, the Banû Hâshim adopted the Prophet with the same understanding. However, there was only one person who acted against this understanding among all Banû Hâshim, and this was Abû Lahab. He treated his nephew so much in hostility that he became the only person among the Mecca polytheists who was condemned by the Qur'ân.

Perhaps the most important and influential factor in his persistence in a stubborn and systematic opposition to the Prophet, was his ancestral identity. In addition, in the pre-Islamic Mecca, the people were divided into social strata, inequality among people, and the aristocratic segment was the highest level of society. Islam advocated equality among people due

to its vision of social justice. The Mecca aristocrats, including Abū Lahab, considered themselves superior to other people and thought that they were in no way equal to those who were lower in terms of property, position and nobility. This understanding was one of the most important factors that enabled Abū Lahab to take place in the block against this new belief system communicated by the Prophet. Again, one of the important factors in his displaying a stubborn and systematic opposition to the Prophet is that Islam accepts the belief in the hereafter as one of the basic principles of religion. Like the other polytheist Meccans, Abū Lahab did not believe in the resurrection. His wife Umm Jamīl was another factor of his opposition stance. The traditional rivalries between Umm Jamīl's family Banū Umayya and Abū Lahab's family Banū Hāshim, lead to a sense of competition against. This feeling prompted her to oppose the prophecy of one of the Banū Hāshim. So she always provoked her husband and Abū Lahab's hatred toward his nephew never stopped to such an extent that it was mentioned in the surah Tabbat/al-Masad by a metaphor of carrying wood to feed the fire of hatred. Actually it was only Abū Lahab who was hostile to Muḥammad's prophethood among all the Banū Hāshim.

With the prophethood of Muḥammad, beginning to display a stubborn and systematic opposition to Islam, Abū Lahab continued this opposition intensely in the following periods and died in the second year of the hijra with this attitude. His wife, Umm Jamīl, died with the same understanding and shared the same contractual fate with him. However, all her children - except for 'Utayba (d.? /?) - were honored with Islam and were among the Prophet's distinguished companions.

**Keywords:** History of Islam, Abū Lahab, 'Abd al-'Uzzā, Umm Jamīl, Prophet Muḥammad.

#### **Ebū Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri**

**Öz:** Mekke'nin ileri gelenleri arasında yer alan Ebū Leheb (ö. 2/624), Hz. Peygamber'in İslâm dönemine yetişen dört amcasından biridir. İslâm öncesi dönemde Hz. Peygamber ile genelde olumlu münasebetler içerisinde bulunan Ebū Leheb, yeğenin nübüvvetiyle birlikte ona karşı sert tutum takınmış ve bu tutumunu hayatının sonuna kadar ısrarla devam ettirmiştir. Atalarının dinine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla bilinen Ebū Leheb, yeğenin nübüvvetine inmadığı gibi Mekke'de ona düşmanlık eden baş muhaliflerinden biri oldu. Ebū Leheb'in atacı bir kimliğe sahip olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bu yeni dinin sosyal adalet vizyonu gereği insanlar arasında eşitliği savunması ve yine âhiret inancını benimsemesi de onun yeğenine karşı sert bir muhalefet yürütmesine neden olmuştur. Bu muhalif duruşunun şekillenmesinde özellikle hanımı Ümmü Cemil (ö. ?/?) faktörünü de göz ardı etmemek gerekir. Bu makalede Ebū Leheb'i Hz. Peygamber'e ve davasına sert muhalefet etmeye sevk eden bu nedenler detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Ayrıca onun hayatı ve Hz. Peygamberle nübüvvet öncesi ve sonrası münasebetleri üzerinde de ayrıntılı olarak durulmuştur.

**Özet:** Ebū Leheb, Hz. Peygamber'in nübüvvet dönemine yetişen dört amcasından biridir. Doğumu, çocukluğu ve gençliğiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Asıl adının Abduluzza, künyesinin de Ebū Utbe veya zayıf bir görüşe göre Ebū Uteybe olduğu bilinmektedir. Kaynakların çoğunda Ebū Leheb künyesinin ise babası tarafından *yakışıklılığın-dan dolayı ateş gibi parlaması* veya *yanaklarının ateş saçarmışçasına kıpkırmızı olması* gibi nedenlerle verildiği kaydedilmektedir.

Ebū Leheb ile ilgili detaylı bilgiler nübüvvet sonrası döneme aittir. Ancak onun nübüvvet öncesi hayatıyla ilgili bilgiler az da olsa kaynaklarda bulunmaktadır. Bu az bulunan bilgiler arasında onun Mekke'nin en zengin ve itibarlı kimseleri arasında bulunduğu hususu yer almaktadır. Yine onun, Mekke-Taif yolunda karşılaştığı bir kervan tarafından rehin tutulan Mekkeli bir aristokratın diyetini ödeyerek onu kurtardığı bilgisine de kaynaklarda rastlanmaktadır. Ayrıca babası Abdulmuttalib'in (ö. 577) vefatından bir müddet sonra müptela olduğu içki parasını tedarik etmek üzere işret meclisindeki arkadaşlarıyla birlikte Kâbe'deki altın ceylan heykeline yönelik gerçekleştirdiği hırsızlık olayı da o dönemle ilgili olarak kaynaklarda yer alan az bilgiler arasındadır. Yine kaynaklar onun, Hz. Peygamber'in doğumuna sevindiği ve

## 170 | Abdulhalim Oflaz. Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

cariyesine onu emzirme izni verdiği bilgisini de kaydetmektedirler. Bu dönemde Hz. Peygamber ile münasebetleri, Ebû Tâlib (ö. 619) ile giriştikleri bir kavgada Ebû Tâlib'i desteklediği için Hz. Peygamber'e öfkelenmesi olayı dışında, genelde olumlu bir seyir izlemiştir. Öyle ki iki oğluna Hz. Peygamber'in iki kızını istemek suretiyle ona dünür olmuştur. Ne var ki bu müspet münasebetler Hz. Peygamber'e nübüvvet görevinin verilmesi ve bu görevin gereği olarak Resûlullah'ın tebliğ başlamasıyla birlikte bozuldu, yerini düşmanlığa bıraktı.

Atacı bir kimliğe sahip olan Ebû Leheb, atalarının inancına aykırılık teşkil ettiğini gördüğü bu yeni inancı bertaraf etmek için her türlü girişimde bulundu. Peygamber yeğenini takip eder, onun söylediklerini yalanlar ve halk arasında karşılık bulmasını engellemek için elinden geleni yapardı. Kapı komşusu da olduğu yeğenine adeta hayatı zehir edercesine bir tutum içindeydi. Onu rahatsız etmek için evinin kapısına dışkı, leş, hayvan pisliği ve kokuşmuş şeyleri atarak ona eziyet ederdi. Bu düşmanlığının şiddetini giderek daha da arttırmaktan çekinmedi. Öyle ki yeğenine ve ona destek veren yakın akrabaları Hâşimoğulları ve Muttaliboğullarına diğer Mekkelilerle birlikte sosyo-ekonomik boykot uygulayarak onları açlığa mahkûm edenler arasında yer aldı. Hâlbuki İslâm öncesi dönemde Mekke ve yakın havzasında güçlü asabiye uygulamalarına dayalı kabilecilik anlayışı hâkimdi. Bu anlayış Mekke'de mukim olan Kureyş kabilesinin alt kollarında da baskındı. Bu topluluklar, özellikle Mekke aristokrasisini temsil eden Ümeyyeoğulları ve Mahzûmoğulları bu anlayışla, Hâşimoğullarından birisinin peygamberliğine şiddetle karşı çıktılar. Diğer taraftan Hâşimoğulları da aynı anlayışla Hz. Peygamber'i sahiplendiler. Ancak bütün Hâşimoğulları içerisinde bu anlayışa aykırı hareket eden tek bir kişi çıktı. O da Ebû Leheb'di. O, öz yeğenine düşmanlıkta o kadar şedit davrandı ki Mekke müşrikleri arasında Kur'ân'da isim verilerek kınanan tek kişi unvanını elde etti.

Ebû Leheb, yeğenin başlattığı bu yeni dinî hareketin, atalarından itibaren devam edegeldiği inançsal düzene halel getireceğini sezmiş, bu sebeple ona düşman kesilmişti. Onun, Hz. Peygamber'e inatçı ve sistemli bir muhalefette ısrar etmesindeki -belki de- en önemli ve etkili faktör onun sahip olduğu bu atacı kimliğiydi. Ayrıca İslâm öncesi Mekke'sinde halk sosyal tabakalara ayrılmış, insanlar arasında eşitsizlik söz konusu olup aristokrat kesim toplumun en üst tabakasını teşkil etmekteydi. İslâm ise sosyal adalet vizyonu gereği insanlar arasında eşitliği savunmaktaydı. Ebû Leheb'in de dâhil olduğu Mekke aristokratları kendilerini diğer insanlardan üstün görmekte, kendilerinden mal, mevki ve asalet bakımından daha yüksek olanlarla hiçbir şekilde eşit olmadıklarını düşünmekteydiler. Bu anlayış, Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bu yeni inanç sistemi karşısındaki blokta yer almasını sağlayan en önemli faktörlerden biriydi. Yine onun, Hz. Peygamber'e inatçı ve sistemli bir muhalefet sergilemesindeki önemli faktörler arasında İslâm'ın, âhiret inancını dinin temel esasları arasında kabul etmesi de yer almaktadır. Çünkü politeist bir inanç sistemine sahip olan Mekkeliler gibi Ebû Leheb de yeniden dirilişe inanmıyordu. Ayrıca onun bu muhalif duruşunun şekillenmesinde hanımı Ümmü Cemil faktörünü de göz ardı etmemek gerekir. Ailesi Ümeyyeoğullarının uzun yıllardan beridir Ebû Leheb'in ailesi Hâşimoğulları ile süren geleneksel rekabetleri Ümmü Cemil'in de, kocasının ailesine karşı bir rekabet duygusu içinde olmasına sebebiyet vermişti. Bu duygu onu, Hâşimoğullarından birisinin peygamberliğine karşı çıkmaya sevk etmişti. Aslında bütün Hâşimoğulları içinde Hz. Muhammed'in peygamberliğine düşmanca tavır takınanın sadece Ebû Leheb olması da bu kadının söz konusu düşmanlıkta ne kadar etkin rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca o, kocasındaki Peygamber nefretinin süreklilik kazanması için daima onu yeğenine karşı provoke ederdi. Tebbet/el-Mesed sûresinde nitelendirildiği *odun hamalı* özelliğinin gereği olarak bu nefret ateşine adeta odun taşıyarak onun sönmesine izin vermedi.

Hız Muhammed'in nübüvvetiyle birlikte İslâm'a karşı inatçı ve sistemli bir muhalefet sergilemeye başlayan Ebû Leheb, sonraki dönemlerde bu muhalefeti şiddetlendirerek sürdürdü ve nihâyet hicretin 2. yılında bu anlayış üzere öldü. Hanımı Ümmü Cemil de aynı anlayış üzere ölmüş ve onunla aynı akidevi akıbeti paylaşmıştı. Ancak -Uteybe (ö. ?/? ) haricindeki- çocuklarının tamamı İslâm'la müşerref oldular ve Hz. Peygamber'in seçkin sahabeleri arasında yer aldılar.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Ebû Leheb, Abdüluzzâ, Ümmü Cemil, Hz. Muhammed.

## Giriş

Mekke'nin en zengin ve ileri gelen insanlarından biri olan Ebū Leheb, Hz. Peygamber'in nübüvvet dönemine yetişen dört amcasından biriydi.<sup>1</sup> Onun, nübüvvet öncesi hayatına dair kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak nübüvvet sonrası dönem için özellikle Hz. Peygamber'e ve İslâm'a karşı yürüttüğü şiddetli muhalefeti bağlamında kendinden çokça bahsettirdiği görülmektedir. İslâm'dan önce -ilerde bahsedilecek bir olay dışında- Hz. Peygamber'le müspet bir seyir izleyen münasebetleri nübüvvet ile birlikte menfi bir hal almış ve Arapların akrabalık duygularıyla bağdaşmayacak bir nitelik kesb etmiştir.

Ebū Leheb, Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili ilk bilgileri aldığı ândan itibaren İslâm'a saldırmaya başladı, bu konuda Mekkelilerden önce davrandı ve Resûlullah'ın tebliğ faaliyetlerinin akim kalması için her türlü yıldırma harekâtını gerçekleştirdi. Özellikle ilahî tebliğ görevinin ikinci merhalesi olan açıktan davet döneminin başlamasıyla bu saldırıların dozunu daha da artırdı. Nitekim "En yakın akrabalarını uyar,"<sup>2</sup> emriyle açıktan davet dönemi başlayınca Hz. Peygamber'in, akrabalarıyla evinde yaptığı iki yemekli toplantıyı sabote etti. Bu girişimleri sonuçsuz kalan Hz. Peygamber, davetin ikinci aşaması olan *uzak akrabaları uyarma* safhasına geçti ve bunun için Safâ tepesine çıkıp Kureyş kabilelerine seslendi. Ebū Leheb burada da yine sahneye çıktı. Yerden aldığı bir taş veya ağaç parçasını Resûlullah'a fırlatarak "Helak olasınca, günümüzü zehir ettin, bizi buraya bunun için mi topladın/ تَبَا لَكَ سَائِرَ الْيَوْمِ / "الهدا جمعنا" dedi ve Hz. Peygamber'in bu girişimini de akim bıraktı.<sup>3</sup> Nübüvvetin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'e ve İslâm'a karşı muhalif bir tutum takınan Ebū Leheb, sonraki süreçlerde muhalefeti daha da şiddetlendirerek sürdürdü ve nihâyet hicretin 2. yılında bu anlayış üzere öldü.<sup>4</sup> Hâlbuki İslâm öncesi dönemde Arapların dominant özelliği olan güçlü asabiyet<sup>5</sup> duygularına dayalı kabilecilik anlayışı Mekke'deki Kureyş alt kollarında da hâkimdi. Nitekim bu alt kolların, özellikle Mekke aristokrasisini temsil eden Ümeyyeoğullarının ve Mahzûmoğullarının, Hâşimîlerden birisinin peygamberliğine şiddetle karşı çıkmaları bu anlayışın sonucuydu.<sup>6</sup> Diğer taraftan Hâşimîlerin Hz. Peygamber'i sahiplenmeleri de aynı anlayışın neticesiydi. Ne var ki bütün Hâşimîler içerisinde bu anlayışla hareket etmeyen tek bir kişi çıktı. O da Ebū Leheb'di. O, öz yeğeninin peygamberliğini inkârda ve başarıya ulaşmasını engellemede o kadar şedit davrandı ki Mekke müşrikleri arasında Kur'ân'da isim verilerek kınanan tek kişi unvanını elde etti.<sup>7</sup>

Türkiye'de *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki madde<sup>8</sup> dışında Ebū Leheb'i merkeze alan herhangi bir akademik çalışma tespit edilmemiştir. Onunla ilgili çalışmalar

<sup>1</sup> İslâm dönemine yetişen diğer amcaları ise Ebū Tâlib, Hamza ve Abbâs idi. Ebū Tâlib ve Ebū Leheb İslâm'ı kabul etmezken Hamza ve Abbâs Müslüman oldular. Ebū Muhammed Yûsuf b. Abdullah b. Abdilber, *el-İstîâb fi Marifeti'l-Ashâb* (Amman: Dâru'l-a'lâm, 2002), 135.

<sup>2</sup> eş-Şuarâ, 26/214.

<sup>3</sup> Muhammed b. İshâk, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2004), 1/188-189; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.), 2/318-321; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zireklî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 1/118-120.

<sup>4</sup> Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, ta'lik. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/288-289; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/477-478.

<sup>5</sup> "Cahiliye döneminde aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluluğa asabe, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da asabiyet denilmektedir." Mustafa Çağrı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453.

<sup>6</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 1/226-227.

<sup>7</sup> Tebbet, 111/1-5.

<sup>8</sup> Mehmet Ali Kapar, "Ebū Leheb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178-179.

ya hanımı Ümmü Cemil<sup>9</sup> ya da Tebbet sûresi<sup>10</sup> bağlamında ele alınmıştır. Tefsir kitaplarının hemen tamamında Tebbet sûresi bağlamında konu ile ilgili bilgiler bulunsa da bunlar dağınık vaziyetteki bilgilerdir. Yine Ömer Faruk Kiraz'ın "Hz. Peygamber'in Amcaları" adlı yüksek lisans tezi, konu ile ilgili değerli bilgileri muhtevi olmasına karşın Ebû Leheb merkezli bir çalışma değildir.<sup>11</sup> Bu çalışmada ise Ebû Leheb merkeze alınarak hayatı irdelenmiş, özellikle yeğeni Hz. Muhammed ile münasebetleri ve İslâm'a muhalefetinin nedenleri üzerinde durulmuştur.

### 1. Ebû Leheb'in Hayatı

Ebû Leheb'in doğum tarihi ve nerede dünyaya geldiği ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Çocukluğu ve gençliği ile ilgili de aynı şekilde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Onun asıl adı Abduluzâ idi.<sup>12</sup> Oğullarından dolayı daha sonraları Ebû Utbe, zayıf bir görüşe göre de Ebû Uteybe olarak künyelenmiştir.<sup>13</sup> Ebû Leheb künyesinin İslâm tarafından, *diğer dünyada tadacağı ateşin babası* anlamında verildiği şeklinde bir kanı yerleşmiş olsa da kaynakların çoğunda bu künyenin babası Abdulmuttalib (ö. 577) tarafından *yakı-şıklılığın* dolayısıyla *ateş gibi parlaması*<sup>14</sup> veya *yanaklarının ateş saçarmışçasına kıpkırmızı olması*<sup>15</sup> gibi nedenlerle verildiği bilgisi kaydedilir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Rebîa b. İbad ed-Dîlî'den yaptığı bir rivayet de bu görüşü teyit etmektedir. Rivayete göre Rebîa b. İbad henüz çocukken ve Müslüman olmadan önce babası ile birlikte katıldığı Mina'daki Zülmeceaz panayırında tanık olduğu bir olayı şu şekilde anlatmaktadır: "Resûlullah (a.s.), 'Ey insanlar! Lâ ilâhe illallah deyin, kurtuluşa erin.' diyerek çadırları dolaşmakta ve insanları İslâm'a davet etmekteydi. İnsanlar da haliyle etrafında toplanmışlardı. Onun hemen arkasından da parlak yüzlü, şaşı ve iki saç örgüsü bulunan bir adam gelerek: 'O dinden çıkmıştır, o yalancıdır,' sözleriyle insanları Resûlullah'ın davetine icabet etmemeye çağırıyordu. Hz. Peygamber'i takip ederek onun gittiği her yere gider ve onu yalanlardı. Bu adamın kim olduğunu sorduğumda bana amcası Ebû Leheb olduğu söylendi."<sup>16</sup> Bu olayın Tebbet/el-Mesed sûresinin nüzulünden önce mi sonra mı vaki olduğu hususunda kaynaklarda bilgi bulunmasa da söz konusu sûrenin bi'setin dördüncü<sup>17</sup> yılında nâzil olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda olayın, sûrenin nüzulünden sonra vuku bulduğu kuvvetle muhtemeldir. Ne var ki Mekke döneminde İslâm zayıftı ve halkın çoğu tarafından kabul görmemekteydi. Dolayısıyla bu olay Tebbet/el-Mesed sûresinin nüzulünden sonra vuku bulmuş olsa da bir Kur'ânî kavramın İslâm'ı düşman olarak gören Mekke ahalisince kabul görmüş olmasını düşünmek çok da akla

<sup>9</sup> Gülgün Uyar, "Ümmü Cemil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 42/315-316; Mustafa Kayhan, "Kur'an'da Yerilen Kadınlardan Bir Portre (I): Ümmü Cemil", *KSÜ İlahiyat Dergisi* 20 (2012), 180-219; Abdulhalim Oflaz, "Zulmün Ateşine Odun Taşıyan Kadın: Ümmü Cemil", *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 341-351.

<sup>10</sup> Abdülhamit Birışık, "Tebbet Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/212; Osman Oral, "Fahredden Râzî'ye Göre Tebbet Sûresi'nde Ebû Leheb Prototipi", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2015), 23-36; Uri Rubin, "Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı", çev. Asım Sarıkaya, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 8/2 (2017), 358-363.

<sup>11</sup> Ömer Faruk Kiraz, *Hz. Peygamber'in Amcaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

<sup>12</sup> Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mekettebetu'l-Hancı, 2001), 1/74; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 4/413.

<sup>13</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 4/413.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/74; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 4/413; Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, ts.), 1/210; Hayruddin Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 2002), 4/12.

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-tarih el-Arabî, 2002), 4/903.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995), 31/432. Olayın farklı versiyonları için bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, 1/263; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/71-72.

<sup>17</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 30/599.

yatkın değildir. Bu sebeple söz konusu künyeleme İslâm'dan önce gerçekleşmiş ve Mekke ahalisi arasında o haliyle yerleşmiştir. Zaten ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarının kahir ekseriyeti de mezkûr künyenin babası Abdulmuttalib tarafından verildiğini kabul etmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Rebîa b. İbad'dan yaptığı yukarıdaki rivayetin farklı bir versiyonunda Rebîa'nın, Ebû Leheb'in insanların en beyaz tenlisi ve en güzeli olduğu şeklindeki vurgusu da<sup>18</sup> söz konusu künyenin babası Abdulmuttalib tarafından yakışıklılığı sebebiyle verildiğini söyleyenlerin görüşünü güçlendirmektedir.

Abdulmuttalib'in on erkek çocuğundan<sup>19</sup> biri olan Ebû Leheb'in annesi Huzâa kabilesinden Lübnâ bt. Hacir'di. On erkek kardeşi bulunan Lübnâ'nın<sup>20</sup> Ebû Leheb'den başka çocuğu yoktu.<sup>21</sup> Kız kardeşlerinin tek çocuğu olmasından dolayı Ebû Leheb'e çok düşkün olan dayıları, zaman zaman zor durumda kalan yeğenlerine el atmışlardır.<sup>22</sup> İlerde anlatılacağı üzere yeğenlerinin karıştığı bir hırsızlık olayında da onu koruduklarını görmekteyiz. Uri Rubin, Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680[?]) bir şiirine dayanarak Lübnâ'nın Abdulmuttalib'den önce Lihyanlı biriyle evlendiğini, Ebû Leheb'in o evliliğinden dünyaya geldiğini ve dolayısıyla Abdulmuttalib'in öz oğlu olmadığını ileri sürse de<sup>23</sup> temel kaynaklarda bunu doğrulayacak bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Ebû Leheb'in hanımı, Ümeyye oğulları kabilesinin lideri ve aynı zamanda Mekke ordusunun genel komutanı Harb b. Ümeyye'nin kızı Ümmü Cemil'di. Kureys'in ileri gelen kadınları arasında yer alan Ümmü Cemil'in asıl adı Ervâ bt. Harb idi.<sup>24</sup> Ebû Leheb'in başka evlilikleri olsa da çocuklarının tamamı bu hanımından dünyaya gelmiştir. Bu evlilikten kaynaklarda geçtiği üzere üçü erkek üçü kız olmak üzere altı çocukları olmuştu. Erkek çocukları Utebe, Muattib ve Uteybe; kızları da Hâlîde, Dürre ve Azze idi. Ümmü Cemil kocasıyla aynı akıbeti paylaşırken -Uteybe hariç- bütün çocukları İslâm'la müşerref olmuş, Hz. Peygamber'in sahabeleri arasındaki mümtaz yerlerini almışlardı. Utebe ve Muattib Mekke fethi esnasında İslâm'ı kabul edip Huneyn savaşında da Hz. Peygamber'in yanında yer almış ve ilk bozgun esnasında onun yanında sebat edenler arasında bulunmuşlardı. Muattib'in bu savaşta bir gözünü kaybettiği de kaynaklarda geçmektedir.<sup>25</sup> Bu iki kardeş Mekke fethine kadar babalarıyla aynı şirk inancını paylaşmışlar ve Mekke fethi günü şehirden kaçanlar arasında yer almışlardı. Ancak Resûlullah (a.s.), amcası Hz. Abbâs'ı (ö. 32/653) peşlerinden göndererek onları Urne denilen mevkiden geri getirtmiş, İslâm'a davet etmiş ve onlar da kabul edip beyat etmişlerdi. Hz. Abbâs, olayın devamını şöyle aktarmaktadır: "Sonra Resûlullah onların elinden tutup Mültezem'e götürdü. Bir müddet dua etti, sonra döndü. Memnuniyeti ve sevinci yüzünden okunuyordu. Ben: 'Ya Resûlallah! Allah seni sevindirsin. Yüzünde sevinç ve mutluluk görüyorum.' dedim. O da: 'Ben Rabbimden bu iki amcağlumu bana bağışlamasını istedim. O da bana bağışladı.' dedi."<sup>26</sup> Ebû Leheb'in bir diğer oğlu Uteybe ise babasının teşvikiyle Hz. Peygamber'i rahatsız etmek için onun bulunduğu Kâbe'ye geldiğinde Necm sûresinin ilk âyetleri yeni nâzil olmuştu. Resûlullah'ın bu âyetleri okuduğunu duyunca şu tepkiyi vermişti: 'Ben Necm'in Rabbinin inkâr ediyorum.' Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'im, ona köpeklerden birini musallat et." diye beddua etmişti. Gerçekten de ticaret maksadıyla bir kabileyle birlikte gittikleri

<sup>18</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 25/402.

<sup>19</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/125-126.

<sup>20</sup> Hassân b. Sâbit, *Divân* (Tunus: Matbaatu'd-Devlet et-Tunusiyye, h.1281), 120.

<sup>21</sup> Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-maârif, ts.), 119.

<sup>22</sup> Muhammed b. Habib, *Kitabu'l-Munammak fî Ahbâri Kureys*, tsh. Hurşid Ahmed Faruk (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 69.

<sup>23</sup> Uri Rubin, "Abū Lahab and Sūra CXI", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 42/1 (1979), 15.

<sup>24</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Cîze: Müessesetu Kurtuba, 2000), 14/497.

<sup>25</sup> Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayrî'l-Beşer*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîye, 2013), 5/329, 11/140.

<sup>26</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hudâ*, 5/250.

## 174 | Abdulhalim Oflaz, Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

Suriye güzergâhında bulunan Havrân bölgesinde bir arslanın saldırısına uğramış ve şirk inancı üzerine son nefesini vermişti.<sup>27</sup>

Ebû Leheb'in bütün kızları ise İslâm'a girdiler. Ancak kızlarından Hâlîde ile Azze'nin ne zaman İslâm'ı kabul ettikleriyle ilgili bilgi bulunmazken Dürre'nin Mekke fethinden önce Medine'ye hicret ettiği bilinmektedir. Süyûtî'nin kaydettiğine göre Dürre, hicretinin ilk günlerinde Ensâr kadınlarının, babasının ismen Tebbet sûresinde yerilmiş olmasını iğneleyici bir üslupla ifade etmelerine maruz kalmış, bu konudaki rahatsızlığını Hz. Peygamber'e şikâyet etmişti. Resûlullah da mescidde toplanmış bulunan Müslümanlardan, akrabalarından dolayı kendisini kimsenin rahatsız etmemesini istemiş,<sup>28</sup> Dürre'ye de: "Sen bendensin, ben de sendenim,"<sup>29</sup> diyerek ona verdiği değeri ortaya koymuştu. Dürre'nin hicreti, kuvvetle muhtemel Bedir savaşından sonraya tekabül etmektedir. Çünkü kocası Hâris b. Âmir b. Nevfel müşrik olarak Müslümanların karşısındaki saflarda Bedir'de savaşırken öldürülmüştü. Büyük bir ihtimalle o, kocasının ölümünden sonra Medine'ye hicret etmiş ve Resûlullah tarafından sahabelerden Dihye el-Kelbî (ö. 50/670) ile evlendirilmişti.<sup>30</sup>

Fetihten sonra Mekke'de Hâşimoğulları erkeklerinden kimse kalmadı. Tamamı Medine'ye yerleştiler. Ancak Utbe ve Muattib, büyük bir ihtimalle kız kardeşleri Dürre'nin Medine'de maruz kaldığı alaycı ve iğneleyici tavır ve sözlerle karşı karşıya kalmamak için ve yine anneleri ile babalarının geçmişteki günahlarının mahcubiyet hissini bir türlü üzerlerinden atamamaları nedeniyle Mekke'de kalıp Medine'ye göç etmediler.<sup>31</sup>

İslâm öncesi Arap toplumunda kabile liderlerinin yanı sıra o kabilenin ileri gelenleri de vardı.<sup>32</sup> Ebû Leheb de ancak Ebû Tâlib'in ölümünden sonra kabilesinin liderliğine yükselmiş olsa da o güne kadar kabilesi içerisinde sözü geçen eşraftandı.<sup>33</sup> Tarım ve ziraate elverişli olmayan bir vadiye kurulan Mekke'nin diğer sakinleri gibi o da geçimini sağlayabilmek için ticaretle uğraşmaktaydı ve bu sayede oldukça zenginleşmişti.<sup>34</sup> Öyle ki cahiliye döneminde bir kantar<sup>35</sup> altına sahip dört Kureyşliden biri de oydu.<sup>36</sup> Hem Abdumuttalib'in oğlu olması hem de bu zenginliği ona Mekke toplumunda statü kazandırmış ve sosyal hayatta sözü dinlenen biri olmasını sağlamıştı. Zira İslâm öncesi Mekke'sinde sadece makam, mevki ve servet sahibi olanlar ile asiller toplumda saygın bir konum sahibiydiler. Diğerlerinin payına ise sadece, bunlara tabi olmak düşerdi. Nitekim Mekke sûrelerinde de Mekke aristokratlarının kendilerini diğer insanlardan daha üstün gördükleri hususu vurgulanmaktadır.<sup>37</sup>

Ebû Leheb'in, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önceki hayatıyla ilgili kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilerden birine göre o, babası ile birlikte Taif'ten Mekke'ye dönerken yolda karşılaştığı bir kervan tarafından Mekkeli bir asilzadenin rehin tutulduğunu görmüş ve babasının talimatı üzerine diyetini ödeyerek o kişiyi kurtarmıştır.<sup>38</sup> Yine nübüvvet öncesi dönemle ilgili kaynaklarda geçen çok az malumat arasında onun bir hırsızlık olayına

<sup>27</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 4/413-414.

<sup>28</sup> Celâleddin Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mansûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u hicr, 2003), 15/739.

<sup>29</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hudâ*, 11/141.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/51.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/16-17.

<sup>32</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üni. Yayınları, 1993), 4/569.

<sup>33</sup> Muhammed b. Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichten-Statder (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 2009), 303.

<sup>34</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 4/12.

<sup>35</sup> Eski dönemlerde ağırlık ölçüsü olarak kullanılan kantar için bk. Cengiz Kallek, "Kantar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/317-320.

<sup>36</sup> Diğer üç kişi ise Ümeyye b. Halef, Ebû Uhayha ve Abdullah b. Cüd'ân'dı. Kâdî er-Reşid b. Zübeyir, *Kitabu'l-Zehâir ve't-Tuhaf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kuveyt: Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, 1959), 201.

<sup>37</sup> bk. Fatır, 35/42-43; ez-Zuhruf, 43/30-32; Sad, 38/8.

<sup>38</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.), 1/66; Şâmî, *Sübülü'l-Hudâ*, 1/266.



karışmış olması hususu da bulunmaktadır. Kâbe restorasyonunun gerçekleştiği 605 yılında<sup>39</sup> gerçekleşen bu hırsızlık olayı onun “Kâbe ceylanı hırsız (سارق غزال الكعبة)” olarak şöhret bulmasına neden olmuştu.<sup>40</sup> Öyle ki ilk dönem İslâm tarihçileri İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833), Kureys’in Kâbe restorasyonuna ikna olmasında bu hırsızlık olayının etkili olduğunu ifade etmektedirler.<sup>41</sup> Abdulmuttalib, zezem kuyusunu kazınca Cürhümlülerin Mekke’yi terk edip oradan ayrıldıklarında yere gömüp gizledikleri bir altın ceylan heykeli bulmuş ve onu Kâbe’ye bağışlamıştı.<sup>42</sup> İşte Ebû Leheb’in Kâbe’nin saygınlığını hiçe sayarak katılmış olduğu hırsızlık olayı, bu heykele yönelikti. En kapsamlı versiyonu İbn Habîb’in (ö. 245/860) *el-Munammağ*’ında geçen bu olay, Ebû Leheb ve işret meclisindeki arkadaşları tarafından içkilerinin tükenmesi üzerine gerçekleştirilmiştir. Arkadaşlarına paralarının olup olmadığını soran Ebû Leheb, hayır cevabını alınca: ‘O zaman size Kâbe ceylanını almak düşer. Çünkü o, benim babamın ceylanıdır,’ diyerek onları ceylanı çalmaya teşvik etmiştir. Çaldıkları bu heykelle o sıralar, yükü sadece içki olan ve Mekke yakınlarında bulunan deve kervanının bütün içkilerini satın aldılar. Birkaç gün sonra Kureys, ceylanın kaybolduğunu fark etti. Kâbe’nin saygınlığını çiğneyen bu hırsızlık olayı, Kureys’e çok ağır geldi. Sonunda olayın iç yüzünü ve bu işi planlayanın Ebû Leheb olduğunu öğrendiler. Olaya karışan diğer isimleri de tespit ettiler. Ancak diğerleri gibi Ebû Leheb de kaçmıştı. Kureys, bu işe karışanlardan sadece birisini yakalayabildiler. Ona da, o gün Mekke’de hırsızlık cezası olarak cari olan el kesme cezasını uyguladılar. Yine çalınan heykelin dış kabının evine atıldığı gözleri amâ bir ihtiyarı cezalandırarak ölümüne sebep oldular. Mekke’deki bazı kabilelerin devreye girmesiyle el kesme cezası aynı/nakdî cezaya çevrildi ve tahsil edilen cezalar Kâbe’nin hizmetine sunuldu. Bu cezayı veremeyecek durumda olanlar ise Bedir savaşına kadar sürgün ve kaçak hayatı yaşadılar. Bedir savaşında Hz. Peygamber’le savaşmaları koşuluyla ancak Mekke’ye girmelerine izin verildi. Ebû Leheb ise Kureys’in kendisini aradığını duyunca gizlenmiş ve Huzâa kabilesinden olan dayılarına sığınmıştı. Onların devreye girerek Ebû Leheb’in, kardeşlerinin hatırına bağışlanmasını istemeleri üzerine Kureys onu cezalandırmaktan vazgeçti.<sup>43</sup> Ashında sadece evinde ceylanın dış kılıfının bulunması üzerine amâ bir ihtiyarı öldürecek kadar<sup>44</sup> bu olaya öfkelenmiş olan Kureys’in Ebû Leheb’i bu kadar kolay affetmelerinin altında yatan temel unsur onun, Abdulmuttalib’in oğlu, dolayısıyla asillerden olması idi.

## 2. Ebû Leheb’in Hz. Peygamber ile Münasebetleri

Hz. Peygamber’in babası Abdullah’ın (ö. 570) henüz gençken bir ticaret yolculuğunda hayatını kaybetmiş olması, aile bireylerinin tamamını hüzne gark etmişti. Ne var ki Abdullah’ın gencecik hanımı hamileydi ve yakında doğum yapacaktı. Belki de bir erkek çocuk doğuracak, böylece o çocuk, babasının yerini alacaktı. Çünkü tarihi boyunca Ortadoğu coğrafyasının tipik bir geleneği olan erkek çocuklarının kutsanması anlayışı o ailede de hâkimdi. Hakikaten kısa bir müddet sonra Abdullah’ın genç yaşta dul kalmış olan hanımı Âmine (ö. 577), doğum yaptı ve bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Dede Abdulmuttalib başta olmak üzere bütün aile efradı bu müjdeli habere çok sevindi. Ebû Leheb’in de bu habere çok sevindiği ve müjdeyi getiren cariyesi Süveybe’yi (ö. 7/628) kendileri için çok değerli olan o bebeği emzirmesine onay vererek taltif ettiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>45</sup> Ne var ki onun, kardeşinin yetimine ilk etapta göstermiş olduğu bu şefkat sonraki dönemlerde aynı şekilde devam etmemiştir.

<sup>39</sup> Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûcü’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher*, thk. Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1973), 2/278.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 125.

<sup>41</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 1/150; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/219.

<sup>42</sup> Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 4/414.

<sup>43</sup> İbn Habîb, *el-Munammağ*, 59-70. Diğer versiyonları için bk. İbn Sâbit, *Divan*, 113-121. Bu olaya şu kaynaklarda da değinilmektedir: İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/219; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 4/414-415.

<sup>44</sup> İbn Habîb, *el-Munammağ*, 70.

<sup>45</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/87-88; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1/94.

## 176 | Abdulhalim Oflaz. Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

İkisi arasındaki ilişkiler sebeplere bağlı olarak bazen müspet bazen de menfi bir seyir izlemiştir. İslâm öncesi dönemle ilgili çok fazla bir olumsuzluktan bahsedilmezken özellikle nübüvvetten sonraki dönem için bu ilişkilerin seyrinin tamamen menfi olduğu görülmektedir.

### 2.1. Nübüvvetten Önce

Yukarıda da bahsedildiği gibi Hz. Peygamber'in doğumu Amca Ebû Leheb'i de oldukça sevindirmişti. Ne var ki daha sonraki süreçte Ebû Leheb ile yeğeni arasındaki münasebetler bağlamında uzun yılları kapsayan karanlık bir dönemle karşılaşmaktayız. Sadece Ebû Leheb ile kardeşi Ebû Tâlib arasında bir ara, nedenini bilmediğimiz bir kavganın çıktığını, o kavgada küçük yaşta Muhammed'in Ebû Tâlib'i desteklediğini ve bundan dolayı da Ebû Leheb'in hışmına uğradığını bilmekteyiz.<sup>46</sup> Ancak Ebû Leheb'in bu olaydan sonra yeğenine karşı garezkâr bir tutum takınıp takınmadığını, takınmışsa bunun davranışlarına nasıl yansıdığını bilmemekteyiz. Nübüvvet iddiasıyla davete başlayan yeğenine karşı Ebû Leheb'in amansız bir düşman kesilmesinin temelinde bu olayın yattığı iddia edilse de bu iddia, yeğenine peygamberlik görevi tevdi edilmeden bir müddet önce onun iki kızını kendi iki oğluna istemesi ve böylece ona dünür olmasıyla çürümektedir.

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliğinin ilk on yılında ikisi erkek, dördü kız olmak üzere toplam altı çocukları olmuştu. En büyük kızları Zeyneb'i (ö. 8/629), Hz. Hatice'nin kız kardeşinin oğlu Ebû'l-Âs (ö. 12/634) ile evlendirmişlerdi. Ebû Leheb ve hanımı, büyük bir ihtimalle bu asil ailenin diğer kızlarının evlenme çağına erişir erişmez Mekke'de birçok taliplerinin çıkacağı öngörerek Hz. Peygamber'in kıramayacağı amcası Ebû Tâlib'i devreye koyarak Rukiyye (ö. 2/624) ve Ümmü Külsûm'u (9/630) oğulları Utbe ve Uteybe'ye istemek için hızlı davrandılar.<sup>47</sup> Bu evlilikleri normal evlilik ve nişanlılık olarak adlandırmaktansa söz kesimi ve kızlar büluğ çağına erdikten sonra nikâhın kıyılması şeklinde tesmiye edip nitelendirmenin daha doğru olacağı kuvvetle muhtemeldir. Bu uygulamanın benzeri halen Anadolu'nun farklı yerlerinde devam etmektedir. Bunu beşik kertmesi ile karıştırmamak lazım. Bu uygulamada biraz serpiyen kızı kendine gelin almak isteyen aile onun ebeveyninin rızasını alıp yanına yüzük bırakırlar. Böylece o kız sözlenmiş olur ve taliplere kapalı olmuş olur. Çocuklar evlenme çağına gelince de nişan ve düğün yapılır. Ne var ki Hz. Peygamber'in bu iki kızının sözleri düğünle neticelenmedi, Ebû Leheb ve özellikle hanımı Ümmü Cemil'in zorlamalarıyla oğulları sözü attılar. Büyük bir ihtimalle onlar bu söz atma olayı ile Muhammed ailesinin rezil olacağını, başlarının öne eğileceğini ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ifadesiyle artık bu durumlarıyla meşgul olup İslâmî tebliğ fırsat bulamayacağını düşünmüşlerdi.<sup>48</sup> Ne var ki sözü atılmış gelinlerinden Rukiyye'nin, Ümeyyeoğullarından olan kuzeni Hz. Osman (ö. 35/656) ile evlenmesi ve ikisinin mutlu bir yuva kurmaları, Ümmü Cemil'in oğullarına sözleri attırmak suretiyle Resûlullah'ın hanesinde oluşmasını umduğu menfi havayı bertaraf etmişti. Bu durum onun kininin kat be kat artmasında etkili olmuştu. Rukiyye'nin vefatından sonra daha önceden ölmüş olan Ümmü Cemil göremese de, sözü atılmış diğer gelini Ümmü Külsûm da yine onun kuzeni Hz. Osman ile evlenecekti.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/130-131.

<sup>47</sup> Aîşe Abdurrahman, *Terâcimu Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve* (Kahire: Dârü'r-reyyân, 1987), 529; Abdulaziz eş-Sennavi, *Hanım Sahâbiler*, çev. Tâceddin Uzun (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 3/204.

<sup>48</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru hecer, 1997), 5/205.

<sup>49</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Uyar, "Ümmü Cemil", 42/315-316; Kayhan, "Ümmü Cemil", 180-219; Oflaz, "Ümmü Cemil", 341-351; Neşet Çağatay, "Rukayye", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/765-766; Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Ümmü Külsûm", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/107-108; Aynur Uraler, "Rukiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219; Aynur Uraler, "Ümmü Külsûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 42/323.

## 2.2. Nübüvvetten Sonra

Ebū Leheb'in Hz. Muhammed ile ilişkileri yeğenin nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra -belki de birkaç günle ifade edilebilecek- kısa bir zaman dilimi müstesna hep olumsuz olmuştur. Hâlbuki nübüvvetten önce amca ile yeğen arasında -yukarıdaki olay haricinde- menfi bir ilişkiye pek rastlanmamaktadır. Kısa bir süre önce ikisinin aileleri arasında müspet yeni bir bağ kurulmuş, ikisi dünür olmuşlardı. Ancak kavi bir şekilde kurulan bu ilişki ağı, nübüvvetle birlikte yerini düşmanlığa bıraktı. Nitekim peygamberliğin başlangıç safhasındaki *fetretü'l-vahiy* döneminde Ümmü Cemil'in Hz. Peygamber'e yönelik "şeytanının seni terk ettiğini umuyorum," ve yine "Muhakkak ki Rabbin seni terk etti ve sana darıldı",<sup>50</sup> sözlerinden iki ailenin arasının açılmasına sebep olan en önemli hususun, Ebū Leheb ve ailesinin, atalarından itibaren devam edegeldikleri inançsal düzenlerinin bu yeni dinî hareketle yıkılacağını görmeleridir. Ümmü Cemil'in bu çıkışından sonra da iki aile arasında soğukluğun devam ettiğini, amcanın bir türlü yeğenin getirdiklerine rıza göstermediğini, üç,<sup>51</sup> dört<sup>52</sup> yıl sonra gizli davetin açıktan davete tebdili safhasındaki süreçte de görmekteyiz. Zira Hz. Peygamber'e, en yakın akrabalarını uyarmasını<sup>53</sup> emreden âyetler inince Belâzurî'nin bildirdiğine göre Resûlullah evine kapanmış, yaklaşık bir ay dışarı çıkmamıştı. Bu durumdan endişeye kapılan halaları kendisini ziyaret etmiş, işin iç yüzüne vakıf olduklarında da yeğenlerini cesaretlendirip akrabalarına evinde ziyafet verme fikrini onaylamışlardı. Aynı zamanda onu, Ebū Leheb'e karşı da uyarılmışlardı.<sup>54</sup> Onların Ebū Leheb ile ilgili uyarıları, Ebū Leheb'in ilk vahiy metninin nüzulünden itibaren nübüvvetten haberdar olduğunu ve ona muhalefet ettiğini göstermektedir. Aslında hem kapı komşusu hem de dünürü olması gibi münasebetlerle bu sırrını Hz. Peygamber'in, ona açmış olması gayet tabiidir.<sup>55</sup> Fakat tebliğin ilk aşamasında sırrına muttali kıldığı amcasının kendisini destekleyeceğini ümit etmiş; ne var ki ondan zamanla düşmanlık görmüştü.

"Atalarımızdan böyle gördük"<sup>56</sup> statükoculuğunun Mekke'deki önde gelen temsilcilerinden olan Ebū Leheb, atalarının inancına aykırılık teşkil eden bu yeni inancı bertaraf etmek için elinden geleni yapmaktaydı. Bu sebeple her yerde Peygamber yeğenini takip eder, onun söylediklerini yalanlar ve halk arasında karşılık bulmasını engellemek için her türlü gayreti sarf ederdi. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Rebîa b. İbad'dan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber'in, yabancı misafirler üzerinde gayretlerini yoğunlaştırması diğer Mekkelî müşrikler gibi Ebū Leheb'i de kaygılandırmaktaydı. Bu sebeple İslâmî tebliğe müsait hac ibadeti, panayırılar... gibi ortamlarda faaliyet gösteren yeğenin hemen arkasından gelerek: "O dinden çıkmıştır, o yalancısıdır," sözleriyle insanları onun davetine icabet etmemeye çağırırmaktaydı.<sup>57</sup>

Ebū Leheb'in Hz. Peygamber'e düşmanlığı öyle bir raddeye varmıştı ki Resûlullah'ın oğlu Kâsım'dan sonra Abdullah da vefat edince İbn Kesîr'in ifadesiyle sevincinden adeta zil takip oynamış, bayram yapmıştı.<sup>58</sup> Câhilî asabiyet anlayışına göre yeğenin acısını paylaşması gerekirken sevincinden ne yapacağını bilememiş olmasına şaşırılmamamız gerekir. Çünkü komşusu olduğu yeğenine adeta hayatı zehir edercesine bir tutum içerisindeydi. Nitekim ilk dönem İslâm tarihçileri Hz. Peygamber'e düşmanlık konusunda ön plana çıkarılanın

<sup>50</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u hecer, 2001), 24/721-722; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mansûr*, 15/481.

<sup>51</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/295; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/168; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/116; Taberî, *Tarih*, 2/318.

<sup>52</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/116.

<sup>53</sup> eş-Şuarâ, 26/214.

<sup>54</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/118-120.

<sup>55</sup> Bayram Ayhan, "Tebbet Süresinin Kronolojik Tertipteki Yerine Dair Farklı Bir Görüşün Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 113-114.

<sup>56</sup> el-Mâide, 5/104; el-A'raf, 7/28; eş-Şuarâ, 26/74; Lokmân, 31/121.

<sup>57</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 31/432.

<sup>58</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 14/483.

## 178 | Abdulhalim Oflaz. Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

bir listesini vermektedir. Bu listede ismi öne çıkanların tamamı Resûlullah'ın komşularıydı.<sup>59</sup> Bunlar arasında yer alan Ebû Leheb de Resûlullah'ın kapı komşusuydu<sup>60</sup> ve düşmanlığı en şedit olanı da oydu.<sup>61</sup> Öyle ki dışkı, leş, hayvan pisliği ve kokuşmuş şeyleri getirip Hz. Peygamber'in kapısına atanların başını çekerdi. Bir gün Hamza (ö. 3/625) –henüz Müslüman olmadan önce- onu, yine böyle bir şeyi dökerken gördü ve o şeyi alıp başından aşağı boca etti. Ebû Leheb bir taraftan başını temizlerken bir taraftan da 'Ahmak sabî'<sup>62</sup> diyerek Hamza'ya hakaret ediyordu. O bundan sonra bir daha bunu yapmaya cesaret edemezse de gizlice bu eylemi başkalarına yaptırıyordu.<sup>63</sup>

Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman olmalarıyla İslâm'ın güç kazanmasına ve ayrıca Habeş kralının da muhacir Müslümanları ülkesinden sınır dışı etmeye ya da cezalandırmaya yanaşmamasına çok sinirlenen Kureyşliler, İslâmî yapılanmaya karşı o güne kadar uyguladıkları mücadele yöntemlerini değiştirdiler. Bu maksatla ilk uyguladıkları yöntem de Resûlullah'ı ve onu destekleyenleri toplum dışına itme kararıydı. Bi'setin yedinci yılında gerçekleşen bu olayda Kureyşliler, onlara sosyo-ekonomik boykot uygulaması ve onları *'Şi'b-i Ebî Tâlib'* e sığınmak zorunda bırakmışlardı.<sup>64</sup> Üç yıl süren bu çok yönlü boykot eylemi karşısında Ebû Tâlib'in girişimleriyle Müslim-gayri müslim bütün Hâşimîler ile Muttalibîler Resûlullah'ı korumak konusunda bir araya geldiler.<sup>65</sup> Asabiyet duygularıyla Hz. Peygamber'in sahiplenildiği bu dayanışma ruhuna aykırı hareket eden tek kişi çıktı. O da Ebû Leheb'di. O, bu muhalefetinin Kureyşlilerce, özellikle de Ümeyyeoğullarınca kabul edilirlilik derecesini test etmek istercesine karşılaştığı Ümeyyeoğulları lideri Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-52) hanımı Hind bt. Utbe'den (ö. 14/635) Hz. Muhammed'e muhalif oluşundan dolayı aldığı övgüyle muhataplarınca bağlılığının kabul edildiğini görmüş ve ferahlamıştı.<sup>66</sup> Doğrusu ondan, bunun aksini beklemek doğru olmazdı. Çünkü çok şiddetli düşmanlık ettiği İslâm davasının sonlanması için gerektiğinde yeğenin ve onu destekleyenlerin hayatlarına bile kastedebilirdi. Nitekim Süyûtî'nin belirttiğine göre bu boykot kararı onun başının altından çıkmıştır.<sup>67</sup> Yine bu konudaki muannidliğini ve acımasızlığını panayırlarda malların fiyatlarını yükselterek boykota maruz bırakılan akrabalarını açlığa mahkûm etmesinde de görmekteyiz. Pazarlar zaten akrabalarına kapatılmış, onların tek çareleri Mekke'ye dışarıdan gelen tüketim malları kalmıştı. Burada da diğer zengin müşriklerle birlikte Ebû Leheb devreye girerek yabancı tüccarlarla anlaşır, onların kendi akrabalarına yiyecek maddelerini satmamalarını sağlardı. Söz konusu anlaşma gereği tüccarlar, *'Şi'b-i Ebî Tâlib'*ten olan müşterilerine alım güçlerini aşacak fiyatlar söyleyerek onları, mahallelerine elleri boş döndürüyorlardı. Daha sonra da Ebû Leheb, o tüccarların bütün mallarını normal piyasa fiyatı ile satın alıyordu.<sup>68</sup> Hâlbuki anarşi ve kanunsuzluğun yaygın olduğu o dönem Arabistan'ında bir kişinin can, mal ve şeref güvenliği için kabile bağından başka bir güvencesi yoktu. Bu sebeple sıla-i rahim temel ahlakî unsurlardan ve vacibü'l-ihtramı. Bunu kesmek ise büyük ayıp sayılırdı. Yine o dönem Araplarında amca, baba yerine sayılırdı. Baba ölmüşse amcanın, yeğenine kendi çocuğu gibi bakması beklenirdi. Ne var ki bu iki köklü gelenek de Ebû Leheb tarafından çiğnenmişti.<sup>69</sup> Zaten Ebû Leheb bu tür davranışlarla ıslah

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/64.

<sup>60</sup> İbn Habib, *el-Muhabber*, 157-158.

<sup>61</sup> Şâmî, *Sübülü'l-Hudâ*, 2/463.

<sup>62</sup> Mekkeliler, Hz. Muhammed'e ve İlk Müslümanlara kavimlerinin dininden ayrılıp başka bir dine girenler anlamında sabî diyorlardı.

<sup>63</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/131.

<sup>64</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/5.

<sup>65</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 1/191; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/230.

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/6.

<sup>67</sup> Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mansûr*, 6/408.

<sup>68</sup> Ali b. Burhâneddîn el-Halebî, *İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîn'l-Me'mûn* (Mısır: Matbaatu'l-Ezheriyye, 1932), 1/274-275.

<sup>69</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Ham Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 7/292.

olmaz olduğunu önceki yıllarda ortaya koyunca hakkında Tebbet sûresi nâzil olmuş,<sup>70</sup> böylece amca-yeğen arasındaki bütün ilişkiler kopmuştu.

Bizatihi Ebû Leheb'in yaptıklarının nüzulüne zemin hazırladığı Tebbet sûresinin inişi onun Resûlullah aleyhinde sürekli kullanabildiği elindeki önemli bir kozu da almış oldu. Şöyle ki; İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) dediği gibi Ebû Leheb, Kureyş'in ileri gelenlerinden olduğu için Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı kötülerken kaale alınırdı.<sup>71</sup> Yine "Arap adetlerine göre, bir amcanın sebepsiz olarak yeğenine kötü davranması mümkün değildi. Onun için Mekke'ye dışarıdan gelenler, Ebû Leheb'in muhalefeti nedeniyle Resûlullah hakkında şüpheye düşüyorlardı. Bu sûre nâzil olduktan sonra onun, düşmanlığından dolayı Resûlullah hakkında böyle menfi sözler sarfettiğini, bu sebeple de sözüne itibar edilemeyeceğini düşünmeye başladılar."<sup>72</sup> Aslında hem Mekke hem de Medine döneminde Resûlullah'a düşmanlık konusunda Ebû Leheb'den daha şedit olanlar bulunmasına rağmen Kur'ân'da sadece onun ismen zikredilerek lanetlenmesinin arka planında bu faktör yatmaktadır. Ebû Leheb'in elindeki bu güçlü kozu alan süre aynı zamanda hem onun hem de hanımının eski-yeni günahlarını da ifşa etmiştir. Hanımının koğuculuk yaptığını ya da Hz. Peygamber'in gece ibadeti için Kâbe'ye giderken takip ettiği güzergâhının üzerine dikenli çalı çırpıyı döktüğünü ifşa eden süre iddiaya göre Ebû Leheb'in de yıllar önce Kâbe'ye yönelik gerçekleştirdiği ve cezasız kalan ceylan hırsızlığına işaret etmekteydi. Bu iddiada bulunan Uri Rubin Tebbet sûresinin ilk iki âyetine İslâm müfessirlerinin geleneksel anlayışından farklı yorum getirerek bu âyetlerle Kur'ân'ın ilk muhataplarınınca bilinen mezkûr hırsızlık olayının ima edilmiş olabileceğini ifade etmekte ve görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Hz. Peygamber'in Safa tepesindeki tebliğine verdiği "نَبَا لَكَ" tepkisine bir cevap niteliğinde de olan bu sûrenin Ebû Leheb'in kendi söylemini ve tarzını koruyarak "نَبَا لَإِي لَهَب" değil de "نَبَا لَإِي لَهَب" söylemini tercih etmesinin arka planında bu düşünce yatmaktadır. Doğrusu sûrenin ilk iki âyetini bu olaya uygun bir şekilde okuduğumuzda bu âyetlerin ana temasının Ebû Leheb'in ellerinin, Allah'ın kutsal mabedine hürmetsizliğinden ve bu hırsızlıktan dolayı Kureyşçe mutad olan cezanın uygulanmamış olmasına karşın âhiret hayatında hak ettiği cezanın tatbik edileceğine, bu konuda asaletinin ve zenginliğinin ona hiçbir fayda sağlamayacağına işaret etmektedir. Nitekim ilk âyetin ikinci bölümü olan "وَبَتَّ الشَّقِ الْمَحْقُوقِ" mazi sığısıyla gelmiş olması "Gerçekleşmesi kat'i olan bir şey, gerçekleşmiş gibidir (الشَّقِ الْمَحْقُوقِ)" kabilinden kabul edilerek cahiliye toplumunda cari olan el kesme cezasının öbür dünyada muhakkak kendisine tatbik edileceğini göstermektedir.<sup>73</sup> İslâm müfessirlerinin geleneksel anlayışında ise Ebû Leheb'in kendi söyleminden farklı bir söylemin tercih edilmesinden bahsedilmeden sûrenin ilk âyetine beddua anlamı yüklenmiş, ikinci âyet ise Ebû Leheb'in malından ve çocuklarından âhirette hiçbir fayda görmeyeceğine yorumlanmıştır.<sup>74</sup> Zira Mekke'de zenginlik ve sahip olunan erkek çocuk sayısı asaletin alamet-i farikası olarak kabul edilir, Ebû Leheb de bu saikle malıyla ve çocuklarıyla çok övünürdü. Öyle ki var olduğunu şüpheyle karşıladığı âhiretin varlığı, şayet Hz. Peygamber'in dediği gibi hak ise orada da malının ve çocuklarının kendisine fayda sağlayacağını düşünmekteydi. Nitekim onun: "Yeğenimin getirdiği haksız malımla ve çocuklarımla kendimi azabdan kurtarıyorum," sözlerini sarf ettiği ve mezkûr âyetin de bu sözlerine cevap niteliği taşıdığı rivayet edilmektedir.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Birşık, "Tebbet Sûresi", 40/212.

<sup>71</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihi'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 32/166.

<sup>72</sup> Mevdudi, *Tefhim*, 7/295.

<sup>73</sup> Rubin, "Ebû Leheb'in Elleri", 361-362.

<sup>74</sup> bk. İbn Süleymân, *Tefsîr*, 4/90; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/714-718; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1988), 5/375; Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-ferrâ el-Begavî, *Me'alimü't-Tenzîl*, thk. Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru tayyibe, h.1142), 8/582; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998), 6/455-457; Kurtubî, *el-Câmi*, 22/546, 549.

<sup>75</sup> Begavî, *Me'alimü't-Tenzîl*, 8/582; Kurtubî, *el-Câmi*, 22/549.

## 180 | Abdulhalim Oflaz. Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

Ebû Leheb'in, nübüvvetten sonra Hz. Peygamber ile hep menfi olan ilişkilerinin müspet anlamda belki de tek bir istisnası vardır ve o da kısa bir zaman dilimiyle sınırlıdır. Şöyle ki Ebû Tâlib'in vefatından sonra Hâşimîlerin yeni lideri olan Ebû Leheb, kız kardeşlerinin ricası üzerine Hz. Peygamber'i himayesine aldı ve Mekke kabilelerinin bütün kışkırtmalarına rağmen onu var gücüyle korudu, ona Ebû Tâlib'i aratmamaya çalıştı. Öyle ki müşrikler onun, atalarının dinini terk ettiğinden şüphelenmeye başladılar. Olayın iç yüzünü öğrenmek için kendisine uğradıklarında da o: "Ben Abdulmuttalib'in dinini terk etmiş değilim. Ancak istediği işi yaparken hakarete uğramaması için yeğenimi koruyorum," diyerek yeğenin dinine karşı fikrinde herhangi bir değişiklik olmadığını, bu himayenin sadece kabile içi basit bir dayanışma görevi olarak algılanması gerektiğini ifade etmişti. Fakat bu durum uzun süre devam etmedi. Ebû Leheb'in bu gidişle din değiştireceğinden endişelenen müşrik ileri gelenleri, atalarına bağlılığı üzerinden yaklaşarak onun, yeğeni üzerindeki himayesini kaldırmasını sağladılar. Şöyle ki; onu, babasının akıbetini yeğenine sorması için kışkırttılar. Babası Abdulmuttalib'in akıbetiyle ilgili sorusuna yeğenin: "Kim Abdulmuttalib'in öldüğü inanç üzere ölürse ateşe girecektir," cevabından rahatsız oldu ve: "Hayır, vallahi! Sen, Abdulmuttalib'in ateşte olduğunu söyledikçe sana düşman olmaya devam edeceğim," dedi ve onun üzerindeki himayesini kaldırdı.<sup>76</sup> Hâlbuki kendi ataları aynı zamanda yeğenin de atalarıydı. Bu durumu göz ardı eden Ebû Leheb, Resûlullah'ın bu çıkışını atalarına saygısızlık olarak nitelendirdi ve bu sebeple onun üzerindeki himayesini kaldırarak onu tard ve hal' etti. Bu kararlar toplum dışı ilan edilmiş olan Hz. Peygamber için Mekke'de hayat artık oldukça zorlaşmış, şahsına karşı şehirde her gün olaylar çıkmaya başlamıştı. Bunun sonucunda da yeni bir yurt arayışına girmek zorunda kaldı.<sup>77</sup>

### 2.3. Hz. Peygamber'e Muhalefetinin Sebepleri

İslâm öncesi dönemde Mekke ve yakın çevresi dinî ve kültürel anlamda kapalı bir havza olarak kalmış, bunun sonucunda da bölge halkında güçlü asabiyet duygularına dayalı bedevî kabileliği anlayışı gelişmişti.<sup>78</sup> Bu anlayış yıllar içinde kendine ait bir düzen oluşturmuştu. Bu düzende atalara sıkı sıkıya bağlılık son derece önemli bir yer tutmakta, onlara adeta yücelik atfedilmekteydi. Onların adet ve gelenekleri ibadet telakki edilir,<sup>79</sup> onlardan miras alınan puta tapıcılığı bırakmak da mensub olunan kabileye ihanetle eşdeğer kabul edilirdi. Çünkü bu düzenin en mühim meşruiyet kaynağı olan ataların inancına sahip çıkma anlayışından esas maksat kabileye ait değerleri muhafaza etmektir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu anlayışa aykırı hareket etmek de değerlerine muhalif davranılan kabileye ihanet demektir. İşte uzun yıllar boyu varlığını devam ettiren bu örfî düzen ve putlar etrafında oluşan âdet ve gelenekler Mekke'deki toplumsal değerleri ve kuralları belirleyen yegâne şeydi. Bu sebeple Hz. Peygamber, Mekkelileri atalarının dinini terk etmeye, atalarından miras olarak kalan putları reddetmeye çağırıldığında büyük bir tepkiyle karşılaştı. Zira o, bu girişimiyle ihanet suçunu işlemişti. Ebû Leheb de bu sâikle Hz. Peygamber'in, mensubu bulunduğu Kureyş kabilesine karşı ihanet suçunu işlediğini düşünmekteydi. Ona göre bu suçunun cezasının da Kureyş'ten önce akrabaları olan Hâşimoğulları tarafından verilmesi gerekirdi. Onun bu düşüncesi, gizli davetin açıktan davete tebdili safhasındaki süreçte, Hz. Peygamber'in evindeki ziyafette gösterdiği tepkide de görülmektedir. Yine yukarıda da ifade edildiği üzere kardeşi Ebû Tâlib'in ölümünden sonra Hâşimoğulları riyasetine getirilmesi nedeniyle başta yeğeni Hz. Muhammed'i himayesine almış olsa da Abdulmuttalib'in akıbeti hakkındaki sözleri üzerine yeğenini himayesinden çıkararak toplum dışı ilan etmesinde de sahip olduğu bu atacı kimliğinin etkisi görülmektedir.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/179-180.

<sup>77</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 1/110.

<sup>78</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2005), 42.

<sup>79</sup> Abdurrahman, *Terâcim*, 433.

<sup>80</sup> Adnan Demirçan, "Kur'an'ın, Nüzûl Dönemi ve Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem* 2/4 (2004), 58.

Yine Ümeyyeoğulları ileri gelenlerinden<sup>81</sup> Ebū Uhayha'nın (ö. 1[?]/623[?]) ölüm döşeğindeyken kendisini ziyaret eden Ebū Leheb ile aralarında geçen aşağıdaki diyalogdan sonra onun dinî duygularının yüksekliğinden memnun kalması da onun atalarının inancına son derece bağlı olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre bu ziyarette Ebū Uhayha'nın kendisinden sonra Uzzâ'nın ihmal edileceğinden kaygılanarak ağladığını gören Ebū Leheb: "Vallahî, ne sen hayattayken senden dolayı ona tapıldı ne de senden sonra sen öldün diye ona tapılmaktan vazgeçilecektir." Bu cevap üzerine Ebū Uhayha Ebū Leheb'in atalarının tanrısına tapmaktaki heyecanından dolayı çok sevindi ve "şimdi anladım ki benim bir halifem (benden sonra Uzzâ'ya tapacak biri) var" dedi.<sup>82</sup>

Politeist bir inanç sistemine sahip olan İslâm öncesi Mekke'sinde âhîret inancına sahip bir azınlığa rağmen toplumun büyük bir kısmı yeniden dirilişe de inanmamaktaydı. Ebū Leheb'de de bu inancı görmekteyiz. O: "Muhammed bize, ölümden sonra nehrin kenarını, yani Adn cennetini vad ediyor. Hâlbuki elimizde ondan hiçbir şey yok." diyerek<sup>83</sup> âhîret hayatını inkâr ettiğini imâ ediyordu.

İslâm öncesi Mekke'sinde sosyal tabakalara önem verilmekteydi. Aristokratlar kendilerini diğer insanlardan daha üstün görürlerdi. Mal, mevki ve asalet bakımından daha aşağı konumda olanlar ile hiçbir şekilde eşit olmadıklarını düşünürlerdi. Ebū Leheb de bu düşüncededeydi. Bu tür insanlar her platformda ayrıcalıklı konumda olmak isterler, diğer insanlarla eşitliği kabullenmezlerdi. Bu sebeple yeğeni de olsa tebliğ ettiği İslâm dininin kabul ettiği sınıflar arası eşitliği Ebū Leheb zül telakki ederdi. Ona göre kendisini diğer insanlarla eşit kabul eden bir dinî anlayış inanılmaya ve tabi olunmaya değmezdi. Nitekim Taberî'nin kaydettiği şu rivayette de bunu görmekteyiz: "Ebū Leheb bir gün Resûlullah'a: 'Eğer dinini kabul edersem benim için ne var?' sorusuna Resûlullah: 'Diğer inananlara ne varsa, senin için de o var,' şeklinde cevap verdi. Bu cevap karşısında Ebū Leheb'in: 'Benim için bir ayrıcalık yok mu?' sorusuna Resûlullah: 'Başka ne istiyorsun?' cevabını verince o şu karşılığı verdi: 'Kahrolası din, beni başkaları ile eşit tutuyor.'<sup>84</sup> Aynı zamanda Ebū Leheb bu duygularla Hz. Peygamber'e tabi olmayı da zül telakki ederdi. Çünkü yeğeni ne dünyevî mal-mevki ne de nüfuz itibarıyla kendine yetişemiyordu.<sup>85</sup>

Ünlü İngiliz şarkiyatçı Montgomery'e (ö. 2006) göre Ebū Leheb, Peygamber muhalefesinde kayınpederinin kabilesi olan Ümeyyeoğullarının etkisinde çok kalmıştır.<sup>86</sup> Yukarıda da geçtiği üzere Ebū Leheb'in boykot döneminde kendi kabilesinden ayrıldıktan sonra Ümeyyeoğullarından Hind ile görüşmesinde bu hareketinin kabul edilirlilik derecesini test etmesi<sup>87</sup> onun kendi kabilesinden ziyade Ümeyyeoğullarının hoşnutluğunu elde etmeye çalıştığını ve Peygamber düşmanlığında da bunun çok önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Çocukları da kendilerini Hâşimoğullarından ziyade annelerinin kabilesi olan Ümeyyeoğullarına

<sup>81</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 165.

<sup>82</sup> Hişâm b. Muhammed b. el-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriye, 1995), 23. İlk dönem İslâm tarihçilerinden Vâkidî'nin *Kitabu'l-Meğâzî*'sinde geçen bir rivayette buna benzer bir diyalog Ebū Leheb ile Uzzâ tapınağının hizmetkârı Eflah b. Nadr es-Sülemî arasında geçmektedir. bk. Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiye, 2013), 2/293; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/121.

<sup>83</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/121.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/714-715. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ebū Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2006), 22/545; Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ani fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesâlehebnî* (Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985), 30/260.

<sup>85</sup> Ali, *el-Mufâssal*, 7/439.

<sup>86</sup> Watt William Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Mehmet Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 128.

<sup>87</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/6.

## 182 | Abdulhalim Oflaz, Ebû Leheb ve Hz. Peygamber ile Olan Münasebetleri

daha yakın hissetmekteydiler.<sup>88</sup> Nitekim Ebû Leheb'in oğlu Utbe'den sözlüsü olan Hz. Peygamber'in kızının sözünü atması talep edildiğinde o, bunu ancak kendisine Ümeyyeoğullarından Ebân b. Saîd'in veya Saîd b. Âs'ın kızını istemeleri şartıyla kabul edebileceğini söylemişti.<sup>89</sup> Bütün bunlar Ümmü Cemil'in, Ebû Leheb ailesinin düşünce ve inançları üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Aslında Bedevî Arap toplumunda kadın aleyhine oluşmuş asırların birikimi olarak ataerkil aile sistemi bütün yönleriyle hâkimdi. Dolayısıyla bu tür topluluklarda kadınların toplumun bir uzvu olarak görülmesi pek mümkün görünmemektedir. Nispeten hadarî bir topluluk görüntüsü veren Mekke toplumunda da kadınların genel durumu aynı idi. Ne var ki kabile reislerinin ve aristokrat ailelerinin kadınları ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler. Burada toplumda yüksek mevki sahibi olan insanların kızları birçok erkekten daha etkin rolleri vardı. Üstün değer verilen bu kadınlar, ailede hükmedici bir konuma ve kararlarına başvurulmuş bir pozisyona da sahiptiler.<sup>90</sup> Ümmü Cemil de Mekke liderlerinden Harb b. Ümeyye'nin kızı, Ebû Süfyân'ın da kız kardeşiydi. Dolayısıyla hem toplumda hem de kendi ailesinde sözü geçen biriydi. Ailesi Ümeyyeoğullarının uzun yıllardan beridir Ebû Leheb'in ailesi Hâşimoğulları ile süren geleneksel itibar çekişmesi Ümmü Cemil'in de, kocasının ailesine karşı bir hoşnutsuzluk içinde olmasına sebebiyet vermişti. Bu hoşnutsuzluk ve çekememezlik onu, Hâşimîlerden birisinin peygamberliğine karşı çıkmaya sevk etmişti. Aslında bütün Hâşimoğulları içinde Hz. Muhammed'in peygamberliğine düşmanca tavır takınan sadece Ebû Leheb olması da bu kadının söz konusu düşmanlıkta ne kadar etkin rol oynadığını göstermektedir. Yine o, akrabalık bağlarının nefret ateşini söndürebileceğini öngörerek adeta bu nefret ateşine odun taşıyarak sürekli bu ateşi alevlendirdiği ve kocasını sürekli, yeğenine karşı provoke ederek bu ateşin sönmesine de izin vermiyordu.<sup>91</sup> Nitekim son dönemin tefsirci ve tarihçilerinden İzzet Derveze (ö. 1984), bu kadının nitelendirildiği *odun hamalı* ifadesinden; onun, kocasının yeğenine karşı herhangi bir yumuşama ve düşmanlıktan vazgeçme belirtisi gösterdiği anda ona düşmanlık ruhu üflediği ve onu daima kıskırttığı anlamı çıkarılabileceğini ifade etmektedir.<sup>92</sup>

### 3. Ölümü

Hz. Peygamber'in davasını bertaraf etmek için her türlü girişimde bulunmaktan çekinmeyen Ebû Leheb, ömrünün sonlarına doğru bu konuda büyük bir fırsat yakaladı: Bedir savaşı. Bedenî gücü yerinde olan Mekke ileri gelenlerinin ve müstekbirlerinin tamamı bu savaşa katılmıştı.<sup>93</sup> Ama nedendir bilinmez Ebû Leheb bu savaşa yoktu. Kardeşi Âtike'nin rüyası üzerine çekindiği<sup>94</sup> veya hasta olduğu<sup>95</sup> gibi gerekçelerle savaşa katılmadığı hususunda farklı rivayetler olsa da kavmi için hayat-memât mücadelesi olan bu savaşa yer almayıp bu savaşı borcunu tahsil edebile vesilesi görerek yerine borçlusu olan Âs b. Hişâm'ı göndermesi onun kendi inancındaki samimiyetsizliğini de göstermektedir. Zira Hz. Peygamber düşmanlığında zirve yapmış böyle birisinin düşmanını yenebilme ihtimalini doğuran bu savaşa katılması gerekirdi. Savaşa katılmasa da Müslümanların muzaffer olması onu derinden üzmüş ve savaştan yedi gün sonra (2/624) da ölmüştür.<sup>96</sup>

<sup>88</sup> İbrahim Sarıçam, *Emevi-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 151, 153.

<sup>89</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/294.

<sup>90</sup> bk. Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-85.

<sup>91</sup> J. Barth, "Abû Lahab", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 4/34.

<sup>92</sup> İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 2/37.

<sup>93</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/252.

<sup>94</sup> Vâkidî, *Meğâzî*, 1/47.

<sup>95</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/292.

<sup>96</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/288-289; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/477-478.



Çiçek hastalığına benzer<sup>97</sup> veya kara kızıl<sup>98</sup> hastalığı olarak Türkçe'ye çevrilen adese hastalığına yakalanan Ebū Leheb'in cenazesine çocukları dahi yaklaşamadılar. Çünkü Kureysliler, tâundan çekindikleri gibi bu hastalıktan da çekiniyorlardı. Öyle ki kendilerine de bulaşır korkusuyla kendi çocuklarının dahi yaklaşmadığı cesedi, kokuncaya kadar evde bırakıldı.<sup>99</sup> Bir rivayete göre oğullarının ücretle tuttıkları kimseler tarafından sopalarla sürüklene sürüklene evden çıkarılmış, önceden kazılmış çukura atılmış ve üstüne taşlar atılarak gömülmüştür. Bir diğer rivayete göre de cesedi bir duvarın dibine bırakılmış, uzaktan atılan taşlarla üzeri kapatılmıştır.<sup>100</sup> Böylece o, ömrünün son günlerinde hem ömrünü feda ettiği davasının başarısızlığını gördü hem de kendi ev halkının kendisinden kaçmasına sebep olan bir hastalığa yakalanarak ısıraplar içinde öldü. Aslında ölümü ibret verici olduğu gibi Resûlullah'ın nübüvvetinin ve Kur'ân'ın ilahî kitap oluşunun da tasdikiydi.<sup>101</sup> Zira küfür üzere bir hayat yaşayacağına ve diğer dünyada da cehennemlik olacağına dair Kur'ânî ifadenin nüzulünden sonra yedi-sekiz sene daha yaşadığı halde yine küfür üzere ölmüş olması Kur'ân'ı ve Peygamber'i tasdikten başka bir şey değildir.

### Sonuç

Hz. Muhammed'e ilk muhalefet edenler arasında yer alan Ebū Leheb, bu davasında sonuna kadar diretti. Aslında nübüvvet öncesi dönemde ikisi arasındaki ilişkiler kuvvetle muhtemel çok güçlüydü. Çünkü hem komşuydular hem de aralarında dünürlük cihetiyle yakınlık tesis edilmişti. Ancak nübüvvetle birlikte bu ilişki bozuldu, yerini düşmanlığa bıraktı. Doğrusu asabiyet bağlarının çok güçlü olduğu İslâm öncesi Mekke'sinde diğer akrabaları gibi Ebū Leheb'in de bu duyguyla yeğenini Mekkelilere karşı koruması gerekirdi. Fakat Ebū Leheb, yeğenin liderliğinde başlatılan bu yeni dinî hareketin, Mekke'nin yerleşik inançsal ve siyasî düzenine hâle getireceğini anlayınca yeğenine düşman kesildi. Çünkü Mekkelilerde atalara körü körüne bağlılık anlayışı hâkimdi ve bu anlayış kendine bir düzen oluşturmuştu. Ebū Leheb de ancak, atalarından itibaren devam edegelen bu düzende sosyo-ekonomik statüsünü koruyabileceğini düşünmekteydi. Yeğenin tebliğ ettiği yeni dinî hareketin vaad ettiği düzende ise ataların inançları sorgulanacak, sosyal adalet vizyonu gereği insanlar arasında eşitlik sağlanacak ve kimseye ayrıcalık tanınmayacaktı. Böylece o, yeğenin bu davasıyla eski inançsal düzenin kendisine sağlamış olduğu siyasî ve ekonomik ayrıcalıkları yitireceğini gördü. Bu sebeple bu yeni dinî hareketin bertaraf edilmesi gerekirdi. Bu konudaki en büyük yardımcısı ve teşvikçisi de hanımı Ümmü Cemil'di. Ancak gerek Ebū Leheb olsun gerekse hanımı olsun, bertaraf etmek için büyük gayret sarf ettikleri Hz. Muhammed'in davasına karşı hep hüsrana uğradılar. Kıyâmete kadar olumsuz bir tipoloji olarak sabit kalmasını sağlayan Tebbet sûresiyle Ebū Leheb hüsrana uğradığı gibi oğluna sözünü attırdığı Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin, kuzeni Hz. Osman ile evlenmesi de Ümmü Cemil'i hüsrana uğratmıştır. Göremese de sözünü attırdığı diğer gelini Ümmü Külsüm da yine Hz. Osman ile evlenecekti. Yine Ebū Leheb ömrünü feda ettiği şirk davasının Bedir'de büyük bir mağlubiyet almasını da gördü. Ancak ikisi için en büyük hüsrân ölümlerinden sonra da olsa Uteybe haricindeki bütün çocuklarının, bertaraf etmek için ömürlerini tükettikleri İslâm'a girmeleri oldu.

<sup>97</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Yayınları, 2011), 10/51.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, 32/170 (Lütfullah Cebeci vd. tarafından Türkçe'ye çevirisinde bu isim tercih edilmiştir. Râzî, *Mefâtiḥ*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 23/546).

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, 32/171; Kurtubî, *Câmi'*, 12/556.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/199.

<sup>101</sup> Kurtubî, *Câmi'*, 12/555.

**Kaynakça**

- Abdurrahman, Aişe. *Terâcimu Seyyidâti Beyti'n-Nübüvve*. Kahire: Dârü'r-reyyân, 1987.
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Altıntaş, Ramazan. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-85.
- Âlûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 4. Basım, 1985.
- Ayhan, Bayram. "Tebbet Süresinin Kronolojik Tertipteki Yerine Dair Farklı Bir Görüşün Tahlili". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 99-125.
- Barth, J. "Abû Lahab". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 4/34-36. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-ferrâ. *Me'âlimü't-Tenzil*. thk. Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru tayyibe, h.1142.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Esrâf*. thk. Muhammed Hamidullah. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-maârif, ts.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zireklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996.
- Birışık, Abdülhamit. "Tebbet Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/212. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çağatay, Neşet. "Rukayye". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 9/765-766. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Çağrıçı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demircan, Adnan. "Kur'ân'ın, Nüzül Dönemi ve Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine". *İstem* 2/4 (2004), 53-61.
- Derveze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Halebî, Ali b. Burhâneddîn. *İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Ezheriyye, 1932.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- İbn Abdilber, Ebû Muhammed Yûsuf b. Abdullah. *el-İstifâb fi Marifeti'l-Ashâb*. Amman: Dâru'l-a'lâm. 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus. Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Habib, Muhammed. *Kitabu'l-Muhabber*. thk. Eliza Lichten-Statder. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 2009.
- İbn Habib, Muhammed. *Kitabu'l-Munammak fi Ahbâri Kureys*. tsh. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemül-kütüb, 1985.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1995.
- İbn Hişâm, Abdulmelik. *es-Sîre en-Nebeviyye*. tlk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ki-tabi'l-Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru hecer, 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Cize: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-maârif, 4. Basım, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî. *Kitabu't-Tabakâti'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mek-tebetu'l-hancı, 2001.
- İbn Sâbit, Hassân. *Divân*. Tunus: Matbaatu'd-Devlet et-Tunusiyye, h.1281.
- İbn Süleymân, Mukâtil. *Tefsir*. thk., Abdullah Mahmud Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-tarih el-Arabî, 2002.
- İbn Zübeyir, Kâdî er-Reşîd. *Kitabu'z-Zehâir ve't-Tuhaf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kuveyt: Matbaatu hukumeti'l-Kuveyt, 1959.
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitabu'l-Asnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriye, 3. Basım, 1995.
- Kallek, Cengiz. "Kantar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/317-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Leheb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kayhan, Mustafa. "Kur'ân'da Yerilen Kadınlardan Bir Portre (I): Ümmü Cemil". *KSÜ İlahiyat Dergisi* 20 (2012), 180-219.
- Kiraz, Ömer Faruk. *Hz. Peygamber'in Amcaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2006.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2005.
- Mesûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. thk. Muhyiddîn Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1973.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Ham Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Oflaz, Abdulhalim. "Zulmün Ateşine Odun Taşıyan Kadın: Ümmü Cemil". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalışmaları*. 341-351. İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Oral, Osman. "Fahreddin Râzî'ye Göre Tebbet Süresi'nde Ebû Leheb Prototipi". *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2015), 23-36.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîri Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Lütfullah Cebeci vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Rubin, Uri. "Abū Lahab and Sūra CXI". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 42/1 (1979), 13-28.
- Rubin, Uri. "Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı". çev. Asım Sarıkaya. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 8/2 (2017), 358-363.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *er-Ravdu'l-Unuf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-Mansûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Dâr-u hicr, 2003.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayrî'l-Beşer*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, 3. Basım, 2013.
- Şennavi, Abdulaziz. *Hanım Sahabiler*. çev. Tâceddin Uzun. Konya: Uysal Kitabevi, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u hecer, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-maârif, 2. Basım, ts.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ümmü Külsüm". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 13/107-108. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Uraler, Aynur. "Rukiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Külsüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/323. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uyar, Gülgün. "Ümmü Cemil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/315-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-Meğâzî*. thk. Ahmed Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, 2013.
- William Montgomery, Watt. *Hizmet Muhammed Mekke'de*. çev. Mehmet Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 2011.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm, 15. Basım, 2002.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 187-209

**Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva  
Cihetinden Analizi: Kurtubî Tefsiri Örneği**

*Analysis of the Casuistic Structure of the Legal Exegesis of the Qur'ân from its  
Form and Content: the Example of Tafsîr al-Qurtubî*

**Abdullah Bayram**

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr.  
Balıkesir / Turkey

[abdullahbayram@balikesir.edu.tr](mailto:abdullahbayram@balikesir.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-4494-3700](https://orcid.org/0000-0002-4494-3700)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 4 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 5 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 187-209

**Cite as / Atıf:** Bayram, Abdullah. "Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva Cihetinden Analizi: Kurtubî Tefsiri Örneği [Analysis of the Casuistic Structure of the Legal Exegesis of the Qur'ân from its Form and Content: the Example of Tafsîr al-Qurtubî]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 187-209.

<https://doi.org/10.18505/cuid.684569>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Analysis of the Casuistic Structure of the Legal Exegesis of the Qur'ân from its Form and Content: the Example of Tafsîr al-Qurtubî**

**Abstract:** al-Qurtubî (d. 671/1273) was a scholar of tafsîr, hadîth and fiqh. He experienced both Western and Eastern civilizations in the geography of Andalusia and Egypt, respectively. In his famous Tafsîr called *al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'ân*, al-Qurtubî comparatively explained and interpreted all legal verses. Also, in addition to exploring the specific legal rulings denoted in the *Qur'ân* and the Sunnah, al-Qurtubî has largely interpreted the legal norms regarding the issues of jurisprudence. By doing this, al-Qurtubî contributed to the formation and development of a civil codification activity under a kazuistic format. The casuistic structure of the legal exegesis of the Qur'ân is analysed in terms of the form and content in the sample of *al-Jâmi*. Therefore, neither the similarity or similarity of the schools of the legal exegesis of Qur'ân and of the legal schools nor the disciplines of positive law, but their kazuistic structures, which systems they built and which interpretation methods and techniques they operated on this basis, were evaluated in terms of their original structure. In this direction, the article emphasizes that the casuistic structure of the legal exegesis of Qur'ân is established on and by the Prophet's sayings and practices. Although, it has been observed that it is a unique tradition, both as form and content, and that the interpretation means are identified with its own unique structure, it has been concluded that the casuistic method is not one of the fundamental elements of both this tradition and Islamic legal thought. This means that the casuistic method is always a tool that can be changed and transformed according to the conditions of time and space.

**Summary:** As it is stated in al-Isrâ' 17/106: *"And (it is) a Qur'ân which we have separated (by intervals) that you might recite it to the people over a prolonged period. And we have sent it down progressive."*, the Qur'ân is revealed in about twenty-three years by taking into consideration the sociocultural positions of its interlocutors. The Prophet Muḥammad explained the *Qur'ân* by the virtue of the ayah: *"(We sent them) with clear proofs and written ordinances. And We revealed to you the message (i.e. that you may make clear to the people what was sent down to them and that they might give thought."* (an-Nahl 16/44). Of course, there is no subject integrity in this Qur'anic chronology-which also reflects life. As a matter of fact, the issues related to individual and society have been independently analyzed by a casuistic/case-based method and ruled in accordance with the intention of Allāh. It can be seen that the ayahs *"They ask you about wine and gambling. Say, 'In them is great sin and (yet, some) benefit for people. But their sin is greater than their benefit.' And they ask you what they should spend. Say, 'The excess (beyond needs).' Thus Allāh makes clear to you the verses (of revelation) that you might give thought."* (al-Baqara 2/219) and other ayahs such as (al-Baqara 2/186; al-Nisâ' 4/176; al-Anfâl 8/1) reflect the casuistic method in terms of form and content. This can also be exemplified by the Sunna. For example, when the question "Is it permissible to perform ablutions with sea water?" was posed to Messenger of Allāh. He said that "It's water is clean and his dead (fish) are lawful" (Abū Dāwūd, "Ṭahâra", 41). By this answer, the Prophet Muḥammad indeed ruled and established a general rule.

It can be said that this early example table formed the basis of the legal exegesis of the Qur'ân in terms of origin, source and application, and that its shape and content are often immanent in the examples it contains. In this article, based on the prophetic period, the legal exegesis of the Qur'ân and casuistic structure has been studied with an analytical and critical approach. Again, because the casuistic method is one of the universal concepts of east-west science and cultural life, an interdisciplinary approach was exhibited in this study. The roots of the casuistic method date back to 5000 BC and the legal systems of the society and states of antiquity are examined from this method. This method is chosen and used in the legal exegesis of the Qur'ân. However, this study does not analyse the sameness or the similarity of the legal exegesis of the Qur'ân and the legal schools nor the positive law disciplines, but the casuistic structures used by these, the systems they have built on this basis and the interpretation methods and techniques they have been used and analyzed in terms of their originality.

In effect, the article embodies the Qur'anic exegesis called *al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an* by al-Qurtubî (d. 671/1273), a scholar of tafsîr, hadîth and fiqh. In addition to the works of the *ahkâm al-Qur'ân*s, which deal with the interpretation of the ayahs related to the subjects of 'ibâdât, mu'âmalât ve 'uqûbât, many other works have been used in parallel with the development of the legal exegesis of the Qur'an. al-Qurtubî, who comparingly explained the legal verses in his tafsîr, investigated the aspects of the Qur'an and Sunna that indicate the *ahkâm*, generally interpreted the existing legal norms within the framework of evidence and introduced his own opinions and established his ijtihâd. Thus, he benefited from the tafsîr accumulation and contributed to the formation and development of a civil legalization activity with casuistic format. As a matter of fact, the casuistic/case-based method has been used as a codification/tadwîn technique by Western and Eastern legal disciplines and systems. The casuistic method covers both concrete event and abstract ruling methods. In the casuistic method, which is fact-based event, the laws are organized according to all possible events that can be experienced. On the other hand, the abstract method, which is defined as the abstract ruling method, aims to organize the laws in a general and abstract framework. In the article, it is stated that the legal exegesis of the Qur'an contains both concrete and abstract dimensions in its own way. It has been emphasized that the legal exegesis of the Qur'an is based on divine revelation (*waḥy*) and that it is separated from human law as its origin and source, and that this feature is its most faithful characteristic. On this basis, the legal exegesis of the Qur'an is a separate scholarly tradition and has its own definition, subject and purpose. Its original structure and function have been noted. As a matter of fact, the subject and purpose of the legal exegesis of the Qur'an always require the tafsîr and ta'wîl of the legal verses having regard to the Qur'an and Sunna. It is also necessary for the purpose of investigating the ways in which nuṣūṣ (an explicit statement upon which a ruling is based) can refer to the provisions and to resolve the issues related to individuals and society. As a matter of fact, the legal verses function as a guide for humanity until the day of judgment as the inspiration for religious-legal matters; they contain the content and provisions that offer happiness in the two worlds.

**Keywords:** Tafsîr, al-Qurtubî, al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an, Legal Exegesis of the Qur'an, casuistic Method, Interpretation.

#### Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva Cihetinden Analizi:

##### Kurtubî Tefsiri Örneği

**Öz:** Kurtubî (öl. 671/1273), tefsir, hadis ve fıkıh âlimidir. Hem Batı hem de Doğu medeniyetini sırasıyla Endülüs ve Mısır coğrafyasında tecrübe etmiştir. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Qur'an* adlı meşhur tefsirinde tüm ahkâm âyetlerini mukayeseli olarak tefsir ve te'vil etmiştir. Yine Kur'an ve Sünnet'in ahkâma delâlet yönlerini araştırmanın yanında umumiyetle fikhî meselelere dair hukuk normlarını yorumlamıştır. Bu suretle Kurtubî, kazuistik bir format altında sivil bir kanunlaştırma faaliyetinin teşekkülüne ve geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Makalede ahkâm tefsirinin kazuistik yapısı, *el-Câmi'* örnekleminde şekil ve muhteva cihetinden incelenmiştir.

Bu yüzden makalede ne ahkâm tefsiri ve fıkıh ekollerinin ne de pozitif hukuk disiplinlerinin aynılığı ya da benzerliği değil, bunların kazuistik yapıları, bu temelde hangi sistemleri inşa ettikleri ve hangi yorum yöntem ve tekniklerini işlettikleri, özgün bünyeleri açısından değerlendirilmiştir.

Bu istikamette ahkâm tefsirinin kazuistik yapısının, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla şekillenip bu temel üzerine tesis edildiği vurgulanmıştır. Bu kapsamda ahkâm tefsirinin hem şekil hem de içerik cihetinden müstakil bir gelenek olduğu ve istimal ettiği yorum enstrümanlarının özgün bünyesiyle özdeşleştiği ortaya konmakla birlikte, kazuistik yöntemin gerek ahkâm tefsirinin gerekse İslâm hukuk düşüncesinin temel bir unsuru olmadığı neticesine varılmıştır. Bu sonuç kazuistik yöntemin zaman ve mekân şartlarına göre değişim ve dönüşüme tâbi tutulabilecek bir araç vasfı taşıdığını göstermektedir.

## 190 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva...

**Özet:** Kur'an, "Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik"(el-İsrâ 17/106) âyetinin mazmununca, muhatapların sosyokültürel konularını gözetilerek yaklaşık yirmi üç yılda indirilmiştir. Hz. Peygamber de "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik"(en-Nahl 16/44) âyetinin mücibince, Kur'an'ı insanlara açıklamıştır. Hayatı yansıtan bu Kur'an kronolojisinde tabii olarak bir konu bütünlüğü mevcut değildir. Nitekim fert ve topluma dair meseleler kazuistik/meseleci bir yöntemle müstakil olarak tahlil edilip murâd-ı ilâhi muvacehesinde hükme bağlanmıştır. Bu süreç makale açısından okunduğunda "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: 'Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.' Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: 'İhtiyaçtan arta kalanı.' Allah size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz"(el-Bakara 2/219) gibi âyetlerin (el-Bakara 2/186; en-Nisâ 4/176; el-Enfâl 8/1) şekil ve muhteva cihetinden kazuistik yöntemi yansıttığı görülebilir. Bu durum Sünnet'le de örnekendirilebilir. Meselâ Resûlullah, "Deniz suyuyla abdest almak câiz midir?" sorusunu "Suyu temizdir, ölüsü de (balıkları) helâldir" (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41) şeklinde cevaplayarak genel bir kural ihdas edip hüküm vermiştir.

Erken dönemdeki bu örnek tablonun, köken, kaynak ve uygulama açısından ahkâm tefsirinin temelini zımnen oluşturduğu ve içerdiği örneklerde şekil ve muhtevasının ekseriyetle mündemiç olduğu söylenebilir. Zaten makalede bu dönem temel alınarak ahkâm tefsiri ve kazuistik yapısı analitik ve eleştirel bir yaklaşımla işlenmiştir. Yine kazuistik yöntem, Doğu-Batı ilim ve kültür hayatının evrensel kavramlarından biri olduğundan çalışmada interdisipliner bir yaklaşım sergilenmiştir. Kazuistik yöntemin kökleri MÖ 5000'li yıllara uzanmakta olup antik çağın toplum ve devletlerinin hukuk sistemleri bu yöntem cihetinden incelenmektedir. Ahkâm tefsirinde de bu yöntem tercih edilip kullanılmıştır. Bununla birlikte ne ahkâm tefsiri ve fıkıh ekolleri ne de pozitif hukuk disiplinlerinin ayrıllığı ya da benzerliği değil, bunların kazuistik yapıları, bu temelde inşa ettikleri sistemleri ve kullandıkları yorum yöntem ve tekniklerinin özgünlükleri cihetinden analizi gerçekleştirilmiştir.

Esasen makale tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâm'il-Kur'ân* adlı Kur'an tefsirinin örnekleminde işlenmekle beraber, ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin tefsir ve te'vilini konu edinen ahkâmü'l-Kur'ân dalına ait eserlerin yanında ahkâm tefsirinin gelişimine muvâzî olarak birçok eserden de istifade edilmiştir. Tefsirinde ahkâm âyetlerini mukayeseli olarak açıklayan Kurtubî, Kur'an ve Sünnet'in ahkâma delâlet yönlerini araştırmış, umumiyetle mevcut hukuk normlarını deliller muvacehesinde yorumlamış ve kendine has görüş ve itihadlarda bulunmuştur. Böylece hem tefsir birikiminden istifade etmiş hem de kazuistik formatla sivil bir kanunlaştırma faaliyetinin teşekkül ve gelişimine katkıda bulunmuştur. Nitekim kazuistik/meseleci yöntem, Batı ve Doğu hukuk disiplin ve sistemlerince bir kodifikasyon/tedvîn tekniği olarak kullanılagelmiştir. Kazuistik yöntem, hem somut olay hem de soyut kural metodlarını kapsamaktadır. Somut olay diye tabir edilen kazuistik/casuiste metotta, kanunlar meydana gelmesi muhtemel tüm hâdiselere göre teferuatıyla düzenlenirken, soyut kural metodu olarak nitelenen mücerret/abstract metotta kanunların genel ve soyut bir çerçevede tanzim edilmesi amaçlanmıştır. Makalede ahkâm tefsirinin gerek somut gerekse soyut boyutları kendine has bir şekilde içerdiği ifade edilmiştir. Konunun temellendirilmesi istikametinde ahkâm tefsirinin vahye dayandığından hareket edilip köken ve kaynak olarak beşerî hukuk düşüncelerinden ayrıldığı ve bunun en mümeyyiz vasfı olduğu vurgulanmıştır. Binaenaleyh ahkâm tefsirinin müstakil bir ilmî gelenek olup kendine has bir tanımı, konusu ve gayesi bulunduğu işlenmiş ve özgün yapı ve işlevine dikkat çekilmiştir. Nitekim ahkâm tefsirinin konu ve amacı ahkâm âyetlerinin dâima Kur'an-Sünnet merkezinde tefsir ve te'vilini icap ettirmektedir. Nasların ahkâma delâlet yönlerinin araştırılıp fert ve toplumun meselelerini çözme hedefi de bunu lüzumlu kılmaktadır. Nitekim ahkâm âyetleri dinî-hukukî meselelerin ilham kaynağı olarak kıyamete kadar insanlığın hidayet rehberidir; iki cihan saadetini kazandıran muhteva ve hükümleri ihtiva etmektedir.

Makalede inşa edilen bu temel üzerinden genelde İslâm hukuk düşüncesinin özelde ahkâm tefsirinin doğuşundan günümüze zaman ve mekân şartları bağlamında değişim, gelişim ve



etkileşim süreçleri geçirdiği ve tüm bu gelişmelerin şekil ve muhtevasına yansıdığı ortaya konularak belli başlı sonuçlara ulaşılmıştır: Bunların başında ahkâm tefsirinin hem şekil hem de içerik cihetinden müstakil bir gelenek olduğu ve istimal ettiği yorum enstrümanlarının özgün bünyesiyle özdeşleştiği müşahede edilmekle birlikte, kazuistik yöntemin gerek ahkâm tefsirinin gerekse İslâm hukuk düşüncesinin temel bir unsuru olmadığı neticesi gelmektedir. Bu bakımdan kazuistik yöntem, zaman ve mekân şartları bağlamında her zaman değişim ve dönüşüme tâbi tutulması mümkün bir enstrüman konumundadır. Bu çerçevede diğer yorum araçları gibi kazuistik yöntemin de ahkâm tefsirinin orijinal bünyesinde kendine has bir tarzda geliştiği ve herhangi bir ekol veya sistemin enstrümanları, diğerleriyle süreten aynı veya benzer görünseler dahi özgün bünyelerine göre şekillendiği belirtilmiştir. Bu husus gözlemlendiğinde ise hatalı yorum ve çıkarımların ortaya çıkabileceği vurgulanmıştır.

Makalede ahkâm tefsirinin problemleri açısından kazuistik yönetime analitik ve eleştirel bir tarzda yaklaşılıp müsbet ve menfi neticeler *el-Câmi'* üzerinden örneklendirilmiştir. Meselâ Kurtubî, al-Ṭalâq sûresinin 4. âyetindeki "hayız/âdet görmeyenler (*ve'llâi lem yahîdne*)" ifadesini ahkâm tefsiri ve fıkıhla ilgili eserlerin çoğunluğundaki gibi, "bulûğa ermemiş küçük kız çocuğu (es-sagîre)" olarak yorumlamakla kalmamış, velisi tarafından evlendirilmesi ve kocasının kendisiyle cinsel ilişkiye girmesinin câiz ve meşrû olduğunu ileri sürerek adı geçen evliliği Allah'ın bir emri olarak nitelemiştir. Bu bakımdan makâsîdü's-şerîa prensibi teori ve pratikte gözlemlendiğinde kazuistik yöntemin Kur'an'ın parçacı okunmasına yol açabileceği hatta mezhep taassubu ve ideolojik-siyasî okumalar gibi garazlı yaklaşımları doğurabileceği vurgulanmıştır. Bu yüzden icihad faaliyetinin makâsîdü's-şerîa temelinde gerçekleştirilmesi ve ulaşılan kanaatin sonuca gidilmeden itikadî, ahlâkî ve amelî hükümler başta olmak üzere tüm şer'î hükümlere dair ilkelere arz edilip hukuk normunun Kur'an'ın mesajlarına uygun olup olmadığının her bir hüküm özelinde tahlil edilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır. Kur'an'ın ana konularına taban tabana ters düşen bu tür örnekler haricinde, Kurtubî, ifrat ve tefritten salim amaçsal bir perspektif sergilemiş, makâsîdü's-şerîa ilkesini geniş anlamıyla işletmiş ve mezhep taassubu gütmemiştir. Bunlar ahkâm tefsirinin karakteristik şekil ve muhtevasını yansıtmasının ötesinde özgün yapı ve işleviyle örtüştüğünü de göstermektedir. Bu açıdan belirtmek gerekir ki her ilmî çalışma gibi bir takım zaafalarına rağmen *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'ın, gerek İslâm gerekse modern hukuk felsefesine katkı sağlayacak imkân ve kapasiteye sahip bir hukuk şaheseri konumunda olduğu müşahede edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Ahkâm Tefsiri, Kazuistik Yöntem, Yorum.

## Giriş

"Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik"<sup>1</sup> âyetinin mazmununca Kur'an yaklaşık yirmi üç yılda Resûlullah'a tadrîcen vahyedilmiştir.<sup>2</sup> Bunun sebepleri birçok açıdan açıklanabilir. Makaleye bakan ciheti şer'î hükümlerin tadrîcen vazedilmesi olup<sup>3</sup> fert ve toplum hayatına dair amelî-filî hükümler bilhassa bu yöntemle indirilmiştir.<sup>4</sup> Nitekim Kurtubî (öl. 671/1273) "Eğer insanlar farzların (uymaları

<sup>1</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-İsrâ 17/106.

<sup>2</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994), 1/321; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: y.y., 1407/1987), 1/131.

<sup>3</sup> bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1414/1993), 1/443; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 46-53; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 1401/1981), 49-62; bu konuda ayrıca bk. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtûbî, *el-Muvâfâkât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân (Huber: y.y., 1417/1997), 3/41-45, 95-96.

<sup>4</sup> bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/129-138.

## 192 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekli ve Muhteva...

gereken hüküm ve kuralların) hepsini bir defada yüklenselerdi bunlardan yüz çevirebilirlerdi”<sup>5</sup> demiştir. Resûlullah Kur’an’ı insanlara şartlara göre tebliğ etmiş böylece insanlar ilâhî hükümleri yavaş yavaş uygulama imkânı bulmuştur. İçki içilmesini konu edinen âyetlerdeki gibi<sup>6</sup> bu tür emir ve nehiylerle insanların itikad, ahlâk ve amel yönlerinden terbiyesi amaçlanmıştır.<sup>7</sup> Bu alanlarda teşrî kılınan hükümlerin muhtevastaki ilâhî irade ve hikmetin tesbit edilerek hayata tadrîcen geçirilmesi hedeflendiğinden her bir mesele müstakil olarak hükme bağlanmış böylece Kur’an’ın nüzûlünden itibaren dinî-hukukî hükümler, kazuistik bir karakterle oluşturulmuştur. Bu süreci Asr-ı saâdet’den örneklendirirsek Hz. Peygamber’e hitaben on beş âyette geçen “*yes’elûneke (senden soruyorlar)*”<sup>8</sup> tabiri şekli cihet olup “senden bu mesele hakkında dinî hükmün (fetvâ) ne olduğunu soruyorlar” anlamındadır. Muhtevasını da “yaşadığım hayat itibarıyla murâd-ı ilâhîye göre uymam gereken dinî-hukukî normlar nelerdir?” sorusundaki bilgi/hüküm talebi oluşturmaktadır. Mezkûr tabloda gözlemlendiği üzere ister şifahi ister kitâbî kültürle olsun meseleler zaman ve mekân bağlamında pratik olarak ele alınıp tabii akışında ayrı ayrı çözümlenmiştir.<sup>9</sup>

Ahkâm tefsiri “mükelleflerin ameline dair vaz’î ve teklifi hükümlerle alakalı olan ayetleri tefsir eden bir ilimdir”<sup>10</sup> gibi bir ilim dalı veya “Kur’an’ın amel yönünü ele alarak bu hususla ilgili ayetleri açıklayan ve ondan bu konularla ilgili hükümler çıkarmaya çalışan özel bir tefsir ekolüdür”<sup>11</sup> gibi bir gelenek/ekol olduğu ve bu geleneğin Kur’an’ın nüzûlüyle başladığı vurgulanmıştır.<sup>12</sup> Bu gelenek erken dönemde metodolojik çerçevelerden, mezhebî, ideolojik ve siyasi tutumlardan genellikle ârî kalmıştır. Bu durum fikhî mezheplerin ilk sistemli çalışmalar yaptığı ve itikadî-amelî mezhep mensubiyetinin teorikte ifade edildiği Hicrî 2./8. asrın ortalarına kadar sürmüştür. Müteakiben Tahâvî’nin (öl. 321/933) *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ında da görüleceği üzere gerek ahkâm âyetleri gerekse fikhî hükümler artık muayyen metodolojilerle yorumlanmıştır.<sup>13</sup> Meselâ fikhî ekoller, ichtihad felsefelerini kendi sistemlerine göre geliştirmişlerdir.<sup>14</sup> Bu tabii süreç fikhî üretiminin Kur’an-Sünnet ekseninden çıkıp genellikle mevcut ilmî mirasa hasredilmesine kadar varmıştır. Üstelik Hicrî 2./8. asrın ortalarından itibaren başlayan bu çalışmalar, ilmî düzeyde kalmayıp Hicri 3./9 asırla birlikte mezhep taassubuyla gölgelenmiştir. Bilhassa insan kaynaklı bu tür olumsuzluklar,<sup>15</sup> her hukuk sisteminde ortaya çıkabilir.<sup>16</sup> Zaten Mukâtil b. Süleyman’ın (öl. 150/767) *Tefsirü’l-ğamsi mi’e âye mine’l-*

<sup>5</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü’l-Kütübü’l-Mısıriyye, 1384/1964), 10/339-340.

<sup>6</sup> Sırasıyla bk. en-Nahl 16/67; el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91.

<sup>7</sup> bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîţ*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Beirut: y.y., 1421/2000), 3/78-87; Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 3/528-529.

<sup>8</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “s’el”, *el-Mu’cemü’l-müfesses li-elfâzi’l-Kur’ânü’l-Kerîm*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987/1408), 336-338.

<sup>9</sup> Meselâ bk. Dârekutnî, *es-Sünen* (Beirut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 2/178-180.

<sup>10</sup> Muhammed Hâdî Ma’rife, *et-Tefsîr ve’l-müfessirün fi şevbihi’l-kaşib* (Meşhed: el-Cami’u’r-Razaviyye li’l-’Ulûmi’l-İslâmiyye, 1418/1997), 2/354.

<sup>11</sup> Mevlüt Güngör, *Kur’an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir* (İstanbul: Kur’an Kitaplığı, 1996), 51.

<sup>12</sup> bk. Nüreddin İtr, *Ulûmü’l-Kur’ân’ül-Kerîm* (Dimaşk: Dârü’l-Hayr, 1993), 103; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/141; Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ocak 2020).

<sup>13</sup> bk. Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ânü’l-Kerîm*, nşr. Sadettin Ünal (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1416/1995-1418/1998), 1/67-485; 2/7-482.

<sup>14</sup> Hanefî mezhebi örneği için bk. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İchtihad Felsefesi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993).

<sup>15</sup> bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İtticâhâtü’l-münharife fi tefsiri’l-Kur’ânü’l-Kerîm devâfi’uhâ ve def’uhâ* (Kahire: y.y., 1986); Ahmet Vefa Temel, *Kur’an’a Göre Taassup* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 9-326.

<sup>16</sup> bk. Ergun Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1978), 51-87; Turhan Esener, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: Alkım Yayınları, 1998), 17-20.

*Qur'ân*'ının örnek olmasının en başat sebebi henüz Fıkhın tedvin edilmediği süreçte yazılmasıdır. Bu eser pek sistematik olmasa da ahkâm tefsirinin ilk derli toplu kaynağı olarak prototip bir konumdadır.<sup>17</sup> Tüm bu veriler makalenin daha kapsamlı kavranmasına ışık tutabilir. Yine unutulmamalıdır ki ister ilâhî ister beşeri olsun hukuk disiplinleri özgün bir bünye ve sistematîğe sahiptir.<sup>18</sup> Bu perspektiften makalede ahkâm tefsirinin kazuistik yapısı *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Qur'ân*'ın örnekleminde işlenecektir.

*Kazuistik* kelimesi, Fransızca *casuistique* kökenli olup "ayrıntılarda boğulma, düşünüş, tesadüf, vakacılık ve tekil olayların analiz edilerek bunlara genelleme yönteminin uygulanması" anlamlarını içermekte ayrıca çeşitli bilimlere uyarlanarak tanımlanmaktadır. Meselâ Katolik teolojisinde *casuistica* (*vakacılık*), zor ve problemlî hâdiselerle karşılaşıldığında adaletli tutumun vicdanen belirlenmesidir. Gerek Yunan ve Roma filozof ve hatipleri gerek Yahudi ve Hristiyan din adamları ve öğretmenleri gerekse müslüman âlimler muhtelif meselelerin çözümünde vicdan muhasebesi temelli *casuistry* kavramını kullanmışlardır.<sup>19</sup> Dinî ve ictimai anlamını önceleyen Şemseddin Sâmî (1850-1904), "İngilizce; *casuistry* olan kazuistik müzekker isim olarak Fransızca'da *casuiste* 'bir şeyin ne zaman helâl ve ne zaman haram olduğunu açıklayan mezhebî ilimlerin alemi (remzi, özel adı), mezhebî meselelerin helâl (hükümler) kısmı' demek olup müennes isim olarak *casuistique* yani "hukuk/fıkh ilminin helâl ve haramdan bahseden kısmı, diğer bir deyişle muharremât kısmı" demektir"<sup>20</sup> diye açıklamıştır.<sup>21</sup> Yine Batı'da ahlâk felsefesinin bir kavramı olarak kazuistik "genel ahlak kurallarının özel durum ve davranışlara uygulanıp uygulanmayacağını sistemli bir şekilde araştıran, sosyal düzene nüfuz eden ve onu temelden sarsabilecek yeni fikirlerle sosyal düzeni uzlaştırmaya çalışan bir saha"<sup>22</sup> diye tanımlanmıştır. Yine genel hukuk tarihinde evrensel bir yöntem addedilen kazuistik metot, Batı ve Doğu hukuk disiplinlerince bir kanunlaştırma (tedvîn, taknîn, codification) tekniği<sup>23</sup> olarak işletilmiştir. Bu metot somut olay metodu olarak adlandırılan kazuistik (*casuiste*) ile soyut kural metodu diye nitelenen mücerret (abstract) yöntemlerini barındırmaktadır.<sup>24</sup> Kazuistik metotta kanunlar, meydana gelebilecek ihtimaller düşünülüp hâdiseler en ince ayrıntısına kadar düzenlenirken soyut metotta bunlar üzerinde

<sup>17</sup> bk. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü Tefsîri'l-hamsi mi'e âye mine'l-Qur'ân*, nşr. Isaiyah Goldfeld (Israel: Matbaatü Dâri'l-Meşrik, Bar Ilan University, 1980), 20-21 (abdest); 14-17 (namaz); 72-77 (oruç); 98-103 (hac); 115-118 (cinâyât); 128-131 (ferâiz); 162-164 (nikâh); 187-190 (talak); 269-270 (cihad); Mahmut Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 145-154.

<sup>18</sup> bk. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007), 121-133; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Beyrut: y.y., ts.), 2/302-332.

<sup>19</sup> David Peter Schmidt, "Casuistry", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 05 Ocak 2020); Hukuk bilimi açısından bk. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2001), 56; Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul: Der Yayınları, 1991), 135-136; Cevdet Atay, *Hukuka Giriş* (Bursa: Marmara Kitabevi Yayınları, 1997), 52.

<sup>20</sup> Şemseddin Sâmî, "Kazuistik", *Kâmûs-ı Fransevî* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1882/1299), 296.

<sup>21</sup> "Mes'ele" kelimesiyle krş. Râgıb el-İsfahânî, "s'el", *Müfredâtü elfâzi'l-Qur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut 1412/1992), 437-438; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî, 2/151; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâri'l-Ma'rife, 1978), 150.

<sup>22</sup> Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005), 298; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: y.y., 1999), 503.

<sup>23</sup> Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 56; Karaman, "Fıkh".

<sup>24</sup> Meselâ Hitit hukuk sistemi için bk. Sedat Alp, *Hitit Çağında Anadolu -Çivi yazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar-* (Ankara: TÜBİTAK, 2001), 64; geniş bilgi için bk. Emin Bilgiç, "Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (1963), 103-119; Yusuf Kılıç - Elvan Eser, "Eski Mezopotamya Hukukunda Dini Normlar", *Belgi* 11/1 (Kış 2016), 133-150; Gürkan Gökçek - Faruk Akyüz, "Sümer Kanunları", *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2013), 41-62; Ernst Weidner, "Dünyanın En Eski Kanunnameleri", çev. Hasan Sevimcan, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1-2 (1950), 379-383.

durulmaksızın hükümler genel ve soyut ifadelerle düzenlenmektedir.<sup>25</sup> Hukuk bilimi ilk bilinen kanunlaştırmanın Doğu Roma İmparatoru Justinianus'un (MS 527-565) öncülüğünde Roma hukuku kurallarının corpus juris civilis (body of civil law) adıyla derlenerek yapıldığını fakat modern dönem kanunlaştırma faaliyetlerinin ancak 1700'lü yılların ikinci yarısında başladığını belirtmektedir.<sup>26</sup>

Makalede ahkâm tefsirinin kazuistik yapısı Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ının örnekleminde şekil ve muhteva cihetinden değerlendirildiğinden, Kur'ân-ı Kerîm, genel tefsir eserleri ve hadis kaynakları kronolojik olarak başta gelmek üzere, ahkâmü'l-Kur'ân geleneği ve ahkâm âyetlerinin yorumuna dair yazılan diğer tefsir, hadis ve fıkıh mirası, *Kaynakça* bölümünde mevcuttur. Bu temel kaynakların yanında burada ilgili makale, madde ve tez gibi ilmi araştırmalar da verilmekle beraber, bu makalenin konu, amaç ve kapsamını içeren başka bir çalışmanın daha önce yapıldığına rastlamadığımızı ifade edebiliriz.

### 1. Ahkâm Tefsirinin Müstakil ve Orijinal Bir Gelenek Olması Perspektifinden *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ın Analizi: Kazuistik Yöntem Çerçevesinde

Kur'an, "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik"<sup>27</sup> gibi bazı âyetler mefhumunca tüm insanlığa indirilip Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in tefsir örneklerinde Kur'an'ın ahkâm boyutu geniş yer tutmaktadır.<sup>28</sup> Yine Kur'an'da on beş yerde geçen "yes'elûnek/senden soruyorlar"<sup>29</sup> ifadesinin sekiz adediyle iki kez geçen "yesteftûnek/senden dinî hükmü açıklamani istiyorlar"<sup>30</sup> ibarelerinin bulunduğu âyetler ahkâm içeriklidir. Hz. Peygamber'e hitaben "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: 'Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.' Yine sana Allah yolunda ne harçayacaklarını soruyorlar. De ki: 'İhtiyaçtan arta kalanı.' Allah size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz"<sup>31</sup> âyetinde olduğu gibi,<sup>32</sup> açıklanması talep edilen meseleler umumiyetle ahkâma dairdir.<sup>33</sup> Meselâ Allah Resulü imsak vaktini belirleyen "Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için"<sup>34</sup> âyetindeki "beyaz iplik, siyah iplikten ayrılınca kadar" ibaresinin sadece lafzî anlaşılmasının sebebiyet verdiği anlama problemini "geceyle gündüzün birbirinden ayrıldığı vakit"<sup>35</sup> olarak açıklamıştır.<sup>36</sup> Bunlar ahkâm tefsirinin Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında zihnen ve zimnen mevcudiyetine işaret etmektedir. Fikhî tefsir ekolü, tefsirin tedvin dönemine kadar genellikle sözlü kültürle devam etmiş, akabinde müstakil çalışmalarla ve ahkâmî konu alan hadis mecmualarıyla gelişimini sürdürmüştür. Bu çizgide ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularını işleyen ahkâmü'l-Kur'ân türündeki eserler de vücuda getirilmiştir. Mevcut verilere göre telifine Muhammed b. Sâib el-Kelbî el-Kûfî'nin (öl. 146/763) İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) isnad ettiği rivayetlerden

<sup>25</sup> bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 177-178.

<sup>26</sup> bk. Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş*, 51-87.

<sup>27</sup> en-Nahl 16/44; ayrıca bk. el-Mâide 5/67; İbrâhim 14/4.

<sup>28</sup> Meselâ bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1955-1969), 11/493-496.

<sup>29</sup> Abdülbâki, "se'l", 337.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/127, 176.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>32</sup> bk. el-Bakara 2/189, 215, 217, 220, 222; en-Nisâ 4/127.

<sup>33</sup> bk. el-Mâide 5/4; el-Enfâl 8/1; el-A'raf 7/187; el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83; Tâhâ 20/105.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tefsir", 2.

<sup>36</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/495-496; 502 vd.; ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1280.

oluşan *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla<sup>37</sup> başlanan bu eserler, gelişimini modern döneme kadar umumiyetle aynı temel ve minvalde sürdürmüştür.<sup>38</sup> Bu alanda emsalsiz bir ahkâm tefsiri olarak *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* da bir hukuk şaheseri vasfı taşımaktadır.

### 1.1. Kurtubî'nin Ahkâm Tefsiri Metodolojisi

Kurtubî, "Bütün canlıların hayatına kaynaklık ederek doğru ve sağlıklı hayat sürmelerini sağlayan helâl ve haram dairesi ve İslam dininin getirdiği diğer prensipler Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını göstermektedir"<sup>39</sup> ifadelerinde Kur'an'ın cihanşümül düsturlarına işaret ederken, "Kur'an'ın bir insan ve beşerî bir kaynaktan meydana gelmesi genel geçer kurallara göre tasavvur dahi edilemeyip sonsuz hikmet ve maksatları ihtiva etmesi de i'câzına delâlet etmektedir"<sup>40</sup> sözlerinde Kur'an'ın beşerî düşünceye değil vahye dayandığını vurgulamıştır ki bunlar ahkâm tefsirinin en mümeyyiz vasfıdır. Bu bakış açısına sahip olan Kurtubî *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ın telif amacını serdederken ahkâm tefsiri metodolojisini de içeren tefsirdeki usulünü ortaya koymuştur. Burada Kur'an'ın farz ve sünneti ihtiva eden tüm şer'î ilimleri barındırdığını belirtip âyetlerin tefsir ve inceliklerine dair lugat, i'râb ve kıratları işleyeceğini, bozuk itikat ve te'villeri ve sapkın kişi ve grupların görüşlerini tenkit edeceğini ve âyetlerden çıkartılacak hükümlere delil teşkil etmesinin yanında sebep-i nüzûl olabilecek hadislerle istihâdda da bulunacağını vurgulamıştır.

Müteakiben âyetlerle beraber fikhî mesele ve hükümlerin de mâna ve maksatlarını araştıracağını, anlama problemlerine ilişkin müşkülleri izale edeceğini ve tefsir faaliyetini selef ve haleften gelen rivayetlerle destekleyeceğini zikreden müfessir, formata dairse bir veya iki hükmü veya daha fazlasını kapsayan âyetleri meseleler (mesâil) halinde işleyeceğini taahhüt etmiştir ki bu izahlarda şekil ve muhteva mündemiçtir. Muhtevada "tefsir, te'vil ve i'râb, tefsir nükteleri, âyetlerin mâna ve muktezaları" gibi kavramlar, şekilde *mesâil (meseleler)* tabiri göze çarpmaktadır.<sup>41</sup> Nitekim müfessir Kur'an'ın lafız-mâna bütünlüğünde yorumlanmasının önemini belirtip gerek me'sûr gerekse re'y tefsirinin selef-i sâlihînin çizgisinde dâima sürdürülmesi gereken bir yorum eylemi olduğunu ve nesnel kaideler üzerine bina edildiğini işlemiştir.<sup>42</sup> Bu açıdan müfessir, ahkâm tefsirindeki amaçsal yaklaşımını şöyle ortaya koymuştur:

"Müfessir, Kur'an'ın hükümlerini öğrenip Allah'ın emir ve yasaklarında neyi murad ettiğini ve neyi farz kıldığını kavramalıdır. Kur'an-ı Kerîm'in farz ve hükümlerini ezbere okuduğu halde ne anlama geldiğini bilmekten daha çirkin ne olabilir? Bu kimse mânasını/maksadını bilmediği şeyle nasıl amel edecektir? Okuduğu Kur'an'ın incelikleri hakkında kendisine sorulduğunda bilmemesi ne kadar çirkindir? Bu kimse sırtında ciltlerce kitap yüklü eşeğe benzemektedir."<sup>43</sup>

"Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile"<sup>44</sup> âyetini fert ve toplumların düzenlerine dair temel prensipler içerdiği perspektifinden yorumlayan Kurtubî, bazı genel geçer hükümlerden bahsettiği üçüncü meselede *din olgusunda nehiylerin temel hükümleri*

<sup>37</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: y.y., 1960), 535-536; bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/457; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâşî'l-'Arabî (GAS)*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd (Riyad: y.y., 1402-1408/1982-88), 1/81-82.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 31-44.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/15-16.

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/16.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/15-16.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/34-38.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/27-28.

<sup>44</sup> el-Mümtehine 60/12.

(*erkânü'n-nehî fi'd-dîn*) ile *din* olgusunda emirlerin temel hükümleri (*erkânü'l-emri fi'd-dîn*) tabirlerini kullanmıştır. Bu âyette dinde nehyedilen temel hükümler sarih olarak açıklandığı halde dindeki emirlerin temel hükümleri olan kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç, hac ve gusul rükünlerinin zikredilmemesini “Çünkü nehiy, tüm zaman ve şartlarda dâimdir (genel-geçer bir hükümdür)<sup>45</sup> dolayısıyla dâimî hükümlere dikkat çekilmesi daha önceliklidir”<sup>46</sup> ifadeleriyle gerekçelendirmiştir.

Bu zaviyeden Kurtubî “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın”<sup>47</sup> âyetinin temel konusu olan *zina* kavramını, “Bir erkeğin aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir kadınla rızası doğrultusunda fercinden (önden) cinsel birleşmesidir”<sup>48</sup> şeklinde tanımlayarak önce ilgili konunun üzerine bina edileceği ana kavrama bakışını belirginleştirmiştir.<sup>49</sup>

Kur’an, Hz. Peygamber döneminden beri umumiyetle nas-olgu bağlamında yorumlanıp fert ve toplumların meseleleri *Kur’an’ın rûhu*<sup>50</sup> ekseninde ele alınmıştır.<sup>51</sup> Kur’an tefsirinde istidlâl, istinbat ve icthad gibi amaçsal nitelikli enstrümanları kullanan Kurtubî, çağının bazı gelişmelerini de değerlendirmiştir. Ahkâm tefsirinin kazuistik yapısını şekil ve muhteva açısından kapsayan bir örneği “Ey inananlar! Bütün sözleşmelerinizi yerinize getiriniz. Hac ve umre için ihramlı iken avlanmayı helâl görmemek koşuluyla, haram olduğu ilerde açıklanacakların dışında kalan küçük ve büyük baş evcil hayvanlar size helâl kılınmıştır”<sup>52</sup> âyetinin yorumunda “Bu âyet söz söyleme hakkında basiret sahibi olan herkese fesahati ve lafızlarının azlığına rağmen ihtiva ettiği mânalarının çokluğuyla kendisini açıkça gösteren bir âyet olup beş hükmü içermektedir” ile “Akidleri yerine getirme emri, büyük baş hayvanların helâl kılınması, bundan sonra gelenlerin istisna edilmesi, avlanılanlar hususunda ihramlıyken avlanılanların istisna edilmesi ve âyetin iktiza ettiği ihramlı olmayan kimseler için avlanmanın mubah oluşu”<sup>53</sup> şeklinde sergilemiştir.

Kurtubî icthadla ilgili bir örneği “Namazı dosdoğru kılınız, zekâtı veriniz”<sup>54</sup> âyetinin tefsirinde imamlıkta kimlerin öncelikli olduğunu işlerken vermiş ve Buhârî hadisini<sup>55</sup> delil alıp küçük çocuğun imametinin câizliğini “Derim ki: Küçükün namazda imam olması Kur’an okuyabiliyorsa câizdir”<sup>56</sup> diye hükme bağlamıştır. Bu zaviyeden Kur’an tefsirinde makâsidü’s-şerfa ilkesini öne çıkarıp şer’î delillerin bu perspektiften işletilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>57</sup> Allah Teâlâ’nın Hz. Muhammed’den sonra Kur’an’ın lafızlarında kastedilen mâna ve makatların istinbat edilmesini ve Kur’an’da işaret edilip içinde murâd-ı ilâhinin ilmi bulunan usul

<sup>45</sup> Örnek olarak bk. Hûd 11/80; ez-Zâriyât 51/39.

<sup>46</sup> bk. Muhammed A’lâ b. Ali et-Tehânevî, “rkn”, *Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1404/1984), 1/591-562; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli’l-fıkh*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Kahire: y.y., 1997), 1/344.

<sup>47</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 6/462; diğer örnekler için bk. 3/512, 522, 624; 6/423, 473.

<sup>49</sup> bk. Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4/50-51.

<sup>50</sup> Muhammed b. Hasan el-Hacvî, nşr. Eymen Sâlih Şa’bân, *el-Fikrû’s-sâmî fi târihi’l-fıkhî’l-İslâmî* (Beyrut: y.y., 1416/1995), 1/46; Güngör, *Fıkhî Tefsîr Hareketi*, 68.

<sup>51</sup> Meselâ bk. Buhârî, Teyemmüm, 8; Tib, 33, 39; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şahîb*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikâh”, 24, 140-142; Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Radâ”, 16; “Akziye”, 28.

<sup>52</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 6/6.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>55</sup> Buhârî, “Megâzi”, 53; Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/30, 71.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 1/246-247; diğer örnekler için bk. 7/46-49.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 7/167; bk. Abdullah Bayram, “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsid Açısından Analizi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 75-95.

ve prensiplere ictihad yoluyla ulaşma vazifesini âlimlere verdiğini belirten müfessir,<sup>58</sup> istinbat ve ictihad kavramlarını erken dönemdeki gibi geniş anlamıyla kullanmış,<sup>59</sup> ahkâm âyetlerini mukayeseli olarak yorumlamış ve mezhep taassubu gütmemiştir.<sup>60</sup> Yine naslara amaçsal yaklaşırken hükümlerin uygulanabilirliği hususuna “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez”<sup>61</sup> ve “Din, kolaylıktır”<sup>62</sup> açısından bakıp İslâm’daki kolaylaştırma ilkesini bilhassa ahkâm tefsirinde işletmiştir.<sup>63</sup>

### 1.2. Kurtubî’nin Çağının Hâdise ve Meselelerini Değerlendirerek Kazuistik Yöntemi Hayatın İçinde Uygulaması ve Hüküm Vermesi

Kurtubî, itikad, ahlâk ve amele dair bazı meseleleri değerlendirerek kazuistik yöntemi bizzat uygulamış ve yaşadığı bazı ilmi, ictimâî, siyasî ve iktisadî meselelerin dinî-hukukî boyutlarını tahlil etmiştir. Meselâ Endülüs’ün işgali sürerken Kurtuba’daki bir baskında müslümanların bir kısmının esir alındığını diğerlerininse tarlada çalışırken katledildiklerini, babasının bunlardan biri olduğunu anlatmıştır. Babasının şehit hükmünde olup olmadığını hocalarına sorduğunu ama farklı görüşlerle karşılaştığını nihayetinde Kâdû’l-Cemâ’a Ebû’l-Hasen Ali b. Kutrâl’ın (öl. 651/1253) “Babamı yıka, kefenle ve namazını kıl” hükmünü uyguladığını belirtmiştir. Ama bunu yaptığına yönelik pişmanlığını “Sonraları bu hususu Ebû’l-Hasen el-Lahmî’nin (öl. 478)<sup>64</sup> *et-Tebşıra*’sında ve başka eserlerde gördüm. Bunları daha önce görseydim babamın cenazesini yıkamayıp kanı ve elbisesiyle şehit olarak defnedirim”<sup>65</sup> şeklinde sergilemiştir.

Yine Kurtubî “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ülümre (idarecilere) de itaat edin*”<sup>66</sup> âyetinin tefsirinde çağının yöneticilerine itaat etmenin caiz olup olmadığı hususunda şöyle hüküm vermiştir:

“Çağımızın yöneticilerine itaat, yardımcı olmak, saygı göstermek caiz değildir. Fakat gazaya çıktıklarında onlarla gazaya çıkmak gerekmektedir. Yönetmek sorumluluklarında olup imamet ve hisbe de yöneticilerin görevlendirmesiyle ifa edilir. Bunların şeriatin öngördüğü şekilde yerine getirilmeleri icap etmektedir. Bize namaz kıldırarak olsalar eğer günah ve masiyet bakımından fâsıksalar onlarla birlikte kılınan namaz caizdir. Eğer bîdatçı kimse-lerse onlarla birlikte namaz kılınması caiz değildir. Korkulursa bunlarla takiyye olarak namaz kılınabilir ama bu namazın iadesi gerekmektedir.”<sup>67</sup>

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 1/15-16.

<sup>59</sup> Kurtubî’nin bu kavramları geniş anlamıyla kullandığına dair bk. Mehmet Demirci, *Kurtubî’nin el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 80-101; 248-262.

<sup>60</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi*; 1/126-127; 2/186; 3/78; 4/83; 5/145; 6/96; 7/68; 8/194-195; 9/94; 10/52-54; 11/216; 12/72; 15/118; ayrıca bk. Mahmûd Zelat el-Kasbî, *el-Kurtubî ve menhecühü fi’t-tefsir* (Kahire: Dârü’l-Ensâr, 1979), 344-357.

<sup>61</sup> Bakara 2/185.

<sup>62</sup> Buhârî, “İmân”, 29.

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 1/246-247; 2/150-151, 186, 172, 208-223; 264-265 3/10, 72, 74-75, 110; 5/154; 6/37; 8/199; 10/119-125; bk. Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer’î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 171-200.

<sup>64</sup> bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli ‘alâ Keşfi’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, haz. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: y.y., 1945-1947), 1/222.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 4/186.

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 5/181; diğer örnekler için bk. 2/19; 4/123; 5/181; 7/44; 8/8-9; 11/31-32.

## 2. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısı Perspektifinden *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'ın Analizi

Kazuistik yöntem fert ve toplumların meseleler doğrultusunda şekillenmiştir. Bu yöntemin tabii ve haklı sebeplerle tezahürü “hâdise ve meselelerin her biri için ayrı ayrı hükümler koyulması”<sup>68</sup> türündeki tariflerine yansıtılıp hayatla içkinliği vurgulanmıştır. Burada bu gelişim süreci şekil ve muhteva açısından incelenecektir.

### 2.1. Ahkâm Tefsirindeki Tasnif Biçimlerinin Şekil ve Muhteva Cihetinden Analizi

Ahkâm tefsiri, Kur'an ve Sünnet merkezli bir açıklama ameliyesi olarak gelişip hem fikrî ve fiilî muhtevayı hem de vahiy olgusunu barındırmıştır. Köken ve ana kaynaklarının ilâhî olması İslâm hukuk tasavvurunun beşerî hukuk düşüncelerinden ayrıldığı en temel vasıftır. Bu temeliyle ahkâm tefsiri yeni/farklı olana göre kendini geliştirebilecek soyut ve nesnel ilkelerin yanında uhrevî-dünyevî boyuta da sahiptir.<sup>69</sup> Ahkâm tefsirinin bu özellikleri şekline ve muhtevasına yansımıştır.

#### 2.1.1. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*'ın Şekil Cihetinden Analizi

Ahkâm tefsirinde kazuistik bir yöntem izlenmesinde hükümlerin murâd-ı ilâhî istikametinde ayrı ayrı tesbiti ve problemlerin yerinde ve zamanında çözümlenmesi başat rol oynamıştır. Böylece ahkâm âyetleri meseleler altında yorumlanarak muhtevalarındaki ahkâm maddeler halinde sıralanmıştır. Diğer bir tasnif biçimi müslümanların hayatındaki dinî-hukukî önemine göre konuların işlenmesidir. Bunların başında ibâdât (ibâdetler) kısmı gelmektedir. Bu sıralama umumiyetle hak ve borç vb. meselelerine (muâmelât) ve ceza hukukuna (cinâyât/ukûbât) yer veren bölümlerle sürdürülmüştür.<sup>70</sup> Ahkâm âyetleri ekseriyetle küllî ve mücmel olduğundan Kur'an'ın Sünnet'le açıklanma ihtiyacı ahkâm tefsirinde daha yoğunluktur.<sup>71</sup> Kurtubî de Sünnet'in ahkâm âyetlerini ibâdât, muâmelât, helâl ve haram gibi birçok yönden beyan ettiğini belirtmiştir.<sup>72</sup>

Kurtubî hem ahkâmı barındıran hem de bunların haricindeki âyetleri *mesail*/başlıkları altında işleyeceğini ama hüküm içermiyorsa tefsir ve te'vil etmekle yetineceğini zikretmiştir. Mesâil yöntemi uygulamasını “Ahkâm âyetlerinin gereken biçimde açıklanması için mânalarını tefsir edecek ve hükümlerini ortaya çıkarmayı isteyenleri muktezâsına (mânasına) iletecek miktarda izah edeceğim” şeklinde ifade eden müfessir ahkâm âyetlerinin haricinde kalıp hüküm içermeyen âyetleri sebep-i nüzûl gibi Kur'an ilimleriyle açıklayacağını belirtmiştir.<sup>73</sup> Bu formatla Kur'an'ı tefsir eden Kurtubî meselâ hırsızlık (sirkat) haddini yirmi yedi,<sup>74</sup> kazf (iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma) haddini yirmi altı,<sup>75</sup> zina (evlilik dışı cinsî münasebet) haddini ise yirmi iki meselede incelemiştir.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> bk. Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 135, 136; Flew, *Felsefe Sözlüğü*, 298. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: y.y., 1999), 503.

<sup>69</sup> Konu ve örnekler için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*, 1/302-332; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/41-115.

<sup>70</sup> bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/214-215; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Ali M. el-Bicâvî (Kahire: y.y., 1394/1974), 2/558; 4/1665, 1923; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/56-60; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd -el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm-* (Dımaşk: y.y., 1967-68), 2/591-639; 3/15-31, 84-111.

<sup>71</sup> bk. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü uşûli'l-fikh* (Küveyt: y.y., 1388/1968), 37.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/39; 253; 3/265-266.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/16.

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/519.

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/ 472.

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/462.



2.1.2. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*'ın Muhteva Cihetinden Analizi

Ahkâm tefsiri tefsir ilminin bünyesinde meydana gelmiştir. Tefsirin gayesini vurgulayan veciz tariflerden biri "Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki muradını beşerin gücü nisbetinde bulmaya yardımcı olan bir ilim dalı"<sup>77</sup> şeklindedir. Bu istikamette ahkâm tefsiri de ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair âyetlerin yorumlanıp hüküm istinbat edilmesinin yanında bunlardan kaideler üretilip uygulanmasını da hedeflemiştir. Zürkânî (öl. 1367/1948) *Makâsîdü'l-Kur'âni'l-Kerîm* başlığı altında<sup>78</sup> Kur'an'ın üç temel gayesini "Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'i insanlara ve cinlere bir hidayet olması, Allah Resûlü'nü teyid eden bir mucize işlevi görmesi ve yaratılanların mukaddes kelâmın bu en yüce biçimini okuyup onunla Allah'a ibadet etmesi şeklindeki temel maksatları gerçekleştirmek için indirmiştir"<sup>79</sup> ifadeleriyle ortaya koymuştur. Nitekim Kur'an'ın muhtevası ortak bir paydayla açıklanmıştır. Meselâ Taberî (öl. 310/922) Kur'an'ın ana konularını "tevhid, haberler, kıssalar ve diyânât"<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) ise "tevhid, tezkir ve ahkâm"<sup>81</sup> olarak sıralamıştır. Kurtubî de ahkâm tefsirinin üzerinde yükseldiği esasa işaret edip şeriatlerin indirilmesindeki gayeyi "Allah Teâlâ'nın indirdiği şeriatlerde, tevhid, üstün ahlâkî değerler ve maslahatlarda bir değişiklik yapmadığı fakat her türlü eksiklikten münezzehe ilmüne uygun olarak bunları fer'î hususlarda aralarında farklılık bulunduğu halde indirdiği hususunda bir görüş ayrılığı yoktur"<sup>82</sup> şeklinde belirtip şeriatlerin muhafazasını emrettiği temel ilkelerin korunmadığında milletleri yıkılışa kadar götüreceği bir mefseted zincirinin devreye gireceğini açıklamakla kalmamış<sup>83</sup> Kur'an'ın mâna ve maksatlarının şartlara göre âyetlerden dâima çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>84</sup> Müfessir bu yaklaşımını Kur'an tefsirine genellikle yansıtması ayrıca buna yorum teori ve enstrümanlarının işlevini de şöylece dahil etmiştir:

"Sahâbe Kur'an'ı okuyup tefsiri hakkında farklı görüşler belirtmiştir. Sahâbenin Kur'an'ın bütününe dair tüm bu izahlarını Hz. Peygamber'den işitmeleri mümkün görünmektedir. Nitekim Hz. Peygamber İbn Abbâs'a 'Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret'<sup>85</sup> diye dua etmiştir. Eğer te'vil de Kur'an gibi işitilerek nakledilen bir şey olsaydı İbn Abbâs'a böyle bir dua etmesinin ne anlamı olurdu ki? Halbuki bu çok açık bir konu olup anlaşılacak bir yönü bulunmamaktadır."<sup>86</sup>

Kurtubî, icthadî/aklî tefsirin ve icthadın Kur'an tefsirindeki mevkiini vurgulamıştır.<sup>87</sup> Binaenaleyh makâsîd ve maslahat prensiplerinin meşruiyet ve hücciyetini ontolojik delil<sup>88</sup> ve naslarla temellendirip<sup>89</sup> ahkâm tefsirinde kullanmıştır.<sup>90</sup> Fıkıh usulünden de yararlanmış ve

<sup>77</sup> bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/1190; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, nşr. Arafat el-A'sâ Hassune vd. (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 1/121.

<sup>78</sup> Zürkânî, *Menâhil*, 2/100-105; bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 268.

<sup>79</sup> Zürkânî, *Menâhil*, 2/100-101; bk. Emin el-Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), 62.

<sup>80</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/277.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî (Beirut: y.y., 1990), 230-232; bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/277; a.mlf., *Tertîbü süveri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cümeylî (Beirut: y.y., 1986), 37.

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/107-108.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/29-30; 5/214.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/15-16.

<sup>85</sup> Buhârî, "Vuğû", 10; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 138; İbn Mâce, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), Riyad 1403/1983, İbn Mâce, "Muğaddime", 11.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/35.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/15-16; Kurtubî'nin icthad mekanizmasına yaklaşımı ve uygulaması için bk. 3/267; 4/171-173; 8/104; 3/267; 15/118-119; 18/9-10; 6/46-49; 3/180; 2/130-131; 1/96-97; I, 246-247; 6/46-49; 10/52-54; istinbat mekanizması için bk. 6/6; 9/87.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/179-180.

<sup>89</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/138.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/167; 15/10; 1/221-222; 2/41-43, 152, 167; 4/74; 8/147; 10/59.

## 200 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekli ve Muhteva...

şer'î delil ve kaideleri işletip<sup>91</sup> makâsîd ilkesi çerçevesinde kullanılmaları gerektiğini ve Kur'an'ın maksatlarının insanlığın ortak değerleriyle örtüştüğünü ifade etmiştir.<sup>92</sup>

Ahkâm tefsirinin kazuistik metot üzerine inşası, muhtevasında olduğu gibi şekli cihetten de amaçsal niteliklidir. Bu olguyu Hayreddin Karaman şöyle ifade etmiştir:

"Fıkıh kendine has bir tasnife sahiptir. Her hüküm ve uygulamada ilâhî iradenin aranılıp bulunması esas olduğu ve ilk planda mükellefin tâbî olacağı dinî-hukukî hükmün belirlenmesi amaç edinildiği için gelişme ve teşekkül dönemi itibarıyla fıkıh ilmi, nazariyeler ve kapsamı geniş normlar üzerine bina edilmeyip her meselenin ayrı olarak ele alınıp hükme bağlanması yolu kazuistik, meseleci metot) tercih edilmiştir. Bu özellik fıkıhın kuralcı ve dogmatik bir yapı kazanmasını önlemiş, farklı şart ve çevrelere göre farklı hüküm ve çözümler üretilebilmesine imkân vermiştir."<sup>93</sup>

Kurtubî "*Hani (Tevrat ile amel edeceğinize dair) sizden sağlam bir söz almış, Tûr dağına da tepenize dikmiş ve 'Sakınasınız diye, size verdiğimiz Kitâb'ı sıkı tutun, onun içindekileri düşünün (gafil olmayın)' demiştik*"<sup>94</sup> âyetinin tefsirinde "Kitâb'ta yer alan hükümler gereğince amel etmeye" dikkat çekip "Kutsal kitapların indirilmesinden maksat da budur. Yoksa amaç Kutsal kitapların sadece dille okunması değil gerektirdikleriyle amel edilmesidir"<sup>95</sup> demiştir. Şeriatlerin umumi gayelerine "*Yûsuf dedi ki: Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz. Yiyeceğiniz az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında bırakın*"<sup>96</sup> âyetini delil getirip "Bu âyet, dinin, canın, aklın, nesebin ve malın muhafaza edilmesinden ibaret olan şer'î maslahatlar konusunda temel bir dayanaktır"<sup>97</sup> istidlâlinde bulunmuştur. Bu teorik açıklamalarıyla kalmayıp makâsîdü'ş-şerîa ilkesini yorum eyleminde gözetmiştir.<sup>98</sup> Bunları ibâdât, muâmelât ve ukûbât bölümlerini kapsayacak şekilde *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*'dan şöylece örneklendirebiliriz:

Kurtubî "*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın*"<sup>99</sup> âyetinin tefsirinde ibâdâta dair hükümlerin teşrî kılınmasındaki makâsîdı "Bunlarla abdestin günahları uzaklaştırmak için meşru kılınmış bir ibadet olduğu kastedilmektedir. Bu durum abdestin şer'î niyeti gerektirdiğini göstermektedir. Çünkü abdest ibadeti, günahları silmek ve Allah nezdinde dereceleri yükseltmek için meşrû kılınmıştır"<sup>100</sup> diye belirtmiştir.

Kurtubî "*Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir*"<sup>101</sup> âyetini açıkladıktan sonra muâmelâta ilişkin hükümlerin teşrî kılınmasındaki makâsîdı şöyle ortaya koymuştur:

"Bil ki Allah Teâlâ'nın emrettiği şahitlik ve yazışma, insanlar arası ilişkilerin düzgün olarak sürdürülmesini temin edip bu ilişkinin bozulmasına yol açan anlaşmazlıkların izalesi içindir. Böylece şeytanın insana hakkı inkâr ettirmesinin, şeriatin çizdiği sınırı aşmayı güzel göstermesinin ve hak ettiği miktarla yetinmeyi terk etmesinin önüne geçilmiş olur. Bu yüzden şeriat alışkanlık haline getirilmesi durumunda bazı anlaşmazlıklara, insanlar arası ilişkilerin bozulmasına ve kin ve ayrılıkların ortaya çıkmasına yol açan meçhul alışverişleri haram kılmıştır. Allah Teâlâ'nın "*Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*"<sup>102</sup> âyetiyle

<sup>91</sup> Meselâ bk. Kurtubî, *el-Câmi'*; 2/41, 104; 1/318; 6/61.

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 7/167; 15/10; 9/138.

<sup>93</sup> Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ocak 2020).

<sup>94</sup> el-Bakara 2/63.

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 1/301-302.

<sup>96</sup> Yûsuf 12/47.

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 9/138.

<sup>98</sup> Meselâ bk. Kurtubî, *el-Câmi'*; 7/167; 15/10; 1/221-222; 2/41-43; 2/152, 167; 4/74; 8/147; 9/59.

<sup>99</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>100</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 6/57-58.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>102</sup> el-Mâide 5/91.

haram kıldığı içki ve kumar da bunlardandır. Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarıyla insanları mükellef tuttuğu iyi tutum ve davranışlarla edepleneler hem dünyasını hem de dinini düzene koyar. Zira Allah Teâlâ "Eğer biz onlara 'Hayatlarınızı feda edin veya yurtlarınızdan çıkın' diye yazmış olsaydık içlerinden pek azı hariç bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğütleri tutsalardı elbette haklarında hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha çok pekiştirici olurdu"<sup>103</sup> diye buyurmaktadır.<sup>104</sup>

Kurtubî "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: 'Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür"<sup>105</sup> âyetinin tefsirinde ukübâta dair hükümlerin teşri' kılınmasındaki maksatları vurgulamıştır. Önce içkinin haram kılınmasını "İçkinin günah olmasının nedeni onu içenin söylediği düşmanca sözler, sövüp saymalar ve çirkin ve yalan sözlere yol açmasıdır. Yine içki sebebiyle yaratana karşı görevi ve sorumluluğunu bilen aklın izalesiyle namazın terki, Allah'ın zikrinden uzaklaşılması ve benzeri olumsuzluklardır"<sup>106</sup> şeklinde gerekçelendirmesinin ardından kumara ilişkin "Kumar, düşmanlık ve kinin sebebidir zira başkasının malını haksız ve batıl yollarla yemekten ibarettir"<sup>107</sup> demiştir.

### 3. Kazuistik Yöntemin Soyut Boyutu Zihnen ve Zimnen İçermesi Açısından *el-Câmi'* /-ahkâmî'l-Kur'an'ın Analizi

İslâm hukuk tarihi açısından bakılırsa erken dönemde amelî/hukukî uygulamalar ağır basmakla beraber bunların nazarı bir alt yapısı olduğu gözlemlenebilir. Hukuk gibi normatif disiplinler başlangıçta fert ve toplumların meselelerini çözmek üzere hükümler koyduklarından fikrî/nazarî boyutun uygulamadan sonraya kalması tabiidir.<sup>108</sup> Bu perspektiften genel hukuk tarihi boyunca kazuistik yöntem sırasıyla kazuistik, kazuistik-soyut ve soyut metodoloji merhalelerini katetmiştir. Bu evrelerin şartlara göre daha doğru ve yararlı bir hukuk sistemine ulaşma çabası olduğu söylenebilir.<sup>109</sup> Bunlardan her bir olayın müstakil ele alınıp genellemeye gidilmeksizin ayrı ayrı hükme bağlandığı kazuistik evre<sup>110</sup> İslâm hukuk düşüncesindeki fetvâ<sup>111</sup> ve vâkıat/nevâzil<sup>112</sup> uygulamalarıyla benzeşmektedir. Tüm bu yöntem ve tekniklerin olaylar hukukuyla (case law) müşterek özellikler taşıdığı gözlemlenebilir. Fakat kazuistik-soyut evrede, sayısız somut sorunlar teferruata girilmeden ister muayyen soyut çözümler isterse kaidelerle değerlendirilip sonuçlandırılmaktadır.<sup>113</sup> Diğer yandan İslâm hukuk düşüncesinin ibâdât, muâmelât ve ukübât olmak üzere bütününde üretilen küllî kaidelerle,

<sup>103</sup> en-Nisâ 4/66.

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/282.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>106</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/40-41.

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/42.

<sup>108</sup> bk. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 4-5.

<sup>109</sup> bk. Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş*, 109-110.

<sup>110</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 300.

<sup>111</sup> Fetvâ (çoğ. Fetâvâ); Fıkıhî bir meselenin şahsa veya olaya özel dinî-hukukî hükmünü açıklayan çözümlerdir (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 142; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ocak 2020).

<sup>112</sup> Sözlükte "nevâzil", "sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum" mânasındaki "nâzile" kelimesinin çoğulu olup klasik fıkıh eserlerinde daha çok mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri, modern dönemde ise yeni fıkıh problemleri ifade eder. (Eyyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ocak 2020).

<sup>113</sup> Meselâ hilaf ilminin kurucusu olarak görülen Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039), mukayeseli hukuk anlayışını ifade eden bu ilmi *Te'sisü'n-nazar'* da sistematik olarak ele almıştır. Türkçeye tercüme edilen bu eserin dokuzuncu bölümünü "Bazı Meselelerin Dayandığı Birtakım Genel Hukuk Prensipleri" başlığı oluşturmaktadır. (bk. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temelleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 231-253).

## 202 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva...

çeşitli meseleler hakkında verilmiş hükümlere müşterek bir açıklama getirilip bunların râci olduğu ana prensibin oluşturulması hedeflenmiştir. Bunlar ahkâmın muhtevastaki mâna, maksat ve temel ilkeleri ifade edip mütemadiyen üretilmiş, geliştirilmiş ve şerh edilmişlerdir.<sup>114</sup>

Kazuistik metodun daha ziyade Batı menşeli mezkûr gelişim aşamaları, ahkâm tefsirinde kendine has bir tarzda meydana gelip Kur'an tefsirleri bunlara ilişkin pek çok veriyi barındırmıştır. Meselâ Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dili ve Kur'an Dili* adlı tefsirinde kullandığı küllî kaidelerin listesi, eserin fihristi olarak hazırlanan son ciltte verilmiştir.<sup>115</sup> Bir fikir vermesi için incelenmesinin ötesinde bu perspektiften küllî kaidelere dair müstakil bir çalışmanın yapılması alana katkı sağlayabilir. Kurtubî de kazuisitik-soyut hatta soyut yönetime tekbül eden genel geçer kuralları/küllî kaideleri ahkâm tefsirinde kullanmıştır.<sup>116</sup> Bu tür kaideler tefsir ameliyesinin soyut/teorik boyutuna dahildir. Meselâ Kurtubî, "Âyetin herhangi bir sebep üzerine inmiş olması lafzının umumi oluşuna mâni değildir"<sup>117</sup> ilkesini "*Ey Âdem'in çocukları! Mescide gittiğinizde güzel elbiselerinizi giyinin. Yiyin, için israf etmeyin*"<sup>118</sup> âyetinin tefsirinde "Allah Teâlâ'nın "Ey Âdem'in çocukları!" hitabında o dönemlerde Beytullah'ı çplak olarak tavaf eden Araplar kastedilmekle birlikte hitap tüm insanlara olup bu âyet namaz için yapılmış bütün mescidler hakkında umum ifade etmektedir. Çünkü sebebin hususiliği değil hükmün umumiliğine itibar edilir"<sup>119</sup> şeklinde değerlendirmiştir.

### 4. Ahkâm Tefsirinin Problemleri Açısından Kazuistik Yöntemin Eleştirisi

Geçmişten günümüze farklı kültür ve medeniyetlere hitap eden ahkâm tefsirinin bu ortamlardan müteessir olması tabiidir. Bu yönden gerek ilimler ve metodolojileri gerekse fikir cereyanları araştırılırsa çok farklı etmenler görülebilir. Meselâ evrensel olan kazuistik kavramı tarih boyunca sistem, disiplin, fikir cereyanları, millet, din, dinin yapısı, millî veya cihanşümül vasfı ve ilâhî veya beşerî oluşunun yanında düşünce sisteminin veya analiz edilen bir meselenin gerek dünyevî gerek uhrevî gerekse dünyevî-uhrevî boyut taşınması gibi faktörlerden etkilenmiştir. Ayrıca bu faktörler söz konusu değişkenlerin farklı algılanmalarını ve din-devlet münasebetleri vb. farklı etkileşimlere göre biçimlenip temellendirilmelerini de kapsamaktadır. Tüm bunlar tabiatıyla kazuistik yöntem için de geçerlidir. Meselâ bu yöntem hem insanların kabile halindeki toplumsal yapılarının düzenlenmesinde hem de devlet sistemlerinde uygulanmıştır. Yine muayyen hudutlar içinde yaşayan bir insan topluluğunun siyasî hâkimiyetinin teşkilatlanmış biçimini ifade eden devlet aygıtının yapı ve işlevi, kendine özgü köken, kaynak ve tarihî birikim gibi özelliklerle şekillenmiştir.<sup>120</sup> Tarih boyunca fert ve toplumlar, devlet aracını tanrı-tabiat ve tanrı-insan gibi kavram ve ilişkilerine yükledikleri anlamla inşa etmişler, hukuk sistemlerini de bu bünyede geliştirmişlerdir.<sup>121</sup> Hatta İslâm hukuk düşüncesi vahye dayanmakla beraber zaman ve mekân bağlamında muhtelif kültür ve medeniyetlerle hemdem olmuş müfessirler de bu şartlarda ihtiyaç ve meselelere Kur'an pen-ceresinden kazuistik yöntemle cevap vermeye çalışmıştır. İşte *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* da

<sup>114</sup> Yâ'küb b. Abdülvehhâb el-Bâhasîn, *el-Kavâ'idü'l-fihriyye* (Riyad 1418/1998), 350-410.

<sup>115</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 10/321-324.

<sup>116</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi'*; 1/170; 2/124, 145-146, 223-224; 3/46, 229, 266; 5/36, 142, 229-231; 6/6-7, 81; 7/91; 12/23.

<sup>117</sup> bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/101, 234, 235; 2/408; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/22-34; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/61-73; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1407/1987), 61-82; Kâfiyeci, *et-Teysîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 24-26; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 1407/1986), 75-96.

<sup>118</sup> el-A'râf 7/31.

<sup>119</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 7/167; diğer örnekler için bk. 2/124; 4/144-145.

<sup>120</sup> bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "dvl", *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Bulak: y.y., 1299-1308), 11/252-254; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: y.y., 1973), 1-12.

<sup>121</sup> bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 1-9; 53-57; 121-133; 161-174; Allâl el-Fâsi, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Soner Duman - Osman Duman (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 29-60.

bu gayretin mühim bir şahididir. Bununla birlikte kazuistik yöntem ahkâm tefsirinin temel unsurlarından olmayıp zaman ve mekân şartlarının bir gereğidir. Bu araçla ihtiyaç ve meselelere hitap edilemediğinde dönüştürülmesi veya değiştirilmesi her zaman mümkündür. Esasen İslâm hukuk düşüncesine ve ahkâm tefsirine dair modern dönemde yapılan çalışmalar bu durumu ve esnekliği fiilen örneklendirmektedir.

Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da değerlendirdiği sayısız konu ve meselelere nazaran az da olsa dinî-hukukî ahkâmın genel ve özel gayeleriyle taban tabana zıt izahlarda bulunup hükümler verdiği gözlemlenebilmektedir.<sup>122</sup> Belli başlı nedenlerle açıklanması mümkün olan bu problemlerin ortak paydasını ahkâm tefsiri ve bu geleneğin izlediği kazuistik yöntemin sistemli bir İslâm hukuk düşüncesi/felsefesi (makâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye) üzerine inşa edilememesi olduğu ileri sürülebilir. Çünkü ahkâm âyetlerinin gerek genel gerekse özel gayeleri genel teori ve kaideler/kavâid-i külliye çerçevesinde tefsir ve te'vil edilmesi ancak bu sayede mümkün olmaktadır. Bu da Kur'an'ın bütüncül yorumlanmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) de vurguladığı üzere herhangi bir âyet Kur'an'ın genel ilkelerine ters düşecek bir anlama hamledilememelidir.<sup>123</sup> Bu çerçevede makâşidü's-şerî'a ilkesinin önemini hem teori hem de uygulamada ortaya koyan Kurtubî, hükümler oluşturulurken bu ilke gözetilmediğinde makâşida ters düşen yorumlara kapı açılabilirliğini vurgulamıştır.<sup>124</sup>

Yine makâşidü's-şerî'a prensibi gözetilse dahi uygulaması kullanılan metodoloji ve öznel gibi faktörlerle doğrudan ilintilidir; zira bu ilkenin temelini oluşturan hukukun/hükümlerin gayelerinin belirlenme metotları yorumun özneli olan müfessir ve fakihler tarafından üretilip uygulanmaktadır ki Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (1879-1973) şu ifadeleri buna müteveccihdir:

“Hukukun gayelerini araştırmanın, bir hukuk gayesini ortaya koyarken uzun boylu düşünmesi ve araştırmasını derinleştirmesi, bu konuda kolaycılık ve aceleden sakınması gerekmektedir. Çünkü küllî/tümel veya cüz'î/tikel bir hukukî gayenin belirlenmesi, istinbat/çıkarım sırasında kendisinden bir çok delil ve hüküm doğacak bir olaydır. Bunda yapılacak bir hatada, büyük bir tehlike söz konusudur.”<sup>125</sup>

Bu çerçevede Kurtubî, *“Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer”*<sup>126</sup> âyetinin “hayız/âdet görmeyenler (ve'llâi lem yahidne)” kısmını “bulûğa ermemiş küçük kız çocuğu (es-sagire)” olarak açıklayıp te'vil ve delâlet yoluyla bu çocuğun velisi tarafından evlendirilmesi ve kocasının kendisiyle cinsel ilişkiye girmesinin câiz ve meşrû olduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup> İlgili olgu ve olayları da bu tasavvurla işleyen müfessir, bu ön kabul üzerinden kıyas/ictihad yaparak hükümler vermekle kalmamış, bunu yeni hukuk normlarının oluşturulmasına gerekçe yapmıştır.<sup>128</sup> Üstelik “Allah Teâlâ bulûğa ermemiş küçük kız çocuğu ve âdetten kesilme yaşına ulaşmış yaşlı kadının iddetlerini aylar şeklinde tesbit etmiştir”<sup>129</sup> ifadesiyle bu evliliği Allah Teâlâ'nın bir emri olarak konumlandırmıştır.<sup>130</sup>

<sup>122</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi'*; 6/179; 8/245-246; 13/177; 6/113-114.

<sup>123</sup> bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Şurûku'l-hükmiyye*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 70-71, 162; a.mlf., *İğâsetü'l-lehân min meşâyidi's-şeytân*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: y.y., 1357), 1/104.

<sup>124</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 7/167.

<sup>125</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan – Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 105.

<sup>126</sup> et-Talak 65/4.

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 18/165; aynı yaklaşım için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/452.

<sup>128</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi'*; 3/180; 5/13-15; 12/189; 13/271-272; 17/273-274, 283-284; 18/165.

<sup>129</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 3/112.

<sup>130</sup> Konunun değerlendirilmesi için bk. Fatih Orum, “et-Talâk Süresinin 4. Âyetindeki 've'l-lâi lem yahidne' İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1

## 204 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva...

Makalenin konu, amaç ve kapsamı gereği bu örneklerin dayandığı rivayetlerin cerh ve ta'dîli üzerinde durmamakla birlikte, bunlardan biriyle konumuzu somutlaştırmak gerekirse, "İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761), küçükler üzerindeki velâyetin onların menfaatini koruma amacıyla tesis edildiği, bulûğa ermemiş çocukların evlendirilmesinin böyle bir yarar taşımadığı için câiz olmayacağı şeklindeki görüşü, 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde esas alınmış (md. 7) günümüz İslâm ülkeleri de genelde bu yönde kanunlaştırmaya gitmiştir."<sup>131</sup> Bu nokta konumuz açısından önemlidir; zira aile hukuku sahasında hem İslâm hem de Osmanlı hukuk tarihinde ilk örnek addedilen bu kararnâmede, İslâm hukuk tarihinde dört mezhep/mezâhibi'l-erba' olarak meşhur olan mezheplerin ve bu görüşteki genel çoğunluğun ic-tihadlarına mukabil Kur'an'ın mâna ve maksatlarıyla özdeşleşen âlimlerin görüşlerine<sup>132</sup> atıfta bulunularak kanunlaştırma yapılmıştır.

Esasen Kurtubî de şeriatî geniş anlamıyla Allah tarafından insanlara din olarak indirilen itikadî, ahlâkî ve hukukî hükümler bütünü olarak açıklayıp<sup>133</sup> tüm şeriatlerde insanların dinî ve dünyevî maslahatlarının amaçlandığına<sup>134</sup> ve şeraitin tüm fer'î meselelerinin aslî ilkelere/küllî kaidelere göre yorumlanması gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>135</sup> Bu da Kur'an ve şeriatin gerçekleştirilmesini amaçladığı makâsıdla çelişmemesi için ahkâm tefsirinin özgün yapı ve işlevine göre yapılması ve dinî-hukukî bir sonuca kıldan ince kılıçtan keskin olan bu yolda ilerlerken bir hükmün itikadî, ahlâkî ve amelî hükümlerle uyuşup uyuşmadığının makâsîdüş-şerfa prensibine göre değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.<sup>136</sup>

### Sonuç

Ahkâm tefsirinin kazuistik karakter ve yapısı Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı ahkâm ağırlıklı tefsirinin örnekleminde şekil ve muhteva cihetinden analiz edilip şu neticelere varılmıştır:

1. Ahkâm tefsirinin ilk örnekleri sîretü'n-nebî kapsamında Resûlullah'ın tefsir rivayetleri ve bu temelde âhkâm âyetlerini nas-olgu ilişkisiyle yorumlayan sahâbe ve tâbiînin tefsir birikimidir. Bu miras ahkâm tefsirinin köken ve kaynağının vahiy olduğunu sergilemektedir. Bu özelliğ beşerî hukuk düşüncesinden ayrıldığı en temel fark olup şekil ve muhtevası bu çerçevede şekillenmiştir ki bu durum kazuistik yöntemi de içermektedir. Nitekim Kur'an ve Sünnet temelli itikadî, ahlâkî ve amelî hükümler, kazuistik/meseleci karakterle hayata geçirilerek dinî-hukukî kültür oluşagelmiştir. Fikhî tefsir ekolü de bilhassa dinî-amelî ahkâmı konu ve amaç edinmiştir.

2. Kazuistik yöntem, hem Doğu hem de Batı ilim ve kültür hayatının evrensel kavram ve araçlarından. Genel hukuk perspekefinden kökleri MÖ 5000'li yıllara kadar uzanmakta olup antik çağın toplum ve devletlerinin hukuk sistemleri kazuistik yöntem cihetinden

(2014), 35-69; Oğuzhan Tan, "Childhood and Child Marriage in Islamic Law (İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 783-805; Yahya Araz, "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk, Çocuk Evlilikleri ve Cinsellik Yaşı Üzerine Bir Değerlendirme (19. Yüzyıl Başlarından İmparatorluğun Sonuna)", *Toplumsal Tarih* 274 (2016), 42-49.

<sup>131</sup> Şükrü Özen, "İbn Şübrüme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

<sup>132</sup> "Yetimlerin deneyin. Evlenme çağına (bulûğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin" (en-Nisâ 4/6) âyetini delil alıp II. (VIII.) yüzyılın fikh birikiminden beri böyle bir evliliğin herhangi bir maslahat ve fayda da içermediğini belirten âlimlerden Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760) yaklaşımı için bk. Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe v.dğr. (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 9/144; İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761) yaklaşımı için bk. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ'*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: y.y., 1416/1995), 2/257; Ebû Bekr el-Esamî'nin (ö. 200/816) yaklaşımı için bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme, *el-Mebstû*, nşr. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: y.y., 1421/2001), 4/212.

<sup>133</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 1/15-16; 2/64-65.

<sup>134</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 2/45-46.

<sup>135</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*; 10/119-125.

<sup>136</sup> Bu perspektif için bk. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 43-243; Subhî Mahmesânî, *Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm* (Beyrut: y.y., 1980), 255-260.

incelenmektedir. Bu yöntem İslâm hukuk doktrininin özgün bünyesinde murâd-ı ilâhî gözetilerek kullanılıp fert ve toplumların ihtiyaç ve meselelerine hitap edilmiştir.

3. Kazuistik yöntem, genelde İslâm hukuk sisteminin özelde ahkâm tefsirinin aslı ve temel unsurlarından değildir. Bunlar ârizî bir enstrüman üzerine değil şer'î deliller temelinde üretilen İslâmî ilimler metodolojisinin üzerine inşa edilmiştir. Bu orijinal temel nesnel ve objektif vasfının yanında geliştirici ve dönüştürücüdür.

4. Amelî/tatbikî karakterle doğmasına rağmen Ahkâm tefsiri geçmişten günümüze teorik/soyut bir boyutu zihnen ve zımnın hep içeregelmiştir. Nitekim normatif disiplinler, başlangıçta meselelere pratik çözümler getirdiklerinden nazarı yönleri uygulamaya sonrasına kalmıştır. Bu örtük yön zamanla icmalden tafsile çıkarılıp usûl ilmi üretilmiştir. Böylece İslâmî ilimler metodolojisiyle hem âlimlerin ilmi şahsiyetleri/özellikleri muhafaza edilip sınırları belirlenmiş hem de tefsir ameliyesi soyut-nesnel bir temele kavuşmuştur.

5. Kazuistik yöntem ve metodolojik araçlar, ahkâm tefsirinin özelliklerinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Zira herhangi bir hukuk sistemine ait enstrümanlar diğerleriyle aynı veya benzer görünseler bile özgün bünyelerine göre konumlanırlar. Aksi durum zaten tabii olmayıp bizatihi problemlidir. Nitekim ahkâm tefsiri kapsamında üretilen kazuistik yöntem özgün bünyesiyle uyumlu olup ismen ve sûreten beşerî hukuk disiplinleriyle benzerlik gösterse dahi esasen İslâm hukuk tasavvuruna göre algılanıp işletilmiştir.

6. Ahkâm tefsirinin konu ve amacı ahkâm âyetlerinin dâima Kur'an-Sünnet merkezinde tefsir ve te'vilini icap ettirmektedir. Nasların ahkâma delâlet yönlerinin araştırılıp fert ve toplumun meselelerini çözme hedefi de bunu lüzumlu kılmaktadır. Nitekim hem şekil hem de muhteva yönünden çözüm potansiyelini ve uygulama kabiliyetini hâizdir. Çünkü ahkâm âyetleri dinî-hukukî meselelerin ilham kaynağı olarak kıyamete kadar insanlığın hidayet rehberidir; iki cihan saadetini kazandıran muhteva ve hükümleri tazammun etmektedir.

7. İlk derli toplu ahkâm tefsiri kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîrü'l-ğamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*'ında ortaya koyduğu gibi ahkâm tefsiri konulu tefsir yönteminin ilk örneğidir. Çünkü belli bir konudaki âyetlerin birlikte yorumlanması olan bu yöntem, Kur'an tefsirine geçmişten günümüze katkı sağlamaya beraber Kur'an'ın mâna ve maksatlarından bağımsız uygulandığında *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'daki örneklerinde olduğu gibi İslâm'ın ana konu ve mesajlarıyla çelişip aşırı yorumlara yol açabilmektedir. Bu yüzden ictihad faaliyetinin makâsidü's-şerîa temelinde gerçekleştirilmesi ve ulaşılan kanaatin sonuca gidilmeden ahkâm-ı i'tikadiyye, ahkâm-ı amelîyye ve ahkâm-ı ahlâkiyyeye dair ilkelere arz edilip hukuk normunun ahkâm-ı şer'îyye evsafına sahip olup olmadığı her bir hüküm özelinde analizi icap etmektedir. Bu durum teori ve pratikte gözetilmediğinde kazuistik yöntemin Kur'an'ın parçacı okunmasına neden olabileceği hatta mezhep taassubu ve ideolojik-siyasî okumalar gibi garazlı yaklaşımları besleyebileceği makalede ahkâm tefsirinin problemleri cihetinden işlenmiştir.

8. Makalede Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'i baz alınmakla birlikte ilgili diğer kaynaklar da kullanılmıştır. Bu çerçevede bilhassa Kurtubî'nin ahkâm âyetlerine yaklaşımı şekil ve muhteva cihetinden araştırılmıştır. Kurtubî ahkâm âyetlerini *mesâil (meseleler)* altında yorumlayıp sonuca gitmiştir. Kur'an'ın mâna ve maksatlarına ters düşen bazı örnekler dışında Kurtubî, Kur'an tefsirinde ifrat ve tefritten salim amaçsal bir perspektif sergilemiş, makâsidü's-şerîa ilkesini geniş anlamıyla işletmiş ve mezhep taassubu gütmemiştir. Bunlar ahkâm tefsirinin karakteristik şekil ve muhtevasını yansıtmamasının ötesinde özgün yapı ve işleviyle örtüşüğünü göstermektedir. Yine *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da hukuk normları delilleri temel alınarak yorumlanmıştır. Başta ahkâm âyetleri tüm şer'î delillerin kaynağı olarak fıkıh/fıkıh üretiminin rûhudur. Kurtubî de Kur'an ve Sünnet'in ahkâma delâlet yönlerini araştırmış ve genellikle fikhî meselelere dair oluşturulmuş hukuk normlarını mukayeseli hukuk anlayışıyla yorumlamış fakat bazen de bizzat ictihad edip hüküm vermiştir. Bu suretle Kurtubî kazuistik formatla sivil bir kanunlaştırma faaliyetinin teşekkül ve idamesine katkı sağlamıştır. Tüm ahkâm âyetlerinin tefsir ve te'vilini ve hukuk normlarının yorumunu içeren

**206 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva...  
*el-Câmi'*, gerek İslâm gerekse modern hukuk felsefesine katkı sağlayacak imkân ve kapasiteye  
sahip bir hukuk şaheseridir.**



### Kaynakça

- Abdülbakî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Çur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987/1408.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Alp, Sedat. *Hitit Çağında Anadolu (Çivi yazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar)*. Ankara: TÜBİTAK, 2001.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Kerhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerhi>
- Araz, Yahya. "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk, Çocuk Evlilikleri ve Cinsellik Yaşı Üzerine Bir Değerlendirme (19. Yüzyıl Başlarından İmparatorluğun Sonuna)", *Toplumsal Tarih* 274 (2016), 42-49.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetva>
- Atay, Cevdet. *Hukuka Giriş*. Bursa: Marmara Kitabevi Yayınları, 1997.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. haz. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1945-1947.
- Bâhasîn, Yâ'kûb b. Abdülvehhâb. *el-Çavâ'idü'l-fikhiyye*. Riyad 1418/1998.
- Bayram, Abdullah. "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Kurtubî Tefsirinin Makâsîd Açısından Analizi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 75-95.
- Bayram, Abdullah. "Kurtubî'nin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımının Şer'î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi". *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 171-200.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Bilgiç, Emin. "Eski Mezopotamya Kavimlerinde Kanun Anlayışı ve An'anesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4 (1963), 103-119.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1414/1993.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: y.y., 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi'uşûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 2 Cilt. (Kahire: y.y., 1997).
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahkamul-kuran>
- Dârekutnî, *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temelleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Demirci, Mehmet. *Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fi'uşûli't-tefsîr*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Ebû Hayyan el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhtâf*. nşr. Arafat el-A'sâ Hassune vd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Emîn el-Hülî. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Esener, Turhan. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Alkim Yayınları, 1998.
- Fâsî, Allâl. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Soner Duman - Osman Duman İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Ferâhî, Hamîdüddin. *Resâ'ilü'l-İmâm el-Ferâhî fi'ulûmi'l-Kur'an*. A'zamgarh: y.y., 1411/1991.
- Flew, Antony. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Nurşen Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005.
- Gökçek, Gürkan - Akyüz, Faruk, "Sümer Kanunları". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2013).
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2007.
- Gözbüyük, Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996.

## 208 | Abdullah Bayram. Ahkâm Tefsirinin Kazuistik Karakter ve Yapısının Şekil ve Muhteva...

- Hacvî, Muhammed b. Hasan. nşr. Eymen Sâlih Şa'bân. 2 Cilt. *el-Fikrû's-sâmî fi târîhi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut 1416/1995.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü uşûli'l-fıkh*, Küveyt: y.y., 1388/1968.
- Hamurcu, Mahmut Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsi ve İbn Arabî Örnekleri)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *eğ-Turuku'l-hükmiyye*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: y.y., 1357.
- İbn Kuteybe. *el-Maârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: y.y., 1960.
- İbn Mâce, *es-Sünen*. nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Riyad: y.y., 1403/1983.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 15 Cilt. Bulak: y.y., 1299-1308.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Ali M. el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1394/1974.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kânünü't-te'vîl*. nşr. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: y.y., 1990.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1398/1978.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Mahmûd Zelat el-Kasbî. *el-Kurtubî ve menhecühü fi't-tefsir*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979.
- Kâfiyeci, Süleyman. *et-Tefsîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*. Dimeşk: y.y., 1990.
- Kâfiyeci, Süleyman. *et-Tefsîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Karaman vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. *İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1>
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992).
- Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevazil>
- Kılıç, Yusuf - Eser, Elvan. "Eski Mezopotamya Hukukunda Dini Normlar". *Belgi* 11/1 (Kış 2016), 133-150.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964).
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi şevbihi'l-kaşib*. 2 Cilt. Meşhed: el-Cami'u'r-Raza-viyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: y.y., 1973.
- Mennâ' el-Kattân. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1407/1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Kitâbü Tefsiri'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân*. nşr. Isaiah Goldfeld. Israel: Matbaatü Dâri'l-Meşrik, Bar Ilan University, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Orum, Fatih. "et-Talâk Süresinin 4. Âyetindeki 've'l-lâi lem yaहिđne' İfadelerinin Anlam ve Yorumu Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2014), 35-69.
- Önen, Mesut. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "İbn Şübrüme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-subrume>
- Özsunay, Ergun. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut, 1412/1992.
- Schmidt, David Peter. "Casuistry". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 05 Ocak 2020. <https://www.britannica.com/search?query=Casuistry>
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût* nşr. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. Beyrut: y.y., 1421/2001.

- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî (GAS)*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. 8 Cilt. Riyad: y.y., 1402-1408/1982-88.
- Subhî Mahmesânî. *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1980.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y., 1401/1981.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Süyûtî, Celâleddin. *Tertîbü süveri'l-Kur'an*. nşr. Seyyid el-Cümeylî. Beyrut: y.y., 1986.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. 6 Cilt. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân. Huber: y.y., 1417/1997.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Fransevî*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1882/1299.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1955-1969.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1416/1995-1418/1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Muhtaşaru İhtilâfî'l-'ulemâ'*. nşr. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: y.y., 1416/1995.
- Tan. Oğuzhan. "Childhood and Child Marriage in Islamic Law (İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 783-805.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû iştilâhâtî'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1404/1984.
- Temel, Ahmet Vefa. *Kur'an'a Göre Taassup*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Weidner, Ernst. "Dünyanın En Eski Kanunnameleri". çev. Hasan Sevimcan. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1-2 (1950), 379-383.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İtticâhâtü'l-münharîfe fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfî'uhâ ve def'uhâ*. Kahire: y.y., 1986.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedîd (el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-'âm)*. Dimaşk: y.y., 1967-68.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1415/1994.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhtâf*. nşr. Muhammed Muhammed Tâmir. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1421/2000.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.
- Zühaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhî Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe v.dğr. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 211-245

### Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi

*A Qaşeeda-i Burdah Translation by an Unknown Translator*

#### Yılmaz Öksüz

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Türk-İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Turkish Islamic Literature*  
Tokat / Turkey  
[yilmaz.oksuz@gop.edu.tr](mailto:yilmaz.oksuz@gop.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-3543-4186](https://orcid.org/0000-0003-3543-4186)

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi:** 15 March / Mart 2020  
**Accepted / Kabul Tarihi:** 10 May / Mayıs 2020  
**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020  
**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran  
**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 211-245  
**Cite as / Atıf:** Öksüz, Yılmaz. "Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi [*A Qaşeeda-i Burdah Translation by an Unknown Translator*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 211-245.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.704116>  
**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

A Qaşıeda-i Burdah Translation by an Unknown Translator

**Abstract:** *Qaşıeda-i Burdah* written by Egyptian sufi poet Busıri (d. 695/1296) as an eulogy for Beloved Messenger Moħammed has received great attention in the Islamic world. This work has been recited both in cultural/social ceremonies such as weddings, holidays and funerals. On the other hand, it was also annotated, translated, and *takhmıs, tesdıis, tesbi'* and *taşıtir* were written to it by the pen of scholars and litterateurs in literary circles. These activities, which have been carried out over and over again, has been going on from the 15<sup>th</sup> century to the present day. Not only the reputed people, but also unknown ones or ones whose names were later forgotten have tried to translate it to their own language. The subject of the study is one of this type of poetic translations of the eulogy. Like its translator, date of this poetic translation is also unknown. This work was written in the *remel baħır* type of 'arüz in 162 verses using the spelling of the classical period. Although a significant portion of the rhyme words was adapted from the source text, it has a more understandable style than its counterpart. In terms of poetry, it is above the average. The translator decorated the meaning that he borrowed from the original text with his own poetic ability and tried to express it in a unique manner. For this aim, it is more literary, lyrical and successful than most other translations of *Qaşıeda-i Burdah*. In the present study, text of the mentioned work was given with transcription along with mentioning of some of its features.

**Summary:** *Qaşıeda-i Burdah*<sup>1</sup> written by Egyptian sufi poet Buşıri (d. 695/1296) has an important place in the Islamic world. Named by the poet himself as *al-Kavākib-al-durriya fı madħi khayr-al-bariyya*, this work is also known as *al-Qaşıedat-al-mımiyya* since its rhyme letter is Arabic *mim*, as *Qaşıeda-i Bur'ah* since it caused Buşıri to recover from a disease, as *Qaşıeda-i Burdah* due to the rumor that this event took place while he was wearing a coat by the hands of Beloved Messenger Moħammed. In order to prevent confusion with the eulogy of Ka'b b. Zuhayr (d. 24/645) with the same name, it is known in cultural circles as *Qaşıeda-i Bur'ah*. However, in literature, it is commonly referred as *Qaşıeda-i Burdah*. The work was written in *simple baħır* style of 'arüz,<sup>2</sup> and consists of 161 couplets. It has ten sections in terms of its content: longing for the beloved, complaining about the soul, eulogy for Beloved Messenger Moħammed, his birth, miracles, dignity of the Holy Qur'an, miracle of mi'rāc, importance of jihad, sorrow, hope, prayer and request. The eulogy, which has an effective style, has gained great acclaim in the Islamic geography and has been read for various purposes for centuries. Some people recite it in wedding ceremonies, while some others use it in funerals. The sick people recite it with the hope of healing, while calligraphers wrote it for practice.

Owing its fame more to its story rather than its value of art, the eulogy was translated into Eastern languages such as Persian, Malay, Pashto, Punjabi, Turkish and Urdu, as well as into Western languages such as German, French, Greek, English, Spanish, Italian and Latin. In addition, many annotations, footnotes, *takhmıs, tesdıis, tesbi', taşıtir* and replies<sup>3</sup> were written to it. For example, the poem annotated in Arabic by Ebü Shāme al-Maqdisı (d. 665/1266), Khalid b. 'Abdullah al-Ezherı (d. 905/1499), Ibrahim b. Moħammed al-Bacurı (d. 1277/1860), 'Omer b. Aħmed al-ħarpuı (d. 1299/1882) was translated into Persian by the men of letters such as Molla Ĥafız Sharaf (d. after 810/1407), 'İşāmuıdin b. 'Arabshah al-İsfarayinı (d. 945/1538), 'Ali b. Ĥasan Zavareı (d. 968/1560). The work was annotated by Le'alı Aħmed b. Muşıafa (d. 971/1563), Sayyid Ĥasan b. 'Abdurrahman (d. 1071/1661), Nazıfı İsmail Aqħışarı (d. after 1205/1790), Shaykh-al-Islam Makkı Meħmed (d. 1212/1797), Moħammed b. Fayzulah (d. 1231/1816), Moħammed b. Aħmed (d. 1318/1900), Anqara Governor 'Abidin Pasha

<sup>1</sup> *burdah*: Some kind of cardigan used by Arabs; *bur'ah*: Healing of a disease.

<sup>2</sup> *simple baħır style of 'arüz*: *mustef'ilun fıilun mustef'ilun fıilun* rhyme of 'arüz

<sup>3</sup> *takhmıs*: Adding three verses to each couplet of a poem and making them five; *tesdıis*: making them six by adding four; *tesbi'*: making them seven by adding five; *taşıtir*: making them ten by adding eight; *replies*: Writing a similar poem using the rhyme and same repeated voice/word after the rhyme of a poem.

(d. 1324/1906) in Turkish language. *Takhmīs* was written to the work by poets such as Ṭashkoprizade Kemaleddin (d. 1030/1621) Khocazāde Asad (d. 1034/1625), Sayyid Moḥammed Sharifi (d. 1040/1631), Shaykh-al-Islam Yahya (d. 1053/1644), Suleyman Naḥifi (d. 1151/1738), ‘Abdullah Ṣalahī (d. 1197/1783), Shaykh-al-Islam Makkī Meḥmed, Mollacıqzāde Raif (d. 1238/1823), Muṣṭafa Maqṣud (d. 1258/1843), Yemliḥazāde Muṣṭafa (d. 1294/1878), Meḥmed Said Pasha (d. 1308/1892), Moḥammed Favzī (d. 1318/1900) while Ismail Mufid (d. 1217/1803) wrote *tesdīs* and Niyazī-i Mıṣrī (d. 1105/1694) wrote *tesbīr* to it.

The work was translated into Turkish language by poets such as ‘Abdurrahim Qaraḥiṣarī (d. after 888/1483), Kemal Pashazāde (d. 940/1534), Ahmed-i Rıdvan (d. before 945/1538) Le’alī Aḥmed b. Muṣṭafa, Shamsaddin Sivasī (d. 1006/1597), Kemalī Meḥmed (d. before 1015/1606), Esasī (d. before 1041/1631), Sayyid Ḥusayin (d. after 1050/1641), Mehmed Ṭalib (d. 1089/1679), Sukutī Meḥmed (d. 1103/1691), ‘Abdulhay Jalvatī (d. 1117/1705), Sulayman Naḥifi, ‘Abdullah Ḥulvanī (d. 1159/1746), Aḥmed ‘Arifī (d. after 1195/1781), ‘Abdullah Ṣalahī, Ismail Mufid, Sivaslı Aḥmed Suzī (d. 1246/1830), Evranyali ‘Abdurrahim (d. 1282/1865), Meḥmed Said Pasha, Qonyalı Fakhreddin (d. 1365/1950), Sazai Qaraqoç (d. 1933), İlhan Armutchuoghlu (d. 1937), Maḥmut Qaya (d. 1945), but there are also translations whose translators are unknown. The present study deals with such a translation of the work. To our best knowledge, the translation that has not been paid much attention by scholars to date and was mentioned only by Ṣadiq Yazar. Even he articulated only a few sentences about the translation based on a deficient copy of the work.

Both in the library records and in its copies, there was no information about the translator and the translation date of the work. The translation, which begins directly without a section such as an introduction at the opening, was written in 162 verses with the spelling of the classical period. It has a *remel baḥr* style of ‘arūz<sup>4</sup> structure with *fā’ilātun fā’ilātun fā’ilātun fā’ilun* rhythm. Although it has some ‘arūz mistakes, it can be said that it is successful in terms of rhythm. Using the source text rhyme of *mīm* letter, the translator directly adapted some rhyme words from the Arabic text, while converting some others to appropriate Turkish words. Although he used some of them only once, he used some others several times. This finding implies that the translator may have had difficulties in finding words for the rhyme. It is noteworthy that he used some of those words in different meanings, and he employed 99 different rhymes in 162 couplets.

The translator used the original text for purposes other than the rhyme words. He used some words directly without translating them or only removed the *ḥarf-i ta’rif*.<sup>5</sup> He transformed some words to others with the same stem or to their counterparts in Persian. While converting some of the phrases to forms suitable for the structure of the Turkish language using various practices, he used the old Anatolian Turkish as well as living Turkish. Like Buṣīrī’s eulogy, the poem, which consists of 10 parts in terms of contents, is suitable for the contents of the source text, but it is not a literal translation. The translator, who cared about literary rhetoric, largely preserved or even contributed to the harmony elements of the text. He reinterpreted the meaning of Buṣīrī’s work using his poetry skills, and produced a successful translation in terms of poetry with minimal rhyme flaws.

Considering other translations of *Qaṣeeda-i Burdah*, the translation has similarities with that by Uskudarlı ‘Abdulhay Jalvatī in terms of rhyme letter, with that by Sayyid Husayin Amasī in terms of rhyme, and with that by Ismail Mufid Afandi in terms of direct adaptation of some words in original text, while it has common characteristics with the translation by Naḥifi in terms of both rhyme letter and direct adaptation of most rhyme words from the original text. On the other hand, the translation has similarities with the translations by Kemal Pashazāde, Ahmed-i Rıdvan, Esasī Afandi, ‘Abdullah Ṣalahī and Na’imī in terms of rhyme letter, rhyme and adaptation of most rhyme words from the original text. However, it is simpler compared

<sup>4</sup> *remel baḥr* style of ‘arūz. Means ‘arūz styles of *fā’ilātun fā’ilātun fā’ilātun fā’ilun* pattern.

<sup>5</sup> *ḥarf-i ta’rif*: The definite article in Arabic.

## 214 | Yılmaz Öksüz. Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi

to the translation by Kemal Pashazâde, more loyal to the content of original text compared to the translation by Ahmed-i Rıdvan and more robust in terms of rhyme compared to the translation by Na'imî.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, İmâm-i Buşîrî, *Qaşeeda-i Burdah*, Translator, Translation.

### Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi

**Öz:** Mısırlı sûfi şair Muhammed b. Saîd el-Buşîrî'nin (öl. 695/1296) Hz. Peygamber'e tevessülen yazdığı *Kasîde-i Bürde* isimli eseri, İslam dünyasında büyük ilgi görmüş, bir yandan kültürel/sosyal alanda düğün, bayram, cenaze merasimi gibi törenlerde okunurken; diğer yandan edebî muhitte ulema ve üdebanın kalemiyle *şerh*, *tahmîs*, *tesdîs*, *tesbî'*, *taştîr* ve tercüme edilmiştir. Mütেকerrir defa yapılan bu faaliyetler, 15. asırdan başlayarak günümüze kadar süregelmiştir. Kasideye rağbet edenler yalnız meşhurlar olmamış, esamisi okunmayan yahut sonradan unutulmuş şahsiyetler de onu kendi dillerine aktarmaya gayret etmişlerdir. Çalışmanın konusu, kasidenin bu tür manzum tercümelerinden biridir. Mütercimi gibi tercüme tarihi de belirsiz olan manzume, klâsik dönem imlâsıyla, 162 beyit hâlinde aruzun *remel bahrînde* yazılmıştır. Kafiye kelimelerinin önemli bir kısmının kaynak metinden alınmasına rağmen emsaline göre daha anlaşılır bir üsluba maliktir. Şiirsellik bakımından da vasatın üstündedir. Mütercim, kaynak metinden aldığı manayı kendi şairlik istidadı ile süslemiş ve özgün bir edayla söylemeye çalışmıştır. Bu bakımdan *Kasîde-i Bürde* tercümelerinin çoğundan daha edebî, daha lirik ve daha başarılıdır. Bu makalede, söz konusu eserin bazı özelliklerine değinilerek transkripsiyonlu metni verilmiştir.

**Özet:** Muhammed b. Saîd el-Buşîrî'nin (öl. 696/1297) *Kasîde-i Bürde* isimli eseri, İslam dünyasında önemli bir konuma sahiptir. Şairin *el-Kevâkibu'd-durriye fî medhi hayri'l-beriyye* olarak adlandırdığı eser, kafiye harfinin *mîm* olması sebebiyle *el-Kasîdetu'l-mîmiyye*, Buşîrî'nin tutulduğu hastalıktan şifa bulmasına vesile olduğu için *Kasîde-i Bür'e*, bu hadisenin rüyasında Hz. Peygamber'in elinden hırka giyerek gerçekleşmesi rivayetine binaen de *Kasîde-i Bürde* diye anılmıştır. Ka'b b. Zühayr'ın (öl. 24/645) aynı ismi taşıyan kasidesi ile karışmaması için kültürel muhitte *Kasîde-i Bür'e* ismiyle meşhur olmakla birlikte literatürde *Kasîde-i Bürde* ismi ön plandadır. Aruzun *basit bahriyle* yazılan eser, 161 beyitten meydana gelmektedir. Muhteva bakımından 10 bölüme ayrılmakta; sevgiliye özlem, nefisten şikayet, Hz. Peygamber'in övgüsü, doğumu, mucizeleri, Kuran'ın şerefi, miraç mucizesi, cihadın önemi, nedamet ve ümit, dua ve niyaz konularını içermektedir. Etkili bir üslubu bulunan kaside, İslam coğrafyasında büyük beğeni kazanmış, asırlar boyunca muhtelif vesilelerle okunagelmiştir. Kimilerinin düğünlerde, bayramlarda kimilerinin cenaze merasimlerinde andığı kasideyi, hastalar şifa ümidiyle okurken; hattatlar meşk niyetiyle yazmışlardır.

Şöhretini, sanat değerinden ziyade ilginç hikâyesine borçlu olan kaside, Farsça, Malayca, Peştuca, Pencapça, Türkçe ve Urduca gibi doğu lisanları yanında Almanca, Fransızca, Grekçe, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca ve Latince gibi batı dillerine de çevrilmiş; üzerine çok sayıda *şerh*, *hâşiye*, *tahmîs*, *tesdîs*, *tesbî'*, *taştîr* ve *nazîreler* yazılmıştır. Söz gelimi, Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1266), Halid b. Abdullah el-Ezherî (öl. 905/1499), İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (öl. 1277/1860), Ömer b. Ahmed el-Harputî (öl. 1299/1882) tarafından Arapça olarak şerh edilen manzume, Molla Hâfız Şeref (öl. 810/1407'den sonra), İsmüddin b. Arabşâh el-İsferâyîni (öl. 945/1538), Ali b. Hasan Zevâreî (öl. 968/1560) gibi üdeba vasıtasıyla Farsçaya çevrilmiştir. Le'âlî Ahmed b. Mustafâ (öl. 971/1563), Seyyid Hasan b. Abdurrahman (öl. 1071/1661), Nazîfî İsmâil Akhisârî (öl. 1205/1790'dan sonra), Şeyhülislam Mekkî Mehmed (öl. 1212/1797), Muhammed b. Feyzullah (öl. 1231/1816), Muhammed b. Ahmed (öl. 1318/1900) ve Ankara Valisi Âbidin Paşa (öl. 1324/1906) tarafından Türk diliyle şerh edilen eser, Taşköprizâde Kemâleddin (öl. 1030/1621) Hocazâde Esad (öl. 1034/1625), Seyyid Muhammed Şerîfî (öl. 1040/1631), Şeyhülislam Yahyâ (öl. 1053/1644), Süleyman Nahîfî (öl. 1151/1738), Abdullah Salâhî (öl. 1197/1783), Şeyhülislam Mekkî Mehmed, Mollacıkzâde Raif (öl. 1238/1823), Mustafa Maksud Resâ (öl. 1258/1843), Yemilhezâde Mustafa Kâmil (öl. 1294/1878), Diyarbakırlı Mehmed Saîd Paşa (öl. 1308/1892), Muhammed Fevzî (öl.



1318/1900) gibi şairlerin kalemiyle *tahmîs*, İsmâil Müfid Efendi'nin (öl. 1217/1803) gayretiyle *tesdîs* ve Niyâzî-i Mısrî'nin (öl. 1105/1694) marifetiyle *tesbî'* edilmiştir.

Abdurrahim Karahisarî (öl. 888/1483 sonrası), Kemâl Paşazâde Şemseddin (öl. 940/1534), Ahmed-i Rıdvân (öl. 945/1538'den önce) Le'âlî Ahmed b. Mustafâ, Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597), Kemalâtî Mehmed (öl. 1015/1606'dan önce), Esâsî Efendi (öl. 1041/1631'den önce), Seyyid Hüseyin Amâsî (öl. 1050/1641'den sonra), Mehmed Tâlib Üsküdârî (öl. 1089/1679), Sükûtî Mehmed b. Mustafa (öl. 1103/1691), Üsküdarlı Abdülhay Celvetî (öl. 1117/1705), Süleyman Nahîfî, Abdullah Hulvânî (öl. 1159/1746), Ahmed Arıfî (öl. 1195/1781'den sonra), Abdullah Salâhî, İsmâil Müfid Efendi, Sivaslı Ahmed Sûzî (öl. 1246/1830), Evrenyeli Abdürrahim (öl. 1282/1865), Mehmed Saîd Paşa, Konyalı Fahreddin (öl. 1365/1950), Sezai Karakoç (d. 1933), İlhan Armutçuoğlu (d. 1937) ve Mahmut Kaya (d. 1945) gibi şairlerin Türk diline kazandırdığı eserin, mütercimi meçhul tercümelere de vardır. Çalışmanın konusu bunlardandır. Görebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar ilim dünyasının pek dikkatini çekmeyen tercüme sadece Sadık Yazar değinmiştir. O da eserin eksik nüshasından hareketle birkaç cümle söylemekle yetinmiştir.

Gerek kütüphane kayıtlarında gerekse nüshalarında eserin mütercimine ve tercüme tarihine dair bilgiye rastlanmamıştır. Başında mukaddime nevinden bir kısım bulunmadan doğrudan başlayan tercüme, klâsik dönem imlâsıyla 162 beyit hâlinde kaleme alınmıştır. Aruzun *remel bahrinde fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznine uygundur. Bazı aruz kusurları bulunmakla birlikte genel anlamda vezin konusunda başarılı olduğu söylenebilir. Kaynak metnin kâfiyesi olan *mîm*'i tercih eden mütercim, bazı kafiye kelimelerini Arapça metinden doğrudan aktarıyor; bazılarını uygun kelimelere dönüştürmektedir. Yine bazılarını bir kez kullanırken; bazılarını birkaç defa istimal etmektedir. Bu hâl, kafiye bulma konusunda zorlanmış olma ihtimalini hatıra getirirken; mezkur kelimelerden bazılarını farklı anlamlarıyla ele alması ve 162 beyitte 99 farklı kafiye kelimesine yer vermesi dikkat çekmektedir.

Mütercim, kafiye kelimeleri dışında da kaynak metinden yararlanmış; bazı kelimeleri, tercüme etmeden almış yahut yalnızca *harf-i tarif* kaldırmış; bazılarını kökeni müşterek başka kelimelere veya Farsçadaki karşılığına tahvil etmiştir. Bir kısım ibareleri, muhtelif tasarruflarla Türk dilinin yapısına uygun hâle getirirken yaşayan Türkçe yanında eski Anadolu Türkçesinden de istifade etmiştir. Muhteva bakımından Bûsîrî'nin kasidesi gibi 10 bölümden meydana gelen manzume, kaynak metnin muhtevasına uygun fakat motamot bir tercüme değildir. Edebî söyleme önem veren mütercim, metnin aslındaki ahenk unsurlarını büyük ölçüde muhafaza etmiş, hatta buna katkıda bulunmuştur. Busîrî'nin eserinden aldığı manayı, şairlik istidadıyla yeniden yorumlamış, vezin bakımından az kusurlu, şiirsellik yönünden başarılı bir tercüme kaleme almıştır.

*Kaside-i Bürde* tercümelerinden Üsküdarlı Abdülhay Celvetî'nin tercümesiyle kafiye harfi, Seyyid Hüseyin Amâsî'nin tercümesiyle vezin, İsmâil Müfid Efendi'nin eseriyle kaynak metindeki bazı kelimelerin aynen aktarılması açısından benzeyen tercüme, Nahîfî tercümesiyle hem kafiye harfi hem kafiye kelimelerinin çoğunun asıl metinden alınması yönüyle müşterektir. Kemâl Paşazâde, Ahmed-i Rıdvân, Esâsî Efendi, Abdullah Salâhî ve Na'imî tercümeleriyle ise hem kâfiye harfi hem vezin hem de yine kafiye kelimelerinin ekserinin kaynak metinden seçilmiş olması bakımından benzerlik arz etmektedir. Fakat Kemâl Paşazâde tercümesine nazaran daha sade, Ahmed-i Rıdvân tercümesine kıyasla kaynak metnin muhtevasına daha sadık, Na'imî tercümesine göre de vezin bakımından daha sağlamdır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Edebiyatı, İmâm-ı Busîrî, Kasîde-i Bürde, Mütercim, Tercüme.

### Giriş

Muhammed b. Saîd el-Busîrî'nin (öl. 696/1297) *Kasîde-i Bürde* isimli eseri, İslam dünyasında önemli bir konuma sahiptir. Şairin *el-Kevâkibu'd-durriye fi medhi hayri'l-berriyye* olarak adlandırdığı manzume, kafiye harfinin *mîm* olması sebebiyle *el-Kasîdetu'l-mîmiyye*, Busîrî'nin tutulduğu hastalıktan şifa bulmasına vesile olduğu için *Kasîde-i Bür'e*, bu hadisenin

## 216 | Yılmaz Öksüz. Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi

rüyasında Hz. Peygamber'in elinden hurka giyerek gerçekleşmesi rivayetine binaen de *Kasîde-i Bürde* diye anılmıştır. Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645) aynı ismi taşıyan kasidesi<sup>6</sup> ile karışmaması için kültürel muhitte *Kasîde-i Bür'e* ismiyle meşhur olmakla birlikte literatürde *Kasîde-i Bürde* ismi ön plandadır.<sup>7</sup> Aruzun basit bahriyle (*müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fe'ilün*) kalem almış olan eser, 161 beyitten meydana gelmektedir. Fakat bu sayı, bazı metinlerde 160'a düşerken bazılarında ilavelerle birlikte 171'e kadar yükselmektedir. Muhteva bakımından 10 bölüme ayrılmakta; sevgiliye özlem (1-12), nefisten şikayet (13-28), Peygamber'in övgüsü (29-58), Peygamber'in doğumu (59-70), mucizeleri (71-90), Kuran'ın şerefi (91-104), miraç mucizesi (105-117), cihadın önemi (118-139), nedamet ve ümit (140-151), dua ve niyaz (152-161) konularını içermektedir. Müteessir bir üslubu bulunan kaside, İslam coğrafyasında büyük beğeni kazanmış, asırlarca muhtelif vesilelerle okunagelmiştir. Kimilerinin düğünlerde, kimilerinin cenaze merasimlerinde andığı kasideyi, hastalar şifa ümidiyle okurken; hattatlar meşk niyetiyle yazmışlardır.

Şöhretini, sanat değerinden ziyade ilginç hikâyesine borçlu olan manzume,<sup>8</sup> Farsça, Malayca, Peştuca, Pencapça, Türkçe ve Urduca gibi doğu lisanları yanında Almanca, Fransızca, Grekçe, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca, Latince gibi dillere de aktarılmış; üzerine çok sayıda *şerh*, *hâşiye*, *tahmîs*, *tesdîs*, *tesbî'* ve *taştîr* yazılmıştır.<sup>9</sup> Söz gelimi, Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1266),<sup>10</sup> Halid b. Abdullah el-Ezherî (öl. 905/1499),<sup>11</sup> İbrâhim b. Muhammed el-Bâcürî (öl. 1277/1860),<sup>12</sup> Ömer b. Ahmed el-Harputî (öl. 1299/1882)<sup>13</sup> tarafından Arapça olarak açıklanan manzume, Molla Hâfız Şeref (öl. 810/1407'den sonra),<sup>14</sup> İsmâüddin b. Arabşâh el-İsferâyînî (öl. 945/1538),<sup>15</sup> Ali b. Hasan Zevâreî (öl. 968/1560)<sup>16</sup> gibi üdeba vasıtasıyla Farsçaya çevrilmiştir. Yine Le'âlî Ahmed b. Mustafâ (öl. 971/1563), Seyyid Hasan b. Abdurrahman (öl. 1071/1661), Nazîfî İsmâil Akhisârî (öl. 1205/1790'dan sonra),<sup>17</sup> Şeyhülislam Mekki Mehmed (öl. 1212/1797), Muhammed b. Feyzullah (öl. 1231/1816), Muhammed b. Ahmed (öl. 1318/1900) ve Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın (öl. 1324/1906) kalemiyle Türkçe

- 
- <sup>6</sup> Ka'b b. Züheyr'in *Bânet Su'âd* isimli meşhur kasidesinin *Kasîde-i Bürde* olarak anılmasına sebebiyet veren rivayet için bk. Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/566-567.
- <sup>7</sup> Mahmut Kaya, "Kasîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/568.
- <sup>8</sup> Kasidenin ilginç hikâyesi için bk. Kaya, "Kasîdetü'l-Bürde", 24/568.
- <sup>9</sup> Kaya, "Kasîdetü'l-Bürde", 24/569; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 587.
- <sup>10</sup> İsmail Hakkı Sezer, *İmam Busîrî ve Bürde'si* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 239; Yusuf İbrahim Yücel, "Kasîde-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 98; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/234.
- <sup>11</sup> Yücel, "Kasîde-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar", 99; A. Turan Arslan, "Ezherî Halid b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/65.
- <sup>12</sup> Yücel, "Kasîde-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar", 99; Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/416.
- <sup>13</sup> Erol Ayyıldız, "Harputî'nin Kasîde-i Bürde Şerhinin Dilbilgisi ve Belağat Açısından İncelenmesi", *Dünü ve Bugünüyle Harput*, ed. Fikret Karaman (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 1999), 1/515-523.
- <sup>14</sup> Ebubekir Sıddık Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 64; Kenan Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslup Kasîde-i Bürde Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 228.
- <sup>15</sup> İsmail Durmuş, "İsmâüddin el-İsferâyînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 517; Halil İbrahim Şener, *Kasîde-i Bürde Kasîde-i Bür'e ve Su Kasidesi* (İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları 2, 1995), 50.
- <sup>16</sup> Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslup Kasîde-i Bürde Örneği*, 228.
- <sup>17</sup> Ayşe Özcan, *Nazîfî İsmâil Akhisârî ve Manzum Kasîde-i Bür'e Tercümesi: İkîdu's-sa'âde* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

olarak şerh edilirken;<sup>18</sup> Taşköprizâde Kemâleddin (öl. 1030/1621) Hocazâde Esad (öl. 1034/1625), Seyyid Muhammed Şerîfî (öl. 1040/1631), Şeyhülislam Yahyâ (öl. 1053/1644),<sup>19</sup> Süleyman Nahîfî (öl. 1151/1738),<sup>20</sup> Abdullah Salâhî (öl. 1197/1783), Şeyhülislam Mekkî Mehmed,<sup>21</sup> Mollacıkzâde Raif (öl. 1238/1823), Mustafa Maksud (öl. 1258/1843), Yemli hazâde Mustafa Kâmil (öl. 1294/1878), Diyarbakırlı Mehmed Saîd Paşa (öl. 1308/1892),<sup>22</sup> Muhammed Fevzî Efendi (öl. 1318/1900)<sup>23</sup> gibi zevatın himmetiyle tahmiş,<sup>24</sup> İsmâil Müfid Efendi'nin (öl. 1217/1803) gayretiyle tesdîs<sup>25</sup> ve Niyâzî-i Mısrî'nin (öl. 1105/1694) marifetiyle tesbî'<sup>26</sup> edilmiştir.

Abdurrahim Karahisarî (öl. 888/1483 sonrası),<sup>27</sup> Kemâl Paşazâde Şemseddin (öl. 940/1534), Ahmed-i Rıdvân (öl. 945/1538'den önce)<sup>28</sup> Le'âlî Ahmed b. Mustafâ,<sup>29</sup> Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597),<sup>30</sup> Kemâlâtî Mehmed (öl. 1015/1606'dan önce), Esâsî Efendi (öl. 1041/1631'den önce),<sup>31</sup> Seyyid Hüseyin Amâsî (öl. 1050/1641'den sonra),<sup>32</sup> Mehmed Tâlib Üsküdarî (öl. 1089/1679), Sükûti Mehmed b. Mustafa (öl. 1103/1691), Üsküdarlı Abdülhay Celvetî (öl. 1117/1705),<sup>33</sup> Süleyman Nahîfî, Abdullah Hulvânî (öl. 1159/1746),<sup>34</sup> Ahmed Arîfî (öl. 1195/1781'den sonra), Abdullah Salâhî, İsmâil Müfid, Sivaslı Ahmed Sûzî (öl.

<sup>18</sup> Kasidenin diğer şerhleri için bk. Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 72-106; Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 588-601.

<sup>19</sup> Hocazâde Esad, Seyyid Muhammed Şerîfî ve Şeyhülislam Yahyâ'nın tahmîsleri Arapçadır. Bahattin Kahraman, "Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürdesi Etrafında Yazılmış Türkçe Eserler", *SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 6 (1991), 173; Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 64.

<sup>20</sup> Nahîfî'nin üç dilde (Arapça, Farsça, Türkçe) tahmîsi bulunmaktadır. Kahraman, "Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürdesi Etrafında Yazılmış Türkçe Eserler", 173; Mustafa Uzun, "Nahîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/298.

<sup>21</sup> Muallin Nâcî'nin (ö. 1310/1893) *İstîlâhât-ı Edebiyye*'de "Bizden önce yazılmış eserler arasında Türkçe bir hayli Kasîde-i Bürde tahmîsleri görüyoruz. Hangisini lezzetle okuyabiliriz? Zaten Arapça şiiri Türkçe tahmîs etmekte ne mana vardır? Maksat kasîde-i mübarekeden zevk almak ise onu okumalı, anlamalı, zevkine varmalı, ezberlemeli. Yanına birtakım lüzumsuz Türkçe sözler katmak âşıklık mezhebinde hürmetsizlik sayılır. Bir kere *Teveşşül* sahibinin şu tahmîsine bakınız" sözleriyle tenkit ettiği eser onundur. Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 133.

<sup>22</sup> Vesîle Albayrak Sak, "Said Paşa'nın Kasîde-i Bürde Tahmîsi", *Turkish Studies* 8/9 (Yaz 2013), 523-559.

<sup>23</sup> Muhammed Kuzubaş, "Muhammed Fevzî'nin Miftâhu'n-necât Adlı Eseri (Kasîde-i Bürde Tahmîs ve Şerhi)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Sonbahar 2007), 156-192.

<sup>24</sup> Kasidenin tahmîsleri hakkında bilgi için bk. Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 133-139; Kahraman, "Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürdesi Etrafında Yazılmış Türkçe Eserler", 173; Mücteba Uğur, "Kasîde-i Bürde'ye Reddiye Kitapçığına Kısacık Reddiye", *Dinî Araştırmalar* 4/2 (Ağustos 1999), 9-10.

<sup>25</sup> Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 105.

<sup>26</sup> Musa Yıldız, *Niyâzî Mısrî Kasîde-i Bürde Tesbî'i* (İstanbul: Elif Yayınları, 2007).

<sup>27</sup> Kahraman, "Le'âlî ve Abdurrahim Karahisarî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümelere", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 57-107.

<sup>28</sup> Hamza Koç, "Ahmed-i Rıdvân'ın Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Temmuz 2018), 9-31.

<sup>29</sup> Kahraman, "Le'âlî ve Abdurrahim Karahisarî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümelere", 57-107.

<sup>30</sup> Şemseddin Sivâsî, *Tercüme-i Kasîde-i Bürde İrşâdü'l-avâm*, haz. Hüseyin Akkaya (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015); Albayrak Sak, "Şemseddin Sivâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Turkish Studies* 9/3 (Kış 2014), 91-110.

<sup>31</sup> Albayrak Sak, "Esâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (Eylül 2019), 343-363.

<sup>32</sup> Yazar, "Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Haziran 2018), 145-187.

<sup>33</sup> Bünyamin Ayçiçeği, "Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu* 9/2, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017), 223-265.

<sup>34</sup> İsmail Hakkı Sezer, "Kasîde-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 65-88.

## 218 | Yılmaz Öksüz. Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi

1246/1830), Evrenyeli Abdürrahim (öl. 1282/1865), Na'imî (öl. 1299/1882?),<sup>35</sup> Diyarbakırlı Mehmed Saîd Paşa,<sup>36</sup> Konyalı Fahreddin (öl. 1365/1950), Sezai Karakoç (d. 1933),<sup>37</sup> İlhan Armutçuoğlu (d. 1937)<sup>38</sup> ve Mahmut Kaya (d. 1945)<sup>39</sup> gibi şairlerin Türk diline kazandırdığı<sup>40</sup> kasidenin, mütercimi meçhul tercümeleleri de vardır. Çalışmamıza konu olan eser bu kabildendir. Görebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar ilim dünyasının pek dikkatini çekmeyen eserden sadece Sadık Yazar bahsetmiştir. O da eserin eksik nüshasından hareketle birkaç cümle söylemekle yetinmiştir.<sup>41</sup>

### 1. Eserin Şekil İfade ve Muhteva Özellikleri

Gerek kütüphane kayıtları gerek nüshalarında eserin mütercimi ve tercüme tarihine dair bilgiye rastlanmamıştır. Başında dibace nevinden kısım bulunmadan doğrudan başlayan kaside, klâsik dönem imlâsıyla 162 beyit hâlinde yazılmıştır.<sup>42</sup> Aruzun remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznine uygundur.<sup>43</sup> Aruzun genelde başarıyla uygulandığı eserde bazı aruz kusurları görülmektedir. Mütercim, *ide* (33), *cümlesi* (39), *oldı* (42), *bizî* (47), *görmedi* (48), *anı* (b78), *niçe* (85), *idüb* (86), *yine* (89), *kaldı* (93), *olamı* (96), *dağı* (98), *işidince* (118), *gıce* (121), *idî* (123), *olub* (126) gibi ifadelerde imâle yaparken; *cârf* (5), *müstevîf* (19), *Naşrânî* (43), *şânî* (78), *râcî* (149) gibi kelimelerin son hecesini zihafli okumuştur. Yine *tağ* (31), *taş* (72), *kat* (80) kavramlarında imâle-i maksûreye yönelirken; *beyân* (45), *meknûn* (58), *insân* (78), *zırh* (80), *bârân* (88), *efzûn* (91), *maqrûn* (93), *yâhûd* (103), *hıç* (122), *dîf* (123), *cihân* (127) *hâşelillâh* (149) *bârân* (151) *yeksân* (156) söz konusu olduğunda imâle-i memdûdeye başvurmuştur. Öte yandan bazı dizelerde *k'olmadum* (82), *k'ol* (109), *k'olmaya* (137) kısaltmalarıyla tasarrufa giden mütercim, *qaranu/ qaranuğ*, *vesm*, *hüküm*, *yütüm*, *haşım* kelimelerini *qaranû* (29), *vesîm* (78), *hükûm* (95), *yütüm* (127), *haşım* (139) şeklinde kullanmak durumunda kalmıştır:

"فَاصْرَفْتُ هَوَاهَا وَخَازِرُ أَنْ تُؤَلِّيَهُ

إِنَّ الْهَوَى مَا تُؤَلِّي يُصِمُّ أَوْ يَصِمُّ"

*İt hevâ-yı nefsi terk ü dâim andan kıl hâzer*

*Kim hevâ müstevîf olsa öldürür 'uşşâkı hem (19)*

"ظَلَمْتُ سِنَّةً مَنْ أَحْبَبِي الظَّلَامَ إِلَى

أَنْ أَشْتَكَّ قَدَمَاهُ الضَّرَّ مِنْ وَرَمٍ"

*Sünnetin terk itdüm anuñ kim qaranû giceler*

*Şubha dek şurub mübârek ayağı oldı verem (29)*

<sup>35</sup> Mevlüt İlhan, "Na'imî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Journal of Turkish Language and Literature* 3/4 (Sonbahar 2017), 42-61.

<sup>36</sup> Bünyamin Ayçiçeği, "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 27-102.

<sup>37</sup> Sezai Karakoç, *Üç Kasîde: Kasîde-i Bürde Endülüs'e Ağıt Bürüyen Kasîde* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967).

<sup>38</sup> İlhan Armutçuoğlu, *Kasîde-i Bürde Manzum Tercüme* (İzmir: Akyol Neşriyat, 1979).

<sup>39</sup> Mahmut Kaya, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014).

<sup>40</sup> Kasîde-i Bürde'nin diğer tercümeleleri için bk. Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleleri*, 107-130; Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 601-620.

<sup>41</sup> Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 618-619.

<sup>42</sup> Metinde 54 numarada yer alan aşağıdaki beyit, diğer metinlerin çoğunda bulunmamaktadır:

"حَتَّى إِذَا طَلَعَتْ فِي الْكَوْنِ عَمَّ هَذَا

هَالْعَالِيَيْنِ وَأَخْبَتْ سَائِرَ الْأَعْمَامِ"

*Tâ güneş gibi tülû' itdi cihâna tal'atı*

*Eyledi feyz-i hidâyet birle ihyâ-yı ümem*

<sup>43</sup> Bu bakımdan Kemal Paşazâde, Esâsî Efendi, Seyyid Hüseyin Amâsî, Abdullah Salâhî ve Na'imî'nin tercümeleleriyle benzerlik arz etmektedir.

Eserinde, kaynak metnin kâfiyesi olan mîm'î kullanan mütercim,<sup>44</sup> kafiye yapıyı oluşturan bazı kelimeleri Arapça metinden doğrudan aktarıırken;<sup>45</sup> bazılarını uygun kelimelere dönüştürmektedir. Yine bazılarını bir kez kullanırken; bazılarını birkaç defa istimal etmektedir. Söz gelimi; *şamem* (11), *şemem* (31), *nešem* (41), *muhtetem* (60), *çarem* (65), *muhtelim* (84) *humem* (102), *müktetem* (114), *reham* (121), *muştadem* (128) gibi kelimeleri metnin aslından aynen alan mütercim, *dem-be-dem* (1, 26), *ehem* (28, 144), *elem* (8, 99, 135), *ka-dem* (33, 73, 106, 148), *kem* (22, 50, 90), *kerem* (38, 77, 158), *muhterem* (14, 75, 122, 126, 149, 161), *mu'taşım* (18, 101), *müttehlem* (12, 24, 85), *nedem* (23, 68, 143), *raşam* (7, 74), *seşam* (6, 103), *sitem* (9, 125), *ümem* (36, 48, 54, 118, 160) gibi kelimeleri birkaç defa tekrar etmektedir. Bu durum, kafiye bulma konusunda zorlanmış olma ihtimalini hatıra getirirken; söz konusu kelimelerden bazılarını farklı anlamlarıyla ele alması ve 162 beyitte 99 farklı kafiye kullanması övgüye değer bir meseledir. Mütercimin sesteş kelimelere yer verdiği de görülmektedir. Nitekim 'alem kelimesini toplamda altı defa kullanan mütercim, aşağıdaki beyitlerden birinde *alâmet*, *belirti* manasına işaret ederken; diğerinde sevgilinin hatırasını taşıyan 'Alem dağımı kastetmektedir:

"أَيْحَسِبُ الصَّبُّ أَنَّ الْخَبَّ مُنْكَتَمٌ

مَا نَبِيْنُ مُنْجِمٌ مِنْهُ وَمُضْطَرَمٌ"

*Şanmasun ağıâr kim pinhân kalur esrâr-ı 'aşk*  
*Eşküm olmuşken müselsel âteş-i âhum 'alem* (4)

"الْوَلَا الْهَوَى لَمْ تُرَقِّ دَمْعًا عَلَى طَلَّلٍ

وَلَا أَرَقَّتْ لِذِكْرِ الْبَانِ وَالْعَلَمِ"

*Olmasa manzûr-ı âşâr-ı diyâr-ı dil-rübâ*  
*Cârî olmazdı yaşuñ rikâat virüb zıkr-ı 'Alem* (5)

Mütercim, kafiye kelimeleri dışında da kaynak metinden yararlanmış; bazı kelimeleri -bilhassa özel isimleri- olduğu gibi almış yahut yalnızca harf-i tarifini kaldırmış; bazılarını kökeni müşterek başka kelimelere veya Farsça müteradifine tahvil etmiştir. Bir kısım ibareleri, muhtelif tasarruflarla dilimizin yapısına uygun hâle getirirken bugün canlılığını yitirmiş eski Anadolu Türkçesine ait kelimelerden de istifade etmiştir.<sup>46</sup> Örneğin; *cîrân*, *zî-Selem* (1), *Kâzime*, *berk*, *îzam* (2), 'Alem (5), *dem*, *seşam* (6), *şamem* (11), *şeyb ü herem* (13), *şehvet*, *ta'âm* (17), *sâime* (20), *lezzet*, *sem* (21), *mağârim*, *nedem* (23), *haşım*, *hakem*, *keyd* (25), *es-tagfirullâh*, 'amel (26), *sünnet*, *verem* (29), *nefs*, *şemem* (31), *ma'nâ*, *şüret*, *habîb*, *nešem* (41), *şeyâtîn*, *vahy* (69), *da'vet*, *eşcâr*, *ka-dem* (72) 'Arim (88) gibi kavramları tercüme etmeden aktarıırken; (حَبِّ الرِّضَاعِ) tamlamasını *hubb-i radâ'* (18), (نَسَبَتْ) eylemini *nisbet itdüm* (26), (وَمَا اسْتَقْفَتْ) ibaresini *bende yokdur istikâmet* (27), (خَيْرٌ) kelimesini *yigrek* (51), (المَوْصُوفُ بِالْقَدَمِ) ifadesini ise *mevşûfu'l-kıdem* (92) olarak tercüme etmiştir. Konuya dair bazı örnekler şöyledir:

"فَإِنَّ أَمَارَتِي بِالسُّوءِ مَا اتَّعَطَلْتُ

مِنْ جَهْلِيهَا يَنْذِيرُ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ"

*Nefs-i emmârem cehâletden yeñilmez va'z-ile*  
*Nâşih-i müşfikdürür gerçi baña şeyb ü herem* (13)

"وَالنَّفْسُ كَالطِّفْلِ إِنْ تُهْمِلَهُ شَيْبٌ عَلَى

حَبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تُنْقِطُهُ يَنْقُطِمُ"

<sup>44</sup> Eser, bu açıdan Kemâl Paşazâde, Ahmed-i Ridvân, Esâsî Efendi, Abdülhay Celvetî, Süleyman Nahîfî, Abdullah Salâhî ve Na'imî tercümelerini hatırlatır.

<sup>45</sup> Bu yönüyle Kemâl Paşazâde, Ahmed-i Ridvân, Esâsî Efendi, Süleyman Nahîfî, Abdullah Salâhî, İsmâil Müfid ve Na'imî tercümelerine teşbîh edilebilir.

<sup>46</sup> Bazıları şunlardır: *yeñilmek* (13), *maña* (14), *şan* (26), *yigrek* (51), *tek* (56), *şan* (74), *eyin* (80), *irgürmek* (133), *yedilmek* (142).

*Tıfıldür ma'nide nefis artar aña hubb-i rađâ'*

*İtseñ ihmâl ü keserseñ sütten olur mu'taşım (18)*

"قَمْبَلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ  
وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ"

*Ancağ ol deñlü bilürler kim beşerdür zât-ile*

*Yigregidür hem cihân halkınuñ ol 'âlf-himem (51)*

Edebî söyleme önem veren mütercimin metnin aslındaki ahenk unsurlarını büyük ölçüde koruduğu gibi buna katkı sunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in doğumu esnasında vuku bulan mucizelerin anlatıldığı (يَوْمَ تَفْرَسُ فِيهِ الْفَرَسُ أَنَّهُمْ) dizesini *Fürs hem ol gün ferâsetle muhakkak bildiler (61)* diye tercümeyle alarak (تَفْرَسُ) ve (الْفَرَسُ) kelimelerini koruyan mütercim, (وَبَاتَ أَيُّوَانُ كِنَزِي وَهُوَ مُنْصَدِّغٌ) mısrasını *Ṭâk-ı Kisrâ şaqq olub hem kaşırına irdi kuşûr (62)* şeklinde tercüme ederek (لَيُّوَانُ) ve (مُنْصَدِّغٌ) kelimelerini uyumlu hâle getirmiştir. İmlâ konusunda mütercimin mi yoksa müstensihnin hatası mı bilinmez ama *özge* kavramındaki *hâ-yı resmîye*'nin ihmâl edilmesi (103) yahut *bulmazsın* ifadesinin *kâf* yerine *nûn* harfiyle yazılması (137) gibi küçük hatalar dışında probleme rastlanmamaktadır. Özel isimlerle kafiye kelimelerinin çoğunun tercümeyle doğrudan alınmasına, Arapça yanında Farsça kelimelerin çokça istimal edilmesine rağmen eser, emsaline göre daha anlaşılır bir üsluba sahiptir.<sup>47</sup> Nitekim lugata müracaat etmeye lüzum bırakmayan beyitlerin sayısı az değildir. Örneğin:

"يَا لَأَيْمِي فِي الْهُيُوى الْعُنْزِي مَعْذِرَةٌ  
مِيي إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلْم"

*Ey melâmet eyleyen cânâne aşkında beni*

*Koy beni öz hâlûme inşâfa gel kılma sitem (9)*

"عَذَّتْكَ خَالِي لَا سِرِّي بِمُسْتَتِرٍ  
عَنْ الْوَشَاةِ وَلَا دَائِي بِمُنْخَسِمٍ"

*Sen bilürsin kim degil hâlûm nihân ağıyardan*

*Miñnetüm efzûn olub dilden kesilmez derd ü ğam (10)*

Eser, herhangi bir taksimat veya başlıklandırmaya sahip olmamakla birlikte, muhteva bakımından Bûsîrî'nin kasidesi gibi 10 bölümden meydana gelmektedir. Sırasıyla sevgiliye özlem (1-12), nefisten şikâyet (13-28), Peygamber'in övgüsü (29-59), doğumu (60-71), mucizeleri (72-91), Kuran'ın şerefi (92-105), miraç mucizesi (106-118), cihadın önemi (119-140), nedamet ve ümit (141-152), münacat (153-162) konularının işlendiği kaside, kaynak metnin muhtevasına uygun fakat motamot bir tercüme değildir. Bûsîrî'nin kasidesinden aldığı manayı kendi istidadiyla süsleyen mütercim, şiirselliği olan bir eser yazmaya gayret etmiştir. Meselâ; cihadın önemi bahsinde "Onlar, düşmanların sarkan saçlarıyla simsiyah olan ense köklerine beyaz olarak indirdikleri kılıçları kızıl olarak kaldıranlardır" mealindeki dize-leri, "Kırmızı mürekkeble yazarlardı düşmanın bedenine harfi, ellerindeki mızraklar sanki kalem olmuştu" (130) diye söylerken; "Zırhına bürünen her kahramanı henüz açılmamış çiçek sanırsın, zafer rüzgârları sana onların güzel kokusunu sunuyor" manasındaki mısraları, "Onlar daldan çiçek kokusunun gelişi misali ellerindeki kılıçlarla yardım rüzgârlarını getirirler" (133) şeklinde tercüme etmiştir. Hz. Peygamber'in doğumu sırasında vuku bulan Mecûsî ateşinin sönmesi ve Save gölünün kuruması hadisesi ile ağaçların onun davetine icabet etmesi mucizesi beyanındaki şu mısralar da bu bakış açısıyla değerlendirilebilir:

"كَأَنَّ بِالنَّارِ مَا بِالْمَاءِ مِنْ بَلِّ  
خُرْنَا وَبِالْمَاءِ مَا بِالنَّارِ مِنْ ضَرَمٍ"

<sup>47</sup> Meselâ; kendisiyle hem vezin hem de kafiye bakımından aynı olanlardan Kemalpaşazâde tercümesi, kaynak metnin veznini kullananlardan Abdullah Hulvânî tercümesi çalışmamızın konusunu teşkil eden tercümeden daha ağır bir üsluba sahiptir.

*Ve ne mu'cizdür bu kim âteş rutûbet kesb idüb*

*Şuya 'âriş oldı âteşde olan sûz u çarem (65)*

"كَأَنَّمَا سَطَرَتْ سَطْرًا لِمَا كَتَبَتْ

فُرُوغَهَا مِنْ بَدِيعِ الْخَيْطِ فِي اللَّقَمِ"

*Ol eşerden şan zemîn mıstar çekilmiş levh idi*

*Kim tarîk-i istikâmet anda olmışdı raqam (74)*

## 2. Nüsha Bilgisi ve Transkripsiyonlu Metin

Eserin iki nüshasına rastlanmıştır. Bunlardan birisi, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 4341/5 numarada kayıtlı olup eksiktir.<sup>48</sup> Manzume, mecmuanın 50<sup>b</sup>-61<sup>a</sup> varakları arasında bulunmaktadır. Diğeri, University of Michigan, 448 nolu nüshadır ki eser, 1<sup>b</sup>-29<sup>a</sup> arasındadır. 4341/5 nolu nüshada beyitlerin Arapçasından sonra tercümesi verilirken; diğesinde Arapça beyitlerin devamına Farsça manzum tercüme ilave edilmiş,<sup>49</sup> daha sonra Türkçe tercümeyle geçilmiştir. 4341/5 numaralı nüshanın bir sayfasında toplam 11 beyit varken; diğesinde 9 beyit bulunmaktadır. Her iki nüsha da cetvellidir. Aynı zamanda ser-levhali olan 448 numaralı nüshanın sayfa kenarında bazı açıklama ve düzeltmeler mevcuttur. Fakat nüshalarda eserin mütercimi ve tercüme tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Metnin oluşturulmasında University of Michigan nüshası (U) esas alınmış eksik olan Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu nüshası (M) fark olarak gösterilmiştir.<sup>50</sup>

[1<sup>b</sup>]\*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün]

1

"أَمِنْ تُذَكِّرُ جِيزَانَ بِذِي سَلَمٍ

مَرَجَتْ دَمْعًا جَزَى مِنْ مُقَلَّةٍ بِدَمٍ"

*Ey 'aceb aıldı mı cîrân u ehl-i zî-Selem<sup>51</sup>*

*Kim sirişkûñ kan-ile memzûc idersin dem-be-dem*

[2<sup>a</sup>]\*

2

"أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ

<sup>48</sup> Bu nüsha, eserin 115. beytine kadar olan kısmını ihtiva etmektedir ki son beyti şu şekildedir:

"فَحَزَتْ كُلَّ فَخَّارٍ غَيْرَ مُشْتَرِكٍ

وَجَزَتْ كُلَّ مَقَامٍ غَيْرَ مُرَدِّحٍ"

*Cem' kılduñ cümle qadr ü iftiğârı bî-şerik*

*Vâsıl olduñ ol maqâma kim degüldür müzdeham (115)*

<sup>49</sup> Farsça tercüme, Seyyid Ahmed b. Mustafa'nın tercümesinde yer alan Farsça tercümenin aynısıdır. Seydi Ahmed'e ait olan eserin bir nüshası, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesinde mevcuttur. No: 43 Va 1349.

<sup>50</sup> M nüshası, hem eksik hem de imlâ konusunda U nüshası kadar muteber değildir. Meselâ; 89. beyitte geçen *mihmân odı* tamlaması, M nüshasında *mihmân otı* şeklindedir. İlgili beyit aşağıdaki gibidir:

"دَعْنِي وَوَصْنِي آيَاتِ لَهُ طَهْرَتْ

طَهْرَتْ نَارَ الْقَرَى لَيْلًا عَلَى عَظْمٍ"

*Koy beni vaşfiyla kim oldı 'alâmâtı 'ayân*

*Şöyle kim mihmân odı dağ üstine olur 'alem (89)*

\* [1<sup>b</sup>]: [50<sup>b</sup>] M.

<sup>51</sup> *zî-Selem*: Mekke ile Medine arasından bir mekandır.

\* [2<sup>a</sup>]: [50<sup>b</sup>] M.

وأومض الرُّقُ في الظُّلَماءِ مِنْ إِصْنَمٍ"

*Yoksa esdi Kâzime şavbından ey 'aşık nesîm  
Lâmi' olub berķ rûşen oldı zulmât-ı İzam<sup>52</sup>*

[2<sup>b</sup>]\*

3

"فَمَا لِعَيْنَيْكَ إِِنْ قُلْتَ الْكُفُفَا هَمًّا  
وَمَا لِقَلْبِكَ إِِنْ قُلْتَ اسْتَفْقُ يَهُمَّ"

*Pes ne oldı çeşmüne tur dirseñ<sup>53</sup> olur yaşı seyl  
Yâ gönü<sup>54</sup> n'oldı ifâķat bul diseñ bulur hiyem*

4

"أَيَحْسَبُ الصَّبُّ أَنْ الْخُبُّ مُنْكَتِمٌ  
مَا بَيْنَ مُنْكَتِمٍ مِنْهُ وَمُضْطَرَمٌ"

*Şanmasun aġyâr kim pinhân kalur esrâr-ı 'aşķ  
Eşküm olmişken müselsel âteş-i âhum 'alem*

5

"لَوْلَا الْهُوَى لَمْ تُرَقِّ دَمْعًا عَلَى طَلَّلٍ  
وَلَا أَرَقَّتْ لِذِكْرِ الْبَيَانِ وَالْعَلَمِ"

*Olmasa manzûr-ı âşâr-ı diyâr-ı dil-rübâ  
Cârî olmazdı yaşuñ riķķat virüb zikr-i 'Alem<sup>55</sup>*

[3<sup>a</sup>]\*

6

"فَكَيْفَ تُذَكِّرُ حُبًّا بَعْدَمَا شَهِدْتِ  
بِهِ عَلَيْكَ غَوْلُ الدَّمْعِ وَالسَّقَمِ"

*Niçe inkâr itmek olur 'aşķı kim işbâtına  
İki 'âdil şâhid olmışdur aña dem' u seķam*

7

"وَأَتَيْتِ الْوَجْدَ حَطِيءٍ عِزَّةٍ وَضَنْئٍ  
مِثْلَ النَّهَارِ عَلَى خَدَيْكَ وَالْعَنَمِ"

*Şafħa-i ruhsârûña haţţ-ı sirişķ ü za'f-ı hâl  
Kıldı sürh ü zer dile berg-i bahâr-âsâ raķam<sup>56</sup>*

8

"نَعَمَ سَرَى طَيْفٍ مِنْ أَهْوَى فَأَرَقَّتِي  
وَالْحُبُّ يَعْتَرِضُ اللَّذَاتِ بِالْأَلَمِ"

*Ohcaķ şârî hayâl-i yâr gönülümde belî  
Selb ider gönülümde dünyâ lezzetin zevķ-i elem*

[3<sup>b</sup>]\*

9

"يَا لَأَيْمِي فِي الْهُوَى الْعُنْزِيِّ مَعْدِرَةٌ"

<sup>52</sup> *Kâzime*: Medine anlamında bir kavram; *İzam*: Medine'de bir daġın ismidir.

\* [2<sup>b</sup>]: [50<sup>b</sup>] M.

<sup>53</sup> dirseñ: dir M.

<sup>54</sup> gönül: dilün M.

<sup>55</sup> *bân*: Sevgilinin bir zaman seyrangâhı olan söġüt ağacı (tercüme edilmemiş); *'Alem*: Alem daġıdır.

\* [3<sup>a</sup>]: [51<sup>a</sup>] M.

<sup>56</sup> *bahâr*: Sarı güle; *'anem*: Kırmızı ağaca denir.

\* [3<sup>b</sup>]: [51<sup>b</sup>] M.



مِيَّيْ إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلَمْ "

*Ey melâmet eyleyen cânâne 'aşkında beni  
Koy beni öz hâlüme inşâfa gel kılma sitem*

10

"عَدَّتْكَ خَالِي لَا سِرِّي بِمُسْتَتِرٍ  
عَنْ الْوُثَاةِ وَلَا دَالِي بِمُنْحَسِمٍ "

*Sen bilürsin kim degil hâlüm nihân ağıyârdan  
Miḥnetüm efzûn olub<sup>57</sup> dilden kesilmez derd ü ğam*

11

"مَخْضَتْنِي النَّصْحَ لَكِنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ  
إِنَّ الْمُجِبَّ عَنِ الْعُدَّالِ فِي صَمَمٍ "

*Gerçi kim maḥz-ı naşîḥatdür baña ta'nuñ velî  
Pend işitmekden gelür 'aşık kulağına şamem*

[4<sup>a</sup>]\*

12

"إِنِّي اتَّهَمْتُ نَصِيحَ الشَّيْبِ فِي عَدْلِي  
وَالشَّيْبِ أَبْعَدُ فِي نَصْحٍ عَنِ التُّهْمِ "

*Nâşîḥ eylerdi melâmet pîrlikde 'aşkıdan  
Şeyb ırakdur 'aşk zevkından kim ola müttehem*

13

"قَلْبُ أَمَارَتِي بِالسُّوءِ مَا اتَّعَظْتُ  
مِنْ جَهْلِيهَا بِبَذِيرِ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ "

*Nefs-i emmârem cehâletden yeñülmez va'z-ile  
Nâşîḥ-i müşfiḳdürür gerçi baña şeyb ü herem*

14

"وَلَا أَعَدَّتْ مِنْ الْفِعْلِ الْجَمِيلِ قِرَى  
صَنْيْفِ أَلْمِ بِرَأْسِي غَيْرَ مُحْتَسِمٍ "

*Hem maña bir muḥteşem mihmân iken mûy-ı seffid  
Tutmadum ḥüsn-i 'amellerle ben anı muḥterem*

[4<sup>b</sup>]\*

15

"لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنِّي مَا أَوْقَرُهُ  
كَتَمْتُ سِرًّا بَدَالِي مِنْهُ بِالْكَلَمِ "

*Ger bileydüm anı tevḳîr itmede ihmâlümi  
Açmayup fehm itdügüm sırrı ḳalurdum müktetem*

16

"مَنْ لِي بِرَدِّ جَمَاحٍ مِنْ غَوَائِبِهَا  
كَمَا يُرَدُّ جَمَاحُ الْخَيْلِ بِاللَّجَمِ "

*Kimdür ol kim bu cümûḥ olan semend-i nefsumi  
Râm ide ol tevsen-âsâ kim 'inândan ide rem*

<sup>57</sup> efzûn olub: olub füzûn M.

\* [4<sup>a</sup>]: [51<sup>b</sup>] M.

\* [4<sup>b</sup>]: [51<sup>b</sup>] M.

17

"فَلَا تَزُرْ بِالْمَعَاصِي كَسْرَ شَهْوَتِهَا  
إِنَّ الطَّعَامَ يُقْوِي شَهْوَةَ الدَّهْمِ"

*Sevret-i şehvet dime 'ișyânla sâkin olur  
Kim ta'âm ifrâtı ile nefis ider kesb-i nehem*

[5<sup>a</sup>]\*

18

"وَالنَّفْسُ كَالطُّفْلِ إِذَا تُهْمِلَهُ شَبَّ عَلَى  
حُبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تُنْطِمُهُ يَنْقَطِمُ"

*Ṭıfıldür ma'nide nefis artar aña ḥubb-i raḍâ'  
İtseñ ihmâl ü keserseñ sütten olur mu'taşım*

19

"فَاصْرِفْ هَوَاهَا وَحَلِّزْ أَنْ تُؤَلِّيَهُ  
إِنَّ الْهَوَىٰ مَا تُؤَلِّي يُصِمُّ أَوْ يَصِمُّ"

*İt hevâ-yı nefsi terk ü dâim andan kıl ḥazer  
Kim hevâ müstevlî olsa öldürür 'ușşâkı hem*

20

"وَرَاعِهَا وَهِيَ فِي الْأَعْمَالِ سَائِمَةٌ  
وَإِنْ هِيَ اسْتَحَلَّتِ الْمَرْغَىٰ فَلَا تُسِيمُ"

*Vir riyâzet nefse tâ'atle ki mişl-i sâime  
Ṭatlu olduḳca 'alef ḥırş-ile olur müttesim*

[5<sup>b</sup>]\*

21

"كَمْ حَسِنَتْ لَذَّةُ الْمَرْغَىٰ قَاتِلَةٌ  
مِنْ حَيْثُ لَمْ يَدْرِ إِنَّ السَّمَّ فِي الدَّسَمِ"

*Niçe lezzet var ki kâtildür telezzüz idene  
Ol desem şanur aña bilmez ki var içinde sem*

22

"وَالْحَشَنُ الدَّسَائِلِ مِنَ جُوعٍ وَمِنْ شَبَعٍ  
قُرْبٌ مَحْمَصَةٌ شَرٌّ مِنَ النَّحْمِ"

*Mu'tedil ol tokluḳ u açlıḳdan<sup>58</sup> eyle ihtirâz  
Niçe açlıḳ var ki olmaz tuḳmeden 'illetde kem*

23

"وَاسْتَفْرِغِ الدَّمْعَ مِنْ عَيْنٍ قَدِ امْتَلَأَتْ  
مِنَ الْمَخَارِمِ وَالرَّمَّ جَفِيَّةَ النَّدَمِ"

*Çün günehden imtilâsın eyle istifrâġ-ı eşk  
Kim maḥârim 'illetin de' ide âşâr-ı nedem*

[6<sup>a</sup>]\*

24

"وَخَالَفَ النَّفْسَ وَالسَّيْطَانَ وَاعْصِيهِمَا  
وَإِنَّ هُمَا مَخْضَاكَ النَّصْحِ فَأَلَيْهِمَا"

\* [5<sup>a</sup>]: [52<sup>a</sup>] M.

\* [5<sup>b</sup>]: [52<sup>a</sup>] M.

<sup>58</sup> tokluḳ u açlıḳdan: açlıḳ u tokluḳdan M.

\* [6<sup>a</sup>]: [52<sup>b</sup>] M.

*Ol muhâlif nefse 'ısyân eyle şeytân emrine  
Mağz-ı pend ise özüñ ol bâbda tut müttehem*

25

"وَلَا تُطِغْ مِنْهُمَا خَصْمًا وَلَا حَكْمًا  
فَأَنْتَ تُعْرِفُ كَيْدَ الْخَصْمِ وَالْحَكْمِ"

*Ger biri haşm u biri olsa hakem olma muñı'  
Haşm mekriyle 'ayândur hod saña keyd-i hakem*

26

"أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ قَوْلٍ بِلاَ عَمَلٍ  
لَقَدْ نَسِيتُ بِهِ نَسْلًا لِيْ عَقْمٌ"

*Biñ keret estağfirullâh bî- 'amel aqvâlden  
Nisbet itdüm şan 'aķîme zî-veledlik dem-be-dem*

[6<sup>b</sup>]\*

27

"أَمْرُكَ الْخَيْرُ لَكِنْ مَا اتَّمَرْتُ بِهِ  
وَمَا اسْتَقَمْتُ فَمَا قَوْلِي لَكَ اسْتَقِمَّ"

*Bu ne hâletdür saña hayr it direm yoķ bende hayr  
Bende yoķdur istikâmet saña toğrı ol direm*

28

"وَلَا تَزُودُنَّ قَبْلَ الْمَوْتِ نَافِلَةً  
وَلَمْ أَصَلْ سِوَى فَرَضٍ وَلَمْ أَصُمْ"

*İtmedüm hem ölmedin hâzır nevâfil zâdını  
Farzdan ğayrı 'amelde eyledüm terk-i ehem*

29

"ظَلَمْتُ سِنَّةً مِنْ أَخِي الطَّلَامِ إِلَى  
أَنْ ائْتَنَكْتُ قَدَمَاهُ الصُّرَّ مِنْ وَرَمٍ"

*Sünnetin terk itdüm anuñ kim karangu giceler  
Şubha dek turub mübârek ayağı oldı verem*

[7<sup>a</sup>]\*

30

"وَشَدَّ مِنْ سَعْبِ أَحْسَنَاءِهِ وَطَوَى  
تَحْتَ الْجَارَةِ كَنْسَخًا مُتْرَفَ الْأَلَمِ"

*Her ne deñlü cû'ı ğâlib oldı kalb-i pâkine  
Bağrına taş başdı şabr itdi kılub terk-i ni'am*

31

"وَرَاوَدْتُهُ الْجِبَالَ الشُّمَّ مِنْ ذَهَبٍ  
عَنْ نَفْسِهِ فَارِيهَا أَيُّمَا شَتَمٍ"

*Tağlar altun olub şarf it diyü 'arz itdiler  
Nefsi i'râz idüb andan kıldı izhâr-ı şemem*

32

"وَأَكَدْتُ زُهْدَهُ فِيهَا صَرُورَتُهُ"

\* [6<sup>b</sup>]: [52<sup>b</sup>] M.

\* [7<sup>a</sup>]: [53<sup>a</sup>] M.

إِنَّ الصَّرُورَةَ لَا تَعْدُو عَلَى الْعِصَمِ"

*Zühdin efzûn itdi dünyâyâ zarûret hâleti  
Bu muhakkağdur zarûret eylemez men'-i 'işam*

[7<sup>b</sup>]\*

33

"وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدُّنْيَا صَرُورَةً مَنْ  
لَوْلَاهُ لَمْ تُخْرَجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَمِّ"

*Niçe dünyâyâ zarûret 'arz ide ol kim ger ol  
Olmasa mülk-i vücûda kimse başmazdı qadem*

34

"مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالنَّعْلَى

ن وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ غَرْبٍ وَمِنْ عَجَمٍ"

*Şadr-ı eyvân-ı şafâ ya'nî Muhammed Muşafâ  
Kim tufeyl-i zât-ı pâki<sup>59</sup> hem 'Arab'dur hem 'Acem*

35

"نَبِيِّنَا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ

أَبْرَ فِي قَوْلٍ لَا مِنْهُ وَلَا نَعَمٍ"

*Ol nebiyy-i âmir ü nâhi ki yok anuñ gibi  
Kavline şâdık eger kim lâ dise yâhûd ne'am*

[8<sup>a</sup>]\*

36

"هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرَجَى شَفَاعَتُهُ  
لِكُلِّ هَوَلٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُنْتَجِمٍ"

*Ol resûlu'llâhdur kim andan istişfâ' ider  
Mübtelâ-yı kayd-ı ehvâl-i hañîr olan ümem*

37

"دَعَا إِلَى اللَّهِ فَالْمُسْتَمْسِكُونَ بِهِ

مُسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ غَيْرِ مَنْقِصٍ"

*Hakk'a da'vet itdi halkı kim temessük eyledi  
Bir üzülmez rişte-i 'izzetle oldı<sup>60</sup> muğtenim*

38

"فَاتَّقِ النَّبِيِّينَ فِي خَلْقٍ وَفِي خُلُقٍ  
وَلَمْ يُدَانُوهُ فِي عِلْمٍ وَلَا كَرَمٍ"

*Fâik oldı enbiyâyâ halk-ile hem hulûk-ile  
Hadd-i efdâline yetmez rütbe-i 'ilm ü kerem*

[8<sup>b</sup>]\*

39

"وَكُلُّهُمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ مُلْتَمِسِينَ

غَرْفًا مِنَ الْبُخْرِ أَوْ رَشْفًا مِنَ الدِّيمِ"

*Cümlesi ger iltimâs itse resûlullâhdan*

\* [7<sup>b</sup>]: [53<sup>a</sup>] M.

<sup>59</sup> zât-ı pâki: hâk-i râhı M.

\* [8<sup>a</sup>]: [53<sup>b</sup>] M.

<sup>60</sup> oldı: olub M.

\* [8<sup>b</sup>]: [54<sup>a</sup>] M.

Kaşredür bârândan eksilmez bir avuç birle yem

40

"وَوَاقِفُونَ لَدَيْهِ عِنْدَ حَدِّهِمْ  
مِنْ نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شَكْلَةِ الْحِكْمِ"

Noқта-i zâtına olmuş müntehâ devr iderek  
Haţt-ı eşkâl-i haķîkat şekl-i esrâr-ı hikem

41

"فَقَهْرُ الَّذِي تَمَّ مَعْنَاهُ وَصُنُورُهُ  
تَمَّ اصْطِفَاءَهُ خَبِيْبًا بَارِئُ النَّسَمِ"

Oldurur kim zâtdur ma'nâ vü şûretde tamâm  
Pes habîb idindi anı hâlhıķ-ı rûh u nesem

[9<sup>a</sup>]\*

42

"مُنْزَرَةٌ عَنْ شَرِيْكَ فِي مَحَاسِنِهِ  
فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ"

Niçe kim oldu maḥâsinde munezzeh bî-şerîk  
Cevher-i hüsni degıldür kâbil-i taķsîm hem

43

"دَعَّ مَا أَدْعَتْهُ النَّصَارَى فِي نَبِيِّهِمْ  
وَاحْكُمْ بِمَا تَبَيَّنَتْ مَدْحًا فِيهِ وَاحْتِكِمِ"

Ḥazret-i 'İsâ'ya isnâd itdügin Naşrâniler  
İtme zâtına daḥi her vaşf kim var eyle zâm

44

"وَأَنْسَبُ إِلَى ذَاتِهِ مَا تَبَيَّنَتْ مِنْ شَرَفٍ  
وَأَنْسَبُ إِلَى قَدْرِهِ مَا تَبَيَّنَتْ مِنْ عَظَمٍ"

Nisbet it zât-ı şerîfine şerefden her ne var  
Nisbet it kadrine ta'zîm-ile evşâf-ı 'ızam

[9<sup>b</sup>]\*

45

"فَإِنَّ فَضْلَ رَسُولِ اللَّهِ لَيْسَ لَهُ  
حَدٌّ فَيُعْرَبُ عَنْهُ نَاطِقٌ بِقَمٍ"

Yoķdurur fażl-ı resûlullâha zîrâ intihâ  
İdemez evşâf-ı efđâlin beyân nuţķ-ile fem

46

"لَوْ نَاسَبَتْ قَدْرَهُ آيَاتُهُ عَظَمًا  
أَخْبَى اسْمُهُ جِبْنَ يُدْعَى دَارِسَ الرَّمَمِ"

Nisbet itseñ kadrine i'câzî âyâtın anuñ  
Cân virür 'azm-i remîme ger<sup>61</sup> du'adan ura dem

47

"لَمْ يَمْتَحِنًا بِمَا تُعْبَى الْعُقُولُ بِهِ"

\* [9<sup>a</sup>]: [54<sup>a</sup>] M.

\* [9<sup>b</sup>]: [54<sup>b</sup>] M.

<sup>61</sup> ger: kim M.

جَرَصْنَا عَلَيْنَا فَلَمْ نَرْتَبْ وَلَمْ نُهَمَّ

*İmtihân itmez bizi hayret-fezâ teklif-ile  
Tâ harîş olub aña 'aql itmeye reyb ü nehem*

[10<sup>a</sup>]\*

48

"أَعْبَى الْوَرَى فَهَمُّ مَعْنَاهُ فَلَيْسَ يُرَى  
لِلْقُرْبِ وَالْبُعْدِ فِيهِ عَزِيرٌ مُنْفَجَمٌ"

*Fehm-i ma'nasında 'âcizdür anuñ erbâb-ı fehm  
Görmedi kimse irak yakın anı añlar ümem*

49

"كَالشمسِ تَطْهَرُ لِلْعَيْنَيْنِ مِنْ بَعْدِ  
صَغِيرَةً وَتُكَلِّمُ الطَّرْفَ مِنْ أَمَمٍ"

*Gün gibidür kim irakdan göz görür anı şağîr  
Hıyre olur lîk karşıdan nazâr kılduğı dem*

50

"وَكَيْفَ يُدْرِكُ فِي الدُّنْيَا حَقِيقَتَهُ  
قَوْمٌ بِنِيَامٍ تَسَلُّوا عَنْهُ بِالْخَلْمِ"

*Niçe bilsünler haqîkatle anı ol kavm kim  
Olalar kâni' hayâl ü hvâbla bî-keyf ü kem*

51

"قَمْبَلُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ  
وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ"

*Ancağ ol deñlü bilürler kim beşerdür zât-ile  
Yigregidür hem cihân halkınuñ ol 'âlî-himem*

[10<sup>b</sup>]\*

52

"وَكُلُّ أَيِّ أَمَى الرُّسُلِ الْكِرَامِ بِهَا  
فَأَيُّمَا اتَّصَلْتُ مِنْ نُورِهِ بِهَمِّ"

*Kağî âyet kim inüb hağdan rusül hükm itdiler  
Zerrelerdür muttaşıl zâtına ol nûr-ı e'am*

53

"فَأَيُّهُ شَمْسٌ فَضَّلَ هُمْ كَوَاكِبُهَا  
يُظْهِرُنْ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ"

*Âf-tâb-ı faıldur zîrâ vücûd-ı eşrefi  
Lâmi' oldı 'âlem ehline ke-nûrin fi'z-zulem*

[54]<sup>62</sup>

"حَتَّى إِذَا طَلَعَتْ فِي الْكُوْنِ عَمَّ هَذَا  
هَالْغَالِمِينَ وَأَخْبَثَ سَنَايِرَ الْأَمَمِ"

*Tâ güneş gibi tulû' itdi cihâna tal'atı  
Eyledi feyz-i hidâyet birle ihyâ-yı ümem*

\* [10<sup>a</sup>]: [54<sup>b</sup>] M.

\* [10<sup>b</sup>]: [55<sup>a</sup>] M.

<sup>62</sup> Bu beyit, diğger metinlerde yok, sadece bizim tercümemizde mevcut.

[11<sup>a</sup>]\*

55

"أَكْرَمَ بِخَلْقِ نَبِيِّ زَانَهُ خُلُقٌ  
بِالْخُسْنِ مُشْتَمِلٍ بِالْبِشْرِ مُتَسِيمٌ"

*Eyle ikrâm ol nebînüñ hilqât-i pâkına kim  
Zeyn idübdür zâtını hıllı u kerem hüsn-i şiyem*

56

"كَالزَّهْرِ فِي تَرْفِ وَالْبَيْدْرِ فِي شَرْفِ  
وَالْبَحْرِ فِي كَرَمِ وَالذَّهْرِ فِي هِمَمِ"

*'Ârızî tâze şükûfe yâ şeref evcinde mâh  
Bağr-tek eyler 'atâyı dehr-tek bezl-i direm<sup>63</sup>*

57

"كَأَنَّهُ وَهُوَ فَرْدٌ مِنْ جَلَالَتِهِ  
فِي عَسْكَرِ جِبِينَ تَلْقَاهُ وَفِي حَشَمِ"

*Zâtı gûyâ ferddür kalb-i celâl ü qadrde  
'Asker içre ol zamân kim şaf çeker hayl ü haşem*

[11<sup>b</sup>]\*

58

"كَأَنَّمَا اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدَفِ  
مِنْ مَعْدِنِي مَنْطِقِي مِنْهُ وَمُبْتَسِمِ"

*Ma'den-i mantıqda itdükce tebessüm dişleri  
Dürr-i meknûndur şeref dürcinde ammâ muntazam*

59

"لَا طَيْبَ يَغْدِلُ ثُرْبًا ضَمًّا أُعْظَمُهُ  
طُوبَى لِمَنْتَشِيهِ مِنْهُ وَمُلْتَمِمْ"

*Yoğ 'adil ol hâke kim<sup>64</sup> kabr oldı cism-i pâkına  
Ey hoş ol kim bûs ide ol hâki yâhüd ide şem*

60

"أَبَانَ مَوْلَدُهُ عَنْ طَيْبِ عُنْصُرِهِ  
يَا طَيْبِ مُبْتَدِئِ مِنْهُ وَمُخْتَمِمْ"

*Zât-ı pâkı toğduğında zâhir itdi 'âleme  
'Unşurı tâhirligin hem mübtedâ hem muhtetem*

[12<sup>a</sup>]\*

61

"يَوْمَ تَقْرَسَ فِيهِ الْفُرْسُ أَنَّهُمْ  
قَدْ أُنْذِرُوا بِخُلُولِ الْبُؤْسِ وَالنَّقَمِ"

*Fürs hem ol gün ferâsetle muhakkağ bildiler  
Kim olur ol kavme 'arız miñnet ü renc ü niqam*

62

"وَبَاتَ أَيْوَانُ كِسْرَى وَهُوَ مُنْصَدِّعٌ"

\* [11<sup>a</sup>]: [55<sup>b</sup>] M.

<sup>63</sup> bezl-i direm: bezl-i himem M.

\* [11<sup>b</sup>]: [55<sup>b</sup>] M.

<sup>64</sup> kim: M nüshasında yok.

\* [12<sup>a</sup>]: [56<sup>a</sup>] M.

كشمل أصحاب كبرى غير ملتئم

*Ṭâk-ı Kısra şaqq olub hem qarına irdi kuşûr  
Cem' iken oldı perîşân leşker ü hayl-i 'Acem*

63

"وَالنَّارُ خَامِدَةٌ الْإِنْفَاسُ مِنْ أَسْفِ  
عَلَيْهِ وَالنَّهْرُ سَاهِي الْعَيْنُ مِنْ سَدَمِ"

*Söndi enfâs-ı esefden cümle âteş-ğâneler  
Kurudı enhâr-ı cârî oldılar bî-âb u nem*

[12<sup>b</sup>]\*

64

"وَسَاءَ سَاوَةٌ أَنْ غَاضَتْ بِحَيْرِئِهَا  
وَرُدَّ وَارِدُهَا بِالْغَيْظِ حِينَ ظَمِي"

*Yire giçdi Sâve şehrinde olan göller tamâm  
Teşne-leb döndi şuya varanlar olub huşk-fem*

65

"كَأَنَّ بِالنَّارِ مَا بِالْمَاءِ مِنْ بَلَلٍ  
خَزُنًا وَبِالْمَاءِ مَا بِالنَّارِ مِنْ صَنَمٍ"

*Ve ne mu'cizdür bu kim âteş ruṭûbet kesb idüb  
Şuya 'ârîz oldı âteşde olan sûz u çarem*

66

"وَالجِنُّ تَهْتَفُ وَالْأَنْوَارُ سَاطِعَةٌ  
وَالْحَقُّ يَطْهَرُ مِنْ مَعْنَى وَمِنْ كَلِمٍ"

*Cin olub hâtif haber virdi zuhûr-ı nûrını  
Lafzan u ma'nen bilindi mevlidi bî-lâvelem*

[13<sup>a</sup>]\*

67

"عَمُوا وَصَنَمُوا فَاِغْلَانِ الْبَشَائِرِ لَمْ  
تُسْمِعْ وَبَارِقَةُ الْإِنْدَارِ لَمْ تُنْتَمِ"

*Ol beşâret birle inzârından oldı ehl-i küfir  
Nûrını görmekte a'mâ pend işitmekte aşam*

68

"مِنْ بَعْدِ مَا أَخْبَرَ الْأَقْوَامَ كَاهِنُهُمْ  
بِأَنَّ دِينَهُمُ الْمَعْوَجُّ لَمْ يَنْقُمْ"

*Bâ-vücûd aḥbâr idüb ol fırkaya sâhîr-leri  
Bildiler kim dînleri kecdür o kavm-i pür-nedem*

69

"وَيَعْدَمَا عَائِنُوا فِي الْأَفْقِ مِنْ شَيْبٍ  
مُنْقَضَةً وَقَفَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ صَنَمٍ"

*Siyymâ kim gördiler âfâkda miğl-i şihâb  
Ḥâke bir bir<sup>65</sup> düşdügin tapdukları cem'-i şanem*

\* [12<sup>b</sup>]: [56<sup>a</sup>] M.

\* [13<sup>a</sup>]: [56<sup>b</sup>] M.

<sup>65</sup> bir bir: yer yer M.



[13<sup>b</sup>]\*

70

"حَتَّىٰ غَدَا عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ مُنْهَزِمٌ  
مِنَ الشَّيَاطِينِ يَفْقُوا إِثْرَ مُنْهَزِمٍ"

*Gitdiler hattâ şeyâtîn hayli râh-ı vahyden  
Birbiri ardınca anlar ihtiyâr idüb hezem*

71

"كَأَنَّهُمْ هَرَبًا أَبْطَالُ أَبْرَهَةَ  
أَوْ عَسْكَرٌ بِالْحَصَىٰ مِنْ رَاحَتِيهِ رَمِي"

*Güyyâ Aşhâb-ı Fil idi ki itdiler firâr  
Yâ elinden bir avuç hâk atdı küffârı 'adem*

72

"نَبِّدًا بِهِ بَعْدَ تَسْبِيحِ بِنْتُنُوهَا  
نَبِّدُ الْمُسْتَبِحِ مِنْ أَحْشَاءِ مُلْتَقِمٍ"

*Ol mübârek ellerinde<sup>66</sup> taş tesbîh eyledi  
Nitekim<sup>67</sup> Yûnus balık batnında iken mülteqam*

[14<sup>a</sup>]\*

73

"جَانَّتْ لِدَعْوَتِهِ الْأَسْجَارُ سَاجِدَةً  
تَمْتَشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقٍ بِلَا قَدَمٍ"

*Da 'vetine geldiler eşcâr idüb bir bir sücûd  
İmtisâl-i emre her biri yürürdi bî-ka-dem*

74

"كَأَنَّمَا سَطَّرَتْ سَطْرًا لِمَا كَتَبَتْ  
فُرُوعُهَا مِنْ بَدِيعِ الْخَطِّ فِي اللَّقَمِ"

*Ol eğerden şan zemîn mıstar çekilmiş levh idi  
Kim tarîk-i istiğâmet anda olmuşdı raqam*

75

"مِثْلُ الْعَمَامَةِ أَلَى سَنَارِ سَائِرَةِ  
تَقِيهِ حَرٌّ وَطَيْبٌ لِلْهَجِيرِ حَمِي"

*Tâb-ı germâdan olurdu perde üstinde şehâb  
Tâ ola mahfûz dâim ol vücûd-ı muhterem*

[14<sup>b</sup>]\*

76

"أَقْسَمْتُ بِالْقَمَرِ الْمُنْتَشِقِ إِنَّ لَهُ  
مِنْ قَلْبِهِ نَسْبَةً مَبْرُورَةَ الْقَسَمِ"

*Mu'ciz-ile iki şakç olan kamer oldu şebîh  
Kalb-i pür-nûrına dirsem yok haşam itsem kašem*

77

"وَمَا حَوَى الْعَارُ مِنْ خَيْرٍ وَمِنْ كَرَمٍ"

\* [13<sup>b</sup>]: [56<sup>b</sup>] M.

<sup>66</sup> ellerinde: M nüshasında yok.

<sup>67</sup> Nitekim: Niçe kim M.

\* [14<sup>a</sup>]: [57<sup>a</sup>] M.

\* [14<sup>b</sup>]: [57<sup>b</sup>] M.

وَكُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَنَّهُ عَمِي"

*Görmedi el-ḥamdu'lillâh dîde-i bed-ḥ<sup>v</sup>âh anı  
Ġâr olub zâtıyla anuñ menba'-ı ḥayr u kerem*

78

"فَالصَّدَقُ فِي الْغَارِ وَالصَّدِيقُ لَمْ يَرِ مَا  
وَهُمْ يَقُولُونَ مَا بِالْغَارِ مِنْ أَرِم"

*Şâni işneyn olmış idi şıdık-ile şadîk aña  
Didiler küffâr yok Ġâr içre insândan vesim*

[15<sup>a</sup>]\*

79

"طُئُوا الْحَمَامَ وَطُئُوا الْعُنْكَبُوتَ عَلَى  
خَيْرِ الْبَرِيَّةِ لَمْ تَشْجُجْ وَلَمْ تُحَم"

*Şandılar kim 'ankebût ol şâha olmaz perde-dâr  
Yâ kebûter şaqlamaz anı olub murğ-ı ḥarem*

80

"وَقَاتِيَهُ اللَّهُ أَغْنَتْ عَنْ مُضَاعَفَةِ  
مِنَ الذَّرْوَعِ وَعَنْ عَالٍ مِنَ الْأَطْمِ"

*Ḥazret-i Ḥaḳ zâtını ḥıfz itdi müstağnî idüb  
Eynine kat kat zirh giymekden ol vâlâ-şiyem*

81

"مَا سَامَنِي الدَّهْرُ صَبِيحًا وَاسْتَجْرَبْتُ بِهِ  
إِلَّا وَنَلْتُ جَوَارًا مِنْهُ لَمْ يُصَم"

*Dehr cevrinden aña hergiz taḥaşşun itmedüm  
Kim beni ḳurb-ı civârı ḳılmadı ḥıfzına žam*

[15<sup>b</sup>]\*

82

"وَلَا التَّمَسُّثُ عَنَى الدَّارَيْنِ مِنْ يَدِهِ  
إِلَّا اسْتَلْمَثُ النَّدَى مِنْ خَيْرِ مُسْتَلَم"

*İki 'âlemde ġanî olmakda ümîd itmedüm  
K'olmadum dest-i ġinâsıyla ben anuñ muğtenim*

83

"لَا تُتَكَّرُ الْوَحْيُ مِنْ رُؤْيَاهُ إِنْ لَه  
فَلَبَّا إِذَا تَأَمَّتِ الْعَيْنَانِ لَمْ يَبِم"

*Olma münkir vaḥyine hergiz ki ḳalb-i aḳdesi  
Uyumazdı gözleri ger ḥ<sup>v</sup>âb-ile bulsaydı nem*

84

"وَذَلِكَ جِبْنَ بُلُوغٍ مِنْ نُبُوَّتِهِ  
فَلَيْسَ يُنْكَرُ فِيهِ خَالٌ مُخْتَلِم"

*Ḥîn-i da'vâ-yı nübüvvet bâliġ idi ber-kemâl  
Vâḳı'â 'aḳl eylemez inkâr-ı ḥâl-i muḥtelim*

[16<sup>a</sup>]\*

85

\* [15<sup>a</sup>]: [57<sup>b</sup>] M.

\* [15<sup>b</sup>]: [58<sup>a</sup>] M.

\* [16<sup>a</sup>]: [58<sup>a</sup>] M.

"تَبَارَكَ اللهُ مَا وَخِيَ بِمَكْتَسَبِ  
وَلَا نَبِيٍّ عَلَى غَيْبٍ بِمَتَّهِمْ"

*Bârekallâh ol mübârek vahye kim kesbî degül  
Ol nebî hem kem ola gayb ile dâyf müttehem*

86

"كَمْ أَبْرَأَتْ وَصَبَا بِاللُّمْسِ رَاحَتُهُ  
وَأَطْلَقَتْ أَرْبَابًا مِنْ رَبِيعَةِ اللَّمَمِ"

*Niçe bîmâr-ı 'alîli itdi râhat lems-ile  
Niçe mecnûnuñ cünûni illetine kıldı em*

87

"وَأَخْبَيْتِ السَّنَةَ الشَّهْبَاءَ دَعْوَتُهُ  
حَتَّى حَكَتْ غُرَّةً فِي الْأَعْصُرِ الدُّهُمِ"

*Ƙahtı def idüb du'âsı buldı feyzi iştiyhâr  
Öyle kim ay ğurresi her şehride olur 'alem*

88

"بِعَارِضٍ جَادٍ أَوْ خَلَّتِ الْبِطَاحَ بِهَا  
سَنِيًّا مِنَ الْيَمِّ أَوْ سَيْلًا مِنَ الْعَرَمِ"

*Virdi hem ol feyż-ile bârân zemîne bir şafâ  
Bahır ğuyâ mevce geldi ağıdı yâ seyl-i 'Arim<sup>68</sup>*

89

"ذَغْنِي وَوَصْفِي آيَاتٍ لَهُ ظَهَرَتْ  
ظُهُورَ نَارِ الْقَرَى لَيْلًا عَلَى عِلْمِ"

*Ƙoy beni vaşfıyla kim oldı 'alâmâtı 'ayân  
Şöyle kim mihmân odı<sup>69</sup> dağ üstine olur 'alem*

90

"فَالدُّرُ يُرْدَادُ حُسْنًا وَهُوَ مُنْتَظِمٌ  
وَالْيَسُ يَنْقُصُ قَدْرًا غَيْرَ مُنْتَظِمٍ"

*Gevher olsa muntazam artar aña hüsni ü bahâ  
Dizmeseñ ger rişteye olmaz yine kıymetde kem*

91

"فَمَا تَطَاوَلَ أَمَالُ الْمَدِيحِ إِلَى  
مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ الْأَخْلَاقِ وَالسَّنَنِ"

*Her ne deñlü rişte-i âmâl vaşf olsa dirâz  
Andan efzûndur anuñ ahlâkı kâfî medhi idem*

92

"آيَاتُ حَقِّ مِنَ الرَّحْمَنِ مُخَدَّئَةٌ  
قَدِيمَةٌ صِفَةُ الْمُؤَصِّفِ بِالْقَدَمِ"

[16<sup>b</sup>]\*

[17<sup>a</sup>]\*

\* [16<sup>b</sup>]: [58<sup>b</sup>] M.

<sup>68</sup> seyl-i 'Arim: Sebe beldesinde bir derenin ismidir. Ondan büyük bir sel akarak beldenin binalarını yıkmış, bahçelerini perişan etmiştir. Bk. Sebe 34/15-16.

<sup>69</sup> odı: oti M.

\* [17<sup>a</sup>]: [58<sup>b</sup>] M.

*Şân-ı 'âli kadrine nâzil olan âyât-ı hağ*

*Ĥâdîsu bi'l-lafz dur ma'nide mevşûfu'l-kıdem*

93

"لَمْ تُفَرِّقْ بَرِّمَانٍ وَهِيَ تُخْبِرُنَا

عَنِ الْمَعَادِ وَعَنْ عَادٍ وَعَنْ إِرَمٍ"

*Ber-zamâne gerçi ezmândan degül maqrûn velf*

*Mündericdür anda ĥâl-i 'Âd u mî'âd u İrem*

[17<sup>b</sup>]\*

94

"دَامَتْ لَدَيْنَا فَفَاقَتْ كُلَّ مُعْجَزَةٍ

مِنَ النَّبِيِّينَ إِذْ جَاءَتْ وَلَمْ تَذُمَّ"

*Dâim olsun mu'cizi kim enbiyâ mu'cizleri*

*Bî-esger kaldı vü anuñ hergiz olmaz feyzi güm*

95

"مُحَكَّمَاتٌ فَمَا يُبَيِّنُ مِنْ شَيْءٍ

لِذِي شِقَاقٍ وَمَا يَتَّبِعِينَ مِنْ حَكَمٍ"

*Muĥkemât-ı ĥukm-i kaṭ'îsiyle maĥv oldı tamâm*

*Ẓann-ı erbâb-ı şikâk u şübhe-i ehl-i ĥüküm*

96

"مَا خُورِبَتْ قَطُّ إِلَّا عَادَ مِنْ حَرْبٍ

أَعْدَى الْأَعَادِي إِلَيْهَا مُلْقَى السَّلَامِ"

*Bir mu'âriz ṭurmadı karşı şufûf-ı saṭrına*

*Kim olub mağlûb âĥir itmedi tarĥ-ı selem*

[18<sup>a</sup>]\*

97

"رَدَّتْ بَلَاغَتُهَا دَعْوَى مُعَارِضِهَا

رَدَّ الْغَيُورِ يَدَ الْجَانِي عَنِ الْخُرْمِ"

*Her mu'âriz olanı kaldı belâğat birle red*

*Mücrimi eyler günehten men' ĥâkim lâ-cerem*

98

"لَهَا مَعَانٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ فِي مَدَى

وَفَوْقَ جَوْهَرِهِ فِي الْخُسْنِ وَالْقِيمِ"

*Baĥr-i ma'nâsında müstağrak olub ehl-i 'uqûl*

*Dürr-i elfâzına mümkün olmadı ĥaşr-ı kıyem*

99

"فَمَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى عَجَائِبُهَا

وَلَا تُسَامَى عَلَى الْإِكْتَارِ بِالسَّامِ"

*Ĥadd ü 'adsızdür 'acâib anda bir daĥı bu kim*

*Her ne deñlü okusañ gelmez saña 'acz ü elem*

[18<sup>b</sup>]\*

100

"إِنَّ تَلُّهَا خَيْفَةً مِنْ حَرِّ نَارٍ لَطَى"

\* [17<sup>b</sup>]: [59<sup>a</sup>] M.

\* [18<sup>a</sup>]: [59<sup>a</sup>] M.

\* [18<sup>b</sup>]: [60<sup>a</sup>] M.

أَطْفَأَتْ نَارَ لَطْفِي مِنْ وَرْدِهَا السَّيِّمِ

*Ger nihâm vird idinseñ şerr-i nârı def' için*  
*Söndürür düzah şerârın ol nesim-i rûh-ı dem*

101

"فَرَّتْ بِهَا عَيْنُ قَارِيهَا فَقُلْتُ لَهُ  
لَقَدْ ظَفَرْتُ بِحَبْلِ اللَّهِ فَأَعْتَصِمِ"

*Nûr-ile taldı tilâvet idenüñ 'aynı didüm*  
*Tuttuğuñ **hablu'l-metîndür** bil anı ey mu'taşım<sup>70</sup>*

102

"كَأَنَّهَا الْحَوْضُ تَنْبِيضُ الْوَجُوهِ بِهِ  
مِنَ الْعَصَاةِ وَقَدْ جَاؤُهُ كَالْحَمِيمِ"

*Güyyâ bir havzdur kim yüzlerini ak ider*  
*Ger oqurlarsa 'uşât-ı rûyına mişl-i humem<sup>71</sup>*

[19<sup>a</sup>]\*

103

"وَكَالصِّرَاطِ وَكَالْمِيزَانِ مَعْدِلَةً  
فَالْقِسْطُ مِنْ غَيْرِهَا فِي النَّاسِ لَمْ يَغْمِ"

*'Adl mîzâmdur ol yâhûd tarîk-i müstakîm*  
*Andan özgeyle olunmaz fark şîhhatle sekam<sup>72</sup>*

104

"لَا تُعْجِبُنِي لِحْسُودِ رَاحٍ يُكْرِهَا  
ثَجَاهِلًا وَهُوَ عَيْنُ الْحَاقِقِ الْفَهِيمِ"

*Ger hasûd inkâr ide anı ta'accüb eyleme*  
*Hâl-bu-kim hâzîk u fehm ehli'dür ol muktehim*

[19<sup>b</sup>]\*

105

"قَدْ تَنَكَّرَ الْعَيْنُ صَوَاءَ السَّمْسِ مِنْ رَمَدٍ  
وَيُنَكِّرُ الْفَمُ طَعْمَ الْمَاءِ مِنْ سَقَمٍ"

*Gâh olur şâhib-remed inkâr ider gün pertevin*  
*Hem ider şu lezzetin inkâr ma'lûl olsa fem*

106

"يَا خَيْرَ مَنْ يَمَّمُ الْعَافُونَ سَاحَتَهُ  
سَعْيًا وَفَوْقَ مَثُونِ الْأَيْتِي الرُّسْمِ"

*Ey hoş anlar kim derûndan kaşd<sup>73</sup> idüb dergâhına*  
*Kimi cemmâzeyle sâ'îdür kimi çâbük qadem*

107

"وَمَنْ هُوَ الْآيَةُ الْكُبْرَى لِمُعْتَبِرٍ  
وَمَنْ هُوَ النِّعْمَةُ الْعَظْمَى لِمُعْتَبِرٍ"

<sup>70</sup> Sağlam ipe sarılmak bk. el-Bakara 2/256, Lokmân 31/22.

<sup>71</sup> *humem*: Mangal kömürü, kömürleşmiş şey. Bk. Âl-i İmrân 3/106.

\* [19<sup>a</sup>]: [60<sup>a</sup>] M.

<sup>72</sup> Her iki nüshada özge kelimesindeki hâ-yı resmiye gösterilmemiştir.

\* [19<sup>b</sup>]: [60<sup>b</sup>] M.

<sup>73</sup> kaşd: sa'y M.

*Âyet-i kübrâsın ammâ gâyetiyle mu'teber*

*Ni'met-i 'uzmâsın ammâ bî-nihâyet muğtenem*

[20<sup>a</sup>]\*

108

"سَرَيْتُ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ  
كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ"

*Seyr kılduñ Mekke'den bir şeb harîm-i Kuds'e dek  
Mâh-ı bedr-âsâ ki seyr eyler şeb olduğda zulem*

109

"وَبَيْتٌ نَزَفَى إِلَى أَنْ تَلْتِ مُنْزِلَةً  
مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ لَمْ تُذْرَكْ وَلَمْ تُزْرَمَ"

*Ol şeb irdüñ kâbe kavseyni ev ednâ<sup>74</sup> kurbına  
K'ol maqâma diyemez 'akl ehli hergiz kim irem*

110

"وَقَدَّمْتُكَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ بِهَا  
وَالرُّسُلَ تُقَدِّمُ مَخْدُومَ عَلَى خَدَمٍ"

*Özlerine enbiyâ sen şâhı taqdîm itdiler  
Nitekim mağdûm olana ittibâ' eyler hadem*

[20<sup>b</sup>]\*

111

"وَأَنْتَ تَخْتَرُقُ السَّبْعَ الطَّبَاقَ بِهِمْ  
فِي مَوْكِبٍ كُنْتَ فِيهِ صَاحِبَ الْعِلْمِ"

*Turmayub sen tayy idüb gitdüñ yedi kat gökleri  
Anlaruñla leşker içre nitekim şâhib-'alem*

112

"حَتَّى إِذَا لَمْ تَدْعُ شَأْوَا الْمُسْتَبِقِ  
مِنَ الدُّنْوِ وَلَا مَرْقَى لِمُسْتَبِحٍ"

*Tâ ki irdüñ bir maqâma kim dağı yer bulmadı  
Kurb-ı Hâzret'de taqarrübden uranlar cümle dem*

113

"خَفَضْتُ كُلَّ مَقَامٍ بِالْإِضَافَةِ إِذْ  
تَوَدَّيْتُ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمَفْرُودِ الْعَلَمِ"

*Rifatüñ alçağda koydı her maqâmı hafz-ile  
Müfred olduñ çün münâdî birle mânend-i 'alem*

[21<sup>a</sup>]\*

114

"كَيْمَا تَفُوزَ بِوَصْلِ أَيِّ مُسْتَبِرٍ  
عَنِ الْغَيُورِ وَسِرِّ أَيِّ مُكْتَمِ"

*Tâ ki fâiz olasın gâyetde pinhân vaşl-ile  
Kimseye hem olmaya zâhir o sırr-ı müktehem*

115

\* [20<sup>a</sup>]: [60<sup>b</sup>] M.

<sup>74</sup> Bk. en-Necm 53/9.

\* [20<sup>b</sup>]: [61<sup>a</sup>] M.

\* [21<sup>a</sup>]: [61<sup>a</sup>] M.

"فَحَزَّتْ كُلَّ فَخَارٍ غَيْرَ مُسْتَرَكٍ  
وَجَزَّتْ كُلَّ مَقَامٍ غَيْرَ مُرْتَحِمٍ"

*Cem' kılduñ cümle qadr ü iftihârı bî-şerîk  
Vâşıl olduñ ol maqâma kim degüldür müzdeham*

116

"وَجَلَّ مَقْدَارُ مَا وُلِّيتَ مِنْ رُتَبٍ  
وَعَزَّ إِذْرَاكَ مَا أُولِّيتَ مِنْ نِعَمٍ"

*Bulduğun mîkdâr-ı rütbe her merâtibden ecel  
Efđal-i ni'met saña Haq virdügi fazl u ni'am<sup>75</sup>*

[21<sup>b</sup>]\*

117

"بُشِّرِي لَنَا مَعْتَمِرَ الْإِسْلَامِ إِنَّ لَنَا  
مِنَ الْعَالِيَةِ رُكْنًا غَيْرَ مُنْهَدِمٍ"

*Şad oluñ ey zümre-i İslâm kim virdi bize  
Haq 'inâyetden bugün bir rükn kim bulmaz hedem*

118

"لَمَّا دَعَا اللَّهُ دَاعِيَنَا لِطَاعَتِهِ  
بِأَكْرَمِ الرُّسُلِ كُنَّا أَكْرَمَ الْأُمَمِ"

*Yigrekiyle enbiyânun tâ'atine Haq bizi  
Çünkü da'vet itdi olduq ekrem-i halk u ümem*

119

"رَاعَتْ قُلُوبَ الْعِدَى أَنْبَاءُ بَعَثَتْهُ  
كَتَبَاهُ أَجْفَلَتْ غَفْلًا مِنَ الْعَنَمِ"

*Bî'seti aḥbârı şaldı düşmenün kalbine ḥavf  
Ġâfil âvâz işidince niçe kim ürker ganem*

[22<sup>a</sup>]\*

120

"مَا زَالَ يَلْقَاهُمْ فِي كُلِّ مَعْتَرِكٍ  
حَتَّىٰ حَكَّوْا بِالْقَنَا لَحْمًا عَلَىٰ وَصْمٍ"

*Buluşub her ḥarbde katl itdügi a'dâ-yı dîn  
Şan kanara üzre etlerdür aşılımış mültehim*

121

"وَدُّوا الْفِرَارَ فَكَادُوا يَغِيظُونَ بِهِ  
أَشْتَلَاءَ تَمَالَتْ مَعَ الْعُقْبَانِ وَالرَّحْمِ"

*Kaçmaq isterlerdi bir gâyetde kim a'zâların  
Reşk iderlerdi ki kâş olsaydı 'ıqbân u reham*

122

"تَمَضِي اللَّيَالِي وَلَا يَدْرُونَ عِدَّتَهَا  
مَا لَمْ تَكُنْ مِنَ اللَّيَالِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ"

*Gice gündüz giçdügin dehşetle bilmezlerdi hiç*

<sup>75</sup> Bu beyitten itibaren M nüshasında yok.

\* [21<sup>b</sup>]: M'de yok.

\* [22<sup>a</sup>]: M'de yok.

*Gelmeyince harbsüz olan şuhûr-ı muhterem*

[22<sup>b</sup>]\*

123

"كَأَنَّمَا الدِّينُ ضَنَيْفٌ حَلَّ سَاخَتْهُمُ  
بِكُلِّ قَرْمٍ إِلَى لَحْمِ الْعِدَى قَرَمٌ"

*Şanki mihmân idi dîn süknâ idüb menzillerin  
Kurd gibi meyl iderlerdi dem ü lahm-ı ganem*

124

"يَجْرُ بَحْرٌ حَمِيمٍ فَوْقَ سَابِجَةٍ  
يَزِمِي بِمَوْجٍ مِنَ الْأَبْطَالِ مُلْتَطِمٌ"

*Baħr idi gûyâ fezâ-yı rezm kim mevc urıcağ  
Sâhile andan mübârizler düşerdi mülteṭim*

125

"مَنْ كُلُّ مُنْتَدِبٍ لِلَّهِ مُحْتَسِبٍ  
يَسْطُو بِمُسْتَأْصِلٍ لِلْكَفْرِ مُصْطَلِمٌ"

*Dîn yolında ḥasbeten lillâh iderlerdi ğazâ  
Küfri kökinden kırarlardı çeküb tiğ-ı sitem*

[23<sup>a</sup>]\*

126

"حَتَّىٰ عَدَتْ مِلَّةَ الْإِسْلَامِ وَهِيَ بِهَيْمٍ  
مِنْ بَعْدِ غُرْبَتَيْهَا مَوْصُولَةَ الرَّجَمِ"

*Tâ ki oldı millet-i İslâm anlardan kavî  
Ol ğarîb-âsâ kim ol olur şılayla muhterem*

127

"مَكْفُولَةٌ أَبَدًا مِنْهُمْ بِخَيْرِ أَبِي  
وَخَيْرِ بَعْلِ فَلَمْ تَبْتِمِّ وَلَمْ تَتِمِّ"

*Ḥayrlı er oldılar dîn zevcesine tiğ-ile  
Bî-peder olub cihânda bulmadı züill-i yütüm*

128

"هُمُ الْجِبَالُ فَسَلَّ عَنْهُمْ مُصَادِمُهُمْ  
مَاذَا رَأَوْا مِنْهُمْ فِي كُلِّ مُصْطَلِمٍ"

*Ṭağlar gibidür anlar eyle anlardan suâl  
Kim ne gördiler o ħarb içinde olub muştadim*

[23<sup>b</sup>]\*

129

"وَسَلَّ حَنْبِيئًا وَسَلَّ بَدْرًا وَسَلَّ أُحَدًا  
فُصُولٌ حَنْبٍ لَيْهِمْ أَدَهَى مِنَ الْوَحْمِ"

*Hem suâl eyle Huneyn ile Uḫud hem Bedr'den  
Faşl faşl itsünler anlar şerḥ-i eyyâm-ı veḥam*

130

"الْمُصْدِرِي الْبَيْضِ حُمْرًا بَعْدَ مَا وَرَدَتْ  
مِنَ الْعِدَا كُلِّ مُسَوِّدٍ مِنَ اللَّمَمِ"

\* [22<sup>b</sup>]: M'de yok.

\* [23<sup>a</sup>]: M'de yok.

\* [23<sup>b</sup>]: M'de yok.



*Sürh-ile yazarlar idi harf-i cism-i düşmeni  
Ellerinde nîzeler olmuşdı mânend-i kalem*

131

"وَالْكَاتِبِينَ بِسُورِ الْخَطِّ مَا تَرَكَتْ  
أَقْلَامُهُمْ حَرَفَ جِسْمٍ غَيْرِ مُنْعَجِمٍ"

*Ḥûn-ı a'dâyile oldı yüzleri ağ u kızılı  
Tîre itmişdi egerçi yüzlerin gerd-i lemem*

[24<sup>a</sup>]\*

132

"شَاكِيَ السِّبْلَاحَ لَهُمْ سِيمَا تَمَيَّزَ هُمْ  
وَالْوَرْدُ يَمْتَازُ بِالسِّيْمَا عَنِ السَّلْمِ"

*Dîn yolında tîğ-ile mümtâz idi sîmâları  
Niçe kim mümtâz olub gül ayrılır andan selem<sup>76</sup>*

133

"تُهْدِي إِلَيْكَ رِيَاخَ النَّصْرِ تَنْتَرَهُمْ  
فَتَحْسَبُ الرَّهْرَ فِي الْأَكْمَامِ كُلِّ كَمِي"

*İrgürür nuşret nesimin ellerinde tîğlar  
Şâhdan gûyâ olunur nefha-i ezhâr şem*

134

"كَأَنَّهُمْ فِي ظُهُورِ الْخَيْلِ نَبْثُ رَبِّا  
مِنْ شَيْدَةِ الْحَزْمِ لَا مِنْ شَيْدَةِ الْحَزْمِ"

*Raḥş-ı 'azm üstinde gûyâ bir şecerdi her şeci'  
Ḥazm ü tedbîr-ile şanma olduğından muhtezim*

[24<sup>b</sup>]\*

135

"طَارَتْ قُلُوبُ الْعِدَا مِنْ بَأْسِهِمْ فَرَقَا  
فَمَا تَفَرَّقَ بَيْنَ النَّهْمِ وَالنَّهْمِ"

*Yüregi kopdı kemâl-i havfdan düşmenlerün  
Bilmediler kıandan irür anlara zaḥm-ı elem*

136

"وَمَنْ تَكُنْ بِرَسُولِ اللَّهِ نُصْرَتُهُ  
إِنْ تَلَقَّهَ الْأَسَدُ فِي آجَامِهَا تَجِمَ"

*'Avn ü nuşret kime kim ola resûlullâh'dan  
Korçar andan ger mülâkât itse şîrân-ı ecem*

137

"وَلَنْ تَرَى مِنْ وَلِيِّ غَيْرِ مُنْتَصِرٍ  
بِهِ وَلَا مِنْ عَدُوِّ غَيْرِ مُنْقَصِمٍ"

*Hîç bulmazsın aña bir dost k'olmaya 'azîz  
Hîç düşmen daḥı k'olmaya ḥakîr ü zâr hem<sup>77</sup>*

\* [24<sup>a</sup>]: M'de yok.

<sup>76</sup> *selem*: Gül ağacına benzer bir ağaçtır, Mahmut Kaya, palamut diye tercüme etmiştir.

\* [24<sup>b</sup>]: M'de yok.

<sup>77</sup> bulmazsın: Kâf harfiyle yazılması gerekirken nûn harfiyle yazılmıştır.

[25<sup>a</sup>]\*

138

"أَحَلَّ أَمَّتَهُ فِي حِرْزِ مَلَّتِهِ"

كَاللَّيْثِ حَلَّ مَعَ الْأَشْبَالِ فِي أَحْمٍ"

*Hırz-ı hıfz-ı milletinde ümmeti itmiş hulûl  
Yavrusıyla bîşede şîr itdügi gibi 'aşam*

139

"كَمْ جَدَلْتُ كَلِمَاتِ اللَّهِ مِنْ جَدَلٍ"

فِيهِ وَكَمْ خَصَمْتُ الْبُرْ هَانَ مِنْ خَصَمٍ"

*Çok cidâl itdi kelânullâh için haşm olanı  
Eyledi bürhânla mülzem idüb kaç'-ı haşım*

140

"كَفَّاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْأُمِّيِّ مُعْجَزَةً"

فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالنَّادِيْبِ فِي الْبَيْتِ"

*'İlmüñ ümmîlikde kâfîdür şehâ i'câz ki  
Hem yetîm ü gâfil iken oldı âdâbuñ etem*

[25<sup>b</sup>]\*

141

"خَدَمْتُهُ بِمَدِيحِ اسْتَقْبِيلِ بِهِ"

ذُنُوبِ عَفْرِ مَضَى فِي السَّيْفِ وَالْحَنَمِ"

*Ĥidmet-i medĥ-ile ümîd eylerüm 'afv-ı zünûb  
Kim olubdur 'ömr-i mâzî maşraf-ı şî'r ü ĥidem*

142

"إِذْ قَلَدَانِي مَا تُخَسِّي عَوَاقِبُهُ"

كَأَنِّي بِهِمَا هَدَى مِنْ النَّعَمِ"

*Boynıma şalmışdur anuñ iştiğâli tavĥ-ı vehm  
Şanki ĥurbân olmağičün yedilür cins-i ne'am*

143

"أَطَعْتُ غِيَّ الصَّبَا فِي الْخَالْتَيْنِ وَمَا"

حَصَلْتُ إِلَّا عَلَى الْأَثَامِ وَالنَّدَمِ"

*Bu iki ĥâletde oldum tâbi'-i sinn ü şebâb  
Nesne ĥâşıl ĥılmadum illâ ki ĥurrân u nedem*

[26<sup>a</sup>]\*

144

"فَيَا خَسَارَةَ نَفْسٍ فِي تِجَارَتِهَا"

لَمْ تَسْتَرِ الذَّنْبَ بِالدُّنْيَا وَلَمْ تَسْمِ"

*Ĥoş ziyân eyler ticâret itmede ol nefş kim  
Dîne dünyâyı şatub kesb itmeye nef'-i ehem*

145

"وَمَنْ يَبِيعُ أَجَلًا مِنْهُ بِعَاجِلِهِ"

يَبِئُ لَهُ الْعَيْنُ فِي بَيْعِ وَفِي سَلَمٍ"

*Ol ki 'âcil zevĥe tebdil itdi âcil râĥatın*

\* [25<sup>a</sup>]: M'de yok.\* [25<sup>b</sup>]: M'de yok.\* [26<sup>a</sup>]: M'de yok.

*Ġabn-ı fâhiş gösterir âhir aña bey' u selem*

146

"إِنْ أَنْتِ ذَنْبًا فَمَا عَهْدِي بِمُنْتَوِضٍ  
مِنْ النَّبِيِّ وَلَا حَيْلِي بِمُنْصَرَمٍ"

*Ger günâhum var ise 'ahdüm hilâf olmuş degil  
Ol resûlullâh'dan feyz-i şefâ'at umaram*

[26<sup>b</sup>]\*

147

"فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي  
مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخَلْقِ بِالذِّمَمِ"

*Aña hem-nâm olduğumçün umarum ola şeff'  
Çünkü cümle ümmete olmuş şeff'u bi'z-zimem*

148

"إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَعَادِي أَحَدًا بِيَدِي  
فَصَلِّا وَإِلَّا فَطَلَّ يَا زَلَّةَ الْقَدَمِ"

*Almasa maşşer günü ol meşşar-i kevneyn elüm  
Fazlı ile âh eger sürçe şırât üzre kadem*

149

"حَاشَا أَنْ يُخْرِمَ الرَّاجِي مَكَارِمَهُ  
أَوْ يَرْجِعَ الْجَارُ مِنْهُ غَيْرَ مُحْتَرَمٍ"

*Hâşelillâh kim ola maşşrüm luftından anuñ  
Râcî-i ihsânı yâhûd döne gayr-i muşterem*

[27<sup>a</sup>]\*

150

"وَمَنْذُ الرِّمْتِ أَفْكَارِي مَدَائِحَهُ  
وَجِدْتُهُ لَخَلَّاصِي خَيْرٍ مَلْتَرَمٍ"

*Lâzım olaldan o şâhuñ midhâti efkâruma  
Buldum ol şugli halâş olmağa hayru'l-mültezem*

151

"وَلَنْ يَفُوتَ الْعَيْنَى مِنْهُ يَدَا تَرَبِّثُ  
إِنَّ الْحَيَا يُثْبِتُ الْأَرْهَازَ فِي الْأَكَمِ"

*Hîç muhtâcuñ ganî kılmağdan itmez fevt elin  
Niçe kim bârândan olur tâze vü hazm-i ekem*

152

"وَلَمْ أَرِدْ زُهْرَةَ الدُّنْيَا الَّتِي أَقْتَطَفْتُ  
يَدَا زُهَيْرٍ بِمَا أَتَيْتُ عَلَى هَرَمٍ"

*Ol çiçek lâzım degil baña nihâl-i hırşdan  
Kim anı derdi Zühëyr ögüb berîn-i vakt-Herem<sup>78</sup>*

[27<sup>b</sup>]\*

153

\* [26<sup>b</sup>]: M'de yok.

\* [27<sup>a</sup>]: M'de yok.

<sup>78</sup> *Zühëyr*: Cahiliye devrinin önemli şairlerindendir; *Herem*: Cahiliye döneminde yaşamış Arap meliki olan Herem b. Sinan cömertliğiyle meşhurdur; kocama anlamı da vardır.

\* [27<sup>b</sup>]: M'de yok.

"يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَالِي مَنْ الْوَدَّ بِهِ

سِوَاكَ عِنْدَ خُلُولِ الْخَادِثِ الْعَمَمِ"

*Ey ħalâiĥ ekremi ben kime idem ilticâ*

*Yâ kimüm var senden özge rûz-ı ehvâl-i 'ızam*

154

"وَلَنْ يَضِيقَ رَسُولَ اللَّهِ جَاهُكَ بِي

إِذَا الْكَرِيمُ تَجَلَّى بِاسْمِ مَنْتَقِمِ"

*Vüs'at-i câhuñ tarılmaz baña ol gün yâ resûl*

*Kim tecellî ide ism-i mûntakim lî'l-mûntakam*

155

"فَإِنَّ مِنْ جُودِكَ التُّنْيَا وَصَرَّتْهَا

وَمِنْ عُلُومِكَ عِلْمَ اللُّوحِ وَالْقَلَمِ"

*Kim 'atâyân-iledür dünyâ vemâ fihâ dahı*

*Hem senüñ 'ilmüñledür levha ne yazdısı qalem*

[28<sup>a</sup>]\*

156

"يَا نَفْسُ لَا تَغْطِي مِنْ زَلَّةٍ عَظُمَتْ

إِنَّ الْكِبَائِرَ فِي الْغُفْرَانِ كَاللَّمَمِ"

*Ki günâhuñ çoğ ise ey nefi nevmîd olma kim*

*Mağfiret yanında yeksândur kebâirle lemem*

157

"لَعَلَّ رَحْمَةَ رَبِّي جِبِينَ يَشْسُمُهَا

تَأْتِي عَلَى حَسَبِ الْعَصْبَانِ فِي الْقِسْمِ"

*Şâyed öldüm kim ola taqsîm ğufrân-ı ilâh*

*İrişe 'ısyânuma göre baña ħatt-ı kâsem*

158

"يَا رَبِّ وَاجْعَلْ رَجَائِي غَيْرَ مُنْعَكِسٍ

لَدَيْكَ وَاجْعَلْ جِسَابِي غَيْرَ مُنْخَرِمٍ"

*Yâ ilâhî eyleme senden recâmuñ 'aksini*

*Hem ħisâbum sehl kıl yevmü'l-ħisâb ey pür-kerem*

[28<sup>b</sup>]\*

159

"وَالطَّفُ بِعَبْدِكَ فِي الدَّارَيْنِ إِنَّ لَهُ

صَبْرًا مَتَى تَدْعُهُ الْأَهْوَالُ يَنْهَزِمَ"

*Luţ kıl dünyâ vü 'ukbâda bu bî-kes 'abdüñe*

*Çaçmayub tâ hevl-i maħşerden taħammül eyleyem*

160

"وَأَذُنٌ لِمُحِبِّ صَلَاةٍ مِنْكَ دَائِمَةً

عَلَى النَّبِيِّ بِمَنْهَلٍ وَمُنْسَجِمٍ"

*Hem şalât-ı dâimî iznünle yağsun emr-vâr*

*Tâ ki ser-sebz ola andan ravza-i ħayru'l-ümem*

\* [28<sup>a</sup>]: M'de yok.

\* [28<sup>b</sup>]: M'de yok.

161

"وَأَلَالَ وَالصَّخْبَ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ  
أَهْلَ الثَّقَى وَالنُّقَى وَالْجَلْمَ وَالكَرْمَ"

*Âli vü aşhâbı vü hem tâbî'in ol feyẓden  
Hişşe alsun kim olardur etkıyâ-yı muhterem*

[29<sup>a</sup>]\*

162

"مَا رَنَحْتُ عَذَابَ الْبَانِ رِيحَ صَبَا  
وَأَطْرَبَ الْعَيْسَ حَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعَمِ"

*Mâil itdükce nihâl-i bâni taḥrîk-i şabâ  
Üştür-i meste tarab virdükce te'sîr-i nağam<sup>79</sup>*

### Sonuç

Kültürel alanda çeşitli vesilelerle düzenlenen merasimlerde çokça okunan, mûsikîşinasların nefesiyle bazı beyitleri bestelenen ve hattatların kalemıyla meşk derslerinde yazılan Busîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'si, edebî muhitte en fazla şerh, tahmîs, tesdîs, tesbî', taştîr ve tercüme edilen kaside olmuştur. Şairinin henüz sağ olduğu dönemde Arapça olarak şerhleri yapılan kaside, 15. yüzyıldan itibaren Türk diline aktarılmaya başlamış ve bu faaliyet günümüze kadar sürmüştür. Onlarca manzum tercümesi bulunan kaside üzerinde sadece meşhur şairler kalem oynatmamış, ismi duyulmayan yahut günümüze ulaşmayan nice şahsiyet de onu tercüme etmiştir.

Mütercimini tespit edemediğimiz manzume, klâsik dönem imlâsıyla aruzun remel bahrinde, mîm kafiyesiyle kaleme alınmıştır. Kaynak metnin muhtevasına uygun olmakla birlikte motamot bir tercüme hüviyetinde değildir. Özel isimler ve bilhassa kafiyeyi oluşturan kelimelerin önemli bir kısmı, kaynak metinden alınmış olmasına rağmen emsâline göre daha sade bir üsluba maliktir. Denilebilir ki, ismini aşikâr etmeyen mütercim, Busîrî'nin kasidesinden aldığı manayı şairlik istidadıyla yeniden yorumlamış, vezin yönünden az kusurlu, şiirselik açısından gayet başarılı ve ifade bakımından anlaşılır bir tercüme yazmıştır.

*Kasîde-i Bürde* tercümelerinden Üsküdarlı Abdülhay Celvetî'nin tercümesiyle kafiye harfi, Seyyid Hüseyin Amâsî'nin tercümesiyle vezin, İsmâil Müfîd Efendi'nin eseriyle kaynak metindeki bazı kelimelerin aynen aktarılması açısından benzeyen tercüme, Nahîfî tercümesiyle hem kafiye harfi hem kafiye kelimelerinin çoğunun kaynak metinden alınması yönüyle müşterektir. Kemâl Paşazâde, Ahmed-i Rıdvân, Esâsî Efendi, Abdullah Salâhî ve Na'imî tercümeleriyle ise hem kâfiye harfi hem vezin hem de yine kafiye kelimelerinin ekserinin kaynak metinden seçilmiş olması bakımından benzerlik arz etmektedir. Fakat Kemâl Paşazâde tercümesine nazaran daha sade, Ahmed-i Rıdvân tercümesine kıyasla kaynak metnin muhtevasına daha sadık, Na'imî tercümesine göre de vezin bakımından daha sağlamdır.

\* [29<sup>a</sup>]: M'de yok.

<sup>79</sup> *nihâl-i bân*: Bân ağacı, bân fidanı. Mahmut Kaya, sorgun ağacı olarak ele almıştır.

**Kaynakça**

- Albayrak Sak, Vesile. "Esâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (Eylül 2019), 343-363.
- Albayrak Sak, Vesile. "Said Paşa'nın Kaside-i Bürde Tahmisi". *Turkish Studies* 8/9 (Yaz 2013), 523-559.
- Albayrak Sak, Vesile. "Şemseddin Sivâsî'nin Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Turkish Studies* 9/3 (Kış 2014), 91-110.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Armutçuoğlu, İlhan. *Kasîde-i Bürde Manzum Tercüme*. İzmir: Akyol Neşriyat, 1979.
- Arslan, Ahmet Turan. "Ezherî Halid b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ayçiçeği, Bünyamin. "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 27-102.
- Ayçiçeği, Bünyamin. "Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu* 9/2. ed. Coşkun Yılmaz. 223-265. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017.
- Ayyıldız, Erol. "Harputî'nin Kasîde-i Bürde Şerhinin Dilbilgisi ve Belağat Açısından İncelenmesi". *Dünnü ve Bugünüyle Harput*. ed. Fikret Karaman. 1/515-523. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 1999.
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/566-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "İsâmüddin el-İsferâyîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İlhan, Mevlüt. "Na'imî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Journal of Turkish Language and Literature* 3/4 (Sonbahar 2017), 42-61.
- Kahraman, Bahattin. "Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürdesi Etrafında Yazılmış Türkçe Eserler". *SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 6 (1991), 167-174.
- Kahraman, Bahattin. "Le'âlî ve Abdurrahim Karahisarî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümeleleri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 57-107.
- Karakoç, Sezai. *Üç Kasîde: Kasîde-i Bürde Endülüs'e Ağıt Bürüyen Kasîde*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967.
- Kaya, Mahmut. *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söylemiş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Kaya, Mahmut. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bâcûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/416. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Koç, Hamza. "Ahmed-i Rıdvan'ın Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Temmuz 2018), 9-31.
- Kuzubaş, Muhammet. "Muhammed Fevzî'nin Miftâhu'n-necât Adlı Eseri (Kasîde-i Bürde Tahmisi ve Şerhi)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Sonbahar 2007), 156-192.
- Mermer, Kenan. *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslup Kasîde-i Bürde Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Özcan, Ayşe. *Nazîfî İsmâil Akhisarî ve Manzum Kasîde-i Bür'e Tercümesi: İklîdu's-sa'âde*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sezer, İsmail Hakkı. *İmam Busîrî ve Bürde'si*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Sezer, İsmail Hakkı. "Kasîde-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi". *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 65-88.
- Sivâsî, Şemseddin. *Tercüme-i Kasîde-i Bürde İrşâdü'l-avâm*. haz. Hüseyin Akkaya. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.

- Şahin, Ebubekir Sıddık. *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şener, Halil İbrahim. *Kaside-i Bürde Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi*. İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları 2, 1995.
- Uğur, Mücteba. "Kasîde-i Bürde'ye Reddiye Kitapçığına Kısacık Reddiye". *Dinî Araştırmalar* 4/2 (Ağustos 1999), 5-20.
- Uzun, Mustafa. "Nahîfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazar, Sadık. "Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Haziran 2018), 145-187.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldız, Musa. *Niyâzî Mısrî Kasîde-i Bürde Tesbî'i*. İstanbul: Elif Yayınları, 2007.
- Yücel, Yusuf İbrahim. "Kasîde-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 86-106.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 247-266

**Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi**

*The Influence of Nizâm al-Mulk: Potrait of An Authorized Vizier*

**Nurullah Yazar**

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology,  
Department of History of Islam  
Ankara/Turkey

[nurullah\\_yazar@hotmail.com](mailto:nurullah_yazar@hotmail.com) [orcid.org/0000-0003-2902-5124](https://orcid.org/0000-0003-2902-5124)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 8 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 247-266**

**Cite as / Atıf:** Yazar, Nurullah. "Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi [The Influence of Nizâm al-Mulk: Potrait of An Authorized Vizier]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 247-266.

<https://doi.org/10.18505/cuid.700606>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### The Influence of Nizâm al-Mulk: Potrait of An Authorized Vizier

**Abstract:** One of the breaking points in Turkish and Islamic history is the Battle of Dandanakan, which took place between the Seljuks and the Ghaznavids in 1040. After the war, the Seljuks became an effective and decisive power, especially in the Sunni Islamic geography with a rapid rise. The Great Seljuk Empire, which came from a nomadic culture and irrepressibly expanded its domination from Turkistan to Anatolian territory in a very short time while it was in the nature of a nomad group, started to mature institutionally as well. At this point, the Persian origin statesmen, many of whom previously served in the state organization of Ghaznavid, met the need for trained personnel that emerged both in the central government and in the provinces. One of these names is Hasan b. Ali b. Ishâq al- Tūsî, who will become famous with the name of Nizâm al-Mulk and will get ahead of his original name. Nizâm al-Mulk has been an extremely effective name in the institutionalization of the Great Seljuk State with the steps and actions which he took in the military, administrative, scientific, and economic fields at a time when the state power was depended on victories in the military field. As a result of that event, he gained a respectable place among both public and statesmen. Within the scope of this study, the position of Nizâm al-Mulk in the state bureaucracy, his relations with the rulers and dynasty members, and the reflections of the actions taken by him from his period of vizier to the Seljuk history will be discussed.

**Summary:** Nizâm al-Mulk, who started to work in administrative services of the state alongside of Ebû'l-Fazl Sûrî who was the governor of Ghaznavids in Khurāsân, continued his services in the Seljuk State after Khurāsân passed under the control of Seljuks. Nizâm al-Mulk proved his capacity to Çağrı Beg and then he became one of the most trusted names of Çağrı Beg. Thus, Çağrı Beg assigned his son Alp Arslân, who will take over the administration of Khurāsân first, and then the entire Seljukid regions, and advised his son to consider Nizâm al-Mulk as a father and not to go against him.

Alp Arslân appointed to Nizâm al-Mulk as vizier, the most important administrative duty of the state, because of the advice of his father and the contributions of Nizâm al-Mulk, in the struggle of Alparslan for sultanate throne against his half-brother Sulaiman. From this period until his death, Nizâm al-Mulk was the vizier of the Great Seljuk State for about 30 years without interruption and became the most influential figure of the Great Seljuk politics since the second half of the 5/11th century.

Although the belief is that the sultan who is a person chosen by God to rule the earth, the sultan considered the vizier blessing, and his thoughts with regard to the vizier was positively affected by some reasons such as the link to the dethroning of Malikshâh, his success in the state government, the regulation of the state system, the development of the cities and the strengthening of the economy, and the abilities of Nizâm al-Mulk. One of the points that should be emphasized at this point is how Nizâm al-Mulk saw himself and where he put his position in the state. Nizâm al-Mulk, in a reply to Sultan Malikshâh, linked the presence of the state and the sultan with his own existence. Thus it shows that Nizâm al-Mulk who is one of the most talented viziers in the history is highly self-confident and sees himself as a powerful person. This situation causes to question the source of the power the fact that a person who does not have any blessings among the public challenges to the sultan who is believed to have been chosen by God in society. The sought answer is found in the determination of the process of Nizâm al-Mulk's as vizier under various headings giving certain examples that indicates his effect on the interior functioning of the state and in his relationship with different segments.

Nizâm al-Mulk had a close relation with the Seljukian throne. Thus, he showed his relation in every necessary cases by colliding in the battlefield, solving the problem of the government with his agile intelligence before becoming dangerous for the state, and providing the growth of the state with his political prediction and contributions. His loyalty and sincerity were not unreciprocated by the Seljuk sultans. Even Alparslan gave great importance to the ideas of

the vizier, he shaped his preferences according to him, and he ignored any word against Nizām al-Mulk.

Accordingly, Malikshāh showed sincere respect to Nizām al-Mulk, who gave him the Seljukian throne, assigned him as the execution of all state affairs, and considered him as a "father". In addition, Malikshāh gave the title of atabeg (al-amīru'l-vālid) to Nizām al-Mulk as the first in Seljuk history.

Malikshāh spent his first years of the sultanate of the Great Seljuk by playing polo and holding big hunting parties with the influence of youth, and therefore, all power within the state passed into the hands of Nizāmülmülk. This emerging situation, is explained with the statement: "Although the country was officially and namely belong to the sultan, in reality, it was ruled by 'Nizām'." Also, the military, political, and economic successes achieved during the reign of Malikshāh were attributed to Nizām al-Mulk's talent and actions in state affairs.

Nizām al-Mulk, who had a strict relationship with the dynasty, also developed a close relationship based on trust with different entities who took office at the administrative service. For example, in the military campaigns in which Nizāmülmülk participated, the participation of Nizām al-Mulk among soldiers like a soldier in the war led to respect towards Nizām al-Mulk in the army. In addition, Nizām al-Mulk prevented the emergence of support letters written by some names for the benefit of Kāwurd Beg in the struggle between Malikshāh and Kāwurd Beg who was the power in Kirman for the throne. Therefore, this case increased his reputation among amīrs.

Another group in which Nizām al-Mulk was in close contact became the class of science. Nizām al-Mulk allowed scholars who were oppressed by 'Amīd al-Mulk al-Kundurī during the period of Tuḡhril Beg to return to their homes. These scholars always allocated a special place in their minds and hearts to the names that provide them return to their homes. The dedication of their works to Nizām al-Mulk was an indication of this. Taking a step further, Nizām al-Mulk constructed madrasas over the cities of the state for these scholars, with the permission of Sultan Alparslan and Malikshāh. In these madrasas, which were named as Nizāmiyya madrasa in the name of Nizām al-Mulk, the opportunities offered to students both during the education period and after their graduation increased the interest of people in madrasas. While a debt was paid to the scholars who were displaced and oppressed by means of madrasas, a qualified manpower required by the administrative and judicial system of the Great Seljuk State was grown, on the other hand.

Nizām al-Mulk provided the support of the public with the actions that he took in favor of the society and gave importance to the solution of the problems. It was emphasized that people were grateful to him throughout their lives. Nizām al-Mulk paid attention to the solution of the problems of the people and took care of them closely. The feeling of trust given by Nizām al-Mulk had been appreciated by public and allowed him to be accepted by public.

Another feature of Nizām al-Mulk was helping poor people and sitting with them in the same food table. Thus, he would have a dialogue with them and gain their appreciation. Nizām al-Mulk, who was a complete statesman in all aspects, considered the solution of every need of the society, and took actions in this direction. The sincere and close relationship that Nizām al-Mulk established with every segment of the society that it allowed Nizām al-Mulk received such a great appreciation and was regarded like a sultan by the society. In addition, it was compared to the Kaaba because of the fact that people from all over the Seljuk geography and from all segments of the society turned to Nizām al-Mulk.

Nizām al-Mulk became a focus of power with family members working at the administrative services, scholars with whom he was related, army, and governors. As a result, Nizām al-Mulk became the most influential figure of the Great Seljuk politics, the name that determined the Seljuk administration and policies in the last quarter of the 11th century, and he was the decision maker in the most important events of the Seljuk history and ultimately marked the history of the Seljuks. Ibn al-Athir recorded the countless nicknames used by Faṭimid vizier

## 250 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

Badr al-Djamālī, and then, he said: "If the vizier of a state that ruled Egypt only used so many nicknames, Nizām al-Mulk would have made the claim of being the 'deity'." These words show the power of Seljuks and the situation of Nizām al-Mulk in the Seljuk State.

**Keywords:** History of Islam, Great Saljuqs, Authority, Vizier, Nizām al-Mulk.

### Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

**Öz:** Türk ve İslam tarihinin kırılma noktalarından birisi 1040 yılında Selçuklular ile Gazneliler arasında cereyan eden Dandanakan Savaşı'dır. Savaşın ardından Selçuklular hızlı bir yükselişle özellikle Sünnî İslam coğrafyasında etkin ve belirleyici güç haline gelmiştir. Göçebe kültürden gelen ve bir oba hüviyetinde iken çok kısa bir sürede ölenemez bir şekilde hâkimiyet alanını Türkistan coğrafyasından Anadolu içlerine kadar genişleten Büyük Selçuklu Devleti, kurumsal olarak da olgunlaşmaya başlamıştır. Bu noktada hem merkezi yönetimde hem de vilayetlerde ortaya çıkan yetmiş eleman ihtiyacını birçoğu daha önce Gazneli devlet teşkilatında görev yapmış Fars asıllı devlet adamları karşılamıştır. Bu isimlerden birisi de ileride Nizâmülmülk adıyla şöhrat bulacak ve namı isminin önüne geçecek olan Hasan b. Alî b. İshâk et-Tûsî'dir. Nizâmülmülk, devlet gücünün askeri alanda elde edilen zaferlere endekslediği bir dönemde askerî, idarî, ilmî ve ekonomik alanda attığı adımlar ve aldığı tedbirlerle Büyük Selçuklu Devleti'nin kurumsallaşmasında son derece etkin bir isim olmuştur. Bu etkinlik neticesinde hem halk hem de devlet adamları nezdinde saygın bir yer edinmiştir. Bu çalışma çerçevesinde Nizâmülmülk'ün devlet bürokrasisi içerisindeki konumuna, hükümdar ve hanedan üyeleri ile olan ilişkilerine ve vezirlik sürecinde attığı adımların Selçuklu tarihine yansımalarına değinilecektir.

**Özet:** Devlet kademesinde görev almaya Gazneliler Devleti'nin Horasan Valisi Ebü'l-Fazl Sûrî'nin yanında başlayan Nizâmülmülk, Horasan Bölgesi'nin Selçukluların kontrolüne geçmesiyle birlikte hizmetlerine Selçuklu Devleti'nde devam etmiştir. Çağrı Bey'in hizmetinde rüştünü ispat eden Nizâmülmülk, Çağrı Bey'in en güvendiği isimlerden biri haline gelmiştir. Öyle ki, Çağrı Bey ileride önce Horasan'ın sonrasında tüm Selçuklu yurdunun yönetimini üstlenecek olan oğlu Alparslan'ı Nizâmülmülk'e emanet etmiş, oğluna da Nizâmülmülk'ü bir baba olarak kabul etmesini, ona muhalefet etmemesini öğütlemiştir.

Alparslan, babasının tavsiyeleri ve üvey kardeşi Süleyman ile giriştiği taht mücadelesinde gösterdiği yararlılık münasebetiyle devletin en önemli idari görevi olan vezirlik makamını Nizâmülmülk'e tevdi etmiştir. Bu dönemden itibaren vefatına kadar, yaklaşık 30 yıl kesintisiz bir süreyle Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirliğini yapmış ve V./XI. yy.'ın ikinci yarısından itibaren Büyük Selçuklu siyasetinin en etkin figürü haline gelmiştir. Melikşah'ın tahta geçebilmesinin Nizâmülmülk ile ilişkilendirilmesi, onun döneminde elde edilen başarıların ve devlet sisteminin düzenlenmesi, şehirlerin imarı, ekonominin güçlenmesi gibi ülke içerisinde yaşanan olumlu gelişmelerin Nizâmülmülk'ün marifetiyle gerçekleştirildiğinin dillendirilmesi, Tanrı tarafından yeryüzünü yönetmek ve inşa etmek için seçildiği düşünülen bir sultan varken bir vezirin devlet için nimet olarak gösterilmesi sultanın vezirine bakışını etkilemiştir.

Bu noktada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de Nizâmülmülk'ün kendisini nasıl gördüğü ve devlet içerisinde kendini nerede konumlandığıdır. Nizâmülmülk'ün Sultan Melikşah'a verdiği bir cevapta devletin geldiği noktayı ve sultanın mevcudiyetini kendi varlığıyla eşleştirmesi, tarihinin gördüğü en yetenekli vezirlerden biri olan Nizâmülmülk'ün özgüveninin son derece yüksek ve kendisini kudret sahibi olarak gördüğüne işaret etmektedir. Bu anlamlandırma halk nezdinde herhangi bir kutsiyeti bulunmayan vezirlik makamındaki bir kişinin, toplum nezdinde Allah tarafından seçildiğine inanılan kutlu kişiye meydan okutan gücü kendisinde hissetmesinin kaynağını sorgulatmaktadır. Aranan cevap Nizâmülmülk'ün vezirlik sürecinin çeşitli başlıklar altında ve bu başlıklara dair verilecek örneklerle incelenmesi neticesinde onun devletin iç işleyişine etkisinin tespitinde ve farklı kesimlerle kurduğu ilişkide saklıdır.

Nizâmülmülk, Selçuklu tahtına karşı sıkı bir bağlılık göstermiştir. Bu bağlılığını lüzumu halinde savaş meydanında göğüs göğüse çarpışarak sergilemiş, gerekli olduğunda kıvrak zekâsı

ile sorunları devlet için tehlikeli boyuta gelmeden çözmüş, siyasi öngörüsü ile aldığı tedbirler sayesinde devletin büyümesine katkı sağlamıştır. Onun bu sadakati ve samimiyeti, Selçuklu sultanları tarafından karşılıksız bırakılmamış, Alparslan vezirinin fikirlerine büyük önem verip tercihlerini bu doğrultuda şekillendirirken, aleyhine söylenen sözlerin hiçbirine kulak asmamıştır.

Melikşah da, bir anlamda kendisine Selçuklu tahtını veren Nizâmülmülk'e gerekli hürmeti göstererek bütün devlet işlerinin yürütülmesini ona tevdi etmiş ve kendisini bir "baba" gibi gördüğünü ifade etmiştir. İlaveten Selçuklu tarihinde bir ilk olmak üzere Melikşah, Nizâmülmülk'e atabeg (el-emîrül-vâlid) unvanını vermiştir.

Melikşah, Büyük Selçuklu tahtındaki ilk yıllarını, gençliğin etkisiyle, polo oynayıp, büyük av partileri düzenlemekle geçirmiş ve bundan dolayı devlet içerisinde bütün güç Nizâmülmülk'ün eline geçmiştir. Ortaya çıkan bu durum da "ülke resmen ve ismen sultanın olmakla birlikte gerçekte 'Nizam'ına kavuştu." ifadesiyle açıklanmıştır. Ayrıca Melikşah'ın saltanatı döneminde elde edilen askerî, siyasî ve ekonomik başarılar Nizâmülmülk'ün yeteneği ve devlet işlerinde attığı adımlara bağlanmıştır.

Nizâmülmülk, hanedan ile kurduğu ilişkinin yanı sıra devlet kademesinde görev alan farklı zümrelerle de güven üzerine dayalı yakın bir ilişki biçimi geliştirmiştir. Örneğin, Nizâmülmülk'ün katıldığı askerî seferlerde bir nefer gibi askerlerin içerisinde savaşa katılması ordu içerisinde kendisine saygı duyulmasına yol açmıştır. Ayrıca, Melikşah ile Kirman Hâkimi Kavurd Bey arasındaki taht mücadelesinde Melikşah'ın safında yer almakla birlikte Kavurd Bey'i destekleyen bazı isimlerin yazdıkları destek mektuplarının ortaya çıkmasına engel olarak hem emirlerin korkularını yatıştırılmış hem de itibarını artırmıştır.

Nizâmülmülk'ün yakın ilişki içerisinde olduğu diğer grup ilmiye sınıfı olmuştur. Bilge vezir, Tuğrul Bey döneminde Amidülmülk Kündürî tarafından takibata uğrayan ve baskılara maruz kalan ilim adamlarının yurtlarına dönebilmelerine imkân sağlamıştır. Bu ilim adamları da yurtlarına dönüşlerini sağlayan isme zihinlerinde ve gönüllerinde her zaman özel bir yer ayırmışlardır. Birçok âlimin çalışmalarını Nizâmülmülk'e ithaf etmesi, diğer saiklerle birlikte, bunun bir göstergesidir. Nizâmülmülk bir adım daha atarak, Sultan Alparslan ve Melikşah'ın müsaadeleriyle, bu ilim adamları için hâkim olunan coğrafyanın her tarafında ilimle iştigal edebilecekleri medreseler inşa etmiştir. Nizâmülmülk'ün adına nispetle Nizamiye Medreseleri olarak isimlendirilen bu medreselerde hem eğitim-öğretim kadrosuna hem de öğrenim süresi boyunca ve de mezun olduktan sonra öğrencilere sunulan imkânlar, insanların medreselere olan ilgisini artırıyordu. Medreseler eliyle bir taraftan önceki dönemde yerlerinden edilen ve baskıya maruz kalan ilim adamlarına bir borç ödenip iade-i itibar sağlanırken diğer taraftan da Büyük Selçuklu Devleti'nin idari ve adli sisteminin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan gücü inşa edilmiştir.

Nizâmülmülk, toplum lehine attığı adımlar ve sorunların çözümüne verdiği önem ile halkın desteğini sağlamıştır. Öyle ki insanların hayatları boyunca ona minnettar kaldığı vurgulanmıştır. Nizâmülmülk halkın sorunlarının çözümüne önem göstermiş ve onlarla yakından ilgilenmiştir. Nizâmülmülk'ün verdiği güven duygusu halkın hoşuna gitmiş ve toplum içerisinde kabul görmesine vesile olmuştur.

Nizâmülmülk'ün bir diğer hasleti de fakirlere sofrasını açmasıdır. Böylece onlarla diyalog kurmuş ve gönüllerini kazanmıştır. Her yönüyle eksiksiz bir devlet adamı olan Nizâmülmülk, toplumun her türlü ihtiyacının çözümünü düşünmüş ve bu yönde adımlar atmıştır. Nizâmülmülk'ün toplumun her kesimi ile kurduğu samimi ve yakın ilişki o kadar büyük bir takdir ve beğeni toplamıştır ki bu durum Nizâmülmülk'ün toplum nezdinde sultan itibarı görmesine sebep olmuştur. İlaveten Selçuklu coğrafyasının her yerinden ve toplumun her kesiminden insanın kendisine yönelmesi hasebiyle Kâbe'ye benzetilmiştir.

Nizâmülmülk, devlet kademesinde görev alan aile bireyleri, ilişki içerisinde olduğu âlimler, kendi ordusu ve emirleri ile bir güç odağı haline gelmiştir. Bunun sonucunda Nizâmülmülk, 11. yüzyılın son çeyreğinde rakipsiz bir şekilde Büyük Selçuklu siyasetinin en etkin figürü,

## 252 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

Selçuklu yönetimini ve politikalarını belirleyen isim ve Selçuklu tarihinin en önemli olaylarında karar mercii olmuş ve sonuçta Selçuklu tarihine damga vurmuştur. İbnü'l-Esîr, Fatimî veziri Bedr el-Cemalî'nin kendisi için kullandığı sayısız lakabı kaydettikten sonra sadece Mısır'a hâkim olan bir devletin veziri bu kadar lakap kullanıyorsa Nizâmülmülk'ün "ilah"lık iddiasında bulunması gerekirdi diyerek hem Selçuklunun azametini hem de Selçuklu devletinde Nizâmülmülk'ün yerini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Büyük Selçuklular, Otorite, Vezir, Nizâmülmülk.

### Giriş

Dünya tarihinin gördüğü en dirayetli ve yetenekli devlet adamlarından biri olan Nizâmülmülk'ün (ö. 1092) Selçuklu hanedanının hizmetine girmesi devletin kuruluşunda oldukça büyük bir paya sahip olan Çağrı Bey (ö. 1059) marifetiyle gerçekleşmiştir. Horasan Bölgesi'nin kontrolünü elinde bulunduran Çağrı Bey, Merv'de<sup>1</sup> iken huzuruna gelen Nizâmülmülk'ün kabiliyetlerinden ve birikiminden etkilenmiş olmalı ki, ileride kendisinin yerine geçecek olan oğlu Alparslan'ı (ö. 1072) ona teslim etmiş, Alparslan'a da Nizâmülmülk'ü bir baba olarak kabul ederek onun tavsiye ve yönlendirmelerini önemsemesini öğütlemiştir.<sup>2</sup>

Çağrı Bey'in vefatının ardından Horasan Bölgesi'nin yönetimi, beklentiler doğrultusunda, oğlu Alparslan'a geçmiştir. Alparslan'ın sergilediği yönetim Selçuklu emirlerinin dikkatini çekmekte ve takdirini toplamaktaydı. Alparslan'ın Horasan'daki yönetim süreci herhangi bir veraset sisteminin olmadığı ve hanedan üyelerinin hepsinin aynı oranda hak sahibi olduğu Selçuklu tahtı için onu amcası Sultan Tuğrul Bey sonrasında en kuvvetli adaylardan birisi haline getirmekteydi.<sup>3</sup> Sahip olduğu askeri güç ve arkasındaki bürokratik desteğin farkında olan Alparslan, amcasının 1063 yılındaki vefatının ardından Selçuklu tahtına geçen üvey kardeşi Süleyman'ın hükümdarlığını kabul etmeyerek onu tahttan indirmiş ve Selçuklu tahtına kendisi oturmuştur. Bu süreçte Nizâmülmülk, Alparslan'ın yanında yer almış ve Selçuklu tahtına geçmesinde büyük yararlılıklar göstermiştir. Onun hizmetlerine kayıtsız kalmayan Alparslan da devletin en önemli idari görevi olan vezirlik makamını Nizâmülmülk'e tevdi etmiştir. Bu dönemden itibaren Nizâmülmülk, vefatına kadar, yaklaşık 30 yıl kesintisiz bir süreyle önce Alparslan sonrasında da Melikşah döneminde Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirliğini üstlenmiştir.

Nizâmülmülk, Alparslan'ın hükümdarlığı döneminde Selçuklu tahtı ile önemli sorunlar yaşamamıştır. Aynı şekilde Melikşah ile Vezir Nizâmülmülk'ün ilişkisi de, zaman zaman çeşitli sorunlar yaşansa da, uzunca bir süre belli bir düzlemde seyretmeye devam etmiştir. Ancak 1092 yılına gelindiğinde ikili arasındaki ilişki geçmişte söylenilmeyenlerin dillendirilmesi ve sarf edilen sert sözlerle restleşmeye varmıştır. Sultan, Nizâmülmülk'e yazmış olduğu mektupta son derece sert bir şekilde:

"Eğer sen saltanatta şerikim, mülkümde ortağım isen bunun da bir hükmü ve kuralı vardır; fakat benim naibimsen ve benim emrimdeysen o takdirde naiplik ve tabilik şartlarına uymalısın. Oğullarından her biri bir kıtayı istila etti ve büyük bir vilayete vali oldular. Buna da kanaat etmeyerek devlet işlerine müdahale ve tecavüz ettiler..." diyerek vezirinin haddi aştığını ifade etmiştir. Bu sözlere Nizâmülmülk aynı sertlikte cevap vererek,

<sup>1</sup> Merv'e hâkim olmanın İpek Yolunun kontrolüne imkân vermesinin etkisiyle Ortaçağ'ın en önemli siyasî, idarî, ticarî ve kültürel şehirlerinden birisidir. Dandanakan Savaşı sonrasında Türk töresi gereği toplanan kurultayda Merv, Çağrı Bey'e bırakıldı ve şehirde hutbe "melikü'l-mülûk" sıfatıyla Çağrı Bey adına okunmaya başlandı. Merv günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer alır.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-tarih* (Beyrut: 1966), 10/207-208; Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hândşâh Mîrhând, *Ravzatü's-safâ* (Tahran: 1339/1960), 4/286.

<sup>3</sup> Tuğrul Bey'in çocuğunun olmaması hanedanın Çağrı Bey'in soyundan devam etmesi anlamına geliyordu.

"Eğer saltanatta ve mülkünde ortağın olduğumu bilmiyor idiyse bil. Bugün bulunduğün mevki ve ikbale benim re'yim ve tedbirimle geldin. Babası öldürüldüğü gün işlerini nasıl idare ettiğimi hanedandan ve başkalarından ki onlar falan falan şahıslardır. ... Başındaki o tacın varlığı bu divite bağlıdır. Bu ikisinin iş birliği ve ittifakı istenilen her şeyin ve her türlü ganimetin sebebidir. Bu divitin kapağını kapatırsam onun tacı da yok olur ..."4 demiş ve Sultan Melikşah'a rest çekmekten ve tahtta oturma sebebini kendisinin vezirliğine bağlamaktan çekinmemiştir. Nizâmülmülk'ün sözlerinin arka planı yine onun sözlerinde ortaya çıkmaktadır. Nizâmülmülk, Sultan'ın mektubunu getirenlere Melikşah'ın hükümdarlıktaki ilk yıllarında yaşananları anlatarak zor günlerde kendisine nasıl yardımcı olduğunu hatırlatmıştır. Melikşah'ın sultanlığına karşı çıkanların bertaraf edebilmesindeki rolünü hatırlatarak o dönemde Melikşah'ın kendisine nasıl hürmet ettiğini ve sözünden çıkmadığını aktarmıştır. Nizâmülmülk'e göre, zor zamanların atlatılıp devlet içerisinde düzenin sağlanmasının ardından Melikşah'ın tavrı ve tutumu değişmiştir.<sup>5</sup>

Esasen Nizâmülmülk'ün bu düşüncesini destekleyen rivayetler mevcuttur. Bündârî, çalışmasında Melikşah'ın tahta çıkış sürecini aktarırken onun Nizâmülmülk sayesinde devlet içerisinde düzeni ve istikrarı sağladığını belirtmiştir.<sup>6</sup> Yine Melikşah'ın saltanatını anlatırken bu dönemde gerçekleşen önemli olayları ve elde edilen başarıları sıraladıktan sonra bunların bir sebebinin de Nizâmülmülk olduğunu zikretmiştir. Onun vezirliğinin Büyük Selçuklu için bir nimet olduğunu belirterek, çevre hükümdarların dahi onu tazim ettiklerini kaydetmiştir.<sup>7</sup> Yine Bündârî, Nizâmülmülk'ün idari uygulamaları ile devleti düzene soktuğunu, şehirleri imar ettiğini, ekonomiyi güçlendirdiğini ve bu sayede de ülkeyi refaha kavuşturduğunu kaydeder. Bündârî'nin Nizâmülmülk anlatımı devletin elde ettiği bütün başarıların müsebbibi olarak onu gördüğü ortaya koymaktadır.<sup>8</sup>

Burada üzerinde durulması gereken ve çalışmamızda da cevaplanmaya çalışılacak olan husus, dünya tarihinin gördüğü en kudretli ve yetenekli vezirlerden biri olan Nizâmülmülk'ün özgüveninin dayanak noktasının ne olduğudur. Diğer bir ifadeyle halk nezdinde herhangi bir kutsiyeti bulunmayan vezirlik makamındaki bir kişiye, toplum nezdinde Allah tarafından seçildiğine inanılan *kuflu* kişiye meydan okutan gücün kaynağı neydi? Bu sorunun cevabının Nizâmülmülk'ün bir vezir olarak gerçekleştirdiği uygulamaların devletin iç işleyişine etkisinde ve farklı kesimlerle kurduğu ilişkide saklı olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple Alparslan döneminden başlayarak Nizâmülmülk'ün vezirlik sürecinin çeşitli başlıklar altında ve bu başlıklara dair verilecek örneklerle incelendiğinde konuya dair bir takım makul cevaplara ulaşılabilecektir.

Yaşadığı dönemdeki siyasal etkinliği, kurmuş olduğu Nizamiye medreselerinin İslam eğitim ve düşünce tarihindeki yeri ve iktâ düzenlemeleri gibi uygulamalarıyla Nizâmülmülk, Türk ve İslam tarihinin en müstesna isimlerinden birisidir. Bu hususiyeti hem hayatı hem de kaleme aldığı Siyasetnâme adlı eseri hakkında gerçekleştirilen akademik çalışmalarda da görmek mümkündür. Bununla birlikte Nizâmülmülk gibi bir şahsiyetin bir doktora tezine konu edinilmemesinin eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Özellikle doğumunun 1000. yılı olan 2018'de Nizâmülmülk hakkında birçok yayın gerçekleştirilmiştir. Erkan Göksu tarafından kaleme alınan *Bilge Vezir: Nizamülmülk* adlı kitap çalışması bu eserlerden birisidir. Selçuk Üniversitesi

<sup>4</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/205-206. Konuya dair bir başka rivayet Râvendî'de geçmiştir. Buna göre Melikşah, "Sen hükümdarlıkta benimle ortakısın ve bana danışmadan istediğin şeyi yapıyor, oğullarına vilayet ve iktalar veriyorsun. Emredeyim, vezirlik sarığını başından alsınlar da gör." demiştir. Nizâmülmülk de "Sana taç veren benim başıma sark koymuştur. Ve bunların her ikisi birbirine bağlı ve merbuttur." diyerek cevap vermiştir. Bk. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Rahatu's-sudur ve ayetü's-surur*, ed. Muhammed İktbal (Tahran: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1985), 134.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/205.

<sup>6</sup> El-Feth Ali b. Muhammed el-Bundârî, *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usra: Irak ve Horasan Selçuklular Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 49-50.

<sup>7</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 57.

<sup>8</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 59.

## 254 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

Selçuklu Araştırmaları Dergisi'nin 8. sayısı da Nizâmülmülk anısına hazırlanmıştır. Yine aynı yıl içerisinde Konya Büyükşehir Belediyesi ve Türkiye Yazarlar Birliği tarafından Nizâmülmülk'ün hayatının farklı yönlerinin incelendiği "Bilge Vezir Nizâmülmülk" adlı bir çalışma yayınlanmıştır.

### 1. Nizâmülmülk ve Selçuklu Tahtı

Selçukluların devletleşme sürecinde Gazneliler'e karşı elde ettikleri askeri başarıların payı büyüktür. Bir diğer deyişle Selçuklular varlıklarını savaş meydanında sergiledikleri kabiliyete borçludurlar. Bu başarıda en büyük pay, başta kardeşi Tuğrul Bey olmak üzere emirleri ve askerleri hâkimiyet mücadelesi içerisinde oldukları Gaznelilerle askeri mücadelenin gerekliliğine inandıran ve uyguladığı stratejilerle savaşların kazanılmasını sağlayan büyük komutan Çağrı Bey'e aittir. Babası gibi askeri kabiliyeti yüksek bir komutan olan Alparslan da hükümdarlık döneminde (1063-1072) konsantrasyonunu gerçekleştirdiği askeri faaliyetler üzerine yoğunlaştırmıştır. İmar faaliyetleri, ilim adamları ve halkla ilişkiler gibi devletin görünen yüzündeki sosyal faaliyetleri ise kendisine güvendiği ve fikirlerine değer verdiği Nizâmülmülk'e havale etmiştir.<sup>9</sup> Bu da doğal olarak halkın Selçuklu sarayında işlerin Nizâmülmülk'ün eli ve marifetiyle yürütüldüğü yönünde bir kanaate sahip olmasına yol açmıştır.

Sultan Alparslan ile Nizâmülmülk arasındaki ilişki düzeyini göstermesi açısından İbnü'l-Esîr'in kaydettiği bir olay son derece önemlidir. Buna göre, Nizâmülmülk'ü çekemeyen bir kişi, Nizâmülmülk'ün sahip olduğu maddi varlıkların fazlalığı üzerinden onu sultanın gözünden düşürmeye çalışmıştır. Konuya dair bir mektup yazarak Sultan'ın namaz kıldığı yere bırakmıştır. Mektupta yazılanları okuyan Sultan, vezirini yanına çağırarak "Bu mektubu al. Eğer bunu yazanların dedikleri doğru ise ahlâkını güzelleştir, durumunu düzelt. Eğer yalan söylüyorlarsa onların hatalarını bağışla ve onları öyle mühim işlerle meşgul et ki, insanları aldatmaya vakit bulamasınlar"<sup>10</sup> demiştir. Alparslan'ın bu tutumu mutlak otorite sahibi bir hükümdar tavrından farklıdır. Sultanın bu yaklaşımı vezirin onun gözündeki yerini göstermesi açısından önemlidir.

Alparslan, vezirinin fikirlerine büyük önem verirdi. Nizâmülmülk'ün önerileri doğrultusunda kendi fikirlerini değiştirmekten çekinmezdi. Bu duruma örnek olarak Kutalmış'ın isyanı sonrasında yaşananlar gösterilebilir. Sultan Alparslan, Kutalmış'ın<sup>11</sup> isyanını bastırdıktan sonra isyan hareketinde onu destekleyenlerin ve ona tabi olanların hepsini öldürtmek istemişse de Nizâmülmülk, bunun hata olacağını, iç karışıklığa yol açıp devlete zarar vereceğini söyleyerek bu düşünceye karşı çıkmıştır. Alparslan, vezirinin tavsiyelerini uygun bularak askerleri serbest bırakmış, fakat Kutalmış'ın oğlu Süleymanşah ile adamlarının yerlerinde bırakılmasının ileride fitne çıkmasına sebep olabileceğine dikkat çekmiştir. Nizâmülmülk ise onların sınıra yerleştirilip şahlık ve emirlik unvanlarının kaldırılmasının sıkıntıya düşmelerine ve isyan etmelerine yol açabileceğini hatırlatmış, bu nedenle Diyarbekir taraflarında, Birecik ile Urfa arasında tespit edilecek bir yerde oturmalarının uygun olacağını belirtmiştir. Vezirini, bir kez daha, haklı bulan Alparslan, Süleymanşah'ı söz konusu bölgeye sürmüştür.<sup>12</sup>

Sultan Alparslan 1072 yılında çıkmış olduğu Türkistan seferi sırasında, özgüveninin getirdiği tedbirsizlik sebebiyle, Barzem Kalesi kumandanı Yusuf el-Harizmi tarafından ağır yaralanmıştır. Alparslan, iyileşme ihtimalinin olmadığını anlayınca kendisinden sonra oğlu

<sup>9</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fi tarihi Haleb*, haz. Ali Sevim (Ankara: TTK Basımevi, 1982), 41; İbrahim Kafesoğlu, "Alparslan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/530.

<sup>10</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/75.

<sup>11</sup> Ebû'l-Fevâris Kutalmış, dedesi Selçuk Bey'in ölümünden sonra Selçuklu ailesinin başına geçen ve İsrail olarak da bilinen Arslan Yabgu'nun oğlu ve Anadolu fatihi Süleymanşah'ın babasıdır. Bk. Faruk Sümer, "Kutalmış", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 480-481.

<sup>12</sup> Fazlullah Reşîdüddîn, *Cami'ut-Tevarih*, ed. Ahmed Ateş (Ankara: T. T. K. Basımevi, 1960), 28; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/36-37.



Melikşah'ın tahta geçirilmesini ve Nizâmülmülk'ün vezirliğe devam etmesini vasiyet etmiştir.<sup>13</sup> Bununla birlikte veliahtlık müessesesinin Türk hâkimiyet anlayışında karşılığının bulunmaması sebebiyle Melikşah'ın Selçuklu tahtına geçişi sorunlu bir şekilde gerçekleşmiştir. Hanedan üyeleri sultanın, içlerinden birini veliaht tayin etmesini kendi meşru haklarına bir tecavüz olarak kabul ettiklerinden Melikşah'ın veliahtlığı hiçbir şekilde kabul görmemiştir. Bu noktada en büyük tepkiyi, kazandığı askeri başarılar sebebiyle, birçok Türk emiri tarafından da desteklenen Kirman hâkimi Kavurd Bey<sup>14</sup> göstermiştir.

Nizâmülmülk, Kavurd Bey tehdidinin bertaraf edilmesinde ve henüz 18 yaşında olan Melikşah'ın devlet içerisinde düzeni sağlamasında önemli rol oynamıştır. Melikşah da bir anlamda kendisine Selçuklu tahtını veren Nizâmülmülk'e gerekli hürmeti göstererek bütün devlet işlerinin yürütülmesini ona tevdi etmiş ve kendisini bir "baba" gibi gördüğünü ifade etmiştir. İlaveten Selçuklu tarihinde bir ilk olmak üzere *atabeg* (el-emîrû'l-vâlid) unvanını vermiştir.<sup>15</sup>

Devlet kademelerinde geçirilen uzun yıllar sonucunda kazandığı tecrübe Nizâmülmülk'e önemli bir öngörü gücü kazandırmıştı. Bu sayede birçok konuda isabetli ve yerinde kararlar almayı başarmıştır. Bununla birlikte Sultan Melikşah kimi zaman Nizâmülmülk'ün tavsiyelerini kulak ardı etmiş, ancak sonrasında büyük sorunlarla karşılaşmıştır. Nitekim böyle bir durum 1081 yılında şu şekilde gerçekleşmiştir;

Sultan Melikşah, Rey şehrinde buldukları bir sırada orduyu denetlerken Türk kıyafeti giymiş 7 bin Ermeni kökenli askerinin varlığını tespit etmiştir. Melikşah, derhal bu kişilerin ordudan ihraç edilmesi emrini vermiş ancak Nizâmülmülk, ordu ile ilişkisi kesilenlerin başka bir meslekleri olmadığından zorda kalacaklarını ve bu sebeple yanlış yollara tevessül edebileceklerini belirtmiştir. Nizâmülmülk'ün dikkat çektiği bir diğer husus ise asker kökenli bu isimlerin bir saltanat mücadelesinde yer alma ihtimalleridir. Böyle bir durumda hâlihazırda onlara verilen maaşın çok daha fazlası isyanı bastırmak için harcanacaktır.<sup>16</sup> Nizâmülmülk'ün bütün bu makul uyarılarına rağmen sultan tercihini bu isimleri ordudan uzaklaştırmaktan yana kullanmıştır. Sultanın bu tercihinin sonuçları tam da Nizâmülmülk'ün öngördüğü şekilde ortaya çıkmıştır. Ordudan ihraç edilenler Buşenç'te (veya Venec) Sultan Alparslan'ın bir diğer çocuğu Tekiş'in yanına giderek onun hizmetine girmişlerdir. Yaşanan bu gelişmenin ardından askerî gücünün bir taht mücadelesine girecek seviyeye ulaştığını düşünen Tekiş, hanedan üyelerinin hepsinin gönlünde yatan taht sevdasıyla harekete geçmiştir. Sultan Melikşah, Tekiş'in isyan ettiğine dair haberi aldığı anda uyarıları dikkate almayıp askerleri ordudan ihraç ettiği için pişman olmuştur.<sup>17</sup> Tekiş'in bu isyan girişimi bastırılrsa da birkaç yıl sonra tekrar isyan etmiştir. Bu ikinci isyanın bastırılmasında Nizâmülmülk'ün adamlarından Ebû'l-Fütûh et-Tûsî ve Horasan Amîdi Ebû Ali etkin rol oynamıştır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 46; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/76.

<sup>14</sup> Kavurd Bey, Çağrı Bey'in en büyük oğludur. Selçuklular, Dandanakan Savaşı'nın ardından büyük bir kurultay toplamış, Türk geleneğindeki hâkimiyet anlayışına uygun olarak o zamana kadar ele geçirilmiş toprakların hangi hanedan üyelerinin yönetimine verileceği kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda Kirman bölgesi Kavurd Bey'e verilmiştir. Bk. Râvendî, *Rahatu's-sudûr*, 104; Reşidüddîn, *Cami'ut-Tevarih*, 20.

<sup>15</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 49-50; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/79-80; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, çev. Erdoğan Merçil (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977) 1/121; Erdoğan Merçil, *Kirman Selçukluları* (Ankara: TTK Basımevi, 1989), 39; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 166.

<sup>16</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 70; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/118.

<sup>17</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 70; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/118; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuk-nâme*, 1/139.

<sup>18</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 71; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/137-138; Ahmed b. Lütfullah Münecimbaşı, *Camiu'd-Düvel*, çev. Ali Öngül (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), 56; Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 1971), 271; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 58-59.

Melikşah, Büyük Selçuklu tahtındaki ilk yıllarını, gençliğin etkisiyle, polo oynayıp, büyük av partileri düzenlemekle geçirmiş<sup>19</sup> ve bundan dolayı devlet içerisinde bütün güç Nizâmülmülk'ün eline geçmiştir. Ortaya çıkan bu durum da "ülke resmen ve ismen sultanın olmakla birlikte gerçekte 'Nizam'ına kavuştu." ifadesiyle açıklanmıştır.<sup>20</sup> Ayrıca Melikşah'ın saltanatı döneminde elde edilen askerî, siyasî ve ekonomik başarılar Nizâmülmülk'ün yeteneği ve devlet işlerinde attığı adımlara bağlanmıştır.<sup>21</sup>

## 2. Nizâmülmülk ve Askeri Bürokrasi

Cesur ve atılgan<sup>22</sup> bir asker olarak nitelenen Nizâmülmülk'ün katıldığı birçok askeri seferdeki ve bu seferler esnasında savaş meydanlarındaki cesaretine dair kaynaklarda birçok aktarım bulmak mümkündür. Örneğin 1064 yılında müstakbel sultan Melikşah ile birlikte gerçekleştirdikleri seferde Bizans'ın kontrolündeki Anbera (Biurakan), Sürmeli, Hagios Georgios ve Meryemnişin kalelerinin hâkimiyet altına alınmasında etkin bir rol oynamıştır.<sup>23</sup> Anadolu'nun kapısının Türklere açılışı olarak nitelenebilecek Ani şehrinin fethedilmesi sırasında da Selçuklu ordusu saflarında yer almıştır.<sup>24</sup> Nizâmülmülk, Behenzâd Kalesi'nin fethinde de önemli yararlılıklar göstermiş ve fethin ardından Sultan Alparslan, Nizâmülmülk'ü ödüllendirip yetkilerini genişletmiştir.<sup>25</sup>

Nizâmülmülk, bu savaşlar sırasında askerlerle birlikte hareket edip yeri geldiğinde göğüs göğse mücadelelerden çekinmemiştir.<sup>26</sup> Bunların dışında, Sultan Alparslan döneminde gerçekleştirilen Malazgirt Savaşı hariç, bütün askerî seferlere katılarak elde edilen başarılarla katkı sağlamıştır. Bir nefer gibi askerlerin içerisinde savaşa katılması ordu içerisinde kendisine saygı duyulmasına yol açmıştır.

Nizâmülmülk'ün emirler nezdindeki konumunu güçlendiren olay ise Melikşah'ın Selçuklu tahtına geçmesini kabul etmeyen Kirman Hâkimi Kavurd Bey'in bertaraf edilmesinin akabinde gerçekleşmiştir. Esir alınan Kavurd Bey, taht üzerinde hak iddia etmesinin ve Melikşah ile mücadeleye girmesinin gerekçesini, Sultan'ın ordusundaki bazı önemli isimlerin kendisini kıskırtması olarak göstermiş ve bu yönde kendisine yazılan mektupları paylaşmıştır. Yaptıklarını emirlerin yüzüne vurarak onları ağır bir şekilde cezalandırmayı düşünen Melikşah, kendisine karşı tertip edilen açık bir komplonun en önemli delilleri hüviyetindeki mektupları Nizâmülmülk'e vererek emirlerin yanında okumasını istemiştir. Bununla birlikte Nizâmülmülk, devlete hizmet etmiş ve askerî açıdan güçlü olan bu emirleri cezalandırmanın yeni karışıklıklara zemin hazırlayabileceğini ve bu suretle de devletin yetişmiş insan gücünü kaybedeceğini düşünmekteydi. Bu noktada Nizâmülmülk, inisiyatif alarak Melikşah'ın huzurunda işi şakaya getirmek suretiyle mektupları ortada duran mangala atmıştır.<sup>27</sup> Melikşah'a

<sup>19</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/156-157; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 41.

<sup>20</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 41.

<sup>21</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 42.

<sup>22</sup> Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü's-Şafiyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964), 4/312; Abdülkerim Özaydın, "Nizamülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Hizmetleri", *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018), 5.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/38; Sadreddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Nâsır Hüseyinî, *Ahbâru'd-devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lugal (Ankara: TTK Basımevi, 1943), 24-25; Özaydın, "Nizamülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Hizmetleri", 5.

<sup>24</sup> Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-a'yan*, haz. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968), 117; Hüseyinî, *Ahbâru'd-devleti's-Selçûkiyye*, 27-28; Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 31; Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: TTK, 1999) 1/316; Özaydın, "Nizamülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Hizmetleri", 6.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/53-54.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/38.

<sup>27</sup> Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, 262-263.

bağlı emirlerden büyük bir kısmı Kavurd'a mektup yazdığı için büyük bir tedirginlik yaşamaktaydılar. Aidiyetleri ve içerikleri ortaya çıkmadan mektupların imha edilmesi hem emirlerin korkularını yatıştırmış hem de Nizâmülmülk'ün itibarını artırmıştır.

Devletin güçlü olduğunun göstergesi olarak orduya büyük önem veren Nizâmülmülk, Selçuklu ordusunu devrin en güçlü ordusu haline getirmiştir.<sup>28</sup> Onun döneminde Selçuklu ordusunun asker sayısı 400 bin kişiye ulaşmıştır. Esasen bu rakamı da yeterli görmeyen Nizâmülmülk'ün günlünde yatan asker sayısının 700 bin olduğu kaydedilir.<sup>29</sup>

### 3. Nizâmülmülk ve İlmiye Sınıfı

Tuğrul Bey döneminde Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirlik makamına getirilen Amidülmülk Kündürî (ö. 1064), din ve devlet için tehlike olarak algılanan Râfîzilere karşı takınılan tavrın benzerini Şâfiî ve Eş'arîler'e de sergilemiş ve bu anlayıştaki birçok âlime karşı bir mihne süreci başlatmıştır. Baskıya maruz kalan ilim adamları çareyi Selçuklu coğrafyasından ayrılmakta bulmuşlardır. Kendisi de bir Şâfiî ve Eş'arî olan Nizâmülmülk, vezirlik makamına gelmesinin ardından bu uygulamaya son vererek ilim adamlarının yurtlarına dönebilmelerine imkân sağlamıştır.<sup>30</sup> Bu ilim adamları da yurtlarına dönüşlerini sağlayan isme zihinlerinde ve gönüllerinde her zaman özel bir yer ayırmışlardır. Birçok âlimin çalışmalarını Nizâmülmülk'e ithaf etmesi, diğer saiklerle birlikte, bunun bir göstergesidir.

Nizâmülmülk bir adım daha atarak, Sultan Alparslan ve Melikşah'ın müsaadeleriyle, bu ilim adamları için hâkim olunan coğrafyanın her tarafında ilimle iştigal edebilecekleri medreseler inşa etmiştir. Nizâmülmülk'ün adına nispetle Nizamiye Medreseleri olarak isimlendirilen bu medreselerde hem eğitim-öğretim kadrosuna hem de öğrenim süresi boyunca ve de mezun olduktan sonra öğrencilere sunulan imkânlar, insanların medreselere olan ilgisini arttırıyordu. Örneğin medreseler öğrencilerine sadece kalacak yer tahsis etmekle kalmayıp öğrenim hayatları süresince verdiği burslarla öğrencilerin geçimini kolaylaştırıyordu.

Medreseler eliyle bir taraftan önceki dönemde yerlerinden edilen ve baskıya maruz kalan ilim adamlarına bir borç ödenip iade-i itibar sağlanırken diğer taraftan da Büyük Selçuklu Devleti'nin idari ve adli sisteminin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan gücü inşa edilmiştir. Medreselerde okuyan binlerce ismin kendilerine hamilik yapan ve geniş maddi olanaklar sunan Nizâmülmülk'e dair olumlu duygular beslemeleri gayet doğaldır. Bağdat Nizamiye Medresesi'nin ilk müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Horasan'a gitmek için çıktığı yolculukta uğradığı her köy ve beldede kadı, müftü veya hatip olarak görev yapan bir öğrencisinin olduğunu söylemesi<sup>31</sup> bir taraftan Nizamiye medreselerinin Selçuklu toplumu içerisindeki etkinliğini gösterirken<sup>32</sup> diğer taraftan da vezirin adının her yerde olduğunun da bir kanıtı niteliğindedir.

Nizamiye medreselerinin yapısı, onları kadı ve halifenin denetiminden bütünüyle bağımsız kılıyor ve Nizâmülmülk'ün kontrolü altına sokuyordu. Medreselerin idarecilerinin atama veya görevden alınmaları Nizâmülmülk'ün iradesine bağlıydı. Ayrıca medreselerin sahip olduğu gayrimenkullerin kontrolü de onun elindeydi.<sup>33</sup> Medrese sisteminin merkezinde

<sup>28</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 59-60; Muharrem Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizâmü'l-Mülk," *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018), 67-68.

<sup>29</sup> Ahmet Ocak, "Nizamülmülk'ün Dinî ve Fikrî Hayatı," *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018), 45-46.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/33, 209.

<sup>31</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/125.

<sup>32</sup> Cihan Piyadeoğlu, "Nizamiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi," *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018), 132.

<sup>33</sup> David Durand Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period* (New York: Routledge, 2010), 124.

## 258 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

müdrisler vardı. Nizamiye medreselerinin müdrisleri Nizâmülmülk ile aynı dinî bakış açısına sahip isimler arasından seçilmekteydi ve birçoğuyla Nizâmülmülk'ün kişisel ilişkisi mevcuttu.

Medreselerin müdrislerinin atanmasıyla alakalı bir örnek olarak İsfahan Nizamiye Medresesi'ni verebiliriz. İsfahan'daki Nizâmiye Medresesi'nin ilk müdrisi ve vakfın mütevellisi Horasanlı bir âlim olan Sadreddin Muhammed b. Sâbit el-Hocendî'dir (ö. 483/1090-1091).<sup>34</sup> Esasen İsfahan medresesinin başına Horasanlı birisinin getirilmesi ilginçtir. Bu tercihin altında çeşitli sebepler yatmaktadır. İlk olarak, Horasan bölgesinde yaklaşık bir asırdır var olan medreseler oturmuş bir sisteme sahipti. Bu sebeple şehrin ilk medresesinin başına daha önceden böyle bir deneyimi olmayan yerel âlimlerin yerine işi bilen bir yöneticinin getirilmesi daha uygun görülmüş olabilir. Nizâmülmülk'ün bu tercihinin arkasındaki bir diğer sebep de, ki bu sebep daha gerçekçi ve Nizâmülmülk'ün hedeflerine daha iyi hizmet eder görünmektedir, ikili arasındaki dostluk ilişkisidir. Nizâmülmülk, Hocendî ile bölgesel temelleri de olan sıkı bir dostluğa sahipti. Bu açıdan kurmuş olduğu medresenin başına kendisiyle irtibat halinde olan, tanıdığı ve güvendiği bir kişiyi getirmesi son derece doğal bir davranış olarak değerlendirilebilir. Bu durum aynı zamanda medrese öncesinde İsfahan'da medresenin başına getirilmeye layık görülen bir Şafîî âlimin olmadığı anlamına gelmekteydi. Ancak bu noktada şöyle de düşünülebilir: Hocendî'nin İsfahan ile herhangi bir bağı yoktu. Bu durumun, dışarıdan gelip şehrin ilmi hayatının başına geçen birisine karşı, kendisini bu göreve layık gören yerel ilim adamları arasında bir muhalefet oluşturması kaçınılmazdı. Böyle bir ortamda da Hocendî'nin tanınmadığı bir coğrafyada böyle bir göreve getirilmesinin verdiği minnet duygularıyla Nizâmülmülk'e bağlı bir yönetim sergilemesi ve onun medreseler aracılığıyla kurduğu iletişim ağının bir parçası olması kaçınılmazdı.<sup>35</sup> Esasen otuz yılı aşkın bir süre devlet yönetiminde kalan Nizâmülmülk'ün yaptığı tercihlerde siyasi bir arka plan olmasını düşünmek ve olayları bu gözle tetkik etmek pek de yanlış olmasa gerektir. Bir anlamda Nizâmülmülk'ün en önemli projelerinden olan Nizamiye medreselerinin dine, otoriteye, yönetime ve hayata Nizâmülmülk ile aynı pencereden bakan insanlar eliyle ortak bir düşünce dünyası oluşturma çabası olduğu söylenebilir. Neticede İsfahan özelinden hareketle, Nizâmülmülk'ün medreseleri dinî bir gaye yerine siyasi bir hedef doğrultusunda kurduğu tezi de işlevsellik kazanmaktadır.<sup>36</sup>

Medreselerin yanı sıra Nişabur'da hizmete giren ve Selçuklu tarihinde bir ilk olma özelliği taşıyan hastane ve tıp medresesinde de Nizâmülmülk imzası vardır.<sup>37</sup> Nizâmülmülk'ün tıp sahasındaki bir diğer faaliyeti de 1066 yılında Bağdat'ta inşa ettirdiği hastanedir.<sup>38</sup> Nizâmülmülk, 1074 yılında İsfahan'da yeni inşa ettirilen rasathânedeki devrin önemli ilim adamları Ömer Hayyam, Ebû'l Muzaffer İsfizârî, Meymun b. Necip el-Vâsîfî, Abdurrahman Hâris, Muhammed Hâzin ve Muhammed b. Ahmed el-Ma'murî el-Beyhakî'yi bir araya getirmiştir.<sup>39</sup> Onlar da halihazırda kullanılan takvimlerdeki hata paylarını düzelterek güneş yılını esasına dayanan yeni bir takvim hazırlamışlardır. Hazırlanan bu takvime Melikşah'ın "Celâlü'd-Devle" lakabına nispetle *Celâlî* adı verilmiştir.

Nizâmülmülk'ün ilim adamlarına sunduğu geniş imkânlardan istifade etmek isteyenler telif çalışmalarına ağırlık vermişlerdir. Bu sayede başta Şafîî fıkıhı olmak üzere, dinî ilimler, edebiyat, şiir ve siyasete dair birçok eser kaleme alınmıştır. Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus ise sahip oldukları özgürlüğün ve maddî imkânların Nizâmülmülk üzerinden Büyük Selçuklu Devleti sayesinde olduğunun farkındaki ilim adamlarının hem Nizâmülmülk

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Abdülgafir b. İsmail Abdülgafir el-Farîsî, *el-Halkatü'l-ula min tarihi nisabur* (Kum: Cemaatü'l-Müdrisin, 1982), 77.

<sup>35</sup> Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 125-126.

<sup>36</sup> Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 126.

<sup>37</sup> Sübkî, *Tabakatü's-Şafîiyeti'l-kübra*, 4/314.

<sup>38</sup> Arslan Terzioğlu, "Bimâristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/168.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/98.

hem de Büyük Selçuklu adına çalışmalarında bulunmuş olmalarıdır. Bir diğer deyişle söz konusu ilim adamları Selçuklunun meşruiyeti için söylem üretmişlerdir. Esasen Nizâmülmülk üzerinden Büyük Selçuklu Devleti ile devrin ilim adamları arasında kurulan ilişki biçimi tam bir patronaj ilişkisidir. Bu sayede Büyük Selçuklular rekabet içerisinde oldukları Fâtımîlerin propagandist dailerinin olumsuz söylemlerine karşı önemli bir güç elde etmiştir. İlaveten yabancısı oldukları coğrafyada saygınlık kazanmışlardır. Bu saygınlığın bir diğer etkisi Abbâsî sarayına olmuştur. Siyasî güçlerini ellerinden almaları hasebiyle Selçuklularla örtülü bir mücadele halinde olan Abbâsîler, toplum nazarındaki güçlü Selçuklu imajı karşısında etkisizleşmek zorunda kalmışlardır.

Netice itibarıyla ilmî alandaki uygulamaları Nizâmülmülk'ün medreseler yaptıran, İslamî ilimlerin tedvinine çalışan, kitap vakfeden bir isim olarak tanınmasını sağlamıştır.<sup>40</sup> Nizâmülmülk'ün ilme ve ilim adamına verdiği değer Büyük Selçuklu Devleti'nin âlimleri himaye eden bir devlet olarak anılmasını sağlamıştır. Bu düşüncüyü Zehebî "Nizâmülmülk'ün devleti âlimlerin devletiydi" cümlesiyle ifade eder.<sup>41</sup>

Nizâmülmülk, medreseleşme faaliyetinin dışında da âlimler ve sufilerle son derece yakın ilişki kurmuştur. Bunun sebebi Nizâmülmülk'ün âlim ve zahitleri devletin en büyük destekçileri olarak görmesiydi.<sup>42</sup> Bu sebeple de onlara sürekli olarak ihşanda bulunmuştur. İsfahan'da Ulu Camii'nin müştemilatı içerisinde sufiler için bir hângâh/hankah inşa ettirmiş,<sup>43</sup> başına da emir Seyyid Muhammed'i getirmiştir. İslam coğrafyasının her yerinden âlimler, seyidler, sufiler, ihtiyaç sahipleri ve birçok isim İsfahan'a gelerek burada kalırdı. Üç ayların başlangıcı olan Recep ayının gelmesiyle birlikte Nizâmülmülk, Seyyid Muhammed'i davet ederek hângâhta kalanların ihtiyaçlarını öğrenir ve böylece orada bulunan herkesin Ramazan ayını rahat bir şekilde evlerinde ibadet ile geçirmelerine imkân sağlardı.<sup>44</sup>

Nizâmülmülk, sufilerin ihtiyaçlarının karşılanması için 80 bin dinar tahsis etmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca müderrislere, fakihlere, ediplere, şairlere, eşraf ve reislere aylık bağlar ve kapısına gelen yoksulları eli boş döndürmezdi.<sup>46</sup> Nizâmülmülk'ün devlet hazinesinden destek sağladığı şahısların sayısı yaklaşık 12 bin kişiydi.<sup>47</sup> Bu isimler elde ettiklerinin Nizâmülmülk'ün sayesinde olduğunun farkındaydılar ve bu durum onlar ile Nizâmülmülk arasında kuvvetli bir bağ kurduyordular.

#### 4. Nizâmülmülk ve Toplum

Nizâmülmülk'ün toplum ile olan ilişkisini somutlaştıran isim dönemin şahitlerinden Mâferrûhî'dir. Mâferrûhî, Nizâmülmülk'ün İsfahan halkı ile kurduğu sıcak ilişkileri anlatırken

<sup>40</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/8; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 37.

<sup>41</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 19/96; Özaydın, "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri," 22.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/36.

<sup>43</sup> Mufaddal b. Sa'd b. Hüseyin el-İsfahanî el-Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i İsfahan*, nşr. Seyyid Celaeddin el-Hüseyin Tahrânî (Tahrân: Matbaa-i Meclis el-Millî, ts.), 85; Hüseyin b. Muhammed b. Ebî'r-Rıza el-Âvî, *Tercüme-i mehasin-i İsfahan: ez Arabi bi-Farisi*, ihtimam Abbas İkbâl (Tahrân: Şirket-i Sihami, 1328hş.), 62.

<sup>44</sup> Muhammed b. Münevver b. Ebu Sa'd b. Ebu Tahir İbn Münevver, *Esrâru't-tevhid fi makâmâtî's-şeyh Ebî Said*, ihtimam Zebihullah Safa (Tahrân: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1332hş.); Nurullah Kisai, *Medarisu Nizamiyye ve te'sirat-ı ilmi ve ictimai-yi an* (Tahrân: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1374), 221; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 127.

<sup>45</sup> Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali ibnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1359h.), 9/65.

<sup>46</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 58-59; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/208; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 58; Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Veziri," 75.

<sup>47</sup> Ocak, "Nizâmülmülk'ün Dinî ve Fikrî Hayatı," 38.

## 260 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

onun, fazilet sahibi, ilim tahsil eden, hadis rivayet eden, şiir besteleyen, kitap yazar, özdeyiş anlatan, bir mesele hakkında uzman olan veya edebiyat ile ilgilenen herkese sabit bir gelir veya bir tarlanın iktasını veya tam mülkiyetini verdiğini kaydetmiştir. Yapmış olduğu iyilikler neticesinde de halkın hayatları boyunca ona minnettar kaldığını vurgulamıştır.<sup>48</sup> Nizâmülmülk halkın sorunlarının çözümüne önem göstermiş ve onlarla yakından ilgilenmiştir. Nizâmülmülk'ün verdiği güven duygusu halkın hoşuna gitmiş ve toplum içerisinde kabul görmesine vesile olmuştur.<sup>49</sup>

Mâferrûhî, kitabında Nizâmülmülk'ün toprak sahipleri lehine aldığı bir takım ekonomik tedbirleri aktarmıştır. Mültezimler, zaman zaman farklı yollarla görevlerini istismar edebiliyorlardı. Örnek olarak, asgari vergi tutarını toprak sahiplerinin aleyhine değiştiriyorlar, sulanmayan toprakları sulanan topraklarla aynı oranda vergilendirebiliyorlar veya vergi oranı daha düşük olan arpadan vergi oranı daha yüksek olan buğday ile aynı oranda vergi alabiliyorlardı. Bu durumun önüne geçmek isteyen Nizâmülmülk, toprak vergisinin ürünün bir miktarı gibi değerlendirildiği yerlerde, vergi memurlarının kendilerini yasa ile belirlenen oranla sınırlandırmalarını emretti. Görevi kötüye kullanmanın bir diğer şekli de toprak sahipleri lehine olan vergi indirimlerinin yok sayılması idi. Nizâmülmülk bu konuda da eski vergi muafiyetleri ve indirimlerine saygı duyulmasını emretti.<sup>50</sup> Toprak vergisine ek olarak, idareciler çoğu zaman keyfi olarak kanunlarda yeri olmayan birtakım yeni vergiler koyabiliyorlardı. Doğal olarak, bu kanunsuz vergiler toplumsal huzursuzluklara sebebiyet veriyordu. Koyulan kanunsuz vergilerden haberdar olan Nizâmülmülk, belirlenen vergiler dışında en ufak bir miktarın bile tahsil edilmesini yasakladı.<sup>51</sup>

Nizâmülmülk'ün bu şekilde davranmasının temelinde Melikşah'ın kendisine açtığı çalışma alanı önemli bir yer tutar. Ayrıca o, devlet içerisinde yaşanacak herhangi bir zafiyetin kendi otoritesi ve kurduğu düzen için tehdit oluşturacağını farkındaydı. Devlet adamlarının görevlerini kötüye kullanmalarının önüne geçerek halkın huzur ve güvenliğini sağlayan, uyguladığı politikalarla insanların refah seviyesini yükselten Nizâmülmülk, halk tarafından tartışmasız bir şekilde kabul görmüştür.

Nizâmülmülk âlim, dindar, cömert, âdil ve yumuşak huylu, affedici ve az konuşan bir insan olarak tanımlanmıştır. Meclisi kurrâlar, fakihler, Müslümanların önde gelenleri, hayırlı ve salih insanlar ile dolup taşardı.<sup>52</sup> Nizâmülmülk'ün bir diğer hasleti de fakirlere sofrasını açmasıdır. Böylece onlarla diyalog kurar ve takdirlerini kazanırdı.<sup>53</sup> Her yönüyle eksiksiz bir devlet adamı olan Nizâmülmülk, toplumun her türlü ihtiyacının çözümünü düşünmüş ve bu yönde adımlar atmıştır. Bunun bir örneği de hac vazifesini yerine getirirken vefat edenlerin kafelenmesi için tahsis ettiği 50 bin arşın<sup>54</sup> kalın bezdir.<sup>55</sup>

Nizâmülmülk'ün toplumun her kesimi ile kurduğu samimi ve yakın ilişki o kadar büyük bir takdir ve beğeni toplamıştır ki bu durum Nizâmülmülk'ün toplum nezdinde sultan itibarı görmesine sebep olmuştur. İlaveten Selçuklu coğrafyasının her yerinden ve toplumun her kesiminden insanın kendisine yönelmesi hasebiyle Kâbe'ye benzetilmiştir.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i İsfahan*, 104; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of İsfahan in the Saljuq Period*, 127-128. Benzeri rivayetler için bk. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 37.

<sup>49</sup> Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i İsfahan*, 103; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of İsfahan in the Saljuq Period*, 112-113.

<sup>50</sup> Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i İsfahan*, 104; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of İsfahan in the Saljuq Period*, 118-119.

<sup>51</sup> Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i İsfahan*, 103; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of İsfahan in the Saljuq Period*, 119.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/208; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 37.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/210.

<sup>54</sup> Bir uzunluk ölçüsü

<sup>55</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 45.

<sup>56</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 40.

## 5. Nizâmülmülk ve İdarî Uygulamaları

Sultan Alparslan'ın askerî faaliyetleri öncelmesi, Melikşah'ın da Büyük Selçuklu tah-tına oturduğunda henüz hükmetme olgunluğunda olmaması sebebiyle devlet teşkilatının sis-temleşmesi ve devlet denilince akla gelen uygulamaların Büyük Selçuklu Devleti içinde tesisi veya uyarlanması Nizâmülmülk eliyle gerçekleşmiştir. Örneğin Selçuklu devlet sistemi içeri-sindeki divan teşkilatı ve saray teşkilatının oluşturulmasında ve adli sistemin tesisinde Nizâmülmülk etkisi görülmektedir. Aynı şekilde, var olan uygulamanın eksikliklerinin gideri-lerek, Selçuklu Devleti'nde uygulanmaya başlandığı ikta sisteminde de, Nizâmülmülk'ün im-zasını görmek mümkündür. Nizâmülmülk'ün gayretleriyle ilk defa 1073 yılında uygulanmaya başlanan askeri ikta sistemi, 1087 yılından itibaren ülkenin her tarafında uygulanmaya baş-lanmıştır.<sup>57</sup> Nizâmülmülk, tarım arazilerinin ikta bölgelerine ayrılarak gelirlerinin askerlere tahsis edilmesi esasına dayalı ikta uygulamasıyla ordunun masraflarının büyük bir bölümünü devlete hiçbir yük getirmeden karşılanmasını sağlayarak devlet hazinesini büyük bir malî kül-fetten kurtarmış, toprağın tarımsal faaliyette kullanılmasını sağlayarak mamuriyetini tesis et-miş ve de ülke içerisinde refah seviyesini arttırmıştır.<sup>58</sup> İlaveten ticarî mallardan alınan ver-giler (mükûs) ve halka ait mallardan alınan örfî vergilerin (darâib) kaldırılmasının arkasında da Nizâmülmülk'ün olduğu kaydedilmiştir.<sup>59</sup>

## 6. Kadrolaşma Faaliyeti

Aldığı kararlardan tam bir teşkilatçı olduğu anlaşılan Nizâmülmülk, Büyük Selçuklu Devleti'nde malî işlerin idare edildiği divan-ı istifa'nın başına Şerefü'l-Mülk Ebû Sa'd Muham-med b. Mansur b. Muhammed'i,<sup>60</sup> divan-ı tuğra ve divan-ı inşa'nın başına Kemalüddeve Ebû'r-Radi Fazlullah b. Muhammed'i getirdi.<sup>61</sup> Bu iki ismin ortak özelliği Nizâmülmülk'e bağlı ve vezirin çok güvendiği isimler olmasıdır.<sup>62</sup> 1084 yılında Kemalü'd-Devle'nin görevinden alın-masının ardından onun görevi Nizâmülmülk'ün oğlu Müeyyidülmülk tarafından üstlenilmiş-tir.<sup>63</sup> Yine İsfahan'a 5 fersah uzaklıkta olan Hâlicân Kalesi'nin de Müeyyidülmülk'e ait olduğu kaydedilmiştir.<sup>64</sup>

Nizâmülmülk, Selçuklu merkez teşkilatında kendi ekibini kurarken, yerel yönetim-lerde de kadrolaşmayı ihmal etmiyordu. Kaynakların aktardığına göre Nizâmülmülk'ün 12 oğlunun<sup>65</sup> hepsi devlet kademelerinde görev almıştır.<sup>66</sup> Nizâmülmülk'ün en büyük oğlu Ebû'l-Feth Muzaffer Fahrülmülk<sup>67</sup> başkent İsfahan'ın idaresini uhdesine almıştır.<sup>68</sup>

Vezir'in ikinci erkek çocuğu<sup>69</sup>, en yetenekli ve en muktedir<sup>70</sup> oğlu olarak tanımlanan Müeyyidülmülk, tuğra ve inşa divanındaki görevinden sonra Herat valiliğine getirilmiştir.<sup>71</sup> Müeyyidülmülk ve Fahrülmülk'ten yaşça daha küçük olan İzzülmülk, Harezmi bölgesinin kontrolünü elinde tutuyordu.<sup>72</sup> Nizâmülmülk'ün diğer oğullarından Şemsülmülk Osman b.

<sup>57</sup> Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Viziri," 68.

<sup>58</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 59; Özyayın, "Nizamülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmet-leri," 18; Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Viziri," 67-68.

<sup>59</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/209; Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Viziri," 68.

<sup>60</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 59; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 113.

<sup>61</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 60.

<sup>62</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 60.

<sup>63</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 61.

<sup>64</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/318.

<sup>65</sup> Râvendî, *Rahatu's-sudûr*, 132.

<sup>66</sup> Râvendî, *Rahatu's-sudûr*, 132; Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 60.

<sup>67</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/418.

<sup>68</sup> Mâferrûhî, *Kitabu mehâsin-i Isfahan*, 117; Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 51; Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 115.

<sup>69</sup> Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 51.

<sup>70</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 86.

<sup>71</sup> Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012), 58.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/219.

## 262 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

Nizâmülmülk, Merv'in idaresiyle<sup>73</sup>, Cemalülmülk ise Belh ve çevresinin idaresiyle görevlendirilmiştir.<sup>74</sup> Nizâmülmülk, yakın arkadaşı Şerefüddin Ebu Tahir el-Kumî'yi Merv'e, ve yine arkadaşı Ebû Ali Hasan el-Manî'yi Nişabur'a yönetici olarak tayin etmişti. Aynı zamanda bu şehirde bir medrese kurarak başına aile dostu Abdülmelik Cüveynî'yi getirdi.<sup>75</sup> Rey şehrinin reisi Sikatülislam Ebû Müslim Servşiyârî'ye kızını vererek bir akrabalık bağı kurdu.<sup>76</sup> Bağdat'ta halifenin vezirlerinin seçildiği Beni Cehir ailesi ile, Rey'de yaptığı gibi, evlilik yoluyla akrabalık tesis etti. Amîdüddeve b. Cehir ile Nizâmülmülk'ün kızı Rey şehrinde evlendiler.<sup>77</sup> Nizâmülmülk'ün kızının vefatının ardından ibn Cehir, Vezir'in torunuyla evlendi.<sup>78</sup> Nizâmülmülk, uygulamaları ve atamalardaki tercihleriyle Büyük Selçuklu devlet yapısındaki Horasan etkisini somutlaştıran kişidir.<sup>79</sup>

Nizâmülmülk devlet içerisinde sahip olduğu konumu korumak ve güçlendirmek amacıyla çok kapsamlı bir yol takip etmiş ve peyderpey hedefini gerçekleştirmiştir. Bunu yaparken uyguladığı en önemli strateji hem merkezi yönetimde hem de taşra teşkilatında kendisine kan, evlilik veya gönül bağıyla bağlı bir devlet adamı kitlesi oluşturmaktır. Ona bu imkânı veren ise doğrudan hanedan üyelerinin tercihleridir. Tuğrul Bey ile birlikte kurulmaya çalışılan merkezîyetçi yapıyı anlamlandıramayan hanedan üyeleri taht iddiasıyla birçok mücadeleye girişmişler ve neticesinde cezalandırılmışlardır. Bu isimlerin cezalandırılmaları özellikle geniş Selçuklu coğrafyasındaki şehirlerin yönetiminde yönetici ihtiyacının doğmasına sebep olmuştur. Selçuklu hanedan mensuplarından doğan bu boşluk büyük oranda Nizâmülmülk'ün oğulları ve yine ona bağlı isimlerle doldurulmuştur. Bu durum zaman içerisinde vezir ve yakın çevresinin hem siyasal hem de ekonomik açıdan güç kazanmasını beraberinde getirmiştir. Nizâmülmülk'ün oğulları, torunları ve damatları hem Selçuklu Devleti'nde hem de Abbâsî Devleti'nde üst düzey görevler almıştır.<sup>80</sup> Ancak bu isimler zaman zaman gerçekleştirdikleri uygulamalarla atanmışlık sınırlarını zorlamışlardır. Özellikle Melikşah'a yakın isimlerle yaşanan sorunlar Sultan ile Nizâmülmülk'ün arasının açılmasına sebep olmuştur.

### 7. Nizâmülmülk ile Melikşah Arasındaki Gerilimin Arka Planı

20 yıla yaklaşan Melikşah ile Nizâmülmülk ilişkisinde, veziri sultanın gözünden düşürmek isteyenler sebebiyle zaman zaman sorunlar yaşanmış, ancak Nizâmülmülk'ün feraseti, Melikşah'ın da anlayışıyla olaylar büyümeden çözülmüştür.

Sultan ile vezirin arasını açmaya çalışan isimlerden birisi Melikşah'ın nedimi Seyyidü'r-rüesâ Ebû'l-Mehâsin b. Kemâlülmülk Ebû'r-Rızâ olmuştur. Kaynaklara yansıdığına göre sultan ile nedimi arasında çok yakın bir ilişki vardı. Öyle ki, yanına seyrek uğradığında sultan sitemini içeren bir beyit bile yazmıştı. Ebû'l-Mehâsin, muhtemelen bu yakınlığın verdiği cesaretle, Nizâmülmülk aleyhine kulis faaliyetleri yapmış, Nizâmülmülk'ün hazine ve halkın mallarını zimmetine geçirdiğini ve bazı şehir ve köyleri kendilerine tahsis ettiğini iddia etmiştir. Ebû'l-Mehâsin, vezirin görevden el çektirilip yerine kendisinin görevlendirilmesi halinde Sultan'a bir milyon dinar vermeyi teklif etmiştir. Kendisi aleyhine oluşturulmaya çalışılan ortamdan haberdar olan Nizâmülmülk, sahip olduğu aynî ve nakdî birçok mal ve binlerce kölesinin de katıldığı büyük bir ziyafet düzenlemiştir. Burada ilk olarak Selçuklu hanedanına yaptığı hizmetlerden bahsetmiş ve sergilediği her şeyin asıl sahibinin Sultan Melikşah oldu-

<sup>73</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/67.

<sup>74</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 73; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/123; Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 50.

<sup>75</sup> Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 122.

<sup>76</sup> Râvendî, *Rahatu's-sudûr*, 140-141; Reşîdüddin, *Cami'ut-Tevarih*, 56; Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 54.

<sup>77</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/61.

<sup>78</sup> Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 122.

<sup>79</sup> Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 113.

<sup>80</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 60; Râvendî, *Rahatu's-sudûr*, 132; Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Veziri", 71.



ğunu belirtmiştir. Vezirinin söylemlerinden etkilenen Melikşah, Nizâmülmülk aleyhtarı söylemleriyle aklını karıştırmaya çalışan Ebû'l-Mehâsin'in gözlerine mil çekilmesini emretmiş ve Sâve kalesine sürgün etmiştir.<sup>81</sup>

Nizâmülmülk'e dair bir diğer şikâyet İbn Behmenyar tarafından gerçekleştirilmiştir. Adı geçen şahıs Sultan Melikşah'a Nizâmülmülk hakkında birtakım şikâyetlerini iletirken İsfahan mültezimliğini yaklaşık 70 bin altına kendi adamlarına verdiğiinden bahsetmiştir.<sup>82</sup> Ancak onun Nizâmülmülk aleyhine girişimi de sonuçsuz kalmıştır.

Sultan Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'un veziri Tâcülmülk Ebu'l-Ganâim'in arzusu Nizâmülmülk'ün yerine geçmekti. Bu doğrultuda ya Nizâmülmülk'ün ölümünü bekleyecekti ya da onun azledilmesini sağlayacaktı. Tâcülmülk ikinci yolu tercih etti. Melikşah'a giderek Nizâmülmülk'ün her yıl suflere, fakihlere ve kurraya 300 bin dinar harcadığını, bu meblağda bir para ile teçhiz edilecek ordunun İstanbul'un fethini dahi gerçekleştirebileceğini söyleyerek Nizâmülmülk'ün devletin gelirlerini boşa harcadığını göstermeye çalışmıştır. O zamana kadar ilme, ilim adamına ve de suflere harcanan paranın devlete getirilerini anlamlandıramadığı anlaşılan Melikşah, Nizâmülmülk'ü çağırarak konunun izahını istemiştir. Nizâmülmülk, "... Allah sana ve bana kullarından hiç kimseye nasip olmayan lütuf ve ihsanda bulunmuştur. Buna karşılık sen Allah'ın dinini yüceltmeye çalışan ve onun aziz kitabını hamil olanlara yılda 300 bin dinar sarf etsen çok mudur? Sen askerlerine her yıl onun iki mislini harcıyorsun. Hâlbuki bunların en kuvvetlisinin ve en iyi nişancısının attığı ok bir milden ileri gitmez. Onlar ellerindeki kılıçlarıyla sadece kendi yakınında bulunan kimseleri öldürebilir. Ben ise sarf ettiğim bu parayla öyle bir ordu teçhiz ediyorum ki onların duaları ok gibi arşa kadar gider ve Allah'a ulaşmalarına hiçbir şey engel olmaz." Vezirin etkileyici konuşmasıyla duyulan Melikşah, Nizâmülmülk'ün harcamalarının gayesini anlamış ve yaptığı faaliyetleri arttırarak devam etmesini istemiştir.<sup>83</sup>

Kaynakların aktardığı rivayetlerde görüldüğü üzere Melikşah ve Nizâmülmülk ilişkisi birçok badire atlattır. Çalışmamızın başında bahsettiğimiz üzere, belli bir düzlemde devam eden bu ilişkisi 1092 yılına gelindiğinde karşılıklı söylenen ağır sözlerle geri dönüşü olmayan bir yola girmiştir. Burada cevabı aranması gereken en önemli husus, Melikşah'ın daha önce pek çok defa örneklerine şahit olduğu ulu vezirin kendisine şikâyet edildiği durumlarda gösterdiği tavrın dışında bir yaklaşım sergilemesidir. Bu noktada Melikşah'ı durumu anlamak ve *neliğini* araştırmak yerine Nizâmülmülk'ü tehdide sevk eden etkenin tespiti önemli hale gelmektedir.

Sultan ile vezir arasındaki ilişkiyi geren söylem ve olayların iki ana kaynağından bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi Sultan'ın Karahanlı soyundan gelen hanımı Terken Hatun'dur. Terken Hatun, birçok Karahanlı soyluna mensup hatunla benzer şekilde, devlet yönetiminde söz sahibi olma arzusu ve öz çocuğunu sultan yapma gayreti içerisindeydi. Arzusunu gerçekleştirebilmesinin tek yolu da Melikşah'ın kararları üzerinde belirleyici olmaktı. Bununla birlikte Nizâmülmülk'ün varlığı ve Melikşah'ın gözündeki konumu bu amacın önündeki aşılması gereken en büyük engeldi. Terken Hatun, hem kurduğu ittifaklarla hem de söylemleriyle sürekli olarak Nizâmülmülk'ü sultanın gözünden düşürmeye çalışıyordu. İkili arasındaki ilişkileri geren diğer nokta, Nizâmülmülk'e yakın isimlerin sergiledikleri umursamaz tavidir. Nizâmülmülk'ün devlet içerisindeki gücünü kendilerine devşirmeye çalışan bazı isimler Sultan'ın otoritesini sorgulatacak davranışlar sergilemişlerdir.

Yaşanan bazı olayları irdelemek bu tespiti yapabilme adına önemli çıkarımlar yapmaya yardımcı olacaktır. Belh ve çevresinin idaresini üstlenen vezirin oğlu Cemalülmülk,<sup>84</sup> Sultan'ın maskarası Ca'ferek'in Melikşah'ı eğlendirirken babasının taklidini yaptığını ve baş

<sup>81</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 60; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/131.

<sup>82</sup> Sibt, *Mir'atü'z-zaman*, 209-210.

<sup>83</sup> Hüseyinî, *Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye*, 46; Özyayın, "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri", 23-24.

<sup>84</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 73; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/123; Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 50.

## 264 | Nurullah Yazar. Nizâmülmülk Etkisi: Otorite Sahibi Bir Vezir Portresi

başta kaldıklarında babası aleyhine konuştuğunu öğrenince sinirlenerek başkent İsfahan'a gelmiş ve hemen ardından da Ca'ferek'in öldürülmesini emretmiştir.<sup>85</sup> Ayrıca babasının yerine vezirlik makamına getirileceği iddia edilen İbn Behmenyar isimli bir devlet adamını da yakalayarak gözlerine mil çektirmiştir.<sup>86</sup>

Başlangıçta özel hizmetinde bulunan bir ismin öldürülmesine ses çıkarmayan Sultan, Cemalülmülk ve Nizâmülmülk ile birlikte Horasan'a gitmiştir. Nişabur'da oldukları sırada ise, Cemalülmülk'ün öldürülmesini emretmiştir.<sup>87</sup> Esasen hiçbir hükümdarın şahsî hizmetiyle görevli bir ismin kendi sarayında infaz edilmesine sessiz kalması düşünülemez. Böyle bir durum ortaya çıkaracağı yönetim zafiyetinin, önü alınmayacak hadiselerin baş göstermesine sebebiyet vereceği muhakkaktır. Bununla birlikte bu kararın Nizâmülmülk tarafından asla kabullenilmeyeceği bir gerçektir. Neticede oğlunun öldürülmesinden sonra Nizâmülmülk ile Melikşah'ın yolları ayrılmaya başlamıştır.<sup>88</sup>

Sultan ile vezir arasındaki ilişkileri koparan ve bardağı taşıran olay ise Merv'de gerçekleşmiştir. Merv'in idaresiyle görevlendirilen Nizâmülmülk'ün torunu Osman b. Cemalülmülk'ün, aralarında geçen münakaşadan sonra gençlik heyecanı ve dedesinin nüfuzuna dayanarak Melikşah'ın yakın adamlarından olan ve Sultan tarafından Merv şahneliğine tayin edilen Emir Kodan'ı (Kavdan) yakalatıp hakaret etmiş, sonrasında da hapsedmiştir. Bir süre sonra serbest bırakılan Emir Kodan, Sultan Melikşah'ın yanına giderek yaşananları Sultan'a aktarmıştır.<sup>89</sup> Şemsülmülk'ün bu hareketi bir süredir gergin olan Melikşah ve Nizâmülmülk arasındaki ilişkilerin iyice sorunlu hale gelmesine yol açmıştır.

İkili arasındaki ilişkinin önceki ilişki biçiminden uzaklaşmasında bir diğer etki de Melikşah'ın olgunlaşması olarak değerlendirilmelidir. Yıllar içerisinde Melikşah, kendisinde doğuştan var olan ve kendisini Selçuklu tahtına taşıyan kutun (divine light/charisma) farkına varmıştır. Kut, genç Melikşah'a sultan olma imkânını vermişti. Şimdi ise Melikşah'ın istediği güç ve iktidardı. Artık Kavurd Bey'in karşısındaki tecrübesiz genç değildi. Geçen yılların kendisini asil kan sahibi bir melikten muktedir bir hükümdara dönüştürdüğüne inanıyordu. Artık ülke yönetiminde gerçek güç sahibinin kim olduğunun gösterilmesi gerekiyordu. Bir anlamda Nizâmülmülk üzerindeki otoritesi onun rüştünü ispat edebileceği bir alan ve "gerçek" hükümdar olmanın göstergesiydi. Bu bağlamda Melikşah'ın ilk adımları idari alanda olmuştur. Yönetim gücünü elinde toplamak isteyen Melikşah, Nizâmülmülk'ün sahip olduğu gücü dengelemek amacıyla birtakım görevlendirmelerde bulunmuştur. Fars bölgesinin veziri Tacülmülk Ebû Ganâim, tuğra divanının başına getirilmiş; Mecdülmülk Ebu'l-Fazl Balasani mali işlerin yönetimiyle görevlendirilmiş ve İsfahanlı Sedidülmülk de ordu komutanlığına getirilmişti.<sup>90</sup>

Melikşah ile Nizâmülmülk arasındaki soruna etki eden diğer faktör de değişen nesildi. Yaşı itibarıyla Nizâmülmülk bir önceki kuşağın temsilcisi konumundaydı ve yeni yetişen nesil de artık devlet kademelerinde görev almak ve kendilerini göstermek istiyordu. Tecrübe eksikliğinin verdiği cesaret yeni nesle yapılanları kolay göstermekteydi. Bu bağlamda Melikşah'ın olgunlaşarak devlet işlerinde daha fazla etkin olma arzusuna Nizâmülmülk'ü Sultan'ın gözünden düşürerek sahip olduğu yetki ve makamı elde etmek isteyenlerin girişimleri de eklenince ikili arasındaki ilişki kopma noktasına gelmiştir.

Neticede Nizâmülmülk'ün Melikşah üzerindeki etki gücü, yıllar içerisinde yaşananların erozyonist etkisi ve Sultan'ın muhteris eşi Terken Hatun'un sözleriyle azalmıştı. Hükümdarlığın başında "baba" ve bilge bir isim olarak görülen Nizâmülmülk, artık yaşlı bir isim haline gelmişti. 74 yaşında vefat eden Nizâmülmülk'ün ömrünün son yıllarında fizikî kapasitesi sınırlanmış ve bir bastona dayanarak yürümek zorunda kalmıştır.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 73-74; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/123.

<sup>86</sup> M. A. Köymen, "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk ve Tarihi Rolü", *Türkler*, 5/268.

<sup>87</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/123-124; Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 75; Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 50.

<sup>88</sup> Kisai, *Medarisu Nizamiyye*, 50.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/205.

<sup>90</sup> Bundârî, *Zübdetü'n-nusra*, 61-63.

<sup>91</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 38; Kesik, "Büyük Selçuklu Devleti Veziri", 74.

### Sonuç

Nizâmülmülk, önce Alparslan'ın sonra da Melikşah'ın saltanatı sırasında yaklaşık 30 yıl kesintisiz bir şekilde Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirliğini yapmıştır. Melikşah'ın, özellikle iktidarının ilk yıllarında, zamanının çoğunu devlet işleri yerine av vb. faaliyetlerle geçirmesi ve Nizâmülmülk'e verdiği "sınırsız" ve "denetimsiz" yetkiler vezire fiili bir hükümdarlık yolu açmış ve onu devlet yönetiminde daha fazla söz sahibi yapmıştır.

Nizâmülmülk de, devlet kademesinde görev alan aile bireyleri, ilişki içerisinde olduğu âlimler, kendi ordusu ve emirleri ile bir güç odağı haline gelmiştir. Bunun sonucunda Nizâmülmülk, 11. yüzyılın son çeyreğinde rakipsiz bir şekilde Büyük Selçuklu siyasetinin etkin figürü, Selçuklu yönetimini ve politikalarını belirleyen isim ve Selçuklu tarihinin en önemli olaylarında karar mercii olmuş ve sonuçta Selçuklu tarihine damga vurmuştur. İbnü'l-Esîr, Fatmî veziri Bedr el-Cemalî'nin kendisi için kullandığı sayısız lakabı kaydettikten sonra sadece Mısır'a hâkim olan bir devletin veziri bu kadar lakap kullanıyorsa Nizâmülmülk'ün "ilah"lık iddiasında bulunması gerekirdi diyerek hem Selçuklunun azametini hem de Selçuklu devletinde Nizâmülmülk'ün yerini göstermektedir.<sup>92</sup>

Selçuklu yönetimindeki Nizâmülmülk etkisi o kadar büyük ve derindir ki onun hayatından bahsedilirken kendisi bir hükümdar gibi anlatılır. Bu anlatım şeklinin en net görülebileceği örneklerden birisi İbnü'l-Adim'de geçmektedir. Onun aktardığı kayıt şu şekildedir:

"...Eski devlet içindeki çekişmeler ve beğenilmeyip yerilen tutum ve davranışlar devri artık sona erdi. Allah, kendi sırrının iç yüzünü Nizâmülmülk'ün devletinde gösterdi. Bunun sonucunda Allah, Nizâmülmülk'e, iyi işler yapmayı, zulüm, şiddet, şüphe ve huzursuzluğu ortadan kaldırmayı, tebaasının işlerine iyi bakmayı, adalet ve insaf kurallarına göre tebaaya yapılacak muameleleri değerlendirmeyi, işleri kontrol altına almayı nasip eyledi. Böylece durum düzeldi. Divanlar en iyi biçimde düzenlendi ve ülkenin her tarafı adalet ve insaf eserleriyle süslendi. Nizâmülmülk, yetkililerin en yetkilisi, yöneticilerin en adaletlisi olan bir yöneticidir. Ülke içinde yaşam düzene girdi, ticaret normaleşti, yollar kalabalıklaştı, fitne ve fesat ehli azaldı..."<sup>93</sup>

Bu tanımlama tam anlamıyla bir hükümdar tanımlamasıdır. Özellikle "Nizâmülmülk'ün devletinde" ifadesi bu bağlamda son derece önemlidir. Devlet, onu yönetenin şahsında hanedan üyelerine aittir. Devletin kurucusunun ismiyle anılmasının sebebi de budur. Genel devlet isimlendirmesinin yanı sıra hükümdarların saltanatları sırasında devlet onların adıyla da anılabilir.<sup>94</sup> Bununla birlikte Büyük Selçuklu Devleti'nde Nizâmülmülk'ün isminin hükümdarlardan önce zikredilmesi hiyerarşik açıdan sorunlu olduğu gibi hem hükümdarın hem de vezirin ve de onların yanında olanların kendilerini konumlandırmaları noktasında birtakım sorunlara yol açabilir.

Nizâmülmülk'ün mektubunda taç ile diviti birbirine bağlamasının arka planını her iki ismin vefatının ardından devletin içerisine düştüğü kaotik durumdan anlamaktayız. Hem Melikşah'ın tahti dolduracak olgunlukta bir çocuğunun olmaması hem de Nizâmülmülk'ün kurmuş olduğu düzenin bozularak ona yakın isimlerin bir anda devlet kademelerinden uzaklaştırılması idari boşluğun oluşmasına yol açmıştır. Sonuçta Büyük Selçuklular, devletin temellerini derinden sarsan iktidar mücadeleleriyle boğuşmuş ve doğu İslam dünyası da Haçlı saldırıları karşısında savunmasız kalmıştır.

<sup>92</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, 10/673-674.

<sup>93</sup> İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 41.

<sup>94</sup> Alparslan'ın devleti veya Melikşah'ın devleti gibi.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Mahmud. *Selçuk-nâme*. çev. Erdoğan Merçil. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977.
- Âvî, Hüseyin b. Muhammed b. Ebî'r-Rıza. *Tercüme-i Mehasin-i İsfahan: ez Arabi bi-Farisi*. ihtimam Abbas İkbâl. Tahran: Şirket-i Sihami, 1328hş.
- Bündârî, El-Feth Ali b. Muhammed. *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvameddin Burslan. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Farisî, Ebu'l-Hasan Abdülgafir b. İsmail Abdülgafir, *el-Halkatü'l-ula min Tarihi Nisabur*. Kum: Cemaatü'l-Müderresin, 1982.
- Guedy, David Durand. *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*. New York: Routledge, 2010.
- Hüseyinî, Sadreddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Nâsır. *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*. çev. Necati Lugal. Ankara: TTK. Basımevi, 1943.
- İbnü'l-Adîm. *Bugyetü't-Taleb fi Târih-i Haleb*. haz. Ali Sevim. Ankara: TTK Basımevi, 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülük ve'l-Ümem*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1359h.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fi't-Tarih*. Beyrut: Dâru Sadır, 1966.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Abû'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK, 1999.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Alparslan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/526-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kesik, Muharrem. "Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizâmü'l-Mülk". *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018): 55-83.
- Kisai, Nurullah. *Medarisu Nizamiyye ve te'sirat-i ilmi ve ictimai-yi an*. Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1374.
- Köymen, Mehmet Altay. "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk ve Tarihi Rolü". *Türkler*. 5/265-270. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet. "Nizamülmülk'ün Dinî ve Fikrî Hayatı". *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018): 33-53.
- Mâferrühî, Mufaddal b. Sa'd b. Hüseyin el-İsfahanî. *Kitabu Mehâsin-i İsfahan*. ed Seyyid Celaledin el-Hüseyin Tahranî. Tahran: Matbaa-i Meclis el-Millî, ts.
- Merçil, Erdoğan. *Kirman Selçukluları*. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Mevdûdî. *Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 1971.
- Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hândşâh. *Ravzatü's-safâ*. Tahran: 1339/1960.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah. *Câmiu'd-Düvel*. çev. Ali Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizamülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Hizmetleri". *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018): 1-31.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Piyadeoğlu, Cihan. "Nizamiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi". *Selçuk University Journal Of Seljuk Studies* 8 (2018): 124-135.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*. ed. Muhammed İkbâl. Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1985.
- Reşîdüddin, Fazlullah. *Cami'ut-Tevarih*. Edited by Ahmed Ateş. Ankara: TTK Basımevi, 1960.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-a'yan*. haz. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968.
- Sübkî, Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra*. haz. Mahmûd Muhammed Tanahi and Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1383/1964.
- Sümer, Faruk. "Kutalmış", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26, 480-481. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Terzioğlu, Arslan. "Bimâristan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 267-295

**Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi**

*Yahya al-Şarşarî and The Image of the Prophet Muḥammad in His Poems*

**İbrahim Fidan**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Assistant Professor, University of Ankara Faculty of Theology  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Ankara, Turkey

[ibrahimfidani@hotmail.com](mailto:ibrahimfidani@hotmail.com) [orcid.org/0000-0002-6256-7286](https://orcid.org/0000-0002-6256-7286)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 15 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 14 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 267-295**

**Cite as / Atıf:** Fidan, İbrahim. "Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi [Yahya al-Şarşarî and The Image of the Prophet Muḥammad in His Poems]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 267-295.

<https://doi.org/10.18505/cuid.703899>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### Yahya al-Şarşarî and The Image of the Prophet Muḥammad in His Poems

**Abstract:** The first poems about the Prophet Muḥammad appeared while he was alive. These first examples, which are panegyrics (*madīh*, *i'tizār*, *fakhr* and *rişā*), largely reflect the characteristics of the pre-Islamic *qaşīda* poetry. Due to the developments in the following centuries, the number of poems about the Prophet increased. And thus, a separate literary genre was formed under the name *al-madīh al-nabawī*. Especially the fact that sufi leaning poets contributed to the literary richness in this field. Another factor is the beginning of the tradition of writing *mawlid* poems in memory of the birth of the Prophet Muḥammad. The thirteenth century was an important period for poems praising the Prophet Muḥammad. Two important poets emerged in this century. One of them is Egyptian poet al-Būşīrī and the other is Baghdad's famous poet, Yahyā al-Şarşarī. Even after his death, Şarşarī's works with high literary value were read and memorized in the circles of science, literature and Sufism. Due to his competence in the field, al-Şarşarī was known as the poet of the Prophet and Ḥassān b. Thābit of his time. However, it is understood that his poems, which lost their importance in literary circles over time, were not studied as much as they deserved in the modern period. In this article, his life and works are introduced and basic language and stylistic features of his poems are examined. Also, the image of the Prophet in his poems was determined within the framework of the political conditions of the period.

**Summary:** In the field of *madīh nabawī*, which first appeared in the 'Asr al-Sa'ada and has continued to the present day, especially two names stand out in the 7th/13th century, when famous poets such as Macduddīn al-Vitrī (d. 662/1264), Ibn al-Muraḥḥal (d. 699/1300) and Şafiyuddīn al-Hillī (d. 749/1348) were also raised. One of them is the Egyptian poet al-Būşīrī (d. 695/1296), who left his mark on the field of *madīh nabawī* with his many poems, especially *Qaşīda Burda*, and the other is the Iraqi poet Yahya al-Şarşarī (d. 656/1258), who was named *Shā'iru Rasūlillāh* (The poet of the Prophet) and *Ḥassānu Vaktihī* (Ḥassān of that period) because of the quality of his poems in this field.

al-Şarşarī, was born in the village of al-Şarşar, near Baghdad, spent most of his life in the shadow of Baghdad's political instability and the social collapse that developed in parallel. He was killed in 656/1258 by the Mongolian forces that invaded Baghdad. al-Şarşarī was extremely knowledgeable in fiqh, hadith, language, and 'ilm al-qirāa. Our poet adopted the views of the Hanbalī law school. In addition, he turned to Sufism and became a murīd (disciple) of Ali ibn Idrīs al-Ya'kūbī, a student of Abdalqadir al-Gilānī who was accepted as the founder of Qādiriyya. He was closely attached to the Sunnah of the Prophet and was fond of reading the Quran. He was chaste and patient and was content with what he had himself. All his works are poetic and they all concern the *madīh nabawī* or fiqh.

Since his poems, almost all of which are about the praise of the Prophet, have a high literary value, they were read, memorized and narrated for a long time in the circles of science, literature and Sufism. In terms of its structure, his poems are based on the traditional forms of Arab *qaşīda*. In the introductory sections of his poems, he often expresses his longing for Madina. The main subject in poems is usually the Prophet and his superior features. In the last part, he usually says *salāt* for the Prophet and seeks help from him. It can be said that he used simple language in his poems. The vocabulary reflects the characteristics of the urban life in which he lived. The source of inspiration for his poems are the Qur'an and especially the hadith of the Prophet. He uses the potential of literary arts as much as possible while conveying his feelings. But he does not allow the correct information to be lost due to these arts on a serious subject such as depicting the Prophet. We can see a lot of *badī'* (creative) art in some of his poems. But we can immediately understand that these arts do not spoil the beauty of his expression. The poet provides rhythm and harmony in his poetry with the meter and rhyme in accordance with the classical Arabic *qasida* rules. In addition, he strengthens the musicality in poetry with puns (*jinās*) and repetition.

The influence of the instability of the region where al-Şarşarî lived on his poems is obvious. According to him, the main reason for the terrible situation that Muslims were in was that they were away from the way of the Prophet. He thought that it would be possible to go back to the old peaceful days by following the way of the Prophet. Perhaps as a result of this opinion, he allocated his qasîda to the narration of the Prophet and his Companions. In his poems, he describes the Prophet with his names, superior qualities, physical and moral characteristics. He says that the sentences describing the Prophet are the ornament of poems and believes that praising him is a mean of salvation in the next world. He also hoped that the poems he said in order to achieve spiritual ascension would protect himself against the troubled events of the period.

In his poems, especially on the occasion of *mawlid*, al-Şarşarî mentions the Prophet's physical characteristics and likens his smiling face to a bright full moon, his brows to the letter nûn, his teeth to pearls. He describes the Prophet as a man with black eyes, broad shoulders, born with kohl-lined eyes, and who emanates a beautiful scent as a requirement of his creation. The poet, who also touches on the Prophet's powerful address, states that his speech is more effective than Luqman's wise words by virtue of his *jawami' al-kalim* (comprehensive speech) and *faşl al-khitab* (clear speech), and that his soft address, which states nothing other than the truth, is a blessing from Allah. He additionally describes the Prophet's plain words, easy to understand by all, as more valuable than jewels. al-Şarşarî, who praises the Prophet in terms of morality with basic human virtues such as bashfulness, justice, modesty, and courage, emphasizes that he is, a paragon of patience, perseverance, kindness, and compassion through analogies such as, "his clothes are peace and perseverance", his "cover is kindness and forgiveness". In his world of imagery, the Prophet's benevolence is so abundant like the rain that the clouds cannot compete with him. Also, he does not shame anybody for what he gives. He bestows the most valuable possessions like gold and camels. Even the respectable personalities of the tribe benefit from his grace. He is so generous that he is giving even when the clouds are stingy about giving rain during times of drought. He welcomes with a smile those who approach him with requests. The donations he makes privately are entirely satisfying.

The image of prophethood in al-Şarşarî's poems, is centralized around the thought of *nûr Muḥammadî* (prophetic light) and the miracles of the Prophet. He reminds that the Prophet never gave up despite the calamities he encountered and that he was supported with extraordinary events in various stages of his life since he was born, and reflects the understanding that the prophet is spiritually supporting the community with his *nûr*; and in the case the community follow his sunnah, overcoming the Mongolian attacks, which seems like a miracle, is possible. The mention of Qattâl (warrior), Mâhî (eliminator of disbelief), Zâhir, Zâfir, Manşûr and Muẓaffar (victorious) among the Prophet's names, especially those that evoke the superiority he gained in his fight against the disbelievers, giving greater prominence to his courage and valor among his virtues are also related to the political and social conditions of the period. The couplets about the Companions of the Prophet following the couplets that describe the Prophet's valor, the emphasis of their aid to the Prophet, and the particular mention of their fighter spirit may be considered in the same context. Perhaps, in this way, the poet aims to boost the courage of the Muslims who are exposed to Mongolian attacks with respect to protecting their spiritual and holy values against the enemy.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Prophet Muḥammad, Madîh Nabawî, Şarşarî

### Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

**Öz:** Peygamber'i (s.a.s.) anlatan ilk şiirler o hayattayken ortaya çıkmıştır. Medih, itizâr, fahr ve mersiye gibi konularda söylenmiş bu örnekler büyük ölçüde İslam öncesi kaside formunun özelliklerini taşır. Sonraki asırlarda meydana gelen gelişmelere bağlı olarak Hz. Peygamber'i

## 270 | İbrahim Fidan. Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

konu alan şiirlerin sayısı zamanla artmış ve *el-Medâihu'n-Nebevîyye* (Peygamber Methiyeleri) adıyla ifade edilecek olan müstakil bir tür oluşmuştur. Özellikle tasavvufî düşüncenin edebiyat çevrelerine nüfuz etmesi ve devlet eliyle Hz. Peygamber'in doğum yıldönümünün kutlandığı Rabîülevvel ayının on ikinci günü münasebetiyle mevlid şiirleri söyleme geleneğinin başlaması bu alandaki edebî zenginliğe büyük etki etmiştir. Peygamber methiyelerinin dönüm noktası 7./13. asırdır. Bu dönemde iki önemli nebevî medih şairi yetişmiştir. Bunlardan biri Mısırlı şair Bûşîrî (öl. 695/1296), diğeri ise nebevî medih alanında Bağdat'ın yetkin siması Yahya eş-Şarşarî'dir. Şarşarî'nin (öl. 656/1258) bu konuda söylediği edebî değeri yüksek şiirleri vefatından sonra ilim, edebiyat ve tasavvuf çevrelerinde okunup ezberlenmekteydi. Alandaki yetkinliği sebebiyle *Şâ'iru Rasûlillâh* (Peygamber şairi) ve *Hassânu Vakîthî* (dönemin Hassân b. Sâbit'i) olarak anılmıştır. Ne var ki şiirlerinin zamanla edebiyat çevrelerinde önemini yitirdiği ve modern dönemde de hak ettiği ölçüde çalışılmadığı anlaşılmaktadır. Bu yazıda onun hayatı ve eserleri tanıtılarak şiirlerinde öne çıkan dil ve üslup özellikleri ana hatlarıyla değerlendirilecektir. Ayrıca şiirlerindeki Hz. Peygamber imgesi dönemin siyasi belirsizlikleri ile irtibatları çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Özet:** Asr-ı saadette doğan ve günümüze kadar gelen *nebevî medih* alanında Mecdüddin el-Vitrî (öl. 662/1264), İbnu'l-Muraḥḥal (öl. 699/1300) ve Şafiyüddin el-Ḥillî (öl. 749/1348) gibi parlak isimlerin de yetiştiği 7./13. asırda özellikle iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan biri, başta *Kaşîdetu'l-Burdé*'si olmak üzere pek çok şiiri ile *nebevî medih* sahasına damgasını vuran Mısırlı şair Bûşîrî (öl. 695/1296), diğeri ise bu alanda söylediği çok sayıdaki nitelikli şiiri sebebiyle *Şâ'iru Rasûlillâh* (Peygamber şairi) ve *Hassânu Vakîthî* (çağının Hassân b. Sâbit'i) olarak tanımlanan Iraklı şair Yahya eş-Şarşarî'dir (öl. 656/1258).

Bağdat yakınlarındaki Şarşar köyünde doğan Şarşarî'nin hayatının büyük bir bölümü Bağdat'ın siyasi istikrarsızlığının ve buna paralel gerçekleşen sosyal çöküşün gölgesinde geçmiştir. Nitekim vefatı da Bağdat'ı istila eden Moğol güçlerinin eliyle, 656/1258 yılında olmuştur. Şarşarî, fıkıh, hadis, dil ve kıraat ilimlerinde söz sahibi idi. Fıkıhta Hanbelî mezhebinin görüşlerini benimseyen şair, tasavvuf yoluna süluk ederek Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 561/1165-66) öğrencisi Ali b. İdrîs el-Yakubî'den hırka giymiştir. O, Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı ve Kur'an tilavetine düşkündü. İffetli, sabırlı ve kanaatkâr bir kişiliğe sahipti. Tamamı manzum olan eserlerini *nebevî medih* ve fıkıh alanına tahsis etmiştir.

Neredeyse tamamına yakını Hz. Peygamber'in övgüsüne dair olan şiirlerinin edebî değeri yüksek seviyede olup ilim, edebiyat ve tasavvuf meclislerinde okunur, ezberlenir ve rivayet edilirdi. O, kaside yapısı bakımından Arap şiirinin geleneksel formlarına bağlıdır. Şiirlerin mukaddimeleri büyük ölçüde kutsal topraklara duyulan özlemin dile getirildiği bölümlerdir. Ana konu genellikle, Hz. Peygamber ve onun üstün özellikleri olup kasideler çoğunlukla Hz. Peygamber'e tevessül ve salâtu selâm ile sonlandırılır. Şiirlerinde yalın ve anlaşılır bir dilin hâkim olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kelime kadrosu döneminin ve yaşadığı şehirli hayatın özelliklerini yansıtmaktadır. Şiirlerinin esin kaynağı Kur'an ve özellikle de hadislerdir. O, duygularını aktarırken edebî sanatların imkânlarından olabildiğince yararlanmış fakat Hz. Peygamber'in anlatımı gibi hassas bir konuda doğru bilginin, edebiyatın uçsuz bucaksız hayal dünyasında kaybolmasına müsaade etmemiştir. Şair, bazı kasidelerde *bedî* sanatlarına dikkat çekecek ölçüde yer vermekle birlikte genellikle bunları şiirin ruhuna zarar vermeyecek biçimde kullanmıştır. Cinâs sanatının yanı sıra, aruz vezni ve kafiye düzeni ile şiirdeki müzikaliteyi sağlayan şair bazen de tekrar yoluyla bunu güçlendirmektedir.

Şarşarî'nin yaşadığı dönem ve muhitin istikrarsızlığının şiirlerindeki etkisi açıktır. Ona göre Müslümanların içerisinde bulunduğu kötü durumun asıl sebebi Hz. Peygamber'in yolundan uzaklaşılmasıdır. Eski huzur dolu günlere dönmenin sünnete sarılmakla mümkün olacağını düşünen şair, belki de bu fikrin bir tezahürü olarak kasidelerini Hz. Peygamber'in ve sahâbe neslinin anlatımına tahsis etmiştir. O, şiirlerinde Hz. Peygamber'i isimleri, sıfatları, üstün nitelikleri, fizikî ve ahlakî özellikleri ile anlatır. Vasıflarını şiirlerin süsü olarak nitelediği Hz. Peygamber'i methetmeyi ahirete hazırlık olarak değerlendirir ve manevî derecelere ulaşmak



gayesi ile yöneldiği bu işin dönemin akılları başlardan alan musibetlerine karşı da koruyucu bir kalkan olmasını umar.

Şarşarî özellikle *mevlid* münasebetiyle söylediği şiirlerde Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerine temas etmekte, mütebessim çehresini parlak bir dolunaya, kaşlarını *nûn* harfine, dişlerini inciye benzetmektedir. O, Hz. Peygamber'i kara gözlü, geniş omuzlu, doğuştan sürmeli ve güzel kokan bir şahsiyet olarak betimlemektedir. Hz. Peygamber'in hitabet gücüne de değinen şair *cevâmi'u'l-kelim* ve *fasl-ı hitâb* özellikleri ile onun, hikmetli konuşmaları ile ünlü Lokman'dan daha belîğ konuştuğunu ve hakikatten başka bir söz söylemeyen tatlı dilinin Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtir. Ayrıca Peygamber'in, herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir kadar yalın sözlerinin mücevherlerden daha değerli olduğunu ifade eder. Ahlaki bakımdan Hz. Peygamber'i hayâ, adalet, iffet ve cesaret gibi temel insanî erdemlerle öven Şarşarî "elbisesi sükûnet ve sebatır", "örtüsü iyilik ve bağışlayıcılıktır" gibi benzetmelerle onun bütünüyle sabır, sebat, iyilik ve merhamet timsali olduğunu vurgular. Onun imge dünyasında Hz. Peygamber'in yağmur misali ihsanları o kadar çoktur ki bulutlar onunla yarışamaz. Ayrıca o verdiği de başa kakmaz. Altın ve deve gibi sahip olunan en değerli şeyleri bahşeder. Kavmin saygın şahsiyetleri bile onun kereminden istifade ederler. Öylesine cömerttir ki bulutun yağmuru vermekte cimrilik ettiği kıtlık vakitlerinde bile eli açıktır. Ondan istemeye gidenler onun güler yüzü ile karşılaşırlar. Başkalarına göstermeden yaptığı bağışlar bütünüyle hoşnut edicidir.

Şarşarî'nin şiirlerinde ortaya koyduğu nübüvvet imajının merkezinde, *nûr-i Muhammedî* düşüncesi ve Peygamber'in mucizeleri yer almaktadır. Peygamber'in, karşılaştığı sıkıntılara rağmen yılmadığını ve doğumundan itibaren hayatının çeşitli aşamalarında olağanüstü olaylarla desteklendiğini hatırlatan şair onun, hâlâ yaşamakta olan nuruyla ümmetini desteklediği ve sünnetine sarılmaları durumunda mucize gibi görünen Moğol fitnesinden kurtuluşun onlar için mümkün olacağı inancına sahiptir. Hz. Peygamber'in isimleri arasında, özellikle inkârcılarla mücadelede üstünlük elde etmesini çağrıştıran, *Ḳattâl* (cengâver), *Mâhî* (inkârcılığı ortadan kaldıran), *Zâhir*, *Zâfir*, *Manşûr* ve *Muzaffer* (galip) isimlerine yer vermesi, erdemleri arasında da cesaret ve kahramanlığını öne çıkarması dönemin aynı siyasi ve sosyal koşulları ile ilgilidir. Sahâbeden bahseden beyitlerin, Hz. Peygamber'in kahramanlığını anlatan beyitleri takip etmesi; onların, Peygamber'in yardımcıları olduklarının altının çizilmesi ve sahâbenin özellikle mücadelecî ruhunun dile getirilmesi de aynı çerçevede değerlendirilebilir. Bu sayede şair belki de, Moğol saldırılarına maruz kalan Müslümanların maddî ve manevî değerlerini düşmana karşı müdafaa etme konusundaki cesaretlerini artırmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Şiir, Hz. Peygamber, Nebvî Medih, Şarşarî

### Giriş

İlk nesillerden itibaren kayıt altına alınan söz ve fiilleri ile İslam ilim ve düşünce hayatının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Hz. Peygamber (s.a.s), edebiyatın da vazgeçilmez öğelerinden biri durumundadır. Onun erken dönem Arap şiirinde konumlandırılışı İslam öncesi dönemden intikal eden geleneksel edebî anlayışın özelliklerini yansıtır. Onu konu alan şiirlerin ilk örneklerinden kabul edilen A'şâ'nın (öl. 7/629) kasidesinin ana hatları itibarı ile Cahiliye şiirinin övgü formunu taşıdığı ve yine Ka'b b. Zühre'nin (öl. 24/645) i'tizâr konulu ünlü *Ḳaşîdetu'l-Burde*'sinin büyük bir bölümünün İslam öncesi Arap şiirinde olduğu gibi teğazzül ve deve tasvirine ayrıldığı görülür.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'i fahr ve medih konusu ekseninde anlatan Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), Ka'b b. Mâlik (öl. 50/670) ve Abdullah b. Revâha (öl.

<sup>1</sup> Zeki Mubârek, *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Mahacceti'l-Beyzâ', 1935), 19-27; Mahmud Ali Mekki, *el-Medâihu'n-nebeviyye* (Mısır: eş-Şeriketu'l-Mısıriyyetu'l-'Âlemiyye, 1991), 38-58; Kenan Demiryak, "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* 24 (1997), 145; İbrahim Yılmaz, "A'şâ ve Kaside-i Dâliyye", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 251-268.

## 272 | İbrahim Fidan, Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

8/629) gibi İslam şairleri ise şiirlerinde fikir ve muhtevayı İslamın ilke ve kavramları ile örmüşler fakat sanatsal özellikler bakımından Cahiliye şiirinden kopmamışlardır.<sup>2</sup>

Hız. Peygamber'i konu alan şiirlerin sayısı zamanla artmış ve *el-Medâihu'n-Nebeviyye* olarak adlandırılan müstakil bir tür oluşmuştur. Özellikle tasavvufun İslam düşünce sisteminde yerini alıp edebiyat çevrelerine nüfuz etmesine paralel olarak Hız. Peygamber övgüsüne tahsis edilen şiirler de yaygınlaşmıştır.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra 4./10. yüzyılın ortalarında ilk kez Fatımîler Devleti tarafından resmî törenle Hız. Peygamber'in doğum yıldönümünün kutlanmaya başlanması<sup>4</sup> ve sonraki dönemlerde de bunun gelenekselleştirilmesi Hız. Peygamber'in hayatının, şemâil ve haşâişinin anlatıldığı *Mevlid* adı verilen bir edebî türün oluşmasını sağlamıştır.<sup>5</sup> Muhtevâ ve üslup yönüyle Peygamber methiyeleri kapsamında değerlendirilebilecek olan bu mevlidlere her yıl düzenlenen kutlamalarda yenileri eklenmiş ve zamanla bu alanda ciltlerle ifade edilebilecek eserler meydana gelmiştir.

Asr-ı saadette doğan ve günümüze kadar devam eden nebevî medih türünde Mecdüddîn el-Vitrî (öl. 662/1264), İbnu'l-Muraḥḥal (öl. 699/1300) ve Şafiyuddîn el-Ḥillî (öl. 749/1348) gibi parlak isimlerin de yetiştiği 7./13. asırda özellikle iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan biri başta *Kaşîdetu'l-Burde'si* olmak üzere pek çok şiiri ile nebevî medih sahasına damgasını vuran Mısırlı şair Bûşîrî (öl. 695/1296), diğeri ise bu alanda söylediği çok sayıdaki nitelikli şiiri sebebiyle *Ḥassânu Vaktihî* (çağının Ḥassân b. Sâbit'i) olarak tanımlanan Iraklı şair Yahya eş-Şarşarî'dir (öl. 656/1258). Hız. Peygamber'in doğumunun, şemâil ve hasâisinin anlatıldığı bu dönem şiirinin<sup>6</sup> genel karakterini sonraki dönem Peygamber methiyelerinde de koruduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Bu makalede, Arapça nebevî medih söyleme geleneğinin altın çağı olan yedinci asırda temayüz etmiş, bu alanda söylediği şiirlerle Hız. Peygamber'i ve sünnetini savunmak için mücadeleye vermiş Şarşarî'nin şiirleri incelenecektir. Şiirlerdeki duygu ve düşünce dönemin çevresel koşulları ile irtibatlandırılarak çözümlenmeye çalışılacak; muhtevaları, Hız. Peygamber imgesi ekseninde irdelenerek öne çıkan sanat ve estetik değerlere dair tespitlerde bulunmaya çalışılacaktır. İslam edebiyatının ana damarlarından olan ve Müslüman milletlerin edebiyatlarını temelden etkileyen Arap edebiyatındaki Hız. Peygamber imgesini tespit etmeye yönelik araştırmaların İslâm medeniyetini keşfetmek, anlamak ve anlamlandırmak bakımından önem arz ettiği düşünülürse bu araştırmanın da Yahya eş-Şarşarî örneği üzerinden söz konusu alana katkı sağlayacağı düşünülebilir. Şarşarî'nin şiirleri ile ilgili ülkemizde hiçbir çalışma tespit edilemedi. Yurtdışında ise Muḥaymir Salih tarafından kaleme alınan ve iki çağdaş şair olan Şarşarî ile Bûşîrî'nin şiirlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen *el-Medâihu'n-Nebeviyye beyne's-Şarşarî ve'l-Bûşîrî* adlı eser<sup>8</sup> dışında kayda değer bir araştırmadan bahsetmek zordur. Bu çalışmaya ek olarak, şairin şiirlerindeki *şart üslubu* üzerine 2011 yılında Mısır'daki

<sup>2</sup> Dursun Hazer, *Hız. Peygamber'in Şairleri* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), 82, 194; Hasan Taşdelen, *Ḥassân b. Sâbit Hayatı ve Sanatı* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 213-217. Bu olgu genel manada İslam'ın ilk dönemine ait şiirlerin Cahiliye dönemi edebî geleneğinin bir uzantısı olmasına bağlı, doğal bir durumdur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yusuf Sancak, *Hız. Peygamber Devrinde Şiir* (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1999), 331-336.

<sup>3</sup> Mahmud Salim Muhammed, *el-Medâihu'n-nebeviyye hatta nihâyeti'l-'aşri'l-Memlûki* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 39-41.

<sup>4</sup> Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2020).

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, "Mevlid, Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2020).

<sup>6</sup> bk. Muhammed, *el-Medâihu'n-nebeviyye*, 209-309; Nejdet Gürkan, "Iraklı Şair el-Hillî ve Hız. Peygamber'e Methiyesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2007), 36-44.

<sup>7</sup> bk. Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2007), 128; Orhan İyışenyürek, "İbn Ma'tûk'un Divân'ındaki Peygamber Methiyeleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Kasım 2019), 163-173; Ahmet Şen, "Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Ahmed el-Behlûl ve Hız. Peygamber'e Methiyelerinde Muhteva", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 843-868.

<sup>8</sup> Muḥaymir Salih, *el-Medâihu'n-Nebeviyye beyne's-Şarşariyyi ve'l-Bûşîrî* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1986).

Manşûra Üniveristesinde Şâmid Hezzâ' Qablân er-Rudey'ât tarafından hazırlanan *et-Terkîbu's-şarî'inde Yahyâ eş-Şarşarî fî Dîvânî'l-Muhtâr min medâihî'l-Muhtâr dirâse nahvîyye delâliyye* adlı yüksek lisans tezi de<sup>9</sup> zikredilebilir. Elinizdeki makaleyi bu çalışmalardan ayıran özellik şiirlerdeki Hz. Peygamber imgesini merkeze alması ve sözkonusu imgenin şairin kimliği ile dönemin siyasi, sosyal ve kültürel çerçevesi içerisinde anlamlandırmaya çalışmasıdır.

### 1. Şarşarî'nin Hayatı ve Şairliği

Nebevî medih geleneğinin öne çıkan şairlerinden biri olduğu anlaşılan Şarşarî, Irak'ın siyasi ve sosyal bakımdan çalkantılı bir döneminde yaşamıştır. Halife Mansûr tarafından 2./8. asırda kurulan ve kısa sürede önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelen Bağdat 7./13. asırda siyasi belirsizliklere sahne olmuş ve 656/1258 tarihinde Moğolların istilası ile tarihinin en büyük yıkımını yaşamıştır.<sup>10</sup> Şarşarî'nin hayatının büyük bir bölümü Bağdat'ın siyasi istikrarsızlığının ve buna paralel gerçekleşen sosyal çöküşün gölgesinde geçmiştir. Şiirlerinde bunun etkisi açıktır. Bu sıkıntılara işaret ettiği kasidelerden birine ait olan aşağıdaki pasajda konuyla ilgili serzenişini içten bir söyleyişle dile getiren şair bu durumu Hz. Peygamber'e şöyle şikâyet etmektedir:<sup>11</sup> [Basît]

أَشْكُو إِلَيْكَ رَسُولَ اللَّهِ مَا أَجْدُ	مِنَ الْخَطُوبِ أَلَيْ أَعْيَا بِمَا الْجُدُ
عُمُرَ أَتَأَفَّ عَنِ السَّبْتَيْنِ خَالَطَهُ	سَقَمٌ لِأَعْيَابِهِ وَسَطَّ الْحَسَنُ كَمَدُ
ضَعَفْتُ أَضِيفَ إِلَى ضَعْفٍ وَتَعْضُهُمَا	يُوهِي قُوَى الْجِسْمِ مِنِّي وَهُوَ مُتَفَرِّدُ
وَهُمْ رَجْحَانِ قَلْبِي أَنْ يَرَى بِيَهُمُ	خِصَاصَةً شَامِتٍ ذَيْدَانُهُ الْحَسَدُ
وَفَقْدُ إِخْوَانِ صِدْقِي صَالِحِينَ مَضُوا	كَانُوا هُمْ الرُّذَّةُ إِنْ غَابُوا وَإِنْ شَهِدُوا
وَفَتْنَةُ الْبِدْعِ السَّنْعَاءِ قَدْ خَلَطَتْ	عَلَى التَّرَبُّتِ مَا تَنْحُو وَتَتَقَبَّدُ
أَثَارَهَا خَلْفُ سُوءِ خَالَفُوا سَفَهَا	مِنْهَاجِ سُبُكِ الْمَثَلَى فَمَا رَشَدُوا
وَفَتْنَةُ التَّيْرِ الْعُظْمَى الَّتِي فَرَحَتْ	مِنَّا لَوْقَعَتِهَا الْأَحْشَاءُ وَالْكَجْدُ
رَمَتْ صَيِّمِ الْقَرَى مِنْهَا بِمَقَرَةٍ	لَمْ يَنْجُ مِنْ شَرِّهَا مَالٌ وَلَا وَلَدُ
أَوْدَتْ بِمَنْ حَوْلَنَا فَتَكَا وَلَيْسَ لَنَا	إِلَّا إِلَى وَعْدِكَ الْمُتَيْمُونِ مُسْتَنْدُ

*Sana şikâyet ediyorum ey Allah'ın Rasûlü başıma gelen, tahammül sınırlarını zorlayıcı sıkıntıları,*

*Yükü hüznümü artıran bir hastalıkla içiçe geçmiş altmış aşkın ömrü,*

*Biri bile tek başına bedenimin takatini kesen türlü acizyetleri,*

*Gönül çiçeğim [olan çocuklarıma], onları hasede sevk edecek müstehzi bir fakirliğin ulaşacağı endişesini,*

*Valıklarında da yoklularında da yardımcıları olan, şimdi göçüp gitmiş sadık ve salih dostların kaybını,*

*İnsanların yönelip inanacakları şeyleri karıştıran çirkin bidat fitnessini,*

<sup>9</sup> Şâmid Hezzâ' Qablân ER-Rudey'ât, *et-Terkîbu's-şarî'inde Yahyâ eş-Şarşarî fî Dîvânî'l-Muhtâr min medâihî'l-Muhtâr dirâse nahvîyye delâliyye* (Mısır: Manşûra Üniveristesini, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

<sup>10</sup> Abdülaziz ed-Dürî, "Bağdat, Genel Bakış", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2019)

<sup>11</sup> Cemâluddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Yûsuf eş-Şarşarî, *el-Muhtâr min medâihî'l-Muhtâr*, nşr. Muhammed Muhammed Davud (İrbid: y.y., 2004), 122.

*Ki onları, örnek sünnetinin yolundan çıkıp doğruyu bulamayan akli kat kötü halefler ihdâs etti.*

*Bir de büyük Moğol fitnessini [sana şikâyet ediyorum]. Darbesiyle içimizi [yakıp], ciğere-rimizi parçalayan,*

*Belimizi büken, şerrinden malın da evladın da kurtulamadığı,*

*Etrafımızdakilerin hepsini tarumar eden... Bizim için senin kutlu vadine giden yoldan başka yol yoktur.*

### 1.1. Şarşarî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Adı Cemâluddîn Ebû Zekeriyâ Yahya b. Yusuf b. Yahya b. Mansûr b. el-Muammer b. Abdusselâm'dır. 588/1192 yılında Bağdat yakınlarındaki Şarşar köyünde doğdu. Buraya nispetle Şarşarî olarak tanınmıştır.<sup>12</sup> Hayatına dair fazla bilgi bulunmamakta olup ömrünün sonlarına doğru görme duyusunu yitirdiği kaydedilir.<sup>13</sup> 656/1258 yılının başlarında istilacı Moğol güçleri tarafından Bağdat'ta şehit edilen Şarşarî doğduğu yer olan Şarşar'a götürülüp defnedilmiştir.<sup>14</sup> Şehit edilişi ile ilgili olarak kaynaklarda şöyle bir olay aktarılır: Moğollar Bağdat'a girdiğinde Hülâgu'nun oğlu, oranın önemli ilim ve edebiyat siması olan Şarşarî'yi çağırtdı. Şair, bu çağrıya olumlu cevap vermeyince, bir rivayete göre evinde başka bir rivayete göre 'Akabe'deki Şeyh Ali el-Habbâz Tekkesi'nde Moğol güçleri tarafından yakalanarak zorla götürülmek istendi. Bu duruma mukavemet gösteren şairin, askerlerle girdiği mücadelede bir Moğol askerini bastonu ile yaralayıp öldürdüğü bunun üzerine hemen orada şehit edildiği ifade edilir.<sup>15</sup>

Şarşarî, fıkıh, hadis, dil ve kıraat ilimlerinde söz sahibi idi. Ali b. 'Asâkir el-Betâihî'nin (öl. 572/1177) öğrencilerinden kıraat dersi aldı. Abdulmuğis el-Harbî'den (öl. 583/1187) ve Kâdiriyye tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 561/1165-66) öğrencisi olan Ali b. İdrîs el-Yakubî'den hadis dinledi. Ayrıca tasavvuf yoluna süluk ederek Ali b. İdrîs'ten hırka giydi.<sup>16</sup> Cevherî'nin *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* adlı sözlüğünün tamamını ezberlediği kaydedilir.<sup>17</sup> ed-Dimyâtî (öl. 705/1306), Takıyyuddîn Süleyman b. Hamza el-Makdisî (öl. 715/1316) ve Zeyneb bt. el-Kemâl (öl. 740/1339) gibi isimler öğrencileri arasında yer almaktadır.<sup>18</sup> Şarşarî Hz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı ve Kur'an tilavetine düşkündü. İffetli, sabırlı ve kanaatkâr bir kişiliğe sahip olup suflerle beraber olmayı severdi. Sufler semâ uygulamasına cevaz verir, kendisi de bu tür meclislere katılırdı.<sup>19</sup> Bir şiirine ait olan aşağıdaki beyitlerde kendisini *hanbeliyyu'l-mezheb, kâdiriyyu'l-meşreb* olarak tanımlamaktadır:<sup>20</sup> [Tavîl]

فَلَيْ عَلَى حُسْنِ اعْتِقَادِ ابْنِ حَنْبَلٍ      مُقِيمٌ إِلَى أَنْ أُوَدِّعَ اللَّخْدَ فِي قَبْرِ يَ

<sup>12</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târihu'l-Islâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-Islâmî, 2003), 14/851; Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Şâdir, 1973-1974), 4/299.

<sup>13</sup> Kuşbuddîn Ebu'l-Feth Musa b. Muhammed Yûnîni, *Zeylu Mir'âti'z-Zemân* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Islâmî, 1413/1992), 1/257.

<sup>14</sup> Yûnîni, *Zeylu Mir'âti'z-Zemân*, 1/257; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdi, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî ve İbrâhîm ez-Zeybağ (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996), 4/222; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 4/299; Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Uşeymîn (Mekke: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1425/2005) 4/32.

<sup>15</sup> Zehbî, *Târihu'l-Islâm*, 14/851; Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 4/299; Salâhuddîn Halîl b. Ebik eş-Şafedî, *Nektu'l-himyân fî nuketi'l-'umyân*, nşr. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 294; Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Keşîr ed-Dımaşkı, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Gize: Hier li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997-1999), 9/411, 17/377.

<sup>16</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/32-33.

<sup>17</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/377.

<sup>18</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/32.

<sup>19</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/34.

<sup>20</sup> Muḥaymir Salih, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 41.

فَلَيْتَ حَكِي لِي شَيْخِي التَّقِيُّ الرِّضَا  
عَنِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَادِرِ الْعَلَمِ الَّذِي  
بِأَنَّ جَمِيعَ الْأَوْلِيَاءِ بَعَثَهُ  
عَلِيُّ بْنُ إِدْرِيسَ الَّذِي حُبُّهُ دُخْرِي  
تَفَرَّدَ بِالْقَطِيبَةِ الْعَالِمِ الْحَبِيرِ  
مَدِينُونَ فِي النَّبِيِّ الشَّسُوعِ وَفِي الْبَحْرِ

*Bilsinler ki ben İbn Hanbel'in güzel itikadı üzere kalacağım, tâ ki kabrin oyuğuna bırakılana dek!*

*Zira sevgisi hazinem olan güvenilir hocam Ali b. İdris bana dedi ki,  
Devrin tek kutbu, büyük ve seçkin âlim Şeyh Abdulkadir'den rivayetle:  
"Dünyadaki tüm (Allah) dostları ona minnettardır."*

Döneminin muteber ilmî şahsiyetleri arasında yer alan Şarşarî özellikle fıkıh ve edebiyat alanlarında eserler ortaya koymuştur. Bir kısmı matbu halde olan bu eserlerin başlıcaları şunlardır:

**Dîvân:** Neredeyse tamamı Hz. Peygamber'in övgüsüne ayrılan şiir divanı, şair hayat-tayken yazıya geçirilmiş ve kısa sürede şöhrete kavuşmuştur.<sup>21</sup> Eser önce *Dîvânü'ş-Şarşarî* adıyla 1989 yılında Muḥaymir Salih tarafından yayınlanmış, daha sonra Şam Üniversitesi'nde 1996 yılında Fidâ Fayşal Zebâd tarafından hazırlanan *eş-Şarşarî Hayâtuhû ve Şî'ruhû* (Şarşarî Hayatı ve Şiirleri) adlı yüksek lisans teziyle tahkik edilmiştir.

**el-Muḥtâr min medâihî'l-Muḥtâr:** Kaynaklarda *el-Muntekâ min Medâihî'r-Rasûl* adıyla da zikredilen eser şairin Hz. Peygamber'i konu alan ve büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamış olan şiirlerden bir seçki niteliğindedir. 2004 yılında Muhammed Muhammed Davud tarafından tahkik edilerek *el-Muḥtâr min medâihî'l-Muḥtâr* adıyla İrbid'de yayınlanmıştır.

**el-Durretu'l-yetîme fi'l-maḥacceti'l-mustakîme:** Hırakî'nin (öl. 334/946) Hanbelî mezhebinin fikhî görüşlerine yer verdiği *el-Muḥtaşar* adıyla bilinen eserinin nazma çekilmiş halidir.<sup>22</sup> Fıkıh konularına göre düzenlenen eser 2774 beyit halinde tavîl bahrinde ve dâl (د) kafiyesi ile kaleme alınmıştır. Bu tarz didaktik eserlerin, söyleniş kolay olması sebebiyle nâzımlar tarafından tercih edilen recez değil de tavîl bahrinde söylenmiş olması ve baştan sona kadar tek bir kaside formunda dâl kafiyesi ile düzenlenmesi şairin bu alandaki gücünü göstermesi bakımından kayda değer bir durumdur. Eser, Câsim el-Fuheyd Devserî'nin tahkiki ile 2003 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Şarşarî'nin son bölümdeki şu ifadelerinden, bu manzumeyi Mustansır Billâh'ın (öl. 640/1242) halifeliği döneminde hicrî 635 yılında Şarşar'da bitirdiği anlaşılmaktadır:<sup>23</sup> [Tavîl]

وَبَعْدَ الْمَيِّتِ وَالْأَزْجِ الْيَاقِينِ  
بَصْرُصَرَ فِي أَيَّامِ أَشْرَفِ مَالِكٍ  
تَلَيْهَا الثَّلَاثُونَ اسْتَنْتَمَتْ فَقَبِدِ  
أُمُورَ الْوَرَى الْمُسْتَنْصِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ

*Otuzun peşinden gelen altı yüz dört yılın sonrasında (635 yılında) tamamlandı, kaydet!*

<sup>21</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/411, 17/377; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/32; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmus ve Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 8/177.

<sup>22</sup> Kemâluddîn Ebu'l-Berakât el-Mubârek İbnu's-Şa'âr el-Mevsilî, *Kalâidu'l-Cumân fi ferâidi şü'arâi hâza'z-zemân*, thk. Kamil Selman el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/85; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/377.

<sup>23</sup> Cemâluddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Yûsuf eş-Şarşarî, *Kitâbu'd-Durreti'l-yetîme fi'l-maḥacceti'l-mustakîme*, thk. Câsim el-Fuheyd ed-Devserî (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1424/2003), 386.

*Şarşar'da, halkın işlerini üstlenen en değerli yönetici Mustansır b. Muhammed zamanında.*

**Nazmu'l-Kâfî:** İbn Kudâme'nin (öl. 620/1223) *el-Kâfî* adlı eserinin manzumudur.<sup>24</sup>

**el-Vaşıyyetu's-Şarşariyye:** İbadet, vird ve ezkârın yanı sıra bazı ahlâk ilkelerine dair öğütleri içeren bu manzume yazma halindedir. Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. (Çorum Hasan Paşa No. 3218/2 ve 644/3; Milli Kütüphane No. 7953/6) Kasi-denin matla' beyti şöyledir: [Basit]

خَافِظٌ عَلَى الصَّلَوَاتِ الْحَمْسِ يَا عَضُدَ      فِيهَا النَّجَاةُ وَبَابُ الْحَيِّرِ وَالرَّشْدِ

*Beş vakit namazı muhafaza et ey yardım ehli. Zira ondadır kurtuluş, hayır ve doğruluk kapısı.*

**Riyâdu's-sem' ve'l-başar fî medâihî Seyyidi'l-beşer:** İsminden Peygamber methiyesi konulu şiirlerinin yer aldığı bir eser olduğu anlaşılmaktadır. İbnu'l-Fuvaî'nin (öl. 723/1323) verdiği bilgiye göre<sup>25</sup> eser 650 yılının Recep ayında Şarşarî'nin huzurunda okunmuştur.

**el-Kaşîdetu'n-Nûniyye.** *er-Ravdatu'n-nâdirâ fî ahlâki'l-Mustafâ el-bâhira* ve *Me'âricu'l-envâr fî sıratî'n-nebiyyi'l-muhtâr* adlarıyla da bilinen kaside, şairin şiir divanı içerisinde basılmıştır.<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Eyyûb et-Tâzîfî'nin (öl. 705/1306) bu kasideye iki cilt halinde güzel bir şerhi olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>27</sup> Rüyasında Hz. Peygamber'in kendisini sünnet üzere öleceğini müjdelemesi üzerine bu kasideyi kaleme aldığı rivayet edilir.<sup>28</sup>

**el-Kaşîdetu'l-Lâmiyye:** İmam Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî mezhebinin önemli şahsiyetleri hakkında söylediği uzun bir kasidedir. Bazı bölümleri İbn Receb'in (öl. 795/1393) *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile* adlı eseri gibi çeşitli kitaplarda mevcut<sup>29</sup> olan manzûme Fidâ Fayşal Zebâd tarafından hazırlanan *eş-Şarşarî Hayâtuhû ve Şî'ruhû* (Şarşarî Hayatı ve Şiirleri) adlı yüksek lisans tezinin tahkik bölümünde 560 beyit olarak yer almaktadır.<sup>30</sup>

**'Akîdetu's-Şarşarî:** Şair 224 beyitlik bu 'ayniyyede kendisinin de sıkı sıkıya bağlı bulunduğu selef-i sâlihîn akîdesini işlemiştir. Manzûmenin ilk 75 beyitlik bölümü Hz. Peygamber'in övgüsü, hasâis ve şemailine tahsis edilmiş, sonraki bölümlerde akaid meseleleri ele alınmıştır. Eser Ali b. Muhammed eş-Şehrânî'nin tahkiki ile 2006 yılında *Manzûme fî medhi'n-nebiyyi ve ve beyânî 'akîdeti ehli's-sunne ve'l-cemâ'a* adıyla Amman'da yayınlanmıştır.<sup>31</sup>

## 1.2. ZŞarşarî'nin Şairliği

Şiirlerinin edebî değeri yüksek seviyede olup ilim, edebiyat ve tasavvuf meclislerinde okunur, ezberlenir ve rivayet edilirdi.<sup>32</sup> *Seyyidu's-su'arâ* (Şairlerin Lideri) lakabı ile anılan<sup>33</sup> Şarşarî'nin şiirlerinin neredeyse tamamına yakını Hz. Peygamber'in övgüsüne dairdir. Bunun

<sup>24</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/377.

<sup>25</sup> Kemâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrezzâk b. Ahmed İbnu'l-Fuvaî eş-Şeybânî, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-el-kâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Muessesetu't-tıbâ'a ve'n-neşr, 1416), 1/329.

<sup>26</sup> bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 348-398.

<sup>27</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebir*, thk. Muhammed Habîb el-Hile (Tâif: Mektebetu's-Şadîk, 1408/1998), 2/173; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/47.

<sup>28</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/35.

<sup>29</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/34.

<sup>30</sup> Fidâ Fayşal Zebâd, *eş-Şarşarî Hayâtuhû ve Şî'ruhû* (Şam: Şam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 395-428.

<sup>31</sup> Cemâluddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Yûsuf eş-Şarşarî, *Manzûme fî medhi'n-nebiyyi ve ve beyânî 'akîdeti ehli's-sunne ve'l-cemâ'a*, thk. Ali b. Muhammed eş-Şehrânî (Amman: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 2006), 31-63.

<sup>32</sup> Yûnîni, *Zeylu Mir'âti'z-Zemân*, 1/257; Zehbî, *Târihu'l-İslâm*, 14/851, 15/272; Salâhuddîn Halîl b. Ebik eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd ve Turki Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 15/247.

<sup>33</sup> İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 4/222.

dışında hiçbir beşere övgü şiiri söylemediği kaydedilir. Hz. Peygamber'e duyduğu içten sevginin bir tezâhürü olarak bu alanda o kadar çok şiir söylemiştir ki bunların tamamının yirmi cildi tutacağı ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Bu nedenle *Şâ'iru Rasûlillâh* (Peygamber Şairi)<sup>35</sup> ve *Hassânu Vaktihî* (dönemin Hassân b. Sâbit'i)<sup>36</sup> lakapları ile de anılmaktadır. İki çağdaş biyografî yazarı olan Kutubî (öl. 764/1363) ve Şafedî (öl. 764/1363) ittifakla nebevî medih alanında ondan daha iyi bir şair tanımadıklarını belirtirler.<sup>37</sup>

Şarşarî'nin şiirleri ilim ve tasavvuf çevrelerinde hüsnü kabul görmüştür. Vefatından sonra şiirlerinin ilim meclislerinde inşâd edildiği anlaşılmaktadır. Maḳrîzî'nin (öl. 845/1442) verdiği bilgiye göre Memlûk yöneticisi Emîr Şeyḫû (öl. 758/1352) hicrî 753 yılında bir meclis tertip etti. Her Cuma gecesi fıkıh bilginleri bu mecliste bir araya gelir ilmî konuları müzâkere ederlerdi. Sonrasında Şeyh Ali b. er-Rikabdâr ayağa kalkar ve bazı şairlerin şiirlerinden cezbeye getirecek peygamber methiyeleri inşâd ederdi. Yemek yedikten sonra dağılırlardı. Mecliste şiiri okunan bu şairlerden biri de Şarşarî idi.<sup>38</sup> Konuyla ilgili bir başka örnek de şudur: Taḳiyyuddîn es-Subkî'nin (öl. 756/1355) Emevî Camii'ndeki ilim halkasının kadılar ve şehrin önde gelenlerinin de bulunduğu son dersinde, bir şahıs Şarşarî'ye ait iki beyit okudu. Bunun üzerine Sübkî beyitlerin manasına imtisâlen ayağa kalktı, onunla birlikte mecliste bulunanlar da ayağa kalktılar.<sup>39</sup> Söz konusu beyitler şunlardı:<sup>40</sup> [Tâvil]

قَلِيلٌ لِمَدْحِ الْمُصْطَفَى الْخَطُّ بِالْأَدَبِ      عَلَى فِطْنَةٍ مِنْ كَفِّ أَحْسَنِ مَنْ كَتَبَ  
وَأَنَّ تَنْهَضَ الْأَشْرَافُ عِنْدَ سَمَاعِهِ      قِيَامًا صُغُوفًا أَوْ جِيئًا عَلَى الرَّكْبِ

*Azdır yazsa Mustafa'nın methini bir gümüş üstüne altın yaldızla en iyi hattât*

*Kalksa eşrâf kıyâm dursalar saf saf yahut kapansalar diz üstü yere adını duyunca heyhât...*

Şarşarî kaside yapısı bakımından Arap şiirinin geleneksel formlarına bağlıdır. Bazen Arap şiirinin önemli klişelerinden olan iki dosta sesleniş<sup>41</sup> veya atlâl adı verilen kalıntıların başında durup ağlama<sup>42</sup> geleneğine uyan şairin bazen de Allah'ı tespih ederek şiirine giriş yapmak suretiyle<sup>43</sup> yenilikçi bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Şiirlerin mukaddimleri büyük ölçüde özlem duygularının dile getirildiği bölümlerdir. Fakat konuya uygun olarak Kâbe'ye, kutsal topraklara veya Irak'ın çeşitli bölgelerinde geçirilen yıllara özlem söz konusudur. Şair adeta bedeni Irak'ta ruhu Hicaz'da olan bir âşıktır. Öte yandan az da olsa teğazzül ile giriş yapılan şiirler mevcuttur. Fakat burada aslolan maddî aşk değil Kâbe sembolü üzerinden Hz. Peygamber'e duyulan sevginin terennüm edildiği manevî bir sevgidir. Böyle bir girişe ait olan aşağıdaki beyitlerde şair, gazel şiirlerinde olduğu gibi sevgilinin hayalinin kendisini ziyaret ettiğini ifade etmekte fakat مَيَّاء (kırmızı/esmer dudaklı) olarak nitelediği sevgili ile Kâbeyi kastetmektedir.<sup>44</sup> [Hâfif]

وَاصَلَّتْنَا بِطَيْفِهَا لَمَيَّاءُ      حِينَ أُرْحَى سُورُهَا الظُّلَمَاءُ

<sup>34</sup> Yûnîni, *Zeylu Mir'âti 'z-Zemân*, 1/257; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 9/411, 17/377.

<sup>35</sup> İbnu'l-Fuvaḫî, *Mecma'u'l-âdâb*, 4/231.

<sup>36</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 9/411, 17/377; İbn Receb, *eż-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/32.

<sup>37</sup> Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 4/298; Şafedî, *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*, 294.

<sup>38</sup> Ebu'l-Abbâs Taḳiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Maḳrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*, thk. Muhammed b. Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997), 4/157.

<sup>39</sup> Tâceddîn Abdulvehhâh b. Taḳiyyiddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hilv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 10/208.

<sup>40</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 50.

<sup>41</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 415.

<sup>42</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 409.

<sup>43</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 350.

<sup>44</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 39.

فُلْتُ أُمَّيْ وَوَلَاتِ جِيْنَ مَزَارِ  
زُرْنَا فِي الدُّجَى وَأَنْتِ دُكَاءُ

*Örtülerini indirmiş kırmızı dudaklı [sevgili] bizi hayaliyle ziyaret ettiğinde,*

*Ona dedim ki: "Sen bir güneşsin, vakit de ziyaret vakti değil; bizi karanlıklarda nasıl ziyaret ediyorsun!"*

Şiirlerin çoğunda ana konu, Hz. Peygamber ve onun üstün özellikleridir.<sup>45</sup> Kasîdeler çoğunlukla Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden istimdat, tevessül, istiğâse, rüyada görme isteği veya salât ve selâm ile sonlandırılır. Şarşarî'nin az da olsa nebevî medih haricindeki konularda söylenmiş şiirleri bulunmaktadır. Ebû Sâlih el-Cilî'nin<sup>46</sup> (öl. 633/1235-1236) vefatı üzerine söylediği bir mersiyenin aşağıdaki beyitleri buna örnektir:<sup>47</sup> [Tavîl]

أَنَا صَالِحٌ مَا الْعَيْشُ بَعْدَكَ صَالِحٌ	نَزَحْتُ فَيْبِكَ الْحُزْنَ لِلدَّمْعِ نَازِحٌ
وَمَا مُقَلٌّ صُنَّتْ عَلَيْنِكَ بِعَائِمِهَا	غَدَاةَ النَّوَى إِلَّا عُيُوبٌ شَخَائِعِ
نَأَيْتُ وَصَعِبَ الدَّمْعُ بَعْدَكَ بِالْأَسَى	ذُلُولٌ وَمَطْوَعٌ النَّصِيرُ جَامِعِ
عَلَى مِثْلِكَ الْيَوْمَ الْبُكَاءُ لِذِي الْحِجَى	مُنَابِحٌ وَفَيْبِكَ الْقَلْبُ بِالْحُزْنِ نَائِحِ
وَمَا عُذْرٌ عَنِّي لَأَ تَقْبِضُ دُمُوعَهَا	عَلَيْنِكَ وَأَمَانُ الْمَعَالِي سَوَافِحِ
عَلَى صَفْحَاتِ الْمَكْرَمَاتِ كَمَا بَاءُ	لِنَقْدِكَ لَمَّا عَنَيْتَكَ الصَّفَائِحِ
فَلِلَّهِ قَبْرٌ حَسَمَ فَضْلَكَ إِنَّهُ	لَعَبْرٌ بَعِيدٌ فَطُرُهُ مُتَفَاسِحِ
بِهِ الرُّوحُ وَالرَّيْحَانُ وَالتُّورُ عَاكِفٌ	وَفَوْقَ نَرَاهُ فَأَرُهُ الْمِسْكَ قَائِحِ

*Ebû Sâlih, senden sonra yaşamak neye yarar! Göçtün, artık senin için hüzn bile gözyaşı dökmemektedir.*

*Ayrılık vaktinde senden gözyaşını sakınan gözler ancak cimri gözlerdir.*

*Bırakıp gittin uzaklara. Artık katı kalpli gözyaşı hüznle boyun eğmiş, sabrın kölesi âzad olmuştur ardından.*

*Bugün senin gibi birine ağlamak akıl sahipleri için mubahtır. Yalnız senin için gönül hüznle ağıt yakar.*

*Sana gözyaşlarını boşaltmayan bir göze mazeret yoktur. Zira ancak yüksek yerlerin gözeleri içini boşaltır.*

*Kabir seni örttüğünde kaybınla şanlı sayfalara keder [çöktü]*

*Faziletlerini bağına basan o kabir [artık] alabildiğine geniştir.*

*Türlü güzel kokular oraya yerleşmiş, toprağından misk kokusu yayılmaktadır.*

Mevcut şiirleri Şarşarî'nin aruzun her bahrinde ve bütün kafiyelerle şiir söyleyebildiğini göstermektedir.<sup>48</sup> Onun Arap lügatine vukûfiyetden kaynaklanan bu durum her ne kadar bazen şiirlerinde tekellûf ve garîb kelime kullanımı gibi eleştirmenlerin hoş karşılamadığı neticelerle sonuçlansa da<sup>49</sup> şiirlerinde büyük ölçüde yalın ve anlaşılır bir dilin hâkim olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kelime kadrosu büyük ölçüde dönemin ve yaşadığı şehirli hayatın

<sup>45</sup> Makalenin ikinci bölümünde bu husus detaylı olarak incelenecektir.

<sup>46</sup> Tam adı Ebû Sâlih Naşr b. Abdurrezâk b. Abdulkâdir el-Cilî'dir. 564/1168-1169 yılında doğdu. Şâfiî fakihidir. Abbâsî Halifesi Zâhir Biemrillâh tarafından kadilkudâtlık makamına getirildi. 633/1235-1236 yılında vefat etti. Bilgi için bk. Kutubî, *Fevâtu 'l-vefeyât*, 4/192-194.

<sup>47</sup> Kutubî, *Fevâtu 'l-vefeyât*, 4/194.

<sup>48</sup> Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, 14/851; Kutubî, *Fevâtu 'l-vefeyât*, 4/299; Şafedî, *Nektu 'l-himyan fi nuketi 'l-'umyan*, 294.

<sup>49</sup> Örneğin bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 92-98, 227-231, 234-236.



özelliklerini yansıtmakta, nadiren klasik Arap kasidesinin klişelerinden olan çöl hayatı ve deve tasvirine dair ifadelere yer verilmektedir<sup>50</sup>. Hz. Peygamber'in övgüsünü konu alan kırk iki beyitlik bir kasidenin giriş kısmına ait olan aşağıdaki beyitler şairin kullandığı sade ve anlaşılır dili yansıtan güzel örneklerinden biridir:<sup>51</sup> [Tavîl]

أَوْجُهَكَ أَمْ ضَوْءُ الصَّبَاحِ تَبَلَّجَا	أَمْ الْبُذْرُ فِي بُرْجِ الْكَمَالِ جَلَا الدُّجَى
أَمْ الشَّمْسُ يَوْمَ الصَّخْرِ فِي بُرْجِ سَعْدِيهَا	وَفَرَعَكَ أَمْ لَيْلُ الْعَجَبِ إِذَا سَجَا
وَبَرِّقَ سَرَى أَمْ نُورُ نَعْرِكَ تَابِسَمَا	وَنَشْرَكَ أَمْ مِسْكَ ذَكِيِّي تَأَرْجَا
أَنْتَكَ جُنُودُ الْحَمْسِ طَوْعًا بِأَسْرِيهَا	فَصَبْرَتِ مَلِيكًا فِي الْجَمَالِ مُنَوَّجَا
فَأَضْحَحْتَ أُبْيَاتَ الثُّلُوبِ أُسِيرَةً	لَدَيْكَ قَلَمٌ يَمْلِكُنْ عَنكَ مُعَرَّجَا
فَطَوَّقُوا لِعَبْدٍ أَنْتَ سَيِّدُهُ لَقَدْ	سَمَا بَيْنَ أَرْيَابِ الْبَصَائِرِ وَالْحِيَجَى

*Senin siman mıdır, sabahın belirmekte olan ışıkları mı, geceyi aydınlatan on dördünde dolunay mı?*

*Yoksa bulutsuz bir yaz gününün güneşi midir? Saçın mıdır bu, yoksa kararıp sakinleşen gece mi?*

*Cereyan eden bir şimşek midir şu, yoksa tebessüm ettiğin vakit dışlarının nuru mu? Senin kokun mudur yoksa yayılan bir misk kokusu mu bu?*

*Güzellik ordusu, esirleri gönüllü sana getirmiş de sen güzellik tacını giyen bir sultan olmuşsun.*

*Kibirli kalpler sende esir olmuş da zatından uzaklaşmaya güç yetirememişler.*

*Efendisi sen olan bir köleye ne mutlu! Kuşkusuz o, akıl ve basiret sahipleri arasında üstünlük elde etmiştir.*

Şarşarî'nin şiirlerinin kaynağı Kur'ân ve özellikle de hadislerdir. O, duygularını aktarırken edebî sanatların imkânlarından olabildiğince yararlanmış fakat Hz. Peygamber'in anlatımı gibi hassas bir konuda sahih bilginin edebiyatın uçsuz bucaksız hayal dünyasında kaybolmasına müsaade etmemiştir. Bu konudaki hassasiyetini Hz. Peygamber'in şifretini konu alan *er-Ravḍatu'n-nâdirâ fi ahlâki'l-Muṣtafâ el-bâhira* adlı uzun kasidesinin başında özellikle vurgulamaktadır.<sup>52</sup> Aşağıdaki beyitler, hadisçi kimliğe sahip olan Şarşarî'nin Hz. Peygamber imgesini ortaya koyarken sahih rivayetlerden yararlanma yönündeki tavrını yansıtan pek çok örnekten biridir:<sup>53</sup> [Tavîl]

وَأَعْطَيْ حَسْمًا لَمْ يَنْلُهَنَّ قَبْلَهُ	نَبِيَّ عَطَاءَ مِنَّةٍ وَتَكْرُمًا
لَهُ الْأَرْضُ صَارَتْ مَسْجِدًا وَتُرَائِيهَا	طَهُورًا لِمَنْ أَضْحَى بِهَا مُتَبَيِّمًا
وَعَمَّ جَمِيعَ الْإِنْسِ وَالْحَيِّ بَعْتُهُ	وَكُلُّ نَبِيٍّ فِي أَنْاسٍ تَقَدَّمَا
وَحُصَّ بِتَخْلِيلِ الْغَنَائِمِ لَمْ يَكُنْ	نَبِيَّ رَسُولٌ قَبْلُ يَفْسِمُ مَعْنَمَا
وَكَانَ عَلَى شَهْرِ لَهُ الرُّعْبُ نَاصِرًا	كَمَا بِالصَّبَا شَغَلَ الْعُدْوُ تَقَسَّمَا
وَأَعْطَى مَا لَمْ يُعْطَ عَبْدٌ وَذِكْرُهُ	مُقَارِنُ دِكْرِ اللَّهِ أَمْرًا مُخْتَمًا

<sup>50</sup> bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 121-122, 131, 190.

<sup>51</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 105.

<sup>52</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 350.

<sup>53</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 337.

*Öncesinde hiçbir peygambere verilmeyen beş şey bahşedildi ona:*

*Yeryüzü ona mescid oldu, toprak da teyemmüm edene temiz kılındı.*

*Bütün peygamberler sadece insanlara gönderilmişken onun peygamberliği bütün insanları ve cinleri kapsadı.*

*Önceki nebiler ve rasuller ganimetlerden pay ayıramazken bu, yalnız ona helal kılındı.*

*Bir aylık [mesafeden] korkutma yardımı sayesinde sabâ rüzgârıyla düşmanın birliği dağıldı.*

*Hiçbir kula verilmeyen bir şey verildi ona; kesin surette adının Allah'ın adıyla yanyana olması.*

Hz. Peygamber'in diğer peygamberler arasındaki yerine işaret etmek üzere söylenen bu beyitlerde Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettikleri bir hadise telmih vardır. Söz konusu hadis şöyledir: "Benden önce hiçbir peygambere verilmeyen beş şey bana verilmiştir: Bir aylık mesafeden (düşmana) korku salma yardımına eriştim. Yeryüzü bana temiz ve secde edilebilir kılındı, bu nedenle ümmetinden namaz vaktine ulaşan kimse namazını kulsun. Ganimetler bana helâl kılındı. Peygamberler sadece kendi kavmine gönderilirken ben bütün insanlara gönderildim. Bir de bana şefaât verildi."<sup>54</sup> Şair ilk beş beyitte söz konusu hadisteki ifadeleri neredeyse birebir kullanmış, şefaâtle ilgili hususa ise son beyitte dolaylı olarak işaret etmiştir.

Şarşarî'nin şiirlerinde vezin ve kâfiyenin yanı sıra ahengi sağlayan en önemli enstrüman cinastır. Bedî sanatların kullanımına özen gösteren şairin cinasla birlikte tıbâk sanatını da etkili bir anlatım yöntemi olarak kullandığı gözlenir. Şair, bazı kasidelerde bedî sanatlarına dikkat çekecek ölçüde yer vermekle birlikte genellikle bunları şiirin ruhuna zarar vermeyecek biçimde yerli yerinde ve kararında kullanmıştır.<sup>55</sup> Bu çerçevede özellikle tıbâk ve cinâs sanatları ön plana çıkmaktadır. Örneğin aşağıdaki beyitte *جد* kelimesi üç kez tekrarlanmış fakat cîm harfinin fethası ile okunan birinci ve ikinci kullanımlarda sırasıyla *dede* ve *nasip* anlamları; cîm harfinin kesrası ile okunan üçüncü kullanımda ise *gayret* anlamı kastedilmiştir.<sup>56</sup> [Haff]

يَأْتِي الْأَنْتَسَابِ جَدًّا وَأَخْطَى الْإِ  
نَاسِ جَدًّا وَأَعْظَمَ النَّاسِ جَدًّا

*Dedesi sebebiyle nesepece en şerefli, insanların nasip yönüyle en şanslı ve gayret bakımından en ulusudur o.*

Bilindiği üzere cinâs bedî sanatlarından olmanın yanı sıra ahengi sağlayan unsurlardan da biridir. Şiirlerinde cinâs sanatının yanı sıra, aruz vezni ve kafiye düzeni ile şiirdeki müzikaliteyi sağlayan şair bazen de tekrar yoluyla bunu desteklemektedir.<sup>57</sup> Hz. Peygamber'e hitaben söylediği aşağıdaki beyitler onun tekrara başvurduğu güzel örneklerdendir.<sup>58</sup> [Tavîl]

أَعْنَتْنَا أَعْنَتْنَا مَسْنَا الضَّرَّ مَسْنَا  
فَأَنْتَ لَنَا عَوْنٌ عَلَى نَازِلِ التُّوبِ

*Yardım et bize, imdadımıza koş, belalar bizi tarumar etti! Zira sensin musibetlere karşı yardımcımız!*

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Şalât", 56 (No. 438); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts), "Mesâcid", 3.

<sup>55</sup> Şairin bedî sanatlarını çokça kullandığı örnek kasideler için bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 86-89, 180-183, 185-186. Bedî sanatlarına çok başvurulması nedeniyle edebi değerin düştüğü kasideler az da olsa mevcuttur. Örnek bir şiir için bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 193-200.

<sup>56</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 132.

<sup>57</sup> Şairin tekarara başvurduğu bazı örnekler için bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 50, 340-346.

<sup>58</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 62.

## 2. Şarşarî'nin Şiirlerinde Hz. Peygamber İmgesi

Şarşarî'nin şiirlerinin neredeyse tamamının Hz. Peygamber'in övgüsünü konu aldığı daha önce ifade edilmişti. Siyasi istikrarsızlıklarla bocalayan Irak ve çevresinin Moğol saldırıları ile huzursuz bir ortama dönüştüğü zamanlara tekâbül eden bu şiirlerde huzur dolu eski dönemlere özlem duygusu dikkat çekmektedir. Ona göre Müslümanların içerisinde bulunduğu kötü durumun asıl sebebi Hz. Peygamber'in yolundan uzaklaşılmasıdır.<sup>59</sup> Eski huzur dolu günlere dönmenin sünnete sarılmakla mümkün olacağını düşünen şair, belki de bu fikrin bir tezahürü olarak kasidelerini Hz. Peygamber'e ve sahâbe neslinin anlatımına tahsis etmiştir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber'in faziletlerinin, Yüce Allah'ın hibeleri gibi sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder<sup>60</sup> ve onu methetmedeki yetersizliğini veciz bir dille şöyle dile getirir:<sup>61</sup> [Kâmil]

هَذَا وَأَعْلَمُ أَنِّي لَمَقْصَرٌ      وَلَوْ أَنِّي لِمَدَادِي الْبِحْرَانِ

*Ne var ki biliyorum eksik bırakacağımı, iki deniz mürekkebi olsa bile...*

Öte yandan usta şairlerin bile Hz. Peygamber'in övgüsünün hakkını veremeyeceğini belirten<sup>62</sup> şair herkesin dili döndüğü ölçüde onu anlatmaya çalıştığını belirtir:<sup>63</sup> [Tavîl]

وَيَعْجُزُ كُلُّ النَّاسِ عَنْ حَضْرٍ وَصْفِهِ      وَلَكِنَّ كَلَّ فِي الْمَقَالِ عَلَى حَسْبِ

*İnsanlar onun vasfını kuşatmakta âciz kalsa da herkesin kendince söyleyeceği bir sözü vardır mutlaka!*

Şarşarî şiirlerinde Hz. Peygamber'i isimleri, sıfatları, üstün nitelikleri, fizikî ve ahlakî özellikleri ile anlatır. Peygamber imgesinin tamamlayıcı unsuru olan sahâbe nesli, özellikle de ilk dört halife, Bedir'e katılan sahâbiler, cennetle müjdelenenler ve bütün hepsinin irfanını tevârüs eden ârifler zikredilir. O, vasıflarını şiirlerin süsü olarak nitelediği Hz. Peygamber'i methetmeyi ahirete hazırlık olarak değerlendirir ve manevi derecelere ulaşmak gayesi ile yönelmiş bu işin dönemin akılları başlardan alan musibetlerine karşı da koruyucu bir kalkan olmasını umar.<sup>64</sup> Şarşarî'nin bu gaye ve ümitte söylediği söz konusu şiirlerdeki Hz. Peygamber suretini başlıklar altında değerlendirmek uygun olacaktır.

### 2.1. Hz. Peygamber'in İsimleri

Hz. Peygamber'in, bir kısmı Kur'an ve hadislerde zikredilen çok sayıdaki isim, sıfat, künye ve lakabı erken dönemlerden itibaren literatürdeki yerini almış ve konuya ilginin artması ile birlikte zamanla bu alanda manzum ve mensûr nitelikte müstakil eserler yazılmıştır.<sup>65</sup> Sayısına dair çeşitli kanaatlerin olduğu Hz. Peygamber'in esmâsından dört yüz kadarını Zeynuddîn 'Abdülbâsî el-Bulķînî *el-İstîfâ' min esmâ'i'l-Muṣṭafâ* adlı kasidesinde derlemiştir.<sup>66</sup> Hz. Peygamber'i veciz biçimde tanımlayan bu özel kelime ve terkipler nebevî medih şairleri için Hz. Peygamberin anlatımında müstesna bir yere sahiptir.

Şarşarî'nin özellikle Kur'an'da ve hadislerde geçen isimlere şiirlerinde yer verdiği görülmektedir. Bunlardan divanında tespit edilen belli başlıları şunlardır: Emin (güvenilir), Hâtem/Hâtim (peygamberlerin sonuncusu), Müeyyed (Allah tarafından desteklenen), Şafvet (seçilmiş), Şâhid, Mütevekkil (Allah'a güvenen), Daḥḥâk (güleryüzlü), Hâdî (kendisi doğru

<sup>59</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 122, 191.

<sup>60</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 398.

<sup>61</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 398.

<sup>62</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 128.

<sup>63</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 62.

<sup>64</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 222.

<sup>65</sup> Konuyla ilgili bilgi için bk. Halid Fehmî, *Esmâu'n-Nebiyi şallallâhu 'aleyhi ve sellem dirâse luğaviyye fi'l-menhec ve'l-binye ve'd-dilâle* (b.y.: Dâru'l-Beşîr, 1439/2018), 82 vd.

<sup>66</sup> Fehmî, *Esmâu'n-Nebî*, 89.

## 282 | İbrahim Fidan. Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

yolda olup insanlara kılavuzluk eden), Hâşir (kıyamet gününde insanları arkasında toplayacak olan), Kattâl (cengâver), Mâhî (inkârcılığı ortadan kaldıran), Âkîb (son peygamber), Kuşem (cömert), Muḳaffâ (peygamberlerin miraçta kendisine uyduğu), Tâhir (temiz), Muḫtâr (seçilmiş), ed-Dâ'î İllâh (Allah'a çağırın)<sup>67</sup>, Sirâc Munîr (parlak kandil), Beşîr (müjdeci), Nezîr (uyarıcı), Mustafa (seçilmiş), Alem (sancak), Maḫbûb (sevilen), Raûf (şefkatli), Raḫîm (merhametli), Zülhilm (hoşgörülü), Zâhir (galip), Zâfir (galip), Maḫşûr (galip), Hâkim (hikmetle yöneten), Âdil, Şeff' (şefaatacı), Faşîh (anlaşılır konuşan), Kerim (cömert)<sup>68</sup>, Habîb (sevilen), Ebu'l-Kâsım, Ahmed, Halîm (hoşgörülü)<sup>69</sup>, Hâşimî (Hâşimoğullarından)<sup>70</sup>, Ümmî, Muḫayyeb (temiz), Muḫaḫhar (duru), Sâdik (doğru sözlü), Müzzemmil (örtüsüne bürünen), Müddessir (örtüsüne bürünen), Muzaffer<sup>71</sup>. Bunlar arasında özellikle inkârcularla mücadele-sini ve bu mücadelede üstünlük elde etmesini çağrıştıran Kattâl, Mâhî, Zâhir, Zâfir, Maḫşûr ve Muzaffer isimlerine yer verilmesi Moğol saldırılarına karşı Müslümanların mücadele kararlılığını artırma gayesine matuf olabilir.

Hız. Peygamber'in anlatımında onun esmâsından çokça yararlanan Şarşarî; Mustafa, Nebî, Hâtemu'l-Enbiyâ ve Fatih isim ve sıfatlarına yer verdiği aşğıdaki pasajda bunların onun peygamberliğinin en önemli kanıtlarından olduğunu ifade eder:<sup>72</sup>

مُصْطَفَى اللَّهِ ذِي الْجَلَالِ مِنَ الْخَلْقِ      قِي نَبِيٍّ لَهُ عَلَيْنَا الْوَلَاءُ  
شَهِدْتُ بِالرِّسَالَةِ الصُّخْفِ الْأَوْ      لَمْ لَهْ وَالْتُعُوثِ وَالْأَسْمَاءِ  
وَرَأَى فَضْلَهُ بَحْرِى عَيْنَانَا      وَبِهِ قَبْلُ بَشَرِ الْأَنْبِيَاءِ  
خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ فَاتِحِ بَابِ الْ      بُرْشِدِ وَالنَّاسِ ضَلَالِ سَفَهَاءِ

*Celal sahibi Allah'ın yaradılmışlar arasından seçtiği nebîdir o. Üzerimizde velayet hakkı vardır.*

*Risaletine ilk ilahî kitaplar şahitlik etmiştir. Bir de isimleri ve sıfatları...*

*Bahîra onun üstünlüğünü ayan beyan görmüştür. Öncesinde de peygamberler onu müjdelemişti.*

*İnsanlar şaşkın ve cahil iken son peygamber olarak hidayet kapısını açandır o.*

Şiirlerde Hz. Peygamber için Fatih (fetheden, açan) ismi, zaman zaman tekrarlanır. Buna göre o (s.a.s.), ya yukarıdaki beyitlerde olduğu gibi hidayet ve doğruluk kapılarını açan ya da aşğıdaki beyitte ifade edildiği üzere kendisi aracılığı ile kilitli gönüllerin fethedilip perdelenmiş gözlerin ve sağır kulakların açıldığı bir şahsiyettir:<sup>73</sup> [Basît]

فَاتِحِ فَتَحَ اللَّهُ الْقُلُوبَ بِهِ      وَالْأَعْيُنَ الْعُغْيَى وَالْأَذَانَ مِنْ صَمَمِ

*Fatih'tir Allah'ın kendisiyle kalpleri, kör gözleri ve sağır kulakları açtığı...*

Bir başka örnekte ise Habîb ismiyle anılan Hz. Peygamber'in adının dilde ve kulakta hoş bir tat bırakacağı anlatılmak istenir:<sup>74</sup> [Basît]

هَذَا الْحَبِيبِ الَّذِي فِي مَدْحِهِ شَرِيفِي      وَدَحْرُهُ طَيِّبٌ فِي مَسْمَعِي وَفِي

*Habîb'i medh ile kazanırım ben izzet. Adını anmak verir kulağıma ve ağzıma bir lezzet.*

<sup>67</sup> bk. Şarşarî, *Muḫtâr*, 38.

<sup>68</sup> bk. Şarşarî, *Muḫtâr*, 321-322.

<sup>69</sup> bk. Şarşarî, *Muḫtâr*, 343.

<sup>70</sup> Şarşarî, *Muḫtâr*, 142.

<sup>71</sup> Şarşarî, *Muḫtâr*, 146.

<sup>72</sup> Şarşarî, *Muḫtâr*, 41-42.

<sup>73</sup> Şarşarî, *Muḫtâr*, 321.

<sup>74</sup> Şarşarî, *Muḫtâr*, 343.

## 2.2. Hz. Peygamber'in Fiziksel Özellikleri

Hız. Peygamber'in fiziksel özellikleri onu görmemiş olanlar için hep merak konusudur. Onu görenlerin aktardığı ve erken dönemlerde kaynaklara geçmiş olan dağınık bilgiler *şemâil* adı verilen eserlerde derlenmiştir. Hız. Peygamber'i anlatan özellikle yedinci asra ait şiirlerin onun fiziki özelliklerine temas etmeden geçmediği anlaşılmaktadır. Bu geleneği sürdüren Şarşarî *mevlid* münasebetiyle söylediği şiirlerde Hız. Peygamber'in fiziksel özelliklerine daha fazla yer vermektedir. Bu minvalde söylenmiş bir şiirde bütün kâinatın güzelliğini kendisinden aldığı biri olarak takdim edilen Hız. Peygamber'in yuvarlak beyaz çehresi ve kırmızı yanakları özgün bir benzetme ile şöyle tasvir edilir:<sup>75</sup> [Basîf]

رَأَى الْمَهَيْمِينَ كَمَلَّ الْكَاتِبَاتِ بِهِ  
وَرَادَ صُورَتَهُ حَشِنًا عَلَى الصُّورِ  
مُدَوَّرَ الْوَجْهِ حَدَاهُ بَيَاضُهُمَا  
بِخَمْرَةٍ أَشْرَبًا وَزُدَّ عَلَى كَثْرٍ

*Suretini herşeyden güzel yaratan Müheymin, onunla bütün kâinatı süslemiş:*

*Çehresi yuvarlaktır onun. Beyazına kırmızı içirilmiş yanakları, hurma ağacının özütü üzerine konulmuş güldür.*

Beyitte geçen ve Türkçe'de hurma göbeği veya hurma beyni olarak ifade edilen كُرْ kelimesi Arapların hurma ağacının kökünden çıkarttıkları ve lezzetli bir yiyecek olarak tükettikleri yumuşak öz için kullanılmaktadır.<sup>76</sup> Buradaki teşbihte benzerlik noktası beyazlıktır. Bu sayede şair Hız. Peygamber'in simasının ne kadar parlak olduğunu özgün bir benzetmeyle ifade etmiştir. Diğer şiirlerden anlaşıldığı kadarıyla Hız. Peygamber'in yüzünün güzelliğinde güler yüzlü olmasının da etkisi vardır. Bu hususun özellikle dile getirildiği başka bir pasajda mütebessim çehresini gören ayı ve güneşi bir utanç bürüyeceği ifade edilerek saçının gece yüzünün sabah olduğu şeklinde bir benzetmeye de yer verilmektedir.<sup>77</sup> Nitekim bir başka şiirde parlak yüzünün zifiri karanlıktaki dolunaya benzediği, hatta ondan daha güzel görüldüğü dile getirilir.<sup>78</sup>

Bir kasidesinde Hız. Peygamber'i tepeden turnağa güzelliğin kendisinde toplandığı; ince kaşları, sanatkâr ellerin kalemlerle yazdığı bir nûn harfine benzeyen<sup>79</sup>; omuzları geniş, doğuştan sürmeli ve fitraten güzel kokan ifadeleriyle niteleyen şair mevlid münasebetiyle söylenmiş bir başka kasidede göz, kaş, kirpik, dudak, diş, el ve kol gibi uzuvlarını yine benzetmelerle örülü bir üslupla şöyle anlatmaktadır:<sup>80</sup> [Ḥaff]

وَضَعَتْ أَجْمَلَ الْبَرِّيَّةِ وَجْهَهَا  
أَدْعَجَ الْعَيْنِ أَوْطَافَ الْهَدْبِ أَقْفَى أَلْ  
شَقَاتَاهُ وَالْتَعْرُ دُرٌّ وَيَأْفُو  
سَاعِدَاهُ كَفَضَّةٍ وَتَطْنُ أَلْ  
وَهْيَ إِنَّمَا شَمَمَتْهَا جَوْنَةُ الْعَطْ  
فَدَ كَسَتْ مِنْهُ رُوضَةَ الْحُسَيْنِ حَدَّهَا  
أَنْفٍ فَوْقَ الْجَبِينِ نُونَاهُ مَدَّهَا  
تَ وَتَثُرُ الْكَلَامِ يُنْظَمُ عَقْدَاهُ  
كَفَتْ مِنْهُ فِي لَيْبَةِ اللَّمَسِ رُبْدَاهُ  
رَ وَعَيْثُ السَّمَاءِ إِنْ رُمْتَ رُقْدَاهُ

<sup>75</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 185.

<sup>76</sup> Bilgi için bk. Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 5/348; Vankulu Memed Efendî, *Vankulu Lü-gati*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1/903; Mütercim Âsım Efendî, *Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türki-ye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 3/2308.

<sup>77</sup> bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 287.

<sup>78</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 422.

<sup>79</sup> "Nûn. Kaleme ve onunla yazdıklarına yemin olsun ki sen asla deli değilsin." meâlindeki Kalem 68/1-2 ayetlere telmih vardır.

<sup>80</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 132.

## 284 | İbrahim Fidan, Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

[Annesi onu doğurmakla] insanların en güzelini doğurmuştur. Sanki güzellik bahçesi yanağını ondan almış...

Kara gözlü, uzun kirpikli, çekme burunluydu. "Nûn"ları alınının üzerinde uzatılmış (hिलال kaşhydı).

Dudakları ve dişleri inci ve yakuttu. Konuşunca sözler kolye gibi dizilirdi.

Kolları gümüş gibiydi. [Dokunsaydın] yumuşak ellerini kaymak sanırdın:

Koklasan parfüm şişesi, ihsanını istesen sağanak yağmur olurdu onlar...

### 2.3. Hz. Peygamber'in Hitabeti

Hız. Peygamber kendisine az sözle çok mana ifade edebilme yeteneği bahşedildiğini haber vermiştir.<sup>81</sup> Sözün fesahat ve belagat özelliklerinin önemsendiği bir toplumda peygamberlik görevini ifa eden Hz. Peygamber'in sade ve anlaşılır bir dile, doğal ve içten bir söyleyişe sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>82</sup> Şiirlerinde Hz. Peygamber'in konuşmasındaki etkileyiciliğe ayrı bir vurgu yapan Şarşarî, ona *cevâmi'ul-kelim* (özdeyiş) niteliğinde sözlerle konuşma yeteneği verildiğini hatırlatır<sup>83</sup> ve bağırılmakla birlikte sesinin kuvvetli ve etkileyici olduğunu; tatlı sözleri ve düzgün konuşması, bazen özlü bazen de ayrıntıya başvuran anlatımı ile insanları etkilediğini belirtir:<sup>84</sup> [Basîf]

يَفْتَرُ عَنْ نُؤُؤِ الْعَوَاصِ مَبْسُؤُهُ      فِي صَوْتِهِ الرَّائِقِ الْعَدْبِ الرَّضَا صَهْلُ  
خُلُؤِ الْكَلَامِ يُغَوِّئُ الدَّرَّ مُنْطَفُهُ      يُبْدِي فَصَاحَتَهُ التَّفْصِيلِ وَالْجَمَلِ

Dalgıcın çıkardığı inci [dişleri gösterirdi] tebessüm eden ağzı; ince, tatlı, hoş sesinde etkili bir tını vardı.

Tatlı dilliydi, sözleri inciden değerliydi. Açıklayıcı konuşması da özet konuşması da fesahatini gösterirdi.

Bir başka şiirinde ise *cevâmi'ul-kelim* sahibi olmasının yanı sıra konuşmasındaki *faslı hitap* yani davacılar arasındaki adaletli hükmü ile husumete son veren özelliğine temas edilir:<sup>85</sup> [Kâmil]

جَمَعَ الْفَوَائِدَ بِالْخِصَارِ مُخْجَمِ      لَفْظٌ يَسِيرٌ فِي غَزِيرِ مَعَانِ  
وَكَلَامُهُ الْفَضْلُ الْمُبِينُ وَنَثْرُهُ      يَشْمُو عُقُودَ الدَّرِّ وَالْمَرْجَانِ  
خُلُؤُ الْحَدِيثِ إِذَا تَكَلَّمَ نَاطِقًا      فَالْحَقُّ مَا فَاهَتْ بِهِ الشَّقَقَانِ  
مَا كَانَ يَسْرُهُ بَلْ يَغْدُ كَلَامُهُ      عُدًّا لِيَعْقَلُهُ دُؤُؤُ الْأُدْهَانِ  
كُنْتَبَ ابْنُ عَمْرٍو مَا يَقُولُ لِأَجْلِهِ      إِذْ كَانَ حَقًّا وَاضِحِ الْبُرْهَانِ  
عَجِبَ الصَّخَابَةُ مِنْ فَصَاحَةِ لَفْظِهِ      وَتَلَاعَةٍ فِيهِ وَخُسْنِ بَيَانِ  
قَالُوا نَشَأَتْ بِأَرْضِنَا وَلِسَانُنَا      عِنْدَ الْفَصَاحَةِ عَنْ لِسَانِكَ وَإِنِ  
فَأَشَارَ أَنَّ لِسَانَ إِسْمَاعِيلِ قَدْ      كَانَ أَنْطَوَى جِينًا مِنْ الْأَزْمَانِ  
فَحَبَاهُ رَبُّ الْعَرْشِ بِاللُّغَةِ الَّتِي      دَرَسَتْ وَصَلَّتْ عَنْ نَبِيِّ عَدْنَانِ

<sup>81</sup> Buhârî, "Ta'bir", 22 (No. 7013); Müslim, "Mesâcid", 5.

<sup>82</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn* (Beirut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 2/13-14; İsmail Durmuş, "Muhammed, Hitâbet ve Fesâhati", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Şubat 2020)

<sup>83</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 60.

<sup>84</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 288.

<sup>85</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 394.

*Bilgelik dolu kusursuz sözleri Lokman'ın hikmetlerindeki belagate üstün gelirdi.*

*Manası zengin azıcık sözü sağlam bir özdeyişle bütün maksadı ifade ederdi.*

*Son sözü söylerdi (fasl-ı hitap sahibiydi). Konuşması inci-mercan kolyelerden daha değerliydi.*

*Tatlı dilliydi. Konuştuğunda iki dudağı arasından hakikat dökülürdü.*

*Anlatmazdı, adetâ sözlerini tek tek sayardı (tane tane konuşurdu) herkes anlasın diye.*

*Abdullah b. 'Amr, kendisine söylediklerini yazardı. Çünkü sözleri apaçık hakikatti.*

*Sahabe onun ifadelerindeki kusursuzluğa, etkileyiciliğe ve beyan gücüne şaşardı:*

*"Aynı yerde yetiştik ama dilimiz senin dilinin yanında zayıf kalıyor" dediklerinde*

*İsmail'in dili bir ara silinip gitmiş olsa da;*

*Arşın rabbi [olan Allah'ın] Adnânîler'in yitirdiği bu kayıp dili ona [tekrar] bahsettiğini söylerdi.*

Görüldüğü üzere bu beyitlerde şair onun hakikatten başka bir söz söylemeyen tatlı dilinin Allah'ın bir lütfü olduğuna ve herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir kadar yalın sözlerinin mücevherlerden daha değerli olduğuna vurgu yapmaktadır. Hz. Peygamber'in sözlerindeki hikmeti anlatmak üzere İslam öncesi dönemde yaşamış olan ve bilgeliği ile maruf Lokman örneğine yer verdiği ilk beyit şairin, anlatımda Arap sözlü kültüründen yararlandığını gösteren örneklerden de biridir.

#### 2.4. Hz. Peygamber'in Ahlakî Özellikleri

Güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderildiğini beyan eden Hz. Peygamber'in<sup>86</sup> üstün bir ahlâka sahip olduğu Kur'an ayetiyle de tescil edilmiştir.<sup>87</sup> Nebevî medih şiirlerinde onun bu üstün ahlâkına özel bir bahis açılır. Bu teâmülün Şarşarî'nin şiirlerinde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. O, şiir eleştirmenlerinin medih teması için belirledikleri "memdûhun temel insanî erdemlerle övülmesi gerekliliği" kıstasına<sup>88</sup> riâyet ederek Hz. Peygamber'i hayâ, adalet, iffet ve cesaret gibi temel erdemlerle ve bunlardan türeyen sabır, tevekkül, zühd, kanaat vb. diğer bazı vasıflarla nitelemiştir. Şair, tamamen Kur'an ve hadislerden aldığı sahih bilgileri edebî sanatlarla bezeyerek bu alanda anlatımı güçlü örnekler ortaya koymuştur.

Aşağıdaki beyitlerde Hz. Peygamber'i, vicdanı Allah korkusundan kaynaklanan, hikmet sahibi, doğru sözlü ve vefalı; hayatı boyunca adaletten, iyilik ve samimiyetten ayrılmayan, yolunu hidayet ışığının aydınlattığı bir şahıs olarak tasvir etmektedir. Ayrıca "elbisesi sükûnet ve sebat", "örtüsü iyilik ve bağışlayıcılıktır" benzetmeleri ile de onun bütünüyle sabır, sebat, iyilik ve merhamet timsali olduğu anlatılmaktadır.<sup>89</sup> [Kâmil]

حَلَّلُ السَّكِينَةِ وَالنَّبَاتِ لِيَأْسُهُ      وَالرَّبْرِ وَالْإِخْلَاصِ فِيهِ شِعَارُهُ  
وَضَمِيرُهُ التَّقْوَى وَأَوْقَى حِكْمَتُهُ      فَازْدَادَ مِنْهَا عَقْلُهُ وَوَقَارُهُ  
وَالصِّدْقُ مِنْهُ وَالْوَفَاءُ طَبِيعَتُهُ      وَالْعُرْفُ وَالصَّنْفُ الْجَمِيلُ دَنَارُهُ  
وَالْعَدْلُ سِيرَتُهُ وَحَقُّ شَرِيعَتُهُ      وَسَبِيلُهُ نَهْجُ الْهَدَى وَمَنَارُهُ

*Sükûnet ve sebat elbisesidir giydiği; kıyafeti iyilik ve ihlastır.*

*Vicdanı takvadır. [Ona] bahşedilen hikmetle aklı ve vakarı artmıştır.*

<sup>86</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Aşbaḥî İmâm Mâlik, *el-Muvaḥḥa*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1406/1985), "Husnu'l-huluk", 8.

<sup>87</sup> Kalem 68/4.

<sup>88</sup> Bk. İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 87.

<sup>89</sup> Şarşarî, *Muḥtâr*, 163.

## 286 | İbrahim Fidan, Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

*Doğruluk ondan öğrenilir, vefadır tabiatı. Örtüsü iyilik ve dönülmez bağışlayıcılıktır.  
Hayatı adalettir, dini hakikattir, yolu da meşalesi de hidayettir.*

Şiirlerinde Hz. Peygamber'in pek çok erdemini terennüm eden Şarşarî'nin üzerinde durduğu noktalardan biri de onun cömertliğidir. Hz. Peygamber'in yağmur misali ihsanları o kadar çoktur ki bulutlar onunla yarışamaz. Ayrıca o verdiği de başa kakmaz.<sup>90</sup> Altın ve deve gibi sahip olunan en değerli şeyleri bahşeder.<sup>91</sup> Kavmin saygın şahsiyetleri bile onun kere minden istifade ederler.<sup>92</sup> Öylesine cömerttir ki bulutun yağmuru vermekte cimrilik ettiği kıtlık vakitlerinde bile eli açıktır. Ondandır istemeye gidenler güler yüzü ile karşılaşırlar. Başkalarına göstermeden yaptığı bağışlar bütünüyle hoşnut edicidir:<sup>93</sup> [Basî]'

سَمِعَ الْيَدَيْنِ إِذَا ضَرَّ الْحَيَا وَأَتَى  
أَزَلَّ الْجُدُوبَ بِخَطْبٍ وَقَعَهُ جَلَلٌ  
يُقَدِّمُ الْبَشَرَ لِلْعَائِي وَبِثَغَعُهُ  
بِالسَّيْرِ مَا شَأْنُهُ مَرٌّ وَلَا بَحَلٌ  
عَذَّبَ الْمَوَارِدَ مَخْمُودٌ مَصَادِرُهُ  
بِشَقِي النَّيْمِ إِذَا مَا أَعْوَزَ الْوَشَلُ

*Yağmurlar cimrilik ettiğinde ve şiddetli kıtlık sebebiyle tehlike çanları çaldığında eli açıktır.*

*İsteyene güler yüz gösterir ve ardından gizlice verir. Başa kakmak ve cimrilik etmek onun âdeti değildir.*

*İkram ettiği su tathirdir ve bağışları da övgüye değerlidir. Suyun kıt olduğu bir zamanda saf tatlı suya kandırır.*

Şair, beyitlerde memdûhun cömertliğini ifade etmek üzere kısa ve anlamlı nitelemeler yapmaktadır. Zira kıtlık zamanlarında ikram etmek, isteyen kişiye güler yüz göstermek, gizlice ihsan edip verdiklerini başa kakmamak ancak cömertlikte zirvede olan kişilerin nitelikleri olabilir. Öte yandan son beyitteki *الموارد* ve *عذب المصادر* ifadeleri şairin anlatım gücündeki ustalığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira *موارد* suya gidiş yolu anlamındaki *مورد* kelimesinin, *مصادر* ise sudan dönüş yolu anlamındaki *مصدر* kelimesinin çoğuludur.<sup>94</sup> Bu durumda Hz. Peygamber'in ihsanları reddedilme ihtimali taşımadığı için öncesinde mutluluk nedeni olduğu gibi karşılaşılan muamele ve elde edilen bağış nedeniyle sonrasında da övgü sebebidir. Bununla birlikte söz konusu kelimelerin çokluk yapısında kullanılması da Hz. Peygamber'in cömertliğinin genişliğini anlatmak bakımından dikkat çekicidir. Şunu da belirtmek gerekir ki şair tarafından burada ve diğer pek çok şiirde vurgulanan cömertlik hakikat manasında olabileceği gibi zulmet ve cehaletin kol gezdiği bir dönemde rehberliği ile insanları doğru yola sevk etmesi ve Ka'b b. Zuheyr gibi af talebi ile kapısına gelenleri engin müsamahası ile boş çevirmemesi anlamında da olabilir.

Sözü geçen özelliklerin yanı sıra Şarşarî'nin şiirlerinde Hz. Peygamber'in en çok cesaret erdemi öne çıkarılır. O, ümmetine karşı müşfik bir baba gibi merhametli iken inkârcılara karşı, mızrakların paramparça olduğu, okların köreldiği uzun süren zorlu savaşlarda en mücadeleci şahsiyettir.<sup>95</sup> O ancak en kahraman süvarilere karşı kılıcı kınından sıyrır.<sup>96</sup> Allah'ın emirlerini uygulama konusunda iki tarafı bilenmiş keskin bir kılıçtan daha keskin, yüreklerin

<sup>90</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 142. Benzer nitelikteki başka bir pasaj için bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 61.

<sup>91</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 322.

<sup>92</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 326.

<sup>93</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 288.

<sup>94</sup> Nitekim İslam öncesi önemin ünlü hatiplerinden Kuss b. Sâ'ide'nin 'Ukâz panayırında irad ettiği bir hutbe esnasında söylediği "لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا... لِلْعَوْبِ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ" (Nice yollar gördüm ölüme götüren fakat dönüşü olmayan)" beytinde söz konusu kelimeler bu manada kullanılmıştır. Bilgi için bk. Enbârî, *ez-Zâhir*, 2/352.

<sup>95</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 61.

<sup>96</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 322.



ağza geldiği şiddetli bir savaşta süvarilerin en cesuru, aslanları kendi inlerinde yok edecek güçte bir kahramandır:<sup>97</sup> [Tavîl]

وَأَمْسَى لِأَمْرِ اللَّهِ جَلًّا تَنَاءُهُ	مَنْ السَّيْفِ مَصْفُوعِ الْعَزَائِنِ بَاتِرَا
وَأَشْحَعُ مَنْ لَأَقَى الْفَوَارِسَ فِي الْوَعَى	إِذْ تَلَعَتْ فِيهَا الْفُلُوتُ الْحَتَاجِرَا
يُفَوِّقُ الْعَدَارَى فِي الْحُدُورِ حَيَاؤُهُ	عَلَى أَنَّهُ يُرْدِي الْبُيُوتَ الْحَوَادِرَا

*Yüce Allah'ın emrini uygulamada iki tarafı da keskin kılıçtan daha keskindir.*

*Yüreklere ağza geldiği savaşlarda süvarilerle çarpışanların en kahramanıdır.*

*Örtülere bürünmüş bâkire kızlardan daha hayâlidir hem. Hem de kendi bölgelerinde aslanları yok edecek [kadar cesurdur].*

Hz. Peygamber'in kahramanlığını yalnız bir dil ve etkileyici bir üslupla tasvir eden bu beyitler Şarşarî'nin benzer çerçevede söylediği çok sayıdaki örnekten sadece biridir. Onun şiirlerinde bu özelliğin diğer erdemler arasında biraz daha öne çıkarılması muhtemelen dönemin siyasi koşulları ile ilgilidir. Bu ifadeleri ile şair belki de Moğol saldırılarına maruz kalan Müslümanların maddî ve manevî değerlerini düşmana karşı müdafaa etme konusundaki cesaretlerini artırmayı hedeflemektedir.

### 2.5. Hz. Peygamber'in Yaratılan İlk Varlık Olması

Tasavvufî bir kavram olan nûr-i Muhammedî, Allah'ın ilk olarak kendi nurundan yarattığı, bütün yaratılmışların varlık sebebi olan hakîkattir (hakikat-i Muhammediye). Buna göre Hz. Peygamber'in nuru bütün mahlûkâtın önce var olmuş; ilk olarak Âdem peygamber'de tecelli ettikten sonra diğer peygamberlere intikal etmiş, Hz. Peygamber dünyaya gelince de onda karar kalmıştır. Onun vefatından sonra da varlığını devam ettirmektedir. Buna göre Hz. Âdem insanların cismânî varlıklarının atası (Ebu'l-Beşer), Hz. Muhammed ise rûhânî varlıklarının babasıdır (Ebu'l-Ervâh).<sup>98</sup>

Sarsârî'nin hayatını ele alırken tasavvufî şahsiyetine de değinilmişti. Divanın çeşitli yerlerinde mükerrer biçimde konuyu ele alması Şarşarî'nin nûr-i Muhammedî fikrine önem verdiğini göstermektedir. Şiir geleneğinde bu husus muhtemelen ilk kez Şarşarî tarafından detaylı olarak işlenmiştir. O, şiirlerinde Hz. Peygamber'in varlığın yaratılış sebebi olduğunu ifade eder. Nitekim Âdem bir çamurken o peygamberdir. Yüce Allah onun adını arşın sütunlarına, Me'vâ Cenneti'ndeki dallara, sarayların çatılarına, kapı ve pencerelerine yazmıştır da Âdem (a.s.) tövbe edeceğinde ona tevessül etmiştir.<sup>99</sup> Şarşarî nûr-i Muhammedî düşüncesine uygun biçimde, ilk olarak yaratılan Hz. Peygamber'in nurunun önce Âdem'e, ondan Havvâ'ya sonra da Şit, İdris, Nuh, İbrahim ve İsmail peygamberlere (a.s.) intikal ettiğini belirtmiştir. Son olarak İsmail peygamber'den Abdullah'a ve ondan da Âmine'ye intikal eden bu nûr, doğumu ile Hz. Peygamber'de karar kalmıştır.<sup>100</sup> Öyle ki Nuh'un tufanda boğulmaması, İbrahim'in ateşte yanmaması, İsmail'in kurban edilmekten vazgeçilmesi bu nûr sebebiyledir.<sup>101</sup> [Basîl]

وَحَلَّ فِي سُلْبِ نُوحٍ فِي السَّفِينِ وَبِي	سُلْبِ الْحَلِيلِ وَلِلْبَيْرَانِ تَشْعِيلِ
وَالْمَدْيَةَ انْقَلَبَتْ عَنِ الدَّبِيحِ لِمَا	مَنْ نُورِهِ فِيهِ مَكُونٌ وَمَجْبُولُ

*Gemide Nuh'un sulbüne ve ateş alevlendiğinde de Halil'in (İbrahim) sulbüne yerleşti.*

<sup>97</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 169-170.

<sup>98</sup> Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2020)

<sup>99</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 351.

<sup>100</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 123, 296, 331, 351, 422.

<sup>101</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 296.

*Bıçak kurban edilecek [İsmaîl'den] geri döndü ona intikal etmiş [Muhammed'in] nuru sebebiyle...*

Başta Ka'b b. Zuheyr ve Hassân b. Sâbit'in şiirleri olmak üzere Hz. Peygamber'i anlatan erken dönem şiirlerinde onun bir nûr olarak tasvir edildiği bilinmektedir. Fakat söz konusu şiirler yüzünün güzelliğini veya getirdiği kutlu mesajın kılavuz olma özelliğini anlatmak içindir.<sup>102</sup> Şarşarî'nin ise bu kullanımı nur-i Muhammedî fikri ile birleştirdiği anlaşılmaktadır.<sup>103</sup>

### 2.6. Hz. Peygamber'in Nübüvveti ve Mucizeleri

Şarşarî'nin Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin düşüncesi nûr-i Muhammedî fikri ile irtibatlıdır. O (s.a.s.), Allah'ın yarattığı ilk varlıktır. Onun nûru diğer peygamberlerde tecelli etmiştir ve kendisine yetişmeleri durumunda ona yardım edeceklerine dair Allah'a söz vermişlerdir.<sup>104</sup> Bu nedenle onun peygamber olarak görevlendirileceği Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplarda yazılıdır. Musa ve İsa'nın yanı sıra İsrailoğulları arasından çıkan diğer bazı peygamberler onun geleceğini müjdelemiştir.<sup>105</sup> Aşağıdaki iki beyit şairin bu meyandaki düşüncelerinin bir yansımasıdır:<sup>106</sup> [Tavîl]

فَهَاجَ لِمُوسَى وَصَفَ أُمَّتِهِ الرَّعْبَ	أَمَّا حُطَّ فِي التَّوْرَةِ وَصَفَ مُحَمَّدٍ
فَأَبَدَتْ لَنَا الرَّهْبَانَ تَعْظِيمًا الرَّعْبَ	أَمَّا أُودِعَ الْإِنْجِيلُ غُرَّ صِفَاتِهِ

*Muhammed'in vasıfları Tevrat'a yazılmadı mı? Ümmetin özellikleri Musa'nın [onun ümmetinden olma] isteğini artırmadı mı?*

*İncil'e bırakılmadı mı onun parlak hasletleri? Rahipler ona olan büyük saygılarını izhâr etmediler mi?*

İslâmî literatürde *beşâiru'n-nubuvve* adı altında ele alınan bu hususların, Şarşarî'nin peygamber tasavvurunda da önemli bir yer edindiği anlaşılmaktadır. Tüm bu müjdelere sebebiyle insanların bir peygamber beklentisi içerisinde olduğuna da temas eden şair Arap yarımadası ve çevresindeki bazı önemli simaların bir peygamberin geleceğinden haberdar olduklarını dile getirir.<sup>107</sup> Şairin özellikle mevlid şiirlerinde yer verdiği, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında ve peygamberliği öncesinde gerçekleştiği rivayet edilen, *a'lâmu'n-nubuvve* veya *delâilu'n-nubuvve* olarak bilinen olağanüstü olaylar da bu kapsamda değerlendirilebilir. Şarşarî, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kanıtları arasında değerlendirilen söz konusu olaylardan, doğumu esnasında Kısra'nın sarayındaki burçların yıkılması, mecûsilerin bin yıldır yanmakta olan ateşinin sönmesi, Kâbe'deki putların yıkılması; onun sünnetli olarak dünyaya gelmesi, çocukken göğsünün yarılması ve bir bulutun sürekli onu gölgelemesi gibi hususlar zikredilir.<sup>108</sup> Aşağıdaki beyitler şairin Hz. Peygamber'in doğumu ile başlayıp peygamberliğine kadar ara ara zuhur eden olağanüstü olaylara yer verdiği şiirlerinden birine aittir:<sup>109</sup> [Basîl]

مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى شَبَّ تَطْلِيلُ	وَكَانَ وَهُوَ ابْنُ خَمْسٍ بِالْعَمَامِ لَهُ
بِالسَّرْحِ صَدَّرَ بِمَاءِ الْقُدْسِ مَعْسُولُ	وَخَصَّ فِي الْعُمْرِ النَّامِي الشَّرِيفِ لَهُ

*Beş yaşındayken şiddetli sıcağa karşı kendisini gölgeleyen bir bulutla [korundu].*

<sup>102</sup> bk. Şihâbuddîn Ahmed b. Şemsuddîn ed-Devletâbâdî el-Gaznevî, *Muşaddıku'l-faql* (Haydarabad: Maṭba'atu Meclisi Dâirati'l-Me'ârif, ts.), 205-206.

<sup>103</sup> bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 43-44.

<sup>104</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 352.

<sup>105</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 50-51, 295-296, 316.

<sup>106</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 50.

<sup>107</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 51.

<sup>108</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 53, 296-297, 332, 352-355.

<sup>109</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 297.

*Büyüyüp en güzel çağına [ulaştığında] sadece ona mahsus olarak göğsü açılarak temiz bir suyla yıkandı.*

Şairin zihnindeki Hz. Peygamber imgesinin en öne çıkan parçalarından biri de peygamberlik sonrası gerçekleşen ve mucize olarak adlandırılan olağanüstü olaylardır. Erken dönem hadîs ve sîret eserlerinde geçen ve Şarşarî'nin "akılsız ve kör olanlardan başkaları reddetmez"<sup>110</sup> sözüyle nitelediği bu olaylardan, onun şiirlerinde mezkûr olanların başlıcaları şunlardır: Ayın ikiye bölünmesi, Hz. Peygamber'in elindeki çakıl taşlarının sesli olarak Allah'ı tespih etmesi, hurma kütüğün inlemesi, çağırdığı hurma salkımının gelmesi, ağacın köklerini sürüyerek gelip peygamberliğini tasdik etmesi, ceylanın yavrularını emzirmek için kendisini kurtarmasını talep etmesi, parmaklarının arasından çıkan suyun yüzlerce-binlerce canlıya yetmesi, bir Yahudi kadının ikram ettiği koyun etinin dile gelip zehirli olduğunu haber vermesi ve miraç olayı<sup>111</sup>. Bununla beraber şair, kendine Hz. Peygamber'in mucizelerini soranlara öncelikle "Kur'ân" cevabını vermekte ve bu kusursuz kitabın üstünlüklerini dile getirmektedir. Bu durum Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'ân olduğu şeklindeki yaygın kanaatin bir yansımasıdır. On bir beyitlik söz konusu pasajın ilk bölümü şöyledir:<sup>112</sup> [Basîf]

يَا سَائِلِي عَنْ مُعْجَزَاتِ الْمُصْطَفَى	لَحْدٌ مَا وَعَى قَلْبِي وَوَلِسَانِي
لَقَدْ اصْطَفَاهُ اللَّهُ جَلَّ تَنَاؤُهُ	وَحَبَابُهُ مِنْهُ بِمُعْجَزِ الْقُرْآنِ
هُوَ مُعْجَزٌ فِي نَفْسِهِ بِوُضُوحِهِ	وَعَنَائِهِ بِالْحَقِّ عَنْ عُتْوَانِ
وَحَفَاطِهِ عَنْ خَلَّةٍ وَتَنَافُضٍ	وَمِنْ الرِّيَادَةِ فِيهِ وَالنَّمُضَانِ

*Mustafa'nın mucizelerini soran kişi! Gönülden söylediğim şu hususları iyi dinle:*

*Andolsun Yüce Allah onu seçti ve ona i'câzlı Kur'ân'ı bahsetti.*

*O [Kur'ân] açıklığı ve içerdigi hakikatlerle delilden müstağni olup kendi başına bir mucizedir.*

*Kusurdan, çelişkiden eksiklik ve fazlalıktan korunmuştur.*

Benzer çerçevede söylenmiş başka bir pasajda ise güçlü dil özelliklerine sahip olan ve içerdigi emir, yasak ve öğütlerle kalplerdeki şüphe hastalığına şifa olan Kur'ân aracılığı ile Hz. Peygamber'in, bâtılın uçsuz bucaksız çöllerinde yolunu kaybetmiş olanlara yardım elini uzattığını dile getirilir.<sup>113</sup> Hz. Muhammed'i, hakikate karşı perdelenmiş kalplere, sağır kulaklara ve kör gözlerle şifa vesilesi olan, eğri bir toplumu tevhit ile düzeltmedikçe vazgeçmeyen kararlı bir peygamber olarak betimleyen<sup>114</sup> şair rehberliği ile onun yeryüzündeki her türlü manevî kiri ortadan kaldırdığını<sup>115</sup> ifade etmektedir. Şarşarî aşağıdaki beyitlerde, Hz. Peygamber'in ifa ettiği risalet görevi ve miras olarak bıraktığı sünneti sade bir dil, rahat söyleyiş ve zengin edebî sanatlarla şöyle anlatmaktadır:<sup>116</sup> [Kâmil]

خَتَمَ النَّبِيَّةَ فَهُوَ دُرَّةٌ تَاجِهَا	وَطِرَارٌ حَلَّتْهَا التَّمِيمُ عِيَارُهُ
أَبْقَى بِسُنَّتِهِ طَرِيقًا وَاضِحًا	رَحْنَا سَوَاءَ لَيْلُهُ وَنَهَارُهُ
يَمْخُو سَنَا الشَّمْسِ الْكُشُوفُ وَيَنْقُصُ الْاُ	قَمَرُ الْمَخَافِ وَيَعْتَرِيهِ سَرَارُهُ

<sup>110</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 333.

<sup>111</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 296, 298-299, 358, 361, 364.

<sup>112</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 363.

<sup>113</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 297.

<sup>114</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 352.

<sup>115</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 222.

<sup>116</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 163.

وَشُمُوسٌ شِرْعَةً دِينِهِ مَحْرُوسَةٌ      مِنْ خَادِتٍ يَمْخُو الصَّبَاءَ غُبَاةً  
 نَهَجَ الصَّوَابَ بِجَدِّهِ وَيَجِدُهُ      بَعْدَ الدُّنُورِ تَجَدَّدَتْ آثَارُهُ  
 فَاسْتَعْلَنَ الْحَقُّ الْمُبِينُ بِنُورِهِ      وَاحْتَالَ فَارَانٌ وَقَرَّ قَرَاةً

*Peygamberlik [onunla] sonlandı. Artık o nübüvvet tacının incisi ve nübüvvet elbisesinin paha biçilmez nakışındır.*

*Sünnetiyle öylesine açık ve geniş bir yol bıraktı ki geride, onun gecesi ve gündüzü eşittir.*

*Güneşin ışığını küsuf siler, ayın son gecesi[n]de dolunayın ışığı az [olur].*

*Ama onun dininin güneş [gibi parlak] ilkeleri, ışığını silecek durumların etkisinden korunmuştur.*

*O, gayret ve hidayetle doğru bir yol izlemiş, [böylece İslam'ın] silinen izleri yeniden belirmiştir.*

*Açık hakikat onun nuruyla zuhur etmiş, bu sayede Mekke gururlanarak ayakları üzerinde durabilmiştir.*

Hız. Peygamber'in sünnetini sonrakiler için örnek bir yol olarak niteyen şair özellikle irfan ehlinin güzel hasletlerini onun suyunun artığını yudumlayarak yani onun yolundan yürüyerek elde ettiklerini belirtir. Şairin bu başlık altında ele alınan şiirleri yine onun yaşadığı dönemin koşulları ile birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Şarşarî, ümmetin sünnetten uzaklaştığından şikâyet etmektedir ve Moğol fitnesi dâhil başa gelen musibetlerden kurtuluşun sünnete sarılmakla mümkün olacağı düşüncesine sahiptir. Bununla birlikte, karşılaştığı sıkıntılara rağmen yılmayan Hz. Peygamber'in Allah tarafından pek çok olağanüstü olayla desteklendiğini vurgularken sanki hâlâ yaşamakta olan nuruyla ümmetin manen destekçisi olduğu ve geride bıraktığı sünnete sarılmaları durumunda mucize gibi görünen Moğol fitnesinden kurtuluşun mümkün hale geleceğini anlatmaktadır.

## 2.7. Hz. Peygamber'in Ümmeti ve Sahâbe

Şarşarî'nin şiirlerinde ümmet ve sahâbe, Hz. Peygamber imgesini tamamlayıcı bir unsurdur. Allah rasûlünün ümmeti, zaman bakımından son ümmet olsa da fazilette ilk sırada gelir.<sup>117</sup> Onlar içerisinde sahâbe en hayırlı nesildir ve sonraki nesillerin yolunu aydınlatmada güneş ve yıldızlar gibidirler.<sup>118</sup> Onlar sabır ve imanın cevherleri, hak dinin kahraman neferleridir.<sup>119</sup> Elleri ya zorda kalmış bir muhtacı rahatlatmak ya da kutlu dinin savunusunda kılıç veya mızrak tutmak içindir.<sup>120</sup>

Şairin tasavvurunda, sahâbe içerisinde Bedir Savaşı'na katılanlar, özellikle de ilk dört halife başta gelir. Onları da Cennetle müjdelenen diğer sahâbîler takip eder.<sup>121</sup> Şarşarî'nin aşağıdaki beyitleri sahâbe, râşid halifeler ve Cennetle müjdelenen sahâbîlerin övüldüğü örneklerden biridir:<sup>122</sup> [Basî]t

حَارُوا الْمَنَابِقَ وَالْفُضُلَ الْمُجْرِبِلَ بِهِ      فَرَزْنَا مَجْدِهِمْ بَيْنَ الْوَرَى وَارِ  
 وَمِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ مُؤْنِسُهُ      لَمَّا تَتَبَعَهُ الْأَعْدَاءُ فِي الْعَارِ

<sup>117</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 76.

<sup>118</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 338.

<sup>119</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 66.

<sup>120</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 149.

<sup>121</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 338-341.

<sup>122</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 190.

سَمِعَتْ مِنْ مُدْنٍ عَظْمَى وَأَمْصَارِ	وَمِنْهُمْ عُمَرُ الْفَارُوقِ فَاتِحُ مَا
أَكْرَمٍ بِهِ مِنْ عَظِيمِ الشُّكْرِ صَبَّارِ	وَالرُّبُّ عُمْمَانُ أَسْحَى مُرْتَجَى لِنَدَى
بَخْرٍ مِنْ الْعِلْمِ غَدَبِ الْوَرْدِ زُخَارِ	وَالهَاشِمِيُّ عَلِيٌّ مِنْ أَقَامِ عَلَى
بَدَّ خَالَهُ وَسَعِيدَ عِصْمَةَ الْجَارِ	وَطَلْحَةَ الْجُودِ وَالشُّهُمُ الرُّبِّيُّ وَسَعْدُ
عُبَيْدَةَ النَّجْبَاءِ صَفْوَةَ الْبَارِي	وَدُوَّ الْعَطَاءِ ابْنُ عَوْفٍ وَالْأَمِيرُ أَبُو
حَايٍ لَهُ الْفَضْلُ فِي بَدْوٍ وَخَصَّارِ	وَكُلُّ مَنْ نَظَرَ الْمَخَنَزَرَ نَظْرَةً إِدَى

*Onlar, onun sayesinde türlü meziyet ve üstünlükler elde ettiler. Böylece insanlar arasında şeref meşaleleri tuttu.*

*Düşman takip ederken mağarada kendisine eşlik eden Ebûbekir eş-Şiddîk onlardan dır.*

*Adını duyduğun nice büyük şehri fetheden Ömer el-Fârûk da onlardandır.*

*Yardımlı umulanların en cömerti iyiliksever Osman da... O ne kadar şükredici, ne kadar sabırlı biridir!*

*Ve Hâşimoğullarından Ali... Dalgası çok ama suyu tatlı ilim denizinin sâkini...*

*Cömert Talha, asil Zübeyr, dayısı Sa'd ve komşunun hâmîsi Sa'îd,*

*İhsanı çok Abdurrahman b. 'Avf ve [ümme]tini emini Ebû 'Ubeyde... Allah'ın soylu ve seçkin kulları...*

*Onu (s.a.s.) imanla bir kez görenler bedevîler ve şehirliler içinde üstünlüğü elde ettiler.*

Özellikle dört halife Şarşarî'nin birçok şiirinde zikredilir. Bu şiirlerde malını Allah yolunda harcamaktan geri durmayan Ebûbekir (r.a.), gökyüzündeki yardımcıları Mikail ve Cebrail olan Hz. Peygamber'in yeryüzündeki veziri olarak anılır. Allah Rasûlü'nün yeryüzündeki diğer veziri feraseti ve düşmana korku salan dirayetiyle Ömer'dir (r.a.). Peygamber'in iki kızıyla evlendiği için Zinnüreyn lakabını alan Osman (r.a.) geceleri Kur'an tilaveti ile geçiren ve Allah yolunda mallarının en değerlisini veren cömert bir şahsiyettir. Ali (r.a.) ise dinin savunusunda cesaretini ortaya koyan kınından sıyrılmış Allah'ın yalın kılıcıdır.<sup>123</sup>

## 2.8. Hz. Peygamber'in Kabrinin Toprağı ve Kutsal Mekânlar

Sevgilinin yurduna ve buralardaki kalıntılara ağlamak Arap şiirinde var olan bir gelenektir. Birçok nebevî medih şairi gibi Şarşarî de şiirlerinde kutsal mekânlara özlemi terennüm eder. Çünkü Moğollar şehri kuşatmış ve yolları tutmuştur. Bölge sakinleri için hacca gitme imkânı ortadan kalkmıştır.<sup>124</sup> Şiirlerinde kutsal mekânlara duyduğu özlemi sıklıkla dile getiren şair özellikle kasidelerin giriş bölümlerinde Hicaz'daki bazı yerlerin ismini zikrederek özlemini gidermeye çalışır. Medine'nin bu anlamda ayrı bir yeri vardır. Önemi Hz. Peygamber'in orada medfûn olmasından ileri gelen<sup>125</sup> ve âşıkların nazargâhı olan<sup>126</sup> bu şehrin toprağı bütün amansız hastalar<sup>127</sup> için olduğu gibi şairin hasta gözleri için de şifa vesilesidir.<sup>128</sup> Buna rağmen Moğol istilası nedeniyle buraları ziyaret etmekten mahrum olan<sup>129</sup> şair bazen kalben

<sup>123</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 77, 300.

<sup>124</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 37.

<sup>125</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 191.

<sup>126</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 287.

<sup>127</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 162, 311.

<sup>128</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 121.

<sup>129</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 40-41.

## 292 | İbrahim Fidan, Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi

burayı ziyaret ederken kimi zaman da buraya giden *وَلَاةِ الْفَلَاحِ* (çöl yolcuları) adını verdiği<sup>130</sup> hac kabileleri ile Hz. Peygamber'e selamını ve şiirini göndermeyi ihmal etmez.<sup>131</sup> [Basîṭ]

فَتَمَّ مِفْتَاحُ أَقْفَالِ الْقُلُوبِ وَمِصْدُ	بِخِ الْهَدَايَةِ وَالْبُشْرَى لِلرُّؤَا
وَالْمَنْهَلِ الْعَذْبِ لِلرُّؤَادِ وَالنُّزْلِ الـ	رُحَيْبِ نِعَمٍ مَقْبَلِ الْمُدْلِجِ الشَّارِي
فَعَمَّرَ الْحَدَّ فِي ذَاكَ الرِّغَامِ تَحْرُ	شِفَاءَ سُقْمٍ وَرَيَا عِنْدَ إِضْدَارِ
وَأَدَّ عَنِّي سَلَامًا نَشْرُهُ عَطْرُ	يُتَوَقُّ رِيَاةً وَهَنَا نَشْرُ مِغْطَارِ

*Kilitli kalplerin anahtarı, hidayet meşalesi ve ziyaretçilerin muştusu oradadır.*

*Susuz [gönüller için] tatlı su ve geniş konak yerleri oradadır. Ne güzel dinlenme yeridir gece yolcusu için orası.*

*Toprağına yanağını sür de hastalığının şifasına kavuş ve güzel kokulara bürün.*

*Gece yarısı güzel kokular sürünmüş olandan daha güzel kokan selamımı ilet ona.*

### Sonuç

7./13. asırda Bağdat yakınlarındaki Şarşar'da doğan ve Bağdat'ta yetişen Yahya eş-Şarşarî fıkıh, hadis, dil ve kıraat ilimlerinde söz sahibi olup tasavvufi kişiliğe sahiptir. Edebî değeri yüksek seviyede olan şiirleri ilim, edebiyat ve tasavvuf meclislerinde okunur, ezberlenir ve rivayet edilirdi. Şiirlerinin neredeyse tamamına yakını Hz. Peygamber'in övgüsüne tahsis eden Şarşarî, *Peygamber Şairi* ve *dönemin Hassân b. Sâbit'i* olarak anılmıştır. Kaside yapısı bakımından Arap şiirinin geleneksel formlarına bağlıdır. Şiirlerin mukaddimeleri büyük ölçüde Kâbe'ye ve kutsal topraklara özlemin dile getirildiği bölümlerdir. Şiirlerin çoğunda ana konu Hz. Peygamber ve onun üstün özellikleri olup kasîdeler Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden istimat, tevessül veya salât ve selâm ile sonlandırılır. Şiirlerinde yalın ve anlaşılır bir dil, doğal ve içten bir söyleyiş hâkimdir. Şiirlerinin kaynağı Kur'ân, özellikle de hadislerdir. Duygu aktarımında edebî sanatların imkânlarından olabildiğince yararlanmış fakat Hz. Peygamber gibi hassas bir konuda sahih bilginin edebiyatın uçsuz bucaksız hayal dünyasında kaybolmasına müsaade etmemiştir. Bedî sanatların kullanımına özen gösteren şair bunları şiirin ruhuna zarar vermeyecek biçimde yerli yerinde ve kararında kullanmıştır.

Şarşarî, şiirlerde Hz. Peygamber'i isimleri, sıfatları, üstün nitelikleri, fizikî ve ahlakî özellikleri ile anlatır. Bununla birlikte Hz. Peygamber imgesinin tamamlayıcı unsuru olan sahâbe nesli, özellikle de ilk dört halife, Bedir'e katılan sahâbîler, cennetle müjdelenenler ve bütün hepsinin irfanını tevârüs eden ârifleri de unutmaz. Siyasi istikrarsızlıklarla bocalayan Irak ve çevresinin Moğol saldırıları ile huzursuz bir ortama dönüştüğü bir zamana tekâbül eden şiirlerinde huzur dolu eski zamanlara özlem duygusu dikkat çekmektedir. Müslümanların huzurlu günlere dönmesinin sünnete sarılmakla mümkün olacağı düşüncesine sahip olan şair insanların sünneti bırakıp bidatlere yönelmesinden muzdariptir. Dîvanın neredeyse tamamında bu duygu ve düşünceler hâkim olup ortaya koyduğu Hz. Peygamber imgesinde tasavvufun ve siyasi karışıklıkların etkisi görülür. Nûr-i Muhammedî fikri çerçevesinde çizdiği mucizelerle örülü nübüvvet imajıyla Hz. Peygamber'in, hayatında karşılaştığı sıkıntılara rağmen yılmadığı, Allah tarafından pek çok olağanüstü olayla desteklendiği vurgulanmakta, hâlâ yaşamakta olan nuruyla ümmetin manen destekçisi olduğu ve geride bıraktığı sünnete sarılmaları durumunda mucize gibi görünen Moğol fitnesinden kurtuluşun imkân dâhilinde bulunduğu anlayışını yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in isimleri arasında özellikle inkârcularla mücadelesini ve bu mücadelede üstünlük elde etmesini çağrıştıran *Çattâl*, *Mâhî*, *Zâhir*, *Zâfir*, *Manşûr* ve *Muzaffer* isimlerine yer vermesi, erdemleri arasında da cesaret ve kahramanlığının

<sup>130</sup> Şarşarî, *Muhtâr*, 131.

<sup>131</sup> Benzer bir pasaj için bk. Şarşarî, *Muhtâr*, 122.

daha fazla öne çıkarılması da dönemin aynı siyasi koşulları ile ilgilidir. Sahâbeden bahseden beyitlerin, Hz. Peygamber'in kahramanlığını anlatan beyitleri takip etmesi, onların Hz. Peygamber'in yardımcısı olduğunun altının çizilmesi ve sahâbenin özellikle mücadeleci ruhunun dile getirilmesi de aynı çerçevede değerlendirilebilir. Bu sayede şair belki de Moğol saldırılarına maruz kalan Müslümanların maddî ve manevî değerlerini düşmana karşı müdafaa etme konusundaki cesaretlerini artırmayı hedeflemektedir.

**Kaynakça**

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Baħr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Demirayak, Kenan. "Bânet Su'âd Kasidesi Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* 24 (1997), 141-157.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye>
- Devletâbâdî, Şihâbuddîn Ahmed b. Şemsuddîn el-Ġaznevî. *Muşaddıķu'l-fağl*. Haydarabad: Maṭba'atu Meclisi Dâirati'l-Me'ârif, ts.
- Dürî, Abdülazîz. "Bağdat, Genel Bakış". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Ekim 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat#1-genel-bakis>
- Durmuş, İsmail. "Mevlid, Arap Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#3-arap-edebiyati>
- Durmuş, İsmail. "Muhammed, Hitâbet ve Fesâhati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#3-hitabet-ve-fesahati>
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Salih eğ-Đâmin. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992.
- Ergin, Mehmet Mesut. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2007), 119-136.
- Fehmî, Halid. *Esmâu'n-Nebiyi sallâllâhu 'aleyhi ve sellem dirâse luğaviyye fî'l-menhec ve'l-binye ve'd-dilâle*. b.y.: Dâru'l-Beşîr, 1439/2018.
- Gürkan, Nejdî. "İraklı Şair el-Hillî ve Hz. Peygamber'e Methiyesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2007), 27-50.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hazer, Dursun. *Hız Peygamber'in Şairleri*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Ṭabaķâtu 'ulemâi'l-hadiş*. thk. Ekrem el-Bûşî ve İbrâhîm ez-Zeybaķ. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996.
- İbnu'l-Fuvaṭî, Kemâluddîn Ebu'l-Faẓl Abdurrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî. *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elķâb*. thk. Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. İran: Muessesetu't-ṭibâ'a ve'n-neşr, 1416.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer ed-Dımaşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turķî. 21 Cilt. Gize: Hicr lî't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997-1999.
- İbn Receb, Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *ez-Zeyl 'alâ Ṭabaķâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Uşeymîn. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu'l-'Ubeyķân, 1425/2005.
- İbnu's-Şa'âr, Kemâluddîn Ebu'l-Berakât el-Mubârek el-Mevslî. *Ḳalâidu'l-Cumân fî ferâidi şu'arâi hâza'z-zemân*. thk. Kamil Selman el-Cebûrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- İyişenyürek, Orhan. "İbn Ma'tûķ'un Dîvân'ındaki Peygamber Methiyeleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Kasım 2019), 145-194.
- Kutubî, Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed. *Fevâtu'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1973-1974.
- Maķrîzî, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *es-Sulûk li ma'rifeti duveli'l-mulûk*. thk. Muhammed b. Abdülkâdir 'Aṭâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Aşbaĥî. *el-Muvaṭṭa'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâķî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mekkî, Mahmud Ali. *el-Medâihu'n-nebeviyye*. Mısır: eş-Şeriketu'l-Mısriyyetu'l-'Âlemiyye,



- 1991.
- Mubârek, Zeki. *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Mahacceti'l-Beyzâ', 1935.
- Muhammed, Mahmud Salim. *el-Medâihu'n-nebeviyye ḥatta nihâyeti'l-'aşri'l-Memlûkî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid#1>
- Rudey'ât, Şâmid Hezzâ' Kablân. *et-Terkîbu's-şarîf 'inde Yahyâ eş-Şarşarî fi Dîvânî'l-Muhtâr min medâihî'l-Muhtâr dirâse naḥviyye delâliyye*. Mısır: Mansûra Üniveristesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Şafedî, Salâhuddîn Halîl b. Ebîk. *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*. nşr. Mustafâ Abdulkâdir 'Aât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1428/2007.
- Şafedî, Salâhuddîn Halîl b. Ebîk. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd ve Turkı Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Salih, Muḥaymir. *el-Medâihu'n-Nebeviyye beyne's-Şarşariyyi ve'l-Bûşîrf*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1986.
- Sancak, Yusuf. *Hız Peygamber Devrinde Şiir*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1999.
- Şarşarî, Cemâluddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Yûsuf. *Kitâbu'd-Durreti'l-yetîme fi'l-mahacceti'l-mustakîme*. thk. Câsim el-Fuheyd ed-Devserî. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1424/2003.
- Şarşarî, Cemâluddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Yûsuf. *Manzûme fi medhi'n-nebiyyi ve ve beyânî 'akîdeti ehli's-sunne ve'l-cemâ'a*. thk. Ali b. Muhammed eş-Şehrânî. Amman: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2006.
- Şarşarî, Cemâluddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Yûsuf. *el-Muhtâr min medâihî'l-Muhtâr*. nşr. Muhammed Muhammed Davud. İrbid: y.y., 2004.
- Sübkî, Tâceddîn Abdulvehhâh b. Taḳıyyiddîn. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Ḥilv. 10 Cilt. Kahire: Dâru lhyâi'l-Kutubi'l-'Arabıyye, ts.
- Şen, Ahmet. "Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Ahmed el-Behlûl ve Hz. Peygamber'e Methiyelerinde Muhteva". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 837-870.
- Taşdelen, Hasan. *Hassân b. Sâbit Hayatı ve Sanatı*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Vankulu Memed Efendi. *Vankulu Lügati*. haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Yılmaz, İbrahim. "A'şâ ve Kasîde-i Dâliyye". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 245-268.
- Yûnînî, Kuṭbuddîn Ebu'l-Fetḥ Musa b. Muhammed. *Zeylu Mir'âti'z-Zemân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zebâd, Fidâ Fayşal. *eş-Şarşarî Hayâtuhû ve Şî'ruhû*. Şam: Şam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu's-suyûhî'l-kebîr*: thk. Muhammed Habîb el-Hîle. 2 Cilt. Ṭâif: Mektebetu's-Şadîk, 1408/1998.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmûs ve Terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 297-320

**Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât fî'l-furû'î'l-Hanefîyye* Adlı Eserinin  
Tazminat Literatürü İçerisindeki Yeri\***

*The Place of Fuḍayl Chalābī's ad-Ḍamānāt fī al-furū' al-Ḥanafīyyah  
in Compensation Literature*

**Kamil Yelek**

Dr. Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
*PhD, Research Assistant, Kırklareli University Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
İstanbul / Turkey*

[kamilyelek@klu.edu.tr](mailto:kamilyelek@klu.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-8181-2494](https://orcid.org/0000-0002-8181-2494)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

\*Bu çalışma 17 Ekim 2019 tarihinde tamamladığımız "Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Hanafi Responsibility Law In The Context Of Usurpation (Ghasb) And Destruction (Itlaf)", Ph.D. Dissertation, İstanbul University, İstanbul, 2019.

**Received / Geliş Tarihi:** 28 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 14 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 297-320

**Cite as / Atıf:** Yelek, Kamil. "Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât fî'l-furû'î'l-Hanefîyye* Adlı Eserinin Tazminat Literatürü İçerisindeki Yeri [The Place of Fuḍayl Chalābī's ad-Ḍamānāt fī al-furū' al-Ḥanafīyyah in Compensation Literature]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 297-320.

<https://doi.org/10.18505/cuid.696332>

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

Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât fî'l-furû'î'l-Hanefiyye* Adlı Eserinin Tazminat Literatürü  
İçerisindeki Yeri

**Abstract:** The law of responsibility (compensation), which was formed around the concept of the *damân* and was developed by the scholars within the system of *furû' al-fiqh* (substantive law) over time, constitutes one of the important parts of Islamic law. Although compensation law (*damân*) was not addressed as a private subject in the first period fiqh literature, it is seen that the literature on this specific area started to emerge after the early period. It is the Hanafi jurists who first brought together these issues that are scattered in the classical books of fiqh that are related to the law of responsibility. Compensation law took its classical form in the texts of the early periods and was shaped around the views of the founding imams of the Hanafi school (*madhab*). It has later been expanded with the *fatwâ* and interpretations of the Sheikhs (*mesâikh*) of Hanafi in the type of *waqi'at* works. These works were a product of the need for the law to adapt to the new conditions. These issues, which are related to the compensation law in the Hanafi school have been covered as a special section (chapter) in the studies that are classified as *waqi'at*, such as Ushrûshani's *al-Fuṣūl fî al-mu'âmalât* (*Fuṣūl al-Ushrûshani*), 'Imâd al-Dîn al-Marginânî's *Fuṣūl al-iḥkâm fî uṣūl al-aḥkâm* and Shaykh Badr al-Dîn's *Jâmi' al-Fuṣūlâyn*. Later, the topics discussed in these works were developed and continued, and ultimately separate works related to this field have been copyrighted. In this study, the kinds of development and expansion which are in the literature and related subjects will be discussed by examining the above-mentioned works. Therefore; first of all, the first examples of Hanafi jurists related the compensation will be analysed comparatively. Afterwards, the place of *ad-Damânât fî al-furû' al-Hanafiyyah* of Fuḍayl Chalâbî (d. 991/1583), one of the *Zenbillizade's*, will be addressed.

**Summary:** The core idea of the law of responsibility, which constitutes one of the important parts of Islamic law, was stated in the Qur'an and Hadith, and then have accumulated by the contributions of the jurists (*fuqaha*), as they developed the idea of the law of responsibility within the *furû' al-fiqh* in relation to the systematic of the legal school (*madhab*) that they belonged to.

These issues, which constitute one of the important parts of the law, were addressed by sprinkling among the topics in almost every part of classical fiqh books. In other words, the subject of *damân* (responsibility) was not considered as a separate subject in the fiqh works of the first period. In this way, it is seen that the literature on compensation law started to emerge in the following periods, and at first several independent sections on this subject, and then separate works specific to this field, albeit limited in number, were written.

It is the Hanafi jurists who first brought together these issues that are scattered in the classical fiqh books related to the law of responsibility. Compensation law, which took its classical form in the texts from early periods, shaped around the views of the pioneering imams of the Hanafi school, has been expanded with the *fatwâ* and interpretations of the Sheikhs (*mesâikh*) of Hanafi in the *waqi'at* works, which is a product of the need for the law to adapt to new conditions. Firstly, one of the Hanafi jurists, Majd al-Dîn al-Ushrûshani (d. 637/1240) dealt with the responsibilities arising from the contract and unfair acts in the 29<sup>th</sup> section of his book named *al-Fuṣūl fî al-mu'âmalât* under the title "Types of Compensation Required to be Paid and Their Situation". The method and system that Ushrûshani started in this work, the Hanafi jurists 'Imâd al-Dîn al-Marginânî in the *Fuṣūl al-iḥkâm fî uṣūl al-aḥkâm* and Shaykh Badr al-Dîn Ibn Qâḍî Samâwnâ in the *Jâmi' al-Fuṣūlâyn* continued to develop the compensation section in their books. Afterwards Fuḍayl Chalâbî (d. 991/1583), one of the members of *Zenbillizade's* family, enriched these issues and made it an individual work, named *ad-Damânât fî al-furû' al-Hanafiyyah*.

Marginânî titled the issues that Ushrûshani had handled in the compensation section and systemised it even more by gathering the *fatwâs* on the related issues under one heading. It is noteworthy to mention that when the compensation sections of both works are compared,

the way the subjects handled are exactly the same. But unlike Usrūshānī, Marginānī added the compensation for damages to the fetus in the womb and the responsibility of the person who brought back the fleeing slave at the end of the chapter. On the other hand, unlike them, Shaykh Badr al-Dīn added only the responsibility of the person who found the lost item. Considering that almost all of the topics in the compensation section of Sheikh Badr al-Dīn existed exactly in the compensation section of Marginānī, and that most of them were stated in Usrūshānī's *al-Fuṣūl*, it is necessary to say that all of these discussions are based on Usrūshānī as the main backbone of this particular subject and that his work has a unique place in the Islamic legal literature.

Chalābī's *ad-Ḍamānāt*, is the first work that was written as a separate book in the field of compensation law. Even though in some modern works claim that the work Ghānim al-Baghdādī's (d. 1030/1620) book named *Majma' al-ḍamānāt fī madhhab al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfa al-Nu'mān* was the first written book in this field; it is known that Chalābī's *ad-Ḍamānāt* had been written before Baghdādī's *Majma' al-ḍamānāt*. As a matter of fact, the work of Chalābī had been completed in 984 Hijra, and the Baghdādī's *Majma' al-ḍamānāt* was completed in 1027 Hijra. Although the subject sequence in Baghdādī's work is different; this work is regarded as a continuation of the same tradition.

An examination of the systematic and the content of the work reveals that Chalabi's *ad-Ḍamānāt* is the continuation of the type of writing that Usrūshānī started and developed by Marginānī and Shaykh Badr al-Dīn. When compared with the compensation sections of these works before him, Chalābī has added new compensation issues to his book that are not addressed in these three works; such as partnership, mudaraba, suretyship (*kafāla*) transfer (*ḥawāla*), peace, legal disability (*hajr*), freedom of trade (*idhn*) and testament.

Among the works mentioned above, works out of Shaykh Badr al-Dīn's *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* and Baghdādī's *Majma' al-ḍamānāt* are available as manuscripts in the libraries. Therefore, these works have not been used much in modern studies on compensation. In addition, the Chalābī's *ad-Ḍamānāt* is almost unknown. Although there is little information about this work in some bibliographic studies, it is noteworthy to state that this work is not used as a source in contemporary studies written in Arabic on compensation law. The fact that this work is available as manuscripts in Istanbul libraries is probably the reason for this outcome. It is also very difficult to say that this work is known and used sufficiently in studies written in Turkish.

Usrūshānī's *al-Fuṣūl fī al-mu'āmalat* and Marginānī's *Fuṣūl al-iḥkām* are currently in the form of manuscripts, so there is no comprehensive study on the whole work and the compensation section. It is possible to see the compensation issues discussed in the work, since Shaykh Badr al-Dīn's *Jāmi' al-Fuṣūlāyn*, which has been published as printed, was translated into Turkish by an editorial group under the presidency of H. Yunus Apaydın. In addition, Kemal Yıldız, who translated the compensation section in this translation, published this section in *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* as a separate book with the name of "Sources of the *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* and Compensation in the Practice of Ḥanafī School". Yıldız, first introduced the sources of the *Jāmi' al-Fuṣūlāyn* in the first part of this work and then translated the compensation section from beginning to end by adding his own explanations and evaluations around the subject during the second part. Even though some introductory information about the books of Usrūshānī and Marginānī is presented in Yıldız's study, the absence of information on the contents of the compensation sections of these books does not allow the opportunity for the researchers to evaluate on the subject wholly.

**Keywords:** Islamic Law, Compensation Literature, Responsibility, Fuḍayl Chalābī, *ad-Ḍamānāt fī al-furū' al-Ḥanafīyyah*.

**Öz:** Damân kavramı etrafında teşekkül eden ve fakihlerin fūrū-ı fıkıh sistematığı içerisinde zamanla geliştirdiği sorumluluk (tazminat) hukuku, fıkıhın yani İslam hukukunun önemli bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Tazminat hukuku (damân), ilk dönem fıkıh eserlerinde müstakil bir konu olarak ele alınmamış olsa da ilerleyen dönemlerde bu alana dair literatürün oluşmaya başladığı görülmektedir. Sorumluluk hukukuyla ilgili klasik fūrū-ı fıkıh kitaplarında dağınık biçimde yer alan bu konuları ilk defa bir araya getiren kişiler Hanefi hukukçularıdır. Mezhebin kurucu imamlarının görüşleri etrafında şekillenen ve ilk dönemlere ait metinlerde klasik formunu kazanan tazminat konusu, hukukun yeni şartlara uyum sağlaması ihtiyacının bir ürünü olan vâkıât türü eserlerde meşâyihiñ fetvâ ve yorumlarıyla genişletilmiştir. Hanefî mezhebinde tazminat hukukuyla ilgili olan bu konular, öncelikle Üsrüşenî'nin *el-Fusûl fi'l-muâmelât*, İmâdüddîn el-Mergîñânî'nin *Fusûlu'l-ihkâm* ve Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-fuşûleyñ*'i gibi vâkıât türü eserlerde özel bir bölüm (*fasi*) olarak ele alınmış, daha sonra burada ele alınan konular geliştirilerek devam ettirilmiş ve nihayetinde bu alana dair müstakil eserler telif edilmiştir. Bu çalışmada, zikredilen eserler incelenerek literatürde ve ilgili konularda nasıl bir gelişme ve genişlemenin olduğu mevzu bahis edilecektir. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Hanefî fukahâsının tazminatla ilgili telif ettiği ilk örnek eserler mukayeseli bir şekilde analiz edilecek sonrasında da Zenbillizâdelerden Fudayl Çelebi'nin (öl. 991/1583) *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* adlı eserinin bunlar arasındaki yerine temas edilecektir.

**Özet:** İslam hukukunun önemli bölümlerinden birini oluşturan sorumluluk (tazminat) hukukunun ana fikri, Kur'an-ı Kerîm ile Hadîs-i Şerîflerde belirtilmiş sonra fakihler mensubu olduğu mezhebin fūrū-ı fıkıh sistematığı içerisinde zamanla bunu geliştirerek ciddi bir birikim ortaya koymuşlardır.

Hukukun önemli bölümlerinden birini oluşturan bu konular, klasik fıkıh kitaplarının -ibadet bahisleri de dâhil- neredeyse her bölümünde meseleler arasına serpiştirilerek işlenmiştir. Yani, ilk dönem fıkıh eserlerinde damân konusu müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Bu şekilde olmakla birlikte, ilerleyen dönemlerde tazminat hukukuna dair literatürün oluşmaya başladığı, sayıca az da olsa ilk önce bu konuda müstakil bölümlerin sonrasında da bu alana özel müstakil eserlerin yazıldığı görülmektedir.

Sorumluluk hukukuyla ilgili klasik fūrū-ı fıkıh kitaplarında dağınık biçimde yer alan bu konuları ilk defa bir araya getiren kişiler Hanefi hukukçularıdır. Mezhebin kurucu imamlarının görüşleri etrafında şekillenen ve ilk dönemlere ait metinlerde klasik formunu kazanan tazminat konusu, hukukun yeni şartlara uyum sağlaması ihtiyacının bir ürünü olan vâkıât türü eserlerde meşâyihiñ fetvâ ve yorumlarıyla genişletilmiştir. İlk önce Hanefîlerden Mecdüddîn el-Üsrüşenî (öl. 637/1240) *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserinin "Ödenmesi Zorunlu Olan Tazminat Türleri ve Bunların Keyfiyeti" başlığını taşıyan 29. bölümünde sözleşmeden ve sözleşme dışındaki haksız fiillerden doğan sorumlulukları ele almıştır. Daha sonraki dönemde yazılan *fusûl* edebiyatının tazminat bölümleri ile bu alanda müstakil olarak telif edilen ilk çalışmaların konu sistematığı ve muhtevası incelediğinde büyük ölçüde bunların Üsrüşenî'ye dayandığı ve onun bu alanda özel bir üslup/tür geliştirmeye çalıştığı rahatlıkla görülmektedir. Üsrüşenî'nin *fusûl* ismini taşıyan bu eseri, türünün ilk örneği olduğu için de İslâm hukuk literatüründe özgün bir yere sahiptir. Üsrüşenî'nin burada başlattığı usul ve yöntemi Hanefîlerden İmâdüddîn el-Mergîñânî (öl. 670/1271) *Fuşûlü'l-ihkâm fî uşûli'l-aḥkâm* ve Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) *Câmi'u'l-fuşûleyñ* adlı eserlerinin tazminat bölümlerinde geliştirilerek devam ettirmiş, sonrasında da Zenbillizâdelerden Fudayl Çelebi (öl. 991/1583) *ed-Ḍamānāt fī'l-furūi'l-Hanefiyye* adlı eserinde bu konuları daha da zenginleştirerek müstakil bir eser haline getirmiştir.

İmâdüddîn el-Mergîñânî, Üsrüşenî'nin tazminat bölümünde ele aldığı konuları başklandırmış ve ilgili konulardaki rivâyetleri bir üst başlık altında toplayarak daha da sistematik bir hale getirmiştir. Her iki eserin tazminat bölümleri mukayese edildiğinde ele alınan konuların

birebir aynı olduğu, ancak Üsrüşenî'den farklı olarak İmâdüddîn'in bölüm sonuna anne karınıdaki cenine verilen zararların tazmini (*damānū'l-cenîn*) ile kaçan köleyi geri getiren kişinin sorumluluğunu (*damān-ü rāddi'l-âbık*) ilâve ettiği dikkatleri çekmektedir. Şeyh Bedreddin ise Üsrüşenî ile İmâdüddîn'in ele aldığı konulara ilâve olarak sadece kaybolan eşyayı (lukata) bulan kişinin sorumluluğunu (*damānū'l-mültekıt*) eklemiştir. Şeyh Bedreddin'in tazminat bölümündeki konu başlıklarının neredeyse tamamının İmâdüddîn'in tazminat bölümünde aynen mevcut olduğunu ve bunların çoğunun da ilk olarak Üsrüşenî'nin *el-Fusûl*'ünde yer aldığını göz önüne alırsak, ana omurgası itibarıyla bütün bunların Üsrüşenî'ye dayandığını ve onun eserinin İslâm hukuk literatüründe özgün bir yere sahip olduğunu söylememiz icap eder.

Fudayl Çelebi'nin *ed-Damānât*ı, tazminat hukuku alanında müstakil olarak ortaya konulan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Yapılan bazı modern çalışmalarda, Gânim el-Bağdâdî'nin (öl. 1030/1620) *Mecma'u'd-Ḍamānât fi mezhebi'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanifete'n-Nu'mân* isimli eserinin bu alanda telif edilen ilk eser olduğu söylene de Çelebi'nin *ed-Damānât* adlı eserinin Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-Ḍamānât*'ından daha önce kaleme alındığı bilinmektedir. Nitekim Çelebi'nin *ed-Damānât*ı hicri 984'te, Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-Ḍamānât*ı ise 1027'de tamamlanmıştır. Çelebi'den kırk bir yıl sonra vefat eden Bağdâdî'nin müstakil olarak telif ettiği bu eserdeki konu dizimi farklı olmakla birlikte bu çalışma da aynı geleneğin devamı niteliğindedir.

Eserin konu sistematığı ve muhtevası incelediğinde Çelebi'nin *ed-Damānât*'ının, Üsrüşenî'nin başlatıp İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in geliştirerek devam ettirdiği yazım türünün devamı niteliğinde olduğu rahatlıkla görülmektedir. Kendisinden önceki eserlerin tazminat bölümleri ile mukayese edildiğinde diğerlerinin ele aldığı konulara ilâveten Fudayl Çelebi'nin *ed-Damānât*'ında şirket, mudârabeye kefâlet, havâle, sulh, hacr, me'zun (kendilerine ticaret serbestliği tanınan kişiler) ve vasiyet gibi bu üç eserde ele alınmayan yeni tazminat konularının eklendiği görülmektedir.

Yukarıda zikredilen bu eserlerden Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-fuşûleyn*î ile Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-Ḍamānât*'ı dışındaki eserler, kütüphanelerde yazma halinde olduğu için tazminat hukukuyla ilgili yapılan modern çalışmalarda bu eserlere çok fazla başvurulmamıştır. Hatta bunlardan Çelebi'nin *ed-Damānât*ı neredeyse hiç bilinmemektedir. Bu eserle ilgili bazı bibliyografik çalışmalarda az bir bilgi mevcut olsa da tazminat hukukuyla ilgili Arapça yazılan muasır çalışmalarda bu eserin kaynak olarak kullanılmadığı dikkatleri çekmektedir. Söz konusu eserin yazma halinde olması ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde bulunmasının bu duruma neden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Türkçe yazılan çalışmalarda da bu eserin yeterince bilindiğini ve kaynak olarak kullanıldığını söylemek oldukça zordur.

Üsrüşenî'nin *el-Fuşûl fi'l-mu'âmelât* adlı eseri ile İmâdüddîn el-Mergînânî'ye ait olan *Fuşûlü'l-iḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm* isimli çalışması, henüz yazma halinde olduğu için gerek eserin bütününe gerekse tazminat bölümüne dair kapsamlı herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddin'in matbu haldeki *Câmi'u'l-fuşûleyn* adlı eseri, H. Yunus Apaydın'ın başkanlığında Türkçe'ye çevrildiği için eserde ele alınan tazminat konularını buralarda görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, söz konusu çevirideki tazminat bölümünü tercüme eden Kemal Yıldız, *Câmi'u'l-fuşûleyn*'deki bu bölümü "Câmi'u'l-fuşûleyn'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazmînât" ismiyle müstakil bir kitap olarak yayınlamıştır. Yıldız, bu çalışmasının birinci bölümünde öncelikle *Câmi'u'l-fuşûleyn*'in kaynaklarını kısaca tanıttıktan sonra, esas olarak ikinci bölümde kendi açıklama ve değerlendirmelerini ekleyerek tazminat bölümünü baştan sona tercüme etmiştir. Yıldız'ın bu çalışmasında, Üsrüşenî ile İmâdüddîn el-Mergînânî'nin *Fuşûl* ismini taşıyan mezkûr eserleri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiş olsa da özellikle bu eserlerin tazminat bölümlerinin içeriğine dair herhangi bir bilginin olmayışı, ilgili konuda araştırmacılara değerlendirme yapma imkânı vermemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Tazminat Literatürü, Sorumluluk, Fudayl Çelebi, ed-Damānāt fi'l-furū' al-Ḥanafīyye.

### Giriş

İslam hukukunda damân/tazmîn kavramıyla ele alınan sorumluluk hukukunun ana fikri, Kur'an-ı Kerim ile Hadîs-i Şeriflerde belirtilmiş sonra fakihler mensubu olduğu mezhebin fûrû-ı fıkıh sistematiği içerisinde bunu geliştirerek ciddi bir birikim ortaya koymuşlardır.

Hukukun önemli bölümlerinden birini oluşturan bu konular, klasik fıkıh kitaplarının ibadet bahisleri de dâhil- neredeyse her bölümünde meseleler arasına serpiştirilerek işlenmiştir. Yani, ilk dönem fıkıh eserlerinde damân konusu müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Bununla birlikte, sayıca az da olsa tazminat hukukuyla ilgili müstakil yazılmış bölümler ve eserler de mevcuttur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik fûrû-ı fıkıh kitaplarında sorumluluk hukukuyla ilgili dağınık biçimde yer alan bilgileri ilk defa bir araya getiren kişiler Hanefi hukukçularıdır. İlk önce Hanefilerden Mecdüddîn el-Üsrûşenî (öl. 637/1240) *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserinin "Ödenmesi Zorunlu Olan Tazminat Türleri ve Bunların Keyfiyeti" başlığını taşıyan 29. bölümünde sözleşmeden ve sözleşme dışındaki haksız fiillerden doğan sorumlulukları ele almıştır. Onun burada başlattığı usul ve yöntemi Hanefilerden İmâdüddîn el-Mergînânî (öl. 670/1271) *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* ve Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) *Câmi'u'l-fusûleyn* adlı eserlerinin tazminat bölümlerinde geliştirerek devam ettirmiş, sonrasında da Zenbillizâdelerden Fudayl Çelebi (öl. 991/1583) *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* adlı eserinde bu konuları daha da zenginleştirerek müstakil bir eser haline getirmiştir. Dolayısıyla Çelebi'nin *ed-Damânât*, tazminat/sorumluluk hukuku alanında müstakil olarak ortaya konulan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Yapılan bazı modern çalışmalarda, Gânim el-Bağdâdî'nin (öl. 1030/1620) *Mecma'u'd-đamânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân* isimli eserinin bu alanda telif edilen ilk eser olduğu söylenebilir de<sup>1</sup> Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı eseri Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-đamânât*'ından daha önce kaleme alınmıştır.<sup>2</sup> Çelebi'den kırk bir yıl sonra vefat eden Bağdâdî'nin müstakil olarak telif ettiği bu eserdeki konu dizimi farklı olmakla birlikte bu çalışma da aynı geleneğin devamı niteliğindedir.

Yukarıdaki bu eserlerden Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-fusûleyn* ile Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-đamânât*'ı dışındaki eserler, yazma halinde olduğu için tazminatla ilgili yapılan modern çalışmalarda yazma olan bu eserlere çok fazla başvurulmamıştır. Hatta bunlardan Çelebi'nin *ed-Damânât*'ı neredeyse hiç bilinmemektedir. Bu eserle ilgili bazı bibliyografik çalışmalarda az bir bilgi mevcut olsa da tazminat hukukuyla ilgili Arapça yazılan muasır çalışmalarda bu eserin kaynak olarak kullanılmadığı görülmektedir. Söz konusu eserin yazma halinde olması ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde bulunmasının bu duruma neden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Türkçe yazılan çalışmalarda da bu eserin yeterince bilindiğini ve kullanıldığını söylemek oldukça zordur.

Üsrûşenî ile İmâdüddîn el-Mergînânî'ye ait olan yukarıdaki mezkûr eserler, henüz yazma halinde olduğu için gerek eserin bütününe gerekse tazminat bölümüne dair kapsamlı herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Şeyh Bedreddin'in matbu olarak basılı olan *Câmi'u'l-fusûleyn* adlı eseri, Yunus Apaydın'ın başkanlığında dilimize çevrildiği için eserde ele alınan tazminat konularını burada görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, söz konusu çevirideki tazminat bölümünü tercüme eden Kemal Yıldız, *Câmi'u'l-fusûleyn*'deki bu bölümü "*Câmi'u'l-Fusûleyn'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazmînât*" ismiyle müstakil bir kitap olarak yayınlamıştır.<sup>3</sup> Yıldız, bu çalışmasının birinci bölümünde öncelikle *Câmi'u'l-Fusûleyn*'in kaynaklarını kısaca tanıttikten sonra, esas olarak ikinci bölümde kendi açıklama ve değerlendirmelerini ekleyerek tazminat bölümünü baştan sona tercüme etmiştir. Yıldız'ın

<sup>1</sup> Muhammed Ahmed Sirâc, *Damânü'l-udvân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiye: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993), 6.

<sup>2</sup> Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı eserinin daha önce yazıldığı bilinmektedir. Çünkü Çelebi'nin eseri hicri 984'te, Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-đamânât*'ı ise 1027'de tamamlanmıştır.

<sup>3</sup> Kemal Yıldız, *Câmi'u'l-Fusûleyn'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazmînât* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2013,).



bu çalışmasında, Üsrüşenî ile İmâdüddîn el-Mergînânî'nin *Fusûl* ismini taşıyan eserleri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiş olsa da özellikle bu eserlerin tazminat bölümlerine dair herhangi bir bilginin olmayışı, ilgili konuda araştırmacılara değerlendirme yapma imkânı vermektedir.

Yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı, Hanefî fukahâsının tazminat hukukuyla ilgili telif ettiği müstakil bölümlerden (*fasıl*) Üsrüşenî'nin *el-Fusûl fi'l-muâmelât*, İmâdüddîn el-Mergînânî'nin *Fusûlu'l-ihkâm* ve Şeyh Bedreddin'in *Câmi'u'l-fuşûleyn* adlı eserlerindeki tazminat fasılları ile bu alanda özel olarak yazılan ilk eserleri karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden, çalışmamızda Hanefî mezhebinin klasik damânât literatürünü oluşturan yukarıdaki mezkûr eserlerin içeriği hakkında bilgi verilecektir.

### 1. Üsrüşenî'nin *el-Fusûl fi'l-muâmelât* İsimli Eseri ve Tazminat Bölümü

Hicri yedinci asrın önemli Hanefî fakihlerinden olan Mecdüddîn el-Üsrüşenî (öl. 637/1240'tan sonra), birinci derecede yargılama hukukunu ilgilendiren ve otuz bölümden (*fasıl*) oluşan bu eserini, kendi zamanına kadar gelen fûrû-ı fıkah kaynaklarından istifade ederek telif etmiştir. Müellif *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı<sup>4</sup> bu eserinde kadı ve müftülerin sıkça karşılaştığı muâmelât konularını bölümler (*fasıl*) halinde ele almıştır. Bu eser, Hanefî mezhebindeki muteber fetvâ kitaplarından faydalanılarak derlenen bir çalışmadır. Şöyle ki, müellif usul olarak mezhepteki muteber fetvâ kitaplarından yaptığı nakillerle muâmelât konularını bu eserinde anlatmaya çalışmıştır.

Daha sonraki dönemde yazılan *fusûl* edebiyatının<sup>5</sup> tazminat bölümleri ile bu alanda müstakil olarak telif edilen ilk çalışmaların konu sistematliğini ve muhtevasını incelediğimizde bunların büyük ölçüde Üsrüşenî'ye dayandığını ve onun bu alanda özel bir üslup/tür geliştirmeye çalıştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Üsrüşenî'nin *fusûl* ismini taşıyan bu eseri, türünün ilk örneği olduğu için de İslâm hukuk literatüründe özgün bir yere sahiptir.<sup>6</sup>

Üsrüşenî'nin otuz fasıldan oluşan bu eserinin 29. faslı "*Ödenmesi Zorunlu Olan Tazminat Türleri ve Bunların Keyfiyeti, Emîn'in Sorumluluğu ve Kefil'in Beraati*" başlığıyla tazminat konularına ayrılmıştır.<sup>7</sup> Tazminle ilgili olan bu bölümde hiçbir konu başlığı yoktur. Eserin bazı nüshalarında metin kenarlarında konularla ilgili hiçbir bilgi mevcut değilken, bazılarında ele alınan konu veya olayla ilgili kayıtlar bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı başlık niteliğinde olabilecek iken, bazıları da söz konusu rivâyetin ilk kelimelerini veya muhtevasını ifade eden kısa cümlelerden oluşmaktadır. Durum böyle olsa da içerisinde ele alınanlardan hareketle Üsrüşenî'nin tazminat bölümünde incelenen konuları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Başkasının emriyle birine yapılan haksız fiillerde emreden ve emredilen (âmir ve memur) kişinin sorumluluğu,
2. Jurnal (*siâyet*) sebebiyle meydana gelen zararlarda sorumluluk,
3. Kölenin yol açtığı zararlar ile köleye yönelik haksız fiillerin sorumluluğu,

<sup>4</sup> *el-Fusûl fi'l-âhkâm* adıyla da bilinen bu eser, kütüphane kataloglarında *Kitâbü'l-fusûl*, *Kitâbü Fusûli'l-Ustrüşenî*, *Fusûlü'l-muâmelât* isimleriyle kaydedilmekle birlikte eserin farklı nüshalarının ilk sayfalarında da görüleceği üzere daha ziyade "*Fusûlü'l-Üsrüşenî*" ismiyle karşımıza çıkmaktadır. Bk. Mecdüddîn el-Üsrüşenî, *el-Fusûl fi'l-muâmelât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1773).

<sup>5</sup> Üsrüşenî, İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in "fusûl" ismini taşıyan eserlerine bu şekilde bir isimlendirme yapılabilir. Çünkü Üsrüşenî'nin başlattığı ve İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in devam ettirdiği bu çalışmaların özel bir yazım türünü doğurduğunu söylemek mümkündür.

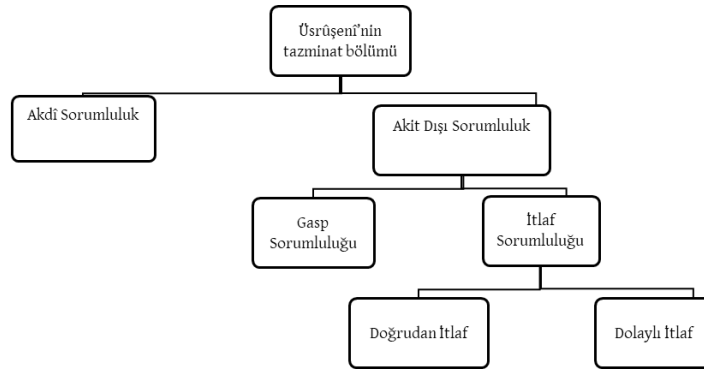
<sup>6</sup> Murteza Bedir, "Üsrüşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/392-393. Ayrıca bk. Yıldız, *Câmi'u'l-Fuşûleyn'in Kaynakları*, 28, 38-43.

<sup>7</sup> Başlığın orijinali şöyledir: "أنواع الضمانات الواجبة وكيفيةها وفي تضمين الأئمن وبراءة الضمين"

4. Gasp sorumluluğu,
5. Hayvanların yol açtığı zararlar ile hayvanlara yönelik haksız fiillerin sorumluluğu,
6. Çocukların işlediği haksız fiiller (*cinâyet*) ile çocuklara yönelik cinâyetlerde sorumluluk,
7. Doğrudan itlaf (*mübâşeret*) hallerinde meydana gelen zararlar,
8. Dolaylı itlaf (*tesebbüb*) hallerinde meydana gelen zararlar,
9. Müşterek malda ortakların sorumluluğu,
10. Emirle iş yapan kişi (*me'mur*) ile simsarın (*dellâl*) sorumluluğu,
11. Kendisine emânet mal bırakılan kişinin (*mûdâ'*) sorumluluğu,
12. Başkasına ait bir malın menfaatini kullanmak üzere elinde bulunduran kişinin (*müsteîr*) sorumluluğu,
13. Rehni elinde bulunduran kişinin (*mürtehin*) sorumluluğu,
14. Kiracının (*müstecir*) sorumluluğu,
15. Özel işçi (*ecîr-i hâss*)<sup>8</sup> ile ortak işçi (*ecîr-i müşterek*)<sup>9</sup> ve onların işçilerinin sorumluluğu

Yukarıda da görüldüğü üzere, Üsrüşenî'nin *el-fusûl* ismini taşıyan bu eserinin damân bölümüne bir bütün olarak bakıldığında, müellifin genel olarak sözleşmeden (*akdî sorumluluk*) ve haksız fiillerden doğan sorumlulukları (*akid dışı sorumluluk*) ele aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Üsrüşenî'nin tazminat bölümünde ele alınan bu konuları aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

Şekil 1: Üsrüşenî'nin Tazminat Bölümünde Ele Alınan Konuların Tasnifi



Akdî sorumluluk kapsamında vekâlet, vedâ, âriyet, rehin ve icâre akitleri ile işçilerin sözleşmeye aykırı davranması sebebiyle meydana gelen zararlarıdaki tazmin durumlarının nasıl olacağı ele alınmıştır.

<sup>8</sup> Belirlenmiş bir anlaşma süresi içerisinde, belirli bir ücretle iş yapmak için tutulan özel işçi. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/384.

<sup>9</sup> Terzi, marangoz, çoban, hamal, ayakkabıcı gibi herkese iş yapan serbest meslek sahibi olan kişilerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bardakoğlu, "İcâre", 21/384.

Akit dışı meydana gelen zararlara gelince, bunların genel olarak gasp ve itlaf başlığı altında toplanması mümkündür. Gasp sorumluluğu bağlamında, gasbedilen menkul ve gayrimenkul mallardaki zararlarda (gerek tamamen gerekse kısmen) iâde ve tazmin esaslarının nasıl olacağı hususu izah edilmeye çalışılmıştır. İtlaf sorumluluğu bağlamında ise, genel olarak kişinin doğrudan (*mübâşeret*) veya dolaylı yoldan (*tesebbüb*) başkasına verdiği zararlardaki tazmin sorumlulukları incelenmiştir. Bu bağlamda kişinin kendisine verilen emre uymak suretiyle başkasına verdiği zararlar (âmir ve memurun sorumluluğu), jurnal sebebiyle meydana gelen zararlar, hayvanlar ve köleler ile çocukların yaptığı zararlı eylemler, hayvanlara ve insanlara yönelik haksız fiiller (*cinâyet*) ve kişinin mubah alanda, kendi özel mülkünde veya kamusal alanda yaptığı tasarruflar (ateş yakma, sulama, kuyu kazma, bir şey bırakma ya da atma) sonucu meydana gelen zararlardaki tazmin durumları ortaya konulmuştur.<sup>10</sup>

Yukarıda sıralanan bu başlıklar, genel olduğu için eserin damân bölümünde ele alınan konuların muhtevasını çok iyi yansıtmayabilir. Bu sebeple yukarıda oluşturulan başlıklar esas alınarak konuların içeriğine ilişkin tanıtıcı bilgiler vereceğiz.

### 1) Başkasının Emriyle Birine Yapılan Haksız Fiillerde Emreden (Âmir) ve Emredilen Kişinin (Me'mur) Sorumluluğu

Burada emrin geçerli olup olmamasına göre emreden ve emri uygulayan kişinin sorumlu olduğu ve olmadığı durumlar ortaya konulmuş ve bu bağlamda sultanın tebaasına, efendinin kölesine ve sıradan kişilerin başkalarına verdiği emir sebebiyle meydana gelen zararlardaki tazmin durumları ile emri uygulayan kişinin zararı hangi durumlarda âmire müracaat (*rücu*) ederek ödediği miktarı geri alabileceği ele alınmıştır.

### 2) Jurnal (Sîâye) Sebebiyle Meydana Gelen Zararlarda Sorumluluk

Sultan (devlet başkanı) veya benzeri konumdaki kişilere haksız yere şikâyetle bulunarak (*sîâye*) başkasının mallarının el konulmasına sebep olma durumunda sorumluluğun kime yükleneceği örnek nakiller üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır.<sup>11</sup>

### 3) Kölenin Yol Açtığı Zararlar İle Köleye Yönelik Haksız Fiillerin Sorumluluğu

Kölenin verdiği zararlarda sorumluluğun kime yükleneceği, kölenin ve sahibinin hangi durumlarda sorumlu olduğu, başkasına ait bir kölenin izinsiz olarak çalıştırılması veya emrederek ona bir şey yaptırılması durumunun ne tür bir sorumluluk doğurduğu ve bu esnada meydana gelen zararların tazmin edilmesi ele alınan konular arasındadır.

### 4) Gasp Sorumluluğu

Gasbın tanımı, hukukî sonucu, gasp eyleminin hangi durumlarda gerçekleştiği, gasba konu olabilmesi için bir malda bulunması gereken nitelikler, çocuk, sarhoş ve uyuyan kişiden bir şeyin gasp edilmesi ile daha sonra bu malın tekrar kendilerine tesliminin (*red*) hangi durumda gâsıbı sorumluluktan kurtaracağı, gasbedilen malın sahibine iâde ve tazmini, gasbedilen malın ikinci kez gasba uğraması veya bir sözleşmeyle elden çıkması durumunda ne yapılacağı, gasbedilen menkul ve gayrimenkul mallardaki tazmin sorumlulukları, gâsıbın tazmin sorumluluğunu ortadan kaldıran haller ile mal sahibinin hakkının sona erdiği durumlar, gasbedilen malda meydana gelen değişim (*tağyir*), eksilik (noksanlık) ve ziyâde durumlarındaki tazmin esasları ele alınan konular arasındadır.

<sup>10</sup> Üsrüşeni, *el-Fusûl fî'l-muâmelât* (Nuruosmaniye, 1773), 368a-430a.

<sup>11</sup> Sîâye sebebiyle meydana gelen zararlar, tesebbübün gerçekleştirilen zararlı eylemler kategorisine girmektedir. Bu olayda, zalim bir sultan kendisine yapılan haksız bir ihbar üzerine askerlerine emrederek birinin mallarına el koyduğu için söz konusu durum "emir sebebiyle başkasına yapılan haksız fiiller" kapsamında değerlendirilmiştir. Buradaki zalim sultan âmir, onların emriyle mala el koyan kişiler de memurdur.

#### 5) Hayvanların Yol Açtığı Zararlar İle Hayvanlara Yönelik Haksız Fiillerin Sorumluluğu

Genel olarak hayvanların yol açtığı zararlı fiillerin ne zaman sorumluluk doğurduğu ve hayvanı elinde bulunduran kişinin ya da sahiplerinin hangi durumlarda meydana gelen zararları tazminle sorumlu oldukları ele alınmıştır.

Hayvanlara yönelik haksız fiiller bağlamında da insanların tarlasına gelip zarar veren bir hayvanın tarla dışına sürüldükten sonra başına gelenlerin hangi durumlarda tazmine konu olacağı, hayvanların göz, kulak, kuyruk ve ayaklarına verilen zararlar ile boğazlanmaları durumundaki tazmin kuralları ve yaşama ümidi kalmayan koyun ve benzeri cinste hayvanların boğazlanması halinde sorumluluk doğurup doğurmayacağı mevzubahis edilmiştir.

#### 6) Çocuklarla İlgili Haksız Fiillerde Sorumluluk

Çocukların işlediği haksız fiillerdeki (*cinâyet*) tazminat esasları ile çocuklara yönelik doğrudan ve dolaylı yoldan veya kasten ya da hatâen işlenen cinayetlerdeki tazminat durumları incelenen konular arasındadır.

#### 7) Doğrudan İtlaf (*mübâşeret*) Hallerinde Meydana Gelen Zararlar

Doğrudan itlaf hallerinde (*mübâşeret*) meydana gelen zararlardaki tazmin esasları örnek olaylar üzerinden izah edilmiştir. Başkasına ait bir kandilin ipini kesme, tulumu yarma, hayvanı boğazlama, kazılan çukura birini atma, birinin evini veya duvarını yıkma, birleşik (*mürekkap*) yapıdaki mallarını kullanılamaz hale getirme, arazisindeki ekinlerine ve ağaçlarına zarar verme, özel mülkiyete konu olan bir arazide izinsiz iş (kazı, inşaat ve yıkım gibi.) görme ve izinsiz tasarrufta bulunarak toplumun ortak kullanımını ilgilendiren kamusal alanlara zarar verme, mübâşeret halindeki tazmin durumlarını anlatmak için ele alınan örneklerdendir.

#### 8) Dolaylı İtlaf (Tesebbüben) Hallerinde Meydana Gelen Zararlar

Farklı tipteki örnek olaylar üzerinden dolaylı itlaf hallerindeki tazmin kurallarının nasıl olacağı ve sorumluluğun kime yükleneceği ayrıntılı bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Ateş yakma, sulama, su serpmeye, kuyu kazma, oluktan su akıtma, bir yere bir şey bırakma ya da atma gibi kişinin mubah alanda, kendi özel mülkünde veya kamusal alanda yaptığı tasarrufların yol açtığı zararlar ile bir kafes ya da ahırın kapısını açarak içindeki hayvanların kaçmalarına, tulumun ağzını açarak içerisindeki donmuş yağın erimesine, kölenin bağıni çözererek kaçmasına, limanda bağlı olan kayığın ipini keserek batmasına, kandilin ipini keserek kırılmasına ve bir arazinin bakımına engel olarak telef olmasına yol açma hadiseleri, dolaylı itlaf hallerindeki tazmin durumlarını anlatmak için kullanılan örneklerdendir.

#### 9) Müşterek Mülkiyete Konu Olan Bir Mal Üzerinde Ortakların Sorumluluğu

Müşterek mülkiyete konu olan malların kullanımında ortakların birbirlerine karşı sorumlulukları ile ortakların hangi durumlarda meydana gelen zararlardan sorumlu oldukları anlatılmaktadır.

#### 10) Emirle İş Yapan (Memur) ile Simsarın (Dellâl) Sorumluluğu

Emirle iş yapanın (*memur*) mala yönelik fiilleri ile can ve vücut bütünlüğünü ilgilendiren konulardaki tazmin sorumlulukları ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda emreden kişinin (*âmir*) hangi tür emirlerinin memuru sorumluluktan kurtaracağı ve emredilen kişinin hangi durumlarda meydana gelen zararlardan sorumlu olacağı söz konusu edilmiştir.

Simsarın sorumluluklarıyla ilgili olarak da alım ve satım konusunda vekâletle iş gören kişinin sorumlu olduğu ve olmadığı durumlar ortaya konulmuştur.

#### 11) Kendisine Emânet Mal Bırakılan Kişinin (Mûda) Sorumluluğu

Emânet (*vedâa*) sözleşmelerinde hangi tür davranışların teaddî kapsamına girdiği, örfün burada ne tür bir fonksiyona sahip olduğu, emânetçinin (*mûda*) hangi durumlarda tazminle sorumlu olduğu ve sözüne itibar edildiği, talep edilmesi halinde aldığı malı kime teslim ederse kendisini sorumluluktan kurtaracağı, hangi durumlarda tazmin ettiği miktarı geri almak için mal sahibine (*mûdi*) başvurabileceği (*rücû*), elinde emânet olan bu malı zorla (*ikrah*) başkasına vermesi durumunun tazmine konu olup olmadığı ve emânetçinin sözleşmeye

konu olan malla (*vedīa* veya *el-mālū'l-mūda*) ilgili bilgi bırakmadan ölmesi durumunda bu malın nasıl tazmin edileceği ele alınan konular arasındadır.

### 12) Başkasına Ait Bir Malın Menfaatini Kullanmak Üzere Elinde Bulunduran Kişinin (Müste'ir) Sorumluluğu

Karşılıksız olarak bir malın menfaatini kullanmak üzere başkasına verilmesini konu edinen âriyet sözleşmesinde malı ödünç alan kişinin (*müste'ir*) neler yapabileceği, bu davranışlardan hangilerinin teaddî kapsamına girerek tazmin sorumluluğunu doğurduğu, hangi hallerde sorumluluktan kurtulacağı ve ödünç alınan bu malın (*âriyet*) sahibine (*mu'ir*) tesliminde nelerin gerekli olduğu ele alınan konulardandır.

### 13) Rehni Elinde Bulunduran Kişinin (Mürtehin) Sorumluluğu

Rehin akdinin ne tür bir akit olduğu, sorumluluk açısından vedīa ve âriyet sözleşmeleriyle ne tür bir benzerliğinin olduğu, rehni elinde bulunduran kişinin (*mürtehin*) hangi tür davranışlarının tazmin sorumluluğunu doğurduğu ve hangi hallerde tazmin sorumluluğundan kurtulacağı, malın değerinde meydana gelen artış ve eksilmelerin tazmin sorumluluğunu etkileyip etkilemediği ve burada itibar edilecek zaman diliminin hangisi olduğu örnek fetvâlerden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.

### 14) Kiracının (Müstecir) Sorumluluğu

Tazmin sorumluluğu açısından kira (*icâre*) akdininin âriyet sözleşmesiyle olan ilişkisi, bu sözleşme türünde hangi tür davranışların teaddî kapsamına girdiği ve örfün buradaki fonksiyonu, kiracının (*müstecir*) sorumlu olduğu ve olmadığı durumlar, hayvanların kiralınması ve bu durumun kiracıya yüklediği sorumluluklar, kiralanan malın geri teslimi ve buna ilişkin meseleler ile menkul ve gayrimenkul malların kiralınmasında kiracıya terettüp eden sorumluluklar ele alınan konulardandır.

### 15) Özel İşçi (Ecîr-i Hâss) ile Ortak İşçi (Ecîr-i Müsterek) ve Onların İşçilerinin Sorumluluğu

Öncelikle burada belirli bir işi yapmak üzere tutulan özel işçi (*ecîr-i hâss*) ile herkes adına serbest olarak çalışan ortak işçinin (*ecîr-i müsterek*) sorumlulukları belirtilmiştir. Daha sonra da ecîr-i müstereklerden çoban, beççi, hamal, hayvan kiralayıcısı, dokumacı, terzi, çamaşırçı, kumaş boyacısı, kuyumcu, marangoz, inşaat ustası, ciltçi, kitapçı, aşçı, gemici, ayak-kabıcı, demirci, hacamatçı, hamamcı, elbiseçi, değirmenci, müzârî-âmil (ziraat ortaklığında çalışan kişi), müstebdî<sup>12</sup> ve köle tüccarının ve bütün bu kişilerin emrinde çalışan alt işçilerin sorumlulukları ele alınmıştır.

## 2. İmâdüddîn el-Mergînânî'nin *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* İsimli Eseri ve Tazminat Bölümü

Meşhur Hanefî fakihlerinden Burhânüddîn el-Mergînânî'nin (öl. 593/1197) torunu İmâdüddîn el-Mergînânî (öl. 670/1271), Üsrüşenî'nin otuz bölümden oluşan *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserini yeniden düzenleyerek kırk bölümden müteşekkil yeni bir eser hazırlamıştır. Kendisinin *Fusûlu'l-ihkâm* ismini verdiği ve daha ziyade *Fusûlü'l-İmâdî* adıyla bilinen bu eser, büyük ölçüde Üsrüşenî'nin *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserine dayanmaktadır.<sup>13</sup> Nitekim İmâdî, Üsrüşenî'nin bu eserindeki otuz faslın 11. ve 30. fasılları dışındaki geriye kalan

<sup>12</sup> Kârın tamamı sermaye sahibine ait olması şartıyla işletmesi için kendisine sermaye verilen veya bir şahıs ya da şirkete ait malların ticari idaresi kendisine bırakılan kişi. Ayrıntılı bilgi için bk. Fethi Gedikli, "İbdâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/262-263.

<sup>13</sup> İmâdüddîn el-Mergînânî *Fusûlu'l-ihkâm* adlı eserinin mukaddimesinde, değer bakımından oldukça büyük olan bu küçük kitabı yıldızlar mesabesindeki hükümlerin incilerini toparlayarak oluşturduğunu, içindeki bilgilerin muteber ve makbul birçok eserden seçilerek nakledildiğini, bunların kısa ve özlü şekilde ifade edildiğini ve *Fusûlu'l-ihkâm* ismini verdiği bu çalışmanın kırk fasıldan müteşekkil olduğunu bildirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İmâdüddîn el-Mergînânî, *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-*

### 308 | Kamil Yelek. Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* Adlı Eserinin ...

28 faslın tamamını eserinde kullanmıştır. Bu durum, yargılama ve muamelâtla ilgili konuları özel bir üslupla kaleme alan Üsrüşeni'nin bu yazım türünde öncü bir role sahip olduğunu ve İmâdî'nin de bu yöntemi geliştirmeye çalıştığını göstermektedir.

İmâdî'nin kırk fasıldan oluşan bu eserinin 32. faslı "*Ödenmesi Zorunlu Olan Tazminat Türleri ve Bunların Keyfiyeti, Emîn'in Sorumluluğu ve Kefil'in Beraati*" başlığıyla tazmin konularına ayrılmıştır. Üsrüşeni'de olduğu gibi, İmâdî de bu bölümde sözleşmelerden ve haksız fiillerden doğan sorumlulukları Hanefî mezhebindeki muteber kaynaklardan yaptığı nakillerle anlatmıştır.<sup>14</sup>

Üsrüşeni'nin *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserinin tazmin bölümünde konu başlıklarının olmadığını daha önce ifade etmiştik. İmâdüddîn el-Mergînânî, onun burada ele aldığı konuları başlıklandırılmış ve ilgili konulardaki rivâyetleri bir üst başlık altında toplayarak daha sistematik bir hale getirmiştir.<sup>15</sup> İmâdî'nin *Fusûlu'l-ihkâm* adlı eserinin tazmin bölümünde yer alan konu başlıkları şu şekildedir:

- 1) Başkasının emriyle birine yapılan haksız fiiller
- 2) Jurnal (siâyet) sebebiyle meydana gelen zararlarda sorumluluk
- 3) Kölenin gasbedilmesi ve buna ilişkin meseleler
- 4) Çocuklardan bir şeyin gasbedilmesi ve onların zararlı fiilleri ile kendilerine yönelik haksız fiiller ve malın çocuklara teslimi
- 5) Sarhoş ve uyuyan kişiden bir şeyin gasp edilmesi ile daha sonra bunların onlara iâdesi
- 6) Zarara sebep olma (*tesebbüb*) ile başkasını veya ona ait bir malın yerini gösterme (*delâlet*) sonucunda meydana gelen zararlar
- 7) Gasbın beyanı
- 8) Hayvanların zararlı fiilleri ile hayvanlara yönelik haksız fiiller
- 9) Hayvanlara yönelik haksız fiillerde gerekli olan şeyler
- 10) Yaşama ümidi kalmayan koyun ve benzeri cinsteeki hayvanların boğazlanması
- 11) Bir yere bırakılan şeyin yol açtığı zararlar
- 12) Başkasının elbisesine oturulması durumunda sahibinin kalkarken elbisenin yırtılması ve bununla ilgili konular
- 13) Ateş ve su sebebiyle meydana gelen zararlar
- 14) Kuyu ve duvar sebebiyle meydana gelen zararlar
- 15) Ağaç ve ekinlerin tüketilmesi ve bina yapımı sebebiyle oluşan zararlar
- 16) Gayrimenkullerin (akar) gasbı
- 17) Birleşik ve benzeri şeylerin telef edilmesi
- 18) Mülk sahibinin gasbedilen malını başka bir şehirde talep etmesi
- 19) Kıyemî malların gasp edilmesi ve tüketilmesi
- 20) Bir malın gasbın elinde iken gasp edilmesi
- 21) Gâsıbın sorumluluktan kurtulduğu durumlar
- 22) Gasbedilen malda sahibinin hakkının sona erdiği ve ermediği durumlar

---

*ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 990), 2a-b. Ayrıca bk. Yıldız, *Câmi'u'l-Fusûleyn'in Kaynakları*, 28-29, 43-47.

<sup>14</sup> Yapılan nakiller büyük ölçüde Üsrüşeni'nin yaptıklarıyla aynıdır.

<sup>15</sup> İmâdüddîn el-Mergînânî, metin içerisindeki başlıklandırmasının yanı sıra, daha eserin başında bu fasılda nelerden bahsedeceğini ifade eden bilgileri vererek ayrıntılı bir fihrist yapmıştır. Bk. İmâdüddîn el-Mergînânî, *Fusûlu'l-ihkâm* (Yazma Bağışlar, 990), 5b-6a.

- 23) Kişinin gasbedilen malı üzerindeki hakkının sona ermediği ve malı almak ile tazmin ettirmek arasında muhayyer olduğu durumlar
- 24) Misli olan ve olmayan şeyler
- 25) Müşterek mallarda ortakların sorumluluğu
- 26) Ortaklığa konu olan maldan faydalanmak
- 27) Başkasının emriyle iş gören kişi (*memur*) ile simsarın (*dellâl*) sorumluluğu ve buna ilişkin hususlar
- 28) Kendisine emânet mal bırakılan kişinin (mûda') sorumluluğu
- 29) Mûda'ın emânet malı kimlere teslim edeceği ve hangi durumlarda sorumluluktan kurtulacağı
- 30) Mûda'ın emânet malı sahibine teslim ettiğinde sözünün tasdik edilip edilmediği durumlar
- 31) Mûda'ın kendisiyle sorumlu hale geldiği veya gelmediği şeyler
- 32) Vedî'anın talep edilmesi ve geri verilmesi
- 33) Vedî'anın kullanılması ve onun tüketilmesi
- 34) Mûda'ın kendisine bırakılan malla ilgili bilgi vermeden ölmesi
- 35) Vedî'anın inkârı ve ilgili konular
- 36) Başkasına ait bir malın menfaatini kullanmak üzere elinde bulunduran kişinin (*müsteîr*) sorumluluğu ve bu kişinin malik olduğu ve olmadığı şeyler
- 37) Hayvanların âriyet olarak verilmesi ve ilgili konular
- 38) Belirli bir süreyle yapılan (*muḩakkaf*) âriyet
- 39) Âriyete konu olan malın geri teslim edilmesi ve ilgili konular
- 40) Müste'îrin âriyet mallarda sorumlu olacağı ve olmayacağı şeyler
- 41) Kocasının izni olmadan kadının âriyet vermesi
- 42) Rehni elinde bulunduran kişinin (*mürtehin*) sorumluluğu
- 43) Fiyatlardaki değişikliğin rehne etkisi
- 44) Rehinde tazmine konu olan ve olmayan şeyler
- 45) Bir şeyin rehne dönüşüp dönüşmediği durumlar
- 46) Kiracının (*müstecir*) sorumluluğu
- 47) Hayvanların kiralanması ve sorumluluğun gerekliliği
- 48) Kiralanan malın geri teslimi ve ilgili meseleler
- 49) Kiralanan malı geri teslim etme külfeti
- 50) Kiralanan kişinin gidilecek yol/güzergâh veya yol arkadaşları hususunda sözleşmeye aykırı davranması
- 51) Kiralanan kişinin yük veya binme konusunda sözleşmeye muhalefet etmesi
- 52) Çeşitli malların kiralanması ve kiralanan kişinin (*müstecir*) bu mallardaki sorumluluğu
- 53) Gayrimenkullerin kiralanması ve *müstecir*in bu mallardaki sorumluluğu
- 54) Özel işçi (*ecîr-i hâss*) ile ortak işçi (*ecîr-i müsterek*) ve onların işçilerinin sorumluluğu
- 55) Çobanın sorumluluğu
- 56) Bekçinin sorumluluğu
- 57) Hamalın sorumluluğu

- 58) Hayvan kiralayıcısının sorumluluğu
- 59) Dokumacının sorumluluğu
- 60) Terzinin sorumluluğu
- 61) Çamaşırcının sorumluluğu
- 62) Kumaş boyacısının sorumluluğu
- 63) Kuyumcunun sorumluluğu
- 64) Marangoz ve inşaat ustasının sorumluluğu
- 65) Ciltçi ve kitapçının sorumluluğu
- 66) Aşçının sorumluluğu
- 67) Gemicinin sorumluluğu
- 68) Ayakkabıcının sorumluluğu
- 69) Demircinin sorumluluğu
- 70) Kan alan ve benzeri durumdaki kişilerin sorumluluğu
- 71) Hamamcı ve elbisecinin sorumluluğu
- 72) Değirmencinin sorumluluğu
- 73) Ziraat ortaklığında çalışan kişinin (*müzârî-âmil*) sorumluluğu
- 74) Başkası adına ticaret yapan kişinin (*müstebdi'*) sorumluluğu
- 75) Köle tüccarının sorumluluğu
- 76) Cenine verilen zararların tazmini
- 77) Kaçan köleyi yakalayıp getiren kişinin sorumluluğu

Üsrüşenî'nin el-Fusûl fi'l-muâmelât adlı eseri ile İmâdüddîn el-Mergînânî'nin Fusûlu'l-ihkâm adlı eserinin damân bölümleri mukayese edildiğinde ele alınan konuların birebir aynı olduğu, ancak Üsrüşenî'den farklı olarak İmâdüddîn'in bölüm sonuna anne karnındaki cenine verilen zararların tazmini (damânü'l-cenîn) ile kaçan köleyi geri getiren kişinin sorumluluğunu (damân-ü râddi'l-âbık) eklediği görülmektedir.

Ele alınan konuların içeriğine ilişkin detaylı bilgileri Üsrüşenî'nin tazmin bölümünü incelerken vermiştik. Bu sebeple tekrardan kaçınmak için sadece bu iki konunun içeriğine dair tanıtıcı bilgiler vereceğiz.

### 1) Cenine Verilen Zararların Sorumluluğu

Cariyenin, karnındaki cenini kasten düşürmesi durumunda sorumluluğun nasıl olduğu ve bunun kime yükleneceği, hür bir kadının cenini kasten düşürmesi durumunda kocaya verilecek olan tazminatı (ğurre) kimin ödeyeceği, tazminatın ne kadar süre içerisinde ödemesi gerektiği, ceninin düşürülmesinde kocanın izninin sorumluluğa etkisi, ilaç alma gibi sebeplerle hatâen meydana gelen düşürmelerde kadının sorumlu olup olmadığı, ğurrenin hangi durumda gerekli olduğu ve organların belirgin hale gelmemesi durumunda cenine yönelik haksız fiillerde sorumluluğun nasıl olduğu ele alınan konulardandır.

### 2) Kaçan Köleyi Geri Getiren Kişinin Sorumluluğu

Tazmin sorumluluğu açısından kaçan kölenin kendisini yakalayan veya onu bulan kişi yanındaki durumu, yakalama veya kovalama esnasında kaçarken kölenin zarar görmesi, bulan kişinin izinsiz kullanması durumunda meydana gelen zararlar, sahibinin kaçtığını inkâr etmesi durumunda köleyi elinde bulunduran kişinin durumu, sahibi olduğu zannedilerek başkasına teslim edilen kölenin gerçek hak sahibi ortaya çıkması durumunda sorumluluğun kime yükleneceği ve mahkeme kararı olmadan yakalanan kölenin bir başkasına satılması durumunda sorumluluğun kime ait olacağı fetvâ örneklerinden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır.



### 3. Şeyh Bedreddin'in Cāmi'u'l-fuşûleyn İsimli Eseri ve Tazminat Bölümü

Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) hâkimler ve müftüler tarafından sıklıkla müracaat edilen Üsrüşenî ve İmâdî'nin fusûl ismini taşıyan bu iki eserini Cāmi'u'l-fuşûleyn ismiyle birleştirip yeni bir eser telif etmiştir. Şeyh Bedreddin ilk 16 bölümü kazâ ve muhâkemeye, geriye kalanı da muâmelata dair olan bu eserin mukaddimesinde; fetâvâyâ dair yazılan eserlerin en önemlisi ve yargılama hukukuyla ilgili hazırlanan kitapların en faydalısı olan bu iki eseri birleştirdiğini, söz konusu eserlerdeki mükerrer ifadeleri çıkarttığını, bu iki eserdeki hiçbir meseleyi kasıtlı olarak terk etmediğini, Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin (öl. 596/1200) el-Ferâiz'ini yeterli görerek İmâdî'nin Ferâiz bölümünü (37. bölüm) eserine almadığını, ifadeleri herhangi bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde veciz bir şekilde aktardığını, usul ve kavâide dayanarak ulaştığı bazı sonuçları eklediğini, bu iki esere ilâveten el-Hülâsa, el-Kâfi ve kendi eseri Letâifü'l-işârât gibi konuyla ilgili başka eserlerden de bazı ilâveler yaptığını ve kırk bölüm olarak yazdığı bu esere Cāmi'u'l-fuşûleyn adını verdiğini belirtmektedir.

Şeyh Bedreddin, Cāmi'u'l-fuşûleyn'de bu iki eseri birleştirmekle birlikte esas olarak İmâdî'nin Fusûlu'l-ihkâm isimli eserinin sistematüğünü ve muhtevasını takip etmiştir. Öyle ki, İmâdî'den almadığı 37. bölüm hariç tutulursa, fasılların tamamı aynı başlıkları taşır. Şeyh Bedreddin almadığı bu bölümün yerine, Üsrüşenî'nin "tutanak (mahzar) ve sicillerdeki eksiklikler" başlığını taşıyan on birinci faslı (İmâdî'nin el-Fusûl'ünde böyle bir fasıl başlığı yoktur.) Cāmi'u'l-fuşûleyn'e kırkıncı fasıl olarak almıştır.

Üsrüşenî ve İmâdî'nin fusûllerinde olduğu gibi, Şeyh Bedreddin de Cāmi'u'l-fuşûleyn adlı eserinde Hanefî mezhebindeki muteber fetvâ kitaplarından yaptığı nakillerle yargılama hukuku ve muâmelât alanlarındaki kazâ ve fetvâ meselelerini sistemli ve özet bir şekilde incelemiş, bazen de "ben derim" şeklindeki ifadeleriyle kendi görüş ve tercihlerini beyan etmiştir. Osmanlı döneminde uzun süre müftü ve kadılar tarafından kendisine sıklıkla müracaat edilen ve adeta bir el kitabı haline gelen bu eserin esas olarak Üsrüşenî'ye dayandığını ifade etmeliyiz. Her ne kadar Yıldız, ana omurgası itibarıyla Bağdâdî'nin Mecma'u'd-đamânât adlı eserinin Cāmi'u'l-fuşûleyn'e dayandığını ifade etse de biz bunun isabetli olmadığını düşünürüz. Çünkü Şeyh Bedreddin'in 40 bölümden (fasıl) oluşan eserinin 39'unun aynı başlıklarla İmâdî'de mevcut olduğunu, İmâdî'nin eserindeki 40 bölümden 28'inin de Üsrüşenî'de aynı başlıklarla bulunduğunu, hatta özellikle tazmin bölümündeki konu başlıklarının neredeyse tamamının İmâdî'de mevcut olduğunu ve bunların çoğunun da ilk olarak Üsrüşenî'nin Fusûl'ünde yer aldığını göz önüne alırsak bütün bunların Üsrüşenî'ye dayandığını, onun bu alanda özel bir üslup/tür geliştirmeye çalıştığını ve İslâm hukuk literatüründe özgün bir yere sahip olduğunu söylememiz icap eder.

Şeyh Bedreddin'in kırk fasıldan oluşan bu eserinin 33. faslı "Ödenmesi Zorunlu Olan Tazminat Türleri ve Bunların Keyfiyeti, Emîn'in Sorumluluğu ve Kefil'in Beraati" başlığıyla tazmin konularına ayrılmıştır. Üsrüşenî ve İmâdî'de olduğu gibi, müellif bu bölümde sözleşmeden ve haksız fiillerden doğan sorumlulukları Hanefî mezhebindeki muteber kaynaklardan yaptığı nakillerle anlatmaya çalışmaktadır. Kendisinden önceki iki fusûl eserinin damân bölümü ile Cāmi'u'l-fuşûleyn'in tazminat bölümü mukayese edildiğinde Şeyh Bedreddin'in Üsrüşenî ile İmâdî'ye ilâveten sadece kaybolan eşyayı (lukata) bulan kişinin sorumluluğunu (damânü'l-mültekit) eklediği görülmektedir.

### 4. Fudayl Çelebi'nin ed-Damânât fi'l-furû'l-Hanefiyye İsimli Eseri

Osmanlı padişahlarından II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde şeyhülislamlık yapan Zenbilli Ali Efendi'nin (öl. 932/1526) oğlu ve Ebüssüûd'un damadı olan Fudayl Çelebi ed-Damânât fi'l-furû'l-Hanefiyye adında tazminatla ilgili müstakil bir eser yazmıştır. Hanefî bir fakih olan Çelebi'nin bu kitabı, tazminat (sorumluluk) hukuku alanında müstakil olarak ortaya konulan ilk eserdir. Yapılan bazı modern çalışmalarda, yine Hanefî bir fakih olan Gânim el-Bağdâdî'nin Mecma'u'd-đamânât isimli eserinin bu alanda

### 312 | Kamil Yelek. Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* Adlı Eserinin ...

müstakil olarak telif edilen ilk eser olduğu ifade edilse de Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı eseri Bağdâdî'nin *Mecma'u'd-ğamânâtından* daha önce kaleme alınmıştır. Her ne kadar daha önce Üsrüşenî el-Fusûl fi'l-muâmelât, İmâdüddîn el-Mergînânî Fusûlu'l-ihkâm ve Şeyh Bedreddin Câmî'u'l-fuşûleyn adlı eserlerinin “*damânât*” bölümlerinde bu konulara yer vermiş olsalar da Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı bu eseri müstakil olarak tazmin konularına hasredilmiştir ve hacim olarak diğerlerinden oldukça büyüktür.

Çelebi tarafından yazılan bu eserde, başta akitler olmak üzere öldürme ve yaralamalardaki tazminat meseleleri ele alınmaktadır. Nitekim müellif, kitabının mukaddimesinde; bu eserin akitler, cana karşı işlenen suçlar ve yaralama olaylarında meydana gelen zararların tazminiyle ilgili bir eser olduğunu ifade etmektedir.

Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı eseri, Üsrüşenî ile başlayan fusûl edebiyatındaki tazminat konularını geliştirmektedir. Nitekim eserin konu sistematigi ve muhtevası incelediğinde bu durum kolaylıkla fark edilmektedir. Bu sebeple Çelebi'nin *ed-Damânât*'i, Üsrüşenî'nin başlatıp İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in geliştirerek devam ettirdiği yazım türünün devamı niteliğindedir. Zikredilen eserlerde ele alınan ana konu başlıklarını mukayese ettiğimiz aşağıdaki şekilde bunu görmek mümkündür:

Şekil 2: Çelebi'nin *ed-Damânât*'ının Üsrüşenî, İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in Eserlerindeki Tazminat Konuları İle Mukayesesi

<i>ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye</i>	<i>Câmiu'l-fuşûleyn</i>	<i>Fusûl-i İmâdî</i>	<i>Fusûl-i Üsrüşenî</i>
1. Damânâtü'l-mükrih ve'l-me'mur	✓	✓	✓
2. Damânâtü'l-gasp	✓	✓	✓
3. Damânâtü's-şirb	✓	✓	✓
4. Damânâtü'l-vedfa	✓	✓	✓
5. Damânâtü'l-âriye	✓	✓	✓
6. Damânâtü's-şirket	X	X	X
7. Damânâtü'l-mudârebe	X	X	X
8. Damânâtü'l-vekâlet	✓	✓	✓
9. Damânâtü'l-kefâlet	X	X	X
10. Damânâtü'l-havâle	X	X	X
11. Damânâtü's-sulh	X	X	X
12. Damânâtü'r-rehin	✓	✓	✓
13. Damânâtü'l-hacr	X	X	X
14. Damânâtü'l-me'zûn	X	X	X
15. Damânâtü'l-icârât	✓	✓	✓
16. Damânâtü'l-müzâraa ve'l-müsâkât	✓	✓	✓
17. Damânâtü'l-ibâk ve iltikât	✓	X	X
18. Damânâtü'l-cinâyât	✓	✓	✓
19. Damânâtü'l-vesâyâ	X	X	X

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Üsrüşenî, İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in söz konusu eserlerinin tazmin bölümleri ile Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât* adlı kitabı mukayese edildiğinde diğerlerinin ele aldığı konulara ilâveten Çelebi *şirket*, *mudârebe*, *kefâlet*, *havâle*, *sulh*, *hacr*, *me'zun* (kendilerine ticaret serbestliğı tanınan kişiler), ve *vasiyet* gibi bu üç eserde ele alınmayan tazminle ilgili konuları eklemiştir.

Dört ciltten müteşekkil olan bu eserin birinci cildinde; mükrehle ilgili tazminatlar [ikrah altında yapılan nikâh, talak, köle azad etme, bey', hibe, ibrâ, ikrar ve malın zâyı edilmesi

gibi konular] ile bir emre dayalı olarak meydana gelen zararlarda âmir ve memurun tazmin yükümlülükleri, sorumluluk hukuku bağlamında gasp, şirb, vedfa, âriyet, şirket ve mudârebe; ikinci cildinde vekâlet, kefâlet, havâle ve sulh; üçüncü cildinde rehin hacr ve izin/me'zun; dördüncü cildinde de icâre, müzârâa, müsâkât, ibâk, iltikat, cinâyât ve vasiyetle ilgili konulardaki tazmin durumları ele alınmaktadır. Eserin bütününe genel olarak bakıldığında, Çelebi'nin de Hanefî hukukundaki sözleşmeden (*akdî sorumluluk*) ve haksız fiillerden doğan sorumlulukları (*akit dışı sorumluluk*) ele aldığı görülmektedir.

Çelebi'nin *ed-Damānāt*'ının büyük bir kısmında sözleşmelerden doğan sorumluluklar ele alınmaktadır. Öyle ki, 19 ana başlıktan 12'si sözleşme sebebiyle meydana gelen sorumlulukları, 4 tanesi de akit dışı meydana gelen haksız fiillerdeki sorumlulukları konu edinmektedir. Akıl hastalığı, çocukluk ve savurganlık (*sefeh*) sebebiyle sözlü ve fiili tasarrufları kısıtlanan kişiler (*mahcûr*) ile ticari faaliyetleri aslında kısıtlı olmakla birlikte veli veya efendisi tarafından kendisine ticaret serbestliği tanınan köle ve çocuk gibi kişilerin (*mez'ûn*) sorumluluklarına ilişkin hükümlerin ele alındığı bahisleri (*damānatü'l-hacr ve damānatü'l-mez'ûn*) Türk Borçlar Hukukundaki akit sorumluluk veya akit dışı sorumluluktan sadece birine dâhil etmek mümkün görünmemektedir. Söz konusu kişilerin sözleşmeleri sebebiyle meydana gelen zararlar akit sorumluluk kapsamında, sözleşme dışındaki haksız fiillerinden doğan zararları da akit dışı sorumluluk hükümleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Herhangi bir tehdit (ikrah) ya da bir emre dayalı olarak gerçekleştirilen sözlü ve fiili tasarruflardaki sorumlulukların ele alındığı bölümde (*damānatü'l-mükrih ve'l-memur*) de aynı durum geçerlidir.

Çelebi'nin eserindeki konuların içeriğine bakıldığında konuların daha sistematik bir yapıya kavuştuğu ve muhtevasının zenginleştiği görülmektedir. Örneğin Üsrüşenî, İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in eserlerinin tazminatla ilgili bölümlerinde cinâyât konularının tamamını kuşatan müstakil bir başlık yoktur. Üsrüşenî tazmin bölümünde sadece çocukların, hayvanların ve kölelerin işlediği cinâyetler ile onlara yönelik haksız fiilleri ele alırken, İmâdüddîn el-Mergînânî aynı konuların yanı sıra cenîne yönelik cinâyetleri de ekleyerek bunları başlıklandırmıştır. Şeyh Bedreddin de aynı konuları ele almıştır.<sup>16</sup> Ancak Çelebi'nin *ed-Damānāt* adlı eserinde bunların daha zengin bir konu muhtevasıyla toplu olarak ele alındığı görülmektedir. Öyle ki, Çelebi diğerlerinin ele aldığı konulardan farklı olarak öldürme failinin türleri ile insanın şahıs ve vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiilleri, yıkılan duvar sebebiyle meydana gelen zararları ve diyeti ödemekle sorumlu olan kişilerin beyanı ile faili meçhul cinayetlerdeki tazmin durumlarını *damānatü'l-cinâyât* başlığı altında dile getirmiştir.

Genel olarak bakıldığında, müellif eserin ilgili bölümlerinde konuyla ilgili temel kavramları ve öğretiyi verdikten sonra Hanefî mezhebindeki muteber fetvâ kitaplarından yaptığı nakillerle tazminat konularını ele alır. Bazen de "*ben derim ki*" şeklindeki ifadeleriyle kendi kanaatini ortaya koyar. Dolayısıyla Fudayl Çelebi'nin bu eseri, muteber fetvâ kitaplarından faydalanılarak derlenen ve zaman zaman müellifin kendi görüşlerinin kaydedildiği bir eserdir.

Çelebi, tazminatla ilgili olan bu eserinde ele aldığı konuları 19 ana başlık etrafında anlatmaya çalışmaktadır. Şimdi orijinal ifadeleriyle aşağıda sıralayacağımız bu 19 ana başlığın altında ele alınan konulara dair tanıtıcı bilgiler vereceğiz. Eserde ele alınan bu konular sırasıyla şöyledir:

1. Damānātü'l-mükrih ve'l-me'mur
2. Damānātü'l-gasp

<sup>16</sup> Ele alınan konular açısından herhangi bir farklılık yoktur. Ancak bu bölümdeki konular İmâdüddîn el-Mergînânî'nin tazmin bölümündeki ilgili yerle karşılaştırmalı olarak okunduğunda Şeyh Bedreddin'in eserindeki ifadelerin daha rafine bir hal aldığı, İmâdüddîn'in "*ben derim ki*" şeklinde bir ifadeyle ilgili konuda kendi kanaatini ortaya koyduğu ve onun ileri sürdüğü bu farklı görüşün Şeyh Bedreddin'de görüldüğü dikkatleri çekmektedir.

3. Damânâtü'ş-şirb
4. Damânâtü'l-vedîa
5. Damânâtü'l-âriye
6. Damânâtü'ş-şirket
7. Damânâtü'l-mudârebe
8. Damânâtü'l-vekâlet
9. Damânâtü'l-kefâlet
10. Damânâtü'l-havâle
11. Damânâtü's-sulh
12. Damânâtü'r-rehin
13. Damânâtü'l-hacr
14. Damânâtü'l-me'zûn
15. Damânâtü'l-icârât
16. Damânâtü'l-müzâraa ve'l-müsâkât
17. Damânâtü'l-ibâk ve iltikât
18. Damânâtü'l-cinâyât
19. Damânâtü'l-vesâyâ

#### 1) Damânâtü'l-mükrih ve'l-me'mur

Tehditle birşeyin yapılmasını emreden (*mükrih/âmir*) ve emredilen kişinin (*mükreh/memur*) sorumlulukları ismini taşıyan bu başlıkta önce ikrahın (cebir ve tehdit) tanımı, türleri, bunun sözlü ve fiili tasarruflara etkisi ele alındıktan sonra ikrah altında gerçekleştirilen nikâh, talak, köle azadı, bey', hibe, vedîa, ibrâ, ikrar ve itlâf gibi tasarruflardaki tazmin durumları ortaya konulmuş; akabinde de mükrehin ve haksız yere şikâyette (*siâye*) bulunarak başkasının malının zararına sebep olan kişinin (*sâî*) sorumlulukları incelenmiştir.

#### 2) Damânâtü'l-gasp

Gasp sorumluluğu ismini taşıyan bu başlıkta, öncelikle gaspla ilgili yapılan tanımlar, hangi tür eylemlerin gasp sayıldığı ve gasbedilen menkul bir malın ne zaman tazmine konu olduğu ele alınmıştır. Sonrasında da kölelerin, hayvanların ve eşyaların gasbedilmesi ile aklî dengesi yerinde olmayan kişilerin bir şeyi gasp etmesi, zarara sebep olma (*tesebbüb*), oturmak suretiye meydana gelen zararlar, birleşik (*mürekkep*) yapıdaki malların kullanılamaz hale getirilmesi, gaspta gerekli olan şeyler ile gasıbın bunlardan ibrâ edilmesi, gasbedilen bir malın ikinci kez gaspa uğraması, gâsıbın tazmin sorumluluğunu ortadan kaldıran haller, mal sahibinin hakkının sona erdiği ve ermediği durumlar, kişinin kendisine veya başkasına ait bir mülkiyette yaptığı işlerin yol açtığı zararlar ile gayrimenkullerin gasp edilmesi durumundaki tazmin durumları ele alınan konular arasındadır.

#### 3) Damânâtü'ş-şirb

Öncelikle "*şirb*" kelimesinin tanımı yapılarak su üzerindeki ortaklıkların çeşitleri ile buradaki hak ve sorumluluklar üzerinde durulmuş; sonrasında kuyu kazma, ateş yakma, arazileri sulamak için nehirde kazı yaparak kendine kanal açma gibi kişinin mubah alanda, kendi özel mülkünde veya kamusal alanda yaptığı tasarrufların yol açtığı zararlar ile başkasının ağaç ve ekinlerini telef etme durumundaki tazmin kuralları ele alınmıştır.

#### 4) Damânâtü'l-vedîa

Bu başlıkta öncelikle vedianın tanımı yapılmış, sonrasında vedîayı başkasına verme, kullanma, sahibi istediğinde onu inkâr etme ve emânetçinin (*mûda*) vedîayla ilgili bilgi bırakmadan ölmesi durumlarında meydana gelen zararlardaki tazmin durumları üzerinde durulmuştur. Bunların yanı sıra, vedîada tazmine konu olan ve olmayan haller ile bir malın hacr

altındaki kişilere emānet olarak bırakılması durumunda meydana gelen zararlarda söz konusu kişilerin sorumlu olup olmadığı mevzubahis edilmiştir.

#### 5) Damānātü'l-âriyet

Girişte öncelikle âriyet akdiyle ilgili genel kurallar zikredildikten sonra belirli bir süre ile yapılan âriyet sözleşmeleri (*muḡakkat âriyet*) ve burada müsteîrin sorumlulukları, hayvanlar ile menkul ve gayrimenkullerin âriyet olarak verilmesi durumunda meydana gelen zararlardaki tazmin sorumluluğu, kadınlar ile tasarrufları kısıtlanan kişilerin bir malî âriyet olarak vermesi ve emānet olarak alınan malın geri teslim edilmesi durumundaki tazmin sorumlulukları müsteîrin sorumluluğu bağlamında ele alınan konulardandır.

#### 6) Damānātü's-şirket

Ortaklıklardaki sorumluluklara geçmeden önce İslam hukukundaki şirket (ortaklık) türleri ele alınarak bunların her biri hakkında bilgiler verilmiştir. Sonrasında müfāvaza, inān, amel ve mülk şirketlerinde ortakların birbirlerini karşı olan sorumlulukları ele alınmıştır.

#### 7) Damānātü'l-mudârebe

Öncelikle mudârebe akdiyle ilgili genel kurallar zikredildikten sonra, fasit mudârebe tarafların birbirlerine karşı olan sorumlulukları ve meydana gelen zararı kimin nasıl tazmin edeceği, mudârebe akdinde işletmecinin (*mudârib*) akde konu olan maldaki tasarruf yetkisi ve burada hangi tür davranışların tazmine konu olduğu, sermaye sahibi (*rabbü'l-mâl*) ile mudârib arasında bir ihtilaf olması durumunda ne olacağı ve bu esnada meydana gelen zararı kimin karşılayacağı, sermaye sahibi ile mudâribin sorumlu olduğu ve olmadığı hususlar ve kârı sermaye sahibine ait olması şartıyla işletmesi için kendisine sermaye verilen kişinin (*müstebdî*) sorumlulukları incelenen konulardandır.

#### 8) Damānātü'l-vekâlet

Tazmin konularından önce vekâletin tanımı ve şartları gibi hususlarda genel malumat verilmiş; sonrasında alım, satım, kiralama infak, kabz, husûmet, ikrar, sulh, nikâh, talak ve köle azadı gibi konularda vekâletle iş gören kişinin (*vekil*) sorumluluğu, vekilin hangi durumlarda sorumlu olacağı ve müvekkilin zararı vekilden tazmin ettireceği durumlar üzerinde durulmuştur.

#### 9) Damānātü'l-kefâlet

Kefâlet sözleşmelerindeki tazmin sorumluluğunun ele alındığı bu başlıkta öncelikle kefâletin tanımı ve çeşitleri ele alınmış; sonrasında da şarta bağlı olan (*muallak*) veya belirli bir süreyle yapılan (*muḡakkat*) kefâlette, belirli bir eşya ya da kişiye kefil olmada, kefâletin birden fazla olması ve bilinmezliğin olduğu yerde, köle ve çocukların kefâletinde, rücû etmeyi gerektiren ve gerektirmeyen yerlerde/poliçede (süftece) ve zimmilerin kefâlet sözleşmelerindeki tazmin kuralları ile kefillerin ibrası ve onların kendilerinin beraati ele alınan konular arasındadır.

#### 10) Damānātü'l-havâle

Öncelikle havâlenin tanımı, çeşitleri ve şartlarıyla ilgili mezhepteki temel kurallar verilmiş, akabinde ise mutlak ve mukayyet havâledeki tazmin kuralları ile bu sözleşmede akdin taraflarının birbirlerine karşı olan hak ve sorumlulukları ele alınmıştır.

#### 11) Damānātü's-sulh

İki taraf arasındaki bir anlaşmazlığın ortadan kaldırılmasını konu edinen sulh akdinin tanımı, şartları, sulhun konusu ve çeşitlerine yönelik bilgiler hakkında genel malumat verilmiş; sonrasında da borç, köle, gayrimenkul mallar, ticaret eşyaları ve hayvanlar üzerine yapılan sulh sözleşmelerindeki tazmin kuralları ile mehir gibi eşleri ilgilendiren mevzularda ve işlenen bir cinâyet karşılığındaki sulhlerde ne tür bir tazmin sorumluluğunun olduğu ele alınan konulardandır. Bunun yanı sıra fuzûli ile varislerin sulh akdi yapması durumundaki tazmin kuralları da mevzubahis edilmiştir.

### 12) Damânâtü'r-rehin

Rehnin tanımı, şartları, kısımları, güvenilir bir kimsenin yanında bırakılan rehlin sorumluluğu, rehnin telef olması veya tüketilmesi, rehinde meydana gelen artma ve eksilme, rehinde tasarruf, rehne konu olan şeyin nafakası, başkasına ait bir malın rehni, rehne konu olan malın öldürülmesi, rehni davası ile vekil ve kefilin rehni vermesi gibi konularda mürtehinin sorumlulukları bu başlıkta ele alınan konulardır.

### 13) Damânâtü'l-hacr

Öncelikle hacr ile ilgili genel bilgiler verilmiş, akabinde de delilik, çocukluk, kölelik ve savurganlık (*sefeh*) sebebiyle sözlü ve fiili tasarrufları kısıtlanan kişilerin (*mahcûr*) gerçekleştirdiği zararlı eylemlerdeki sorumlulukları ele alınmıştır.

### 14) Damânâtü'l-me'zûn

Bu başlıkta öncelikle "*izin*" kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına, hukukî boyut ve alanına dair bilgiler sunulmuş; sonrasında da ticari faaliyetleri aslında kısıtlı olmakla birlikte veli veya efendisi tarafından kendilerine ticaret serbestliği tanınan köle ve çocuk gibi kişilerin (*mez'ûn*) sorumluluklarına ilişkin hükümler ele alınmıştır. Bu bağlamda söz konusu kişilerin sözlü ve fiili tasarrufları, kendisine izin verilmeden önceki eylemleri, aldığı ayıplı malî iâdesi, bir malî başkasına hibesi, birine vekâlet etmesi, kendilerine dava açılması ve müşterek mülkiyete konu olan bir kölenin veya çocuğun kısıtlılık durumunun kaldırılması gibi konulardaki sorumluluklarına değinilmiştir.

### 15) Damânâtü'l-icârât

Öncelikle bu başlığın girişinde icâre akdiyle ilgili genel bilgiler verildikten sonra insan ve hayvanların kiralanması ve bu durumun kiracıya (*müstecir*) yüklediği sorumluluklar ile kiralanan malın sözleşmeye aykırı olarak istihdam edilmesi ve malın zarar görmesi durumunda kiracının sorumluluklarına, kiralanan menkul eşyaların yanı sıra gayrimenkul mallarda (ev, arsa ve mezra gibi) meydana gelen zararlardaki tazmin durumlarına ve kiralanan malın teslimiyle ilgili kiracının sorumluluklarına değinilmiştir. Daha sonra da ecîr-i müstereklerden koyun ve sığır çobanı, hayvan kiralayıcısı (*mükârî*), hamal, köle tüccarı, simsar, bekçi, hancı, ücret karşılığı başkasının çocuğunu emziren kişi, aşçı, fırıncı, değirmenci, hacamatçı, sünnetçi, cerrah, kâğıtçı, ciltçi, yamacı, dokumacı, çamaşırcı, elbise boyacısı, terzi, halı, ayakkabıcı, sabuncu, kazıcı, marangoz, inşaat ustası, gemici, demirci, kuyumcu, sarraf, kandırcı, hamamcı ve bu kişilerin emrinde çalışan işçilerin sorumlulukları ele alınmıştır.

### 16) Damânâtü'l-müzâraa ve'l-müsâkât

Ziraat ortaklığı (*müzâraâ*) ile bağ-bahçe ortaklığı (*müsâkât*) sözleşmelerinin meşrûiyeti ve şartlarına dair genel bir bilgi verildikten sonra arazi ve ağaç sahipleri ile emek sahiplerinin (*âmil*) sorumlulukları ve meydana gelen zararlardaki tazmin durumları ele alınmıştır.

### 17) Damânâtü'l-ibâk ve iltikât

Öncelikle kaçan köleyi bulan kişinin onu kendi şahsi işlerinde kullanması, kölenin yakalama veya kovalama esnasında kaçarken zarar görmesi, sahibinin kaçtığını inkâr etmesi, yakalanan kölenin mahkeme kararı olmadan sahibi olduğu zannıyla bir başkasına teslimi veya satılması gibi durumlarda meydana gelen zararın nasıl tazmin edileceği ve bu durumda sorumluluğun kime yükleneceği fetvâ örneklerinden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır. Sonrasında da kaybolan eşyayı bulan kimsenin (*mültekit*) sorumluluklarıyla ilgili konulara değinilmiştir. Bu bağlamda kaybolan eşyayı bulan kişinin yapması gerekenler ile bulunduktan sonra meydana gelen zararların hangi durumlarda tazmin edileceği örneklerle ele alınmıştır.

### 18) Damânâtü'l-cinâyât

Başlangıçta öldürme ve yaralama şeklinde meydana gelen haksız fiillerin tanımlarına, türlerine ve hükümlerine değinilmiş, sonrasında da genel olarak insanın şahıs ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiilleri ve bu durumdaki kişinin sorumlulukları teker teker ele alınmıştır. Bu bağlamda öldürme fiilinin türleri ile vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiiller (göz,

yüzdeki diğer azâlar, diş, el, parmak ve parmak uçları gibi organlara yönelik zararlı fiiller), cenine verilen zararlar, çocukların, hayvanların ve kölelerin işlediği cinayetler ile kendilerine yönelik haksız fiiller, yıkılan duvar sebebiyle meydana gelen zararlar ve faili meçhul cinayetlerdeki tazmin durumları ile diyeti ödemekle sorumlu olan kişilerin kimler olduğu, bu başlıkta incelenen konular arasındadır.

### 19) Damānātü'l-vesâyâ

Vasiyetle ilgili genel bilgiler verildikten sonra vasîlerin hangi durumlarda meydana gelen zararları tazminle sorumlu oldukları, vasiyetin ifasında meydana gelen zararlar ve buradaki tazmin durumları ile vasîlerin diğer tasarruflarındaki sorumlulukları ele alınmıştır.

### 5. Gânim el-Bağdâdî'nin Mecma'ü'd-Ḍamānât İsimli Eseri

Hanefî fakihlerinden Gânim el-Bağdâdî'nin *Mecma'ü'd-Ḍamānât fi mezhebi'l-İmâmî'l-Azâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* isimli eseri, Çelebi'nin *ed-Damānât* adlı eseri gibi tazminat konularını müstakil olarak ele alan bir kitaptır. Bağdâdî bu eserin mukaddimesinde; davalar-daki anlaşmazlıkların en çok tazminat alanında olması sebebiyle bu konuları bilmenin önemli şeylerden olduğunu, bazı faziletli kişilerin tazminle ilgili konuları bir araya getirdiğini, bu konuları en fazla bir araya getiren kişinin Şeyh Bedreddin (*sahibu'l-fusûleyn*) olduğunu, onun bu konuyla ilgili müstakil bir bölüm yazmakla birlikte söz konusu eserin bütün konuları kuşatmadığını ve bu konulara ilişkin söylenen sözleri tamamlamadığını, *Kâdhân, el-Hidâye, es-Suğrâ ve el-Hulâsâ* gibi muteber Hanefî fetvâ kitaplarını takip ettiğini, kendisinin tazminle ilgili büyük küçük herhangi bir şeyi dışarıda bırakmadığını ve *Mecma'ü'd-Ḍamānât* adını verdiği bu eserin 38 konuya (*bab*) şamil olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> Eserin mukaddimesindeki ifadeler ile eserde kullanılan kaynaklar, Bağdâdî'nin Çelebi'nin *ed-Damānât* adlı eserinden haberdar olmadığını göstermektedir.

Bağdâdî Hanefî mezhebindeki muteber fetvâ kitaplarından yaptığı nakillerle tazminat konularını bir araya getirdiği bu eserde, 38 babdan müteşekkil olan şu konuları ele almıştır: Zekât, hac, kurban, köle azadı, icâre, âriyet, vedâ, rehin, gasp, sahibinin izni olmadan başkasının malında tasarruf, doğrudan ve dolaylı yoldan başkasının malını itlaf etme, cinâyet, hadler, ikrâh, avlanma ve boğazlama, lakît ve lukata, âbik, bey', vekâlet ve risâlet, kefâlet, havâle, şirket, mudâra, müzâraa ve müsâkât ile şirb (su hissesi), vakıf, hibe, nikâh ve talak, süt emzirme, davâ, şahitlik ve hâkimin hatası, ikrar, sulh, siyer, taksim/kismet (mal paylaşımı), vasî ve velî ile kâdî, mahcur ve me'zûn olan kişiler, mükâtebe ve farklı meseleler (müteferrikât).<sup>18</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere *Mecma'ü'd-Ḍamānât* adlı eserde de kişinin sözleşmeden (*damānû'l-akd/akdî sorumluluk*) ve sözleşme dışındaki haksız fiillerinden (*damānû'l-udvân/akit dışı sorumluluk*) doğan zararlarının nasıl tazmin edilmesi gerektiği Hanefî mezhebindeki muteber fetvâ kitaplarından yapılan nakillerle anlatılmaya çalışılmaktadır. Eserin büyük bir kısmında sözleşmeden doğan sorumluluklar ele alınmakla birlikte ilk defa diğerlerinden farklı olarak ibadet konularındaki (zekât, hac ve kurbanla ilgili) tazmin durumları için müstakil birer konu başlığı (*bab*) ayrılmıştır.<sup>19</sup>

Bağdâdî'nin *Mecma'ü'd-Ḍamānât*, Üsrüşenî'nin başlatıp İmâdî, Şeyh Bedreddin ve Çelebi'nin geliştirecek devam ettirdiği yazım türünün devamı niteliğindedir. Usul ve yöntem olarak kendisinden önceki bu eserlere benzemekle birlikte, konu dizimi onlardan farklıdır.<sup>20</sup> Söz konusu eserlerle mukayese edildiğinde; Bağdâdî'nin diğerlerinin ele aldığı konulardan farklı olarak zekât, hac, kurban, hadler, vakıf, süt emzirme, şahitlikten rucû ve hâkimin hatası, siyer,

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bâğdâdî, *Mecma'ü'd-Ḍamānât fi mezhebi'l-İmâmî'l-Azâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, nşr. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dârü's-selâm, 1999/1420), 1/43-44.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Mecma'ü'd-Ḍamānât*, 1/14, 45-50.

<sup>19</sup> Bağdâdî, *Mecma'ü'd-Ḍamānât*, 1/14, 45, 51-63.

<sup>20</sup> Üsrüşenî, İmâdî, Şeyh Bedreddin ve Fuḍayl Çelebi'nin konu sıralamasına bakıldığında bunların birbirine çok yakınlık arzettiğini, ancak Bağdâdî'nin eserinin bu açıdan farklı olduğunu söyleyebiliriz.

taksim/kısmet (mal paylaşımı) ve farklı meseleler (*müteferrikât*) başlığı altında akrabaların nafakası gibi meselelerdeki tazmin durumlarını ele aldığı görülmektedir.

### Sonuç

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tazminat/sorumluluk hukukuyla (damân) ilgili klasik fürû-ı fıkıh kitaplarında yer alan bilgileri müstakil olarak ilk defa bir araya getiren kişiler, Hanefî hukukçularıdır. İlk önce Hanefîlerden Mecdüddîn el-Üsrüßenî, *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserinin 29. bölümünde sözleşmeden ve haksız fiillerden doğan sorumlulukları ele almış; onun burada başlattığı usul ve yöntemi İmâdüddîn el-Mergînânî (öl. 670/1271) *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* ve Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) *Câmi'u'l-fuşûleyn* adlı eserlerinin tazminat bölümlerinde geliştirerek devam ettirmiş; sonrasında ise, Zenbillîzâdelardan Fudayl Çelebi (öl. 991/1583) *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* adlı eserinde bu konuları daha da zenginleştirerek müstakil bir eser haline getirmiştir. Yapılan bazı modern çalışmalarda, Gânim el-Bağdâdî'nin (öl. 1030/1620) *Mecma'u'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân* isimli eserinin bu alanda telif edilen ilk eser olduğu söylene de Çelebi'nin *ed-Damânâtı*, tazminat hukuku alanında özel olarak ortaya konulan ilk telif olma özelliğini taşımaktadır.

İmâdüddîn el-Mergînânî ile Şeyh Bedreddin'in *fusûl* ismini taşıyan yukarıdaki eserlerinin tazminat bölümleri ile bu alanda müstakil olarak telif edilen ilk çalışmaların konu sistematığı ve muhtevası incelediğinde, bunların büyük ölçüde Üsrüßenî'ye dayandığı ve onun bu alanda özel bir üslup/tür geliştirmeye çalıştığı rahatlıkla görülmektedir.

İmâdüddîn el-Mergînânî, Üsrüßenî'nin otuz bölümden oluşan *el-Fusûl fi'l-muâmelât* adlı eserini yeniden düzenleyerek kırk bölümden müteşekkil yeni bir eser hazırlamış ve bunun 32. faslında da tazminat konularını ele almıştır. İmâdüddîn el-Mergînânî, Üsrüßenî'nin 29. faslında ele aldığı konuları başkıldandırmış ve ilgili konulardaki rivayetleri bir üst başlık altında toplayarak daha da sistematik bir hale getirmiştir. Tazminat bölümleri mukayese edildiğinde ele alınan konuların birebir aynı olduğu, ancak Üsrüßenî'den farklı olarak İmâdüddîn'in bölüm sonuna anne karnındaki cenine verilen zararların tazmini (*damânü'l-cenîn*) ile kaçan köleyi geri getiren kişinin sorumluluğunu (*damân-ü râddi'l-âbık*) ilâve ettiği dikkatleri çekmektedir.

Şeyh Bedreddin, Üsrüßenî ile İmâdüddîn'in *fusûl* ismini taşıyan bu iki eserini *Câmi'u'l-fuşûleyn* ismiyle birleştirerek yeni bir eser telif etmiş ve kırk fasıldan oluşan bu kitabın 33. faslını da tazminat konularına ayırmıştır. Kendisinden önceki iki *fusûl* eserinin tazminat (*damânât*) bölümü ile *Câmi'u'l-fuşûleyn*'in tazminat bölümü mukayese edildiğinde, Şeyh Bedreddin'in Üsrüßenî ile İmâdüddîn'in ele aldığı konulara ilâve olarak sadece kaybolan eşyayı (lukata) bulan kişinin sorumluluğunu (*damânü'l-mültekât*) eklediği müşahâde edilmektedir.

Şeyh Bedreddin'in tazminat bölümündeki konu başlıklarının neredeyse tamamının İmâdüddîn'in tazminat bölümünde aynen mevcut olduğunu ve bunların çoğunun da ilk olarak Üsrüßenî'nin *el-Fusûl* ünde yer aldığını göz önüne alırsak, ana omurgası itibarıyla bütün bunların Üsrüßenî'ye dayandığını ve onun eserinin İslâm hukuk literatüründe özgün bir yere sahip olduğunu söylememiz icap eder.

Osmanlı Hanefî fakihlerinden Fudayl Çelebi ise, tazminat konularıyla ilgili özel olarak telif ettiği *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* adlı eserinde başta akitler olmak üzere öldürme ve yaralamalardaki tazminat konularını ele alarak Üsrüßenî ile başlayan *fusûl* edebiyatındaki tazminat konularını geliştirmektedir. Eserin konu sistematığı ve muhtevası incelediğinde, Çelebi'nin *ed-Damânât*'ının, Üsrüßenî'nin başlatıp İmâdüddîn el-Mergînânî ve Şeyh Bedreddin'in geliştirerek devam ettirdiği yazım türünün devamı niteliğinde olduğu rahatlıkla görülmektedir. Kendisinden önceki eserlerin tazminat bölümleri ile mukayese edildiğinde, diğerlerinin ele aldığı konulara ilâveten Fudayl Çelebi'nin *ed-Damânât*'ında *şirket*, *mudârabekefâlet*, *havâle*, *sulh*, *hacr*, *me'zun* (kendilerine ticaret serbestliği tanınan kişiler) ve *vasiyet* gibi bu üç eserde ele alınmayan yeni tazminat konularının eklendiği görülmektedir. Ancak eserin büyük çoğunluğunda sözleşmelerden doğan sorumluluklar ele alınmaktadır. Öyle ki,



eserin 19 ana başlığından 12 tanesi sözleşmeden doğan sorumlulukları, 4 tanesi de akit dışı meydana gelen haksız fiillerdeki sorumlulukları konu edinmektedir.

Haneфі fakihlerinden Gānim el-Bađđādī'nin *Mecma' u' d-đamānāt* adlı eseri de -tıpkı Ćelebī'nin *ed-Damānāt*'ı gibi- tazminat konularını müstakil olarak ele alan bir kitaptır. Eserin mukaddimesindeki ifadeler ile kullanılan kaynaklar, Bađđādī'nin Ćelebī'nin *ed-Damānāt* adlı eserinden haberdar olmadığını göstermektedir. Eserin büyük bir kısmında sözleşmeden doğan sorumluluklar ele alınmakla birlikte diğerlerinden farklı olarak ilk defa ibadet konularındaki (zekāt, hac ve kurbanla ilgili) tazminat durumları için müstakil birer konu başlığı (*bab*) ayrılmıştır. Bađđādī'nin *Mecma' u' d-đamānāt*'ı da Ősrũřenī'nin başlatıp İmādüddīn el-Mergīnānī ve řeyh Bedreddin'in geliştirerek devam ettirdiği yazım türünün devamı niteliğindedir. Usul ve yöntem olarak kendisinden önceki bu eserlere benzemekle birlikte, konu dizimi onlardan farklıdır.

**Kaynakça**

- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şakâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Babanzâde, Bağdathî İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-388. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bedir, Murteza. "Üsrüşenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/392-393. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1917.
- Çelebi, Fudayl. *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye*. 4 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1965-1966.
- el-Bâğdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed. *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmî'l-Âzâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. nşr. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1999/1420.
- el-Mergînânî, İmâdüddîn. *Fusûlu'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 990.
- el-Üsrüşenî, Mecdüddîn. *el-Fusûl fî'l-muâmelât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1773.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmûs-u terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Gedikli, Fethi. "İbdâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/262-263. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Hira, Ayhan. *Şeyh Bedreddin Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Karabulut, Ali Rıza - Turan Karabulut, Ahmed. *Mücemü'l-mahtûtâtî'l-mevcûde fî mektebâtî İstanbul ve Anadolu*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.
- Koca, Ferhat. "Fudayl Çelebi, Zenbillizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/207-208. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Küçükdağ, Yusuf. *II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni Devirlerinde Cemâlî Ailesi*. İstanbul: Aksarayî Vakfı Yayınları, 1995.
- Mehmed Mecdî. *Hadâiku's-Şakâik* nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmânî*. nşr. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- Sirâc, Muhammed Ahmed. *Damânü'l-udvân fî'l-fikhi'l-İslâmî*. İskenderiye: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993.
- Şeyh Bedreddin, Mahmud b. İsrail. *Camiu'l-fusûleyn*. 2 Cilt. Mısır: el-Matbaat'ül-Ezheriyye, 1300.
- Yıldız, Kemal. *Câmi'u'l-Fusûleyn'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazmînât*. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2013.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 321-344

**'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk  
Nisbetinin İmkânı Üzerine**

*On the Possibility of the Prophet's Inauspicious Expression to Safiyya with respect  
to the 'Aqrâ-Ḥalqâ Phrase*

**Şule Yüksel Uysal**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Pofessor, University of Sakarya Faculty of Theology, Department of Ḥadīth  
Sakarya, Turkey

[syuysal@sakarya.edu.tr](mailto:syuysal@sakarya.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-4636-0186](https://orcid.org/0000-0003-4636-0186)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 22 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 14 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 321-344

**Cite as / Atf:** Uysal, Şule Yüksel. "'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkânı Üzerine [On the Possibility of the Prophet's Inauspicious Expression to Safiyya with respect to the 'Aqrâ-Ḥalqâ Phrase]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 321-344.

<https://doi.org/10.18505/cuid.692917>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**On the Possibility of the Prophet's Inauspicious Expression to Safiyya with respect to the 'Aqrâ-Ḥalqâ Phrase**

**Abstract:** Understanding the hadiths requires not only knowing the language well but also knowing the intention of the narrator, the environment and context in which the word is uttered. Furthermore, within a language, the presence of the words which have entirely disconnected from their real meaning due to the metaphoric and idiomatic use of them developed in time requires making more efforts to understand them. In this respect, the expression 'Aqrâ-Ḥalqâ' used by Prophet Muhammad (PBUH) for Şafiyya in the Farewell Sermon when he was leaving Mecca, is mostly attributed to inauspiciousness and thus, requires special investigation. Determination of the correct meaning and use of the expression will prevent any misunderstanding. However, only the literal equivalences of the expression have been used in its annotations and translations until now. By including the annotations and translations of the expression in dictionaries and Ğarîbu'l- Ḥadîth books, which were written with a more specific purpose, this study aims to find the most suitable meaning by considering all these data and the data which compatible with the sunnah.

**Summary:** Before the leaving of Prophet Muhammad after the Farewell Sermon, he learned that one of his wife Şafiyya is in her period (ḥayḍ). After hearing this, he used the expression 'Aqrâ-Ḥalqâ'. These statements are not frequently used in the Arabic language. The expressions, which we encounter in some ancient Arab poems, were mentioned several times in some hadiths while narrating the stories of the past societies (ummah), and as far as we can see they were used only for Şafiyya by the Prophet. The reason for Prophet's expression was because after he was informed that Şafiyya was in period, he thought that she did not make the obligatory circumambulation. Depending on this, the Prophet thought that they could not returning to Medina immediately; thus, he said this word with the confusion and anxiety caused by the difficulty of staying in Mecca for a while with a crowded pilgrim group. With regard to the meaning of these words, both the diversity in the translations and some negative comments and inferences in the annotations, this study was written.

There is a sufficient amount of information about the meanings of this expression in classical dictionaries and works such as Ğarîbu'l- Ḥadîth. These works state that they have meanings such as death, injury, infertility, illness, bad luck and mourning at the root of the words. Although the fundamental roots of the words have these meanings, the expressions have undergone a change and transformation. As with some other examples in the Arabic language, these words have lost their relevance for their meaning root gradually and have been used more often for astonishment. This information is included in both classical sources and contemporary studies on the subject.

Despite the fact that the expression has become independent from their root meaning and has an astonishing sense used in case of confusion, negative emphasis comes to the fore both in Turkish translations and in some commentaries. In Turkish translations, the usages which are related directly to the word itself and emphasizing its meaning for bad luck are dominant, but sometimes translations that give the meaning of astonishment, sometimes translations that are not related to the word have been made, and sometimes they have been contented with latinizing the word instead of translation. Additionally, the malediction used in searching the correct meaning to the word leads to an emphasize toward negativity.

While most of the annotations do not give much information about the expressions, it is seen that some authors give a negative meaning to the words and accordingly, they make a comparison between Şafiyya and 'Ā'isha. Because of the special situation of 'Ā'isha, she was upset that she could not make umrah and she conveyed this situation to our Prophet. Hence the Prophet produced a solution for her to complete her umrah. In the one hand, producing a solution to 'Ā'isha by the Prophet and comforting her, on the other hand, his expression 'Aqrâ-Ḥalqâ' for Şafiyya in a similar situation led some scholars to conclude that Şafiyya was not as valuable as 'Ā'isha in the eyes of the Prophet. However, this result is not acceptable. Although there is no evidence for this, in another annotation, it is conveyed that the Prophet had said these words to her by its meaning for "her tongue is long" because Şafiyya spoke to the

Prophet with disrespect. Another commentary based on this promise makes the provision that a man can talk heavily to his wife when she delays something.

The implications that depend on the assumption these words have negative meanings and produce results related to this assumption are incompatible with other data of circumcision. It could not be possible that the Prophet, who defended Şafiyya against the criticism against Şafiyya and who even guided him to defend himself, had a bad word for his wife. If the meaning of bad luck is given, then the Prophet will be the first person who disregards his own word "there is no bad luck". Besides, the Prophet's good communication with the women in all areas of his life makes it impossible for him to say "damn" to one of his wives. It seems it is not logical for the Prophet to say this word to his wife, who is waiting in sorrow in front of his tent even after special worship Hajj.

The translations, which are opposed to both the basic principles of religion and the guide life of Prophet, bring many problems. This translations, on the one hand, are drawing a portrait of a prophet who is intolerant to women and their specific situations, degrading women, and able to say rude and bad words whenever he wishes, on the other hand, are reflecting an image for the Prophet who does not comply with his own warnings. However, based on the information provided by the classical dictionaries, translations such as "Alas!" to indicate the magnitude and gravity of the situation that the word is currently facing, or "Wow!" to express the astonishment, will prevent all these negative consequences.

As in many other fields, the translation of religious texts, especially hadiths, appears as an area that needs to be carefully considered in this regard. Thus, the expression 'Aqrâ-Ĥalqâ' was chosen as the main theme of this study. The translation of hadiths has an essential function and the only way for those who do not speak Arabic is to learn about the life of the Prophet. For this reason, one of the main results of the study is that only knowledge on grammar is not sufficient for the translation of the hadiths. On the contrary, the persons who will translate hadiths must have many competencies in the field such as the reasons for hadiths, their relationship with other hadiths, and understanding the hadith in line with the basic principles. Beyond this knowledge, it should be expected to master areas that require particular studies such as strange words in the language, meaningful constrictions, enlargements and shifts over time, proverbs and idiomatic expressions. Otherwise, it will be impossible to prevent a biased and wrong prophet representation.

**Keywords:** Ĥadîth, Şafiyya, 'Aqrâ-Ĥalqâ, Inauspiciousness, Translation, Commentary.

#### **'Akrâ-Halkâ Değişî Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkâmı Üzerine**

**Öz:** Hadislerin doğru anlaşılması, dili iyi bilmenin yanı sıra sözün söylendiği ortam ve bağlam ile sözü söyleyenin kastını da bilebilmeyi gerektirir. Dilin içinde zamanla anlamı değişip gelişen sözcüklerin varlığının yanı sıra deyimsele kullanışları sebebiyle gerçek anlamıyla ilgisi tamamen kopmuş sözcüklerin bulunması ise anlama için daha fazla çaba göstermeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Veda Haccı'nda Mekke'den ayrılacağı zaman Hz. Safiyye için söylemiş olduğu 'akrâ-halkâ sözü de genelde uğursuzluk anlamıyla bağdaştırılan ve özel olarak incelemeyi gerektiren ifade biçimlerinden biridir. İfadenin doğru anlam ve kullanımının tespiti önemli bir yanlış anlaşılmanın önüne geçecektir. Nitekim ifadenin şerhlerde ve bazı çevirilerinde yalnızca lafzî karşılıklarıyla yetinildiği görülmektedir. İfadenin gerek sözlükler gerekse daha özel bir amaçla kaleme alınmış Ĥarîbu'l-Ĥadîs türü eserlerdeki açıklamaları ile şerhler ve çevirilere yansımalarının ele alındığı çalışma tüm bu verilerden yola çıkarak sünnetin diğer verileri ile uyum arz eden en doğru karşılığı bulmayı amaçlamaktadır.

**Özet:** Hz. Peygamber Veda Haccı sonrasında Mekke'den ayrılacağında eşlerinden Hz. Safiyye'nin adet olduğu bilgisi kendisine ulaşmıştır. Bunu duyunca Safiyye'nin farz olan tavafı yapamadığını zanneden Hz. Muhammed, eşine yönelik olarak 'akrâ halkâ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadeler dilde sık kullanılan bir ifade değildir. Bazı eski Arap şiirlerinde karşımıza

### 324 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

çıkan bu ifadeler geçmiş ümmetlerin kıssaları anlatılırken bazı hadislerde birkaç defa zikredilmiş, Peygamberimiz tarafından da görebildiğimiz kadarıyla yalnızca Safiyye'ye yönelik olarak kullanılmıştır.

Peygamberimizin bu sözü söylemesinin sebebi Safiyye'nin adet olduğunu bildirmesinin ardından onun farz olan tavafı yapmadığını zannetmesidir. Bu zannına bağlı olarak Hz. Peygamber Mekke'de bir süre daha kalmaları gerekeceğini düşünmüş, aslında yola çıkmaları gerekirken kalabalık bir hacı grubu ile birlikte Mekke'de bir süre daha kalmanın zorluğunun yarattığı şaşkınlık ve endişe ile bu sözü söylemiştir. Ancak bu sözlerin anlamı ile ilgili olarak gerek tercümelemede görülen çeşitlilik gerekse şerhlerde görülen olumsuz içerikli bazı yorum ve çıkarımlar bu çalışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kelimelerin anlamları ile ilgili klasik sözlüklerde ve Ğaribu'l-Hadîs türü eserlerde yeterli miktarda bilgi bulunmaktadır. Bu eserler, kelimelerin kökünde ölüm, yaralama, kısırlık, hastalık, uğursuzluk, yas tutma gibi anlamların bulunduğunu ortak olarak ifade etmektedir. Kelimelerin türediği temel kökler bu anlamlara sahip olmakla beraber ifadeler aslında bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Arap dilinde var olan başka bazı örneklerde olduğu gibi bu kelimeler aradan geçen uzun zaman sonucunda asıl kök anlamları ile ilgisini yitirmiş ve ondan bağımsız olarak daha çok şaşırma durumunu bildirmek üzere kullanılır olmuşlardır. Hem klasik kaynaklar, hem de konuyla ilgili yapılan çağdaş çalışmalarda bu bilgiye yer verilmektedir.

İfadelerin kök anlamlarından bağımsız hale geldiği ve şaşkınlık durumunda kullanılan hayret bildiren bir anlama sahip olduğu bildirilmesine rağmen gerek Türkçe çevirilerinde gerekse bazı şerhlerde olumsuz vurgular ön plana çıkmaktadır. Türkçe çeviriler içerisinde lafza bağlı ve daha çok uğursuzluk anlamının vurgulandığı çeviriler hakim olmakla birlikte bazen şaşkınlık anlamını veren çeviriler, bazen hiçbir biçimde kelime ile ilgisi olmayan çeviriler yapılmış bazen de çeviri yerine kelimeyi latinize etmekle yetinilmiştir. Ayrıca kelimeye anlam verilirken kullanılan beddua üslubu olumsuzluk anlamını daha fazla ön plana çıkarmaktadır.

Şerhlerin geneli ifadeler ile ilgili çok fazla bilgi vermezken bazı müelliflerin kelimelere olumsuz anlam verdikleri, buna bağlı olarak Hz. Safiye ile Hz. Âişe arasında bir kıyaslamaya gittikleri görülmektedir. Çünkü Hz. Âişe'nin özel durumu sebebiyle umre yapamayışı kendisini üzümüş o da bu durumu Peygamberimize iletmişti. Peygamberimiz de onun bir şekilde umre yapabilmesi için ona çözüm üretmişti. Bu olayda Hz. Peygamber Âişe'ye çözüm üretip onu teselli ederken benzer bir olayda Safiyye için 'akrâ halkâ demesi bazı şârihleri Safiyye'nin peygamberimizin gözünde Âişe kadar değerli olmadığı sonucuna götürmüştür. Oysa ki ulaşılan sonuç isabetli değildir. Bir başka şerhte hiçbir delil olmadığı halde Safiyye'nin peygamberimizle konuşurken haddini aştığı buna bağlı olarak "dili uzun" anlamına gelecek şekilde Peygamberimizin ona bu sözleri söylemiş olma ihtimali nakledilmektedir. Bir başka şerh ise bu sözden yola çıkarak bir erkeğin kendisini geciktirdiği zaman hanımına ağır söz söyleyebileceği hükümünü çıkarmıştır.

Daha çok kelimelerin olumsuz anlamlara sahip olduğu zannı üzerinden yürüyen ve buna bağlı sonuçlar üreten çıkarımlar sünnetin diğer verileriyle bağdaşmamaktadır. Hayatı boyunca diğer eşlerinin Yahudi kızı olmasından dolayı Safiyye'ye yönelik eleştirilerine karşı Safiyye'yi savunan, hatta ona akıl verip kendisini savunması için yol gösteren Peygamberimizin aynı eşi için uğursuzluk içeriği olan bir sözü söylemesi kanaatimizce pek çok açıdan imkansızdır. Uğursuzluk anlamı verildiği takdirde Peygamber öncelikle "Uğursuzluk yoktur" anlamındaki sözüne kendisi muhalefet etmiş olacaktır. Ayrıca Peygamberin hayatının her alanında hanımlarla iletişimde görülen letafet bir eşine uğursuz demesini imkânsız kılmaktadır. Yalnızca kendi örneğiyle değil hanımlara kibar davranmaları konusunda mümin erkeklerle yönelttiği ısrarlı uyarıları ile de bilinen Hz. Peygamberin Hac gibi özel bir ibadet sonrasında çadırının önünde üzgün bekleyen eşine bu sözü söylemesi imkânsız görünmektedir.

Gerek dinin temel ilkeleri gerekse üsve-i hasene olarak gönderilen Hz. Peygamberin yaşantısı ile taban tabana zıt olan bu tür çeviriler beraberinde pek çok sorunu getirmektedir. Bir yandan kadınlara ve onların kendilerine özgü hallerine karşı müsamahasız, kadınları aşağılayan,

istediği zaman kaba ve çirkin sözler söyleyebilen bir peygamber portresi çizilirken diğer yandan ümmetine yönelttiği uyarılara kendisi uymayan bir peygamber görüntüsü ortaya çıkmaktadır.

Oysa klasik sözlüklerin verdiği bilgilerden yola çıkarak kelimelerin o anda karşılaşılan durumun büyüklüğü ve vahametine işaret edecek ve şaşkınlığı da bildirecek şekilde “Şimdi yandık!” veya “Vay başımıza gelene!” çevirisi tüm bu olumsuz sonuçları engelleyecektir.

Makalenin ana konusunu oluşturan ‘akrâ halkâ deyişlerinden de yola çıkarak diğer pek çok alanda olduğu gibi dini metinlerin, özellikle de hadislerin tercümesi bu konuda dikkatle üzerinde durulması gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hadislerin tercümesi, Arapça bilmeyenlerin Peygamber yaşantısını öğrenmelerinin tek yolu olarak gayet önemli bir işleve sahiptir. Bu sebeple çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri de hadislerin tercüme-leri için yalnızca bir miktar dilbilgisinin yeterli olmadığı yönündedir. Aksine hadisleri tercüme edecek kimselerin hadislerin söylenme sebepleri, diğer hadislerle ilişkisi, hadisin temel ilkeler doğrultusunda anlaşılması gibi alana ait pek çok yeterliliğinin bulunması zorunludur. Bu alan bilgisinin ötesinde dildeki garip kelimeler, zamanla ortaya çıkan anlam daralmaları, genişlemeleri ve kaymaları, atasözleri, deyimsele ifadeler gibi özel çalışma gerektiren alanlara da hakim olması beklenmelidir. Aksi takdirde gerçekte bağdaşmayan yanlış ve yanlış bir peygamber tasavvurunun önüne geçmek imkânsız hale gelecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Safiyye, ‘Akrâ-Halkâ, Uğursuzluk, Tercüme, Şerh.

### Giriş

İslam dininin kurucu metinlerinin doğru anlaşılmasının önemi ve gereği, asırlardır süregelen kesintisiz bir çabanın varlığını ve zengin bir ilmî birikimi beraberinde getirmiştir. Ancak kabul edilmelidir ki; Kur’ân-ı Kerîm’den farklı olarak hadislerin doğru anlaşılmasını zorlaştıracak ilave bazı etkenler bulunabilmektedir. Söz konusu metinlerin doğru anlaşılmasında yalnızca dili bilmenin yeterli olmayacağı, aynı zamanda bütüncül bir bakış ile nassların birlikte değerlendirilmesi ve şâri’in muradının gözetilmesi gereği ilim ehlinin malumudur. Ancak gerek tefsir ve yorumlarda, gerekse çevirilerde müfessirin, şârihin veya mütercimnin bilinçli ya da bilinçsiz olarak anlama etkisi ve katkısı kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hız. Peygamberin sık kullanmadığı, Garîbu’l-Hadis literatürünün oluşumuna da zemin hazırlayan bazı ifadelerin doğru anlaşılması ise bazen çok kritik alanlarla ilgili olabilmektedir. Hac tamamlandıktan sonra Mekke’den ayrılmak isteyen Hız. Peygamberin eşlerinden Safiyye’nin âdet gördüğünü öğrendiğinde Mekke’de bir süre daha bulunmak zorunda kalacakları zannıyla söylediği ‘Akrâ-halkâ ifadesi gerek kullanıldığı ortam gerek sözün muhatabı gerekse sözün başka kimseye hitaben kullanılmamış olması bakımından önem arz etmektedir. Zira bu ifadelerin anlamının doğru tespiti ile Hız. Peygamberin genelde Müslüman hanımlara özelde ise eşlerine hitabının niteliğine ilişkin doğru bilgiye ulaşılacağı gibi yanlış anlam verilmesi halinde hanımlar, hanımların özel durumları, Hız. Peygamberin Safiyye ile ilişkisinin boyutu gibi pek çok konuda yanlış yargılara varılabilecektir.

Daha önce müstakil olarak ele alınmamış iki kavramı merkeze alan makale, bazı tercüme ve şerhlerdeki karşılıklarının Hız. Peygamberin kimliğiyle ve üslubuyla bağdaşmadığı iddiasıyla çalışılmıştır. Makalenin tezi bazı çevirilerin ve şerhlerdeki bir takım yorumların Peygamberin yanlış tanınmasına sebep olduğu yönündedir. Çalışmada öncelikle bilimsel yöntemlerden veri tarama yöntemi kullanılacaktır. Bu yöntem çerçevesinde öncelikle sahih rivayetlerde Hız. Peygamberin Safiyye’ye bu sözü söylemiş olma ihtimalinin olup olmadığını görebilmek için öz olarak Safiyye’nin hayatına ve onun Hız. Peygamber ile ilişkisinin boyutuna yer verilecek ve uğursuzluk anlamını destekleyecek doneler bulunup bulunmadığı tespiti çalışılacaktır. Bu tespitin ardından kelimenin anlamını doğru tespit etmek üzere klasik sözlüklerden ve hadisleri anlamada birinci derecede öneme sahip Garîbu’l-Hadis türü eserlerden keli-

melerin anlamı tespit edilecektir. Elde edilen veriler ile şârih ve çevirmenlerin tercihleri kıyaslanacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca kelimenin doğru anlamı tespit edilirken sözlük anlamı ve kullanım alanının tespitinin yanı sıra sözlere verilecek uğursuz anlamının Peygamberin diğer söz ve davranışlarıyla kıyaslaması yapılacak ve gerek klasik eserlerin verileri gerekse sünnetin genel esasları çerçevesinde analizler yapılarak en doğru tercümeyle ulaşılmaya çalışılacaktır.

### 1. Hz. Safiyye ve Peygamberin Hayatındaki Yeri

Hayber Fethi'nde kocası öldürülen Safiyye esir olarak Müslümanların eline geçmiş, esirler taksim edilirken Dıhye b. Halife'ye verilmiş, ancak özel konumu sebebiyle Peygambere verilmesi daha uygun görülmüştür. Hz. Peygamber de azat edilmesini mehri sayarak Safiyye ile evlenmiş, dönüşte yolculuk şartlarının zorluğuna rağmen sahabilerin yanındaki erzak ile düğün yemeği vermiştir. Ayrıca Rasûlullah Hayber gelirlerinden diğer hanımlarına verdiği gibi Safiyye'ye de vererek onu onore etmiştir.<sup>1</sup>

Safiyye'nin önceden Yahudi olması farklı vesilelerle dile getirilmiş, özellikle Hz. Peygamberin diğer eşleri tarafından Safiyye'yi aşağılamanın bir yolu olarak zaman zaman kullanılmıştır. Buna karşın Rasûlullah da her defasında diğer eşlerine karşı Safiyye'yi korumuş hatta yeri geldiğinde diğer eşlerine yaptırım uygulamıştır. Onun gıybetini eden Âişe'ye "eğer bu söz denize karışsaydı su bulanırdı" derken,<sup>2</sup> Yahudi diye aşağılamalarına karşın ise "Sen de 'Benden nasıl daha hayırlı olabilirsiniz ki? Benim babam Harun, amcam Musa ve eşim Muhammed'dir.' deseydin ya" diyerek kendisini savunması için ona yol göstermiş ve onu taltif etmiştir.<sup>3</sup> Bir seferde Safiyye için eşlerinden Zeyneb binti Cahş'tan fazla devesini isteyince Zeynep'in "Devemi Yahudiye mi vereceğim?" demesi üzerine Rasûlullah üç aya yakın bir süre ondan uzak kalmıştır.<sup>4</sup> Rasûlullah, (s.a.v.) vefatına sebep olan hastalığında "Keşke senin yerinde ben olsaydım" diyen Safiyye ile diğer eşlerinin alay etmek üzere birbirleriyle işaretleştiklerini görünce onun samimi olduğunu söyleyerek yine diğer eşlerini uyarmıştır.<sup>5</sup>

Eşlerinden her birine sevgi, nezâket ve latâfete muamele eden Rasûlullah'ın gerek tüm ailesini kaybetmiş olması, gerekse diğer eşleri tarafından haksız eleştirilere maruz bırakılması sebebiyle Safiyye'ye özel ihtimam gösterdiği, hatta diğer eşlerine karşı Safiyye'nin yanında olduğunu hissettirecek şekilde davrandığı rivayetlerde açıkça görülmektedir. Rasûlullah ve Safiyye arasındaki ilişkinin Hz. Peygamberin diğer eşleriyle ilişkisinden farklı olmadığı aksine onu savunmak ve korumak adına çoğunlukla onun yanında yer aldığı görülebilmektedir.

<sup>1</sup> Hayatı ile ilgili ayrıntılar için bk. İbn Hacer el-Askânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 8/210-212; Aynur Uraler, "Safiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2008), 35/474-475; Ömer Sabuncu, "Hz. Peygamberin Hanımı Hz. Safiyye'nin Hayatı ve Kişiliği", *İstem*, 14/28 (2016): 307-330.

<sup>2</sup> Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyâme", 51; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35.

<sup>3</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 63.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 44/435.

<sup>5</sup> İbn Hacer el-Askâlânî, *el-İsâbe*, 8/212.



## 2. 'Akrâ-Halkâ Hadisinin Kaynaklardaki Yeri ve Bağlamı

'Akrâ-halkâ (عَفْرَى حَلْقَى) ifadelerinin Peygamberimizin dilinden Hz. Safiyye'ye yönelik olarak söylendiğini bildiren rivayetler başta *Sahihayn*<sup>6</sup> olmak üzere İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*<sup>7</sup>, İshak b. Râhûye'nin *Müsned*<sup>8</sup>, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*<sup>9</sup>, Dârimî'nin *Süneni*<sup>10</sup>, İbn Mâce'nin *Süneni*<sup>11</sup>, Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ'sı*<sup>12</sup>, Ebû Avâne'nin *Müsned*<sup>13</sup>, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ'sı*<sup>14</sup> gibi kaynaklarda pek çok tarikten rivayet edilmiştir.

Rasûlullah'ın hac sonrası Mekke'den ayrılmaya niyetlenmesinin ardından Safiyye'nin âdet gördüğünü öğrendiğini nakleden metinlerin yalnızca bir kısmında akrâ-halkâ ifadeleri bulunmaktadır.<sup>15</sup> Olay pek çok eserde farklı tarihlerle yer almakla birlikte 'akrâ-halkâ ifadelerinin bulunduğu rivayetlerin senedinde dikkat çeken bir özellik vardır ki, o da senedin sonundaki üç ravinin Hz. Âişe, Esved ve İbrahim en-Nehaî olmasıdır. Bu ifadelerinin geçmediği rivayetler ise Hz. Âişe'den Esved dışındaki ravilerin naklettiği metinlerdir.

'Akrâ-halkâ ifadelerinin geçtiği rivayetlerde ortak olarak anlatılan olay Mekke'den ayrılma gününde Safiyye'nin âdet olması ve bunu öğrenen peygamberin onun farz tavafı yapmadığını, bu yüzden de kendisiyle beraber diğer müslümanları da bekleteceğini zannetmesi ardından da bayram günü Safiyye'nin tavaf yapıp yapmadığını sormasıdır. Ancak olayın ayrıntılarında bazı farklar göze çarpmaktadır. Rivayetlerde diyalog bazen Peygamber ve Safiyye arasında, bazen Peygamber ve Âişe arasında bazen de üçü arasında geçmekte iken bazı rivayetlerde orada bulunan hanımların da konuşmaya dahil olduğu görülmektedir. Safiyye'nin âdet olduğunu kimi rivayetlerde kendisi, kiminde Âişe, kiminde ise orada bulunanlar Peygambere haber vermiştir. Ayrıca 'Müslümanların Mekke'de bekletileceğinin zannedilmesi' bazen Peygamberimizin ağzından "Sen bizi bekleteceksin" ya da "O bizi bekletecek" bazen Âişe'nin ağzından "O bizi bekletecek" bazen de Safiyye'nin ağzından "Ben sizi bekleteceğim" şeklinde verilmektedir.

'Akrâ-halkâ ifadesi hemen hemen tüm rivayetlerde aynı şekilde verilirken bazı kaynaklarda halkâ-'akrâ şeklinde takdim tehirle, bir rivayette iki kelime arasında "و" harfiyle, bir rivayette de başında nida harfi "أ" olduğu halde Safiyye'nin sözü olarak<sup>16</sup> nakledilmektedir.

- 
- <sup>6</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400), "Hacc", 34, 145, 151; "Talak", 43; "Edeb", 93; Müslim, "Hacc", 128, 387.
- <sup>7</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Absî el-Küfî*, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrût: Dâru Kurtuba, 2006), 8/139-140.
- <sup>8</sup> İshâk b. Râhûye, *Müsned*, thk. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2016), 2/158, 159, 160.
- <sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/391-392, 42/265, 43/59, 245-246, 327-328.
- <sup>10</sup> Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Menâsik", 73.
- <sup>11</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Matbaatu Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Menâsik", 83.
- <sup>12</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/225, 226.
- <sup>13</sup> Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ kitâbi Müslim b. Haccâc*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife), 1998, 2/326.
- <sup>14</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 5/9, 162, 266.
- <sup>15</sup> Örneğin Ebû Avâne'nin *Müsned*'inde olay on dört ayrı senetle nakledilirken bunlardan yalnızca birinde 'akrâ-halkâ ifadesi bulunmaktadır.
- <sup>16</sup> Dârimî, "Menâsik", 73. Muhakkak ifadeleri Safiyye'nin kendisi için kullandığını bildiren metni esas alarak "Safiyye burada kendisinin uğursuzluğun zirvesinde olduğunu düşünüyor. Çünkü başına gelen gelmiştir" şeklinde not düşmüştür. Dârimî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî, 2/1222 1 nolu dipnot. *Müsned*'in dokuzdan fazla nüshasının gözden geçirildiği tahkikte de ifadeler yine Safiyye'ye ait olarak zikredilmiş, nüsha farklarıyla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Bk. Dârimî, *Kitâbu'l-Müsnedü'l-Câmi*, thk. Ebû Asım Nebîl b. Hâşim el-Gamrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye), 1434/2013, 466. Ancak muhakkak Dârimî'nin *Süneni*' üzerine yazdığı şerhte tüm el yazması ve matbu

Haberi bize nakleden rivayetlerden biri şöyledir:

عن عائشة قالت: أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينفر فأرى صفية على باب خبانها كنيبة حزينة لأنها حاضت. ... فقال: عقرى حلقى. لغة قريش. إنك لحابستا. ثم قال: أكنت أفضت يوم النحر؟ يعنى الطواف. قالت: نعم. قال: فاتفري إذا.

“... Âişe'den nakledildiğine göre o diyor ki; Allah Rasulü (sav) Nefir günü Safiyye'yi çadırının önünde üzgün ve kederli gördü. Çünkü o âdet görmüştü. Allah Rasulü (Kureyş lehçesi ile) 'Akrâ-halkâ! Sen bizi alıkoyacaksınız!' dedi. Sonra 'Sen bayram günü ifâda (farz) tavafı yapmamış mıydın?' dedi. Safiyye 'evet' dedi. Rasûlullah da 'O halde yürü!' dedi.”<sup>17</sup>

Buhârî'nin taktî yoluyla verdiği bu metnin başında Hacc kitabında çoğu kere Âişe'nin umre yapmadan önceceği için Rasûlullah'a (as.) sitem ettiği, onun da kardeşi Abdurrahman ile mîkat mevkiine gidip ihrama girip umre yapmasını söylediği bir metin ile birlikte rivayet edilmektedir.<sup>18</sup>

'Akrâ-halkâ ifadesi günümüze ulaşan kaynaklarda yapılan araştırmaya göre tespit edilebildiği kadarıyla Rasûlullah'ın (as.) dilinden yalnızca bir defa Hz. Safiyye'ye yönelik olarak kullanılmıştır.<sup>19</sup> Ancak Rasûlullah'ın dışında bu ifadelerin hadis metinlerinde başkalarının dilinden kullanılışı ile ilgili de iki örnek bulunmaktadır. Bunlardan birisi Cüleybîb'in evliliği olayında talib olunan kızın annesi tarafından kullanılmakta, diğeri ise çocukken konuşan üç kişi ile ilgili anlatılan kıssada geçmektedir.

Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendi kızına talib olduğunu zanneden ve şükreden anne, eşinin “Rasûlullah kızı kendisine istemedi, Cüleybîb'e istedi” demesi üzerine yaşadığı şaşkınlık ve üzüntüyü “حلقى الجليبي” şeklinde ifade etmektedir.<sup>20</sup> Hadis benzer ifadelerle başka kaynaklarda da yer almakta ancak bu rivayetlerde halkâ ifadesi yerine annenin şaşkınlığı ve itirazı bazen yemin sözüyle bazen de sözü üç defa tekrarlamaıyla nakledilmektedir.<sup>21</sup>

Üç kişinin beşikte iken konuştuğunu nakleden rivayetlerde<sup>22</sup> konuşan kişilerin kimler olduğu ve nasıl konuştukları uzun uzadıya anlatılır. Bunlardan bir tanesinde annenin iki ayrı duası üzerine kucağındaki çocuk emmesine ara verip annesinin yaptığı duanın tam tersi yönünde dua eder. Bunun üzerine annesi ona “halkâ!” dedikten sonra neden böyle dua ettiğini soruştur.<sup>23</sup>

nüşhalarda sözün Safiyye'ye ait olduğunu, çoğunda “أبي حلقى” şeklinde bazılarında ise “أبي حلقى” şeklinde geçtiğini, ancak araştırmalarında sözün Safiyye'ye nisbet eden başka kimse bulamadığını, (bu sebeple) sözün Rasûlullah'a (as.) ait olduğunu söylemektedir. Ebû Asım Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî, *Fethu'l-mennân şerhu ve tahkîku kitâbi'd-Dârimî Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahman* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999), 7/654.

<sup>17</sup> Buhârî, “Edeb”, 93.

<sup>18</sup> Buhârî, “Hac”, 145, 151.

<sup>19</sup> Semî el Halebî, Peygamberin Uke'ye bu ifadeleri söylediğini zikretmiştir ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Rasûlullah (as.) bu sözleri Safiyye dışında kimseye söylememiştir. Muhtemelen bu hata صفية ve عفة kelimeleri arasındaki yazım benzerliğinden kaynaklanmaktadır. bk. Ebu'l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrafî'l-elâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/445.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/45; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 4/327-328; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü Risâle, 1414/1993), 9/343. Muhakkık hadisin sahih olduğunu, sika olan İbrahim b. Haccac dışındaki ravilerinin Müslim'in şartlarına uyan raviler olduğunu söylemiştir. 9/344, 1 nolu dipnot. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-İmân*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/115.

<sup>21</sup> Abdürrezzâk, b. Hemâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Meclisu'l-İlmî, 1403/1983), 6/155; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/385, 33/28; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Seyyid Subhi el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halil es-Saidî (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 373.

<sup>22</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 48, Müslim, “Birr”, 8.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/435; Müslim, “Birr”, 8; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 10/280-281.

### 3. 'Akrâ-Halkâ İfadesinin Anlamı

Dârimî'nin *Sünen'i* hariç kaynakların tümünde bu sözleri Hz. Peygamberin, Müslümanların ilk haccını idare ederken karşılaştığı olağanüstü bir durum karşısında Safiyye annemize yönelik olarak söylediği görülmektedir. Temel hadis kaynaklarında çoğunlukla "hac" bölümlerinde bazen de "talak" ve "edeb" gibi farklı bölümlerde zikredilen hadis, açıklanırken gerek kapalılığından, gerekse öneminden dolayı Ğarîbu'l-Hadis türü eserlerde ve şerhlerde uzun uzadıya ele alınmıştır.

#### 3.1. Sözlüklerde

Genelde halkâ ile birlikte zikredilen akrâ kelimesi sözlüklerin ortak olarak bildirdiğine göre 'a-k-r' kökünden türemiştir. Kısır olmak, sonuç vermemek, bitki bitmemek, (hayvanın) ayaklarını kesmek, öldürmek gibi anlamlara gelen<sup>24</sup> 'akr' kökü, üzüntüsünden ya da zorda kaldığından dolayı dehşete düşmek ve şaşırma<sup>25</sup> anlamında da kullanılmaktadır. Bu kökten türeyen pek çok kelime dilde yaygın olarak kullanılmakta, hadislerde de bu kelimelere rastlanmaktadır.

'Akrâ kelimesi sözlüklerde ayrıntılı olarak üzerinde durulan kelimelerden biridir. Deyim içindeki anlamının yanı sıra müfred ya da çoğul, mastar ya da sıfat oluşu, tenvinli olup olmayışı sözlüklerin üzerinde önemle durduğu hususlardandır. Kısır anlamına gelen 'akr' kelimesinin çoğulu<sup>26</sup> ya da da'vâ kelimesinde olduğu gibi mastar<sup>27</sup> ya da sıfat<sup>28</sup> olduğu şeklindeki farklı tercihler sözlüklerde yer almaktadır.

'Akrâ kelimesinin kökünü tespitteki görüş birliğine rağmen halkâ kelimesinin kökünü tespit için iki farklı ihtimal dile getirilmektedir. Birisi saçları kökünden kazıtmak anlamına gelen 'h-l-k' kökünden diğeri ise boğaz anlamına gelen 'halk' kelimesinden türemiş olma ihtimalidir.

Sözlüklere kronolojik sıra ile bakıldığında sonraki dönemlerde öncekilerden büyük oranda nakillerin yapıldığı ve çoğu zaman da nakiller arasında tercihte bulunulmadığı görülmektedir. Bu sebeple tarihi gelişim ve değişimi izleme amaçlı olarak bilgiler kronolojik olarak nakledilecektir. *Kitabu'l-Ayn*'ın sahibi Halil b. Ahmed (öl. 175/791) bu iki ifadenin anlamını 'kavminin saçını kazıttırıp, kısır bırakmasından, onlara getirdiği uğursuzlukla soylarını kurutmasından kinayedir' şeklinde vermektedir.<sup>29</sup>

Ezherî (öl. 370/980) halk kelimesinin uğursuzluk anlamının yanında zayıf görüş olarak boğazı yaralama anlamını verir. Asmaî'den (öl. 216/831) şaşılacak bir durumda "خمشى عقرى حلقى" dediğini naklettikten sonra içinde bu ifadelerin geçtiği bir beyti<sup>30</sup> nakleder. Beyitte geçen 'akrâ-halkâ ifadelerinin manasını 'eşlerinin öldürülmelerinden dolayı teselli için trnaklarıyla yüzlerini yaralayan ve saçlarını kazıtan kadınlar' olarak verir.<sup>31</sup> Kadın için söylenen bu sözlerin 'uğursuz ve sıkıntı çıkarıcı' anlamına geldiğini Leys'den nakletmekle birlikte Ebû Ubeyd'den de gerçekleşmesi istenmeden kullanılan dua türü sözlerden olduğu bilgisini nakleder.<sup>32</sup> Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995) 'uğursuz ve eziyet veren' anlamında kadına şetm

<sup>24</sup> Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-luġa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymer (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/206; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 1/182-184; Cemaluddin Ebu'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/680-681.

<sup>25</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim el-Sâmerrâi (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1988), 1/151.

<sup>26</sup> Ebû Bîşr Amr b. Osman es-Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hancî, 1408/1988), 3/647; İbn Sîde, *Muhkem*, 1/183; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/45.

<sup>27</sup> İbn Sîde, *Muhkem*, 1/184; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/684.

<sup>28</sup> Abdullah b. Abdülaziz Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslü'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsan Abbâs - Abdülmecid Âbidîn (Beyrût: Dâru'l-Emâne-Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971), 99.

<sup>29</sup> Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, 1/152.

<sup>30</sup> Beyit şu şekildedir: *ألا قومي أولو نساء عقرى وحلقى / لما لاقى سلامان بن غم* - Bilin ki benim kavmim yüzlerini yaralayan, başlarını kazıtan kadınlara sahiptir / Selemân b. Ganem kendileriyle karşılaştığı için

<sup>31</sup> Ezherî, *Tehzîb*, 3/122.

<sup>32</sup> Ezherî, *Tehzîb*, 1/206.

### 330 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

için kullanıldığını, temrîz sıygasıyla 'Allah boğazına acı versin ve kısır bıraksın' anlamını nakleder.<sup>33</sup>

Cevherî (öl. 400/1009), Ebû Nasr el-Bâhilî'den (öl. 231/846) şaşılan bir durum karşısında 'خمشى عقرى حلقى' denildiği bilgisini ve Asma'î'nin naklettiği beyti zikreder. <sup>34</sup> 'Akrâ-halkâ kelimelerinin iki hastalık ismi olduğunu, ancak "iki eline ve boğazına hastalık isabet etsin/yaralansın" anlamına geldiğini temrîz sıygası ile nakleden Ebû Hilal el-Askerî (öl. 400/1009+) bu kelimelerin "قاتله الله ما أعلمه" (Allah canını alsın ne kadar da bilgili!) ve "لعنه الله ما أشجعه" (Allah ona lanet etsin ne kadar da cesur!) gibi hayret edilen bir durum karşısında kullanıldığını da zikretmiştir.<sup>35</sup>

Rağîb el-İsfahânî (öl. 5/11. Yüzyılın ilk çeyreği) beddua olarak kullanıldığını söyledikten sonra 'kadınların saçlarını kazıyacıkları bir musibet başına gelsin' anlamını vermenin yanı sıra zayıf görüş olarak "Allah boğazını kessin" anlamını nakleder.<sup>36</sup>

İbn Sîde (öl. 458/1066) Ebu'l-Hasen el-Lihyânî'den (öl. 220/835) kelimenin 'أمك ثاكل' (Annen senden mahrum kalsın!) sözü ile birlikte 'لا تفعل أمك عقرى' şeklinde kullanımını nakleder, anlamlarının aynı olduğu tahminini dile getirir. İbn Sîde aynı zamanda halkâ kelimesinin "Kocasız kalıp da saçını kazıyasıca!" anlamını tercih ettiğini, 'Allah boğazına ağrı versin' anlamının zayıf olduğunu, kelime için uğursuz anlamını da doğru bulmadığını söyleyerek<sup>37</sup> diğer sözlüklerden farklı olarak tercihlerini bildirmiştir.

Ebû Ubeyd el-Bekrî (öl. 487/1094) ise halkâ kelimesinin "saçı gitsin yani malı yok olsun" anlamına ya da "boğazı yaralansın yani ölsün" anlamına geldiğini bildirir. O, öncekilerden farklı olarak bu iki kelimenin mahzûf bir mevsufun sıfatı olduğunu, mevsuf olarak da 'داهية' kelimesinin takdir edildiğini söyler. Böylece ifadelerin anlamı "Onları, ölümlerine sebep olacak, mallarını yok edecek bir felakete sürükledin/sıkıntıya soktun" şeklinde verilir. Ayrıca o "saçları kazıtıran felaket" anlamına gelmek üzere 'داهية حافظة' kullanımını, bazen de mevsûfu hafzederek yalnızca sıfatı zikretmekle yetinildiğini nakleder.<sup>38</sup> Buna göre akrâ-halkâ kelimesi Safiyye'yi niteleyen bir sıfat değil, Safiyye sebebiyle ortaya çıkan durumun büyüklüğünü ve vahametini gösteren iki kelime olarak anlaşılmalıdır.

Meydânî (öl. 518/1124) darb-ı meselleri derleme ve açıklama amacıyla yazdığı eserinde bu ifadelerin helak olma anlamında beddua olduğunu zikrettikten sonra Bâhilî'den şaşılan bir durum karşısında 'خمشى عقرى حلقى' ifadelerinin kullanıldığını bu kelimelerin saç kazıtmak, yaralamak ve tırnakla yaralamak anlamına gelen kelimelerden türemiş olabileceğini söyler. Diğer sözlüklerde de nakledilen beyti ve açıklamasını verdikten sonra 'akrâ kelimesinin yaralı anlamına gelen 'akîr' kelimesinin çoğulu olduğu yönündeki kanaatini dile getirir. Ardından da Leys'in görüşünü nakleder.<sup>39</sup>

*Lisânu'l-Arab*, kendi zamanına kadar gelen verileri toplu olarak görebilmek adına önemli bir sözlüktür. İbn Manzur (öl. 711/1311) eserinde gerek genel sözlüklerden gerekse Ğarîbu'l-Hadîs literatüründen yaptığı alıntılarla 'akrâ-halkâ kelimeleri hakkındaki neredeyse tüm ihtimalleri birlikte görebilmemizi sağlar.

<sup>33</sup> Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım, *el-Muhît fil-luğa*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/80, 287.

<sup>34</sup> Cevherî, *Sihâh*, 4/200.

<sup>35</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-Askerî, *Cemheratu'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim - Abdülmecîd Katamîş (Beyrût: Dâru'l-Cil-Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2/58-59.

<sup>36</sup> el-İsfahânî, Rağîb, *Mu'cemu müfredâti elfâzi'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 146.

<sup>37</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem*, 1/184, 3/6.

<sup>38</sup> Abdullah b. Abdülaziz Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslü'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsan Abbâs - Abdülmecîd Âbidîn (Beyrût: Dâru'l-Emâne - Müessestü'r-Risâle, 1391/1971), 99.

<sup>39</sup> Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed Meydânî en-Neysâbüri, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd (b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955), 2/44-45.

Sîbeveyh, Asmaî, Ebû Ubeyd, Ezherî, İbn Sîde, İbnü'l-Esîr, Zemahşerî gibi dilcilerden nakiller yapan İbn Manzûr, akrâ-halkâ kelimelerinin geçtiği beyiti nakledip anlamını verdikten sonra İbn Cinnî'nin tefsirini verir<sup>40</sup> ki o şöyle demektedir: "Bir kadının başına büyük bir musibet geldiğinde saçlarını kısaltır, eline iki nalın alıp onunla başına vurarak başını yaralar. Hansâ'nın şu beyti de buna işaret eder:

"فلا وأبيك ما سليت نفسي / بفاحشة أتيت ولا عقوق / ولكني رأيت الصبر خيراً / من التعلين والرأس الحليق"

"Hayır, baban adına yemin olsun ki kendimi teselli etmedim. / İşlediğim bir günahla ya da isyanla. / Fakat ben sabrın daha hayırlı olduğunu anladım. / (Ele alınıp başa vurulan) iki nalından ve saçları kazıtılmış bir baştan." Yani kavmin durumu bir musibetten dolayı saçlarını kazıtan ve kendisini tırnaklarıyla yaralayan kadının durumu gibi oldu. (kavmin başına büyük bir musibet geldi)<sup>41</sup> İbn Manzûr kelime ile ilgili tüm nakillerin yanı sıra Ebû Ubeyd'den ve İbn Esîr'den dua kalıbında olup gerçekleşmesi kastedilmeyen sözlerden olduğunu nakleder.<sup>42</sup>

Semîn el Halebî (öl. 756/1355) yaptığı nakillerden sonra gerçekleşmesinin kastedilmediğini hatta yemin-i lağv'e benzediğini bildirir.<sup>43</sup> Nevevî (öl. 767/1277) de aynı şekilde "Tüm bunlar kelimenin anlamıdır ancak Araplar bu kelimeyi artık genişletmişler ve hakikî anlamını kastetmeden 'تريت يداه' ve 'قتله الله' ifadelerinde olduğu gibi kullanır olmuşlardır" derken;<sup>44</sup> Zebîdî (öl. 1205/1791) ise *Tehzîb*'den yaptığı nakille "eşini kaybedip de başını tıraş edesin anlamında beddua" anlamını verir, anlam genişlemesine işaret etmez.<sup>45</sup>

Tüm bu bilgilerin ardından sözlüklerin; yazılış amaçlarına uygun olarak kelimelerin kök anlamlarına ve çekimlerine yer vermenin yanı sıra bazılarının sonraki dönemde görülen anlam kaymasına ve hakiki anlamının göz ardı edilerek kullanılmasına işaret ettiği ancak diğerlerinin ise yalnızca kök anlamları üzerinde durup anlam genişlemesine yer vermediği görülmektedir.

### 3.2. Ğarîbu'l-Hadîslerde

Hadisleri doğru anlama ve anlamlandırma çabasının ilk telif örnekleri sayılabilecek Ğarîbu'l-Hadis alanının temel eserleri, hadis tasnif dönemiyle paralel olacak şekilde çok erken dönemde verilmeye başlanmıştır. Günümüze ulaşmayan erken dönemde tedvin edilmiş eserlerin varlığı da düşünülünce ilk şerh olarak değerlendirilebilecek bu çalışmaların dilin dinamizmi sebebiyle zorunlu bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek yanlış olmamalıdır. Çalışmamızın temel kavramları olan akrâ-halkâ ifadeleri de tüm bu çalışmalarda üzerinde durulan kavramlar olmuştur.

Alanın eserlerinin büyük oranda ortak olarak ifade ettiği şey, akrâ-halkâ ifadesinin tıpkı dildeki "يداك تريت" ifadesinde olduğu gibi dua formunda kullanılmakla birlikte beddua anlamı taşımadığı ve ifadelerin lafzî anlamının kastedilmediği yönündedir.<sup>46</sup> Ancak bu bilgiyi vermeyen, kök anlamlarını vermekle yetinen eserler de mevcuttur. Mesela Harbî (öl.

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 10/72.

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 10/72-73.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 4/684.

<sup>43</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 1/444-445.

<sup>44</sup> Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Şeref Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât*, tlk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/466.

<sup>45</sup> Muhammed Murtazâ el-Huseynî Zebîdî, *Tâcul arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1989), 25/194.

<sup>46</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm Herevî, *Ğarîbu'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/258; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebbûrî (Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1977), 1/457; İbnü'l-Cevzî, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/17, 1/236, 2/114.

### 332 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

285/899) kelimelerin kalıbı ile ilgili bilgilerin yanında "Bir günah (veya suç) ile nitelendirildiğinde veya kınanacak bir durum olduğunda kadın için kullanılır. Sanki akrâ bedeninde bir hastalık olsun; halkâ ise boğazına ağrı girsin demektir" diyerek yalnızca lafzî anlamını verir.<sup>47</sup>

Hattâbî (öl. 388/998) ise sözlük anlamlarını verdikten sonra Araçlar'ın bir kişinin annesi için *عقر العقر والحلق* dediklerini, bununla da 'annesi oğlunu kaybetmiş de başını kazınsın' anlamını kastettiklerini bildirir. Ayrıca o, Veki b. Cerrâh'tan (197/812) nakille halkâ'nın uğursuz; akrâ'nın ise kısır anlamını Halil b. Ahmed'den yaptığı nakille de kelimenin daha çok lafzî anlamlarını aktarmıştır.<sup>48</sup>

Zemaşerî (öl. 538/1144) kelimelerin ilk kullanımlarına işaret edecek şekilde "Bu iki kelime uğursuzlukla nitelendiği zaman kadın için kullanılan iki sıfattır. Kavmine getirdiği uğursuzluktan dolayı onların saçlarını kazıtır ve kökünü kurutur anlamına gelir" bilgisiyle yetinmiştir.<sup>49</sup>

Kendisinden önceki kaynakları neredeyse eksiksiz bir biçimde özetleyen Kâdî İyâd (öl. 544/1149) naklettiği bilgilerden yalnızca akrâ kelimesinin ses anlamına gelen akîra kelimesinden geldiği yorumuna itiraz etmiş ve bunun uzak bir yorum olduğunu zikretmiş,<sup>50</sup> anlam genişlemesine işaret etmemiştir.

Anlam genişlemesine işaret etmeyen bir diğer müellif İbnül Esîr (öl. 606/1210) nakillerin ardından farklı olarak "*Şaşırlan bir durum için عقرًا حلقًا denir. Aynı şekilde sıkıntı verdiğinde ve uğursuz olduğunda kadın için de söylenir. (Beşikte iken) Konuşan çocuğun annesinin akrâ sözü, bu da şaşkınlıktan değil midir?*" diyerek ifadelerin şaşkınlık anında söylenmesi yönünde tercih bildirir gibidir.<sup>51</sup>

*Kütüb-i Sitte'nin* kelimeleri ile ilgili yapılan çağdaş bir çalışmada halkâ için beddua olduğunun zikredilip lafzî anlamları ile yetinilmesi ve başka bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaması<sup>52</sup> kanaatimizce büyük bir eksikliklerdir. Kaynaklara ulaşmanın ve bilgileri bir arada değerlendirebilmenin büyük ölçüde kolaylaştığı günümüzde yukarıda zikredilen nakillerin ardından müellifin en azından Fuâd Abdülbâkî gibi<sup>53</sup> "*Bu duada hakiki mana murad edilmez. Fakat الله تربت يداه و قاتله الله*" şeklinde bir açıklama yapması beklenirdi.

*Lisânu'l-Arab* üzerine yapılan çağdaş bir çalışmada, dua yoluyla teaccüb başlığı altında zâhirî anlamı kötü olup da kendisiyle şaşırmamanın kastedildiği ifadeler olarak "*تربت يداك، قاتله، عقرى حلقى خمشى، رمى الله عينها بالقذى، هوت أمه، أخزاه الله، هبلته أمه، ويل لك، عيل ما هو عائله*" gibi on bir farklı ifade<sup>54</sup> yer almaktadır.<sup>55</sup> Yalnızca 'akrâ-halkâ ifadesi değil dilde pek çok diğer

<sup>47</sup> Ebû İshak İbrahim b. İshak el-Harbî, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 3/1000.

<sup>48</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *İslâhu ğalati'l-muhaddisîn*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1985), 53.

<sup>49</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî Zemaşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed Bîcâvî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/10.

<sup>50</sup> Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yahsûbî Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-envâr alâ sihâhi'l-âsâr fi şerhi ğarîbi'l-hadîs*, tkd. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/2012), 1/308.

<sup>51</sup> Mecduddîn Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1963), 1/428, 3/272-273.

<sup>52</sup> Ebû Muâz Târik b. İvadullah, *el-Mu'cemu'l-müfesser li kelimâti ehâdisi kütübî's-sitte* (Kuveyt: Dâru'l-hayr, 2009), 190.

<sup>53</sup> Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 1/534, 2. Dipnot, 3/419, 4. Dipnot,

<sup>54</sup> İfadelerin lafzî anlamlarından bağımsız olarak şaşkınlık anında bir ünlem olarak kullanıldığı bilinmekle birlikte lafzî tercümeleri sırasıyla şöyledir: Elleri toprak göresice!, Allah ona lanet etsin!, Organları yara alsın!, Kısır, saçlarını kazıtımsın, yüzünü tırmalayan kadın!, Allah gözüne toprak atsin!, Annesi helak olsun!, Allah onu alçaltsın!, Annesi onu kaybetsin!, Yazıklar olsun!, Galib gelen ona üstün gelsin!.

<sup>55</sup> Hâtim Osman Yusuf Şemlâvî, *et-Teaccubu's-semâ'î fi mu'cemi Lisâni'l-Arab dirâse nahviyye dilâliyye*, (Nablus: Câmîatu'n-Necâh el-Vataniyye, 2008), 49-70.

kelime gurubu veya cümlenin benzer anlam değişimine uğradığını görmek bakımından bu bilgi önem arz etmektedir.

### 3.3. Şerhlerde

Peygamberin cevâmiu'l-kelim vasfına sahip olmasının yanı sıra dilin dinamizmi ve İslam topraklarının hızlı bir biçimde genişlemesinin sonucu olarak Müslümanların sayısının artması ilk dönemlerden itibaren hadislerin açıklanması ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyacın sonucunda oluşan şerhlere 'akrâ-halkâ kavramlarının yansımaları önem arz etmektedir. Çünkü asırlar boyunca farklı amaçlarla farklı mezhep ve meşreplere sahip müelliflerin hadisi anlamaya sundukları katkının böyle bir kelime gurubunu açıklamada farklı zenginlikleri barındıracağı tahmin edilebilmektedir.

Şerhlerin hemen hemen hepsinde kelimelerin lafız anlamı kısaca ya da ayrıntılarıyla verilmiş, dil bilginlerinden alıntılar yapılmış genellikle ifadenin zâhirî anlamı kastedilmeden kullanıldığı anlam genişlemesine uğradığı zikredilmiştir.<sup>56</sup> Anlam genişlemesine işaret eden bu genel ifadelerin yanı sıra bazı şerhler kullanımının gerçek anlamından uzak oluşunu, itibar edilmeyen ve sorumluluk doğurmayan yemin-i lağv'e benzetmişlerdir.<sup>57</sup>

Kelimenin kök anlamının naklinde şerhlerde genelde birbirini destekleyen ya da birbirinden nakiller yapan ifadelerle karşılaşılırken Batalyevsî (öl. 521/1127) saç kısıltmak ile yas arasında bağ kurmamış, saçın giderilmesi yok edilmesi gibi kişinin ölmesi kökünün kazanması anlamı arasında ilişki kurmuş ve ölüm için "حَلَقٌ" kelimesinin kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca o daha önceki kaynaklarda rastlanmayan irabî bir takdir yaparak kelimenin "اللهم اجعلها لعقري حلقى" şeklindeki bir cümlenin mefulü olarak mansub olacağını dile getirmiştir.<sup>58</sup>

Neredeyse ortak olarak dillendirilen genel bilgilerin dışında ifadenin anlamının genişlemesi sonucu farklı şekillerde kullanıldığı bildirilmektedir. Buna göre Araplar 'hayret ettiklerinde',<sup>59</sup> 'bir şeyi yavaş bulduklarında ve daha fazlasını istediklerinde',<sup>60</sup> 'kendisine öfkelenen durumun büyüklüğüne işaret edilmek istendiğinde',<sup>61</sup> 'duyulan haberin korkunçluğuna

<sup>56</sup> Örnek olarak bk. İbn Mâce, *Sünen* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2/1021, 3073 numaralı not; Ebü Amr Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberri, en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-meânî ve'l-esânîd*, tk. Muhammed Fellâh (Mağrib: Matbaatu Fadâle, 1402/1982), 8/340; Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 7/235; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali Ma'zerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şazelî Neyfer (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 2/55; İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/89; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 8/153-154, 10/74, 16/152; Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr Suyûtî, *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*, thk. Ebü İshâk el-Huveynî el-Eserî (Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996), 3/307-308; Ebü Ali Muhammed b. Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/135; Sâatî, *el-Fethur-rabbânî meâ şerhihî Bulûğu'l-emânî* (Mısır: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 13/10-11; Safiyyurrahmân Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mun'im fi şerhi Sahîhi Müslim* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 2/249; Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Müslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1422/2002), 5/211-212.

<sup>57</sup> Bedruddîn Ebü Muhammed Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Masrî (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1420/1999), 1/440; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân (Medine-i Münevver: Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), 1/325.

<sup>58</sup> Abdullah b. Muhammed, b. Sîd Batalyevsî, *Müşkilâtü Muvatta-i Mâlik b. Enes*, thk. Taha b. Ali Bûserîh et-Tûnusî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 1/144.

<sup>59</sup> Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf Kirmânî, *Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981), 8/90; Bedruddîn Ebü Muhammed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 9/197; el-Ğamrî, *Fethu'l-Mennân*, 7/255.

<sup>60</sup> Ebü Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Saîd b. Abdurrahman Âli Suûd (Mekke-i Mükerrreme: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988), 861.

<sup>61</sup> Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/294.

### 334 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

ve duyulan şeye inanmamaya işaret etmek üzere',<sup>62</sup> 'telattuf yoluyla (merhamet/nezaket ifadesi olarak)'<sup>63</sup> akrâ-halkâ ifadelerini kullanmaktadır.

İbn Hacer ise 'bazen şaşkınlık, bazen azarlama ya da korkutma ya da beğenme gibi durumlarda sözü desteklemek için kullanılan bir ifade' olduğu yönünde görüş bildirir.<sup>64</sup> Diğer şerhlerde görülmeyen farklı bir bilgi ise bu ifadelerin kadınlara yönelik olarak kullanılması yerine aslında kadınların bunları kendileri için kullandığı yönündedir.<sup>65</sup>

Kâdî İyâd farklı bir hadisin şerh ederken "Rasûlullah (as.)'ın sövmesi ya da beddua etmesi; gerçekleşsin diye değil ancak gerçekleşmesi kastedilmeden, hakikatine niyet edilmeden Arapların âdetlerinde olduğu üzere sözü desteklemek, sıkıntı anında kelamı birbirine bağlamak ve kızgınlığı vurgulamak için kullanılan 'akrâ-halkâ', 'teribet yemînuke' gibi sözler olabilir." diyerek<sup>66</sup> ifadelerin lafzî anlamı kastedilmeden kullanılmasına dikkat çekmektedir.

Şerhlerin hemen hemen hepsi ortak olarak aynı şeyi söylerken bazı şerhlerde ifadele- rin olumsuz lafzî anlamına bağlı kalarak farklı sonuçlara ulaşıldığı da göze çarpmaktadır. Örneğin Kurtubî (öl. 656/1258) eserinin bir yerinde bu sözlerin gerçek manaları kastedilmeden Araplar arasında kullanıla gelen sözler olduğunu, Arapların bunlarla sözlerini birbirine bağladıklarını ve Rasûlullah'ın Safiyye sebebiyle (Mekke'de) alıkonmanın kendisine yaşatacağı sıkıntıya işaret etmek üzere böyle bir cevap verdiğini söylerken<sup>67</sup> bir başka yerde neredeyse bu sözlerinin tam aksi yönünde bir yorum yapmaktadır. Rasûlullah'ın Âişe'ye Hac'da âdet gördüğünde söylediği sözü açıklarken "Bu söz, Âişe'yi teselli etmek ve ona yakınlık göstermektir ve onun Âişe'ye meyline ve sevgisine işaretir. Kendisine yakınlık duyulan ve kendisinden razı olunan ile kendisine 'akrâ-halkâ denen arasında ne kadar da (büyük) fark vardır?!" diyerek<sup>68</sup> okuyanı hayrette bırakacak bir yorumu dile getirebilmiştir.

İbn Hacer bu yoruma itirazını şöyle dile getirir: "Kurtubî ve başkaları Rasûlullah'ın Safiyye'ye bu sözü söylemesi ile hacc esnasında hayız gördüğünde Safiyye'nin aksine Âişe'ye duyduğu sevgi ve meyilden dolayı ona söylediği 'Bu Allah'ın Ademin kızlarına yazdığı bir yazıdır' sözü arasında ne kadar da büyük bir fark olduğunu söylerler. Ben de derim ki "Bu sözde Safiyye'nin Peygamberimizin yanında değerinin düşük olduğuna işaret yoktur. Fakat makamın değişikliğine göre kelam da değişiklik gösterir. Rasûlullah (s.a.v.) Âişe bazı Hac görevlerini yerine getiremediğinden dolayı üzgün ve ağlıyorken onun yanına girmişti de onu teselli etmişti. Oysa Safiyye'den bir erkeğin hanımından isteyebileceği şeyi istemişti de bu engel ortaya çıkmıştı. Bu durumda Rasûlullah'ın söylediği sözler her iki hanımına da uygun düşmüştü."<sup>69</sup> İbn Hacer'den başka Zürkânî (öl. 1122/1710) de "Bu söyleyişte Safiyye'nin konununun düşük olduğuna bir işaret yoktur. Çünkü tüm bunlar bu iki kelimenin aslının anlamlarıdır. Daha sonra Araplar hakiki anlamını kast etmeden anlamını genişleterek kullanır olmuşlardır" diyerek Kurtubî'nin görüşüne katılmadığını ifade eder.<sup>70</sup> Çağdaş şârihlerden Gamrî de Kurtubî'nin yorumu ve İbn Hacer'in eleştirisini verdikten sonra "Ben de derim ki; Rasul'un Safiyye'ye söylediği bu söz alışkın oldukları, dilde kullanılagelen, hakikati kastedilmeden söylenen bir söz haline gelmiştir"<sup>71</sup> diyerek sözün azarlama ya da kızmaya buna bağlı olarak da

<sup>62</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîḥ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/572.

<sup>63</sup> Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1305), 9/96.

<sup>64</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-sârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamed (Riyad, 1421/2001), 97.

<sup>65</sup> İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müskil*, 4/249.

<sup>66</sup> Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl Yahsûbî, *es-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 2/196-197.

<sup>67</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ üşkile min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstû vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996/1417), 3/315.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/305.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/589-590.

<sup>70</sup> Muhammed b. Abdalbâkî Zürkânî, Muhammed, *Şerhu'l-Muvatta* (b.y.: Matbaa-i Hayriyye, ts.), 2/266-267.

<sup>71</sup> el-Gamrî, *Fethu'l-Mennân*, 7/255.



Safiyye'nin konumuna işaret etmediğini ifade etmektedir. Zürcânî ve Ğamrî'nin eleştirilerinden farklı olarak İbn Hacer'in eleştirisinde ifadelerin anlamı ile ilgili bir kapalılığın hissedildiği, iki ayrı makama işaret ederken kelimelerin lafzî anlamındaki olumsuzluktan etkilendiği söylenebilir.

Kurtubî'nin yorumunu destekleyen bir başka yorum da Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) aittir. O, eserinde Hz. Âişe'nin kırk özelliği başlıklı bir bölüme yer vermiş, bunların onuncusu olarak da Onu sevmenin herkese vacip oluşunu zikretmiştir. Bu maddede Rasûlullah'ın kızı Fatuma'ya Âişe'yi sevmesini tavsiye ettiği haberi naklettikten sonra Zerkeşî şöyle devam eder: "Bu emrin zâhiri vücûbu gerektirir. Hz. Âişe hayız olduğunda Hz. Peygamber'in: 'Bu Allah'ın Adem'in kızlarına yazdığı bir şeydir' derken Hz. Safiyye hayız olduğunda 'akrâ-halkâ! Bizi bekletecek mi?' demesini ve ikisinin konuları arasındaki büyük farkı bir düşün..."<sup>72</sup>

İbn Battal (öl. 449/1057) bu ifadelerin hakikatinin gerçekleşmesi istenmeyen sözlerden olduğunu ve örneklerinin de çok olduğunu<sup>73</sup> bu konuda ayrı bir bab oluşturulduğu için "Edeb" kitabında ayrıntılı olarak inceleyeceğini söyler<sup>74</sup> ancak tercihte bulunmadan dilcilerden nakiller yapmakla yetinir.<sup>75</sup> Onun şerhinin ilginç tarafı bu ifadelerin zâhirî anlamından farklı olarak kullanıldığını ifade etmesine rağmen bu kelimeleri azarlama olarak yorumlayıp buradan da fikhî bir hüküm çıkarması olmuştur. Fikhî bir şerhi tercih eden çağdaş şarih el-Adevî eserinde muhtemelen ahkam ile doğrudan ilgili olmadığından kelimeleri açıklamaya ihtiyaç duymaz iken<sup>76</sup> İbn Battal, "bu ifadede erkeğin kendisi sebebiyle insanların meşgul edilmesinden (geciktirilmesinden) dolayı eşini azarlamasının cevazına delil vardır. Nitekim Ebû Bekir de gerdanlığı ile ilgili olayda Âişe'yi azarlamıştır" diyerek<sup>77</sup> fikhî hükme çıkararak tek şârihtir.

Özellikle dikkat çekilmesi gereken bir başka yorum ise Dâvûdî'nin (öl. 402/1011) yorumudur.<sup>78</sup> O "kendisiyle hoşlanmayacağı şekilde konuştuğu için Rasûlullah (as.) bu sözüyle Safiyye'ye dili uzun demeyi murad etmiştir. Bu ifade sözün kendisinden çıktığı boğaz kelimesinden alınmıştır" şeklinde yorum yapmış, Sahîh'in bir diğer şârihi de 'doğru olan görüş budur' diyerek yorumu onaylamıştır.<sup>79</sup> Oysa ki bize ulaşan rivayetlere göre Safiyye'nin Peygamberimiz ile konuşmasında sınırları aştığına ya da nezaketsiz bir üsluba işaret eden herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Zikredilen bu farklı yorumların yanında ifadelerin anlamının genişlediğinin sayısız otorite tarafından zikredilmesine rağmen Sindî (öl. 1138/1726) de bu ifadelerin bir tür azarlama ve kınama anlamı içerdiğini düşünmüş olmalı ki bu içeriğe uygun bir yorum yapmaktadır. O, "Sanki Rasûlullah (as.) Safiyye'nin kendisinden kaynaklı bir ihmalle ifâza tavafını geciktirdiğini zannetti ve bu yüzden onun bu sertliği ve baskıyı hak ettiğini düşünmüştü",<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bün-yamin Erul (Ankara: Otto, 2016), 138.

<sup>73</sup> İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/397.

<sup>74</sup> İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/252-253.

<sup>75</sup> İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/230.

<sup>76</sup> Safâ Davvî Ahmed el-Adevî, *İhdâ'u'd-dibâce bi şerhi Sünen-i İbn Mâce* (Bahreyn: Dâru'l-Yakîn, 2001), 4/280-282.

<sup>77</sup> İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/428.

<sup>78</sup> Dâvûdî, muhtemelen; günümüze ulaşmayan *en-Nasîha fî şerhi'l-Buhârî* isimli eserin müellifi Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'dir. Geniş bilgi için bk. Kallek Cengiz, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/50-51. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

<sup>79</sup> Kufeyrî, Şemsüddîn. *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-Sahîh*, 2/14b (13 Ocak 2020). Kufeyrî'nin bu şerhinin tam bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde Mahmud Paşa 78, 90 ve 91 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır. Şerhin tanıtımı ile ilgili olarak bkz. Hasan Yerkazan "Şemsüddîn el-Kufeyrî ve et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi" *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 1065-1084.

<sup>80</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî bi hâşiyeti's-Sindî* (Mısır: Mültekâ Ehli'l-Eser, 1888), 1/209.

"yoksa hayızlı olmayı yermek için değil. Yine de en doğrusunu Allah bilir"<sup>81</sup> diyerek sözlerin azarlama ya da kınama anlamında olduğuna dair kanaatine işaret etmiştir.

#### 4. Türkçe Çeviri ve Şerhlerdeki Karşılığı

Bilindiği üzere çeviri yalnızca gramer kurallarını gözeterek bir dildeki kelimelerin anlamının hedef dile aktarılmasından ibaret bir eylem değildir. Doğru çeviri, her iki dili iyi bilmenin yanı sıra dilin ait olduğu kültürü bilmeyi de gerektirmektedir.<sup>82</sup> Hadislerin doğru çevrilişi söz konusu olduğunda gözetilmesi gereken ilkelerden biri de deyimlerin tam karşılığının bulunması ve esbâb-ı vürûdun dikkate alınmasıdır.<sup>83</sup>

Çevirinin bizzat kendisinin metni ne kadar temsil ettiği, çevirmenin metne müdahalesi gibi konular önemli tartışma konuları olarak varlığını sürdürürken çevirinin konusu dini metinler olduğunda tartışma haklı olarak daha farklı boyutlara ulaşmaktadır. Uzun zamandır devam eden klasik hadis metinlerinin tercümelerinin pek çok sorunu bünyesinde barındırdığı bilinmekte, konu ile ilgili çözüm odaklı çalışmalar yapılagelmektedir.<sup>84</sup> Ancak buna rağmen hadislerin çevirisi hala hassasiyetle ele alınması gereken önemli bir alan olarak önümüzde durmaktadır. 'Akrâ-halkâ kelimelerinin çevirileri de çevirilerle ilgili problemlerle noktalara işaret edebilecek önemli bir örneklik oluşturmaktadır. Kelimelerin gerek çevirileri gerekse Türkçe şerhlerdeki açıklamaları kavramla ilgili ortak bir anlama biçiminin olmadığını ortaya koymakta, çevirmene bağlı olarak birbirinden çok farklı tercihler göze çarpmaktadır.

##### 4.1. Lafza Bağlı Çeviri

Çevirilerde kelimelerin sözlük anlamlarının esas alındığı ve buna bağlı olarak beddua içeriklerinin yer aldığı lafzî tercüme, diğer çevirilere oranla fazlaca tercih edildiği görülmektedir. Bu tercihin sebeplerinden biri, çeviriye esas olan metnin dinî bir metin olması buna bağlı olarak da lafzî anlamdan uzaklaşmamanın ihtiyata uygunluğu düşüncesi olabilir.

Cumhuriyet döneminin en önemli çalışmalarından *Tecrid-i Sarîh* tercümesinde Ahmed Naim lafızların ilişkili olduğu uğursuzluk anlamını tercih etmiştir. O ifadeyi "Ey şeâmeti halkın hareketini durduran kadın!" şeklinde çevirmiş<sup>85</sup> ancak çevirinin hemen yanına dipnot düşüp konu ile ilgili uzun açıklamalar yapmıştır. İfade ile aslında lafzın delalet ettiği mananın kastedilmediği Nevevî'den de nakiller yapılarak ifade edilmiştir. Ancak açıklamaların sonunda Dâvûdî'nin Safiyye'nin uzun dilli olması sebebiyle Rasûlullah'ın bu ifadeleri kullandığı yorumu eleştirilmeden verilmiştir.<sup>86</sup> Şerhte lafzî anlamları kastedilmez denmesine rağmen tercümede şeâmet kelimesinin kullanılması düşündürücüdür.

<sup>81</sup> Sindi, *Sünenu İbn Mâce bi şerhi'l-İmâm Hüseyin el-Hanefî Maruf es-Sindi*, thk. Şeyh Halil Me'mûn eş-Şîha (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996), 3/495.

<sup>82</sup> Cemal Ağırman, "Tecrid-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", *Marife* 5/2 (Güz 2005), 125-151, 126.

<sup>83</sup> Nebi Bozkurt, "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyumlu Gereken Kurallar" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1993-1994) 211-281, 269-270.

<sup>84</sup> İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Bünyamin Erul, "Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 212-237; Nuri Tuğlu, "Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Sahîh-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Güz 2017), 35-52; Mehmet Ali Çalgan, "Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 517-551.

<sup>85</sup> Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim – Kamil Miras (Ankara: DİB Yayınları, 1976), 6/90.

<sup>86</sup> Zebîdî, *Tecridi Sarîh*, 6/90-91, 1 nolu dipnot.

Ahmed Naim'in dışındaki çevirmenlerin lafza bağlı tercümelerinde de hastalık, uğursuzluk, kısır olmak anlamları ön plana çıkmaktadır. "Kısır, belalı kadın!",<sup>87</sup> "Hay kesici ve kökten kazıyıcı kadın!",<sup>88</sup> "Hay boğazına acı saplanasica! Hay kökü kesilesice!",<sup>89</sup> "Vücudunun rahatsızlığıyla boğazı tutulan kadın (veya boğazın tutulsun)"<sup>90</sup> ifadeleri Türk okur için uygun bulunan çevirilerdir.

Haydar Hatiboğlu ise kelimeleri "(Yahudi olan kavmine) uğursuzluk getiren kadın!" şeklinde tercüme etmiştir.<sup>91</sup> Kelimelerin çevirisinde uğursuz kelimesini kullanan Hatiboğlu şerhte tercihini şöyle açıklar:

"Halkın Medine'ye hareketinin gecikmesine sebep olduğu gerekçesiyle Safiyye hakkında uğursuzluk anlamını ifade eden bu kelimeler kullanılmıştır. Ben acizane bu yorumu uygun görmüyorum. Çünkü Hz. Safiyye ifâda tavafını ifa etmiş, sonra âdet görmüştü ve halkın hareketinin gecikmesine sebebiyet vermemişti. Rasul-ü Ekrem'in de uğursuzluk anlamında bu kelimeleri kullanmış olma ihtimali bence uzaktır. Bu nedenle bence Hz. Safiyye'nin Yahudi olan kavmi için uğurlu olmadığı manasını tercih etmek daha uygundur. Bilindiği gibi Hz. Safiyye, Hayber Yahudilerinin eşrafından idi ve Hayber'in fetih günü esir alınarak bilahare Rasul-ü Ekrem'in zevceleri arasında yer almak şerefine mazhar olmuştu. Bu itibarla kavmi için uğurlu olmayışı manası düşünülebilir. Allah en iyi bilendir."<sup>92</sup>

Zerkeşi'nin *el-İcâbe* eserinin tercümesinde söz konusu ifadeleri "Uğursuz!" şeklinde tercüme eden Bünyamin Erul, kelimenin anlamı ile ilgili olarak dipnotta Zemahşerî'nin kelimeye verdiği anlamı nakleder. Ancak sonraki notunda "*Daha önce geçtiği gibi, uğursuzluğun her çeşidine karşı olan Hz. Peygamberin, eşi Safiyye'nin tabîî bir hali dolayısıyla böyle bir ifade kullanmış olabileceğine ihtimal vermiyoruz.*" Demektedir.<sup>93</sup> Böylece o kelimenin lafzına bağlı bir anlamı tercih etmiş ancak Peygamberin bu sözü eşine söylemiş olma ihtimalini uzak görmüştür.

Erul hadislerin yanlış tercümesini konu alan çalışmasında "lafzî/harfi çeviri" başlığı altında "Hay kesici ve kökten kazıyan kadın!" çevirisini yanlış çeviriye örnek vermiş, doğru tercüme olarak "nasipsiz, kısmetsiz (Safiyye)" çevirisini önermiştir.<sup>94</sup> Kanaatimizce teklif edilen çeviri de olumsuz anlam içermektedir ve doğru olmamalıdır. Erul, aynı çalışmanın ilerleyen bölümünde âdet olduğu için ağlayan Âişe'ye yönelik olarak Rasûlullah'ın kullandığı "يا هنتاه" ifadesinin "Ya ahmak!" şeklinde çevrilmesinin doğru olmadığını, Rasûlullah'ın hiçbir kusuru yokken eşine "Vay ahmak!" demesinin hem dil, hem de Rasûl-i Ekrem'in ahlaki bakımından uygun olamayacağını bildirir.<sup>95</sup> Kanaatimizce Erul'un bu konudaki yorumları yerindedir ancak aynı yorumlar Safiyye için de geçerli olmalıdır. Çünkü her iki sözün söylenmesine sebep olan iki olay da birbirine benzemektedir ve ikisinde de insanın müdahalesi olmayan bir durum söz konusudur.

<sup>87</sup> Dağıstânî, Ömer Ziyaeddin, *Zübdetü'l-Buhârî*, sad. A. Fikri Yavuz, thk. Osman Zeki Soyyiğit (İstanbul: Hisar Yayınları, trs), 251. Dağıstânî'nin bu tercümesi ile ilgili olarak A. Fikri Yavuz ve Osman Zeki Soyyiğit herhangi bir not düşmemiştir.

<sup>88</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken, 1987), 4/1663, 1669. Sofuoğlu aynı ifadeleri Edeb kitabında çevirmeden latinize etmiş, dipnotta ise ifadelerin lafzî anlamlarını verdikten sonra "Araplar bunları da kendi manalarına kullanmayıp mutlak olarak rastgele söylerler" demektedir. 13/6118.

<sup>89</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. çev. ve şerh Abdullah Aydınlı (İstanbul: Madve, 1996), 4/232.

<sup>90</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî *el-Lülü' ve'l-mercân*, çev. İsmail Kaya - İsmail Hakkı Uca (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts), 2/104.

<sup>91</sup> İbn Mace, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. ve şerh Haydar Hatiboğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 8/355.

<sup>92</sup> İbn Mace, *Sünen ve Tercemesi*, 8/355-356.

<sup>93</sup> Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabiye Yöneltilmiş Eleştiriler*, 138, 72 ve 73. Dipnotlar.

<sup>94</sup> Erul, "Hadis Kaynaklarının Çevirileri", 224.

<sup>95</sup> Erul, "Hadis Kaynaklarının Çevirileri", 229.

#### 4.2. Deyimsel İfade Olarak Çeviri

Klasik kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda kelime grubunun her ne kadar lafzî anlamları olumsuz olsa da Arapların sözü birbirine bağlamak, dikkat çekmek ya da teşvik etmek üzere anlamını genişleterek kullandıkları bilgisinin bazı çevirilere yansdığı görülebilmektedir. Bu ifadelerin; "Allah hayrını versin!"<sup>96</sup> ya da "Hay Allah hayrını versin!"<sup>97</sup> şeklindeki tercümesi lafız anlamından uzak ve deyimsel kullanışı karşılayabilir bir çeviridir.

#### 4.3. Ünlem İfadesi Olarak Çeviri

Akrâ-halkâ ifadesinin şaşırılan bir durumda söylendiği bilgisi ise çeviriye "Haydaaa!" şeklinde yansıtılmıştır.<sup>98</sup> Bu çeviriyi tercih edenlerden Hayati Yılmaz, "sözlükte 'Allah onu keşip helak etsin, onu kısır bıraksın; Allah onun boğazına dokunup hastalandırın!' manalarında olmakla beraber, Araplar bunları da kendi manalarına kullanmayıp mutlak olarak rastgele söylerler. Türkçemizde, beklenmedik bir durumla karşılaşıldığında şaşkınlık ifadesi olarak 'bu da nereden çıktı şimdi' manasında gelmek üzere 'haydaaa', 'hoppalaaa' vs. şeklinde söylenen kelimeler gibi kullanılmaktadır" şeklinde açıklamaktadır.<sup>99</sup>

#### 4.4. Klasik Kaynaklarda Karşılığı Bulunmayan Çeviri

'Akrâ-halkâ ifadelerinin lafzî anlamları ile ilgili olarak klasik kaynaklarda kelimelerin kök anlamlarından yola çıkılarak verilen pek çok anlam bulunmaktadır. Buna bağlı olarak şerhlerde ve çevirilerde bir zenginliğin görülmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak klasik kaynaklarda karşılığı bulunamayan "Hayız veya hasta mı oldun?" çevirisi ilginç bir tercih olmalıdır. Hadisin metninde iki kelime arasında geçen "و" harfini de çeviriye yansıtan Zekeriya Yıldız'ın<sup>100</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin çevirmenlerinden biri olması ve ifadelerin orada "Allah hayrını versin" şeklinde çevrilmesi<sup>101</sup> ise dikkat çeken bir başka durumdur.

#### 4.5. Çeviride İstikrarsızlık

Safiyye hadisi dışındaki hadislerde geçen 'halkâ' ifadeleri de bir defasında lafzî çeviri ile diğerinde deyimsel bir ifade olarak çevrilmiştir. Aynı ifade aynı çevirmenler tarafından bir defa 'vay başıma gelenler!' şeklinde bir başka yerde 'boğazı tıkanası!' şeklinde çevrilmiştir.<sup>102</sup> Müslim'in tercümesinde ise Safiyye hadisinde 'Allah hayrını versin' şeklinde çevrilen ifade çocukken konuşanların bildirildiği hadiste aynı çevirmen tarafından 'boğazı tıkanası' şeklinde çevrilmiştir.<sup>103</sup> Bu durum çevirmenlerin ifadeler ile ilgili net bir tercihlerinin olmadığına işaret olarak yorumlanabilir.

#### 4.6. Çeviriden Kaçınma

Söz konusu ifadelerin bazı klasik kaynakların tercümelerinde hiçbir biçimde çeviriye yansıtılmadığı da görülmüştür. Kanaatimizce bunda, ifadelerin deyimsel bir anlam içermesi sebebiyle anlamının kolayca bilinmemesi ile lafzî anlamlarının olumsuz manalar içermesinden ötürü Peygamber'in Safiyye'ye yönelik olarak söylediği bu sözlere anlam vermekte zorluk yaşanması etkili olmuş olabilir.

<sup>96</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez, ts.) 4/404; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014), 8/673, 675, 676.

<sup>97</sup> Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, *Müslim Şerhi el-Minhâc ve Sahih-i Müslim*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları 2013), 6/622.

<sup>98</sup> Abdullah Feyzi Kocaer, *Sahih-i Buhârî Muhtasar-ı Tecrid-i Sarih* (İstanbul: Hüner Yayınları, 2003), s. 224; Hayati Yılmaz, *Sakarya İltam Hadis Metinleri 2 Ders Kitabı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2013), 10. Ünite, 20.

<sup>99</sup> Hayati Yılmaz, *Hadis Metinleri*, 10. Ünite, 18.

<sup>100</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), 4/308.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, çev. Zekeriya Yıldız vd., 8/673, 675, 676.

<sup>102</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 2/456, 7/454.

<sup>103</sup> Müslim, *Sahih-i Müslim Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu, 10/488.

Harun Yıldırım Hac bahsindeki geçen ifadeleri hiçbir şekilde çeviriye yansıtmamış, Edeb kitabında ise sadece latinize etmiş, dipnotta ise “Bu kelime Kureyş dilinde ‘boğazın sancılınsın, bedenin yaralansın’ manalarına gelir” şeklinde bir açıklama yapmıştır.<sup>104</sup>

Hemen hepsi aynı çağın çevirileri olan farklı örneklerde ifadeler için birbirinden çok farklı tercihler görülebilmekte, bu da kelimenin anlamı ile ilgili yaygın bir tercihin olmadığını ortaya koymaktadır.

Gerek sözlükler gerekse Garîbu'l-Hadis türü eserlerin verdiği bilgilerden yola çıkarak söz konusu ifadeler için Safiyye'nin ve buna bağlı olarak Hz. Peygamberin töhmet altında kalmayacağı bir çeviri tercihi zorunlu görünmektedir. Bizim tercihimiz; kelimelere anlam verirken yaralama, öldürme, uğursuzluk veya buna bağlı olarak saçılığa gibi lafzî anlamların kullanımına hiçbir şekilde ihtiyaç olmadığı yönündedir. Ancak kelimelerin kökünde bulunan bu olumsuz anlamlar mutlaka kullanılmalı ise Safiyye'ye değil; yaşanan olaya yönlendirilmelidir. Müminlerin annesine uğursuzluk nisbeti yerine ifadeler bir ünlem ifadesi olarak çevrilmelidir. Kanaatimizce ifadelerin en doğru çevirisi ‘Vay başımıza gelene!’, ‘Şimdi yandık!’, ‘Aman Allahım!’ şeklinde olabilir. Bu ifadeler, hem şaşkınlık, korku ve dehşet gibi anlamları içerdiğinden ünlem vurgusu verilebilecek, hem de yaşanan olayın kadının yas tutmasını gerektiren ölüm gibi büyük bir olaya benzediğine işaret edebilecektir. Ancak burada hayret edilen ve endişelenilen büyük olay Safiyye'nin adet görmesi değil, bu sebeple tüm Müslümanların zorunlu olarak Mekke'de bir miktar daha kalmaları ihtimalidir. Çünkü kanaatimizce Hz. Peygamber kendisini kaygılandıran bu ihtimalden dolayı bu sözleri söylemiştir.

Önerdiğimiz bu çevirinin kullanılması; kaynakların desteklediği ve dilin imkân verdiği bir çeviri olmasının yanı sıra Safiyye annemizden uğursuzluk töhmetini kaldırması, özel halleri ile ilgili olarak kadınların sıkıntıya sokulmaması ve Peygamberin hanımlarla iletişim üslubunu doğru bir biçimde ortaya konması bakımından elzem görünmektedir.

### **Sonuç**

‘Akrâ-halkâ ifadelerinin Türkçe karşılıkları ve bazı şerhlerdeki olumsuz anlam vurgusu ve çeşitlilikten yola çıkılarak yapılan bu çalışma, hadisleri anlama ve anlamlandırmanın zorluğunu göstermesinin yanı sıra şu sonuçlara da ulaşmıştır:

Hiz. Peygamber'in yalnızca Safiyye için kullandığı ‘akrâ-halkâ ifadesi kök anlamları itibariyle ölmek, kısır olmak, yaralanmak gibi olumsuz anlamları barındırmaktadır. Kelimelerin ölüm, yas, uğursuzluk gibi durumlarda kullanıldığı sözlüklerde zikredilmekle birlikte daha sonra anlam genişlemesine uğramış ve bazı diğer ifadeler gibi gerçek anlamıyla ilişkisi tamamen kopmuştur.

Bu sözün söylenme sebebi Hz. Peygamberin, adetli olmasından dolayı Safiyye'nin farz tavafi yapmadığını zannetmesidir. Oysa aynı durum sebebiyle Umre yapamayan Hz. Âişe'yi teselli eden, umresini telafi için Hac dönüşü ona alternatif çözüm üreten yine Hz. Peygamber'dir. Onun bir eşine bu tür çözümler sunarken, müminleri sıkıntıya sokacağı zannıyla kederli olan Safiyye'ye ‘uğursuz’ demesi, bir taraftan Peygamberin üslubu ile diğer taraftan sünnetin diğer verileriyle çatıştığından imkânsızdır. Buna imkân tanınması, Peygamber üzerine basarak söylediği “Uğursuzluk yoktur.” sözünü kendisinin işlevsiz kılması anlamına gelecektir. Bizce Hz. Peygamberin kurak anlamına gelen ‘akira ismiyle anılan bir toprak parçasının adını bile yeşillik anlamına gelen hadıra kelimesi ile değiştirmesi de, lafzî anlamını kastederek eşine ‘akrâ deme ihtimalini yok etmektedir.

Müdahale imkânı olmayan bir durum ile ilgili olarak Peygamberin dilinden Peygamberin eşine uğursuzluk isnadı, dil bakımından yanlış olduğu gibi Peygamberin ahlakı, İslam'ın kadına verdiği değer ve sünnetin evrensel yönü bakımından da telafisi imkânsız sonuçları be-

<sup>104</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Tercüme ve Şerhi*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010), 3/101, 9/343-344.

### 340 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

rabesinde getirecektir. Hayatı boyunca İslam'ın kadına verdiği değeri yaşantısıyla ortaya koyan Peygamber'in, vefatına yakın bir zamanda Hac gibi özel bir ibadet sonrasında, Allah'ın Adem'in kızlarına yazdığı bir yazgı sebebiyle her zaman koruduğu eşine uğursuz diyebilmesi değil üsve-i hasene olan rahmet peygamberine; hakkaniyet sahibi mümin bir erkeğe bile yakışmayacak bir tavidir.

Gerek sözlük ve şerhlerin verdiği ortak bilgiler gerekse fıkıh bab başlıklarında saklı olan Buhârî'nin bu konuyu Edeb kitabında zikretmesi ifadelerin olumsuz anlamı olmadığını net olarak ortaya koymaktadır. Ancak aradan geçen zaman ve farklı kültürlerin etkisi bazı şârihleri ve pek çok çevirmeni olumsuz anlamlara yöneltmiştir. Oysa ki ifadeler Safiyye'nin tavafi yapamayışının sonucunda yaşanacağı zannedilen olayın büyüklüğüne ve vahametine işaret etmektedir ve Hac gibi çok yönlü bir ibadeti ve binlerce Müslümanı idare eden Peygamberin karşılaşacağı zannettiği büyük bir sıkıntıyla ilgili olarak haklı endişesinin veciz bir üslupla ortaya konuşundan başka bir şey değildir.

Genelde tercüme, özelde de dini metinlerin tercümesi bilimsel etik ilkelerinin gözetilmesinin yanı sıra daha özel bir hassasiyeti zorunlu kılmaktadır. Yalnızca bu ifadelerin değil, dilin dinamizmi sonucunda anlam daralmasına, genişlemesine ve kaymasına uğrayan tüm kelimelerin, deyimsel ifadelerin, atasözlerinin ve garip kelimelerin hadisleri anlamlandırırken daha özel bir çaba ile ele alınması elzemdir. Çünkü bu tür ifadeler bir taraftan dilin gücünü ve zenginliğini ortaya koyan alanlar olması bakımından diğer yandan ise Peygamberin bu zengin birikimi yoğun olarak kullanmış olması bakımından önem arz etmektedir. Yüzeysel bir dil bilgisi ile elde edilemeyecek bu zenginliğin hadis tercümelerine yansımaları Hz. Peygamberi ve onun yolunu doğru tanımanın birinci adımındır.

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için bir taraftan Garîbu'l-Hadis literatürünün aktif bir biçimde kullanılması diğer yandan hadiste geçen kelimelerin özellikle de Peygamberin yaşadığı dönemdeki anlamının izinin sürülmesi zorunludur. Çünkü dilin dinamizmi farklı dönemlerde kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmasını doğal olarak beraberinde getirmektedir.

Makalenin ulaştığı sonuçlardan biri de hadis tercümelerinde yalnızca dil bilgisi ile yetinilmemesi, hadis ilminde belli bir altyapıya sahip olmayan, hadis usulünden, sebebi-vurûd'dan ve bir Peygamber tasavvurundan bîhaber olan kişilerin bu işten uzak durması zorunluluğudur. Tercümenin Arap olmayanların Peygamber tasavvurunun oluşumunda görüldüğü işlevden dolayı dini metinlerin tercümesinde gerek ilgili kurumlara gerekse yayınevlerine büyük görevler düşmektedir.

Sahih din anlayışı ile Peygamberi doğru tanıma arasındaki zorunlu ilişki, özellikle temel hadis kaynaklarının tercümelerinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Kanaatimizce erbabınca eserlerin tercümelerinin yeniden yapılması ya da daha pratik ve kolektif projelerle tercümelerdeki hataların tesbit ve tashihi özellikle yeni neslin dini doğru anlayabilmesi adına bir zorunluluktur.

**Kaynakça**

- Abd b. Humeyd. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Seyyid Subhi el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halil es-Saidî. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- el-Adevî, Safâ Davvî Ahmed. *İhdâ'u'd-dibâce bi şerhi Sünen-i İbn Mâce*. Bahreyn: Dâru'l-Yakîn, 2001.
- Ağırman, Cemal. "Tecrîd-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri". *Marîfe* 5/2 (Güz 2005), 125-151.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtu'l-Mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *Cemheratu'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim - Abdülmeccid Katamış. Beyrût: Dâru'l-Cil - Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Masrî. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1420/1999.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed. *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. İdaratu't-Tibâati'l-Müniriyye. Beyrût: Dâru lhyâ'u't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk. *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. 14 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1388/1968.
- Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed, b. Sîd. *Müşkilâtu Muvatta-i Mâlik b. Enes*. thk. Taha b. Ali Buserîh et-Tûnusî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Beğavî Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1423/2002.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Câmi' li-Şuabi'l-İmân*. thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-İmân*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 10 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Bozkurt, Nebî. "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994): 211-281.
- Buhârî, Ebû Abillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Ebû Abillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî bi hâşiyeti's-Sindî*. Mısır: Mültekâ Ehli'l-Eser, 1888.
- Buhârî, Ebû Abillah Muhammed b. İsmail. *Zübdetü'l-Buhârî*. çev. Ömer Ziyaeddin Dağstânî. sad. A. Fikri Yavuz. Thk. Osman Zeki Soygiğit. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Buhârî, Ebû Abillah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken, 1987.
- Buhârî, Ebû Abillah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî Tercüme ve Şerhi*. çev. Harun Yıldırım. 11 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. İmîl Bed'î Yakûb - Muhammed Nebîl Tarîfî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 517-551. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.574261>
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Kitâbu'l-Müsnedi'l-Câmi'*. thk. Ebû Asım Nebîl b. Hâşim el- Gamrî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. thk. çev. ve şerh Abdullah Aydınlı. 6 Cilt. İstanbul: Madve, 1996.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ kitâbi Müslim b. Haccâc*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, ts.
- Ebû Muâz, Târik b. İvadullah. *el-Mu'cemu'l-müfesser li kelimâti ehâdisi kütübi's-sitte*. Kuveyt: Dâru'l-hayr, 2009.

### 342 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...

- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz. *Faslü'l-makâl fî şerhi Kitâbi'l-Emsâl*. thk. İhsan Abbâs - Abdülmecid Âbidîn. Beyrût: Dâru'l-Emâne - Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.
- Ebû Ya'lâ, el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 14 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1406/1986.
- Erul, Bünyamin. "Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik" *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008, 212- 237.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymer. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim el-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1988.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1407/1987.
- el-Ğamrî, Ebû Asım Nebîl b. Hâşîm. *Fethu'l-mennân şerhu ve tahkîku kitâbi'd-Dârimî Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahman*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999.
- Harbî, Ebû İshak İbrahim b. İshak. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyid. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *İslâhu ğalati'l-muhaddîsin*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmu'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Saîd b. Abdurrahman Âli Suûd. Mekke-i Mükerrreme: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988.
- Herevî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbu'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- el-İsfahânî, Râğîb. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Muhammed Fellâh. Mağrib: Matbaatu Fadâle, 2. Basım, 1402/1982.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. haz. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2000.
- İbn Ebî Âsım. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, el-Absî el-Küfî. *Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrût: Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz vd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Hedyu's-Sârî*. thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamed. Riyad, 1421/2001.
- İbn Hacer el-Askânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cebbûrî. Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Matbaatu Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce bi şerhi'l-İmâm Hüseyin el-Hanefî Maruf es-Sindî*. thk. Şeyh Halil Me'mûn eş-Şiha. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. ve şerh Haydar Hatiboğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Sîde, Ebu'l-Huseyn Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman. *Keşfu'l-müşkil min hadîsi Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1963.
- İbnül Kayserânî, Muhammed b. Tahir el-Makdisî, *Zehîratu'l-huffâz*. thk. Abdurrahman Feryevâî. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1416/1996.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Merkezü'l-buhûs ve takniyetü'l-malûmât. Kahire: Dâru't-Te'sil, 2016.



- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl el-Yahsûbî. *Meşâriku'l-Envâr alâ sıhâhi'l-âsâr fî şerhi ğaribi'l-hadîs*. tkd. İbrahim Şemsüddîn. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/2012.
- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl el-Yahsûbî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. Kallek, Cengiz. "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kastallânî, ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 6. Basım, 1305.
- Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Kufeyrî, Şemsüddîn. *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-Sahîh*. Erişim 13 Ocak 2020. bukhari-pedia.net//book/tlwih\_kfiri/2146
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ üşkile min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstü vd. Beyrût: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996/1417.
- Laşin, Musa Şahin. *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Müslim*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1422/2002.
- Ma'zerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şazelî Neyfer. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1992.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Neysâbüürî. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 2 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955.
- Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân. *Minnetu'l-mun'im fî şerhi Sahîhi Müslim*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Davudoğlu. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. çev. Zekeriya Yıldız. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriya, Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luġât*. Tlk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriya, Muhyiddin b. Şeref. *Sahîhi Müslim bi şerhi Nevevî*. b.y.: el-Matbaatu'l-Mısıriyye bi'l-Ezher, 1347/1929.
- Nevevî, Ebû Zekeriya, Muhyiddin b. Şeref. *Müslim Şerhi el-Minhâc ve Sahih-i Müslim*. çev. Beşir Eryarsoy. 12 Cilt. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları 2013.
- Sâatî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fethur-rabbânî mea şerhihi Bulûġu'l-emâni*. Mısır: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Sabuncu, Ömer. "Hz. Peygamberin Hanımı Hz. Safiyye'nin Hayatı ve Kişiliği". *İstem*. 14/28 (2016): 307-330.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım. *el-Muhît fil-luġa*. thk. Muhammed Osman. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Yusuf. *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Sbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abduselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. 6 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996.
- Şemlâvî, Hâtım Osman Yusuf. *et-Teaccubu's-semâ'î fî mu'cemi Lisâni'l-Arab dirâse nahviyye dilâliyye*. Nablus: Câmîatu'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvadu'llah – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 5 Cilt. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1398/1978.
- Tuġlu, Nuri. "Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Sahih-i Buhârî Tercümesi Üzerine Muhtasar Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (2017): 35-52.
- Uraler, Aynur. "Safiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Hayati. *Sakarya İltam Hadis Metinleri 2 Ders Kitabı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi*. çev. ve Şerh Babanzâde Ahmed Naim - Kamil Miras. 8 cit. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1976.

**344 | Şule Yüksel Uysal. 'Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye ...**

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcul arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabi, 1989.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1979.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır. *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul, Ankara: Otto, 9. Basım, 2016.

Zürkânî, Muhammed b. Abdalbâkî. *Şerhu'l-Muvatta*. b.y.: Matbaa-i Hayriyye, ts.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 345-366

### Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

*Atrâfs as a Method of Classification (Tasnîf) and Inclusion (Tahrîj)*

**Fatih Mehmet Yılmaz**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
*PhD, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth*  
Çorum / Turkey

[fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr](mailto:fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-5416-3986>

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 14 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 20 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 345-366

**Cite as / Atıf:** Yılmaz, Fatih Mehmet. "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar [Atrâfs as a Method of Classification (Tasnîf) and Inclusion (Tahrîj)]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 345-366.

<https://doi.org/10.18505/cuid.703866>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Abstract:** Ḥadīths have been preserved and recorded in various ways since the Companions. These activities continued during the Tābiin (the successors of the Companions) Period. So much so that these methods have formed the infra-structure of other methods that will emerge later. In this context, before the 70's (A.H.), works named al-Atrâf appeared. However, these first works consisted of the notes that they wrote some of the ḥadīths before coming to the science assemblies to help students remember in ḥadīth learning. Ḥadīth scholars have adopted and applied this method in a very short time. Thus, this method also provided the opportunity for the formation of the first written ḥadīth documents. In addition, with the writing of ḥadīth works, it has turned into a system of al-Taṣnîf and al-Tahrîj in order to make maximum use of these books and to reach the source of a narration that is tried to be found. As a result, al-Atrâf literature, which can be evaluated as index, has emerged. As a matter of fact, the first examples of this literature, arranged alphabetically according to the names of the Companions or ḥadīth texts, started to be given since the 4th (A.H.) century. In this way, the way to quickly benefit from the accumulation of the ḥadīth area has been opened. This article focuses on the historical adventure of al-Atrâf and their contributions to the ḥadīth field, as well as literature knowledge of the works of al-Atrâf which are of great importance for both al-Kitābah, al-Taṣnîf and al-Tahrîj.

**Summary:** In order to understand and practice the religion of Islām, great efforts have been made both in the past and later periods in order to convey the words, verbs, interpretations and qualifications of the Prophet to the next generations as they are protected from all kinds of falsification and changes. This process, which started with memorization and partly writing at the beginning, has gained momentum with the use of other methods since the period of Tābiin. In this context, the method of atrâf was started to be used to facilitate memorization, to be a reminder, and to transmit the ḥadīth through the hearing of the ḥadīth sheikh. The first examples of this method were seen by Muḥammad b. Sirīn during his participation of his teacher Abide/Ubayda Salmān in the scholarly assembly. At this stage, the relevant method was manifested as writing a passage from the beginning of the ḥadīth. Thus, the aforementioned method, which had great contributions in recording and memorizing ḥadīths in accordance with the original, has gained widespreadness and application among the ḥadīth scholars like Ubeydullah b. Omar, Shu'bah b. al-Ḥajjāj, Sufyān as-Sawrī, Mālik b. Anas, Ismāil b. Ayyāsh and Vakī b. Jarrāh in a very short time. In this context, Yazīd b. Zuray' stated that he went to his teacher without his atrâf work of ḥadīths which he transmitted from Shu'bah and listened to ḥadīth in this way. Therefore, this mentioned event is important in terms of putting forth that Shu'bah allowed the atrâf method in his assemblies. The method was used by Aḥmad b. Ḥanbal, who traveled to Madīnah to convey the reports recorded with the mentioned method of his teacher Abū Alqama al-Farawī and at the same time listen to the related transfers from him, but who could not reach his goal. Therefore, the related narrations show that atrâf method was used effectively by ḥadīth scholars to remember the ḥadīths in the 1st and 2nd centuries, so sections from the narrations were written during the preparatory stage before coming to the scholarly assembly. Ultimately, the importance of these works, which manifest in different ways and offer great contributions to writing, is an undeniable reality for the history of ḥadīth.

Atrâf, the plural form of taraf that literally means the side and edge of something, mean a section, phrase or first part that indicates the whole of the ḥadīth. This method, along with the formation of ḥadīth literature, has been started to be given as a name to the works organized alphabetically according to the name of the Companions or ḥadīth texts by mentioning some of the ḥadīths with the 4th century. In this sense, atrâf has started to become a unique literature in a sort of taṣnîf and takhrîj method in order to make use of the ḥadīth writing easier.

Atrâf studies may aim to bring together the isnāḍs (chains of transmitters) in all books, or they can be limited to the chains in certain books. Atrâf books contain the ḥadīths in the Ṣaḥīḥān or Kutub al-Sittah and are written in alphabetical form based on the name of the

companions or according to the texts of ḥadīth. The first of these, which has the attribute of the musnad in a sense, is arranged in alphabetical order according to the name of the Companion, and if there are many people who narrate from him, according to the names of the tābiin and taba-i tābiin (successors of the tābiin). Accordingly, the narrations of each companion were determined and listed in al-phabetical order in atrâfs in musnad-type, and a passage was written from the ḥadīths and marked as books/chapters in the places of relevant narration. On the other hand, the second type of atrâf books were ar-ranged by giving a few words from a section that allows remembering the head or all of the ḥadīths without including chains, and then placing these texts in alphabetical order.

The type of atrâf offers the opportunity to see different chains of narrations together and provides many facilities for the ḥadīth researchers. Therefore, ḥadīth researchers show great interest in this genre. Atrâfs provide many benefits for both ḥadīth chain and text. In this respect, it is possible to talk about many advantages of the ḥadīth to its transmister such as the determination of mutawātir, garīb, aziz, mashhūr, mutābī or the testimony of ḥadīth; to provide facility to make a reputation research of a riwāyah (narration), to provide an opportunity to determine the location of the narrations in the primary sources; to detect the link or any blackout in the chain, to reach the numerical knowledge of ḥadīth narrated by a companion or other narrators, to obtain information about narrators whose identity is not explicitly stated, to know the first narrator, to provide the protection of the ḥadīths from taḥrīf or alteration, to give the opportunity to identify the subject they contain, to be able to obtain text integrity by getting various chains, the detection of the sabab al-wurūd (the context of ḥadīth).

Due to the contributions we have mentioned above, many books on atrâf literature that started with Abu'l-Ḥasen Ali b. Omar ad-Dārakutnī have been published. Among them Atrāfu's-ṣaḥīḥayn/el-Jem'u bayna's-ṣaḥīḥayn by Abū Mas'ūd Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ubayd ad-Dimashkī, Atrāfu's-ṣaḥīḥayn by Abū Muḥammad Ḥalaf b. Muḥammad b. Ali al-Vasiṭī, Zaḥāiru'l-mavāris fi'd-dalālāti alā mavāzi'i'l-hadis by Abdūlganī b. Ismāil en-Nāblūsī and Tuḥfatu'l-ashrāf bi ma'rifati'l-atrāf by Abu'l-Ḥajjāj Yūsuf b. Abdurrahman el-Mizzī can be mentioned. Some of the related works are arranged in musnad style while others are arranged according to the first word of ḥadīth texts.

As a result, the method of atrâf has become a kind of indexer in order to facilitate reaching the source of the reports and make the highest level of use required by the classification and bookings of the ḥadīths in the 3rd century. These works, arranged alphabetically in the name of the Companions or according to the texts of the ḥadīth, have taken their place in the history of the ḥadīth with their many examples, both in the form of taşnîf and the method of takhrīj by mentioning a part of the ḥadīth by the head.

**Keywords:** Ḥadīth, Atrâf, Taşnîf, Takhrīj, Tuḥfatu'l-ashrāf.

#### Tasnîf ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

**Öz:** Hadisler, sahâbe döneminden itibaren çeşitli yollarla muhafaza ve kayıt altına alınmaya başlanmış; bu faaliyet tābiin devrinde de daha sonra ortaya çıkacak farklı tasnif sistemlerinin nüvesini teşkil edecek nitelikteki yöntemlerle devam etmiştir. Bu bağlamda henüz hicri yetmiş yıllarına varmadan hadis öğreniminde hatırlamaya yardımcı olması için öğrenciler tarafından ilim meclisine gelmezden önce rivayetlerden bir pasaj/yazma şeklinde not tutma tarzında ortaya çıkan etrâf usulü, çok kısa bir sürede muhaddisler tarafından benimsenip uygulanmıştır. Böylece ilk yazılı hadis vesikalarının oluşmasına da imkân sağlayan bu metot, rivayet türü eserlerin tasnifi ile birlikte onlardan âzami ölçüde faydalanmayı temin etmek ve aranılan haberin kaynağına kısa yoldan ve tez elden ulaşılmasını sağlamak amacıyla bir tasnif ve tahrîc sitemine evrilmiş, neticede fihrist niteliğindeki etrâf edebiyatının orta-ya çıkmasına olanak sunmuştur. Nitekim sahâbe isimlerine veya hadis metinlerine göre alfabetik düzenlenmiş söz konusu literatürün ilk örnekleri, hicri 4. asırdan itibaren zuhur etmiş böylece

### 348 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

alana dair birikimden hızlı bir şekil-de yararlanmanın da önü açılmıştır. İşte bu makale, hem kitâbet, hem tasnif hem de tahrîc açısından büyük bir önem arz eden etrâfların tarihî seyrini, hadis alanına katkılarını ve literatürünü konu edinmektedir.

**Özet:** İslâm dininin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanabilmesi için Resûl-i Ekrem'e ait söz, fiil, takrir ve vasıfların her türlü tahrîf ve tebdilden korunarak oldukları şekliyle sonraki nesillere ulaştırılması için gerek sahâbe gerekse sonraki dönemlerde büyük gayretler sarfedilmiştir. Ezber ve kısmen de kitâbet ile doğan bu süreç, tâbiîn döne-minden itibaren başkaca usullerin kullanılmasıyla hız kazanmıştır. Bu bağlamda ezbere kolaylık sağlaması, hatır-latıcı nitelik taşıması ve hadis şeyhinden sema yoluyla hadis tahammülünde kullanılmak üzere etrâf yöntemi uy-gulanmaya başlanmıştır. İlk örnekleri Muhammed b. Sîrîn tarafından hocası Abide/Ubeyde es-Selmânî'nin ilim meclisine katılması esnasında görünen bu yöntem bu aşamada hadisin evvelinden bir pasaj yazmak şeklinde teza-hür etmiştir. Böylece hadislerin as-lına uygun bir şekilde kayıt altına alınmasında ve ezberlenmesinde çok büyük katkıları olan mezkûr metot, çok kısa bir sürede Ubeydullah b. Ömer, Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İsmâil b. Ayyâş ve Vekî` b. Cerrâh gibi muhaddisler arasında yaygınlık kazanmış ve uygulama alanı bulmuş-tur. Bu bağlamda Yezîd b. Zürey`, Şu'be'den tahammül ettiği hadislerden müteşekkil etrâf çalışması olmaksızın hocasının yanına gittiğini ve bu şekilde hadis dinlediğini belirtmiştir. Dolayısıyla zikredilen bu olay, Şu'be'nin meclislerinde etrâf usulüne izin verdiğini göstermesi açısından önemlidir. İlgili yöntem, hocası Ebû Alkame el-Ferevî'ye ait ve mezkûr yöntem ile kaydedilmiş haberleri arz etmek, aynı zamanda da ilgili nakilleri ondan dinle-mek üzere Medfîne'ye rihle gerçekleştiren ancak amacına ulaşamayan Ahmed b. Hanbel tarafından da kullanılmış-tır. Dolayısıyla ilgili rivayetler, etrâf tarzının hicri 1. ve 2. yüzyıllarda hadislerin hatırlanması amacıyla muhaddis-ler tarafından etkin bir şekilde işletildiğini, bu nedenle ilim meclisine gelmeden önce hazırlık aşamasında rivayet-lerden bölümler yazıldığını göstermektedir. Nihayetinde farklı şekillerde tezahür eden tedvin için çok büyük katkı-lar sunan etrâf çalışmalarının hadis tarihi açısından önemi de yadsınamaz bir gerçekliktir.

Bir şeyin yanı, tarafı ve ucu anlamına gelen ve taraf kelimesinin çoğulu olan etrâf, hadisin tamamına işaret eden bir cüzü, ibaresi veya ilk kısmı anlamına gelmektedir. Bu usul, hadis edebiyatının teşekkülü ile birlikte hicri IV. yüzyıldan itibaren hadislerin evvelinden bir kısmının zikredilerek sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabe-tik olarak düzenlenen eserlere isim olarak verilmiştir. Bu anlamda etrâflar, hadis müdevvenatından daha kolay yararlanma amacıyla bir tür tasnif ve tahrîc yöntemi tarzında müstakil bir literatür haline gelmiştir.

Etrâf çalışmaları, bütün kitaplardaki isnadları bir araya getirmeyi hedefleyeceği gibi belli kitaplarda bulunan se-nedlerle de kayıtlanabilir. Etrâf kitapları, başta Sahihân veya Kütüb-i Sitte'deki hadisleri ihtiva etmekte olup sahâbe adını esas alarak müsned türünde veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki, bir açıdan müsned özelliği taşıyıp rivayetlerin ilk râvisi olan sahâbî adına, ondan rivayette bulunanların çok olması durumunda ise tâbiîn ve tebe-i tâbiîn isimlerine göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu doğrultuda müs-ned türü etrâflarda her sahâbînin rivayetleri tespit edilip alfabetik olarak sıralanmış ve hadislerden birer pasaj yazılarak ilgili naklin yerlerine kitap/bölüm olarak işaret edilmiştir. İkinci nevi etrâf kitapları ise senedlere yer vermeksizin hadislerin baş tarafından veya tamamını hatırlamaya imkân veren bir bölümünden birkaç kelimeyi vermek sonra da bu metinleri alfabetik sıraya koymak suretiyle tertip edilmiştir.

Daha ziyade rivayetlerin başka tariklerini bir arada görme imkânı sunan ve hadis araştırmacılarına sağladığı pek çok kolaylık sebebiyle muhaddislerin yoğun mesâi harcadıkları etrâf türünün hem sened hem de metne ilişkin sağladığı pek çok faydalardan bahsetmek mümkündür. Bu doğrultuda hadisin; mütevatir, garîb, azîz, meşhur, mütâbî veya şâhidliğinin tespitine imkân vermesi, bir rivayetin fert olup olmadığına yönelik itibar araştırmasına olanak sağlaması, nakillerin aslı kaynaklardaki yerlerinin tespitine imkân sunması, senede ittisal veya inkıtâ` olup olmadığına saptanması, sahâbî veya diğer râvilerin naklettikleri hadislerin sayısal bilgisine ulaşılması, kimliği açık bir şekilde belirtilmeyen râviler hakkında bilgi edinilmesi,

ilk râvisinin bilinmesi gibi senede ilişkin yararları yanı sıra; haberlerin tashîf, tahrîf ve tebdilden korunması, içerdikleri konunun tespit edilebilmesine fırsat vermesi, farklı tarihlerin bilinmesi ile metin bütünlüğünün elde edilebilmesi ve makâsıdú's-şerîayı ortaya koyabilecek şe-kilde sebab-i vürûdun tespit edilebilmesi gibi mervîye dönük avantajlarını da saymak mümkündür.

Yukarıda belirttiğimiz katkıları nedeniyle Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî ile başlayan etrâf edebiyatına ilişkin pek çok kitap te'lif edilmiştir. Bunlar arasında Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed b. Ubeyd ed-Dımaşkî'ye ait Etrâfû's-sahîhayn/el-Cem' u beyne's-sahîhayn, Ebû Muhammed Halef b. Muhammed b. Ali el-Vasıtî'nin Etrâfû's-sahîhayn'ı, Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblûsî'nin Zehâirü'l-mevâris fî'd-delâleti alâ mevâzi'i'l-hadîs'i ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'ye ait Tuhfetü'l-etrâf bi ma`rifeti'l-etrâf vd. adlı çalışmaları saymak mümkündür. İlgili eserlerden bazıları müsned tarzında diğerleri ise hadis metinlerinin ilk kelimesine göre tertip edilmiştir.

Neticede etrâf metodu, hicrî 3. asırda hadislerin büyük bir kısmının tasnif edilip kitaplaşmasıyla birlikte haberle-rin kaynağına ulaşmayı ve onlardan istenilen en üst seviyede istifadeyi kolaylaştırmak amacıyla bir çeşit fihrist niteliğine bürünmüştür. Hem tasnif hem de tahrîc yöntemi şeklinde hadislerin baş tarafından bir kısmı zikredil-mek suretiyle sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen bu eserler, pek çok örnekleriyle hadis tarihindeki yerlerini almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Etrâf, Tasnif, Tahrîc, Tuhfetü'l-etrâf.

## Giriş

Hadislerin büyük bir kısmının hicrî 2. ve 3. asırlarda tasnif edilip yazılması, hicrî 4. asırdan itibaren hadis edebiyatına ilişkin telif edilen eserlerin daha çok temel rivayet kaynaklarından istifade edilerek oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda gerek alana dair müdevvenattan kolayca ve mümkün olduğu kadar tam ve hızlı bir şekilde yararlanabilmek gerekse de bunlara hakimiyetin günbegün zayıflaması neticesinde sened ve metniyle birlikte hadislerin yerlerini göstermek üzere ilmî mesailer harcanmış, bu amaçla bir açıdan tasnif diğer taraftan da tahrîc niteliği taşıyan etrâf türü çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ayrıca mezkûr edebiyatın tarihî seyrine bakıldığında hadislerin tahammülü/öğrenimi aşamasında tâbiîn devrinden itibaren kullanılmaya başlanan bu usul, ilk yazılı hadis vesikaları olarak da değerlendirilmiştir. İşte bu çalışma, her yönüyle ilgili literatürün incelenmesini konu edinmiştir. Bu amaçla öncelikle etrâf kavramı üzerinde durularak mevzu, tarihî serüveni açısından incelenecek sonrasında ise sahaya dair telif edilen eserler hakkında bilgi verilecektir.

## 1. Etrâf Kavramı ve Tarihî Seyri

Etrâf; bir şeyin yanı, tarafı ve ucu manasına gelen taraf kelimesinin çoğulu olup<sup>1</sup> hadisin tamamına işaret eden bir cüzü, ibaresi veya baş tarafları anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda hadislerin evvelinden bir bölümü yazılarak sahâbe ismine veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak tertip edilen eserler, etrâf olarak isimlendirilmiştir.<sup>3</sup> İlgili sistemde her bir sahâbînin naklettiği rivayetlerin bir bölümü, belirli kriterlere göre rivayetin tamamına delalet edecek şekilde kaydedilmiş, senedlerin ise tamamı ya da ihtisar amaçlı bir kısmına yer

<sup>1</sup> bk. Mecdüddîn Muhammed b. Ya`kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Arkûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005), 831.

<sup>2</sup> Nûreddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1401/1981), 201.

<sup>3</sup> bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nuhbeti'l-fiker fî mus-talahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfüllâh er-Rahîlî (Riyâd: y.y., 1422/2001), 191.

### 350 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

verilmiştir.<sup>4</sup> Muhaddisin, haberin belirgin bir cümlesini geri kalanını hatırlayacak şekilde kaydetmesi<sup>5</sup> diye de tanımlanan etrâf usulü, bu şekilde hadislerin kitâbetine yönelik atılmış önemli bir adım olarak da nitelendirilmiştir.<sup>6</sup> Nitekim hicrî 1. asrın sonlarından itibaren hadis rivayetinin yaygınlık kazanması ile tahammül ve hıfza destek olmak üzere ortaya çıkan<sup>7</sup> ve ehline de bilinen bu yöntem,<sup>8</sup> sema yoluyla hadis almak ve ilgili nakli şeyhiyle müzakere etmek üzere uygulamaya geçirilmiş,<sup>9</sup> rivayet kaynaklarının tekâmülünden sonra ise müstakil bir edebiyat olma yolunda ivme kazanmıştır.<sup>10</sup>

İlk dönemlerde, öğrencinin dersten önce edindiği hadislerin kısmen yazılmasını ihtiva eden<sup>11</sup> bu sistem, rivayetlerin öğrenim ve öğretimi aşamasında kolaylık sağlaması sebebiyle<sup>12</sup> ilk defa muhadramûndan<sup>13</sup> Abîde<sup>14</sup>/Ubeyde<sup>15</sup> es-Selmânî'nin (öl. 72/691) ilim meclislerinde, Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729) tarafından gündeme getirilmiştir. Nitekim İbn Sîrîn, ders öncesi kaydettiği rivayetlerden müteşekkil etrâfları hocası Abîde'nin ilim meclisine getirip bunlarla alakalı sorular sormuştur.<sup>16</sup> Dolayısıyla mezkûr olay, hicrî yetmiş yılından önce etrâf yazımının var olduğunu ve bu yöntemin kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir. Yine İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714), her ne kadar mezkûr yöntemi kullanan öğrencisi Hammâd b. Ebû Süleymân'ı (öl. 120/738) bu sebepten dolayı azarlayıp hadislerin yazımına karşı çıksa da onun da hatırlatma kabiliinden notlar alma,<sup>17</sup> sorup öğrenme,<sup>18</sup> rivayeti tamamlama ve işi bittiğinde de imha etmek koşuluyla<sup>19</sup> etrâf usulünde sakınca görmediği ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Zira ilk devir ulemasının hadislerin yazılmasından çok ezberlenmesi taraftarı oldukları da hatırdan uzak tutulmamalıdır.<sup>21</sup> Ayrıca etrâf çalışmaları, fihrist niteliğinde olduğundan bu tür eserlerde hadislerin tamamının yazılması da zorunlu değildir. Şu halde İbrâhîm en-Nehâî'nin,

<sup>4</sup> Abdülmehdî Abdülkâdir el-Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh* (b.y.: Mektebetü'l-İmân, 4. Basım, 1433/2012), 121.

<sup>5</sup> Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Etrâfû Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 1/22.

<sup>6</sup> A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Târîhi*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 165. (*Studies in Early Hadîth Literature* adıyla bilinen ilgili eserin Arapçaya tercümesinde söz konusu ifade yer almadığı için Türkçe çevirisinden istifade edilmiştir.)

<sup>7</sup> Ebû Bekir Abdüssamet b. Bekr b. İbrâhîm Âl Âbid, *el-Medhal ilâ tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr ve'l-hükümü aleyhâ* (Medîne: Dâru't-Tarafeyn, 2. Basım, 1431/2010), 36.

<sup>8</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîs'n-nebevî ve târîhu tedvînih* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 2/334.

<sup>9</sup> Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi elfıyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1423/2003), 2/13.

<sup>10</sup> Âl Âbid, *el-Medhal ilâ tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 36.

<sup>11</sup> A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, 165.

<sup>12</sup> Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/13.

<sup>13</sup> bk. Hasen b. Abdurrahman er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 241.

<sup>14</sup> bk. Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Milliyîn, 15. Basım, 2002), 4/199.

<sup>15</sup> bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlim Abdülazîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/124.

<sup>16</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001), 2/375 (No. 2673); Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/13.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Mukaddime", 42.

<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbî's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 1/227.

<sup>19</sup> Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamd el-Hudayr, *Şerhu kitâbi'l-ilm li Ebî Hayseme* (b.y.: y.y., ts.), 19.

<sup>20</sup> bk. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî, *Kitâbü'l-ilm*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyâd: y.y., 1421/2001), 55; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/13.

<sup>21</sup> bk. Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/227.



hıfzın terkedilip sadece etrâflara itimat edilmesinden endişe ettiği için bu tür kayıtlara karşı çıktığı da söylenebilir.<sup>22</sup>

Sonraki yıllarda ise bu yöntem hadisçiler arasında oldukça yaygınlık kazanmış, aralarında Ubeydullah b. Ömer (öl. 147/764),<sup>23</sup> Şu`be (öl. 160/776),<sup>24</sup> Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778),<sup>25</sup> İmam Mâlik (öl. 179/795), İsmâil b. Ayyâş (öl. 181/797),<sup>26</sup> ve Vekf'in (öl. 197/812)<sup>27</sup> de bulunduğu birçok kimse tarafından da benimsenmiştir. Bu bağlamda Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798), beraberinde Şu`be'den tahammül ettiği hadislerden müteşekkil etrâf çalışması olmaksızın hocasının yanına gittiğini ve bu şekilde kendisine tahdîste bulunduğunu söylemiştir.<sup>28</sup> Bu rivayetten de Şu`be'nin, rivayetlerden pasaj yazılması şeklinde talebeleri tarafından kullanılan etrâf usulüne izin verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bahse konu metot, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) tarafından da kullanılmıştır. Nitekim o, Ebû Alkame el-Ferevî'ye (öl. 190/805) ait etrâf yöntemi ile kaydedilmiş haberleri arz etmek ve aynı zamanda da ilgili nakilleri ondan dinlemek üzere Medîne'ye rihle gerçekleştirmiş ancak o sene Medîne'ye giremediği için amacına ulaşamamıştır.<sup>29</sup> Dolayısıyla mezkûr rivayetler, etrâf tarzının hicrî I. ve II. yüzyıllarda hadislerin hatırlanması amacıyla yaygın bir şekilde kullanıldığını, bu amaçla da muhaddisin ilim meclisine gelmeden önce hazırlık yapıp rivayetlerden bölümler yazdığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>30</sup>

Muhaddisler, biraz önce belirttiğimiz ilk zamanlardaki uğraşlarının aksine rivayetlerin kitaplarda bir araya getirilmesi ile birlikte, çalışmalarını söz konusu eserlerde bulunan hadislerin tarihlerini aynı yerde bir araya getirmeye yoğunlaştırmışlar<sup>31</sup> ve bu amaçla söz konusu haberlere hızlıca ulaşmak ve bir naklin farklı varyantlarına vâkıf olabilmek için etrâf usulünü kitap yazımında kullanmaya başlamışlardır.<sup>32</sup> Böylece hadisin tümünü anımsatan bir parçasını verip ardından da ilgili naklin bütün isnadlarını veya belirli kaynaklar çerçevesinde geçtiği yerleri<sup>33</sup> isnadlarına da kısaca değinerek bildiren<sup>34</sup> etrâf kitapları telif etmişlerdir. Dolayısıyla mezkûr ürünler, araştırmacı açısından hadislerin kaynaklarını tespit için hazırlanan tahrîc çalışmaları<sup>35</sup> arasında sayılabileceği gibi bunların, musannif zaviyesinden bakıldığında bir tasnif sistemi olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Nitekim hadis metinlerinin tümünü yazmayıp geri kalanına delâlet edecek şekilde çoğunlukla baş taraftan bir parçasının zikredilmesi de tasnif yöntemleri arasında anılmıştır.<sup>36</sup> Böylece ya isnadı dikkate alarak ya da

<sup>22</sup> Hudayr, *Şerhu kitâbi'l-İlim*, 19.

<sup>23</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, 3/238 (No. 5048).

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, 2/240 (No. 5055).

<sup>25</sup> A`zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, 2/335.

<sup>26</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: y.y., 1327), 1/324.

<sup>27</sup> A`zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, 2/335.

<sup>28</sup> Ebû Yûsuf Ya`kûb b. Süfyân el-Besevî, *Kitâbü'l-ma`rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 2/258.

<sup>29</sup> Beşîr Ali Ömer, *Menhecü'l-İmâm Ahmed fi'l-İlâli'ehâdîs* (Riyâd: Vakkü's-Selâm, 1425/2005), 32.

<sup>30</sup> A`zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, 2/335.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû'l-Leys el-Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs neş'etühü ve menhecîyyetühü* (b.y.: İttihâd Bo-Okdepod Diyûbend, ts.), 99.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/23.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 191; Muhammed b. Ca`fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1993), 167.

<sup>34</sup> Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2011), 33.

<sup>35</sup> bk. Mahmûd et-Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd* (Beyrut: Dâru'l-Kur`ân-ı Kerîm, ts.), 10-11.

<sup>36</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nebevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415), 2/598-601.

hadisten bir pasaj alınarak düzenlenen etrâflar,<sup>37</sup> hadislerin yerlerini tespitinde yardımcı kaynaklar olarak nitelendirilmiş,<sup>38</sup> ilk râvi veya hadisin evvelinin bilinmesi halinde etrâf kitaplarına müracaat edilebileceği vurgulanmıştır.<sup>39</sup>

## 2. Etrâf Kitaplarının Tertibi

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere başlangıçta müzakere ve ilgili hadislerle alakalı soru sormak için not alma tarzında hicrî I. asrın son çeyreğinde ortaya çıkan etrâf çalışmaları, hicrî 4. asırdan itibaren müstakil bir edebiyat haline dönüşmüş<sup>40</sup> ve tahrîce kolaylık sağlaması amacıyla rivayetlerin kaynaklarını göstermek üzere bir çeşit fihrist niteliğine bürünmüştür.<sup>41</sup> Hadis fihristlerinin ilk formu olarak da nitelenen bu eserler,<sup>42</sup> her sahâbî adı altında naklettiği hadislerin bir araya getirildiği, ilgili rivayetlerin baş tarafının yazıldığı veya sahâbe isimlerine göre alfabetik bir şekilde düzenlendiği ürünlerdir. Bu kapsamda mezkûr çalışmalarda, ilk râviye göre ya sahâbe ya tâbiîn veya bazen de tebe-i tâbiîn isimlerine biyografileriyle birlikte yer verilmiş, sonrasında da rivayet edilen hadisin bir kısmı zikredilmiştir.<sup>43</sup>

Etrâf çalışmalarının hedefleri arasında, bütün kitaplardaki isnadları bir araya getirmek olabileceği gibi bu amaç, belli eserlerde bulunan senedlerle de kayıtlanabilir.<sup>44</sup> Bu arada Mizzî'ye (öl. 742/1341) ait *Tuhfetü'l-esrâf*'ta olduğu şekliyle ya seneddeki râvilerin tamamı ya da Nâblûsî'nin (öl. 1143/1731) *Zehâiru'l-mevâris*'indeki gibi râvilerin bir kısmı da zikredilebilir.<sup>45</sup>

Etrâf kitapları, başta *Sahîhâyn* veya Kütüb-i Sitte'deki hadisleri ihtiva etmekte olup sahâbe adını esas alarak müsned türünde veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki, bir açıdan müsned özelliği taşıyıp rivayetlerin sahâbe ismine, ondan rivayet edenlerin fazla olması halinde ise tâbiîn ve tebe-i tâbiîn adlarına göre alfabetik olarak düzenlenmişlerdir. Bu doğrultuda müsned türü etrâflarda her sahâbînin rivayetleri tespit edilip alfabetik olarak sıralanmakta ve hadislerden birer pasaj yazılarak ilgili naklin yerlerine kitap/bölüm olarak işaret edilmektedir.<sup>46</sup> İkinci nevi etrâf kitapları ise senedlere yer vermeksizin rivayetlerin ilk kısmından ya da bütünü anımsamayı mümkün kılan bir bölümünden birkaç sözcüğü vererek bu metinleri alfabetik bir tarzda sıralamak şeklinde tertip edilmişlerdir.<sup>47</sup> Söz konusu fasıl, hadisin lafızlarından oluşabileceği gibi etrâf müellifinin *Hadîsü Cibrîl*, *Hadîsü'n-nugayr* gibi konuyla alakalı verdiği bir başlık şeklinde de olabilir.<sup>48</sup> Neticede hadis metinlerini esas alan etrâf çalışmalarında, bahse konu rivayetin bir pasajı genellikle de baş tarafı alfabetik sıra içinde verilmekte sonra da o metnin yer aldığı hadis kitaplarına değişik usullerle işaret olunmaktadır.<sup>49</sup> Zira sözü edilen eserlerin amaçları arasında

<sup>37</sup> Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 37-38.

<sup>38</sup> Âl Âbid, *el-Medhal ilâ tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 29.

<sup>39</sup> Mehmet Görmez, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/419.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Etrâfû Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/23.

<sup>41</sup> Yûsuf Abdurrahman el-Mar'âşlî, *İlmü fehreseti'l-hadîs neş'etühü tetavvuruhü eşheru ma düvvine fih* (b.y.: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), 23.

<sup>42</sup> Mar'âşlî, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, 9.

<sup>43</sup> Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbâuti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 349; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 301.

<sup>44</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/601; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 3/321.

<sup>45</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 98.

<sup>46</sup> bk. İbn Hacer, *Etrâfû Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/23; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 241.

<sup>47</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "Etrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/498.

<sup>48</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 98.

<sup>49</sup> bk. İbn Hacer, *Etrâfû Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/23; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 241.

hem mezkûr hadisi diğerlerinden ayırt etmek<sup>50</sup> hem de ilgili naklin bütün sened ve tariklerinin bir araya getirilmesi de belirtilmiştir.<sup>51</sup> Ancak etrâf musannifleri, rivayetin tamamını ortaya koymak maksadı taşımadıklarından ilk râviyi ve diğer hadislerden tefrik edecek şekilde hadisin sadece bir kısmını kaydetmekle yetinmişlerdir.<sup>52</sup> Ayrıca bu tür eserlerden istifade edebilmek için haberin merfû olması halinde sahâbî, mevkuf olması durumunda ise tâbiîn râvinin bilinmesi gereklidir.<sup>53</sup>

### 3. Etrâf Kitaplarının Faydaları

Etrâf kitapları, gerek râvi gerekse mervî ile ilgili birçok bilgiye ulaşma açısından faydalar sağlamaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hadisin bütün tariklerini bir arada görme ve senedlerini araştırma konusunda kolaylık sağlaması,<sup>54</sup>
2. Hadisin mütevâtir, garîb, azîz, meşhur, mütâbî veya şâhidliğinin tespitine imkân vermesi,<sup>55</sup>
3. Seneddeki teferrüdün belirlenmesine yardımcı olması,<sup>56</sup>
4. Bir rivayetin fert olup olmadığına yönelik itibar araştırmasını sağlaması,<sup>57</sup>
5. Hadislerin, aslî kaynaklardaki yerlerinin tespitine imkân sunması,<sup>58</sup>
6. Rivayetlerin âlî veya nâzil isnad olduklarına dair bilgiye ulaşma olanağı vermesi,<sup>59</sup>
7. Senedde ittisal veya inkıta olup olmadığına saptanmasına yardımcı olup muttasıl senedler arasında tercihte kolaylık sağlaması,<sup>60</sup>
8. Senedden düşen râvinin bilinmesine olanak sunması,<sup>61</sup>
9. Mürsel, mevkuf ve maktû rivayetlerin cemedilmesine fırsat vermesi,<sup>62</sup>
10. Sahâbî veya diğer râvilerin naklettikleri hadislerin sayısal bilgisine ulaşılması,<sup>63</sup>

<sup>50</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfî'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtakire min etrâfî'l-aşere*, thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1415/1994), 1/26 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Etrâfî Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/23.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *İthâfî'l-mehere*, 1/24-25 (*Tahkîk Mukaddimesi*); Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li meânî tenkîhi'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâhuddîn b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/208.

<sup>53</sup> Muhammed Mahmûd Bekkâr, *İlmü't-tahrîc ve devruhü fi hifzi's-sünneti'n-nebeviyye* (Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd li't-tabâati'l-mushafi's-şerîf, ts.), 39; Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 107.

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Etrâfî Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24; İbn Hacer, *İthâfî'l-mehere*, 1/30 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>55</sup> İbn Hacer, *Etrâfî Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil alâ zikri esmâi şuyûhi'l-eimmeti'n-nübel*, thk. Sekîne eş-Şihâbî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 35-36; Hâdî, *Turuku tahrîci hadisi Resûlillâh*, 122.

<sup>56</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadisi Resûlillâh*, 142.

<sup>57</sup> bk. Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar*, 491; Hâdî, *Turuku tahrîci hadisi Resûlillâh*, 122.

<sup>58</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfî'l-mehere*, 1/25 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>59</sup> İbn Hacer, *İthâfî'l-mehere*, 1/30 (*Tahkîk Mukaddimesi*); San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 1/209.

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Etrâfî Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 40.

<sup>61</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadisi Resûlillâh*, 122.

<sup>62</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadisi Resûlillâh*, 156.

<sup>63</sup> Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 49; Ebü Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, haz. Muhammed b. Hamîd el-Avfî (Suudi Arabistan: y.y., ts.), 1/19 (Yüksek Lisans Tezi).

### 354 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

11. Kimliği açık bir şekilde belirtilmeyen râviler/mühmel hakkında bilgi edinilmesi,<sup>64</sup>
  12. Üzerinde etrâf çalışması yapılan aslı kaynaklarda yer alan haberlerde meydana gelebilecek matbaadan veya yazımdan kaynaklanan hataların düzeltilmesine kolaylık sunması,<sup>65</sup>
  13. Râvilerin nisbe ve künyelerinin tespiti,<sup>66</sup>
  14. Hadislerin tashîf, tahrîf ve tebdilden korunması,<sup>67</sup>
  15. İlk râvisinin bilinmesi,<sup>68</sup>
  16. Rivayetlerin sıhhat derecelerinin kolayca belirlenebilmesi,<sup>69</sup>
  17. Muallal hadislerin böyle olmayanlardan ayırt edilebilmesi,<sup>70</sup>
  18. Etrâf müelliflerinin itimat ettikleri mahtût nüsha farklılıklarının bilinip söz konusu yazmaların matbu nüsha ile karşılaştırılması,<sup>71</sup>
  19. Tertibi düzgün olmayan kitapların müretteb hale getirilmesi,<sup>72</sup>
  20. Râvilerin hata ve vehmlerinin tespiti,<sup>73</sup>
  21. Bir müellifin eserinde yer verdiği ancak hakkında hüküm beyan etmediği hadislerin durumunu başka musanniflerin kanaatlerinden öğrenme imkânı sunması,<sup>74</sup>
  22. Hadislerin içerdikleri konunun tespit edilebilmesine imkân sağlaması,<sup>75</sup>
  23. Farklı tariklerin bilinmesi ile metin bütünlüğünün sağlanması,<sup>76</sup>
  24. Makâsîdü'ş-şerîfayı ortaya koyabilecek şekilde sebep-i vürûdun tespit edilebilmesi<sup>77</sup> ve
  25. Hadislerin kimler tarafından ve hangi konu altında tahrîc edildikleri bilgisini göstermesi.<sup>78</sup>
- Etrâf kitaplarının saydığımız söz konusu faydalarının yanı sıra; rivayette yer alan lafızların tamamına ulaşmaya imkân sunmaması,<sup>79</sup> ayrıca sahâbî veya tâbiîn râvinin bilinmesi halinde de aranılan hadise ulaşmada zorluk yaşanması<sup>80</sup> gibi bazı olumsuz yanları da bulunmaktadır.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24; İbn Hacer, *İthâfü'l-mehere*, 1/31 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>65</sup> İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, 1/19; İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/25.

<sup>67</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 40; Âl Âbid, *el-Medhal ilâ tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 47.

<sup>68</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*, 157.

<sup>69</sup> Kandemir, "Etrâf", 11/498.

<sup>70</sup> İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, 35-36.

<sup>71</sup> Dahîl b. Sâlih el-Lahîdân, *Turuku't-tahrîc bi hasebi'r-râvi'l-a'lâ* (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmî, 1422), 158.

<sup>72</sup> İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, 1/39.

<sup>73</sup> İrâkî, *el-İtrâf b. evhâmi'l-etrâf*, 1/19.

<sup>74</sup> Halit Özkan, "Tuhfetü'l-eşrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/358.

<sup>75</sup> San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 1/208.

<sup>76</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*, 122.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, 1/24; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 40.

<sup>79</sup> San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 1/208; Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*, 137.

<sup>80</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*, 137.

#### 4. Etrâf Kitapları

Yukarıda sıralanan yararları nedeniyle başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok rivayet kaynağı üzerine hicrî 4. asırdan itibaren etrâf kitapları telif edilmiş<sup>81</sup> hatta bu alanda eser tasnif etmeyen muhaddisler uzuvları olmayan bir insana dahi benzetilmiştir.<sup>82</sup> Bu sebeple rivayet türü eserlerin tasnif edilmesi birlikte bunlardan istifadeyi kolaylaştırmak için etrâf türü çalışmalar yapılmıştır. Bu aşamada kronolojiyi de dikkate alarak günümüze kadar kaleme alınan ilgili literatürü her biriyle alakalı tespit edebildiğimiz kısa malumatlarla birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür:

##### 4.1. İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) Muvatta'ı Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları

**4.1.1.** *Etrâfü'l-Muvatta'-ı İmâm Mâlik*, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (öl. 385/995): Söz konusu çalışma günümüze ulaşmamış olup Dârekutnî'nin kayıp eserleri arasında yer almaktadır.<sup>83</sup>

**4.1.2.** *Etrâfü merâsîli'l-Muvatta'-ı İmâm Mâlik*, Dârekutnî: Söz konusu eser, günümüze kadar ulaşmış değildir.<sup>84</sup>

**4.1.3.** *Etrâfü'l-Muvatta'*, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071).<sup>85</sup>

**4.1.4.** *Etrâfü ehâdîsi Mâlik*, Tâhir el-Makdisî (öl. 507/1113): Bu çalışma, on cüzden müteşekkildir.<sup>86</sup>

**4.1.5.** *Etrâfü'l-Muvatta'/el-İmâ ilâ etrâfi ehâdîsi kitâbi'l-Muvatta'*, Ali b. İsâ ed-Dânî (öl. 532/1137): Müellifin mahtût eserleri arasında zikredilen eser, müsned tarzında tertip edilmiştir.<sup>87</sup>

##### 4.2. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları

Yaptığımız araştırmalar neticesinde *Müsned* için hazırlanmış bir adet etrâf çalışmasına ulaşabildik. Söz konusu eser şudur:

**4.2.1.** *İtfârü'l-müsnedi'l-mu'telâ bi etrâfi'l-Müsnedi'l-Hanbelî*, İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449).<sup>88</sup> Bu kitap, Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerini, oğlu Abdullah (öl. 290/903) ve *Müsnedü'l-İrâk* diye şöret bulmuş<sup>89</sup> Ebü Bekr el-Katî'nin (öl. 378/988) ziyadelerini içermektedir.<sup>90</sup> Müsned tarzında hazırlanan<sup>91</sup> ilgili kitapta *Müsned*deki sahâbî râviler ve onlardan nakilde bulunanlar alfabetik olarak sıralanmış, peşi sıra rivayetlerinin evvelinden bir bölüm yazılıp haberin Ahmed b. Hanbel'den sözü edilen râviye kadarki senedi verilmiştir.<sup>92</sup>

<sup>81</sup> Hâdî, *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*, 123.

<sup>82</sup> San`ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 1/209.

<sup>83</sup> bk. Abdullah b. Dayfüllah er-Rahîlî, *el-İmâm Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî* (Cidde: Dâru'l-Endülüsi'l-Hadrâ, ts.), 236.

<sup>84</sup> bk. Rahîlî, *el-İmâm Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî*, 236.

<sup>85</sup> Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004), 1/16.

<sup>86</sup> İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/82.

<sup>87</sup> bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 118; İbn Hacer, *İthâfü'l-mehere*, 1/158 (*Tahkik Mukaddimesi*).

<sup>88</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38.

<sup>89</sup> Ebü's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 6/180.

<sup>90</sup> Lahîdân, *Turuku't-tahrîc*, 177.

<sup>91</sup> Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/81; Muhammed Muhammed Ebü Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1404/1984), 452.

<sup>92</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/520.

### 4.3. *Buhârî'nin (öl. 256/870) el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları*

**4.3.1. *Etrâfî'l-Buhârî***, Muhammed b. Abilhâdî es-Sindî (öl. 1138/1726): Mezkûr çalışmanın yazma bir nüshası Cidde Muhammed Nasîf kütüphanesinde mevcuttur.<sup>93</sup>

**4.3.2. *Hayâtü'l-kârf bi etrâfi Sahîhi'l-Buhârî***, Muhammed b. Hâşim b. Abdülgafûr b. Abdurrahman et-Tettevî es-Sindî (öl. 1174/1760): *Tuhfetü'l-eşrâf*ta bulunan rivayetler arasından sadece Buhârî hadislerinin derlendiği bir ihtisar çalışmasıdır.<sup>94</sup> Söz konusu eserin yazma bir nüshası mevcuttur.<sup>95</sup>

### 4.4. *Sahîhayn Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları*

**4.4.1. *Etrâfî's-sahîhayn/el-Cem'u beyne's-sahîhayn***, Ebû Mes'ûd Muhammed b. Ubeyd ed-Dımaşkî (öl. 401/1010): Etrâf edebiyatındaki mahareti ile tanınan Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî<sup>96</sup> tarafından sahâbe müsnedlerine göre tertip edilen bu eser, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin hatırlatma kabilinden küçük bir kısmının alınması ile oluşturulmuştur. Ancak söz konusu çalışmanın günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.<sup>97</sup>

**4.4.2. *Etrâfî's-sahîhayn***, Ebû Muhammed Halef b. Muhammed b. Ali el-Vasîfî (öl. 401/1010):<sup>98</sup> Üç cilt olduğu ifade edilen<sup>99</sup> bu kitapta, *Buhârî* ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde bulunan rivayetlerin baş taraflarından bir kısmı alınarak yerlerine işaret edilmiştir.<sup>100</sup> İbn Asâkir (öl. 571/1176), söz konusu eserin, tertibi ve planından sitayişle söz etmiş ve hatasının azlığından bahsetmiştir.<sup>101</sup> Bu sebeple olsa gerek daha sonra bu alanda kitap yazarların birçoğu ilgili çalışmanın genel planını benimsemişlerdir.<sup>102</sup> Ayrıca söz konusu yapıt, aynı adı taşıyan Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'nin eserinden daha değerli kabul edilmiş<sup>103</sup> ve bir yazma nüshasının Kâhîre Dâru'l-Kütüb'de bulunduğu da belirtilmiştir.<sup>104</sup>

**4.4.3. *el-Cem' beyne's-sahîhayn***, Ebû Bekr el-Berkânî (öl. 425/1034): Sahâbe müsnedlerine göre tertip edildiği ifade edilen<sup>105</sup> bu eserden bahsedenenler ilgili çalışmayı görmediklerini de belirtmişlerdir

**4.4.4. *Etrâfî's-sahîhayn***, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî (öl. 430/1038)<sup>106</sup>

**4.4.5. *Etrâfî's-sahîhayn***, Ebû Nuaym Ubeydullah b. Hasan b. Ahmed el-Haddâd el-İsfehânî (öl. 517/1123): Ebû Nuaym'a ait bu çalışmadan övgü ile bahsedilmiştir.<sup>107</sup>

**4.4.6. *el-Mu'lim fi etrâfî'l-Buhârî ve Müslim***, Ömer b. Bedr el-Mevsilî (öl. 622/1225): Müellif, mahtût olan bu kitabı hadislere göre alfabetik bir şekilde tertip etmiş, öncelikle *mut-tefekun aleyh* sonra da Buhârî ve Müslim'in tek başlarına naklettikleri haberleri zikretmiştir.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *İthâfî'l-mehera*, 1/36 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>94</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/129-130; Özkan, "Tuhfetü'l-eşrâf", 41/357-358.

<sup>95</sup> bk. Muhammed Hâşim b. Abdülgafûr b. Abdurrahman es-Sindî, *Hayâtü'l-kârf bi etrâfi sahîhi'l-Buhârî* (b.y.: Mektebetü Muhammed b. Türkî et-Türkî, ts.).

<sup>96</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ekrem el-Bûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984), 17/228.

<sup>97</sup> Mar'aslı, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, 68.

<sup>98</sup> Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, 433-434.

<sup>99</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/311.

<sup>100</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. İbn Hibetullah b. Abdullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 77/16; Selman Başaran, "Halef el-Vasîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/239.

<sup>101</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-mâlikîyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/698.

<sup>102</sup> Kandemir, "Etrâf", 11/499.

<sup>103</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 17/260.

<sup>104</sup> Mar'aslı, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, 68.

<sup>105</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38.

<sup>106</sup> Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, 434.

<sup>107</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 19/487; Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-zünûn*, 1/81.

Ayrıca Mevsilî, yer verdiği hadisin hemen kenarında ilgili rivayeti nakleden sahâbilerin isimlerine de yer vermiştir.<sup>108</sup>

**4.4.7. Etrâfû's-sahîhayn**, İbn Hacer el-Askalânî.<sup>109</sup>

**4.4.8. Kurretü'l-ayneyn bi etrâfî's-sahîhayn**, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (öl. 1968).<sup>110</sup>

**4.5. İbn Mâce'nin (öl. 273/887) Sünen'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.5.1. Etrâfû Sünen-i İbn Mâce**, İbnü'l-Kayserânî.<sup>111</sup>

**4.6. Tirmizî'nin (öl. 279/892) Sünen'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.6.1. Etrâfû Süneni't-Tirmizî**, İbnü'l-Kayserânî: Bu çalışma, on cüzlük bir eserdir.<sup>112</sup>

**4.7. Nesâî'nin (öl. 303/915) Sünen'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.7.1. Etrâfû Süneni'n-Nesâî**, İbnü'l-Kayserânî: İlgili eser, yedi cüzden oluşmaktadır.<sup>113</sup>

**4.8. Kütüb-i Sitte Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.8.1. Etrâfû'l-Kütübî's-Sitte**, İbnü'l-Kayserânî: İbn Asâkir, bu çalışmanın müellifin el yazısı ile yazılmış bir nüshasını gördüğünü ancak pek çok yerinde fâhiş hatalar bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>114</sup> Mezkûr eser, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Hüseynî ed-Dimeşkî (öl. 765/1364) tarafından ihtisar edilerek yeniden düzenlenmiştir.<sup>115</sup>

**4.8.2. el-Misbâh fi etrâfî ehâdisi'l-mesânîdi's-sitte**, İbnü'l-Kayserânî: Bu yapıt, on cüzden müteşekkildir.<sup>116</sup>

**4.8.3. Etrâfû's-sitte**, Ebû Bekir Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kastallânî (öl. 686/1287).<sup>117</sup>

**4.9. Kütüb-i Hamse<sup>118</sup> Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.9.1. Etrâfû'l-kütübî'l-hamse/el-Levâmi` fi'l-cem` beyne's-sihâh ve'l-cevâmi`**, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Sâbit et-Tarkî (öl. 521/1127): Bahse konu çalışma, mahtût bir eser olup hadislerin sahâbî râvilerine göre tasnif edilmiştir.<sup>119</sup>

**4.10. Kütüb-i Erbaa<sup>120</sup> Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

<sup>108</sup> İrâkî, *el-İtrâf b. evhâmi'l-etrâf*, 1/21-22.

<sup>109</sup> Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-zünûn*, 1/81; Kâsım Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/698.

<sup>110</sup> Mar'aşlî, *İlmü fehreseti'l-hadis*, 64.

<sup>111</sup> İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, 1/19.

<sup>112</sup> İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, 1/19.

<sup>113</sup> İrâkî, *el-İtrâf bi evhâmi'l-etrâf*, 1/19; İsmâil el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/82.

<sup>114</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *el-Muğni fi'd-dualâ*, thk. Nüreddîn İtr (Katar: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 2/214; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 37; Mehmet Yaşar Kandemir, "İbnü'l-Kayserânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/110.

<sup>115</sup> Hâcî Halîfe, *Keşfü'z-zünûn*, 1/81; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*, 434.

<sup>116</sup> İsmâil el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/82.

<sup>117</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfî'l-mehere*, 1/102 (*Tahkîk Mukaddimesi*); Lahidân, *Turuku't-tahrîc*, 157.

<sup>118</sup> Kütüb-i Hamse tabiri, İbn Mâce'nin *Süneni* hariç Kütüb-i Sitte'nin diğer kitapları için kullanılmıştır. bk. Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*, 367.

<sup>119</sup> Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 3/321; Ali Abdülbâsit Mezîd, *Minhâcû'l-muhaddisin fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî ve hatta asrine'l-hâdir* (b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 379; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 37; Ahmed b. Muhammed b. Siddîk el-Gamârî, *Husûlü't-tefîric bi usûli't-tahrîc* (Riyâd: Mektebetü Taberiyye, 1414/1994), 46; Kandemir, "Etrâf", 11/499.

<sup>120</sup> Kütüb-i Erbaa ifadesi, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*leri için kullanılmaktadır. bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs serhu ihtisâri ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, ts.), 27; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 156.

**4.10.1. Etrâfî's-süneni'l-erbaa**, İbn Asâkir: Üç ciltten oluşan bu eser, ilgili eserlerde bulunan rivayetleri nakleden sahâbî râviler esas alınarak alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu çalışma, *el-İsrâf alâ ma'rifeti'l-etraf* diye de isimlendirilmiştir.<sup>121</sup>

**4.11. Kütüb-i Seb`a<sup>122</sup> Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.11.1. Zehâirü'l-mevâris fi'd-delâleti alâ mevâzi'î'l-hadîs/Etrâfî'l-kütübî's-seb`a**, Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblûsî: Müellifin ilgili eseri, Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı kapsamaktadır.<sup>123</sup> *Tuhfetü'l-eşraf*'ın tertibi esas alınarak düzenlenmiş olan bu çalışma, onun ihtisarı gibidir ve sahâbe adlarına göre yedi bölüm halinde tertip edilmiştir.<sup>124</sup> Sözü edilen kısımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bölüm: Erkek sahâbîlerin hadisleri,
2. Bölüm: Sahâbeden künyeleri ile meşhur olanların hadisleri,
3. Bölüm: Erkek sahâbîlerden mübhem olanların hadisleri,
4. Bölüm: Kadın sahâbîlerin hadisleri,
5. Bölüm: Künyeleri ile meşhur kadın sahâbîlerin hadisleri,
6. Bölüm: Kadın sahâbîlerden mübhem olanların hadisleri,
7. Bölüm: Mürsel hadisler. Bu kısım, irsâlde bulunanların künyeleri, mübhem mürsiler ve kadınların mürselleri olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.<sup>125</sup>

Sözü edilen kitapta yer verilen hadislerin esas kaynaklarına işaret etmek üzere; Buhârî'nin *Sahîh'i* (ح), Müslim'in *Sahîh'i* (م), Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* (د), Tirmizî'nin *Sünen'i* (ت), Nesâî'nin *el-Müctebâ'sı* (س), İbn Mâce'nin *Sünen'i* (هـ) ve İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ise (ط) rumuzları ile gösterilmiştir.

İlgili eserde ihtisar amaçlı sadece müellifin şeyhi zikredilmiş, senedin diğer râvilerine ise yer verilmemiştir. Ayrıca tekrardan kaçınmak üzere bir grup sahâbî tarafından nakledilen hadisten yalnızca birisinin verilmesi ile yetinilmiştir. Kitapta toplam 12302 rivayet bulunmaktadır.<sup>126</sup>

**4.11.2. Tevrisü'l-mevâris fi'd-delâle ale'l-mevdii'l-ehâdis fi etrafî'l-kütübî's-seb`a**, Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblûsî.<sup>127</sup>

**4.12. İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) Sahîh'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.12.1. Etrâfî Sahîh-i İbn Hibbân**, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn İrâkî (öl. 806/1404). İlgili kitap, İrâkî'nin tamamlamaya imkan bulmadığı eserleri arasında sayılmaktadır.<sup>128</sup>

**4.13. Dârekutnî'nin Sünen'i Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.13.1. Etrâfî'l-garâib ve'l-efrâd/el-Etrâf li'l-efrâd li'd-Dârekutnî**, İbnü'l-Kayserânî: Müsned tertibinde tasnif edilmiş olan bu eser, Dârekutnî'nin *el-Fevâidü'l-efrâd (etraf)* isimli çalışmasının alfabetik düzenlenmesinden ibarettir.<sup>129</sup>

<sup>121</sup> Hâcî Halife, *Keşfü'z-zünûn*, 1/81; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/273; Gamârî, *Husûlü't-tefîric*, 46.

<sup>122</sup> Kütüb-i Seb`a ile Sahîhayn, Sünen-i Erbaa ve İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı kastedilmiştir. bk. Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 157.

<sup>123</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 100.

<sup>124</sup> İtr, *Menhecü'n-nakd*, 202; Muhammed Accâc el-Hatîb, *Lemahât fi'l-mektebeti ve'l-bahs ve'l-mesâdir* (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1413/1993), 200-201.

<sup>125</sup> Accâc el-Hatîb, *Lemahât*, 200-201; Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 111; Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 57-58.

<sup>126</sup> Şihri, *İlmü't-tahrîc*, 79; Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 112; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 242.

<sup>127</sup> İsmâîl el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/591.

<sup>128</sup> Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ es-Süneykî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiy-yeti'l-İrâkî*, thk. Abdüllatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/22; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38.

<sup>129</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/171; Mar'aşlı, *İlmü fehreseti'l-hadîs*, 69; Kandemir, "İbnü'l-Kayserânî", 21/110.



#### 4.14. Kütüb-i Sitte ve Diğer Eserler Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları

**4.14.1. Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf**, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî: Müellif, Halef el-Vâsıtî ve Ebû Mes'ûd ed-Dimeşki'nin etrâfları ile İbn Asâkir'in *el-İşrâf alâ ma'rifeti'l-etrâf* adlı eserlerini esas almış ve bu çalışmasında ilgili kitaplardaki hata ve yanlışları düzeltmiştir.<sup>130</sup> Mizzî, müsned tarzında tasnif ettiği bu eserinde sahâbe isimlerini alfabetik olarak sıralamış, ilgili sahâbiden birden fazla nakilde bulunan râvi bulunması halinde ise onların da adlarını aynı şekilde tertip etmiştir.

Kitap, Kütüb-i Sitte'nin yanı sıra Müslim'in Mukaddimesi, Ebû Dâvûd'un *el-Merâsil*, Tirmizî'nin *el-İlelü's-sagîr* ve *eş-Şemâilü'n-nebeviyye* ve Nesâî'ye ait *es-Sünenü'l-kübrâ* ile *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* isimli eserlerdeki râviler dikkate alınarak hazırlanmış;<sup>131</sup> kavflî hadislerde rivayetin bir kısmı, fiilî olanlarında ise bahse konu rivayetin içeriği hakkında bilgi verilmiştir.<sup>132</sup>

Musannif, eserinde Kütüb-i Sitte'nin hadislerini müsned ve mürsel olarak taksim etmiş ve tekrarları ile birlikte 19595 rivayete yer vermiştir.<sup>133</sup> Râviler; isimleri bilinenler, künyeleri ile meşhur olanlar, babalarına veya dedelerine nispet edilenler, adları bilinmeyenler ve kadınlar şeklinde beş grupta sıralanmış, senedler tam bir şekilde zikredilmiş, metinlerin sadece baş tarafı ya da varsa hadisin meşhur kısmı ile kaydedilmiştir.<sup>134</sup>

Mizzî, her bir sahâbînin biyografisi altında ilgili ismin nakillerini zikretmiş ancak bunu yaparken herhangi bir tertibi esas almamıştır. Kütüb-i Sitte'yi de sıhhat derecelerine göre tertip etmiş,<sup>135</sup> sırayla Kütüb-i Sitte, Kütüb-i Hamse daha sonrasında ise Kütüb-i Erbaa rivayetlerine yer vermiştir.

Müellif, kitabında yer verdiği hadislerin aslî kaynaklarına işaret etmek üzere:

Kütüb-i Sitte'deki hadisler için, “ع”,

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde muttasıl olarak tahrîc ettiklerine, “خ”,

Buhârî'nin istişhâd amaçlı muallak rivayetlerine, “خت”,

Müslim'in nakillerine, “م”,

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indekilere, “د”,

Ebû Dâvûd'un *el-Merâsil* adlı eserindeki haberlere, “مد”,

Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indekilere, “ت”,

Tirmizî'nin *Şemâil* adlı eserinde bulunanlara, “تم”,

Nesâî'nin *el-Müctebâ*'sındakiler için, “س”,

Nesâî'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* adlı eserindekilere, “سي”,

İbn Mâce'nin *Sünen*'indekilere için, “ق” ve

Kendisinin Vâsıtî ve Ebû Ubeyd ed-Dımaşki'nin eserlerinde bulunan hadislere dair zikrettiği ilave bilgileri göstermek üzere de “ز”, rumuzlarını kullanmıştır. İbn Asâkir'e yaptığı istidrâklar için ise “ك” işaretinden yararlanmıştır.<sup>136</sup>

<sup>130</sup> bk. Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf maa en-nüketü'z-zirâf ale'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefüddîn (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983/1403), 1/4-5; Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 101.

<sup>131</sup> bk. Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 1/3-4; İtr, *Menhecü'n-nakd*, 202; Özkan, “Tuhfetü'l-eşrâf”, 41/357.

<sup>132</sup> Adâb Mahmûd el-Habş, *Muhâdarât fî ilmi tahrîci'l-hadîs ve nakdih* (Ammân: Dâru'l-Furkân, 1419/2008), 43.

<sup>133</sup> Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neş'etühü ve tetevvuruhu* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1417/1996), 228.

<sup>134</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 102; Özkan, “Tuhfetü'l-eşrâf”, 41: 357.

<sup>135</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 102; Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 53-54.

<sup>136</sup> bk. Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 1/6; Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 103-104; Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 52; Gamârî, *Husûlü't-tefrîc*, 47.

### 360 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

Neticede mezkûr çalışma, hadislerin tahrîcinde başvuru kaynağı haline dönüşmüş,<sup>137</sup> bu özelliği sebebiyle de ilgili eser üzerinde bir çok çalışma yapılmıştır. Bunları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Muhtasarü'l-etrâf*, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (öl. 748/1348).<sup>138</sup>

2. *Muhtasarü'l-etrâf*, Şehâbeddîn Ahmed b. Enderesî, (öl. 750/1349).<sup>139</sup>

3. *Evhâmü'l-etrâf/et-Taakkub ale'l-etrâf*, Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361): Mizzî'nin *Tuhfetü'l-esrâf*'ına tenkitlerini içermektedir.<sup>140</sup>

4. *el-Keşşâf fî ma'rifeti'l-etrâf*: Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Hamze ed-Dimeşkî (öl. 765/1363): *Tuhfetü'l-esrâf*'ın muhtasarı olup<sup>141</sup> iki ciltten müteşekkildir.<sup>142</sup> Eserde hadislerin başlangıç kısımları alfabetik olarak tertip edilmiştir.<sup>143</sup>

5. *el-İsrâf alâ ma'rifeti'l-etrâf/el-İsrâf ale'l-etrâf*, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüreddîn el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401).<sup>144</sup> Bilindiği kadarıyla kitap matbu değildir.<sup>145</sup>

6. *el-Etrâf (el-İtrâf) bi evhâmi'l-etrâf*, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî (826/1423): İbnü'l-İrâkî'nin, *Tuhfetü'l-esrâf*'taki bazı hataları düzeltmek için babası Zeynüddîn el-İrâkî ve kendisinin değerlendirmelerini de ilave ederek müsned tertibinde kaleme aldığı bir çalışmadır.<sup>146</sup> Yûsuf el-Hût'un tahkiki ile yayımlanmıştır.<sup>147</sup>

7. *en-Nüketü'z-zirâf ale'l-etrâf*, İbn Hacer el-Askalânî: *Tuhfetü'l-esrâf*'ta var olan bazı yanlışlıkları tashih ve ikmâl etmek amacıyla müsned şeklinde telif edilmiştir. Mezkûr çalışma, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-esrâf*'ı ile birlikte hamişinde basılmıştır.<sup>148</sup>

8. *Tekmilü'l-etrâf*, Bedrüddîn el-Aynî (öl. 855/1451): *Tuhfetü'l-esrâf*'ın ihtisârı mahiyetindeki bu eserin yazma nüshası İstanbul Şehîd Ali Paşa Kütüphanesi'nde mevcuttur.<sup>149</sup>

9. *el-İsrâf ale'l-cem` beyne'n-nüketi'z-zirâf ve tuhfeti'l-esrâf*, Takiyyüddîn Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Mekkî (öl. 871/1466): Mizzî'nin *Tuhfetü'l-esrâf*'ile İbn Hacer'in *en-Nüketü'z-zirâf*'isimli eserlerinin bir araya getirildiği çalışmadır.<sup>150</sup>

10. *İltâfü'l-esrâf bi zehri'l-etrâf*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ca'fer el-Kâhîrî el-Hüseynî İbn Kamer (öl. 876/1471).<sup>151</sup>

<sup>137</sup> İtr, *Menhecü'n-nakd*, 202.

<sup>138</sup> Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâleddîn es-Süyûtî, *Zeylû tabakâti'l-huffâz li'z-Zehebî*, thk. Zekeriyya Umeyrât (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 231.

<sup>139</sup> Mizzî, *Tezhîbü'l-kemâl*, 1/25.

<sup>140</sup> Moğultay b. Kuleyh b. Abdullah el-Bekcerî, *et-Terâcimü's-sâkıta min kitâbi ikmâli tezhîbi'l-kemâl li Moğultay*, thk. Komisyon (Riyâd: Dâru'l-Muhaddis, 1426), 30.

<sup>141</sup> Özkan, "Tuhfetü'l-esrâf", 41/357.

<sup>142</sup> Hâcî Halife, *Keşfü'z-zünûn*, 2/163.

<sup>143</sup> Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 47.

<sup>144</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 37.

<sup>145</sup> Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, 226; Gamârî, *Husûlü't-tefrîc*, 46.

<sup>146</sup> Zirîklî, *el-A'lâm*, 1/148; Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, 226; Gamârî, *Husûlü't-tefrîc*, 46.

<sup>147</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Mahmûd en-Nâcî, *Acâletü'l-ımlâ el-müteyessira mine't-teznîb*, thk. İbrâhîm b. Hammâd er-Rîs - Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Kannâs (Riyâd: Mekteberü'l-Meârif, 1420/1999), 5/1280.

<sup>148</sup> bk. Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, 226; Tahhân, *Usûlü't-tahrîc*, 123.

<sup>149</sup> bk. Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedrüddîn el-Aynî ve eseruhü fî ilmi'l-hadîs* (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 261.

<sup>150</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tezhîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 1/26.

<sup>151</sup> İbn Hacer, *İthâfî'l-mehere*, 1/40 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

11. *et-Tuhâfû'z-zurâf fî telhîsî'l-etrâf*, Abdurrahman b. Ali el-Alkâmî (öl. 969/1561): *Tuhfetü'l-etrâf*'ın ihtisarıdır.<sup>152</sup>

**4.14.2. Câmiu'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li akvâmi's-senen**, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373): Müellif, hocası Mizzî'nin eseri *Tuhfetü'l-etrâf*'ta takip ettiği usulden yararlanmıştır,<sup>153</sup> İmam Mâlik'in *Muvattâ'*, İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannefi*, Kütüb-i Sitte, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819), Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 317/919) ve Bezzâr'ın (öl. 292/905) *Müsned*'leri ile İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) *Müstedrek*'inde mevcut hadisleri ele alıp mezkûr kaynaklarda rivayeti bulunan sahâbîleri alfabetik bir şekilde sıralamış, rivayetlerin tamamını bir araya getirmiş, sahâbe ve diğer râvîlerin hayatları hakkında bilgi vermiştir.<sup>154</sup>

İbn Kesîr, ilgili eserinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini esas almış, öncelikle rivayeti binden az olan sahâbîlere, sonra üstünlük sırasına göre Hulefâ-yi Râşidîn'e daha sonra da binden fazla hadis rivayet eden muksûrın sahâbenin nakillerine yer vermiştir.<sup>155</sup>

**4.14.3. el-Müsnedü'l-câmi' li ehâdisi's-sitte ve müellefâtü ashâbihe'l-uhurâ**, Beşşâr Avvâd, Ebü'l-Meâtî Muhammed Nûrî, Ahmed Abdürrezzâk İd, Eymen ez-Zâmilî ve Mahmûd Halîl: Eser, Kütüb-i Sitte'nin yanı sıra İmam Mâlik'in *Muvattâ'*, Humeydî (öl. 219/834), Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd'in (öl. 249/863) *Müsned*'leri, Dârimî'nin (öl. 255/869) *Süneni*' ve İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Sahîh*'ini ihtiva etmektedir.<sup>156</sup>

#### **4.15. Diğer Eserler Üzerine Yapılan Etrâf Çalışmaları**

**4.15.1. Etrâfû ehâdisi Ebî Hanîfe**, İbnü'l-Kayserânî.<sup>157</sup>

**4.15.2. el-İnâre fî etrâfî'l-muhtâre/Etrâfû'l-ehâdisi'l-muhtâre**, İbn Hacer el-Askalânî: Ziyâeddîn el-Makdisî'nin (öl. 643/1245) *el-Ehâdisü'l-muhtâre mimmâ lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ* adlı Sahîhayn haricinde özellikle müsned, sünen, tabakat ve tarih kitaplarıyla cüz gibi gibi derlemelerde bulunan sahih rivayetleri topladığı<sup>158</sup> eserinin İbn Hacer tarafından yapılan bir ciltlik etrâfıdır.<sup>159</sup> İbn Hacer, söz konusu kitabı ikinci Yemen seyahati esnasında kaybetmiştir.<sup>160</sup>

**4.15.3. Etrâfû'l-mesânîdi'l-isneyaşere**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil el-Büsîrî (öl. 840/1436): Çalışma, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Humeydî, Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843), Ahmed b. Hanbel, Adenî (öl. 243/857), Bezzâr, İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Menî (öl. 244/858), Abd b. Humeyd, Hâris b. Muhammed b. Ebû Üsâme (öl. 282/895), Ebû Ya'lâ ve İshâk b. Râhûye'nin (öl. 238/853) *Müsned*'leri, ilgili eserlerdeki rivayetlerin senedleri ve söz konusu haberlerin hükümlerini içermektedir.<sup>161</sup>

**4.15.4. İthâfû'l-hiyeretü'l-mehere bi zevâidi'l-mesânîdi'l-aşere/Etrâfû'l-mesânîdi'l-aşere**, Büsîrî: İlgili kitap, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Humeydî, Müsedded, Adenî, İshâk b. Râhûye,

<sup>152</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/196.

<sup>153</sup> Lahîdân, *Turuku't-tahrîc*, 180.

<sup>154</sup> Lahîdân, *Turuku't-tahrîc*, 180-183; Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38; Abdülkerim Özeydî, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/133.

<sup>155</sup> Lahîdân, *Turuku't-tahrîc*, 182-183.

<sup>156</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 38-39.

<sup>157</sup> İsmâil el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/82.

<sup>158</sup> Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddîn el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/492.

<sup>159</sup> Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddîsîn*, 452.

<sup>160</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/520.

<sup>161</sup> Gamârî, *Husûlü't-tefrîc*, 47.

### 362 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Ebû Üsâme ve Ebû Ya'lâ'nın<sup>162</sup> *Müsned*lerinde bulunupta Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiş hadisleri toplamaktadır. Müellif, 823/1420 yılında tamamladığı bu çalışmayı sonrasında senedlerini hazfederek ihtisar etmiştir.<sup>163</sup>

**4.15.5. *Tesdîdü'l-kavs fi etrâfi'l-müsnedi'l-firdevs/Etrâfü müsnedi'l-firdevs***, İbn Hacer el-Askalânî.<sup>164</sup>

**4.15.6. *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mütekire min etrâfi'l-aşere***, İbn Hacer el-Askalânî: Müsned tarzında telif edilen ve sekiz mücelleden oluşan bu çalışma, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*, İmam Şâfi' (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*leri, Dârimî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'leri, İbnü'l-Cârûd'un (öl. 307/919) *Müntekâ'sı*, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'leri, Hâkim'in *Müstedrek*i, Ebû Avâne'nin (öl. 316/929) *Müstahrec* ve Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr* adlı kitaplarını içermektedir.<sup>165</sup>

Bu eserde Dârimî'nin *Sünen*'i (مي), İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i (خز), İbnü'l-Cârûd'un *Müntekâ'sı* (ج), Ebû Avâne'nin *el-Müstahrec*'i (ع), İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i (حب), Hâkim'in *Müstedrek*'i (ك), Dârekutnî'nin *Sünen*'i (ط) ve Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'i (طح) rumuzları ile gösterilirken; İmam Mâlik'in *Muvatta'*, İmam Şâfi' ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*lerinin isimleri ise açık olarak zikredilmiştir.<sup>166</sup> Söz konusu kitap ile ilgili Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Ali el-Alkâmî (öl. 969/1561) tarafından yapılan *Muhtasaru ithâfi'l-mehere bi etrâfi'l-aşere isimli* muhtasar çalışma da mevcuttur.<sup>167</sup>

**4.15.7. *el-Fevâidü'l-mecmûa bi etrâfi'l-eczâi'l-mesmûa***, İbn Hacer: Musannifi tarafından konulara göre düzenlenmiş bir ciltlik eserdir.<sup>168</sup>

**4.15.8. *el-Eczâ' bi etrâfi'l-eczâ'***, İbn Hacer el-Askalânî: Müsned tertibinde kaleme alınmıştır.<sup>169</sup>

**4.15.9. *İtrâfü'l-esrâf bi'l-ışrâf ale'l-etrâf***, Süyûtî (öl. 911/1505).<sup>170</sup>

**4.15.10. *Lemmü'l-etrâf ve dammü'l-etrâf***, Süyûtî.<sup>171</sup>

**4.15.11. *Mevsûatu etrâfi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf***, Saîd Besyûnî Zağlûl: Hadisin yanı sıra siyer, fıkıh, ve tefsirle alakalı yüz elli kitabı içeren bu çalışma, hadis metinlerini alfabetik olarak sıralamış ve burada da ilgili yüz elli esere remizlerle işaret edilerek on bir cilt halinde basılmıştır.<sup>172</sup>

Netice itibarıyla temel hadis müdevvenatının tasnifinden yaklaşık bir asır sonra ilk dönemlerdeki işlevinden farklı olarak başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok eserle alakalı fihrist niteliğinde etrâf kitapları telif edilmiş ve böylece alana ilişkin bir literatür oluşmuştur.

<sup>162</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 100; Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî, *İlmü't-tahrîc ve devruhü fi hidmeti's-sünne* (b.y.: Mecmau'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafî's-Şerîf, ts.), 97-98; Mezîd, *Minhâcü'l-muhaddîsin*, 442-443.

<sup>163</sup> İsmail Lütfî Çakan, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/468.

<sup>164</sup> Zehrânî, *Tedvînu's-sünneti'n-nebeviyye*, 227.

<sup>165</sup> Bekkâr, *İlmü't-tahrîc*, 37; Şihri, *İlmü't-tahrîc*, 22.

<sup>166</sup> Hayrâbâdî, *Tahrîcü'l-hadîs*, 113.

<sup>167</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/195.

<sup>168</sup> Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fi a'yâni'l-a'yân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 49; Abdürraûf el-Münâvî, *el-Mevâkîf ve'd-dürrer fi şerhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Murtezâ ez-Zeyn Ahmed (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 1: 141; Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 19/520.

<sup>169</sup> Münâvî, *el-Mevâkîf ve'd-dürrer*, 1/141; Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 19/520-521.

<sup>170</sup> Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: yy., 1387/1967), 1/341.

<sup>171</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1: 341; İbn Hacer, *İthâfü'l-mehere*, 1/41 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

<sup>172</sup> bk. Haldûn b. Muhammed Selîm el-Ahdeb, *et-Tasnif fi's-sünneti'n-nebeviyye* (b.y.: Mecmau'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafî's-Şerîf, ts.), 84; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 243.

### Sonuç

Hadislerin muhafazası için Hz. Peygamber döneminden itibaren sahâbe tarafından hıfz ve kısmen de olsa kitâbet ile başlatılan süreç, sonraki dönemlerde de yoğun bir şekilde devam ettirilmiştir. Nitekim ilerleyen yıllarda okuma-yazma lehine yaşanan olumlu gelişmeler, hadis literatürünün kayıt altına alınması sürecine de yansımış bu bağlamda ilim meclislerine iştirak eden öğrenciler, rivayetlerin tahammülü aşamasında farklı metotlar kullanmışlardır. Bunlardan biri de hicrî 4. asırdan itibaren kitaplaşma sürecine evrilip müstakil bir edebiyat haline dönüşen etrâf usulüdür.

Başlangıçta hicrî I. asrın son çeyreğine varmadan gerek ilim meclislerine gelmeden önce elde edilen hadislerin hatırlanması gerekse de hadis şeyhinden sema yoluyla öğrenmede not alma şeklinde tezahür eden etrâf yöntemi, ilk defa Kûfe fıkıh ekolünün büyük otoritelerinden kabul edilen Abîde/Ubeyde es-Selmânî'nin ilim meclislerinde Muhammed b. Sîrîn tarafından gündeme getirilip uygulanmaya başlanmıştır. Sonraki yıllarda ise bu yöntem, ulema arasında yaygınlık kazanmış birçok muhaddis ve fukaha tarafından da benimsenmiştir.

Etrâf metodu, hicrî 3. asırda hadislerin büyük bir kısmının tasnif edilip kitaplaşmasıyla birlikte haberlerin kaynağına ulaşmayı ve onlardan istenilen en üst seviyede istifadeyi kolaylaştırmak amacıyla bir çeşit fihrist niteliğine bürünmüştür. Nitekim bu aşamadan sonra hem tasnif hem de tahrîc yöntemi şeklinde hadislerin evvelinden bir bölümünün zikredilmesi ile sahâbe ismine veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak tertip edilen bu eserler, pek çok örnekleriyle hadis tarihindeki yerlerini almaya başlamış ve günümüze kadar da devam etmiştir.

Hadisin bütün isnadlarını bir arada görme, aslı kaynaklardaki yerlerinin tespiti, mütevâtir ve âhâd olup olmaması, seneddeki inkıtâ` problemini tespit etme; rivayetlerde anlatılan konu ve metin bütünlüğünün elde edilebilmesi, sebab-i vürûdların bilinmesine imkan tanınması vb. hem râvi hem de metin ile alakalı birçok bilgiye ulaşmada kolaylık sağlaması nedeniyle temelde Kütüb-i Sitte eserleri olmak üzere pek çok rivayet kaynağı üzerine etrâf kitapları telif edilmiştir.

**Kaynakça**

- A`zamî, Muhammed Mustafa el-A`zamî. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihu tedvînih*. 2 Cilt. b.y.: yy., el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- A`zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîsleri'nin Tedvîn Târîhi*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Ahdeb, Haldûn b. Muhammed Selîm el-Ahdeb. *et-Tasnîf fî's-sünneti'n-nebeviyye*. b.y.: yy., Mecmau'l-Melik Fahd li Tîbâati'l-Mushafi's-Şerîf, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Kitâbü'l-ilel ve ma`rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2. Basım. 1422/2001.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım. ts.
- Âl Âbid, Ebû Bekir Abdüssamet b. Bekr b. İbrâhîm Âl Âbid. *el-Medhal ilâ tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr ve'l-hukmü aleyhâ*. Medîne: Dâru't-Tarafeyn, 2. Basım. 1431/2010.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstihlâları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım. 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdât*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. 1425/2004.
- Bağdâdî, Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi` li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmî*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Mearîf, 1983/1403.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müelîfîn ve âsârü'l-muhaddisîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Başaran, Selman. "Halef el-Vâsıtı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/239. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bekkâr, Muhammed Mahmûd Bekkâr. *İlmü tahrîci'l-ehâdis*. Riyâd: Dâru Taybe, 1418/1997.
- Bekkâr, Muhammed Mahmûd Bekkâr. *İlmü't-tahrîc ve devruhü fi hıfzî's-sünneti'n-nebeviyye*. Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd li't-tabâati'l-mushafi's-şerîf, ts.
- Belûşî, Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. *İlmü't-tahrîc ve devruhü fi hıdmeti's-sünne*. b.y.: yy., Mecmau'l-Melik Fahd li Tîbâati'l-Mushafi's-Şerîf, ts.
- Besevî, Ebû Yûsuf Ya`kûb b. Süfyân el-Besevî. *Kitâbü'l-ma`rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. 4 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Beşîr Ali Ömer. *Menhecü'l-İmâm Ahmed fi'l-âli'l-ehâdis*. Riyâd: Vakfî's-Selâm, 1425/2005.
- Cezâîrî, Tâhir el-Cezâîrî. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbâuti'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Çakan, İsmail L. "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/468. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri ve Faydalanma Usulleri*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım. 2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Ebû Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *Kitâbü'l-İlim*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: y.y., 1421/2001.
- Ebû Zehv, Muhammed Muhammed Ebû Zehv. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1404/1984.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddîn el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya`kûb el-Fîruzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhîr*. thk. Muhammed Nuaym el-Arkûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım. 1426/2005.
- Gamârî, Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gamârî. *Husûlü't-tefrîc bi usûli't-tahrîc*. Riyâd: Mektebetü Taberiyye, 1414/1994.
- Görmez, Mehmet. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/419. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Habş, Adâb Mahmûd el-Habş. *Muhâdarât fi ilmi tahrîci'l-hadîs ve nakdih*. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1419/2008.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hâdî Abdülmehdî Abdülkâdir el-Hâdî. *Turuku tahrîci hadîsi Resûlillâh*. b.y.: yy., Mektebetü'l-İmân, 4. Basım. 1433/2012.
- Hatîb, Muhammed Accâc el-Hatîb. *Lemahât fi'l-mektebeti ve'l-bahs ve'l-mesâdir*. Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Hayrâbâdî, Muhammed Ebû'l-Leys el-Hayrâbâdî. *Tahrîcü'l-hadîs neş'etühü ve menhecîyyetühü*. b.y.: yy., İttihâd Bookdepod Diyûbend, ts.

- Hudayr, Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamd el-Hudayr. *Şerhu kitâbi'l-ilm li Ebî Hayseme*. b.y.: yy., ts.
- Iclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Iclî. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-duafâ ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İrâkî, Ebû Zûr'a Velîyüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî. el-İtrâf bi evhâmî'l-etrâf. haz. Muhammed b. Hamîd el-Avfi. 2 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., ts. (Yüksek Lisans Tezi).
- Itr, Nüreddîn. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım. 1401/1981.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir. *e'l-Mu'cemü'l-müştemil alâ zikri esmâi şuyûhi'l-eimmeti'n-nübel*. thk. Sekîne eş-Şihâbî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. İbn Hibetüllah b. Abdullah İbn Asâkir. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Amravî. 79 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfüllâh er-Rahîlî. Riyâd: y.y., 1422/2001.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtekire min etrâfi'l-aşere*. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 19 Cilt. Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Etrâfü Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: 1327.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. *el-Gunye: Fihristü şuyûhi'l-Kâdi İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Etrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/498. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/520. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbnü'l-Kayserânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/110. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kâsım Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-mâlikiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî. *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meshûri kütübî's-sünneti'l-muşerrefe*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım. 1414/1993.
- Lahîdân, Dahîl b. Sâlih el-Lahîdân. *Turuku't-tahrîc bi hasebi'r-râvî'l-a'lâ*. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmî, 1422.
- Mar'aşlî, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. *İlmü fehreseti'l-hadis neş'etühü tetavvuruhü eşheru ma düvvine fih*. b.y.: yy., Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.
- Mezîd, Ali Abdülbâsî. *Minhâcü'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî ve hatta asrine'l-hâdir*. b.y.: yy., el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc el-Mizzî. *Tuhfetü'l-esrâf bi ma'rifeti'l-etrâf maa en-nüketü'z-zirâf ale'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefüddî. 14 Cilt. b.y.: yy., el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım. 1403/1983.
- Moğultay b. Kılıç, Moğultay b. Kuleyh b. Abdullah el-Bekcerî. *et-Terâcimü's-sâkita min kitâbi ikmâli tehzîbi'l-kemâl li Moğultay*. thk. Komisyon. Riyâd: Dâru'l-Muhaddis, 1426.
- Münâvî, Abdürraûf el-Münâvî. *el-Mevâkîf ve'd-düer fi şerhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Murtezâ ez-Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Nâcî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Mahmûd en-Nâcî. *Acâletü'l-İmlâ el-müteyessira mine't-teznîb*. thk. İbrâhîm b. Hammâd er-Rîs - Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Kannâs. 5 Cilt. Riyâd: Mekteberü'l-Meârif, 1420/1999.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/133. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özkan, Halit. "Tuhfetü'l-esrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/358. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Rahîlî, Abdullah b. Dayfüllâh er-Rahîlî. *el-İmâm Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî*. Cidde: Dâru'l-Endülüsi'l-Hadrâ, ts.
- Râmhürmüzî, Hasen b. Abdurrahman er-Râmhürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Safedî, Ebû's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

### 366 | Fatih Mehmet Yılmaz. Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar

- Sâlih Yûsuf Ma`tûk. *Bedrüddîn el-Aynî ve eseruhü fî ilmi'l-hadîs*. b.y.: yy., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- San`ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâil es-San`ânî. *Tavzîhu'l-efkâr li meâni tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salâhuddîn b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Sehâvî, Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî. *Fethu'l-mugîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1423/2003.
- Sindî, Muhammed Hâşim b. Abdülgâfûr b. Abdurrahman es-Sindî. *Hayâtü'l-kârî bi etrâfi sahihi'l-Buhârî*. b.y.: Mektebetü Muhammed b. Türkî et-Türkî.
- Süneykî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Zekeriyâ es-Süneykî. *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiyyeti'l-İrâkî*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâleddîn es-Süyûtî. *Zeylû tabakâti'l-huffâz li'z-Zehabî*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. b.y.: yy., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî. *Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. b.y.: yy., 1387/1967.
- Süyûtî, Celâleddîn es-Süyûtî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım. 1415.
- Şihri, Muhammed b. Zafir eş-Şihri. *İlmü't-tahrîc ve devruhü fî hufzi's-sünneti'nebeviyye*. Medine: Vizâretü's-Şüni'l-İslâmiyye, ts.
- Tahhân, Mahmûd et-Tahhân. *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*. Beyrut: Dâru'l-Kur`ân-ı Kerîm, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî. *el-Muğnî fî'd-duafâ*. thk. Nüreddîn İtr. 2 Cilt. Katar: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Ekrem el-Bûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1404/1984.
- Zehrânî, Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neş'etühü ve tetevvuruhu*. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1996/1417.
- Ziriklî, Hayrüddîn ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Milliyîn, 15. Basım. 2002.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 367-389

**Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: Adapazarı  
Dârülhuffâzı**

*A Qirāʾat Education School, Led by Osman Nuri Taşkent: Dār al-Ḥuffāz of Adapazarı*

**Nurullah Aydeniz**

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Din Eğitimi Bilim Dalı  
*Assistant Professor, Bilecik Şeyh Edebali University School of Islamic Studies  
Religious Education Department  
Bilecik, Turkey*

[naydenizsakarya@gmail.com](mailto:naydenizsakarya@gmail.com) <http://orcid.org/0000-0003-0297-4717>

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 31 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 20 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 367-389

**Cite as / Atıf:** Aydeniz, Nurullah. "Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: Adapazarı Dârülhuffâzı [A Qirāʾat Education School, Led by Osman Nuri Taşkent: Dār al-Ḥuffāz of Adapazarı]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 367-389.

<https://doi.org/10.18505/cuid.682895>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**Abstract:** Dār al-Qur'āns, which were among the madrasas in the Ottoman period and where qirā'āt was taught, turned into the Qur'āns schools after the law on unity of education, enacted on March 3, 1924. That was the end of the institutional entity of qirā'āt education in Turkey. Afterwards, a number of qirā'āt teachers kept performing this education by their individual efforts. Among these teachers, Osman Nuri Taşkent who was the former head-imam of Nuruosmaniye Mosque in Istanbul was assigned as a Qur'ān teacher in Adapazarı in 1936. This research aiming to address Taskent's service as a public servant, his educational activities, and his role in the re-institutionalization of the qirā'āt education is planned as a qualitative case study and carried out by document analysis and interview techniques. In conclusion, this study has demonstrated that (a) this school which aimed to be offered in Adapazarı was planned as qirā'āt education school, (b) Taşkent was the responsible official teacher (c) 14 students graduated under his mentorship in Adapazarı, and (d) this institution was named as Dār al-Ḥuffāz of Adapazarı in his period. Moreover, it shows that after the leaving of Taşkent, this school maintained the education under the responsibility of Himmet Babalıoğlu who is one of the former students; however, the type of education changed and turned into a general Qur'āns school.

**Summary:** With the law of unified education which is a turning point in the history of Turkish education, all educational institutions were gathered under responsibility of the Ministry of Education. However, madrasas were closed approximately two months later, even though it was not included in the law. Along with the madrasas, Dār al-Qurrā that are the institutions performing education on the recitation, memorizing, and the principles of reading the Qur'ān were also attempted to be closed with the similar understanding. However, the President of the Religious Affairs in this period opposed this attempt and these institutions turned into Qur'ān schools due to the insistences of the president that these institutions should maintain their education under the responsibility of the presidency of religious affairs. After this change, qirā'āt education lost its institutional entity.

Whether Dār al-Qurrās have been able to continue education since 1925 as Qur'ān schools is controversial. According to some researchers, the Qur'ān schools after this change were not closed as opposed to other religious institutions, imam hatip schools and Darülfünun Faculty of Theology, and continued their education. Another view is that these courses were officially opened for the first time in 1925, closed since 1929 with the alphabet revolution in 1928, but they restarted education in 1930 with the permission for limited locations in Anatolia and for some teachers in Istanbul. Another view is that the courses planned to be opened in ten places could not be activated due to some obstacles in 1925, but they could be opened after the closing of imam hatip schools after 1930.

In some studies, it is stated that the qirā'āt education, which lost its institutional existence with the conversion of Dār al-Qurrās to the Qur'ān schools, providing general Qur'ān education has been continued with individual efforts of some qirā'āt teachers such as Serezli Ahmed Şükrü (d. 1932), Hamdi Efendi (d. 1939), Akrepoğlu Osman Nûrî Taşkent (d. 1942), Ömer Aköz (d. 1952), (Ayağikesik) İsmail Hakkı Bayrı (d. 1972), Hasan Akkus (d. 1972) and Üsküdarlı Ali Efendi (d. 1976). In the same studies, it is also underlined that the science of qirā'āt regained an institutional entity only after the attempts of Tayyar Altıkulaç in 1968, with the sending of the Diyanet to Aşikkutlu, honorarily occupied with the science of qirā'āt in Uğurlu town of Of. However, the fact that Osman Nuri Taşkent was appointed in 1936 as Qur'ān teacher in Adapazarı while he had been the chief-imam of the Istanbul Nuruosmaniye Mosque reveals that the efforts for the institutionalisation of the qirā'āt education began much earlier.

This research aiming to address Taskent's service as a public servant, his educational activities, and his role in the re-institutionalization of the qirā'āt education is planned as a qualitative case study. The main problem in the study is whether the appointment of Osman Nuri Taşkent, the chief-imam of the Istanbul Nuruosmaniye Mosque in 1936, as a Qur'ān teacher in Adapazarı is an attempt to establish an institution of qirā'āt education in the early period of the republic, or not, and the some results are as follows:

In the diploma that he awarded Himmet Babaloğlu who one of his students in Adapazarı, Taşkent presented himself as assigned the teacher and tutor by Turkish Republic for those who want to memorize and learn the Qurʾān as well as to learn qirāʾāt according to books of Shātibiyā and Durra in Adapazarı. This statement shows that his main reason for the leaving Istanbul was qirāʾāt education.

Before his appointment to Adapazarı in 1936, Taşkent was giving qirāʾāt education at the Nuruosmaniye Mosque. Accordingly, in his interview with Diyanet Magazine in 1989, Hızal who is one of previous students stated that he had received qirāʾāt education from Taşkent in Nuruosmaniye since the early 1930s. Moreover, in his ratification letter, he stated that Hızal got ratification for Taşhîh al-Ḥurûf on July 13th, 1933 and qirāʾāt on May 10th, 1935. These statements show that he was occupying with qirāʾāt education in Istanbul. In this case, it is not reasonable to assume that he was appointed in Adapazarı for general Qurʾān teaching.

Some documents also clearly reveal that Taşkent went to Adapazarı for qirāʾāt education, and the education he provided there is about qirāʾāt. Six years after Taşkent left Adapazarı, the informative letter which the Adapazarı muftî of the period wrote to the Presidency of Religious Affairs is perhaps the most important document. According to this document, 14 students studied Taşhîh al-Ḥurûf in Adapazarı graduated under his mentorship. However, it should be immediately stated that "Taşhîh al-Ḥurûf" in this letter means qirāʾāt education in consideration of that Babaloğlu and Hızal were among the 14 students. Because Babaloğlu learned qirāʾāt all of them from Taşkent as in his diploma and Hızal received diploma of Taqrîb. Furthermore, Himmet Babaloğlu and İsmail Uziş who were the students in Adapazarı submitted their petitions to ask the left position by Taşkent. These petitions are ones of the important documents proving that the process started with Taşkent in Adapazarı was qirāʾāt education. Accordingly, they both addressed their candidacy for Adapazarı Qurʾān teaching by emphasizing their qirāʾāt education and competence in this field.

A clear answer may not be given to the question of "Is the appointment of Taşkent as a Qurʾān teacher in Adapazarı individually given to him or is an institution established there?" in the context of his departure. However, some correspondences show that this education was an institutional activity for his period. Then, when it is aimed to identify qirāʾāt education as an institution for its period, the title of "Dâr al-Huffâz of Adapazarı" is used and Taşkent is described as "Adapazarı Qurʾān Teacher". Additionally, as Adapazarı Qurʾān teaching had an institutional quality, one of his students, Himmet Babaloğlu, was appointed to the relevant position after him.

**Keywords:** Religious Education, Qirāʾāt, Dâr al-Ḥuffâz of Adapazarı, Adapazarı, Osman Nuri Taşkent.

#### **Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: Adapazarı Dârülhuffâzı**

**Öz:** Osmanlı döneminde medreseler arasında yer alan ve kıraat eğitimi veren dârülkurʾânlar 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında Kurʾân kursuna dönüştü. Bu durum Türkiye'de kıraat eğitiminin kurumsal varlığının sonu oldu. Sonraki süreçte bazı hocalar bireysel gayretleriyle kıraat eğitimi sürdürdü. Bu hocalardan İstanbul Nuruosmaniye Camii eski başımamı Osman Nuri Taşkent, 1936'da Adapazarı'nda Kurʾân öğretmeni olarak görevlendirildi. Taşkent'in Adapazarı'nda Kurʾân öğretmeni olarak görevlendirilmesini, oradaki eğitim faaliyetlerini ve üstlendiği rolün kıraat eğitiminin yeniden kurumsal bir hüviyete kavuşması açısından önemini ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma, nitel bir durum çalışması olarak planlanmış, doküman analizi ve görüşme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmayla Adapazarı'nda açılmak istenen kursun kıraat eğitim kursu olarak planlandığı, öğretici olarak Taşkent'in görevlendirildiği, Taşkent'in Adapazarı'nda 14 öğrenci mezun ettiği ve ilgili kurumun onun döneminde Adapazarı Darü'lhuffâzı olarak isimlendirildiği so-

### 370 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

nucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte Taşkent'in ayrılmasından sonra öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'nun atanmasıyla ilgili kursun sürekliliğinin sağlandığı ancak eğitimin türünün değişerek genel bir Kur'an kursuna dönüştüğü saptanmıştır.

**Özet:** Eğitim öğretim tarihimizde bir dönüm noktası olan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm eğitim-öğretim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanarak tek çatı altında toplandı. Fakat sadece Maarif Vekâletine bağlanacağı belirtilen medreseler, kanunda yer almadığı halde yaklaşık iki ay sonra kapatıldı. Medreselerle birlikte Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği kurumlar olan dârül-kurrâlar da benzer anlayışla kapatılmak istendi. Ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı araya girerek bu kurumların bir ihtisas okulu olduğu için başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmesi gerektiği yönündeki ısrarları sonucu ilgili kurumlar Kur'an kurslarına dönüştü. Bu dönüşüm sonrası kıraat eğitimi kurumsal varlığını kaybetti.

Dârülkurrâların Kur'an kursu olarak 1925 yılından itibaren eğitim-öğretime devam edip edemedikleri tartışmalıdır. Bazı araştırmacılara göre bu dönüşüm sonrası Kur'an kursları, din eğitimi veren diğer kurumlar olan imam hatipler ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinin aksine kapatılmamış, eğitim öğretime devam etmişlerdir. Bir başka görüş ise Kur'an kurslarının resmî olarak ilk defa 1925 yılında açıldığını, 1928 yılındaki harf devrimi ile 1929'dan itibaren kapatıldığını ancak çok geçmeden 1930'da Anadolu'nun birkaç yeri ile İstanbul'da bazı hocalara kurs açma izni verilmesiyle yeniden eğitim-öğretime başladıkları yönündedir. Diğer bir görüş ise on yerde açılması planlanan kursların 1925'te bir takım engellemelerden dolayı faaliyete geçemediğini, ancak 1930 sonrasında imam hatip okullarının kapatılması ile açılmalarının mümkün olduğunu dile getirmektedir.

Bazı çalışmalarda, Dârülkurrâların genel Kur'an eğitimi veren Kur'an kurslarına dönüşmesiyle kurumsal varlığını kaybeden kıraat ilminin eğitiminin sonraki süreçte Serezli Ahmed Şükrü (öl. 1932), Hamdi Efendi (öl. 1939), Akrepoğlu Osman Nûri Taşkent (öl. 1942), Ömer Aköz (öl. 1952), (Ayağikesik) İsmail Hakkı Bayrı (öl. 1972), Hasan Akkuş (öl. 1972) ve Üsküdarlı Ali Efendi (öl. 1976) gibi bireysel çabalarıyla varlığını sürdürdüğü ifade edilmektedir. Aynı çalışmalarda, kıraat ilminin ancak 1968 yılında Tayyar Altıkulaç'ın girişimleriyle Of'un Uğurlu beldesinde fahri olarak kıraat ilmiyle meşgul olan Aşıkutlu'ya Diyanetin öğrenci göndermesi ile yeniden kurumsal bir hüviyet kazandığı belirtilmektedir. Ancak kıraat eğitimine bireysel olarak katkı sağladığı iddia edilen yukarıdaki isimlerden Osman Nuri Taşkent'in İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamı iken 1936'da Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilmesi kıraat eğitiminin yeniden kurumsallaşmasına yönelik çabaların çok daha erken dönemde başladığını ortaya koymaktadır.

Taşkent'in Adapazarı'na gidişini, oradaki eğitim faaliyetlerini ve üstlendiği rolün kıraat eğitiminin kurumsallaşması açısından önemini ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma nitel bir durum çalışması olarak planlanmış ve yürütülmüştür. Çalışmada temel problem olarak belirlenen "1936 yılında İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamı Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilmesi, cumhuriyetin erken döneminde kıraat eğitimi veren bir kurum ihdas etme girişimi midir? sorusuna cevap aranmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'na verdiği icâzetnâmede Taşkent, kendisini "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin görevlendirmesiyle Adapazarı'nda Kur'an'ı ezberlemek, öğrenmek ve kıraatleri şâtibiyye ve dürre tarikiyle almak isteyenlere Muallim ve Okutucu" şeklinde takdim etmiştir. Bu açıklama, onun İstanbul'dan ayrılış nedeninin kıraat eğitimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Taşkent, 1936'da Adapazarı'nda görevlendirilmeden önce de Nuruosmaniye Camiinde kıraat eğitimi veriyordu. Zira öğrencilerinden Hızal, 1989'da Diyanet Dergisi'ne verdiği röportajda 1930'ların başından itibaren Nuruosmaniye'de Taşkent'ten kıraat eğitimi aldığını ifade etmiştir. Öte yandan Taşkent de Hızal'a icâzet verdiğini beyan eden yazısında onun tashih-i hurûf-

tan icâzet tarihini 13.05.1933 ve aşereden 10.05.1935 olarak belirtmiştir ki bunlar onun İstanbul'da kıraat eğitimiyle meşgul olduğunu göstermektedir. Bu durumda onun genel bir Kur'an öğretimi için Adapazarı'nda görevlendirildiğini varsaymak makul değildir.

Ulaşılan bazı belgeler de Taşkent'in Adapazarı'na kıraat eğitimi için gittiğini ve orada verdiği eğitimin kıraat eğitimi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar arasında yer alan ve Taşkent'in Adapazarı'ndan ayrılmasından altı yıl sonra, 1945 yılında, dönemin Adapazarı Müftüsünün Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı bilgilendirme yazısı belki de en önemli belgedir. Söz konusu belgeye göre Taşkent, Adapazarı'nda tashîh-i hurûftan 14 öğrenci mezun etmiştir. Ancak hemen ifade edilmelidir ki dönemin Adapazarı müftüsünün ilgili yazıdaki "tashîh-i hurûftan" kastı kıraat eğitimidir. Zira bu 14 öğrenci arasında olduklarını varsaydığımız Babalioğlu'nun icâzetnâmesinde kıraatlerin bütününü okuduğunun belirtilmesi ve Hızal'ın da Adapazarı'nda Takrib'den icâzet alması dönemin müftüsünün mezun öğrenciler için kullandığı "tashîh-i hurûf mezunu" ifadesini kıraat eğitiminin bütününü kapsayacak şekilde kullandığını göstermektedir. Fakat mevcut veriler çerçevesinde mezun olan diğer 12 öğrencinin de tashîh-i hurûftan ayrı olarak aşere ve takrib okuduğuna dair net bir şey söylemek mümkün değildir.

Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Himmet Babalioğlu ve İsmail Uziş'in Taşkent'in bıraktığı göreve talip olduklarını beyan eden dilekçeleri de Adapazarı'nda Taşkent ile başlayan sürecin kıraat eğitimi olduğunu delillendiren önemli yazılardandır. Zira ilgili dilekçelerde her ikisi de Adapazarı Kur'an öğretmenliğine aday olduklarını aldıkları kıraat eğitimi ve o alandaki yetkinliklerine vurgu yaparak ifade etmeye çalışmışlardır.

"Taşkent'in Kur'an öğretmeni olarak Adapazarı'nda görevlendirilmesi bireysel olarak ona verilen izin midir yoksa orada bir kurum ihdas edilerek mi görevlendirilmiştir?" sorusuna onun gidişi bağlamında belki net bir cevap verilemeyebilir. Ancak bazı yazışmalar onun dönemi için söz konusu eğitimin kurumsal bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Bu nedenle onun dönemi için kıraat eğitimi kurum olarak dile getirilmek istendiğinde "Adapazarı Dârülhuffâzı" ismine yer verilirken Taşkent söz konusu olduğunda "Adapazarı Kur'an Öğretmeni" nitelemesinde bulunulmuştur. Bununla birlikte Adapazarı Kur'an öğretmenliği kurumsal bir nitelik taşıdığı için Taşkent'in ardından öğrencilerinden Himmet Babalioğlu ilgili göreve atanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Kıraat, Adapazarı Dârülhuffâzı, Adapazarı, Osman Nuri Taşkent.

## Giriş

Eğitim öğretim tarihimizde bir dönüm noktası olan ve cumhuriyetin ilanından kısa süre sonra 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm eğitim-öğretim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanarak tek çatı altında toplanmıştır. Söz konusu kanuna göre bir ilahiyat fakültesi ile imamet ve hitabet vazifelerini görececek memurları yetiştirecek okulların tesis edilmesi gerekiyordu.<sup>1</sup> Buna binaen dönemin Maarif Vekilliği 1924 yılında Dârülfünûn'a (İstanbul Üniversitesi) bağlı süresi üç yıl olan bir ilahiyat fakültesi ve yirmi dokuz yerde ilkökula dayalı, öğretim süreleri dört yıl olan imam hatip mektepleri açtı.<sup>2</sup> Fakat sadece Maarif Vekâletine bağlanacağı belirtilen medreseler, kanunda yer almadığı halde yaklaşık iki ay sonra kapatıldı.<sup>3</sup>

Medreselerle birlikte Kur'an-ı Kerim'in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin talim ettirildiği kurumlar olan dârülkurrâlar da benzer anlayışla kapatılmak istendi. Ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı araya girerek bu kurumların

<sup>1</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 27-29.

<sup>2</sup> Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 242.

<sup>3</sup> Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 29.

### 372 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

bir ihtisas okulu olduğu için başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmesi gerektiği yönündeki ısrarları sonucu ilgili kurumlar Kur'an kurslarına dönüşerek varlıklarını sürdürdü.<sup>4</sup> Aslında dârülkurrâların Kur'an kursu olarak 1925 yılından itibaren eğitim-öğretime devam edip edemedikleri tartışmalıdır. Bu konuyla ilgili görüşlere geçmeden önce 2 Nisan 1925 tarihinde hafız yetiştirmek üzere TBMM'de görüşmeler yapıldığını, Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesine "hâfız muallimleri ücürâtı" adı altında bir ödenek tahsis edildiğini ve tahsis edilen 50.000 liralık bütçe ile en az on hoca yetiştirilmesinin planlandığını belirtmek gerekir.<sup>5</sup> Bazı araştırmacılara göre bu dönüşüm sonrası Kur'an kursları; din eğitimi veren diğer kurumlar olan imam hatipler ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinin aksine kapatılmamış, eğitim öğretime devam etmişlerdir.<sup>6</sup> Bir başka görüş ise Kur'an kurslarının resmî olarak ilk defa 1925 yılında açıldığını, 1928 yılındaki harf devrimi ile 1929'dan itibaren kapatıldığını ancak çok geçmeden 1930'da Anadolu'nun birkaç yeri ile İstanbul'da bazı hocalara kurs açma izni verilmesiyle yeniden eğitim-öğretime başladıkları yönündedir.<sup>7</sup> Fakat Zengin, TBMM'de 1925 yılı bütçe görüşmelerinde hafız yetiştirilmek üzere dârülhuffâz adıyla on yerde kurs açılması için ödenek ayrıldığını belirtmekle birlikte Bursa, Konya ve Kastamonu'da kanun gereği açılmak istenen kursların değişik gerekçelerle engellendiğini ifade etmektedir. Zengin, bu illerdeki engellemelerden hareketle diğerlerinin de açılmadığını ama kadroların muhafaza edildiğini düşünmektedir. O, 1930 yılında kursların açılmaması yönünde mazeret olarak düşünüldüğünü varsaydığı imam hatiplerin en son kapatılanları olan İstanbul ve Kütahya'daki imam hatip mekteplerinin de lağvedilip öğrenci almayı bırakması sonucunda resmi niteliği olan hıfz dershanelerinin açılmasının zaruri hale geldiğini ve ilgili kursların ancak ondan sonra açılabilirdiğini belirtmektedir. İlave olarak 1933 yılına ait istatistiklerde Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya ve Trabzon olmak üzere dokuz il merkezinde hıfz dershaneleri olduğunu, ilgili kurslarda birer muallim ve 232 öğrenci bulunduğunu; 1935 yılında Kütahya'da açılan dershane ile kurs sayısının ona yükseldiğini ifade etmektedir.<sup>8</sup> Yani Zengin'e göre 1925 yılında on yerde açılması kararlaştırılan Kur'an kursları, imam hatip okullarının kapatılmasıyla ancak 1930 sonrasında açılabilmiştir.

Zengin'in görüşlerine yakın bir değerlendirmeyi sayısal farklılıklarla birlikte Akgün de yapmaktadır. Ona göre 1927'den 1933'e kadar dokuz kadro vardır ama kurs yoktur. 1934-1935 yılında sadece bir kurs bulunmaktadır. 1935-1936'da sayı ikiye, 1941'e kadar da altıya yükselmiştir.<sup>9</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın verilerine göre istatistikî bilgiler paylaşan Öztürk ise 1925'ten 1931'e kadar on, 1931'den 1934'e kadar dokuz, 1934-1935 yılında yedi, 1935-1936 ve 1936-1937 yıllarında ise on dört kurs bulunduğunu ifade etmektedir. Fakat kursların 1925 yılından itibaren faaliyette olup olmadığına dair bilgi vermemektedir.<sup>10</sup>

Kur'an eğitim ve öğretimini kurumsal değil de bireysel olarak gerçekleştiren hocalar da vardır. Harf inkılâbı sonrası Arap harfleriyle öğretim yasağından sonra 1930'dan itibaren İstanbul ve Anadolu'da bazı yerlerde birkaç hocaya belirli koşullarda Kur'an öğretilmesiyle ilgili

<sup>4</sup> Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543-545.

<sup>5</sup> Cahit Baltacı, "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri", *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 16.

<sup>6</sup> İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 24-25; Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543-544; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 474.

<sup>7</sup> Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 78.

<sup>8</sup> Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 6-10.

<sup>9</sup> Vahdettin Akgün, Kur'an Kursları ve Halkın Kur'an Kurslarından Beklentileri, *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 188.

<sup>10</sup> Şükrü Öztürk, Kur'an Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları, *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 179.

izin verildiği belirtilmektedir. Bu isimler sırasıyla 1932’de Ömer Ödem, 1934’te Hasan Akkuş, 1936’da Necati Bilgin, İsmail Bayrı, İdris Okur, Mehmet Hilmi Bilge, Said Çayırılı, Mustafa İlter ve Ömer Aköz’dür. 1939 yılına kadar Kur’ân-ı Kerim’i öğretme izni alabilenler ancak bu dokuz kişidir.<sup>11</sup> Adı geçen hocalara imam olarak görev yaptığı Of’un Uğurlu beldesinde 1936 yılında fahri olarak kurs açmasına izin verilen Mehmet Rüştü Aşıkutlu’yu da ekleyebiliriz.<sup>12</sup>

Kıraat ilmi bağlamında Cumhuriyet dönemine bakıldığında Osmanlı’dan miras kalan dârükkurrâların 1925 yılında Kur’ân kurslarına dönüşmesiyle söz konusu ilmin eğitiminin kurumsal varlığını kaybettiği ve sonraki süreçte Serezli Ahmed Şükrü (öl. 1932), Hamdi Efendi (öl. 1939), Akreboğlu Osman Nûri Taşkent (öl. 1942), Ömer Aköz (öl. 1952), (Ayağikesik) İsmail Hakkı Bayrı (öl. 1972), Hasan Akkuş (öl. 1972) ve Üsküdarlı Ali Efendi (öl. 1976) gibi isimlerin bireysel çabalarıyla varlığını sürdüren kıraat ilminin 1968 yılında Tayyar Altıku-laç’ın girişimleriyle Of’un Uğurlu beldesinde fahri olarak kıraat ilmiyle meşgul olan Aşıkutlu’ya Diyanetin öğrenci göndermesi ile yeniden kurumsal bir hüviyet kazandığı ifade edilmektedir.<sup>13</sup>

Hemen belirtmek gerekir ki Cumhuriyetin ilk döneminde gerek Kur’ân kursları bağlamında gerekse bireysel olarak Kur’ân öğretimine müsaade edilmiş hocalar kapsamında bilgi veren yukarıdaki çalışmalardan hiçbirinde İstanbul Nuruosmaniye Camii eski başımanı Osman Nuri Taşkent’in 1936’da Adapazarı’nda Kur’ân öğretmeni olarak görevlendirilmesi yer almamakta ve Türkiye’de kıraat eğitiminin tarihini konu edinen ve yeniden kurumsallaşmasına temas eden çalışmalarda da Taşkent’in, Adapazarı’nda Kur’ân öğretmeni olarak görevlendirilmesine değinilmeksizin sadece kıraat ilmine bireysel olarak katkı sağladığı zikredilmektedir.

Literatürde Taşkent’e yer veren ve onun Adapazarı’nda Kur’ân öğretmeni olarak bulunduğu temas eden az sayıda çalışma vardır. Bu eserlerden biri olan “İstanbul Ehl-i Kur’ân ve Mevlithanları” adlı kitabında Alparslan, Taşkent’in hayatını özetle anlatmış;<sup>14</sup> “Kur’ân-ı Kerim Kıraatında Dâd Harfi ve Dudak Talimi” adlı eserinde Öztürk de, Taşkent’in hayatına kısaca değindikten sonra dudak taliminde dikkat ettiği hususları ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Yazdıklarıyla Taşkent’i müstakil olarak konu edinen isimlerden biri olan Tok “Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent’in Hayâtı, Görev ve Kur’ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi” adlı bildirisinde Taşkent’in hayatına, görevlerine ve kıraat üslûbuna dair bilgiler aktarıırken;<sup>16</sup> Aydeniz ise “Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent” adlı makalesinde onun hayatına, eğitim geçmişine, düşünce yapısına ve değer yargılarına değinmiştir.<sup>17</sup> Ancak bu çalışmalar da Taşkent’in Adapazarı’na Kur’ân öğretmeni olarak gidişine yer vermiş olsalar bile hangi sebeple oraya gittiğini, ne tür bir eğitim gerçekleştirdiğini yeterli ve ikna

<sup>11</sup> Sadık Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası* (İstanbul: Sebil Matbaacılık, 1975), 256-261; Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri 2* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 264-265.

<sup>12</sup> Mehmet Günaydın, “Reisu’l-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşıkutlu’nun Kur’ân Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 130-131.

<sup>13</sup> Yaşar Akaslan, “Türkiye’de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 1090-1091; Emre İpek, “Türkiye’de Kıraat İlminin Gelişimi ve Tayyar Altıku-laç’ın Bu Alandaki Çalışmaları”, *İlahiyat* 2 (2019): 72; Mehmet Günaydın, “Reisu’l-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşıkutlu’nun Kur’ân Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 131.

<sup>14</sup> Ramazan Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’ân ve Mevlithanları* (İstanbul: Acar Basım, 2014), 167-169.

<sup>15</sup> Hayrettin Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Kıraatında Dâd Harfi ve Dudak Talimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 53-59.

<sup>16</sup> İlhan Tok, “Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent’in Hayâtı, Görev ve Kur’ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi”, *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. ed. Hayrettin Öztürk (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 157.

<sup>17</sup> Nurullah Aydeniz, “Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020): 503-512.

### 374 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

edici bir şekilde ele almadıkları gibi önemli bir vakıa olarak da işlememişlerdir. Zira Nuruosmaniye gibi tarihi bir camide başımam olarak görev yapan bir kurrânın Adapazarı'nda Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilmesi araştırılmayı hak etmektedir.

Taşkent'in Adapazarı'na gidişini, oradaki eğitim faaliyetlerini ve üstlendiği rolün kıraat eğitiminin kurumsallaşması açısından önemini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın temel problemini "1936 yılında İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamı Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilmesi, cumhuriyetin erken döneminde kıraat eğitimi veren bir kurum ihdas etme girişimi midir? sorusu oluşturmaktadır. Bu temel problem bağlamında şu sorulara da cevap aranmıştır:

- 1- Taşkent, söz konusu görevlendirme öncesinde İstanbul'da Kur'ân ya da kıraat eğitimi veriyor muydu?
- 2- Adapazarı'nda bir Kur'ân öğretmeni görevlendirme fikri nasıl ortaya çıkmıştır?
- 3- Taşkent'in ilgili göreve getirilme nedeni nedir?
- 4- Adapazarı'ndaki Kur'ân öğretmenliği sadece Taşkent'e verilmiş bireysel bir görev midir yoksa bir kurum olarak mı düşünülmüştür?
- 5- Taşkent'e Adapazarı'nda eğitim için herhangi bir yer tahsis edilmiş midir?
- 6- Taşkent, Adapazarı'nda sadece kıraat eğitimi mi vermiştir?
- 7-Taşkent, Adapazarı'nda kaç öğrenci mezun etmiştir?
- 8-Taşkent, öğrencileri için icâzet merasimi düzenlemiş midir?
- 9-Taşkent ne zaman ve niçin Adapazarı'ndan ayrılmıştır?
- 10-Taşkent'in ayrılmasından sonra Kur'ân öğretmenliği görevine bir başkası atanmış mıdır?

Araştırma, Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilmesi ve oradaki eğitim faaliyetleriyle sınırlandırılmıştır.

#### 1. Yöntem

Araştırma bir görevlendirmeyi, bir kurumu ve bir eğitim faaliyetini incelemeyi amaçladığından nitel bir durum çalışması olarak planlanmıştır. Zira durum çalışmaları, ne, nasıl ve niçin sorularını temel aldığından, araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olayı derinliğine incelenmesine imkân tanımaktadır.<sup>18</sup> Çalışma, yorumlayıcı bir yaklaşımla "niçin?" ve "nedir?" sorularına cevap aramıştır.

#### 1. 1. Verilerin Toplanması ve Veri Toplama Aracı

Çalışmayla ilgili veri toplamanın bir ayağını arşiv taraması oluşturmuştur. Bunun için Vakıflar Genel Müdürlüğüne 2019 yılının Eylül ayında müracaat edilerek Taşkent'e ait dosya olup olmadığı sorulmuştur. Herhangi bir belgeye ulaşılamayınca 01.10.2019 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına başvurularak Taşkent, Himmet Babaloğlu (öl. 1991) ve Ahmet Hızal'a (öl. 1991) ait sicil dosyalarının incelenmesi için izin istenilmiştir. Gerekli izinler alındıktan sonra yapılan arşiv taraması neticesinde Taşkent'e ait sicil dosyasının olmadığı anlaşılmıştır. Ancak arşivde bulunan ve Taşkent'ten sonra Adapazarı Kur'ân öğretmenliği vazifesine atanan Himmet Babaloğlu'na ait 1940,0215 numaralı sicil dosyası bu araştırma için önemli bir kaynak olmuştur. Söz konusu dosyada yer alan kursun geçmişi, mezun öğrenci sayısı ve Taşkent'ten sonra kursun devamının sağlanması yönündeki yazışmalar önemli belgeler olarak temin edilmiştir. Taşkent'in bir başka öğrencisi Ahmet Hızal'a ait 1966,0933 numaralı sicil dosyası da bir diğer kaynaktır. İlgili dosyada özellikle Taşkent'in ona icâzet verdiğini beyan eden yazısı araştırılan dönem hakkında kritik bilgiler sağlayan bir belge konumundadır.

<sup>18</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 313.



Arşiv taramasının yanında derinlemesine bilgi edinmek amacıyla konu hakkında bilgi sahibi olduğu düşünülen yedi kişiyle ayrı ayrı görüşme gerçekleştirilmesinin akabinde veri toplama süreci, aralarında hoca talebe ilişkisi olan birçok ismin de araştırmaya dâhil edilmesi sebebiyle 2019'un sonunda tamamlanabilmiştir. Taşkent'in öğrencileri ve meslektaşlarından hayatta kalan kimseye ulaşılamadığı ve Alparslan'ın Taşkent'in bir öğrencisi ve yakınları ile yaptığı görüşmeler yeterli görüldüğü için bu araştırmadaki görüşmeler, kendisinden sonra söz konusu göreve getirilen Himmet Babaloğlu'nun öğrencileri, meslektaşları ve yakınları ile gerçekleştirilmiştir. Ancak etik kurallar gereği görüşülen kişilerin kimlik bilgileri yerine onlara verilen K1, K2, K3, K4, K5, K6 ve K7 kodları kullanılmıştır.

Mülakatlarda alanyazın taramasına bağlı olarak hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. İlgili görüşme formu ile Taşkent'in ne zaman ve niçin Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirildiği, kendisine bir yer tahsis edilip edilmediği, gerçekleştirdiği eğitimin kıraat eğitimi olup olmadığı, ne zaman ve niçin Adapazarı'ndan ayrıldığı ve Himmet Babaloğlu'nun onun halefi mi olduğu hakkında bilgi toplanmaya çalışılmıştır. Gönüllülük esasına göre video ve ses kaydı alınarak gerçekleştirilen görüşmelerin daha sonra yazılı dökümleri çıkarılmıştır. Bu çalışmanın verileri, ilgili belgeler ve görüşmeler ile sınırlıdır.

### 1. 2. Verilerin Analizi

Toplanan veriler içerik analizi ile çözümlenmiş ve görüşmelerin yazılı dökümlerinde öne çıkan ve önem taşıdığı düşünülen bilgiler belirlenerek önce kodlar sonra da kategoriler oluşturulmuştur. Ardından arşiv taraması ile ulaşılan belgelerin analiziyle elde edilen bulgularla karşılaştırılarak aralarındaki uyum ve uyumsuzluk sorgulanmıştır. Fakat görüşülen kişiler Taşkent'in öğrencisi ve onu bizatihi tanıyan kişiler olmadığı için sorulan sorulara tatmin edici cevaplar alınamamıştır. Bu nedenle araştırma daha çok ilgili literatür ve arşiv belgelerinden elde edilen verilere dayanmaktadır. Veri toplama ve analiz sonucunda ise çalışmanın "Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'an Öğretmeni Olarak Görevlendirilmesi" ve "Adapazarı Dârülhuffâzı'nda Kıraat Eğitimi" şeklinde iki ayrı başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

### 2. Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'an Öğretmeni Olarak Görevlendirilmesi

Osman Nuri Taşkent 1880'de Rize İli İyidere İlçesi Taşhane Köyünde dünya geldi.<sup>19</sup> Hamit Efendi'de hafızlığını tamamladıktan<sup>20</sup> sonra İstanbul'a giden Taşkent, bir taraftan medrese eğitimi alırken<sup>21</sup> diğer taraftan Kur'an'ı tahkik, tedvir ve hadır tarikiyle öğrenmeye başladı. Tam olarak bir hatim yaptıktan sonra Hafız Mustafa Râgıp Efendi'den aşereyi Dürre tarikine göre Fatiha'dan Tâhâ suresine kadar okudu. Ardından Rizeli Hafız Emin Efendi'den Tâhâ sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar aşereyi tamamladı. Akabinde Fâtiha'dan Âl-i İmrân sûresinin 181.ayetine kadar Tayyibe ve Neşr-i Kebîr'in tarikine göre Süleymaniye'nin dersiâmlarından İnebolulu Hafız Akif Efendi'den okudu. Devamında mezkûr âyetin başından Kur'an'ın sonuna kadar Fatih Camii dersiâmi Şirazlı Hafız Ahmed Şükrü Efendi'de okuyup bitirdi.<sup>22</sup> Dönemin önemli kurrâlarından aldığı kıraat eğitimi tamamladıktan sonra önce 1921-1922 yıllarında Lâleli Camiine hatip ve devirhan, ardından da başımam oldu. Kısa süre sonra da Nuruosmaniye Camiine başımam olarak tayin edildi. Orada yaklaşık on dört yıl görev yapan ve talebe yetiştiren Taşkent'in kıraat eğitimi verdiği öğrencilerinden biri de 1926'da

<sup>19</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 167.

<sup>20</sup> Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

<sup>21</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168.

<sup>22</sup> Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

### 376 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

aynı camiye ikinci imam olarak atanan Hasan Akkuş'tur. Taşkent, 1936 yılında ise Adapazarı'nda Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilmiştir.<sup>23</sup>

Kıraat alanında üstad-ı küll<sup>24</sup> nitelemesiyle otoritesi vurgulanan bir selâtin cami başımamının İstanbul'dan ayrılarak o yıllarda henüz Kocaeli'ye bağlı bir ilçe olan Adapazarı'na Kur'ân öğreticisi olarak gitmesi oldukça dikkat çekicidir. Taşkent'in İstanbul'dan ayrılışıyla ilgili değerlendirmede bulunabilmemize yardımcı olacak üç kaynak söz konusudur. Bunlardan birincisi Alparslan'ın röportajlardan hareketle yazdığı eseridir. Aktardığı bilgilere göre Taşkent'in Adapazarı'na gidişinin birtakım sebepleri vardır. Buna göre "Menemen Olayı" ile bağlantılı olduğu iddiasıyla Taşkent altı ay kadar gözaltında tutulmuştur. Bir iltisakı olmadığı anlaşılınca görevine geri dönen Taşkent, yaklaşık altı yıl sonra birtakım dedikodulardan dolayı İstanbul'u terk etmek istediği ifade edilmektedir. Fakat dedikoduların neye binaen yapıldığı belirtilmemiştir. Alparslan, bir taraftan "kendi isteği ile" ifadesine yer vererek bunun bir sürgün olmadığını ima ederken diğer taraftan da bu denli meşhur birinin Adapazarı'na Kur'ân kursu öğreticisi olarak atanmasına hayretini dile getirmektedir.<sup>25</sup>

Taşkent'in Adapazarı'na gidişiyle ilgili bir başka açıklamayı da onun ekolünün günümüzdeki temsilcisi konumunda olan İlhan Tok yapmaktadır: O, geçim sıkıntısı had safhaya varınca 1936 yılında Adapazarı'na hicret eden ve orada da Kur'ân'ı Kerîm'in nûrunu yayan emsalsiz bir "sîmâ-i nâdîde" idi.<sup>26</sup> Ancak Tok, Taşkent'in ekonomik sebeplerle de olsa İstanbul'dan ayrıldıktan sonra neden başka bir yere değil de Adapazarı'na gittiğine bir açıklama getirmemiştir.

Taşkent'in İstanbul'dan ayrılışıyla ilgili belki de en makul gerekçe, onun Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Hasan Hüseyin Işık ile yapılan röportajlar sonucu yazılan "Hafız Hasan Hoca" adlı kitapta bulunmaktadır. Hasan Hoca'nın anlattıklarına göre 1930'lu yıllarda Adapazarı'ndan bir heyet Ankara'ya Diyanet İşleri Başkanlığına giderek Kur'ân okumayı öğretecek bir hoca talebinde bulunmuştur. Bu talep üzerine de Taşkent İstanbul'dan Adapazarı'na gitmiştir.<sup>27</sup> Hasan Hoca'nın aktardıkları o dönemin koşulları dikkate alındığında oldukça anlamlıdır. Çünkü o yıllar; ilk ve orta dereceli okullardan din derslerinin kaldırıldığı, imam hatip okullarının ve ilahiyat fakültesinin kapatıldığı, 1928 Harf İnkilâbı nedeniyle Arap harfleri ile eğitim öğretim yapmanın suç sayılması sonucu Kur'ân öğretiminin yasak kapsamına girdiği yıllardır.<sup>28</sup> Bu durum muhtemelen Kur'ân eğitim ve öğretimiyle ilgili talepleri artırmıştır. Ancak bu talebe karşılık neden Taşkent gibi selâtin camii başımamı bir kurrâ görevlendirilmiştir? Taşkent, İstanbul'da Kur'ân öğretiminde bulunmasına müsaade edilenler arasında yer almadığı için mi Adapazarı'na gönderilmiştir?

<sup>23</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları* (İstanbul: Acar Basım, 2014), 168; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Kıraatında Dâd Harfi ve Dudak Talimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 53. -Konumuz Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'ân öğretmeni olarak görevlendirilmesi ve oradaki eğitim faaliyetleri olduğundan bu çalışmada hayatına yer verilmeyecektir. Hayatı hakkında bk. Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 503-512.

<sup>24</sup> İlhan Tok, Ahmet Arslanlar'a istinaden Osman Nuri Efendi'nin "Üstâd-ı kül" olarak anıldığını aktarmaktadır. bk. İlhan Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ân-i Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. ed. Hayrettin Öztürk (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 157; Tarafımızdan ulaşılan ve Taşkent'in ayrılışıyla Adapazarı Dârülhuffâzı'na Kur'ân öğreticisi olmaya talip olan öğrencilerinden Himmet Babaloğlu da yazdığı bir dilekçede Taşkent için "üstâd-ı kül" nitelemesinde bulunmuştur. bk. DİBSA, Himmet Babaloğlu [1940.0215], 26.3.940.

<sup>25</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları*, 168.

<sup>26</sup> Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", 165.

<sup>27</sup> Hüseyin Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca* (Sakarya: Erenler Belediyesi Yayınları, 2013), 111-113.

<sup>28</sup> Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 241-248.

Arap harfleri ile öğretim yasağının başlamasından sonra 1930 yılında Diyanet İşleri Başkanlığının İstanbul Müftülüğüne gönderdiği bir yazıda birkaç hoca efendiye belirli koşullarla (Kur'an okumayı öğretmek ve namaz sureleri ile dualarını ezberletmekle sınırlı kalmak) izin verildiğini bildirmiştir.<sup>29</sup> Yukarıda da temas edildiği gibi Kur'an öğretiminde bulunmasına müsaade edilen bu hocaların sayısı 1939'a kadarki süreçte sadece dokuzdur ve aralarında Taşkent'in ismi yoktur.<sup>30</sup> Oysaki ulaştığımız birtakım veriler Taşkent'in 1930'un başından itibaren kıraat eğitimi verdiğini ortaya koymaktadır. Örneğin Tok, hocası Hilmi Ak'ın 1930-1936 tarihleri arasında İstanbul Nuruosmaniye'de Taşkent'ten eğitim aldığını aktarmaktadır.<sup>31</sup> Taşkent'in bir diğer öğrencisi Ahmet Hızal da verdiği bir röportajda 1931'den itibaren Ankara'nın Polatlı, Ayaş ve Gölbaşı ilçelerinde birkaç yıl imam olarak görev yaptıktan sonra tavsiye üzerine İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamı Taşkent'ten kıraat eğitimi almaya başladığını ifade etmiştir.<sup>32</sup> Hızal'ın aktardığı bilgiyi hocasının ona icâzet verdiğini beyan eden yazısı da doğrulamaktadır. İlgili belgede Taşkent, Hızal'ın tashîh-i hurûftan icâzet tarihini 13.05.1933 ve aşereden 10.05.1935 olarak belirtmiştir.<sup>33</sup>

Ancak Taşkent'in Nuruosmaniye'de verdiği eğitimin kıraat eğitimi olması akla şu soruyu getirmektedir: Kur'an öğretiminde bulunmasına müsaade edilenler ile kıraat eğitiminde bulunmasına müsaade edilenler ayrı mı tutulmuştur? Ya da harf inkılâbı ile getirilen yasak veya kısıtlama Kur'an öğretimi ile kıraat eğitimi arasında bir ayrım mı gözetmiştir? Veyahut hepsi birlikte düşünülüyordu da o dönemle ilgili bilgi verenler bir şekilde Taşkent ismine mi yer vermemiştir? Bu soruların cevabı başka bir çalışmayı gerektirecek kadar kapsamlı olacağı için konumuzun dışında bırakılmıştır. Fakat şunu rahatlıkla belirtebiliriz ki Taşkent harf inkılâbından sonra da İstanbul Nuruosmaniye Camii'nde başımam olarak kıraat eğitimiyle meşgul biridir.<sup>34</sup> Yani İstanbul'da izin alamayıp Adapazarı'ndaki talebi değerlendirerek kıraat eğitimi için İstanbul'u terk etmeye ihtiyacı yoktur. Öte yandan Adapazarı'nda görevlendirilecek öğreticinin Kur'an okumaya dair giriş konumundaki bir Kur'an kursu eğitimi için vazifelendirilmiş olabileceğini varsaydığımızda bunun Taşkent özelinde pek makul olmadığı ortadadır. Zira bir profesörün lise düzeyinde görevlendirilmesi gibi Taşkent'in de İstanbul Nuruosmaniye Camii başımamı olarak daha fazla yetkinlik gerektiren kıraat eğitimi vermeyi bırakıp bir Kur'an öğreticisi olarak Anadolu'da bir ilçeye görevlendirilmesi izah edilebilir bir durum değildir. Öyleyse neden Adapazarı'na gitmiştir?

Adapazarı'na gidiş sebebi bağlamında Alparslan ve Tok'un aktardığı bilgileri geçersiz kılacak ve Adapazarı'ndaki görevlendiriminin sıradan bir Kur'an öğretimi için olmadığını ortaya koyacak açıklamayı, öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'na verdiği icâzetnâmede Taşkent bizzat kendisini yapmıştır:

Ben zelil kul, Yüce Rab'binin lütuflarına muhtaç olan, İlyas oğlu, Rizeli, İstanbul beldesinde bulunan Nuruosmaniye diye meşhur olan Sultan Osman Hân -rahmet ve bağışlanma üzerine yağsın- Camii'nin sabık imamı, Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin görevlendirmesiyle Adapazarı'nda

<sup>29</sup> Fatih Alakuş- Mehmet Bahçekapılı, *Din eğitimi açısından İngiltere ve Türkiye* (İstanbul: Ark Yayınları, 2009), 161-162.

<sup>30</sup> Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası* (İstanbul: Sebil Matbaacılık, 1975), 256-261; Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri 2* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 264-265.

<sup>31</sup> Tok, "Akreböğlü Hâfiz Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'an-f Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", 159.

<sup>32</sup> Bayram Altan, "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", *Diyanet Dergisi* 363 (1989): 6-7.

<sup>33</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA), Ahmet Hızal [1966.0933], 20.6.939.

<sup>34</sup> Resmi Kur'an kursları dışında Kur'an öğretimiyle ilgili 1939 tarihine kadar izin verilenler dokuz kişi olarak belirtilmektedir. Fakat bu bilgiye yer veren kaynaklarda Osman Nuri Taşkent ismi geçmemektedir. Oysaki ulaştığımız belge Osman Nuri Efendi'nin de bu izni aldığını göstermektedir. Adı geçen dokuz kişi için bakınız: Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 256-261; Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, 264-265.

Kur'an'ı ezberlemek, öğrenmek ve kıraatleri şâtiyye ve dürele tarikiyle almak isteyenlere Muallim ve Okutucu Hafız Osman Nuri'yim.<sup>35</sup>

Burada dikkat çekici bir şekilde Taşkent söz konusu görevlendirme için Diyanet İşleri Başkanlığına ya da o tarihlerde imam ve müezzinlerin bağlı olduğu bugünkü adıyla Vakıflar Genel Müdürlüğüne<sup>36</sup> atıfta bulunmaksızın direk hükümete göndermede bulunmuştur. Şayet bu açıklama bir anlık yanığı sonrası yazılmamışsa Adapazarı Kur'an öğretmenliğinin sıradan bir görevlendirme olmadığı rahatlıkla söylenebilir. O zaman da iki tür değerlendirme yapılabilir. Birincisi; Taşkent, Alparslan'ın aktarmış olduğu bilgilerden hareketle Menemen Olayı ve sonrasında ortaya çıkan temelsiz dedikodular dikkate alınarak, muhalif biri olarak görüldüğü için eski yönetimin başkenti İstanbul'dan uzaklaştırılmak istenmiş, bu nedenle Adapazarı'nda açılacak Kur'an kursuna sürgün amaçlı gönderilmiştir. Bunun düşük bir ihtimal olduğu onun İstanbul'a geri dönüşü bağlamında verilen bilgilerden hareketle söylenebilir. Aktarılanlara göre Taşkent, yakalandığı hastalığın Adapazarı'nda tedavi edilemeyeceği anlaşılınca tanıdık bir milletvekilinin araya girmesiyle İstanbul'a Beyazıt gibi bir caminin imamı olarak geri dönmüştür.<sup>37</sup> Bu durum Ankara ile ilişkilerinin iyi olduğu kadar itibar sahibi olduğunu da göstermektedir. İkinci ihtimal ise şöyle dile getirilebilir: Talep üzerine Adapazarı'nda açılacak Kur'an kursunu Diyanet İşleri Başkanlığı, Osmanlı dönemindeki *dârülkurrâ* veya *dârül-huffâz*<sup>38</sup> gibi ihtisas kursu mahiyetinde düşünmüş ve dönemin hükümetinden de bu meyanda istekte bulunmuştur. Teklifin kabul görmesi neticesinde de Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul'daki meşhur kurrâlara durumu bildirerek gönüllülük esasına göre gitmek isteyenleri vazifelendirebileceğini belirtmiştir. Alparslan'ın aktardıklarına göre düşünüldüğünde Taşkent de bu teklifi kabul ederek İstanbul'da kendisini rahatsız eden her ne ise tebdili mekânda ferahlık vardır düşüncesi ile yaşadığı çevreden uzaklaşmıştır. Taşkent'in Adapazarı'na kendi isteği ile gittiğini güçlendirecek açıklamayı Beyazıt Camii emekli müezzinlerinden K1 de doğrulamaktadır. K1, öğrencisi olduğu Abdurrahman Gürses'e istinaden, Taşkent'in Adapazarı'na gitmek istediğinde çevresindekilerin ona "Gitmeyin." tavsiyesine bulunduğunu ama buna rağmen gittiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Bu anekdot onun isteğe bağlı olarak gittiğini ifade ettiği gibi Adapazarı'ndan Kur'an öğretimiyle ilgili bir talebin olduğunu da ima etmektedir.

Taşkent'in İstanbul'dan Adapazarı'na Kur'an öğreticisi olarak gitmesini, onun düşünce ve değer yargıları bağlamında ele almak söz konusu görevi üstlenmesini dış koşullardan ayrı değerlendirebilmemizin de yolunu açabilir. Bu meyanda bize bir fikir verecek açıklamaları yine onun yazdığı icâzetnâmede görmekteyiz. İcâzetnâmede kendisini "Furkân hâdimi" olarak tanımlayan Taşkent, öğrencisine de şu hatırlatmayı yapmaktadır: "Bunları iyi belle! Büyük gayretlerin kendisi için sarf edileceği, değerli canların uğruna harcanacağı en evla iş; Allah'ın kitabını öğrenmek, öğretmek, okunan manalarını anlamak ve başkasına anlatmaktır. Bu nedenle seçkin ilim ehli ona rağbet etmiş, ileri gelen iyi kimseler onunla ilgilenmişlerdir."<sup>40</sup> Kendisini Furkân hâdimi olarak takdim eden ve Kur'an'a hizmeti en değerli faaliyet olarak gören Taşkent'in bu açıklamaları, onun Kur'an için fedakârlık yapmaya hazır bir kişilik olduğunu göstermektedir ki bu da onun Adapazarı'na gidişle ilgili yapılan yukarıdaki bazı açıklamalara karşı daha temkinli olmamızı gerektirmektedir.

Taşkent'in Adapazarı'na Kur'an öğreticisi olarak gidişle ilgili tüm açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde çıkan sonuç 1930 sonrası faaliyete geçen ve sayıları yavaş yavaş da olsa artan Kur'an kurslarından birinin Adapazarı'nda Osmanlı dönemindeki dârülkurrâlar

<sup>35</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7442; Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

<sup>36</sup> Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi (1931-1950)", *Diyanet İlmî Dergi* 55(2019): 435-466.

<sup>37</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168.

<sup>38</sup> Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543-545.

<sup>39</sup> K1, Kişisel Görüşme, 14 Ekim 2019.

<sup>40</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7442; Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

gibi planlanarak açılmak istendiğidir. Bunu destekleyen bazı veriler bir sonraki başlıkta yer almaktadır.

Taşkent'in İstanbul'dan ayrılmasının Nuruosmaniye Camiindeki eğitim faaliyetlerini olumsuz etkilemediği de söylenebilir. Zira Nuruosmaniye Camii'nde ikinci imam olarak bulunan Hasan Akkuş da o yıllarda Kur'an okutma izni almıştı ve Kur'an öğretimiyle meşguldü.<sup>41</sup> Bu nedenle Taşkent'in gönül rahatlığıyla ve orada kendisinden kıraat eğitimi alan öğrencileriyle Adapazarı'na gittiği söylenebilir. Netice olarak tam tarih bilinmese de 1936 itibarıyla Taşkent Adapazarı'nda Kur'an öğreticisi olarak göreve başlamıştır<sup>42</sup> ki ikinci imam olan Hasan Akkuş'un aynı yıl Nuruosmaniye Camii'ne başımam olması, gidişinin 1936 yılında olduğunu güçlendirmektedir.<sup>43</sup>

### 3. Adapazarı Dârülhuffâzı'nda Kıraat Eğitimi

Zengin, Cumhuriyetin ilk yıllarında açılan Kur'an kurslarının hocalarının kendilerine tahsis edilmiş özel bir mekânda değil müftülerin gösterdiği cami ve mescitlerde faaliyette bulduklarını belirtmektedir.<sup>44</sup> Benzer durumun Taşkent için de geçerli olduğu söylenebilir. Onun Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Işık, hocasının Orhan Camii'nde ders işlediğini ifade etmektedir.<sup>45</sup> Alparlan ise Taşkent'in eğitim öğretim mekânı bulmak açısından birtakım sıkıntılar yaşadığını, önce Tozlu Camii civarında metruk yerlerde ve kahvehanelerde daha sonra ise kendisinin inşasına öncülük ettiği ve bölge halkının yardımlarıyla tamamlanan Karaosman Camii'nde eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirdiğini aktarmaktadır.<sup>46</sup> Gerek Alparlan'ın gerekse Işık'ın o dönemle ilgili olarak mekân bulma bağlamında birtakım problemlerle karşılaştığına dair anlattıklarının haklılık payı yüksek gözükmektedir. Zira elde ettiğimiz bazı yazışmalar bizzat Adapazarı Müftülüğünün bile görevini icra edeceği bir hizmet binası bulmakta sıkıntı çektiğini göstermektedir. Bunun da sebebi vakıf mallarının satılmasıdır. Vakıf mallarının satılmasıyla Adapazarı Müftülüğü fiziki binasını kaybetmiş ve uzun çarşıda bir mağazanın üst katını kiralamak durumunda kalmıştır. Müftülüğün kiraladığı mağazanın sahibi Kocaeli emekli başkomiseri İsmail Hakkı Balaban'ın Diyanet İşleri Başkanlığına 1947 yılında yazdığı aşağıdaki dilekçe o dönemin koşullarını göstermesi açısından anlamlıdır:

"Dileğimdir. Adapazarı'nda evkaf binalarının satılması üzerine açıkta kalan müftülük, uzun çarşıda mazamın üst katını geçen 1940 yılındanberi ayda 5 lira icarla işgal etmektedir. Ehvali hazır, her şeyin % 500/1000 nisbetlerinde bahalanmış olduğu ma'lum ve düçar olduğumuz güçlükler meydana bulunmuştur. Memlekette beni seven, milli harekatta fedakarlığımı bilen ve takdir eyliyen erbabi vicdan ve hamiyet aralarında memleketimizde bir müftülük dairesi inşasını kararlaştırmış ve halen inşaada ikmal edilmiştir. Adapazarı Müftülüğüne tahliyesi için vaki müraceatımda yüksek makamınıza yazıldığı ve alınacak emir üzerine tahliye ve teslim edileceği bildirilmektedir. Müftülük dairesi ittihaazla uzun senelerdenberi işgalde bulunan binamın tahliye ve bana teslimine ve 8 aydan beri ödenmeyen kira bedelinin itasına ve neticenin tarafıma bildirilmesine ve bu suretle gadirden vikayemin temin buyurulmasına yüksek müsaadelerinizi üstün saygı ile arz ve reca ederim. Kocaeli başkomiserliğinden emekli İsmail Hakkı Balaban."<sup>47</sup>

Dilekçede dikkat çekici bir husus da Adapazarı'nda bazı kimselerin açıkta kalan Müftülük için yeni bir inşaat yaptığını belirtilmiş olmasıdır. Yani vatandaş vakıf mallarının satılmasıyla ortada kalan ve kiraladığı mekânın kirasını ödemekte zorlanan Müftülük için yeni bir inşaat yapmıştır. Balaban'ın Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı yukarıdaki dilekçeye karşılık

<sup>41</sup> Recep Akakuş, "Akkuş Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/275.

<sup>42</sup> Alparlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168.

<sup>43</sup> Akakuş, "Akkuş Hasan", 275.

<sup>44</sup> Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", 11.

<sup>45</sup> Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 111.

<sup>46</sup> Alparlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168.

<sup>47</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 5337.

### 380 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

Diyanet İşleri Başkanı adına Adapazarı Müftülüğüne yazılan yazı, vatandaşların Müftülük için yaptırdığı yeni binanın da kaybedilebileceği endişesinin yaşandığını ortaya koymaktadır:

Kur'ân öğretici kursunu yeni binaya naklederek Müftülük adına tescil ettiriniz. İlerde bir müdahale olduğu takdirde o zaman icabı düşünülecektir. ... Kira mukabilinde işgal etmekte olduğunuz dairenin sahibi İsmail Hakkı Balaban, Başkanlığımıza gönderdiği bir dilekçede bu binanın tahliyesini talep etmektedir. Yeni yapılan binaya dairenin de nakli mümkün olduğu takdirde iş'arı beyan olunur.<sup>48</sup>

Bu yazışmalar dikkate alındığında, Müftülüğün kurum olarak görevini icra edecek mekân aradığı yıllarda Taşkent'in eğitim-öğretim yeri bulmakta zorlandığına dair değerlendirmeleri abartı olarak görmemek gerekir. Taşkent'in bugünkü ismiyle Tozlu Camii yanında o yıllarda bulunan tek katlı ve iki odalı binayı kullanıp kullanmadığına dair edinilen herhangi bir belge yoktur. Ancak 1940'ta Taşkent'in yerine göreve başlayan Himmet Babaloğlu hakkında Adapazarı müftüsü ve kaymakamı adına 16.05.1940 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına yazılan bilgilendirme yazısında yer alan ifadeler Taşkent'in de söz konusu iki odalı binanın bir odasını kullandığını düşündürmektedir:

02/05/940 tarih 1618 sayılı emirnameyi riyaseti celilelerine karşılıktır. Kazamız Kur'ân öğretmenliğine tayin buyurulan Hafız Himmet Babaloğlu Gubarizade<sup>49</sup> Camii şerifi havlisinde vaki imam ve hatibe ve Kur'ân öğretmenliğine mühassas hücrede 9/5/940 tarihinde vazifesine mübaşeret<sup>50</sup> eylediği beray malumat arz olunur.<sup>51</sup>

İlgili yazıda geçen söz konusu oda için "imam ve hatibe ve Kur'ân öğretmenliğine mühassas" ifadesinin kullanılması buranın Taşkent'ten itibaren eğitim için kullanıldığını akla getirmektedir. Bunu destekleyecek bilgiyi Taşkent'ten sonra Kur'ân öğreticisi olarak göreve başlayan Himmet Babaloğlu'nun görev süresinin sonlarında birlikte çalıştığı Kur'ân Kursu Hocası K5 vermiştir. Onun aktardığına göre Taşkent, Karaosman Camii'nde imamlık yapmış, Tozlu Camii'nin yanındaki Kur'ân kursunda da öğrencileri okutmuştur.<sup>52</sup> Muhtemeldir ki Taşkent'in Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Işık'ın "Tozlu Camii'nin yanında bulunan bir kahvenin bitişiğindeki odada da (ders) okutuyordu." derken kastettiği aynı yerdir.<sup>53</sup> Çünkü yazışmalarda iki odalı binanın sadece bir odasının imam ve Kur'ân öğreticisine tahsis edildiği belirtilmektedir. Bu veriler çerçevesinde Gubarizade (Tozlu) Camiinin imamına tahsis edilmiş olan odanın aynı zamanda Taşkent'in eğitim faaliyetlerine de tahsis edildiği söylenebilir.

Taşkent döneminde ilgili kurs hangi isim ile açılmıştır? Ya da herhangi bir kurum ihdas etmeksizin ona Adapazarı'nda kıraat eğitimi gerçekleştirme izni mi verilmiştir? Taşkent, öğrencisi Babaloğlu'na Adapazarı'nda verdiği icâzetnâmede kendisini bir kuruma ve kursa nispet etmeksizin "Adapazarı'nda Kur'ân'ı ezberlemek, öğrenmek ve kıraatleri şâtibiyye ve dürre tarikiyle almak isteyenlere muallim ve okutucu"<sup>54</sup> olarak takdim etmiş, Hızal'a icâzet verdiğini beyan eden yazısını sadece "Adapazarı Kur'ân Öğretmeni" sıfatıyla imzalamıştır.<sup>55</sup> Ancak Adapazarı'nda Taşkent ile gerçekleştirilen kıraat eğitiminin kurumsal bir hüviyete sahip olduğunu gösteren bazı yazışmalar vardır ki bu belgelerde onun dönemindeki kurs için *dârülhuffâz* ismine yer verilmiştir. Örneğin Taşkent'ten sonra da Kur'ân öğretiminin devamını isteyenler dilekçelerinde "buradaki dârülhuffâzın" ifadesine yer vermiş ve kendilerini

<sup>48</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 4025.

<sup>49</sup> Gubarizâde, Tozlu Camii'nin eski ismidir.

<sup>50</sup> Her ne kadar bu yazıda 09.05.1940 tarihi verilsede Diyanet İşleri Başkanlığı daha sonraki bir yazı ile Himmet Efendi'nin göreve başlamasını 01.06.1940 olarak belirlemiştir. bk. DİBSA, 1940.0215, No. 1617.

<sup>51</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 192221.

<sup>52</sup> K5, Kişisel Görüşme, 23 Eylül 2019.

<sup>53</sup> Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 111.

<sup>54</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7442; Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

<sup>55</sup> DİBSA, 1966.0933, 20.6.939.

“Adapazarı Dârülhuffâz Müdavimleri” olarak takdim etmişlerdir. Ancak aynı dilekçede Taşkent’ten “Adapazarı Kur’ân Öğretmeni” olarak bahsetmişlerdir.<sup>56</sup> Himmet Babaloğlu, Taşkent’ten boşalan Kur’ân öğretmenliğine talip olduğu yazısında “Adapazarı Dârülhuffâz Öğretmeni Hafız Osman”<sup>57</sup> ifadesine yer verirken benzer şekilde Taşkent’in öğrencisi olan diğer talip İsmail Uziş de “Adapazarı Dârülhuffâzına”<sup>58</sup> ifadesini kullanmıştır. Dönemin müftüsü ise Adapazarı’ndaki eğitimin Taşkent’ten sonra da devam etmesi için ricada bulunduğu yazısında herhangi bir kurs ismi yerine “bu müessesesi hayriyyenin” vurgusuyla kursun ismi değil de faydası üzerinden bir nitelemeye bulunmuştur.<sup>59</sup> Burada bizim için anlamlı olan Taşkent ile başlasa da kıraat eğitiminin ondan bağımsız bir müessese olduğu kanaatinin paylaşılması ve öyle kabul edilmesi talebidir. Bu nedenle onun ardından yeni bir Kur’ân öğretmeni ataması yapılarak müessesenin devamı arzu edilmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde resmen onun öğreticiliğiyle başlayan kıraat eğitimi aynı zamanda kurumsal bir faaliyet olarak kabul edilmiş ve onun dönemi için “Adapazarı Dârülhuffâzı” ismi kullanılmıştır.

Taşkent’in Adapazarı’nda eğitimi hangi vakitlerde gerçekleştirdiği, öğretiminin sadece kıraatle mi sınırlı kaldığı, öğrenci profilinin nasıl olduğu ve kaç kişi mezun ettiği de yine Himmet Babaloğlu dönemiyle ilgili yazışmalardan hareketle tespit edilebilmiştir. Bu konuda bizi aydınlatan yazışmalardan biri 14.12.1945 tarihinde Adapazarı müftüsünün Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı yazıdır:

Bidayetten butarihe kadar mezun olan 97 talebeden 27’si hıfzı ikmalden 13’ü tashih-i huruftan 43’ü küçük sureleri yüzünden okuyup bellekle 83 talebe şimdiki Kur’ân öğreticisi Himmet zamanında ve 14 talebede tashih-i huruftan Hafız Osman Taşkend zamanındaki ceman 97 talebe mezun olmuştur.<sup>60</sup>

Söz konusu yazıda Taşkent’ten eğitim alanların tamamı tashih-i hurûf mezunu olarak zikredilmiştir. Bir sonraki Kur’ân öğreticisi Himmet Efendi zamanında sadece hafızlık yaparak ve kısa süreleri ezberleyerek mezun olanlar ile tashih-i hurûftan mezun olanlar ayrı ayrı belirtilmiştir. Taşkent zamanında mezun olanlar arasında da tashih-i hurûf dışında hafızlık yaparak ya da kısa süreleri ezberleyerek mezun olanlar olsaydı muhtemelen onlar da ayrıca belirtilirdi. Söz konusu icâzethâmede Taşkent, görevini “Adapazarı’nda Kur’ân’ı ezberlemek, öğrenmek ve kıraatleri şâtibiyye ve dürrü tarikiyle almak isteyenlere muallim ve okutucu” şeklinde açıklamıştır. Açıklamasında yer alan “Kur’ân-ı ezberlemek, öğrenmek” gibi ifadelerinden hareketle tashih-i hurûf, aşere, takrib ve tayyibe dışında değerlendirilecek bir görevi ya da yetkisi olduğu söylenebilirse de mezun ettiği öğrencilerinin tamamı tashih-i hurûf mezunu olarak zikredilmiştir. Aslında öğrencilerinden Işık, hafızlığa Taşkent’ten önce Orhan Cami İmamı Mehmet Efendi’de başlamış ve Taşkent’te tamamlamıştır.<sup>61</sup> Buna rağmen onun hafız olarak mezuniyeti ayrıca dile getirilmemiştir. Diğer taraftan yaklaşık üç buçuk yıl Adapazarı’nda Kur’ân öğretmeni olarak görev yapan Taşkent’in mezun öğrenci sayısının 14 ile sınırlı kalması da gerçekleştirdiği eğitimin kıraat eğitimi olduğunu güçlendirmektedir. Muhtemeldir ki ondan istenilen eğitim bütünüyle kıraat eğitimi idi. Bu nedenle Kur’ân’ı yüzünden okuyarak, kısa süreleri ezberleyerek ve hafızlık yaparak ondan istifade edenler olmuş olsa bile bunlar mezuniyete konu edilmemiş ve ayrıca belirtilmemiştir.

Taşkent tashih-i hurûfa ilave olarak aşere ve takrib de okutmuştur. Bu durumu öğrencilerinden Himmet Babaloğlu ve Ahmet Hızal’a verdiği icâzetler bağlamında ele alıp incelemek konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Örneğin öğrencilerinden Babaloğlu’na

<sup>56</sup> DİBSA, 1940.0215, 9.3.1940.

<sup>57</sup> DİBSA, 1940.0215, 26.3.940.

<sup>58</sup> Bu belge Himmet Babaloğlu dosyasında yer almaktadır. Muhtemelen kursla ilgili olduğu için daha sonra kurs öğreticisi olarak atanan Himmet Babaloğlu dosyasına koyulması uygun görülmüştür. bk. DİBSA, 1940.0215, 30.3.940.

<sup>59</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 1118128.

<sup>60</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7373.

<sup>61</sup> Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 111.

### 382 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

verdiği icâzetnâmede şu ifadelerle yer vermiştir: ...Nihayet bana okuma isteğiyle geldi. Kıraatlerin bütünü şâtıbiyye, dürrü ve tayyibe tarihiyle okudu.<sup>62</sup> Bir diğer öğrencisi Ahmet Hızal'a icâzet verdiğini beyan eden 20.06.1939 tarihli yazısında ayrıntılı bir şekilde Hızal'ın aldığı eğitimi tarihleriyle birlikte belirtmiştir. Buna göre Hızal'ın tashîh-i hurûftan icâzet tarihi 13.05.1933, aşereden 10.05.1935 ve takribden 20.05.1939'dur.<sup>63</sup> 1936 öncesinde Taşkent İstanbul'da görev yaptığına göre Hızal'ın Adapazarı'nda aldığı eğitim takrib eğitimidir. Bu iki öğrencisiyle ilgili olarak bizzat Taşken'in aldıkları eğitim hakkında düştüğü notlar, söz konusu yazıda Adapazarı müftüsünün belirttiğinin aksine sadece tashîh-i hurûftan değil aynı zamanda aşere ve takribden de mezun olan öğrenciler olduğunu göstermektedir. Muhtemelen dönemde müftüsü aşere ve takribi de kapsayacak şekilde mezun olan öğrencilerin kıraat eğitimi aldıklarını hepsi için tashîh-i hurûf kavramını kullanarak ifade etmiştir. Fakat bu sefer de "Mezun olan öğrencilerin tamamı tashîh-i hurûftan ayrı olarak aşere ve takrib de okumuş mudur?" sorusuyla yüzleşiriz ki eldeki mevcut veriler bu soruya "Evet!" ya da "Hayır!" şeklinde bir cevap vermemize yetmemektedir. Ancak bu veriler onun öğretiminin öğrencilere Kur'an okumayı öğretmek, isteyenlere hafızlık yaptırmak gibi sıradan bir Kur'an kursu faaliyeti olmadığını söyleyebilmemize imkân tanımaktadır. Bu nedenle Taşkent'in ilmi kıraat bağlamında bir öğretim gerçekleştirdiği artık söylenebilir.<sup>64</sup>

Taşkent ile başlayan kursun asıl faaliyetinin kıraat eğitimi olduğunu ve böyle anlaşıl-  
dığını onun Adapazarı'ndan ayrılmasından sonra söz konusu kursun devam etmesini talep eden öğrencilerinin yazdığı ortak dilekçeden ve görevine talip olan öğrencilerinden Babaloğlu ve Uziş'in dilekçelerinde vurguladıkları hususlardan hareketle de temellendirmek mümkündür. Taşkent'in İstanbul'a dönmesinden sonra kursun kapatılacağına dair haberler üzerine öğrencilerinin yazmış olduğu dilekçede yer vermiş oldukları ifadeler oradaki eğitimin daha çok kıraat eğitimi olduğunu ortaya koymaktadır:

...Tashîhihuruf ve ta'limielfâzı Kur'an fen ve ilminde sahibi ilim ve kudret kimselerin Adapazarı'mızda mevcut bulunduğu ve o meyanda Orhan Cami Şerifi Müezzini Hafız İsmail Efendi ve Serdivan Köy Camii Şerifi Hatîbi Hafız Himmet Efendi vesaire gösterileceği mümkün iken ve tek-mil vatanımızda böyle bir zatın yani Kur'an öğretmenliğini yapabilecek kimsenin bulunamayacağına tahakkuku anındı dahi diyarı diğerden celp ve tavzifi muktazayı hal ve maslahat iken...<sup>65</sup>

Söz konusu dilekçede adı geçen Babaloğlu da Taşkent'in bıraktığı göreve talip olduğu yazısında ilgili görevi yapabilecek yeterlikte olduğunu kanıtlamaya çalışmak üzere daha önce almış olduğu kıraat eğitimlerine atıfta bulunmuştur:

Adapazarı Darülhuffaz Öğretmeni Hafız Osman Ef.nin İstanbul'da Beyazıt Cami şerifi imametine nakil ve tayini hasebile burada inhilâleden Kur'an öğretmenliği vazifesine tayinime talibim. Şerait lâzimesine gelince: Evvela İstanbul İmam Hatip Mektebinin üçüncü sınıfından tasdiknameyi haiz olmakla beraber İstanbul'da Yeni Camii imamı meşâhir huffazdan Hafız Nuri Ef.den<sup>66</sup> tashîhi huruf, aşere ve takribi teallüm ettikten sonra buradaki Üstazı KülHafız Osman Ef.nin Adapazarı'na vürudile vazifesi başına geçtiği günden itibaren iki seneye yakın bir zamandan beri mu-maileyhten betekrar tashîhi huruf, aşere ve takribi bilikmal icâzetnâmede aldım. ...<sup>67</sup>

Taşkent'in yerine talip olan diğer isim Uziş de benzer şekilde kursta verilecek eğitimin kıraat eğitimi olduğu düşüncesiyle yeterliğini o bağlamda ortaya koymak istemiştir: Dahileri

<sup>62</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7442; Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

<sup>63</sup> DİBSA, 1966.0933, 20.6.939.

<sup>64</sup> Taşkent'te Adapazarı'nda hafızlığını tamamladığını belirten ulaşabildiğimiz tek kişi Hüseyin Işık'tır. Fakat hafızlıkla beraber tashîh-i hurûf da okumuş olabileceği göz önünde bulundurulursa onun bu durumunu, yaptığı hafızlığın değil de aldığı tashîh-i hurûf eğitimi üzerinden mezuniyete konu edildiği şeklinde yorumlayabiliriz. bk. Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 111.

<sup>65</sup> DİBSA, 1940.0215, 9.3.1940.

<sup>66</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 36-37.

<sup>67</sup> DİBSA, 1940.0215, 26.3.940.



Adapazarı'nın Orhan Cami Şerif müezzini ve takribi vücuhneticei ilmi Kur'ân lazım olacak nevakısa talibine ikmâl ettirebilecek hakka haiz ...<sup>68</sup>

Ayrıca Taşkent'in öğrenci sayısı ilgili yazıda belirtildiği gibi mezun olan 14 kişi ile sınırlı değildir. Onun 1939'un sonu veya 1940'ın başında Adapazarı'ndan ayrılması ile kursun kapatılmaması için Diyanet İşleri Başkanlığına yazılan dilekçede kendilerini "Dârülhuffâz Müdavimleri"<sup>69</sup> olarak takdim eden öğrenciler kursun hâlihazırda mevcudunun 40 olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu dilekçede imam Himmet Babaloğlu ve müezzin İsmail Uziş'in isimleri de bulunmaktadır.<sup>70</sup>

Taşkent'ten sonra onun yerine Kur'ân öğreticisi olarak göreve başlayan Himmet Babaloğlu'nun göreve başlaması ile Adapazarı müftüsünün 27 Mayıs 1940 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı bir başka yazıda kursun durumu ve öğrencileri hakkında verdiği bilgiden Taşkent'in öğrenci profilini ve öğretim zamanını nasıl planladığını da anlamak mümkündür:

18/5/1940 tarih ve 1820 sayılı emirnamei riyaset celilerine karşılıktır.

Kazamız Kur'ân öğretmenliği kursunda yeni baştan 24 talebe kayıt edilmiştir. Bunlardan tashîhi huruf için 15 her gün 9'da köy imamlarından olmak dolayısıyla haftada bir gün devam edebiliyorlar. Ve 16'sı ezberden 8'i yüzünden okumakta oldukları ve mükayyet talebelerin kısmı küllisi çarşıda esnaf olmakla evvelce olduğu gibi her birerleri dersini okuyup ticarethanelerine gittiklerinden müctema bir halde kimse bulunamayacağı beray malumat hurmetlerimle arz olunur.<sup>71</sup>

İlgili yazıdaki "evvelce olduğu gibi" ifadesi Taşkent dönemine göndermedir ki bu da onun zamanındaki öğrenci profiline dair bir fikir verdiği gibi Kur'ân öğretim faaliyeti için kesin bir vakit belirlemediğini ve öğrencilerini toplu halde bir arada tutmadığını göstermektedir. Muhtemeldir ki öğrencilerin bir kısmı -Yukarıda iki isim zikredildi.- imam veya müezzin olarak görev yaparken<sup>72</sup> bir kısmı da maişetlerini karşılamak için esnaflık yapmış veya esnafların yanında çalışmıştır.

Mezun ettiği 14 öğrencinin tamamı değilse de önemli kısmının kimler olduğu bilinmemektedir. Alparslan; öğrencileri arasında Hasan Akkuş<sup>73</sup>, Ahmet Hızal, Osman Alper ve Ahmet Bolulu gibi isimleri saymaktadır. Bunlar arasından sadece Ahmet Bolulu ve Ahmet Hızal için Adapazarı'nda Taşkent'ten eğitim aldıklarını özellikle belirtmiştir.<sup>74</sup> Tok ise ilave olarak Hilmi Ak ismine yer vermekte ve Ak'ın 1930-1939 arasında Taşkent'ten aldığı eğitime önce İstanbul Nuruosmaniye'de sonra Sakarya'da devam ettiğini belirtmektedir.<sup>75</sup> Bu isimlere çalışmalarımız sonrasında kesin olarak Himmet Babaloğlu'nu da ekleyebiliriz. Zira söz konusu icâzetnâme Taşkent tarafından Adapazarı'nda Babaloğlu için yazılmıştır. İlgili kısımda Taşkent şu satırlara yer vermiştir:

<sup>68</sup> DİBSA, 1940.0215, 30.3.940.

<sup>69</sup> DİBSA, 1940.0215, 9.3.1940.

<sup>70</sup> DİBSA, 1940.0215, 9.3.1940.

<sup>71</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 2056231.

<sup>72</sup> Ahmet Hızal, Heybeliada'da imam ve Kur'ân kursu hocası olarak görev yaparken Sakarya Akyazı Hasanbey Mahallesi'nden Beşir Kara da Heybeliada Sanatoryumu'nun imam ve gassallığını yapıyordu. Beşir Kara'nın yakınlarından K2, yakinen tanıdığı Ahmet Hızal için -onun Adapazarı'nda Akreboğlu'ndan kıraat eğitimi aldığı yıllara tekabül edecek şekilde- Akyazı Süpren Mahallesi'nde imamlık yaptığını belirtmektedir. (K2, Kişisel Görüşme, 08 Mayıs 2017); Benzer şekilde Ahmet Hızal'ın öğrencilerinden emekli imam K3 de hocasının Akyazı Süpren Mahallesi'nde -o tarihlere tekabül edecek şekilde- imamlık yaptığını aktarmıştır. (K3, Kişisel Görüşme, 20 Eylül 2019).

<sup>73</sup> Hasan Akkuş, takribi Akreboğlu'nda İstanbul Nuruosmaniye Camii'nde birlikte imam olarak görev yaparlarken okumuştur. Dolayısıyla Hasan Akkuş Adapazarı'nda okuttuğu öğrenciler arasında değildir. bk. Akakuş, "Akkuş Hasan", 275.

<sup>74</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları*, 168.

<sup>75</sup> Tok, *Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi*, 159.

### 384 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

...Bu şerefli icâzeti bitirme tarihi receb-i şerif ayı binden sonra üç yüz elli sekiz hicret-i nebeviyye senesidir. Sahibine milyon selam olsun. Güneş ve ay, dönüş devam ettiği müddetçe ona selam olsun. Adapazarı beldesi. ...<sup>76</sup>

Aynı şekilde Hızal için yazdığı ve icâzet silsilesine onu dâhil ettiğini beyan eden ilgili yazısını da 20.06.1939 tarihinde “Adapazarı Kur’ân Öğretmeni” sıfatıyla imzalamıştır.<sup>77</sup> Dolayısıyla araştırmalarımız neticesinde Babaloğlu ile Hızal’ın Adapazarı’nda mezun olanlar arasında yer aldığı kesin olarak söylenebilir. İlave olarak Taşkent’in Adapazarı’ndan ayrılmasından sonra kursun kapanmaması için yazılan dilekçede ismi bulunan dönemin Orhan Gazi Camii Müezzini İsmail Uziş<sup>78</sup> ve 1957 yılında Adapazarı Aziziye Camii’nde göreve başlayan, dilekçenin yazıldığı yıllarda Büyükesence köyünde bulunan Hasan Hüseyin Işık da Adapazarı’nda ondan eğitim alan öğrenciler arasında zikredilebilir.<sup>79</sup> Dilekçede kendilerini “Dârül-huffâz Müdavimleri” olarak takdim eden ve 40 kişi olduklarını belirten bu kişiler isimlerini el ile yazıp imzaladıkları için pek okunmamakta, bir kısmının ismi okunsa bile soy ismi okunamamakta ya da ismin ilk harfini yazdığı için tam isimler tahmin edilememektedir.

“Taşkent, Adapazarı’nda mezun ettiği öğrenciler için bir icâzet merasimi düzenlemiş midir?” sorusuna net bir cevap vermek mümkün değildir,<sup>80</sup> daha sonraki Kur’ân öğreticisi Himmet Babaloğlu zamanında düzenli bir şekilde ve ağırlıklı olarak tarihi niteliği olan Orhan Gazi Camii’nde tertip edildiği<sup>81</sup> göz önünde bulundurulduğunda, Taşkent zamanında da icâzet merasimi yapıldığı ve bunun için de Orhan Camii’nin kullanıldığı varsayılabilir.

Taşkent’in 1939’un sonu veya 1940’ın başında Adapazarı’ndan ayrıldığı resmi yazışmalardan da anlaşılmaktadır. Ayrılma sebebi olarak belirtilen iddiaları o dönemle ilgili röportajlardan hareketle bilgi toplayan Alparslan’ın kitabında ve öğrencilerinden Işık ile ilgili yazılmış eserde görebilmekteyiz. Işık’a göre Adapazarı’ndayken bir gün bir polis Taşkent’in dizine vurmuş ve bu nedenle Taşkent birkaç gün camiye gidememiştir. Sonrasında da o darbeden dolayı hastalanmıştır.<sup>82</sup> Alparslan ise herhangi bir sebep belirtmeksizin Taşkent’in yakalandığı hastalıkla mücadele ettiğini, Adapazarı’nda tedavi olma imkânı kalmadığını düşünerek tekrar İstanbul’a dönmenin yollarını aradığını ve nihayet tanıdık bir milletvekilinin araya girmesiyle Beyazıt Camii imamı olarak İstanbul’a geri döndüğünü aktarmaktadır.<sup>83</sup> K1 ise Abdurrahman Gürses’e ve Sarı İmam’a istinaden Taşkent’in Adapazarı’ndaki cemaatin kabalığından ve özellikle “hocaa” gibi saygı ve nezaketten uzak bir şekilde hitap edilmesinden çok rahatsız olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup> Bu durum her ne kadar geri dönüş sebebi olarak gösterilebilecek bir mazeret olmasa da ilim ehlinin onun kıymetini takdir edemeyecek insanlar arasında ne denli sıkıntı yaşayabileceğini ortaya koyması açısından manidardır. Diğer taraftan hâlihazırda 40 kadar öğrencisi olan bir hoca efendinin din eğitimi veren kurumların sayılı olduğu o

<sup>76</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7442; Aydeniz, “Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent”, 512.

<sup>77</sup> DİBSA, 1966.0933, 20.6.939.

<sup>78</sup> DİBSA, 1940.0215, 9.3.1940.

<sup>79</sup> Alparslan da Hasan Hüseyin Işık’ı Akreboğlu’nun öğrencisi olarak zikretmektedir. bk. Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’ân ve Mevlithanları*, 169.

<sup>80</sup> Mehmet Ali Sarı, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/400-401.

<sup>81</sup> Himmet Babaloğlu’na ait dosyada 1943, 1948, 1949, 1953 ve sonraki yılların icâzet merasimlerinin Orhan Camii’nde düzenlendiği hakkında bilgi veren belgeler mevcuttur. Ulaşabildiğimiz İlk yılların belgelerinde sadece 1947 tarihindeki icâzet merasimi Adapazarı Yeni Camii’de tertip edilmiştir. bk. DİBSA, 1940.0215.

<sup>82</sup> Yorulmaz, *Hañız Hasan Hoca*, 111.

<sup>83</sup> Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’ân ve Mevlithanları*, 168.

<sup>84</sup> K1, Kişisel Görüşme, 14 Ekim 2019.

dönemde ciddi bir sebep olmaksızın öğrencilerini bırakıp gitmesi de pek anlamlı değildir. Neticice itibari ile Taşkent, 1939'un sonu ya da 1940'ın başında rahatsızlığı nedeniyle İstanbul'a geri dönmüştür.

Taşkent'in Adapazarı'ndan ayrılmasından sonra, yukarıda değişik bağlamlarda belirtildiği gibi, ilgili kurs varlığını icâzetnâme verdiği öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'nun atanmasıyla devam ettirmiştir. Ancak Babaloğlu ile kursun ismi de niteliği de değişmiştir. Taşkent zamanında yazışmalarda Adapazarı Dârülhuffâzı ismine yer verilirken Babaloğlu döneminde kurstan Tozlu Cami Kur'an Kursu<sup>85</sup> ve Tozlu Kur'an Kursu<sup>86</sup> şeklinde bahsedilmiştir. Öte yandan verilen eğitimin türünün de değiştiği söylenebilir. Yine yukarıda değinildiği gibi Taşkent döneminde mezun olanların tamamı (14 öğrenci) sadece tashîh-i hurûf mezunu olarak zikredilirken Babaloğlu zamanındaki mezun öğrenciler "hafızlığını tamamlayan, tashîh-i hurûf eğitimi alan ve kısa sureleri yüzünden okuyup belleyen" şeklinde kategorilere ayrılmıştır.<sup>87</sup> Ancak burada belirtilmelidir ki Babaloğlu öğrencilerine tashîh-i hurûf dışında aşere ve takrib eğitimi vermemiştir. Zira öğrencilerinden Sakarya merkez Orta Camii emekli imamı K4, hocası Babaloğlu için "*kendisi kurrâ idi, mevlitlerde aşere ve takrib üzere Kur'an okurdu. Ama bize aşere ve takrib okutmadı*" açıklamasında bulunmuştur.<sup>88</sup> Dolayısıyla Taşkent ile başlayan ve kıraat eğitimi veren ilgili kurs öğrencisi Babaloğlu ile genel bir Kur'an kursuna dönüşmüştür.

### Sonuç

Üstâd-ı küll nitelemesiyle kıraat ilminde otoritesi vurgulanan Osman Nuri Taşkent'in İstanbul Nuruosmaniye Camii başıamamı iken 1936 yılında Kocaeli'ye bağlı bir ilçe olan Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilmesi sıradan bir vakia değildir. Aslında bu, Kur'an kurslarının faaliyete geçtiği ve sayılarının yavaş da olsa arttığı 1930'lu yıllarda kıraat eğitimi veren bir kurum ihdas etme girişimidir. Nitekim ulaşılan birçok bilgi ve belge bunu göstermektedir.

Taşkent, 1936'da Adapazarı'nda görevlendirilmeden önce de Nuruosmaniye Camiinde kıraat eğitimi veriyordu. Zira öğrencilerinden Hızal, 1989'da Diyanet Dergisi'ne verdiği röportajda 1930'ların başından itibaren Nuruosmaniye'de Taşkent'ten kıraat eğitimi aldığını ifade etmiştir. Öte yandan Taşkent de Hızal'a icâzet verdiğini beyan eden yazısında onun tashîh-i hurûftan icâzet tarihini 13.05.1933 ve aşereden 10.05.1935 olarak belirtmiştir ki bunlar en azından onun kıraat eğitimi bağlamında harf inkişâbından sonra izin verilenlerden olduğunu göstermektedir. Bu durumda onun genel bir Kur'an öğretimi için Adapazarı'nda görevlendirildiğini varsaymak makul değildir.

Taşkent'in Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'na verdiği icâzetnâmede "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin görevlendirmesiyle Adapazarı'nda Kur'an'ı ezberlemek, öğrenmek ve kıraatleri şâtbıyye ve dürrerle almaya isteyenlere Muallim ve Okutucu" şeklindeki açıklaması İstanbul'dan ayrılış nedeninin kıraat eğitimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilmesine yer veren çalışmalarındaki açıklamalar birbiriyle tutarlı değildir. Bu meyanda Alparslan, muğlâk bir takım açıklamalarda bulunurken Tok, ekonomik sebeplerle konuya açıklama getirdiği gibi bunu hiç sorgulama gereği de duymamıştır. Adapazarı'ndaki bir diğer öğrencisi Hüseyin Işık'ın 1930'lu yıllarda Adapazarı'ndan bir heyetin Diyanet İşleri Başkanlığı'na giderek bir hoca talebinde bulunduktan sonra Taşkent'in Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirildiğini ifade etmiş olması o dönem için en makul gerekçe olarak gözükmektedir. Işık'ın açıklamasıyla

<sup>85</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 8807.

<sup>86</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 17466.

<sup>87</sup> DİBSA, 1940.0215, No. 7373.

<sup>88</sup> K4, Kişisel Görüşme, 3 Kasım 2019.

### 386 | Nurullah Aydeniz. Osman Nuri Taşkent Öncülüğünde Bir Kıraat Eğitimi Kursu: ...

Taşkent'in biraz önce yer verilen açıklaması bir arada düşünüldüğünde Adapazarı'ndaki eğitimin kıraat eğitimi olarak planlandığı sonucuna varılabilir.

Ulaşılan bazı belgeler de Taşkent'in Adapazarı'na kıraat eğitimi için gittiğini ve orada verdiği eğitimin kıraat eğitimi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar arasında yer alan ve Taşkent'in Adapazarı'ndan ayrılmasından altı yıl sonra, 1945 yılında, dönemin Adapazarı Müftüsünün Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı bilgilendirme yazısı belki de en önemli belgedir. Söz konusu belgeye göre Taşkent, Adapazarı'nda tashîh-i hurûftan 14 öğrenci mezun etmiştir. Ancak hemen ifade edilmelidir ki dönemin Adapazarı müftüsünün ilgili yazıdaki "tashîh-i hurûftan" kastı kıraat eğitimidir. Zira öğrencilerinden Babaloğlu'nun icâzetnâmesinde kıraatlerin bütünü okuduğunun belirtilmesi ve Hızal'ın da Adapazarı'nda Takrib'den icazet alması dönemin müftüsünün mezun öğrenciler için "tashîh-i hurûf mezunu" ifadesini kıraat eğitiminin bütünü kapsayacak şekilde kullandığını açıklamaktadır. Fakat mevcut veriler çerçevesinde mezun olan 14 öğrencinin de tashîh-i hurûftanayrı olarak aşere ve takrib okuduğuna dair net bir şey söylemek mümkün değildir.

Taşkent'in Adapazarı'ndaki öğrencilerinden Himmet Babaloğlu ve İsmail Uziş'in hocalarının bıraktığı göreve talip olduklarını beyan eden dilekçeleri de Adapazarı'nda Taşkent ile başlayan sürecin kıraat eğitimi olduğunu delillendiren önemli yazılardandır. Zira ilgili dilekçelerde her ikisi de Adapazarı Kur'an öğretmenliğine aday olduklarını daha çok aldıkları kıraat eğitimi ve o husustaki yetkinlikleri ile ifade etmeye çalışmışlardır.

"Taşkent'in Kur'an öğretmeni olarak Adapazarı'nda görevlendirilmesi bireysel olarak ona verilen izin midir yoksa orada bir kurum ihdas edilerek mi görevlendirilmiştir?" sorusuna onun gidişi bağlamında belki net bir cevap verilemeyebilir. Ancak bazı yazışmalar onun dönemi için söz konusu eğitimin kurumsal bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Bu nedenle onun dönemi için kıraat eğitimi kurum olarak dile getirilmek istendiğinde "Adapazarı Dârü'lhuffâzi" ismine yer verilirken Taşkent söz konusu olduğunda "Adapazarı Kur'an Öğretmeni" nitelemesinde bulunulmuştur. Bununla birlikte Adapazarı Kur'an öğretmenliği kurumsal bir nitelik taşıdığı için Taşkent'in ardından öğrencilerinden Himmet Babaloğlu ilgili göreve atanmıştır.<sup>89</sup> Adapazarı'ndaki eğitimin kurumsal bir faaliyet olduğunu ve Taşkent ile başladığını resmi olarak ortaya koyacak belki en önemli belge, dönemin Adapazarı müftüsünün 1945'in sonuna kadar ilgili kurstan mezun olan öğrenci sayısını, Taşkent'in mezun ettiği öğrenci sayısına da yer vererek belirttiği yazıdır.<sup>90</sup>

Taşkent'in ayrılmasından sonra öğrencilerinden Himmet Babaloğlu'nun atanmasıyla kurs varlığını devam ettirir de kıraat eğitimi veren bir ihtisas kursu olmaktan çıkmış ve genel bir Kur'an kursuna dönüşmüştür. Bunu ortaya koyan en önemli belge, yukarıda da bahsi geçen ve 1936'dan 1945'e kadar kurstan mezun olan öğrenciler hakkında bilgi veren yazıdır. İlgili yazıda Taşkent döneminde mezun olanların tamamı (14 öğrenci) kıraat eğitimi bağlamında tashîh-i hurûf mezunu olarak zikredilirken Babaloğlu zamanında mezun olan öğrenciler (83 öğrenci) "hafızlığını tamamlayan, tashîh-i hurûf eğitimi alan ve kısa süreleri yüzünden okuyup belleyen" şeklinde kategorilere ayrılmıştır.

Elde edilen bilgi ve belgelerle Adapazarı Dârülhuffâzi'nin Cumhuriyet döneminde kıraat eğitimi için ihdas edilmiş bir kurs olduğunu, söz konusu kursa yetkin bir kurrâ olarak Taşkent'in münasip görüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Buna bağlı olarak Taşkent'e istinaden oluşan "Hafız Osman Ekolü"<sup>91</sup> de Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ilk ekollerden biri olarak takdim edilebilir. Burada dikkat çeken husus, Taşkent'in Adapazarı Dârülhuffâzi'nda yürüttüğü eğitim faaliyeti, hem harf inkılabı ile başlayan yasak sonrası en azından Sakarya ve çevresinde genel anlamda Kur'an öğretiminin hem de Cumhuriyet döneminde kurumsal düzeyde kıraat eğitiminin başlangıcını teşkil etmesidir.

<sup>89</sup> DİBSA, 1940.0215. No. 1468.

<sup>90</sup> DİBSA, 1940.0215. No. 7373.

<sup>91</sup> Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'anî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", 165.

İstanbul gibi bir şehri ve Nuruosmaniye gibi tarihi bir caminin başımamlığını bırakarak o yıllar henüz Kocaeli'ye bağlı bir ilçe olan Adapazarı'na Kur'an'a hizmet ve kıraat ilimlerini yaşatmak için giden Taşkent'in bu fedakârlığı unutulmamalıdır. Bu nedenle doğup büyüdüğü ve hafızlığını tamamladığı Rize'de, yetiştiği ve tarihi camilerin imamlığını yaptığı İstanbul'da ve Kur'an'ın nurunu yeniden yaymak için gittiği Sakarya'da, camilere, hafız yetiştiren Kur'an kurslarına ve kıraat eğitim merkezlerine adı verilerek ismi de hatıraları da yaşatılmıştır.

**Kaynakça**

- Akakuş, Recep. "Akkuş Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 275. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018): 1081-1007.
- Akgün, Vahdettin. "Kur'ân Kursları ve Halkın Kur'ân Kurslarından Beklentileri". *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (2000). Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz, 187-201. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Alakuş, Fatih - Bahçekapılı, Mehmet. *Din eğitimi açısından İngiltere ve Türkiye*. İstanbul: Ark Yayınları, 2009.
- Albayrak, Sadık. *Türkiye'de Din Kavgası*. İstanbul: Sebil Matbaacılık, 1975.
- Alparslan, Ramazan. *İstanbul Ehl-i Kur'ân ve Mevlithanları*. İstanbul: Acar Basım, 2014.
- Altan, Bayram. "Seçkin Hafızlarımız (Ahmet Hızal)", *Diyanet Dergisi* 363 (1989): 6-7.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Baltacı, Cahit. "Türk Eğitim Sisteminde Kur'ân Kurslarının Yeri". *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (2000). Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz. 15-18. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân Öğretimi ve Yaz Kur'ân Kursları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi. "Dârulkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi (1931-1950)". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 435-466.
- Ceylan, Hasan Hüseyin. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA). *Ahmet Hızal [1966,0933]*.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA). *Himmat Babaloğlu [1940.0215]*.
- Günaydın, Mehmet. "Reisu'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşıkutlu'nun Kur'ân Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri". *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2008): 121-154.
- İpek, Emre. "Türkiye'de Kıraat İlminin Gelişimi ve Tayyar Altıkulaç'ın Bu Alandaki Çalışmaları", *İlahiyat* 2 (2019): 67-78.
- Sarı, Mehmet Ali. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Öcal, Mustafa. Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998): 241-268.
- Öztürk, Hayrettin. Kur'ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Öztürk, Şükrü. "Kur'ân Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları". *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (2000). Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz. 173-179. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Tok, İlhan. "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu* (2018). Ed. Hayrettin Öztürk. 156-165. Samsun: Erkam Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ali -Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013).
- Yorulmaz, Hüseyin. *Hafız Hasan Hoca*. Sakarya: Erenler Belediyesi Yayınları, 2013.
- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011): 1-24.

**Ek 1: Görüşülen Kişilere Ait Bilgiler**

Rumuz	Doğumu	Cinsiyeti	Mesleği	Görüşme Tarihi
K1	1927	Bay	Emekli Müezzin	14.10.2019.
K2	1926	Bayan	Ev Hanımı	08.05.2017.
K3	1940	Bay	Emekli İmam	20.09.2019.
K4	1942	Bay	Emekli İmam	03.11.2019.
K5	1937	Bay	Emekli Kuran K. Hocası	23.09.2019.
K6	1935	Bay	Esnaf Emeklisi	16.09.2019.
K7	1944	Bayan	Ev Hanımı	16.09.2019.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 391-413

**Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimeleri  
Tahlili**

*The Origin of Cities: Analysis of Words in the Meaning of Settlement in the Qur'ân*

**Ferruh Kahraman**

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, University of Dokuz Eylül Faculty of Theology*  
*Department of Basic Islam Sciences*  
İzmir / Turkey

[ferruhkahraman@hotmail.com](mailto:ferruhkahraman@hotmail.com) [orcid.org/0000-0002-5104-8325](https://orcid.org/0000-0002-5104-8325)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 16 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 20 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 391-413

**Cite as / Atıf:** Kahraman, Ferruh. "Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili [*The Origin of Cities: Analysis of Words in the Meaning of Settlement in the Qur'ân*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/1 (Haziran 2020), 391-413

<https://doi.org/10.18505/cuid.675840>

**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 Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

### The Origin of Cities: Analysis of Words in the Meaning of Settlement in the Qur'ân

**Abstract:** In the Qur'ân the most significant words used to indicate settlement are diyâr, qarya, madîna, mişr and balad. Among these, qarya and madîna are the most important ones. While Qarya means, county, city, urban, land and settlement, madîna means town. Mişr is used for a city as well as for a specific name of a country. Diyâr indicates a geographic border and the places of a settlement, and balad infers a political unity of a number of settlements. Due to this use in 'Arabic, the word balad is used as a country and a state at the same time. Recently, there are some studies focusing on examining the terms of qarya and madîna. However, we cannot encompass the semantic area of these words only by looking up their dictionary meaning and how they were used in the Qur'ân. Therefore, in this study the old cities are examined as they exist in their places. In this study, we have utilised from the modern and contemporary scientific findings which were made for urbanization and its history. For a better understanding of the concept of urbanization, some prophets' stories have been revised. In Qur'ân the words indicating urbanization are related to society, nature, place, human, art, economy, politics and reconstruction. Therefore, the concepts of the diyâr, qarya, madîna, mişr and balad used to describe the settlements point to the relationship of society with different elements and activities.

**Summary:** Cities, the birth of the cities, sociology, history, anthropology and cultural history are the major subjects in social science. Among them, the birth of cities are especially important for history, anthropology and sociology. For some researchers, cities are the most important revolution of humanity. Cities do not merely mean the places where the human settle down or form a society. In many human languages there is a strong relation between the words expressing civilization and settlement. There is a strong connection between cities and civilization. In Turkish, the word civilization/uygarlık comes from Uygurlar/Uighurs which means those who settled down first. Again in Turkish, the word of madaniyet which is originally Arabic is derived from madîna which means city. In English and French, civilization derives from civitas which is originally Latin. Civitas means a settlement and also the people who live within it. In 'Arabic, the word hadârî, means settling in a place, is used for civilization, In this study, the words related to urbanization to which social science like sociology, history, anthropology and cultural history attribute a great importance are investigated from the mufassirs' perspective. As a result of the researches, it was observed that the words qarya, madîna, diyâr mişr and balad were used in the Qur'ân in close terms with the city. Before examining the words which refer to city in the Qur'ân like qarya, madîna, diyâr, mişr and balad, the approaches of sociology, history and anthropology are investigated for comparative purposes. According to modern and contemporary researches, jobs like art writing, music and architecture appeared after urbanization. The evolution of humanity from primitive period to modernity is because of urbanization. Cities are the crops of social relationships between people. Urbanization caused wider social interactions and the formation of more complicated societies. People who constitute societies and complicated relationships founded cities. With the increase of specialization and jobs, people of one or more job were able to meet the needs of each other through social cooperation.

Before the urbanization the human-nature relation was more important but in cities human-human relation got more important. Cities caused social status to be a result of human-human relations. In these social categories, jobs like managers, merchants, guilds, soldiers and religious groups like religious leaders and darvîsh appeared. The physical features of a city are as important as their social structure. A city firstly has walls, administration, bazaar, laws, and the sense of common belonging among people.

In the Qur'ân, it can be noticed that the history of settlement is developed chronologically. In the Qur'ân, the words qarya, madîna, diyâr mişr and balad are used in the meaning of the city. These words have a close relationship with people and society. For example, because societies and cities were not formed during the time of Adam, there is no word in the stories that

evokes society and the city. The same is true for Idrīs. When we look at the narratives about Noah, for the first time there are words like the people, mala/the leaders of the community, erāzil/shameless, and the ship. Although no word meaning city or city is used in these stories, it is seen that society and social strata are formed. In the Hoad period, the word house, palace, building and Irem were used in addition to the word peoples/tribe. In addition to the words that express the civilized developments in the stories of Noah and Hoad, the existence of the words diyār and madīna draws attention during the reign of Šāleḥ. In the Qur’ān, the first terms related to urbanization were mentioned in the story of Hoad, and the words meaning settlement and city were mentioned in the story of Šāleḥ. Moreover, the words realm and madīna were used in the story of Šāleḥ. In the periods of Abraham and Moses, the words qarya and miṣr were added to this. The word Midian was used specifically for the city of Shu’ayb, and the word balad was used for Mecca during the time of Prophet Muhammad.

As mentioned in Noah’s era peoples and the states of people were present; in Hoad’s era, vineyard, garden, agriculture, houses, buildings and small scale settlements started to be constructed. In the Qur’ān, during the era of prophet Hoad, words like: vineyard, garden, agriculture, houses, building and palace, were used, however there is not a single word which means city. In Šāleḥ’s era the words dār and diyār were used in a general meaning? Therefore, it can be safely said that urbanization seriously started in Šāleḥ’s era. Additionally, dār also means house, vineyard, garden, grassland, region and home. Descriptions of dār, diyār and madīna in Šāleḥ’s parable point out the three directions of Thamūd peoples about urbanization. The word dār refers to the architectural features of their houses; the word diyār refers to their vineyards, gardens, houses and lands; and the word madīna refers to the largest and most important settlement in their homes. As modern and contemporary science has argued, according to the commentators, madīna is used for the settlements surrounded by walls, with its bazaar, army, ruler, tradesman and merchant.

In the Qur’ān, the word qarya is closer to diyāri even if its used as madīna in some of the parables. Nevertheless, qarya is different from diyār due to its two distinctive features of political structure and intimacy. Qarya is a city or city state in some way, but it is not only a center but also a city or city state with a political structure with villages, towns, mountains, slopes and plains. So today, it refers to a city which has political integrity with its provincial borders or environment. Diyār was used for the places which were suitable for agriculture, while qarya was used for the cities of Sāmī people as a common word in Sāmī languages. For this reason, qarya was never used for the settlements of Copti, which are African communities; instead, the misr, which is a common word in Coptic and Arabic, was preferred. Even the word miṣr which means city in the Coptic language was used as a country name in the Egyptian regions. The word Balad indicates more a political formation, so it only means country. In the time period of Jahiliyyah they used balad for Mecca which owned a political formation.

In the Qur’ān the words qarya and balad are used for Mecca but words like diyār, madīna and miṣr were never used for it. The use of the name qarya for Mecca indicates that it was established by a non-Arab like Abraham on the one hand and that it was the common place of all people. The word of madīna is not used to describe it because Mecca has not embody walls, bazaar, army or craftsmanship. The reasons for not using diyār is because there are no vineyards or gardens. The lack of the word *miṣr* for Mecca also indicates that there is no influence of North African races such as Hāmī in Mecca.

Briefly, *Qarya* is a settlement with its village and towns which is under administration. *Madīna* is an important center which exists inside qarya with walls, bazaar and architecture. *Diyār* is a settlement of the city center with houses, vineyards and gardens. *Miṣr* is a city where the Northern Africans are residing and *Balad* is a settlement where is prominences as political organization.

**Keywords:** Tafsīr, City, Diyār, Balad, Qarya, Madīna, Miṣr.

**Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlihi**

**Öz:** Kur'ân'da yerleşim yeri anlamına gelen kelimelerin başında diyâr, karye, medine, mısır ve beled kavramları gelir. Bu kavramlar arasında özellikle karye ve medine sözcükleri daha öne çıkmaktadır. Karye kelimesi, vilayet, il, muhafaza, kent, ülke ya da yerleşim yeri anlamına gelirken medine kelimesi şehir anlamına gelmektedir. Mısır, şehir anlamının yanı sıra bir ülkenin özel ismi olarak da kullanılmaktadır. Diyâr bir yerleşim yerinin merkezi ve coğrafi sınırlarına; beled ise bir yerleşim yerinin etrafıyla, köyleriyle beraber siyasi oluşuma işaret etmektedir. Bu sebeple Arapçada beled; şehir anlamına geldiği gibi ülke ve devlet anlamına da gelmektedir. Son dönemlerde karye ve medine kavramlarını irdeleyen bazı çalışmalar yapılmaktadır. Ancak mezkur kavramların sadece sözlük anlamlarıyla Kur'ân'daki kullanımlarını inceleyerek bir sonuca varmak biraz zordur. Bu amaçla bu çalışmada kadim şehirlerin bazıları bizzat yerinde incelenmiş, kentleşme ve kentleşme tarihi üzerine yapılmış modern ve çağdaş bilimsel verilerden de istifade edilmiştir. Kentleşmeyi daha iyi anlamak için bazı peygamber kıssalarına da müracaat edilmiştir. Kur'ân'da kentleşmeyi ifade eden kelimelerin toplum, doğa, mekân, insan, sanat, ekonomi, siyaset, imar ve yapılaşmayla ilişkisinin olduğu görülmüştür. Dolayısıyla yerleşim yerlerini anlatmak için kullanılan diyâr, karye, medine, mısır ve beled kavramlarının toplumun farklı unsurlarıyla ve etkinlikleriyle ilişkisine işaret ettiği sonucuna varılmıştır.

**Özet:** Kentler, kentlerin doğuşu, sosyoloji, tarih, antropoloji ve kültür tarihi gibi sosyal bilimlerde sıkça araştırılan konular arasındadır. Kentlerin ortaya çıkışı özellikle tarih, antropoloji ve sosyoloji açısından çok önemlidir. Bazı araştırmacılara göre kentler insanlık tarihinin en önemli devrimidir. Zira kentler sadece insanların bir yere yerleşip topluluk oluşturması anlamına gelmemektedir. Kentlerle uygarlık arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Dünyanın pek çok dilinde kent, medeniyet ve yerleşme kelimeleri arasında yakın bir ilişki vardır. Türkçe uygarlık kelimesi ilk yerleşik hayata geçen Uygurlardan gelmektedir. Yine Türkçede Arapça asıllı medeniyet kelimesi, şehir anlamına gelen medine kelimesinden türetilmiştir. İngilizcede ve Fransızcada "civilization" medeniyet anlamına gelir. Civilization Latince "civitas" kelimesinden türetilmiştir. Civitas, hem bir yerleşim yerine hem de üzerinde yaşayan insanlara ve insanlar arası hukuki ilişkilere karşılık gelir. Arapça da ise medeniyet için, bir yere yerleşme anlamındaki hadârî kelimesi kullanılır.

Bu çalışmada sosyoloji, tarih, antropoloji ve kültür tarihi gibi toplum bilimlerinin çok önem verdiği kentleşme, müfessirlerin bakış açısıyla ele alınmıştır. Araştırmalar neticesinde Kur'ân'da kent ve kentle yakın anlamda karye, medine, diyâr, mısır ve beled kelimelerinin kullanıldığı görülmüştür. Kur'ân'da karye, medine, diyâr, mısır ve beled gibi kent anlamına gelen kelimeler incelenmeden önce mukayese amaçlı sosyoloji, tarih ve antropoloji gibi bilimlerin kente yaklaşımları değerlendirilmiştir. Modern ve çağdaş bilimlere göre sanat, yazı, musiki ve mimarlık gibi meslekler kentleşme sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanlığın ilkellikten medeniyete doğru evrilmesi kentler sayesinde gerçekleşmiştir. Kentler insanlar arası toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. İnsanların bir yere yerleşmesi geniş çaplı toplulukların oluşmasına ve daha komplike ilişkilerin teşekkülüne imkan sağlamıştır. Topluluk oluşturan ve komplike ilişkilere giren insanlar kentleri kurmuşlardır. Kentlerde uzmanlaşma ve meslekleşme sayesinde bir veya iki mesleğe sahip olan insanlar aralarındaki yardımlaşmayla ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Kent öncesi dönemlerde insan-doğa ilişkisi ön planda iken şehirlerde insan-insan ilişkisi daha fazla öne çıkmıştır. Kentler insan-insan ilişkisinin bir sonucu olarak toplumsal sınıfları doğurmuştur. Bu sosyal sınıflar içerisinde idareciler, tüccarlar, askerler gibi mesleki erbapları, ulema, derviş gibi dini gruplar öne çıkmıştır. Kentlerin sosyal yapısı kadar fiziki özellikleri de önemlidir. Kentler öncelikle korunaklı bir sur yapısına, idari ve hukuki bir sisteme, kamusal alanlara ve ortak aidiyet duygusu gibi özelliklere sahip olması gerekir.

Kur'ân'da yerleşim yerlerinin tarihsel süreç içerisinde ve kronolojik olarak geliştiği görülmüştür. Kur'ân'da şehir anlamında karye, medine, diyâr, mısır ve beled kelimelerinin kullanıldığı görülür. Bu kelimelerin insan ve toplumla yakın bir alakası vardır. Örneğin Hz. Âdem

döneminde toplumlar ve şehirler oluşmadığı için kıssalarda toplum ve kenti çağrıştıran herhangi bir kelimeye rastlanmaz. Hz. İdrîs için de aynı durum geçerlidir. Hz. Nûh ile ilgili kıssalara bakıldığında ilk defa kavim, mele', erâzil/alt tabaka ve gemi gibi sözcükler geçer. Bu kıssalarda şehir ve kent anlamına gelen bir kelime kullanılmasa da toplum ve toplumsal tabakanın oluştuğu görülür. Hz. Hûd döneminde ise kavim kelimesine ilaveten ev, saray, bina ve İrem kelimesi kullanılmıştır. Hz. Salih döneminde ise Hz. Nûh ve Hz. Hûd kıssalarındaki medeni gelişmeleri ifade eden kelimelere ilaveten, diyâr ve medine kelimelerinin varlığı dikkat çeker. Kur'ân'da şehirleşmeyle alakalı ilk terimlerin Hz. Hûd kıssasında; bizzat yerleşim yeri ve şehir anlamına gelen kelimelerin ise Hz. Salih kıssasında geçtiği görülmüştür. Üstelik Hz. Salih kıssasında diyâr ve medine kelimeleri kullanılmıştır. Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ dönemlerinde ise buna bir de karye ve mısır kelimeleri ilave edilmiştir. Hz. Şuayb'in şehri için ise özel olarak Medyen kelimesi; Hz. Peygamber döneminde ise Mekke için bir de beled sözcüğü kullanılmıştır.

Hz. Nûh örneğinde görüldüğü gibi ilk önce kavim ve kavim içerisinde sosyal tabakalar; Hz. Hûd döneminde bağ, bahçe, tarım, evler, binalar ve küçük çaplı yerleşim yerleri kurulmaya başlamıştır. Kur'ân'da Hz. Hûd dönemiyle ilgili, bağ, bahçe, ev, bina saray ve İrem kelimeleri geçmesine rağmen kent anlamına gelen hiçbir kelime adı zikredilmemiştir. Hz. Salih dönemine gelindiğinde ise sıkça dâr ve diyâr kelimeleri bir de medine kelimesi kullanılmıştır. Bu binaen ciddi anlamda ilk kentleşmenin Hz. Salih döneminde başladığı söylenebilir. Zira dâr, ev anlamının yanı sıra bağ, bahçe, mera, bölge ve yurt anlamlarına da gelir. Bu sebeple Hz. Salih kıssasındaki dâr, diyâr ve medine tasriflerinde Semûd kavminin şehirleşme konusundaki üç vechesine işaret edilmiştir. Dâr kelimesiyle onların evlerinin mimari özelliklerine; diyâr kelimesiyle onların bağ, bahçe, yurt ve topraklarına; medine kelimesiyle de onların yurtlarındaki en büyük ve en önemli yerleşim yerine işaret edilmiştir. Zira modern ve çağdaş bilimin savunduğu gibi müfessirlere göre de medine etrafı surlarla çevrili, çarşısı, ordusu, hakimisi, esnafı, taciri olan yerleşim yerleri için kullanılır. Kur'ân'da karye kelimesi bazı kıssalarda medine ile dönüşümlü olarak kullanılsa da karye daha çok diyâr kelimesine yakındır. Ancak karye, diyârdan farklı olarak siyasi yapı ve Sâmilere ait olma gibi iki özellikle birlikte kullanılmıştır. Karye bir yönüyle şehirdir, ülkedir ancak sadece merkez değil de köy, kasaba, dağ, bayır ve ovalarıyla beraber siyasi yapısı olan bir şehirdir. Yani günümüz tabiriyle il sınırlarına ya da çevresiyle beraber siyasi bütünlük oluşturan devletlere işaret eder. Diyâr kent anlamı yanında tarıma elverişli yerler için, karye ise tüm Sâmi dillerinde ortak bir kelime olarak Sâmi ırklarının şehirleri için de kullanılmıştır. Bu sebeple Afrika topluluklarından olan Kıptîlerin yerleşim yerleri için hiçbir zaman karye kullanılmamış; bunun yerine Kıptîce ve Arapça ortak bir kelime olan mısır kelimesi tercih edilmiştir. Hatta şehir anlamına gelen mısır kelimesi Kıptî bölgelerinde özel bir ülkenin adı olarak da kullanılmıştır. Beled kelimesi ise daha çok siyasi bir oluşuma işaret eder ki sadece ülke anlamına gelmektedir. Cahiliye döneminde belli bir siyasi oluşuma sahip olan Mekke için beled kelimesi kullanılmıştır.

Kur'ân'da Mekke için karye ve beled kavramları kullanılırken hiçbir zaman diyâr, medine ve mısır kavramları kullanılmamıştır. Mekke için karye isminin kullanılması, bir yandan Hz. İbrahim gibi Arap olmayan bir kimse tarafından kurulmasına diğer yandan da tüm insanların ortak mekanı olmasına işaret eder. Mekke için medine kelimesinin kullanılmaması sur, çarşı, ordu ve belli başlı meslek gruplarının olmamasına; diyâr kelimesinin kullanılmaması ise, bağların bahçelerinin yokluğuna delalet eder. Mekke için mısır kelimesinin kullanılmaması da Mekke'de Hâmî gibi Kuzey Afrika kökenli ırkların etkisinin olmadığına işaret eder.

Kısaca *karye* köy ve kasabalarıyla birlikte idaresi olan bir yerleşim yeri; *medine* sur, çarşı ve mimarisiyle karye sınırları içerisindeki en önemli merkez; *diyâr* şehir merkezleri, evleri, bağ ve bahçeleriyle birlikte yerleşim yeri; *mısır* kuzey Afrikalıların kurduğu kent; *beled* ise siyasi oluşumun öne çıktığı yerleşim yeri anlamına gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Memlûkler, Tefsir Dersleri, Selefî Anlayış, Zemahşerî Çizgisi.

### Giriş

Yerleşim yerlerinin kökeni köylere dayanmaktadır. Köylerin bir kısmı gelişerek kentleri oluşturmuştur. "Balık" kelimesi Öz Türkçede köy ve şehir anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Türkler, "balık" kelimesi yerine Sankritçe "kanthâ" ve Soğdca "kand" kelimelerini kent telaffuzuyla köy anlamında kullanmışlardır.<sup>2</sup> Köylerin büyümesiyle kentin anlamı da büyümüş Türkçede şehir anlamında kullanılmış ve kullanılmaktadır. Kent kavramı, medeniyet, uygarlık ve kültürle yakından alakalıdır. Örneğin Arapça'da diyâr, karye, medine, mısır ve beled sözcükleri yerleşim yerini ifade eden kelimelerdir. Arapçada medeniyet *hadâri* kelimesiyle ifade edilir. Ancak Türkçede kullanılan medeniyet kelimesi, Arapça şehir anlamına gelen medinenin sınaî mastarıdır ve uygarlık anlamına gelir. Uygarlık kelimesi yerleşik hayata geçen, ziraat yapan, kâğıt, çanak, çömlek üreten ilk Türk boyu olan Uygur kelimesinden türetilmiştir. Latince kent kelimesi "cite" ile ifade edilirken İngilizce'de "city" olarak kullanılır. İngilizcede şehirlere "civilized" denilirken uygarlığa da "civilisation" denir. Aynı şekilde Fransızca cité/şehir, civilisé/şehirlili, civilisation da uygarlık demektir. Pek çok dilde kentle uygarlık arasında çok yakın bir ilişki vardır.<sup>3</sup>

Şehirler, farklı ölçeklerde olabilmektedir. Bazıları daha büyük iken bazıları da onlara göre biraz daha küçüktür. Bu büyüklük-küçüklük mefhumu dönemden döneme değişirken, ülkeden ülkeye göre de değişir. Hatta bir ülke içerisinde bile şehirlerin mahiyeti ve niceliği değişebilir.

Braudel, nüfusu ne olursa olsun kentlerin sadece evlerden, sokaklardan, anıtlardan ve mimariden oluşmadığını belirtir. Yine o, şehirlerin salt ekonomi, endüstri, eğitim, siyaset ve ticaret merkezleri olmadığını da söyler.<sup>4</sup> Kentler toplumsal ilişkilerin yaşandığı mekânlardır. Zira her toplum kendi özelliklerine göre kentleşmiş, kentlere kendi ruhunu vermiştir. Kentler fiziki özelliklerinden ziyade insanlarıyla daha anlamlıdır. Buna bağlı olarak kentlerde, kutsal olanla dünyevi olan,<sup>5</sup> iş hayatına ait olanla eğlenceye ait olan, kamusal olanla özel olan, erkeğe ait olanla kadına ait olan mekânlar birbirinden ayrılmıştır.<sup>6</sup> Max Weber, kentin güç dengeleri, sosyal tabakalaşma ve çıkar çatışmaları etrafında zorunlu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Kentlerin kırsal yerleşim yerlerine göre, kale, sur, çarşı ve mesleklerde uzmanlaşma gibi pek çok çekici özellikleri vardır.<sup>7</sup>

Kentler tarihin her döneminde insanlık için en önemli yerleşim merkezleri olmuştur. İlk olarak kentlerde, farklı toplumsal ilişkiler ile kentleşme arasında önemli ilişki vardır. Tarihi ve toplumsal ilerlemeler kentle çok yakından alakalıdır.<sup>8</sup> Sanat ve mimarlık gibi meslekler kentleşme sonucu ortaya çıkmış olup uygarlık kentlerde gelişmeye başlamıştır. Kentler me-

<sup>1</sup> Mustafa Demir, "Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme", *İslamî Araştırmalar Dergisi* (Haziran, 2003), 10/1, 161.

<sup>2</sup> Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, haz. Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 29.

<sup>3</sup> Nevval Çizgen, *Kent ve Kültür* (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 20.

<sup>4</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz: Mekân ve Tarih*, çev. Necati Erkurt (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 125.

<sup>5</sup> bk. Can Yılmaz, "İlk İslam Şehirlerinin İlk Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Dârü'l-imâre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 1996), 8, 123-144.

<sup>6</sup> Fikret Mazi, "Antik Çağda Düşüncenin Kentsel Mekâna Yansımaları", *Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Haziran, 2008), 5/10, 35. Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride

İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 19.

<sup>7</sup> Max Weber, *Şehir*, çev. Musa Ceylan (İstanbul: Bakış Yayınları, 2000), 91, 100; Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi Yayınları, 1987), 35.

<sup>8</sup> bk. Bahattin Dartma, *Kur'ân ve Antropoloji* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005).

deni bir toplumsal ilişkinin ürünüdür. İnsanların daha komplike ilişkilere girmeleri kentleşmeye yol açmış, uzmanlaşma ve meslekleşme sayesinde her işin üstesinden gelemeyen insanoğlu yardımlaşmayla ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Son dönemlerde ilahiyat alanında Kur'an'da kentle ilgili bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Necla Yılmaz, *Kur'an'da Karye Kavramı* adlı yüksek lisans tezi ile Ahmet Sait Sıcak'ın *Kur'an'da Tasrif Olgusu ve Kur'an Kıssalarında Karye/Medine Kelimelerinin Tasrifi* bunlar arasında sayılabilir. Söz konusu çalışmalarda Yılmaz, sadece karye kavramını incelerken; Sıcak, karye/medine kavramlarını birkaç kıssa bağlamında ve tasrif/dil perspektifinden ele almıştır. Yine bu konuda Ali Akpınar'ın *Kur'an Coğrafyası* adlı kitabı da zikredilebilir. Bu çalışma da elbette bir Kur'an/Tefsir çalışmasıdır ancak önceki çalışmalardan farklı olarak sadece karye ya da karye/medine kavramları ele alınmamıştır. Kur'an'da yerleşim yeri anlamına gelen diyâr, karye, medine, mısır ve beled kavramlarının hepsine bütüncül olarak yaklaşmıştır. Mezkur kavramların ilişkili olduğu kavim, ehil, ashap, ümmet, bedevî ve hadârî gibi kelimelere de müracaat edilmiştir. Daha da önemlisi bu çalışmada kadim kentlerin bazıları yerinde incelenmiş; bu inceleme esnasında modern bilimin kentle ilgili çağdaş verilerinden de istifade edilmiştir.

### 1. Modern Bilime Göre Kentlerin Doğuşu ve Tarihi

Modern bilime göre kentler ilk olarak Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve Doğu Akdeniz'de ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup> Daha sonra ise batıda Yunan ve Latin kentlerine rastlanır. Ancak doğu kentleriyle batı kentleri arasında bazı farklılıklara rastlanılmaktadır. Bunun yanı sıra tarihte görülen ilk yerleşim yerlerinin de kendine has özellikleri vardır.

#### 1.1 İlk Çağlardaki Yerleşim Yerleri

Modern ve çağdaş bilim paradigmasına göre, uzun süren bir avcı-toplayıcılık döneminden sonra insanoğlu, neolitik dönemde yerleşik hayata geçmeye başlamıştır. Neolitik dönemde sosyal ilişkilerden iktisada, sanata ve mimariye kadar pek çok alanda gelişme görülmüştür.<sup>10</sup> Modern bilim pek üzerinde durmasa da İslâm'a göre insanlık Hz. Âdem'le başlamıştır.

İslâm'a göre Hz. Âdem, dünyaya başıboş gönderilmemiştir. Yüce Allah, Ona isimleri öğretmiştir.<sup>11</sup> Tefsirde isimlerin, varlığın adları olduğu görüşün yanı sıra insandaki ilim ve kelam yeteneğine işaret ettiği de belirtilmiştir. Bu görüşe göre isimler, kelam-ı nefsi denilen zihne ve zihnin ilim üretme kabiliyetine işaret etmektedir. Hz. Âdem'e isimler mücmel olarak öğretilmiş, bu sayede insan, ilim ve kelam sıfatlarına mazhar kılınmıştır. Kelam ve ilim sıfatları hilafetle de çok yakın kavramlardır. Kelam ve ilim sıfatı olmayan bir varlığın halife olması mümkün değildir. Yine bu özelliklerinden dolayı insanoğlu canlılar arasında kültür, ilim ve teknoloji üreten yegâne varlıktır. Bu sebeple ilim ve teknolojiye çeşitlenme ve ilerlemenin kaynağı, Hz. Âdem'e öğretilen isimler sayesinde gerçekleşmiştir. İlim ve teknoloji özelliği onda isimlerle tamamlanmıştır.<sup>12</sup> Hatta bazı rivayetler de Hz. Âdem'e isimlerin yanında bazı tohumlar, hayvanlar ve eşyaların da verildiğini belirtmektedir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Marcella Frangipane, "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 60, 61.

<sup>10</sup> Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 19.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>12</sup> Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009/1431, 1: 259; Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1997), 1: 130; Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 1, 78.

<sup>13</sup> Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 42.

Hız. Âdem'den sonra onun çocukları, dünyanın değişik bölgelerine dağılmaya başlamıştır. Onlardan bazıları su kenarlarına yerleşip su ürünleriyle beslenirken bazıları da ovalara yerleşip sebze ve meyve ile geçinmeye başlamıştır. Bazı yerlerde hayvanlar evcilleştirilerek onlardan istifade edilmiştir. İnsanların farklı bölgelerdeki beslenme çeşitliliği onların geçimini sağladıkları bölgelerde kalıcı olmalarına yol açmıştır. İnsanoğlu beslendiği belli bölgelere yerleşmiş ve yerleştiği bölgelere de sahip çıkmıştır.

Dünyanın pek çok bölgesinde ilk çağlara ait, insan yerleşimine dair pek çok iz olsa da köy denilebilecek yerleşim yerleri Ortadoğu ve Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Zira bu yerleşim yerleri, zamanla şehir devletlerini oluşturmuştur. Yerleşilen yerlerde toplumsal statüye dair pek çok ipucu vardır. Aynı zamanda bu yerleşim yerlerinde kutsal mabetlerin kalıntılarında, dini amaçlı kullanılmış bazı nesnelere ve ibadetleri temsil eden simgelere ulaşılmıştır. Bu höyüklerde mimarinin çoğunlukla dine ve inanca göre şekillendiği görülmektedir.<sup>14</sup> İlk yerleşim yerlerinin mabede göre şekillendiği konusunda çağdaş bilimle İslam kaynakları hem fikirdir. Mekke, Ka'be etrafında oluşmuş bir şehirdir.<sup>15</sup> Hz. Âdem'den sonra diğer peygamberler de pek çok mabet inşa etmişler ya da tapınağa çevrilen bir önceki peygamberin mabedini asli amacına dönüştürmüşlerdir. Ka'be'nin Hz. Peygamber tarafından putlardan arındırılması buna en güzel örnektir. Pozitif bilimler kazı sonucu ortaya çıkan mabetleri genel olarak tapınak olarak açıklamakta, peygamberlerin semavî dinlerini ve bu doğrultuda inşa edilen ibadet mahallerini ise görmezden gelmektedir. Bize göre kadim şehirlerde kazı sonucu ortaya çıkarılan bazı mabetlerin hak bir dine ait olduğu düşünülmektedir.<sup>16</sup> Yeryüzünü asırlarca peygambersiz bırakmayan Yüce Allah'ın elçilerinin mabet inşa etmemeleri mümkün değildir. Müspet bilimlerin kazı sonucu ortaya çıkan mabet ve tezahürlerini ilkel ve totemist göstermesi gerçeklere uygun düşmemektedir.

Çağdaş bilime göre ilk çağ kentlerinde, şehrin merkezinde harem/temenos/kutsal alan yer alırken, onun çevresinde dükkânlar ve evler kümelenmiştir. Kutsal alan tapınaklar ile yönetim merkezinin bulunduğu en önemli yerdir. Kent merkezleri mabetlerden oluştuğu için aynı zamanda oralar tanrıların mekânıdır. Aynı zamanda burada artı ürünlerin depolandığı ambarlar da yer alır. Bu kentler bazen ilahi, bazen de gayr-i ilahi bir dine ev sahipliği yapmıştır. Hz. Yusuf döneminde Mısır'da bir peygamber idarecilik yaparken Hz. Musa döneminde ise hak dinden uzak Firavun gibi ilah-insan temelli krallar yöneticilik yapmıştır.<sup>17</sup> Ya da putperest bir toplum içerisinde hak dine inananlar çoğu zaman olmuştur.<sup>18</sup>

Her yerleşim yeri kent değildir. Bir yerleşim yerinin kent olabilmesi için orada üretim ilişkilerinin kontrol altında tutulması, örgütlenmesi ve denetlenmesi gerekir.<sup>19</sup> Buna göre neolitik dönemlerde kentler oluşmaya başlasa da mutlak anlamdaki kentler, kalkolitik dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kıstas esas alındığında dünyanın ilk kentleri Mezopotamya'da ortaya çıkmıştır. Anadolu'da da Arslantepe (Malatya) höyüğü ilk kalkolitik yerleşim yerlerine örnek verilebilir. Arslantepe M.Ö. binli yıllarda Uruklar döneminde Anadolu ile Mezopotamya arasında çok önemli bir kenttir. Bu sebeple Arslantepe'nin kent özellikleriyle Mezopotamya kentlerinin özellikleri birbirine benzemektedir.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", 20, 21.

<sup>15</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 38.

<sup>16</sup> bk. Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. Ahmed Asrar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992).

<sup>17</sup> Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, 25.

<sup>18</sup> Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhimü'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî. vd. (İstanbul: İnkilâb Yayınları, 1996), 1: 493.

<sup>19</sup> Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkışı...*, 9.

<sup>20</sup> Frangipane, "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", 60.



Gordon Childe, ilk kentlerin Mısır, Mezopotamya ve İndüs'te ortaya çıktığını belirtir ve kentlerin oluşumunu devrim olarak adlandırır. Childe göre, M.Ö. 3000'lerde kentler oluşmaya başlamıştır.<sup>21</sup> Zamanla kentlerin hem nüfusu artmış hem de kapladıkları alan genişlemiştir. Kentlerde toplumsal işbölümü oluşmuş, tarımdan farklı olarak, sanat ve zanaata dayanan uzmanlık ve meslek kolları oluşmuştur. Din adamları, idareciler, askerler, memurlar ve tebaa gibi toplumsal sınıflar şekillenmiş, devletler oluşmuştur. Ancak devlet, bu toplumsal sınıfların üzerinde güçlü bir otorite olarak ortaya çıkmış, tebaaya baskı ve zulüm yapmaya başlamıştır.<sup>22</sup> Bize göre Childe, hem kentlerin ortaya çıkması konusundaki açıklamalarında, hem ilk kentlerin olduğu yer konusunda hem de tarihlendirme konusunda başarılıdır. Zira Kur'an'a göre kentleşme on binlerce sene önce Hz. Hûd döneminde Yemen civarında gerçekleşmiştir.<sup>23</sup>

Kentler, toplumsal ilişkilerin dönüşümüne neden olmuştur. Kent öncesi dönemlerde insan-doğa ilişkisi daha çok ön planda iken şehirlerde insan-insan ilişkisi önem kazanmaya başlamıştır. Kentler insan-insan ilişkisinin bir sonucu olarak toplumsal sınıfları doğurmuştur.<sup>24</sup> Bu toplumsal sınıfların bir kısmı da diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmuştur.

Kentler aynı zamanda ilim ve kültür merkezidir. İnsanlar kentlerde düzenli bir iş bölümü ve çalışma şartları oluşturmuştur. İnsanlar ilim ve teknolojideki ilerlemelerle, karasabanı, kağınyı ve sonra yazıyı icat etmişlerdir. Yazı, insanlık tarihi için bir dönüm noktası olmuştur, matematik ve astronomi gibi bilimlerin gelişmesini sağlamıştır.

### 1.2 Antik Dönemlerdeki Yerleşim Yerleri

Antik dönem, eski Yunan ve Roma için kullanılan bir kavramdır. Mısır, Mezopotamya ve İndüs'te olduğu gibi Yunan ve Roma coğrafyasında da pek çok kent kalıntlarına rastlanır. Eski Yunan'da devletler *siteden* olduğu için kent ile devlet eş anlamlıdır. Bu yüzden Platon'un "Devlet" adlı eseri bu gerçeğe işaret etmekte ve bize Yunan kentleri hakkında pek çok malumat sunmaktadır. Doğu kentleriyle batı kentleri karşılaştırıldığında Yunan kentleri doğu şehirlerine göre daha geri bir özellik taşır. Şehirler plansız olarak rastgele kurulmuş, lağım suları sokaklara akmakta, sokaklar çıkmaz olarak oluşmuş ve temizlik mefhumundan neredeyse söz edilememektedir.<sup>25</sup>

Yunan kentleri aynı zamanda bir devlettir. Bu yüzden Aristo ve Platon gibi filozoflar şehir devletleri için *polis* tabirini kullanır. Ancak polis, şehir merkezinin yanı sıra coğrafi olarak şehrin çevresi denilen etrafındaki dağlar, ovalar ile meraları da kapsar. Şehrin etrafındaki bu geniş alanlarda, kente bağlı olan *kome* olarak adlandırılan köy ve kasabalar da vardır. Polis, Arapça'da kullanılan *diyâr* ve *karye*; Türkçe'deki *il* ve *vilayet* kelimeleriyle benzerlik gösterir. Yunan kentleri, başlıca akropolis/üstkale, agora/çarşı, mesken alan ve nekropolis/ölü kentten oluşan dört önemli unsurunu korumuştur. Şehrin en önemli alanlarından biri olan Akropolis, temenos/tapınak, ekklesia/avam meclisi/halk meclisi, bouleuterion/yönetici meclisi/lordlar meclisi, tiyatro, oyun alanları, hanlar ve hamamları içerir. Helenistik ve Roma döneminde ise bunlara taklar, sarmıçlar, arenalar ve kiliseler de eklenmiştir. Agora çarşısı demektir ki stoalardan/dükkanlardan oluşur. Agoralar aynı zamanda halkın toplanma alanıdır. Agoralar Roma döneminde forum olarak adlandırılmıştır. Roma döneminde forumlar alış-veriş merkezi ve toplanmanın yanında münazara alanları olarak da kullanılmıştır.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 104.

<sup>22</sup> Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 23.

<sup>23</sup> bk. eş-Şuarâ 26/128, 129.

<sup>24</sup> Mazi, "Antik Çağda Düşüncenin Kentsel Mekâna Yansımaları", 36.

<sup>25</sup> Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, 29.

<sup>26</sup> Helga Rittersberger-Tılıç, vd. *Kent Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 32, 33.

Yunan kentleri M.Ö. 4. asırdan sonra şehir plancısı Hippodam'la beraber düzene girmiştir. Bu düzen biraz da demokrasiden merkezi yönetime geçmekle alakalıdır ki Roma, şehirleri tek tipleştirmiştir.<sup>27</sup> Eski Yunan'da kentler tanrıya adanan kutsal mekânlardır. Efes, Artemis'in, Antakya Tykhe'nin şehridir. Adında da anlaşılacağı üzere Atina, Athena'nın kutsal mekânıdır.<sup>28</sup>

## 2. Kur'an'a Göre Tarihin İlk Dönemlerindeki Kentleşme Faaliyetleri

Pek çok peygamber kıssasının kronolojik olarak anlatıldığı A'râf, Hûd ve Şuarâ surelerine bakıldığında, medeniyet ve kentleşmeyle ilgili bazı ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Bu surelerde, sadece iman ve küfür meselesi ele alınmamış, küfrün sebep ve sonuçlarına da değinilmiştir. Kur'an, mezkur topluluk ya da kavimlerin uğraşları, karakterleri, ilim ve teknolojileri hatta toplumsal ve siyasal örgütlenmeleri hakkında da üstü örtük bilgiler vermektedir. Örneğin ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in anlatıldığı kıssalarda onun yaratılışı ve şeytanın onu iğvası gibi meselelerden bahsedilir. Hz. Âdem dönemi hakkında herhangi bir yerleşim yeri, ya da toplulukla ilgili bir kavrama rastlanmaz. Hz. Âdem'den sonra çokça zikredilen bir diğer peygamber ise Hz. Nûh'tur. Hz. Nûh'un anlatıldığı ayetlerde ilim, teknoloji ve medeniyet adına *kavim*, *mele'*, ve *gemi* gibi üç önemli kavram öne çıkmaktadır. Özellikle kavim ve mele'nin Hz. Nûh'a karşı bir hayli mukavemet gösterdiği görülür. Hz. Hûd'la birlikte ise *kavim*, *mele'* gibi kavramlara ilaveten dağların taşların oyulması sonucu inşa edilen *evlerle*, *tarım* ve *ziraat* öne çıkar. Bu da göstermektedir ki Hz. Hûd döneminde medeniyet gelişmeye ve şehirler oluşmaya başlamış ancak kemale ermemiştir. Bu dönemde mele' denilen seçkinlerin toplum üzerindeki baskısı açık bir şekilde görülürken devlet denilen genel bir otoritenin varlığı gözükmemektedir. Dolayısıyla insanların bir bölgeye, diyâra sahip olması ve mutlak manada şehir kurmaları Hz. Salih dönemine tekabül etmektedir. Zira Hz. Salih döneminde *kavim*, *mele'*, *evler*, *tarım* ve *ziraat* gibi kavramlara ilaveten bir de *diyâr* ile *medine* kelimeleri öne çıkar. Bu da bize ilk kentleşmenin ve devletleşmenin Hz. Salih döneminde ortaya çıktığını gösterir. Kur'an, tarihi kıssaları anlatırken satır aralarında bazı medeni gelişmelerden de bizi haberdar etmektedir. Hz. İbrahim döneminde *kavim*, *mele'*, *evler*, *tarım*, *ziraat* *diyâr* ve *medine* kelimelerine ilaveten *suhufyani yazılı bir kitaptan* da bahsedilir. Daha sonra tüm insanlık için müşterek bir mabet olan Ka'be de onun döneminde inşa edilmiştir. Hz. Şuayb döneminde ise artık diyâr ya da medine gibi genel bir yerleşim yeri değil de özel olarak yerleşim yerinin adı olan *Medyen* ismi zikredilir. Zira Hz. Şuayb Arap bir peygamber olduğu için şehrin adı da m-d-n kökünden türemiş *Medyen'*dir.

### 2.1. Hz. Nûh, Kavim ve Mele'

Hz. Nûh döneminde kavim ve mele' kavramlarının öne çıktığı görülür. Kavim "topluluk veya toplum" anlamına gelir.<sup>29</sup> Mele' kavramı da "kavmin ileri gelenleri ile o toplumdaki karar sahipleri, karar kılıcıları ile önderleri" anlamına gelmektedir.<sup>30</sup>

Kur'an'da, Hz. Nûh dönemi anlatılırken şehir ifade eden kelimelerden diyâr, karye, medine, mısır ve beled'in hiç biri kullanılmaz. Zira o dönemde herhangi bir yerleşim yeri tam anlamıyla teşekkül etmemiştir. Ancak insanlar çoğalmış, toplumlar oluşmuş hatta toplum içerisinde sosyal tabakalar da meydana gelmiştir. Bu mele' kavramından rahatlıkla anlaşılabilir. Hz. Nûh döneminde her ne kadar tarım ve hayvancılık yapılmakta ise de şehirler teşekkül etmemiştir.

İnsanlık tarihinin ilk dönem peygamberlerinden olan Hz. Nûh, yüzyıllarca kavmini hak ve hakikate çağırması, sonra kavminin iman etmeyeceğini anlayınca onlara beddua etmiştir. Duası kabul olduktan sonra Yüce Allah, ona gemi yapmasını emreder.<sup>31</sup> Onun gemi yapması,

<sup>27</sup> Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, 33.

<sup>28</sup> Rittersberger-Tılıç, vd. *Kent Sosyolojisi*, 33.

<sup>29</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fi ġaribi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.) 416.

<sup>30</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fi ġaribi'l-Kur'an*, 473.

<sup>31</sup> Hûd 11/37.

ağaçların kesilmesi, işlenmesi anlamına geldiği için o dönemde bazı meslekler ile bazı uzmanlık alanlarının şekillenmeye başladığına işaret eder. Zira meslekler ve uzmanlaşma özellikleri kentin ve kentlinin bir özelliğidir. Bu sebeple İbn Kuteybe (ö. 276/889) o dönemde uzmanlaşmanın olduğunu, oluşmaya başladığını ispat sadedinde Hz. Nûh'un marangozluk yaptığını söyler.<sup>32</sup>

Tarihçi ve tefsirciler de onun marangoz olduğuna işaret eder.<sup>33</sup> Ancak marangoz olmak gemi ustası olmak anlamına gelmemelidir. Tarihin ilk dönemlerinde şehirleşme ve uzmanlaşmanın, hesabın, kitabın ve bilimsel gelişmelerin tam olarak gelişmediği bir dönemde gemi yapmak çok zor bir işti. Bu yüzden gemi ilahi bir projeye yapılmıştır.<sup>34</sup>

*Kur'an'a bakıldığında Hz. Nûh döneminde, tarım ve hayvancılık yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak kıssalara bakıldığında onun döneminde şehirleşme ile ilgili herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır. Şehirleşmenin olmadığı bir dönemde ilk gemi onun tarafından yapılmıştır. Geminin ilk defa Hz. Nûh tarafından yapıldığı bir ayette şöyle bildirilmiştir: وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُخْرَجُونَ* "Bizim gözetimimiz altında ve vahyimiz doğrultusunda, gemiyi yap ve o zalimler lehinde Ben'den hiçbir istekte bulunma. Çünkü onlar suda boğulacaklardır".<sup>35</sup> Yapılan bu gemi basit bir gemi olmayıp körükle çalışan bir gemidir. İsrailiyattan istifade eden Müfessirlere göre Hz. Nûh ve kavmi Arap Yarımadası'nda yaşamaktadır. Onun yaşadığı yerin Mezopotamya olduğu daha olasıdır.<sup>36</sup> Sonra insanoğlu buradan Akdeniz civarına yayılmıştır. Bu sebeple İbn Esîr, Âlûsî ve Dineverî Hz. Nûh'tan sonra beşeriyetin Kûfe topraklarından başlayarak, çoğalarak ve genişleyerek dünyanın diğer kıta ve bölgelerine yayıldığını söyler.<sup>37</sup> Bilimsel bulgu ve belgeler de dünyanın ilk yerleşim yerlerinin Orta Doğu ve Akdeniz çevresinde kurulduğuna işaret eder.<sup>38</sup>

Kentleşmede, ilim ve teknolojiye Nûh kavminden sonra Hûd kavmi önemli bir yere sahiptir. Kur'anî ifadelerden anlaşıldığına göre kentleşme tarihte ilk defa Hûd kavmiyle başlamıştır diyebiliriz.

## 2.2. Hz. Hûd, Âd Kavmi, Ziraat, Binalar ve İrem

Kur'an'da Hz. Nûh ve kavminden sonra Hz. Hûd ile kavmi Âd zikredilir. Ayetler dikkatlice incelendiğinde küfür ve inkar noktasında Nûh kavmiyle Âd kavmi arasında kültürel benzerlik görülse de Âd kavmi kentleşme, ilim ve teknolojiye ilerleme kaydetmiş bir toplumdur.<sup>39</sup> Kur'an'a göre Âd kavmi insanlık tarihinin ilk dönemlerinde yaşamış bir topluluktur.

Âd kavmi döneminde yerleşik hayata geçilmiştir. Hûd kavmi kıssalarında da köy, şehir kavramı gibi yerleşim yerini ifade eden herhangi bir kavram kullanılmaz. Ancak ilim ve teknoloji alanlarında ilerleme olduğu, kültürlerin oluştuğu ve uygarlığın ilerlediğine dair pek

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed, *Maarif*, Thk. Servet Ukkâse (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1970), 19-24.

<sup>33</sup> Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarihü't-taberî: tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967), 1: 180-181.

<sup>34</sup> Taberî, *Tarih*, 1: 92; Salebî, Ebu İshak, *Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye), 1372/1951, 58; Zemaşerî, *Keşşâf*, 2: 268; Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 17: 345; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru sadr-Dâru Beyrût, 1387/1965), 1: 69; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2: 57; Kurtubî, Ebu Abdullah, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1385/1964), 9: 31

<sup>35</sup> Hûd 11/37.

<sup>36</sup> Kitâb-ı Mukaddes 5-9.

<sup>37</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 10: 38; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maarif, 1387/1966), 3:

23; Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 29: 116; Dineverî, Ebu

Hanife, *el-Ahbârü't-tiveil*, nşr. Abdülmünim Amir (Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1377/1960), 1.

<sup>38</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 146.

<sup>39</sup> Celal Kurca, "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 333, 334.

#### 402 | Ferruh Kahraman. Kentlerin Doğuşu: Kur'an'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen...

çok ifade vardır. Zira kıssalar incelendiğinde Hûd kavmi, ihtişamlı binalarıyla, yüksek kuleleriyle, ileri seviyede tarımın yapıldığı bağ ve bahçeleriyle öne çıkar.

Âd kavmi, ziraat ve hayvancılık yapmaktadır. Onlar tahıl, sebze ve meyve yetiştirilmekte, hayvan besiliği de yapmaktadır. Onların bu özelliği ayetlerde şöyle açıklanır: وَأَتُوا الَّذِي آمَنَّاكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ آمَنَّاكُمْ بِالنَّعَامِ وَبِالنَّبِيِّنَ وَجَنَاتٍ وَغَيْرِهَا *"Size bilip sahip olduğunuz bu nimetlerin hepsini veren, size beslediğiniz evcil hayvanlar ve evlatlar bahşeden, bahçeler ve akarsular lütfeden, O Rabbinize karşı takvalı olun!"*.<sup>40</sup> Âd kavminin tarım ve hayvancılık konusunda ileri olduğu, Hz. Hûd'un onları imana davet ederken kullanmış olduğu üslubundan anlaşılmaktadır. Bir başka ayette O, kavmini tövbeye davet ederken üretimde bolluğun sembolü olan yağmuru da öne çıkarmıştır. *"يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُرْزَقْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُرُوتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ *"Ey kavimim! Rabbinize karşı istiğfar yapın, sonra da tövbe edin ki size gökten çokça yağmur yağdırsın, gücünüze güç katsın; mücrimler olarak O'dan yüz çevirmeyin!"**<sup>41</sup> Örneğin Beydâvî, Râzî ve Hâzîn gibi müfessirler de "yağmur" ifadesinden onların çiftçilik yaptıkları sonucuna varmışlardır.<sup>42</sup> Zira çiftçilik bir yere yerleşme, toprağı tumar etmeyi, ekmeyi, biçmeyi, ilim ve teknoloji alanında da ileri olmayı simgeler.

İnsanlık tarihine bakıldığında Âd kavmi, ilk çağlarda yaşamıştır. Ancak şehirleşme konusunda gelişmiş bir toplumdur. Müfessirler, surlu şehirlerin, kale ve hisarların tarihte ilk defa Âd kavmi tarafından yapıldığını belirtirler. Onlar korunma amaçlı sur ve kalelerin yanı sıra, yerleşim yerleri, eğlence amaçlı binalar ve merkezler de inşa etmişlerdir.<sup>43</sup> Âd kavmi, kentleşme konusunda ileri bir toplumdur. Kentleşmenin özelliklerinden olan uzmanlaşma ve mesleki farklılıklar Âd kavminde açık bir şekilde görülür. Onlar özellikle mimarlık ve mühendislik alanında ileri bir kavimdir. Diğer yandan da onlar sadece barınma amaçlı değil eğlence amaçlı da binalar yapmışlardır. Onların bu özelliği bir ayette şöyle ifade edilir: *"أَتَيْتُونِ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ *"Eğlence yapmak için, siz her yüksek yere koca bir bina kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız?"**<sup>44</sup> Onlar, ileri bir mühendislikle güzel binalar yapmakta hatta bunun için zemin etüdünü de göz önünde bulundurarak binalarını hem zemin sağlamlığı hem de manzara açısından yüksek tepelere veya yamaçlara yapmışlardır.

Âd kavmi Şeddad b. Âd liderliğinde çok güçlü bir devlet haline gelmiştir.<sup>45</sup> Tefsirlerde tarihte ilk defa devlet teşkilatını da Âd kavminin kurduğu belirtilir. Onların bu gücü, düzenli devlet teşkilatından kaynaklanmaktadır. Müfessirlerden Beydâvî, Âd kavminin fiziken çok kuvvetli olduğunu belirtir. O dönemde işlerin neredeyse tamamı beden gücüne dayandığı için güç çok önemlidir. Onlar bu güçlerini savaşta da kullanmışlar ve geniş bir coğrafya üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır.<sup>46</sup> Kentleşme ve sanat birbiriyle çok yakından alakalıdır. Zira uygarlıkta ileri bir toplum sanatta da ilerleme kaydeder.

Âd kavmi, evlerini, eşyalarını ve temel gereksinimlerini ihtiyaç olmanın yanında satsal bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Onlar ilim alanında olduğu gibi sanat alanında da ilerleme kaydetmişlerdir. Onların bu özelliği bir ayette şöyle bildirilir: *"وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ *"Allah'ın sizi Nûh'un kavmi yerine geçirdiğini ve fizikçe de onlardan daha üstün kıldığını hatırlayın, mutlu olabilmek için Allah'ın nimetlerini anın" dedi!"**<sup>47</sup> Ayetten anlaşıldığına göre onlar, Hz. Nûh'tan sonra onlara mirasçı olmuşlar,

<sup>40</sup> eş-Şuarâ 26/132-134.

<sup>41</sup> Hûd 11/52.

<sup>42</sup> Beydâvî, Nasıruddin, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 3: 138; 5: 249;

Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18: 363; Hâzîn, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl*, Thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 2: 489.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1413/1993), 3: 330; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19: 164; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984), 19: 165-168.

<sup>44</sup> eş-Şuarâ 26/128.

<sup>45</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 19.

<sup>46</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 19.

<sup>47</sup> el-A'râf 7/69.

fiziken ve mahareten onlardan daha güçlü olarak kültürel alanda gelişme göstermişlerdir. Zira *وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً* “sizi işlerinizde güçlü kuvvetli, gösterişli kıldı”<sup>48</sup> ibaresi “fiziki” olarak açıklansa da<sup>49</sup> “ilim ve teknoloji” anlamına da gelmelidir.

Âd kavmi, sanatlarını belli yerlerde ve belli özelliklerle icra etmektedir. *وَتَجِدُونَ مَصَانِعَ* “Sizler, sanat eserleri yada sanatsal eserler yapıyorsunuz”.<sup>50</sup> Âyette özellikle sanat menşeli bir kelime olan *مَصَانِعَ/masâni'* kullanılmıştır. *مَصَانِعَ/masâni'* hem ism-i meful masnû'nun çoğulu; hem de ism-i alet siğası misne'in çoğuludur. İsm-i alet siğasına göre, “siz sanat eserleri yapıyorsunuz” anlamına gelir. Bu sebeple müfessirlere göre, *مَصَانِعَ/masâni'*yi “su kuyuları, sarnıçları”; Mücâhid ise “muhkem kaleler” olarak açıklamıştır.<sup>51</sup> Böylece onlar temel ihtiyaçlarını ve hatıralarını sanatla ölümsüzleştirmek istemişlerdir.<sup>52</sup>

Âd kavmi, başlangıçta tek ilaha inanan muvahhid bir toplumdur. Sonradan hak yoldan uzaklaşarak âsî olmuşlardır. Kalıntıları günümüze kadar ulaşan Yemen'deki İrem adlı şehir, güzel evleri, çarşıları, saray ve kaleleriyle onlar tarafından yapılmıştır.<sup>53</sup> Coğrafi olarak ise onlar İrem şehrinin havalesine de hâkimdir ki başta eğlence olmak üzere köylere, kasabalara ve kendileri için uygun gördükleri çevre bölgelere değişik amaçlı binalar yapmışlardır.<sup>54</sup> *أَتَيْتُونَ* “Eğlenmek için, sizler her tepeye muhteşem binalar kurup, abes şeyle mi uğraşırınız?”<sup>55</sup> Âyette geçen *تَعْنُونَ/ta'besûn ifadesi Âd kavminin eğlenceye düşkün olduğunu belirtir. Eğlence, maddi anlamda iyi olmayı, kültürel olarak gelişmeyi ve insanlar için boş zamanın olduğunu çağrıştıran bir kavramdır.*

Âd kavmi, İrem şehrini kurmuş, sanat eserleri, yüksek binalar, saraylar, su kuyuları, kaleler ve eğlence merkezleri inşa etmişlerdir. Ancak Kur'ân'da, kıssanın anlatıldığı hiçbir yerde medine ve müradiflerine rastlanmaz. Bu sebeple, bize göre tarihte ilk defa Âd kavmiyle beraber kentleşme ve imar faaliyetleri başlamış fakat tam anlamıyla şehirleşme ve devletleşme aşamasına geçilmemiştir. Âd kavminden sonra ve bir yönüyle onların devamı niteliğindeki Semûd kavmi kıssalarında hem dâr/diyâr hem de bizzat medine kelimeleri geçer. Dolayısıyla Âd kavmiyle başlayan kentleşme ve devletleşme, tekâmülünü Semûd kavmiyle tamamlamıştır denilebilir.

### 2.3. Hz. Salih, Semûd Kavmi, Dâr/Diyâr ve Medine

Âd kavmi içerisinde helak olmayanlar, çoğalarak sonradan Semûd kavmini meydana getirmişlerdir.<sup>57</sup> Semûd kavmi Arapların öz atalarıdır ki bu sebeple arabü'l-arîbe/saf Arap olarak adlandırılır.<sup>58</sup> Eski Arap şiiplerinde ve eski Yunan/Rum metinlerinde Semûd halkından bahsedilmesi, onların meşhur bir kavim olduğunu gösterir. Semûd kavmi, kuzeybatı Arabistan'da yaşamış, Hicr şehrini kurmuşlardır.<sup>59</sup> Devlet yapılaşmasının görüldüğü Semûd kavminin başkenti, Hicr'dir. Salih'in şehri anlamında Medayin Sâlih olarak da isimlendirilir. Hicr,

<sup>48</sup> el-A'râf 7/69.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5: 523.

<sup>50</sup> eş-Şuarâ 26/129.

<sup>51</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19: 164.

<sup>52</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19: 165.

<sup>53</sup> bk. el-Fecr 89/6-8.

<sup>54</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 19: 165-168.

<sup>55</sup> eş-Şuarâ 26/128.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 436; 6: 152; Hayreddin Karaman, vd. *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4: 163.

<sup>57</sup> Salebî, *Arâis*, 66.

<sup>58</sup> Celal Kırcâ, “Semûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 46: 500.

<sup>59</sup> Taberî, *Tarih*, 1: 116; Salebî, *Arâis*, 66; İbn Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fî't-tarih* (Beyrût: Dâru Sadr, 1386/1965), 1: 89.

#### 404 | Ferruh Kahraman. Kentlerin Doğuşu: Kur'an'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen...

Mekke-Şam ticaret yolu üzerinde bulunmaktadır. Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabenin de yolu buraya düşmüştür. Orada biraz oyalanan sahabeye Hz. Peygamber (s.a.s): "Burası Allah'ın gazabı ile yok edilmiş bir kavmin memleketidir. Siz buradan iğrenerek geçin. Zira burası huzur yeri değil, kederlenecek bir mekândır" demiştir.<sup>60</sup>

Semûd kavmi, kentleşme, mimarlık ve sanatta özellikle süsleme sanatında gelişme sağlamıştır. Onların büyük kaya kütlelerini oyarak oluşturdukları evleri ve bu evlerden müteşekkil şehirleri meşhurdur; ve bunlar günümüze kadar varlıklarını muhafaza etmiştir.<sup>61</sup> Her ne kadar bilimsel çalışmalar somut tarihi bilgiler çok kısıtlı olsa da Kur'an'da geçen bilgiler ve Hicr harabelerinden onlar hakkında bilgi edinmek mümkündür.<sup>62</sup> Kur'anî ifadelerle bakıldığında Semûd kavmi, ataları Âd toplumundan daha ileri bir medeniyete sahiptir. Hicr kenti, ilk dönem Arapların teşekkül ettirdikleri büyük bir uygarlıktır. Dünyanın en meşhur medeniyetlerinden olan Yunan, Anadolu, Doğu ve eski kadim Amerika uygarlıkları kadar öneme haizdir.

Semûd halkı, dönem olarak ilk çağlara tekabül etse de ziraat büyük ilerleme kaydetmiştir. İnsanlık iki milyon yıl önce zuhur etmişse bunlar tarihin ilk dönemlerinde yaşam sürmüş olmalıdır ancak pozitif bilimin iddia ettiği avcı-toplayıcı dönemi onlar yaşamamışlardır. Onlar tarihin ilk dönemlerinden beri tarım yapmaktadır. Yüce Allah onların ziraatla uğraştıklarını Hz. Sâlih'in cümleleriyle şöyle belirtir: *وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا*

*هَضِيمٍ فِي جَنَاتٍ وَعَيْبُونَ* "Bahçelerde, akarsular başında, ekinler, dalları tamamen meyve vermiş hurma bahçeleri içinde sonsuz kalacağınızı mı zannediyorsunuz?".<sup>63</sup> Ziraat yerleşik hayatın en önemli göstergesi ve simgesidir; ayrıca bir şeyler ekip biçmek, bazı maharetleri, alet ve edevatların icadını da beraberinde getiren teknolojiye sahip olmak demektir.

Semûd kavmi, bilimsel alanda çok ileri bir kavimdir. Bunların bu özellikleri sadece şehirlerinde değil tarım alanında da görülür. Örneğin onlar, oymacılık alanındaki becerilerini sulama amaçlı barajlarında da uygulamışlardır. Onların mimari becerileri, baraj, köprü ve benzeri yapılarda görülmektedir. Onlar sahip oldukları bölgelerde set ve su kanalları da yapmışlardır. Hatta bu baraj ve su kanalları günümüz tekniklerine yakın özellikler taşımaktadır. "Arim veya İrem" sulama seddi,<sup>64</sup> ilk dönemlerin en önemli sulama sistemidir. Günümüze kadar gelmiş olan bu barajda sular biriktirilir. Sonra arka arkaya yapılmış havuzlara kademeli olarak aktarılarak tazyik ve israfı önlenerek kademe kademe arazilere su verilir.<sup>65</sup>

Semûd kavmi, Hûd kavminden sonra onlardan tevarüs ettikleri sanatı, ilmi ve teknolojiyi daha da ileri götürmüşlerdir. Onlar özellikle kayalardan oyarak oluşturdukları şehirleriyle meşhurdur. Onların bu özellikleri ayetlerde şöyle ifade edilir: *وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ* "Dağlarda usta bir şekilde evler oyuyorsunuz? Artık Allah'a karşı takvalı olun, bana itaat edin".<sup>66</sup> Hz. Sâlih halkını takva ve itaate davet ederken onları, özellikleri olan inşaat ve sanat konusundaki yeteneklerine vurgu yapmıştır. Onların yontma ve oymacılık konusundaki becerileri *وَتَنْحِتُونَ* "oyuyorsunuz" kelimesiyle; bu işi de en güzel şekilde icra etmeleri de *فَارِهِينَ* "tecrübeli olarak" kavramıyla açıklanmıştır. Ayette oyma ve tecrübe kelimelerinin birlikte zikredilmesi onların bu konuyu belli bir mühendislik ve mimarlık bilgisiyle yapmalarını gösterir. Gerçekten de Hicr harabeleri ziyaret edildiğinde, onların bu maharetleri çok açık bir şekilde görülür. Onlar, başta evler olmak üzere çarşı, dükkân ve kalelerini belli planla yapmışlardır. Hatta bu binalar ihtiyaçtan öte sırf sanat amaçlı yapılmış da denilebilir. *وَإِذْ تَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَنْحِتُونَ مِنْ سُهُولِهَا فُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ*

<sup>60</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh "Tefsîr" 190. *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts) Ayrıca bk. Buhârî, "Enbiyâ" 17; Müslim, Ebu'l-Huseyn, "Zühd" 40. *Sahîhu'l-Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts).

<sup>61</sup> Kırca, "Semûd", 36: 500.

<sup>62</sup> bk. Taberî, *Tarih*, 1: 116; Salebî, *Arâis*, 66; İbn Esîr, *Kâmil*, 1: 89.

<sup>63</sup> eş-Şuarâ 26/147, 148.

<sup>64</sup> el-Fecr 89/7.

<sup>65</sup> bk. Hâzin, *Lübâbü'te'vîl*, 4: 424, 425.

<sup>66</sup> eş-Şuarâ 26/128.

مفسدين "Bir de tefekkür edin ki Allah sizi Âd kavmine halefler yaptı ve dünya da size geniş olanaklar lütfetti. Ovalarda saraylar inşa edip, dağlarını da oyarak evler yapıyorsunuz. Allah'ın nimetlerini anın da, yeryüzünde fesat çıkararak bozgunculuk yapmayın".<sup>67</sup> Semûd kavmi, ovaları, düzlükleri saray ve kale için; dağlık bölgeleri de meskûn mahaller için seçmişlerdir.<sup>68</sup> Harabelere bakıldığında onların yüksek dağları ve kayalıkları ustaca ve belli bir plan ve proje çerçevesinde yonttukları görülür. Çağdaş bilime göre de dağlar yerleşim yerleri için en uygun mahallerdir.

Mucizeler, dönemin ilim ve teknolojisiyle paralellik gösterir. Allah, kayadan çıkarttığı bir dişi deveye ruh vererek, hem onların kayalardan yaptıkları mükemmel sanatlarına meydan okumuş hem de her şeye can verenin sadece kendisi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Sâlih peygambere de kayadan çıkartılan bir devenin mucize olarak verilmesi, Semûd halkının devcilikle uğraştığına işaret eder.<sup>69</sup> Zira onlar, ilk çağlarda yaşamalarına rağmen avcı-toplayıcı değil hayvancı, ziraatçı ve uzmanlaşmaya dayanan mesleklerle geçimlerini sağlamaktadır.

Kur'ân'da peygamber kıssalarına tarihsel süreç olarak bakıldığında dâr/diyâr kelimesinin ilk defa Semûd kavminin evleri ve yerleşim yerleri için kullanıldığı görülür.<sup>70</sup> Yine başka bir ayette bu yerleşim yeri için medine kavramı kullanılmıştır.<sup>71</sup> Semûd kavmi deveyi kesince Salih peygamber onlar için "yurdunuzda üç gün daha yaşayın derken "ev, vatan" kelimesini kullanmıştır.<sup>72</sup> Onların helak sonrası sahnesi yine diyâr kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Diyâr kelimesi, Şuayb peygamberin kavmi için de kullanılır ki, Medyen de Hicr gibi mimarisi ve çevresindeki doğal güzellikleriyle meşhurdur.<sup>74</sup>

Semûd kıssasında medine kelimesi kullanılmıştır ki, medine; kale ya da şehrin etrafını kuşatan ve çevreleyen sur sistemlerini, çarşığı, kanun, bürokrasi ve adalet sistemlerini, kente aidiyet duygusunu, esnaflardan siyasi otoritelere, tüccarlardan askerlere memurlardan din adamlarına kadar herkesin ortak bir duygusunun oluştuğu mekânlardır.<sup>75</sup> Bu anlamda Semûd halkının şehirleşme ve devletleşme özelliği gösterdiği görülmektedir.

### 3. Kur'ân'da Kent Anlamına Gelen Başlıca Kelimeler

Kur'ân'da kent kavramına yakın anlamda karye, medine, beled, diyâr ve mısır sözcükleri kullanılır. Ayetlere bakıldığında ilk insandan itibaren yerleşik hayat bir şekilde başlamış, ancak korunaklı ve sanata dayalı ilk yerleşim yerleri Âd kavmi döneminde olmuştur. Ahd-i Atik'te Kabil'in oğlu Hanok yerleşik hayatı tercih edip ilk şehri kuran isim olarak karşımıza çıkarken; onun neslinden gelen Yabal da, hayvancılığı tercih edip göçebe ortaya çıkaran isimdir.<sup>76</sup>

#### 3.1. Diyâr

D-v-r sülasi kökünden gelen diyâr kavramı, dâr kelimesinin çoğuludur. Ev anlamına gelen "dâr" kelimesinin sözlük anlamı "kuşatmak, çevirmek, etrafını sarmak"tır. Diyâr aynı zamanda yerleşim yeri, yurt ve bölge anlamlarına gelmektedir.<sup>77</sup> Zira diyâr, bir toplumun sahip olduğu coğrafi sınırlara, bağlara, bahçelere ve meralara işaret eder. Yerleşim yeri, yurt ve vatan anlamından kinaye dünya ve ahirete de dâr denilmiştir. Aynı kökten türeyen "deyyâr" da bir yerde yerleşen kimseyi ifade eder.

<sup>67</sup> el-A'râf 7/74; Benzer ifade için bk. el-Hicr 15/82; el-Fecr 89/9.

<sup>68</sup> İbn Batûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*; Nşr. Ali Muntasır Kattanî (Beyrût: 1405/1985), 1: 130.

<sup>69</sup> Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/155.

<sup>70</sup> el-A'râf 7/78.

<sup>71</sup> en-Neml 27/48. bk. el-A'râf 7/74; en-Neml 27/52.

<sup>72</sup> Hûd 11/65.

<sup>73</sup> Hûd 11/67.

<sup>74</sup> Hûd 11/94, 95.

<sup>75</sup> Weber, *Şehir*; 91.

<sup>76</sup> Tekvin, 4/17-20.

<sup>77</sup> Ragıb el-isfehânî, *Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.) 174.

Kur'ân'da peygamber kıssalarına kronolojik olarak bakıldığında dâr/diyâr kelimesi, ilk defa Semûd kavminin<sup>78</sup> sonra da Şuayb peygamberin kavminin yerleşim yerleri için kullanılmıştır. Zira Medyen ve Hicr mimarisi ve kent planıyla öne çıkmış yerleşim yerleridir.<sup>79</sup> Başka bir ayette Hicr yerleşim yeri için medine kavramı kullanılarak diyâr kelimesiyle medine'nin eş anlamlı olduğu belirtilmiştir.<sup>80</sup> Ancak diyâr kelimesi medine sözcüğünden daha geniş anlama sahiptir. Ev anlamıyla diyâr, Semûd kavminde olduğu gibi onların iftihar kaynaklarına vurgu yapmakta ve helak sonrası evlerinin içindeki ibretlik hallerine işaret etmektedir.<sup>81</sup> Coğrafi anlam olarak ise diyâr, şehir merkeziyle beraber etrafındaki badiyeleri de içeren medine, sadece şehrin merkezine, meskûn olan yere, iş hayatının ve toplumsal yaşamın merkezine işaret etmektedir.<sup>82</sup> Bu anlamıyla diyâr; karye, medine, mısır ve beledin üzerinde kurulduğu toprak parçasının veya bir bölgenin genel adı olmaktadır. Diyârın evler anlamından mütevellit meskûn yerleşim yerlerini de ifade etmesi mekâna; dolayısıyla coğrafi alana işaret etmektedir.

### 3.2. Karye

Karye, k-r-y kökünden türemiş olup sözlükte, "insanların bir yere toplanması, suyun havuzda birikmesi, su kabı, yiyecek biriktirmek gibi" anlamlara gelir.<sup>83</sup> Çoğulu kurâ olan karye, köy, kasaba, ilçe, il, büyük şehir, şehir devleti, devlet ve memleket anlamlarına gelir.<sup>84</sup> Karye büyük şehir anlamına gelen mısru'l-câmi olarak da isimlendirilmiştir. Karye kelimesinin genel anlamına bakıldığında, "suyun birikmesi, yolcuların konaklaması, ağırlanması, insanların bir yere yerleşerek topluluk oluşturması" anlamına gelir.<sup>85</sup> Kur'ân'da da karye, sözlük anlamına bağlı olarak başta köy olmak üzere, büyüklü küçüklü tüm yerleşim yerleri için; zaman açısından ise geçmiş ve nüzul dönemi yerleşim yerleri için kullanılır. Kur'ân'da karye kelimesi yaklaşık altmış yerde isim olarak kullanılmış olup, bunun 19'u tekil, 38'u çoğul formundadır. Örfi Arapçada "karye" köy anlamında, "medine" de şehir anlamında kullanılır. Karye, diyâr gibi daha geniş coğrafi sınırlara, medine sadece kent merkezine işaret eder. Bu sebeple küçük bir devlet olan Mekke, *Ümmü'l-Kurâ/Şehirlerin Anası* olarak adlandırılmıştır.<sup>86</sup> Zamanla şehir merkezini medine temsil ederken karye de anlam daralmasına uğrayarak kırsal temsil eder olmuştur. Evlerin, binaların çoğulu olan diyâr bir yerleşim yerinin fiziki yapısına, coğrafyasına işaret ederken, topluluk ve toplanma kökünden türeyen karye, bir yerdeki meskûn halka işaret eder.

İlk insandan bu yana tüm yerleşim yerlerini ifade etmek için kullanılan karye kavramında pek çok hikmetler vardır. Ebussuud (ö. 982/1574), karye-medine farkını anlatırken, karyenin daha çok kırsala ve yaban hayata işaret ettiğini, medinenin ise iyi huylu medeni insanlara işaret ettiğini söyler.<sup>87</sup> Âlûsî (ö. 1270/1874), Kehf suresinde yer alan وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا ayetini<sup>88</sup> delil olarak göstererek; yetimlere yardım etmenin medine kavramıyla, merhametsizlik ve ikramsızlığın ise karye kavramıyla ifade edildiğini belirtir.<sup>89</sup>

<sup>78</sup> el-A'râf 7/78.

<sup>79</sup> Hûd 11/94, 95.

<sup>80</sup> en-Neml 27/48. bk. el-A'râf 7/74; en-Neml 27/52.

<sup>81</sup> el-A'râf 7/78.

<sup>82</sup> bk. Hûd 11/65.

<sup>83</sup> Ragib el-isfehâni, *Müfredât fi ġaribi'l-Kur'ân*, 402, 403.

<sup>84</sup> Necla Yılmaz, *Kur'ân'da Karye Kavramı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22.

<sup>85</sup> Zebîdî, el-Huseynî Ebulfeyz, *Tâcu'l-arûs* (B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 36: 156.

<sup>86</sup> eş-Şûrâ 42/7.

<sup>87</sup> Ebussuud Efendi, *İrşâdü akli's-selim* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts), 5: 238.

<sup>88</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>89</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-beyân*, 16: 4.



Karye kavramı genel olarak yerleşim yeri demektir. Yerleşim yeri kavramı çok görecelidir, izafidir. Yerleşim yerleri zamana göre göreceli olduğu gibi mekâna göre de görecelidir.<sup>90</sup> Eskiden köy ve benzeri yerleşim yerlerine şehir ya da ülke denildiği halde günümüzde dünya nüfusunun artmasından dolayı daha büyük yerleşim yerlerine şehir ya da ülke denilmektedir. Diğer yandan köy ve şehir kavramlarının anlamı ülkeden ülkeye hatta bir ülke içerisindeki bölgelere göre de değişmektedir.

Karye kelimesi keyfiyet ve mahiyet açısından da şehirden farklıdır. Bir yerde tarım ve hayvancılık daha önemli ise orasının köy olabileceği ihtimali yüksektir. Karye kırsal yaşamın egemen olduğu yerleşim yerleridir. Önce karye vardır ve bir yere aidiyetten ziyade akrabalık ilişkilerinin hâkim olduğu mekânlardır. Şehirde ise akrabalık ilişkilerinden ziyade aidiyet ve uzmanlık ilişkileri egemendir.

Kur'ân'da bazı şehirlerden köy diye bahsedilir. İlk önce kültürel olarak şehrin köye benzer yapılaşması ve toplumsal ilişkilerinin olduğu semt ve mahalleri vardır. Diğer yandan da bütün şehirler köyden gelişmiştir. Dolayısıyla her kentin ilk kurulduğu yer köydür. Karye derken şehrin ilk kurulduğu yere de işaret edilir. Önce köy vardı ve kentler bu köylerin büyümesi sonucu oluşmuştur.

Karye kelimesinin anlamlarını özetlemek gerekirse;

Karye köy, şehir ve ülke demektir. Karye, Araplara, Arapların atalarına ve diğer Sâmî topluluklarına ait yerleşim yeridir, ülkedir. Bu sebeple Mısır'a hiçbir zaman karye denilmemiştir. Beled ise tüm ırkların yerleşim yerinin ve siyasi oluşumunun genel adıdır. Diyâr ise karye, medine ve mısır olmak üzere evlerin veya tüm yerleşim yerlerinin bulunduğu coğrafi alanın adıdır.

Karye şehre göre daha geniş alanı kapsar. Şehir merkezi medine iken o şehrin merkezi başta olmak üzere köyleri, dağları ve ovalarıyla birlikte toplamı karyedir. Karye eski Yunan'daki polislere ya da günümüzdeki büyük şehir veya vilayet sınırlarına benzer. Bu sebeple karye mısırî'l-câmi olarak da isimlendirilmiştir. Örneğin İzmir/Konak hem bir merkez ilçedir hem de bir ildir. Merkez anlamında İzmir, medine; il anlamında ise karyedir. Hatta Yasin suresinde bir görüşe göre Hatay için hem karye hem de medine tabiri kullanılır Dolayısıyla günümüzdeki kullanımla birebir örtüşmekte Hatay=Karye, Antakya=Medine'dir.

Karye kırsalı da kuşattığı için mekânîk dayanışmanın, birincil ilişkilerin hâkim olduğu ve kabile düzeninin egemen olduğu yere işaret eder. Nüzul döneminde Mekke ve Taife karye denilmesinin sebeplerinden birisi, burada asabiyet ve kabilecilikğin ön planda olmasıdır. Mekke akraba kabilelerden oluştuğu için karyedir. Medine ise kozmopolit bir yerleşim yeridir ki ikincil ilişkilerin hâkim olduğu organik dayanışmanın geliştiği mekândır.<sup>91</sup> İslamiyet'ten önce de değişik din ve ırktan insanları bünyesinde bulunduran Medine, hiçbir zaman karye olarak nitelendirilmemiştir. Karye, şehir anlamına gelse de bir şehrin çevresine ve çöküntü alanlarına da işaret eder. Bu çöküntü alanları maddi olabileceği gibi manevi de olabilir. Zira mekânın kötü olmasında, insan kaynakları en önemli etkidir.

Karye-medine tasrifinin kullanıldığı ayetlerde, karye genel anlamda bir yerleşim yeridir ve daha sonra gelen medine kelimesi anlamı takyit etmiştir, oranın yerleşim yerleri arasında şehir olduğunu belirtmiştir.<sup>92</sup> Karye bir şehrin ilk kurulduğu yere denir ki şehir oranın

<sup>90</sup> Orhan Atalay, "Kur'ân'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık, 2001), 16, 224; Ahmet Sait Sıcak, "Kur'ân'da Tasrif Olgusu ve Kur'ân Kissalarında Karye/Medine Kelimelerinin Tasrihi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* (Ağustos 2019): 11/2, 753.

<sup>91</sup> İbrahim b. Ömer Bikâi, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 16: 109; Hatîb eş-Şirbinî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatü Bü'lâğ, 1285/1868), 3: 344.

<sup>92</sup> Âlûsî, *Râhu'l-beyân*, 16: 18; M. Hüseyin Tabatabaî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Bejrût: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbuât, 1417/1997), 17: 76.

### 408 | Ferruh Kahraman. Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen...

gelişmesi sonucu oluşmuştur. Şehrin en merkezine karye denilmekle şehrin ilk defa orada veya oradaki halk tarafından kurulduğuna işaret eder.

Karye daha çok bir şehrin beşeri yönüne işaret ederken medine, yerleşim yerinin mekânına, fiziki özelliklerine işaret eder. İman, ölüm, kıyamet gibi insana ait özelliklerin zikredildiği yerlerde karye, bir mekândaki hareketler olan *gelme, gitme, çıkma, girme, imar, bina, duvar* gibi kelimelerin geçtiği yerlerde ise medine kullanılmıştır. Karye, akraba olan, birincil ilişkilerin hâkim olduğu insanlarıyla beraber bir yerleşim yeridir. Nüfusu ve yüz ölçümü önemli değildir. En basitinden bir köy de olabilir çok iyi yapıya sahip bir ülke de olabilir.

#### 3.3. Medine

Medine kelimesinin kökü hakkında ihtilaf vardır. Bir görüşe göre medine, d-y-n kökünden türemiş olup, çoğulu medâin'dir. Elmalılı, medinenin deyn kökünden türediğini savunanlardandır. Ona göre, "deyn, dîn, mülk, itaat, ceza ve siyaset" anlamlarına gelmektedir.<sup>93</sup> Dolayısıyla medine, toplumsal hayatın bir sonucu olarak belli bir düzeni ve nizamı gerektirdiği için mülk, itaat, inzibat ve idare merkezleridir. Bir başka görüşe göre de, medine kelimesi, m-d-n kökünden türetmiştir. Çoğulu müdün veya medâin olarak gelir. Anlamı, "bir yere yerleşmektir".<sup>94</sup> Karâfi ise (684/1285) medine kelimesinin itaat anlamına gelen "idâne"den türediğini belirtir.<sup>95</sup> Zira şehirde itaat etmek vardır. Yine aynı kökten türeyen *temdin* kelimesi de kentleşmeye tekabül eder.<sup>96</sup>

Medine, Kur'ân'da 14 yerde müfred, 3 yerde ise çoğul formunda kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen Hz. Şuayb'in şehri Medyen, Kur'ân'da 10 defa tekrar edilir. Medyen şehir anlamına gelse de daha çok Eyke'nin en önemli yerleşim yerinin özel adıdır.

Bazı İslam âlimleri, medine kelimesinin, korumak, muhafaza etmek ve korunaklı olmak anlamlarını da gözeterek kalesi olan veya etrafı surlarla çevrili yerleşim yerleri için kullanıldığını ifade etmişlerdir.<sup>97</sup> Dolayısıyla karyenin daha çok genel bir yerleşim yeri olduğu, medinenin ise düşmanlardan korunmak için kale ve surları olan yerleşim yerleri olduğu ifade edilmiştir.<sup>98</sup> Nitekim benzer ifadeler Weber'de de görülür.<sup>99</sup>

Medine, belli ölçüde karyeden farklıdır. Şehirleşme sadece bir yere yerleşme değildir. Orada insanlar, hayvancılık, tarım ve çiftçilik yerine ticarete, sanata ve eğlenceye önem vermeye başlamışlardır. Şehirde kırsaldaki gibi akrabalık ilişkileri yerine o yere aidiyet ilişkisi daha önemlidir.<sup>100</sup> Şehirleşme, hayvancılık ve tarımdan ticaret, zanaat ve sanata geçiş sürecidir. Medine karyenin en önemli ve en büyük yerleşim yeridir. Kentleşme kısaca şöyle özetlenebilir: Uzmanlığa dayalı zanaatkar, tacir, esnaf, askeri liderler, yöneticiler ve din adamları gibi belli mesleklerin ortaya çıkması; resim, müzik, tiyatro ve bazı sanatların gelişmesi; mabetlere yakın olma isteği; artı ürünün depolanması ve kontrolü; bilginin yazı sayesinde işlenmesi; bilimsel gelişmeler, ölçü, tahmin ve standartların oluşması ile nüfusun artmasıdır.

Bir başka açıdan karye ve medine kelimelerinin farkı şöyle sıralanabilir: Kehf ve Yasin gibi surelerde hem karyenin hem de medinenin aynı yerleşim yerini ifade ettiği yerlerde, ilk olarak karye kavramı geçmiştir. Zira karye şehir ve havalesi demektir. Kur'ân'da başta inançsızlık olmak üzere yoldan çıkmış milletlerin yaşadıkları ifade için karye kullanılmıştır. Karye kırsalı da kapsadığı için daha çok ilkelliği, kabalığı ve birincil ilişkileri ifade eder. Karyeler

<sup>93</sup> Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 4: 2223.

<sup>94</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 2223.

<sup>95</sup> Abdurrahman el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 10: 285.

<sup>96</sup> Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999), 292; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 36: 156.

<sup>97</sup> Cebel, Muhammed Hasan, *el-Mu'cemü'l-İştikâkiyye* (Kahire: Mektebetü'l-'Âdab, 2010), 4: 2047.

<sup>98</sup> Cebel, *Mu'cemü'l-İştikâkiyye*, 4: 2047.

<sup>99</sup> Weber, *Şehir*, 91.

<sup>100</sup> Childe V. Gordon, "The Urban Revolution", *Town Planning Review* (Liverpool: Liverpool University Press, 1950), 21: 4-17.

zamanla şehir olmuştur, şehirleşen karyeler için ayrıca medine kelimesi de kullanılmıştır. Şehirleşemeyenler ya hep köy kalmışlar ya da aşırılıkları yüzünden zamanla helak olmuştur.

İbn Kesir (ö. 774/1373) ve Şevkanî (ö. 1250/1834) gibi müfessirler karye ile medine kelimesinin eş anlamlı olduğunu ima ederler.<sup>101</sup> Bikâî ise her iki kelime arasında bir tasrif olduğunu belirtmiş, karye kelimesinin Kehf 18/77. ayetinde olduğu gibi yermeyi ifade ettiğini, medine kelimesinin ise böyle bir anlamının olmadığını belirtir.<sup>102</sup> Ancak Bikâî (ö. 885/1480) burada karye kelimesinin kök anlamındaki “toplama ve biriktirme” manalarına bağlı kalarak onların cimriliğine vurgu yapıldığını söyler. Bize göre ise Hz. Musa ve Hızır, önce şehrin kırsal özelliği olan banliyösüne varmışlar, orada çarşı ve lokantaların olmamasından dolayı halktan yemek istemek zorunda kalmışlardır. Zira çarşı ve dükkânlar şehrin/medinenin merkezindedir.

### 3.4. Mısır

Mısır sözlükte, “inşa etmek ve şehirleşmek ve şehirlerden oluşan devlet” anlamlarına gelmektedir.<sup>103</sup> Mısır sınıır, anlamına da gelir ki özel bir yönetimi olan ve sınırları çizilmiş devletleri anlatmak için bu kelime tercih edilmiştir. Aynı zamanda mısır, bir yeri ele geçirmek, oraya sahip olmak ve oraya sirayet etmek anlamına da gelir.<sup>104</sup> Kur’ân’da ayrıca mısır kelimesi bir ülkenin özel ismi olarak kullanılmıştır.

Mısır kelimesi, Kur’ân’da karye ve medine anlamında da kullanılmıştır. Ancak mısır, karye ve medine kavramları arasında nüanslar vardır. İlk olarak karye yerleşim yeri demektir ve başta Arapça olmak üzere İbranice, Aramca, Süryanice, Fenikece ve Nebatça gibi tüm Sami dillerinde kullanılır. Kur’ân’da helak edildiği belirtilen kavimlerin çoğu mezkur milletlere ait olduğu için medine değil de özellikle karye lafzı tercih edilmiştir. Hz. Yusuf ve Hz. Musa kıssalarında Mısır için hiçbir zaman karye kullanılmamış; Kıpti asıllı bir kelime olan “mısır” ile Arapça asıllı, “medine” kelimesi tercih edilmiştir. Sadece Arapların kurduğu ve yaşadığı şehirler için medine ve diyâr lafzı tercih edilirken, Araplarla beraber Sâmî kavimlerin yaşadığı şehirler için karye-medine; Araplarla Hâmî kavimlerin yaşadığı yerler için mısır-medine lafızları kullanılmıştır. Sadece Araplar tarafından kurulmamış olan ve sadece Araplara has olmayan Mekke ve Taif için de karye kelimesi kullanılmıştır. Aynı Mısır için de geçerlidir. Medine ise Arapça şehir anlamına gelip Arapların olduğu yer ya da ilk olarak Araplar tarafından kurulan kent anlamındadır. Tarihsel süreç olarak değerlendirildiğinde medine kelimesi Kur’ân’da ilk olarak Semûd kavmi için kullanılmıştır. Rivayetlere göre bunlar saf Arap/Arabü'l-Arîbe'dir. Yine Yesrib şehri ilk olarak Araplar tarafından kurulduğu ve sonradan Araplar tarafından yeniden düzenlendiği için karye-mısır-Yesrib değil de sadece Medine olarak adlandırılmıştır.

### 3.5. Beled

Beled veya belde sözlükte, “içinde insanların yaşadığı belli bir bölge ve yerleşim yeri” anlamına gelir. İçinde insanların ikamet ettikleri ve yaşadıkları şehirlere de belde denilmiştir.<sup>105</sup> Zira Türkçe ve Arapçada şehir ve idare merkezi anlamına gelen belediye kelimesi de beled/belmeden türemiştir. Bir köy belli bir nüfusa ulaştıktan sonra belde olarak ilan edilir ve orası muhtarların yanında belediye başkanı tarafından yönetilir. Daha sonra ilçe ve il gelir ki bunlar medine/şehir olarak kabul edilir. Dolayısıyla belde, zamanla şehir olmaktadır. Hatta şehir kabul edilmenin bir göstergesidir.

<sup>101</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, 3: 97); Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb,2002), 2: 895.

<sup>102</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 12: 114.

<sup>103</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 469.

<sup>104</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 469.

<sup>105</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 59.

#### 410 | Ferruh Kahraman. Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen...

Kur'ân'da Beled suresindeki beled'le Mekke kastedilmektedir. Mekke, belli bir nüfusa ulaşmasından ve Dâru'n-nedve adında bir idaresi olmasından dolayı beled olarak isimlendirilmiştir,<sup>106</sup> beled denilince akla ilk Mekke gelmiştir. Antik Yunan'da site'ler aynı zamanda müstakil bir devlet olduğu için İslamiyet öncesi Araplar da dağılmış halde ve değişik beldelerde yaşadıkları için şehirler aynı zaman da bir beldedir, yani devlettir. Nitekim, Yemen, Taif ve Yesrib/Medine gibi şehirlerin de kendine has bir idare yapıları vardır. Belde özerk bir siyasi oluşumu ifa ettiği içindir ki zamanla tüm ülke ve devletler bilâd olarak isimlendirilmiştir.

#### Sonuç

Kur'ân'da diyâr, karye, medine, mısır ve beled kavramları başlıca şehir anlamına gelmektedir. Bunlar dışında Mekke ve Medyen gibi bizzat adıyla zikredilen şehirler de vardır. Kur'ân'a bütüncül olarak bakıldığında kavim, ehil, ashap, ümmet, bedevî ve hadârî gibi kelimelerin de şehirle, kentleşmeyle yakından alakası vardır. Tefsirde şehirleşmeyi, kentleşmeyi ve bunları ifade eden diyâr, karye, medine, mısır ve beled kavramlarını, toplumu ifade eden kavim, ehil, ashap ve ümmet gibi kavramları anlamadan tahlil etmek mümkün değildir. Bu çalışmada Kur'ân'da şehir anlamına gelen kelimeler sözlük anlam ve müfessir bakış açısının yanı sıra modern ve çağdaş bilimin verilerinden istifade edilerek sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bakış açısıyla ele alındığında karye ve medine kelimelerinin genel olarak eş anlamlı olmadığı sonucuna varılmıştır. Karye kök anlamıyla bağlantılı olarak "bir yere toplanmak ve topluluk oluşturmak" anlamına gelirken insanın, insan ve doğayla ilişkisine ve geleneksel yapısına işaret etmektedir. Karye şehir anlamında kullanıldığı zaman sadece şehri değil etrafını da kapsamakta günümüzdeki vilayet ya da eyalet terimine karşılık gelmektedir. Nitekim Ümmü'l-Kurâ olan Mekke aynı zamanda beled'dir. Sami coğrafyasındaki karye-beled ilişkisi, Hami coğrafyasında mısır/medine-Mısır/ülke ilişkisine dönüşür. Karye, Arapların, Arapların atalarının ve diğer Sâmi topluluklarının yaşadığı yerleşim yeridir, onların kurduğu şehirdir, ülkedir. Bu sebeple Afrika topraklarındaki Mısır'a hiçbir zaman karye denilmemiştir. Beled ise dünya üzerindeki tüm ırkların yerleşim yerinin ve siyasi oluşumunun genel adıdır. Diyâr ise karye, medine, mısır ve beled olmak üzere tüm yerleşim yerlerinin veya evlerin, bağların ve bahçelerin bulunduğu coğrafi alanın adıdır.

Medine ise karye'ye göre daha da özel olup insanın ilim, teknoloji, sanat ve imar faaliyetlerini ima etmektedir. Bu sebeple Kur'ân'da karye kelimesi daha çok bir şehrin toplumsal yönünü vurgularken medine kelimesi ise, yerleşim yerinin mekânına, demografik ve fiziki özelliklerine işaret eder. Çünkü medine karyenin en gelişmiş yeridir. Mekke, coğrafi şartlarından dolayı kale, sur ve çarşı gibi yapılarla donatılmamış; burada şehrin temel göstergesi olan sanat ve imar gibi etkinlikler de yeterince gelişmemiştir. Bu sebeple Mekke, Kur'ân'da tüm köy, şehir ve ülkelerin anası anlamında Ümmü'l-Kurâ; siyasi yapılanmasıyla beled/ülke olarak isimlendirilirken hiçbir zaman medine olarak adlandırılmamıştır. Bir topluluğun özelliği, inancı, örf ve adetleri gibi kavramlar karyeyle kullanılmıştır. Örneğin iman, ölüm, kıyamet gibi inanç ve bazı toplumsal özelliklerin zikredildiği yerlerde karye; bir mekândaki hareketleri ya da belli bir düzeni çağrıştıran kelimeler olan gelme, gitme, çıkma, girme, imar, bina, duvar ve kale gibi kelimelerin geçtiği yerlerde de medine kullanılmıştır. Bu sebeple örfî anlamda geleneksellik ve doğayla yakın ilişkilerin kurulduğu küçük yerleşim yerleri köy; ilim, sanat ve mimarinin geliştiği büyük yerleşim yerlerine medine; siyasi yapıların olduğu mekânlara da bilâd denilmiştir. Karye kavramı Kur'ân'da köyden başlayarak ülke ve devlet anlamında kullanılır. Bu da gösteriyor ki, karye bir yerleşim yerinin hem dönemsel hem de nitelik itibarıyla göreceli olduğunu belirtmek içindir. Nüfusu üç beş binden başlayarak 30-40 milyonu bulan şehirler vardır. Dolayısıyla bazı şehirler ülkelerden daha büyüktür. Örneğin dünyada nüfusun en yoğun olduğu Uzak Doğu ve Güney Doğu Asya'da köylerde ortalama 100 bin kişi yaşamak-

<sup>106</sup> Adem Apak, "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2001): 10/1, 188.

tadır. Dolayısıyla Kur'ân'da büyüklü küçüklü yerleşim yerleri ve ülkeler için karye kelimesinin seçilmesi çok manidardır. Karye kavramı Kur'ân'da nüfusu az olsa da daha çok kent ve ülke anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Türkçede bazı meallerde görülen köy veya kasaba tercümelere isabetli değildir. Çünkü Türkçede köy ve kasaba sözcükleri, en küçük yerleşim yerlerinin genel adıdır.

Makale şartlarının kısıtlı olmasından dolayı toplumu ifade eden kavim, ehil, ashap ve ümmet gibi kavramlarla bizzat adıyla zikredilen şehirlere yeterince değinilmemiştir. Bir de Hz. İbrahim'in Ka'be'yi inşa etmesi, Hz. Peygamber'in Medine'ye varırken Küba mescidini sonra Medine de Mescid-i Nebevî'yi inşa etmesi, modern ve çağdaş bilimin savunduğu gibi ilk şehirlerin mabetler etrafında kurulduğu iddiasıyla uygunluk arz etmektedir. Bu çalışmanın peşine kent-toplum, kent-mabet ve kent-isim ilişkisi gibi konular ele alınmalıdır.

Diyâr, karye, medine, mısır ve beled gibi kavramların sözlük ve örfi anlamıyla beraber karye-Ümmü'l-kurâ-beled-Mekke olarak zikredilen kentler yerinde incelenerek bir sonuca varılmaya çalışılmalıdır. Zira Kur'ân'da sadece karye olarak anılan şehirler vardır. Bunun yanı sıra Semûd kavminde olduğu gibi diyâr-medine; Hızır-Musa, Lût kıssasında ve Yasin Suresinde karye-medine; Hz. Yusuf ve Musa kıssalarında sadece mısır-medine kavramları geçer. Şuayb peygamberin kenti için ise sadece Medyen tabiri kullanılır. Dolayısıyla bu anlatım tarzı ve tasrif olgusu cevap bekleyen meseleler arasındadır.

**Kaynakça**

- Abdurrahman el-Karâfi. *ez-Zahîre*. Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Abdülkâdir er-Râzî. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Apak, Adem. "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001): 177-194.
- Atalay, Orhan. "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2001): 197-231.
- Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- Beydâvî, Nasıruddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübü'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz: Mekân ve Tarih*. çev. Necati Erkurt, İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. "Nikâh", 79, 80; "Enbiyâ" 1, *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Bumin, Kürşat. *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemü'l-İştikâkiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 2010.
- Childe, V. Gordon. "The Urban Revolution", *Town Planning Review*. 91 Cilt. Liverpool: Liverpool University Press, 1950, 21: 4-17.
- Childe, V. Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1986.
- Çizgen, Nevval. *Kent ve Kültür*. İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Dartma, Bahattin. *Kur'an ve Arkeoloji*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Demir, Mustafa. "Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 10/1 (2003): 156-165.
- Dineverî, Ebu Hanife. *el-Ahbâru't-tvel*. nşr. Abdülmünım Amir, Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1377/1960.
- Ebussuud Efendi. *İrşâdü akli's-selim*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Frangipane, Marcella. "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Hatîb eş-Şirbinî. *es-Sirâcü'l-münîr*. Kahire: Matbaatü Bülâğ, 1285/1868.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl*. thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984.
- İbn Batûta. *Tuhfetü'n-nüzzâr*. nşr. Ali Muntasır Kattanî, Beyrût: 1405/1985.
- İbn Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-tarih*. Beyrût: Dâru Sadr, 1386/1965.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1413/1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Maarif, 1387/1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed. *Maarif*. thk. Servet Ukkâşe, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1970.
- Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'an Yolu*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kâşgarlı Mahmûd. *Dîvânü Lügâti't-Türk*. haz. Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Kırca, Celal. "Âd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kırca, Celal. "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Korkut, Tuna. *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Kurtubî, Ebu Abdullah. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 21 cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1385/1964.
- Mazı, Fikret. "Antik Çağda Düşüncenin Kentsel Mekâna Yansıması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/10 (2008): 33-48.
- Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. Ahmed Asrar, 3 cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 7 cilt. trc. Muhammed Han Kayanî. vd. İstanbul: İnkilâb Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn. "Radâ", 62, 65, *Sahîhu'l-Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Medârikü't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Özdoğan, Mehmet. "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Ragıb el-isfehânî. *Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Rittersberger-Tılıç, Helga, vd. *Kent Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Salebî, Ebu İshak. *Arâisü'l-mecâlis*. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1372/1951.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân'da Tasrîf Olgusu ve Kur'ân Kıssalarında Karye/Medine Kelimelerinin Tasrîfi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 11/2 (2019): 734-762.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 2 cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2002.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009/1431.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-taberi: tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967.
- Tebatabaî, M. Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbuât, 1417/1997.
- Weber, Max. *Şehir*. çev. Musa Ceylan, İstanbul: Bakış Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Can. "İlk İslam Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Dâru'l-imâre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1996): 123-144.
- Yılmaz, Necla. *Kur'ân'da Karye Kavramı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zebîdî, el-Huseynî Ebulfeyz. *Tâcu'l-arûs*. B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf*. 5 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1987.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 415-435

**Ebü'l-Cehm el-Bâhilî'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan Rivayetleri**

*Abu al-Jahm al-Bâhilî's Work 'al-Juz' and His Narration From Al-Layth Ibn Sa'd*

**Rabia Zahide Temiz**

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı  
Assist Prof., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of *Ḥadīth*  
Giresun / Turkey  
[rabia.zahide@giresun.edu.tr](mailto:rabia.zahide@giresun.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-6474-5074](https://orcid.org/0000-0002-6474-5074)

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 3 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 20 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 415-435

**Cite as / Atıf:** Temiz, Zahide Rabia. "Ebü'l-Cehm el-Bâhilî'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan Rivayetleri [Abu al-Jahm al-Bâhilî's Work 'al-Juz' and His Narration From Al-Layth Ibn Sa'd]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 415-435.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.669809>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**Abu al-Jahm al-Bähilî's Work 'al-Juz' and His Narration From Al-Layth Ibn Sa'd**

**Abstract:** The type of 'Al-isnād al-āli' (higher chain of authority) which has great importance for the science of ḥadīths that constitutes the second best source of the Islam, expresses the value in terms of its proximity to the period of the Prophet Muhammad (peace be upon him). If ḥadīth has 'al-isnād al-āli' in the works of the scholars provides us with assurance on the intend of the ḥadīth. For this reason, the values of the works of those authors who have constructed their works with *al-isnād al-āli* undoubted in the science of ḥadīth. However the work of Abu al-Jahm al-Bähilî's (d. 228/842) named *al-Juz'* had that kind of ḥadīth, it has not appreciated by scholars, he could not get enough attention in his period and after it. His work contains famous scholar al-Layth Ibn Sa'd's (d. 175/791) narrative who claimed by ḥadīth scholars that his students neglected and omitted his ḥadīths and knowledge. Al-Layth Ibn Sa'd was known doing transmission by written copies. The similarity of al-Layth Ibn Sa'd narrations in *al-Juz'* with al-Layth narrations, which are also found in other sources, strengthens the claims of the existence of a narrative process based on the written texts in the early periods. In this study, these transfers of Abu al-Jahm reflected on other works will be examined and tried to build narrations of his teacher al-Layth Ibn Sa'd. country, we can say that the article will contribute to the studies of the history of religions.

**Summary:** Ḥadīth works written in the third century of hijri are the most distinguished sources. The most fundamental works in the science of ḥadīth were written in this time. In the following period, numerous studies have been committed to paper on them. One of the eminent works is the named *al-Juz'*, which belongs to Abu al-Jahm al-Bähilî (d. 228/842). The author was not a person that was taken into consideration much during his time. It is possible to that he has been criticized about his scientific proficiency (*al-Jarh*). Nevertheless, *al-Juz'* attracts attention due to the fact that it contains the type of 'al-Isnād al-āli' (higher chain of authority). *Al-Isnād al-āli*, which means access with the least number of narration from the author to the Prophet has very major role to determining of being dependable and certainty of the ḥadīths. The work of Abu al-Jahm which contains the 'al-Isnād al-āli' did not attract enough attention. However, another value of the *al-Juz'* is that its been included the narration of famous muhaddith Al-Layth Ibn Sa'd (d. 175/791). He is one of the valued mujtahid imams who have played an active and important role in second century of hijri. Al-Layth's narrations have been available insufficient amount present day. At this point the *al-Juz'* of Abu al-Jahm has great important because it contains many narrations of his shaykh Al-Layth Ibn Sa'd.

The *Juz'* seems to has attracted the attention of the ḥadīths scholars in the following period. Indeed, various authors had the get authorization to narrate *al-Juz'*. Furthermore, it is also known that some scholar in his period utilized his narration in their own study. For instance, it was declared by Ibn Ḥajar (d. 852/1449) that al-Bukhārī (d. 256/870) had a narration belonging to Abu al-Jahm in his work 'al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī' with a *mu'allaq* chain (Omitting his name). In the following periods, we come across famous muhaddith such as Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855), al-Ṭabarānī (d. 360/971), Abū Bakr al-Marwazī (d. 292/905), al-Dāraqutnī (d.385/995) and al-Bayhaqī (d. 458/1066) who received qualify of *Juz's* narration. Although the narrations of Abu al-Jahm are included in the prominent works of scholars, it is clearly seems that the *Juz'* had not enough value except being procure as a written text.

As far as we determined there are eleven narration of Abu al-Jahm in the main ḥadīth sources. In addition, we detected that some studies which contain some ḥadīth of *al-Juz'* are list them in the same layout and order. This situation indicates that *al-Juz'* is owned by these people as a duplicated edition and they narrated by not only orally transmitted but also spread by writing copy. This inference strengthens the theory which conceived by Modern researcher Fuad Sezgin (1924-2018) that ḥadīth transmission had conducted not only through oral transfer but also through written copies.

Even though he lived in a very active time of oral transmission of ḥadīth and the time of specific journey for learning and pursuing ḥadīth, it is seen that Abu al-Jahm formed his *Juz'* from the ḥadīths that he procured only from his six shaykhs. That was quite less amount in that

period. *Juz'*, has an '*Alā' al-Rijāl*' classification (ranked according to narrators) as expected in his period method. Abu al-Jahm began his study with his shaykh Al-Layth Ibn Sa'd's narration, then completed with Sufyān ibn 'Uyayna's. *Juz'* includes 112 ḥadīths. Except two *mu'allaq isnāds* (omitting one or more narrators), all of ḥadīth has *muttaṣil isnāds* (narrators in the chain connected each other without omitting). *Al-Juz'* available nowadays in a published form.

It seems that some of ḥadīth datas included in the *Juz'* have content against Islamic jurisprudential judgements. For example, the Prophet's sayings 'One or two swallow of breast milk does not make haram' and 'Nobody can fast or pilgrimage for the benefit of someone else'; allowing to Subay'a al-Aslamī to marry without waiting her *'iddah* (waiting period of a woman after the death of her husband or divorce); when she gave birth, 'Uthmān b. 'Affān's permission to al-Rubay'a bint Mu'avviḥ not to wait her *'iddah*; when 'Abd Allāh b. 'Umar has nasal bleeding he leaves the prayer, goes to wash, then back and continue where he leave off, without taking ablution; and describing marriage with polytheist women as forbidden (*ḥarām*). Of course, all this information must be examined within the framework of Islamic jurisprudence. However, Abu al-Jahm stands alone (*tafarrūd*) in such issues, it can be seen as the reasons to be recognized as a censured person (*majrūh*).

*Al-Juz'* included 66 isnāds of Al-Layth Ibn Sa'd's narration. Therefore it leaves behind all the works that compile the narration of Ibn Sa'd. That is why, we hypothesize that *Juz'* is a form of Al-Layth's study that has survived to the present days. As a matter of fact, the muḥaddiths who included the narrations of Al-Layth in their works, especially Ibn kuṭlūbughā could not ignore the *Juz'* of Abu al-Jahm; on the contrary, they took it as reference. In this case, it should be said that Abu al-Jahm al-Bāhili is a loyal follower of Al-Layth and the word attributed to Imām Shāfi'i and characterizing Al-Layth's followers with disloyalty is invalid.

**Keywords:** Ḥadīth, '*Al-Juz'*, Mu'jam, Abu al-Jahm al-Bāhili, Al-Layth Ibn Sa'd.

#### **Ebü'l-Cehm el-Bāhili'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan Rivayetleri**

**Öz:** İslam dininin ikinci temel kaynağı olan hadislerin, Hz. Peygamber dönemine yakınlığı bakımından kıymetini ifade eden âlî isnād çeşidi, hadis ehli için büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple eserini âlî isnâdlar ile inşa etmiş olan müelliflerin çalışmalarının hadis ilmindeki değeri ayrıdır. Bu meyanda örnek olarak gösterebileceğimiz hicri üçüncü asrın telifleri arasında yer alan ve dönemin çalışmalarına kıyasla âlî isnâdlar ihtiva eden Ebü'l-Cehm el-Bāhili (öl. 228/842)'nin *Cüz* adlı çalışması, kimi âlimler tarafından takdir edilse de döneminde ve sonrasında ehl-i hadis nezdinde yeterli ilgiyi görmemiştir. Ebü'l-Cehm *Cüz* eserinde ehl-i hadis'in, öğrencilerinin ilmini ve hadislerini ihmal ettiğini iddia ettiği meşhur muḥaddis Leys b. Sa'd (öl. 175/791)'dan dinlediği rivayetlere yer vermektedir. Leys b. Sa'd, yazılı nüshalardan rivayette bulunmakla da tanınan bir hadisçiydi. *Cüz*'deki Leys b. Sa'd rivayetlerinin, diğer kaynaklarda da yer alan Leys rivayetleriyle benzerliği, ilk dönemlerde yazılı metinlere istinaden gerçekleştirilmiş rivayet usulünün varlığı iddialarını güçlendirmektedir. Bu çalışmada Ebü'l-Cehm'in diğer eserlere yansıyan bu nakilleri incelenecek; ayrıca hocası Leys b. Sa'd'ın rivayetleri inşa edilmeye çalışılacaktır.

**Özet:** Hicri üçüncü asırda kaleme alınan hadis eserleri, en seçkin kaynaklardır. Hadis alanına münhasır en temel eserler bu dönemde yazılmış, ilerleyen süreçte kıymetlerine binaen üzerlerine sayısız çalışmalar yapılmıştır. Hicri üçüncü asır içerisinde yazılan eserlerden birisi, bu makalenin konusu olan Ebü'l-Cehm el-Bāhili (öl. 228/842)'ye ait olan *Cüz* adlı eseridir. Müellif, döneminde pek dikkate alınan bir isim olmamıştır. Bunu, hakkında serd edilen cerh lafızlarına bağlamak mümkündür. Bununla birlikte *Cüz* eseri, âlî isnadlar ihtiva etmesi hasebiyle dikkat çekmektedir. Müelliften Peygambere en az ravi sayısı ile erişim anlamına gelen âlî isnadlar, hadislerin sıhhatini ve sübutunu belirlemede öncelikli ve seçkin bir yere sahiptirler. Ebü'l-Cehm el-Bāhili'nin âlî isnadlar barındıran *Cüz* eserinin ise döneminde yeterince ilgi çekmediği görülmektedir. Bununla birlikte eserin bir diğer kıymeti meşhur muḥaddis el-Leys b. Sa'd (öl. 175/791)'ın rivayetlerine yer veriyor olmasıdır. El-Leys b. Sa'd, hicri ikinci asrın

#### 418 | Rabia Zahide Temiz. Ebü'l-Cehm el-Bâhil'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

müctehid imamlarından birisidir. Döneminde etkin ve önemli bir rol oynamış olan Leys'in rivayetlerinden günümüze ulaşanlar oldukça azdır. Bu sebeple Ebü'l-Cehm'nin *Cüzü*, hocası el-Leys b. Sa'd'ın birçok rivayetine yer veriyor olması hasebiyle bir başka kıymete daha erişmektedir.

Döneminde pek ilgi görmeyen *Cüz* eseri, ilerleyen süreçte hadisçilerin dikkatini çekmiş olmalıdır ki birçok müellifin, *Cüz*'ün rivayet hakkını elde ettiği görülmektedir. Aslında dönemi içerisinde bazı isimlerin onun rivayetlerini kullandığı da bilinmektedir. Örneğin Buhârî'nin muallak bir isnad ile Ebü'l-Cehm'e ait olan bir rivayete *Sahih* eserinde yer verdiği İbn Hacer tarafından beyan edilmiştir. Sonraki dönemlerde *Cüz*'ün rivayet hakkını alan isimler arasında Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Taberânî (öl. 360/971), Ebü Bekir el-Mervezî (öl. 292/905), Dârekutnî (öl. 385/995), Beyhakî (öl. 458/1066) gibi meşhur muhaddislere rastlamaktayız. Her ne kadar Ebü'l-Cehm'in rivayetleri, döneminin kayda değer çalışmalarında yer alsa da, muhaddisler muteber tahammül metodlarıyla *Cüz* eserinin rivayet hakkına sahip olsalar da, eserin yazılı bir metin halinde mâlik olunmasının ötesinde bir kıymete haiz görülmediği anlaşılmaktadır.

Mecrûh bir kimse olan, bu sebeple kimi muhaddislerin itibar etmek istemediği anlaşılan Ebü'l-Cehm'in, tespit edebildiğimiz kadarıyla, temel hadis kaynaklarında 11 hadisi yer almaktadır. Bununla birlikte bazı eserlerde *Cüz*'de yer alan rivayetlerin bir kısmının, aynı sıra ve düzen ile yer alıyor olması, *Cüz*'ün bu kişiler tarafından nüsha halinde malik olunduğunu göstermektedir. Bu durum Muasır araştırmacı Fuad Sezgin (öl. 1924/2018)'in ortaya koyduğu ilk dönem eserleşmelerinin yalnızca şifahi aktarımla değil, yazılı nüshalar üzerinden de gerçekleştirildiği teorisini güçlendirmektedir.

Ebü'l-Cehm, şifahi rivayet dönemi, rihleler ve hadislerin eserleşmesi hususunda oldukça hareketli bir süreçte yaşamış olmasına rağmen, eserini yalnızca altı hocadan semâ ettiği hadislerden oluşturduğu görülmektedir. Döneminin usulüne uygun olarak ale'r-rical bir tasnife sahip olan eser mu'cem özelliği göstermektedir. Müellif esere el-Leys b. Sa'd rivayetleri ile başlamış; Süfyân b. Uyeyne rivayetiyle neticelendirmiştir. Eserde 112 rivayet bulunmaktadır. Muttasıl isnâdların hâkim olduğu eserde iki isnâdın muallak olduğu görülmektedir. Eserin büyük bir çoğunlukta merfû' rivayet ve bu sayıya yakın ölçüde de mevkûf rivayet barındırdığı görülmektedir. Eser günümüzde matbu halde bulunmaktadır.

Eser birkaç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm başlıksız olup Ebü'l-Cehm'in, hocası el-Leys b. Sa'd'dan aldığı rivayetleri ihtiva etmektedir. Bu rivayetler Leys > Ebu'z-Zübeyr > Câbir b. Abdullah ve Leys > Ebu'z-Zübeyr > Yahyâ b. Ca'de > Ebü Hüreyre tarihleriyle gelmektedir. İkinci bölüm "Nâfi'nin Abdullah b. Ömer'den rivayetleri" başlığını taşımaktadır. Merfû', mevkûf ve maktû' rivayetlerden biri muallaktır ve mübhem bir ravi ihtiva etmekte olup eserdeki diğer isnâdlara göre nâzil bir isnâda sahiptir. Üçüncü bölüm "Sevvâr b. Mus'ab > Ebü Abdullah el-Hemedânî rivayetleri" başlığını taşımaktadır. Merfû', mevkûf ve maktû' rivayetlerden oluşan bölümün tamamı Sevvâr b. Mus'ab'ın rivayetleri değildir. Kitabın ilk bölümlerinde görülen rivayetlerin intizamı sıralanması bu kısımlarda oldukça sekteye uğramış gibidir. Nitekim daha ikinci isnâdda Sevvâr'ın bulunmadığı bir rivayet yer almaktadır. *Cüz*, müellifin Heysem b. Adî, Abdülkuddûs, Abdülazîz el-Mâcişûn ve Süfyân b. Uyeyne rivayetleri ile son bulmaktadır.

Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserinde yer alan rivayetlerin bazılarının temel fihki hükümlere muarız rivayetler oldukları görülmektedir. Örneğin Allah Resulü'nün 'Bir ya da iki yudumluk emme haram kılmaz' sözü, Sübey'a el-Eslemiyeye doğum yapınca iddet beklemeden evlenmesine izin vermesi, Osman b. Affân'ın Rubeyyi bint. Muavviz'in boşanmasının ardından iddet beklememesine hükmetmesi, İbn Ömer'in burnu kanadığında namazdan ayrılıp yıkayarak geri dönüp kaldığı yerden devam etmesi ve "kimse kimsenin yerine oruç tutamaz, hac edemez" sözü, müşrik kadınlarla evliliği haram olarak nitelendirmesi bunlara örnek verilebilir. Bu rivayetler elbette fıkıh çerçevesinde tetkik edilmelidir fakat Ebü'l-Cehm'in kimi rivayetlerde teferrüd ettiği yönündeki ifadeler de düşünüldüğünde, tüm bunların onun ehl-i hadis nezdinde mecruh bir kimse olarak tanınmasının sebepleri olarak görülebilir.

Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünün el-Leys b. Sa'd'ın 66 rivayetine yer vermesi hasebiyle, İbn Sa'd rivayetlerini derlemek için inşa edilmiş eserlerin tamamını geride bıraktığı görülmektedir. Bu sebeple Leys'in *Cüz*'ünün günümüze ulaşmış bir şekli olduğu yönünde bizde bir kanaat hâsıl olmaktadır. Nitekim İbn Kutluboğa dâhil Leys'in rivayetlerine yer veren hadisçiler, Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünü görmezden gelememiş; bilakis onu referans almışlardır. Bu durumda İmam Şâfiî'ye atfedilen ve Leys'in öğrencilerini vefasızlık ile niteleyen söz düşünüldüğünde, Ebü'l-Cehm'in onun vefalı bir öğrencisi olduğunu söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, *Cüz*, Mu'cem, Ebü'l-Cehm el-Bâhîlî, Leys b. Sa'd.

### Giriş

Hicri üçüncü asır içerisinde kaleme alınan ve hadis külliyyatında tartışılmaz bir yere sahip olan eserlerde inşa edilen fikrî tasarrufların değeri oldukça mühimdir. Bu süreç ve öncesindeki erken rivayet dönemimahsullerinin itina ile tetkik edilmeleri gerekmektedir. Bu örneklerden birisi olarak gördüğümüz, hicri ikinci asırda yaşamış olan Ebü'l-Cehm el-Bâhîlî (öl. 228/842)'nin *Cüz* adlı eseri, eserde yer alan rivayetleri ile ilgili, ayrıca talebelerinin ihmali neticesi tarihte fikirlerine ve rivayetlerine hakettiği değer verilmemiş biri olarak görülen<sup>1</sup> meşhur muhaddis Leys b. Sa'd (öl. 175/791)'dan eserindeki nakilleri ile ilgili bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Ehl-i hadis ve Ehl-i rey arasında orta yollu bir görüş üzere olduğu bilinen hicri ikinci asrın önemli müctehidlerinden birisi olarak görülen Leys b. Sa'd'ın, kendine ait eserleri olup olmadığı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, günümüze ulaşmış herhangi bir eseri mevcut değildir.<sup>2</sup> Bu duruma "öğrencilerinin kendisine hakettiği alakayı göstermediği" gerekçe gösterilmiştir. Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/819)'nin "Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes'ten daha fakihdir, fakat öğrencileri onun kıymetini bilememiştir" dediği kaydedilmiştir.<sup>3</sup>

Leys b. Sa'd'ın rivayetlerinin toplandığı bir takım çalışmalar mevcuttur. Bunlara makalenin ileriki bölümlerinde yer vereceğiz. Bununla birlikte bu çalışmaların hadis eserlerinin muhteva Leys b. Sa'd rivayetleri göz önüne alındığında, hususiyetle rivayet hacmi bakımından kifayetsizlikleri, yeni bir tetkikin gerekliliğine işaret etmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* eserinde Leys b. Sa'd'dan aktardığı rivayetleri incelediğimizde, Ebü'l-Cehm'in Leys'den rivayetlerinin sırası ve metinlerin benzerliği hususunda yapılan tetkikte, en az 4-5 rivayetin tıpatıp benzer şekilde ve ardarda zikredilmiş olması, Ahmed b. Hanbel'in ve belki de diğer birçok hadisçinin Leys b. Sa'd rivayetlerini yazılı bir nüshadan almış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>4</sup> Bu durum Çağdaş dönem İslam Bilgini Fuat Sezgin'in ortaya koyduğu, ilk dönem eserleşmelerinin yalnızca şifahi aktarımla değil, yazılı nüshalar üzerinden de gerçekleştirildiği teorisini güçlendirmektedir.<sup>5</sup>

Bu çalışmada, hadis ehli nezdinde yeterli ilgiyi görmemiş bir kimse olan Ebü'l-Cehm'in hayatı ve âli isnadlarıyla dikkat çeken *Cüz* adlı eserinin muhtevası ve eserinin özellikler hocası Leys b. Sa'd'dan nakilleri bakımından kıymetli bir çalışma olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

<sup>1</sup> Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/206; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-maârif, 1990), 10/166; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 7/180.

<sup>2</sup> Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/164-168.

<sup>3</sup> Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, Thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/206. Bir başka rivayette ise "öğrencileri onu zâyî ettiler" denilmektedir. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/166.

<sup>4</sup> bk. Ahmed b. Hanbel *Müsned* (Beyrût: Müessesetu'r-Risale, 1998), 23/93-95.

<sup>5</sup> Fuat Sezgin'in ortaya koyduğu bu teorisinin detayları hakkında bk. Hüseyin Hansu, "Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri", Hadis ve Siyer Araştırmaları 5/1 (2019) s.73.

### 1. Ebü'l-Cehm El-Bâhilî'nin Hayatı

Tam adı Ebü'l-Cehmel-A'lâ b. Mûsâb. Atiyye el-Bâhilî el-Bağdâdî olan müellifin takrîbî olarak hicri 148 yılında doğduğu ifade edilmektedir. Yaşadığı ve rihle yaptığı yerler hakkında biyografik bilgi bulunmayan müellifin nisbesinden mütevellid, Bağdatlı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Ebü'l-Cehm künyesini ise Ahmed b. Menî'el-Begavî (öl. 244/858)'nin verdiği ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Hicri 228 yılında Bağdâd'da vefat ettiğinde seksen yaşlarında olduğu belirtilmektedir.<sup>8</sup>

Ebü'l-Cehm, hakkında cerh lafızları mevcuttur. Cerh sebepleri hakkında herhangi bir izahat verilmemiştir. Hatîb Bağdâdî ve Darekutnî (öl. 385/995) onun için "*sadûk*";<sup>9</sup> derken, Ebü Zur'a (öl. 264/877) "*vâhidî*"; İbn Adî (öl. 365/975) "*şeyh, meçhûl, ismi bilinmez, haberi münker, hakkında başka birşey bilmiyorum*" demiştir. Buhârî (öl. 256/869)'nin de Ebü'l-Cehm'in rivayetleri için "*münker*" dediği rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> İbn Abdilber (öl. 463/1070) ise hadisini sahih bulmamaktadır.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve tabakat eserlerinde kısaca kimliğine değinilen Ebü'l-Cehm'i Zehebî (öl.748/1347) ve Hatîb el-Bağdâdî (öl.463/1070) dışında başka bilgiler ile değerlendiren kimse olmamıştır. Kaynaklar Ebü'l-Cehm'i, yalnızca *Cüz* eseri bağlamında gündem etmişlerdir.

### 2. Bâhilî'nin Cüz Adlı Eseri

Ebü'l-Cehm'den bahseden kaynaklar, söz birliği halinde âlî insanlardan müteşekkil olan *Cüz* eserine dikkat çekmektedirler. Eserde yer alan hadislerin birçoğunun *Kütüb-i sitte* başta olmak üzere temel kaynaklarda yer alan metinler olduğu görülmekte; mamafih hadisçilerin Ebü'l-Cehm'in semâ ve kıraât ettiği tariklere itibar etmedikleri anlaşılmaktadır. İbn Hacer (öl. 852/1448) *Ta'cîlu'l-menfaa* adlı eserinde altı hadis müellifinden kimsenin ondan hadis tahric etmediğini söylerken,<sup>11</sup> *Fethu'l-Bârî* isimli eserinde Buhârî'nin onun bir rivayetini muallak olarak aktardığını bildirmektedir.<sup>12</sup> Buna, hakkında irâd edilen sebebi beyan edilmiş cerhler sebep gösterilebileceği gibi Buhârî'nin yazılı kaynaklardan rivayetleri için ta'lik yolunu kullandığı görüşü de delil getirilebilir.<sup>13</sup> Ebü'l-Cehm hakkında bilgi veren her kaynağın istisnasız dikkat çektiği 'âli isnâdlı rivayetleri'nin de, bu noktada esere bir değer kazandırmadığı anlaşılmaktadır. Oysaki ricâl âlimlerinin mecrûh saydığı Ebü'l-Cehm'in, *Cüz*'ünü birçok defalar imlâ ettirdiği, önemli hadisçilerin eseri semâ veya kıraât metodu ile aldıkları görülmektedir. Rivayet dönemi sonrası müelliflerinin bir yönelimi olan bu durum, Ebü'l-Cehm'in kendi yaşadığı asırda önemsenmiş olmasını daha da dikkat çekici kılmaktadır.

<sup>6</sup> *Târîhu Bağdâd* da 'Ebü Hayyeyolunda kahrırdı' denilmektedir. (Beyrût: Dâru garbi'l-İslâmî, 2001), 1/395.

<sup>7</sup> bk. İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-ekâb* (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1996), 198. Bu ravinin Ebü'l-Cehm'in öğrencisi Ebü'l-Kâsım el-Begavî'nin dedesi olduğu anlaşılmaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1983), 1/495.

<sup>8</sup> Ebü'l-Cehm'in öğrencisi ve cüzünün ravisi Begavî, hocası Ebül Cehm'in vefatı için 'hicri 227 ya da 228 yılının başları' demektedir. bk. *Târîhu vefeyâti's-şuyûh ellezî edrekehum el-Begavî*, Thk. Muhammed Aziz Şems (Bombay: ed-Dâru's-selefiyye, 1988), 51.

<sup>9</sup> Mukbil b. Hâdî el-Vâdî, *Terâcimu ricâli'd- Dârekutnî fi Sünenihi* (San'a: Dâru'l-asâr, 1999), 328.

<sup>10</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 3/132.

<sup>11</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'cîlu'l-menfaa*, Thk. İkrâmu'llah İmâdülhak (Beyrût: Dâru'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1996), 2/429.

<sup>12</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru'l-kütübî's-selefiyye, ts.), 9/373.

<sup>13</sup> Fuad Sezgin'in Buhârî'nin semâ ve kıraat hakkını almadığı kitaplardan faydalandığı ve rivayet hakkına sahip olmadığı bu eserler için ta'lik lafızlarını seçtiği görüşünün detayları için Bk. *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara: Kitabiyat-2000), 126-127

Ebü'l-Cehm'in şifahi rivayet dönemi, rihleler zamanı ve hadislerin eserleşmesi hususunda oldukça hareketli bir süreçte yaşamış olmasına rağmen, eserini yalnızca altı hocadan semâ ettiği hadislerden oluşturduğu görülmektedir. Biyografisinde de bu isimler dışında başka bir hocasından bahsedilmemektedir. Ebü'l-Cehm eserde el-Leys b. Sa'd (öl.175/791), Sevvâr b. Mus'ab (öl. 170/786), Heysem b. Adîy (öl. 206/821), Abdülkuddûs b. Habîb (öl. 170?/786?) ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/813)'den, ayrıca ezberlemediği bir senede Abdülazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dan (öl. 164/780) rivayette bulunur. Talebeleri arasında İshâk b. İbrâhim b. Sinîn, İshâk b. Süneyn, Ahmed b. Ali el-Ebbâr, Ebül-Kâsım el-Begavî sayılmaktadır<sup>14</sup>ki bu isimler de *Cüz*'ün önemli ravileridir.

Döneminin usulüne uygun olarak ale'r-ricel bir tasnife sahip olan eser mu'cem özelliği göstermektedir. Hadisleri konularına bakmaksızın hocalarının isimlerine göre tasnif eden müellif esere Leys b. Sa'd rivayetleri ile başlamış; Süfyân b. Uyeyne rivayetiyle neticelendirmiştir. Eserde 112 rivayet bulunmaktadır.<sup>15</sup>Bunların 62'si merfû'; 45'i mevkûf ve 5'i de maktû' rivayettir. Muttasil isnâdların hâkim olduğu eserde 2 isnâdın muallak olduğu görülmektedir.<sup>16</sup>Eserin büyük bir çoğunlukta merfû' rivayet ve bu sayıya yakın ölçüde de mevkûf rivayet barındırdığı görülmektedir. Eser günümüzde matbu halde bulunmaktadır.<sup>17</sup>

### 2.1. Eserin Rivayeti

Ebü'l-Cehm'in biyografisine yer veren tüm kaynaklar *Cüz*'ün müellife ait olduğunu teyit etmekte; bu hususta herhangi bir ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>Birçok müellif Ebü'l-Cehm'den semâ ve kıraât metodu ile hadis aldıklarını ifade etmektedir.<sup>19</sup>Bu isimleri kronolojik olarak zikredecek olursak;

Zâhir b. Tâhir Ebül-Kâsım en-Nisâbü'rî (öl. 533/1138)'nin *Sübaiyyât*'in da Ebü'l-Cehm'in rivayetleri yer almaktadır.<sup>20</sup>İbn Rüşeyd es-Sebtî (öl. 721/1321), *Mil'u'l-aybe* de Ebü'l-Cehm'e dayanan isnâdını zikrederek *Cüz*'den rivayetlere yer verir.<sup>21</sup>Kâsım et-Tücbî (öl. 730/1329) de *Bernâmecî Tücbî*'de Ebü'l-Cehm'in nüshasını defalarca semâ ve kıraât ettiğini haber vermektedir.<sup>22</sup>Birzâlî (öl. 739/1338) *Meşyehatu Ebî Bekir*'de<sup>23</sup>Ebü'l-Cehm'in rivayetlerine yer vermiştir.

<sup>14</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/160; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaût & Hüseyin el-Esed (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1996), 10/525.

<sup>15</sup> Eserin matbu halinde numaralandırma yapılmış ve 112 madde ile rivayetlere yer verilmiştir. Bununla birlikte 61 numaralı rivayetin ardından 62. rivayetten önce iki sened daha yer almaktadır.

<sup>16</sup> Ebü'l-Cehm el-A'lâ b. Mûsâ el-Bâhilî, *Cüzü Ebî'l-Cehm*, Thk. Abdurrahman Muhammed Ahmed Kaşkarî (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 43, 53.

<sup>17</sup> Abdurrahman Muhammed Ahmed Kaşkarî tahkikiyle Riyâd'da yayınlanmıştır. bk. Mektebetü'r-rüşd, 1999.

<sup>18</sup> *Cüz*'ün Ebü'l-Cehm'e aidiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbn Nedim'in *Fihrist* eserinde ondan bahsettiğine rastlayamadık. Kâtib Çelebî ise eserin Ebü Cehm'e ait olduğunu belirtmektedir. bk. *Keşfü'z-zünûn* (Beyrût: Dâru ihyâu't-turâs, ts.), 1/584.

<sup>19</sup> Muhammed Âşî el-Endulûsî, *Bernâmec* adlı eserinde çeşitli hadis ehlinin isimlerine ve rivayetlerine yer vererek, kendilerinden semâ eden talebeleri ve rivayet zincirlerini zikretmiştir. Bunlar arasında Ebü'l-Cehm'in *cüz*'ünü semâ ve kıraât eden isimlere de yer verilmiştir. bk. *Bernâmecî ibn Câbir el-Vâdiâşî*, Thk. Muhammed el-Habîb Heyle (Tunus: y.y., 1981), 105, 111, 202, 229.İbn Hacer de *el-Mu'cemü'l-müfehres* adlı eserinde semâ ettiği nüshaları zikrederken Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserine yer verir. bk. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecridi esânîdu'l-kütübî'l-meşhûrâ ve'l-eczâi'l-mensûrâ*. Thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998), 259.

<sup>20</sup> Zâhir b. Tâhir'in *cüz*'den yaklaşık 11 rivayeti bulunmaktadır. bk. *el-Âvâlf Rivâyât: Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî*, Thk. Muhammed el-Hac Nâsır (Beyrût: Dâru garbi İslâmî, 1998), 230.

<sup>21</sup> bk. İbn Rüşeyd, *Mil'u'l-aybe*, Thk. Muhammed Habîb (Dâru Garbi'l-İslâmî, 1988), 24.

<sup>22</sup> Kâsım b. Yusuf et-Tücbî es-Sebî, *Bernâmecü't-Tücbî*, Thk. Abdülhafız Mansur (Dâru'l-Arabiyye, 1981), 197.

<sup>23</sup> Birzâlî, *Meşyehatu Ebî Bekir*, Thk. İbrâhim Sâlih (Dımeşk: Dâru'l-beşâir, 1997), 39-44.

Zehebî (öl. 748/1347), *Cüz*'ü altmış küsur kişiden semâ ettiğini ve bu kimselerin de rivayetinin, Ebü'l-Cehm'in isnâd zincirinde yer alan önemli isimlerden Ebül-Vakt es-Siczi aracılığıyla, müellifin nüsha ravisi Ebül-Kâsım Begavî'ye dayandığını söylemektedir.<sup>24</sup> *ed-Dînâr min hadisi'l-meşâihi'l-kibâr* adlı eserinde 10 kadar Ebü'l-Cehm rivayetine isnâdli bir şekilde yer vermiştir.<sup>25</sup>

Ebû Saîd el-Alâî (öl. 761/1359) *İşâratu'l-fevâid*<sup>26</sup> ve Ebû Bekir el-Merâgî (öl. 816/1413) *Meşyeha* adlı eserlerinde Ebü'l-Cehm'den rivayette bulunmaktadırlar.<sup>27</sup> Eserin günümüze ulaşan nüshalarından birisi İbn Hacer'in rivayet zincirine dâhil olduğu nüshadır.<sup>28</sup>

Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserindeki bazı rivayetlerde teferrüd ettiği belirtilmektedir.<sup>29</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin Ebü'l-Cehm'i rivayet açısından ehliyetli görmediği için *Sahih*'inde ondan bir rivayeti muallak olarak zikrettiğini söylemekte, bu duruma Ebü'l-Cehm'in yer aldığı tarihin âlî oluşunu sebep göstermektedir.<sup>30</sup> Bu durum Buhârî'nin esasen Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserine yazılı bir nüsha olarak mâlik olduğu ve fakat rivayet hakkına sahip olmadığı düşüncesini akıllara getirmektedir. Buhârî'nin konuya dair bu âlî isnâdı görmezden gelemediği ve ta'lik ile yer verdiği de düşünülebilir.<sup>31</sup> Nitekim birçok kişi, Ebü'l-Cehm'in eserindeki isnâdların âli oluşuna dikkat çekmiştir. Zehebî onun için 'en alî isnâdli cüz' ifadesini kullanır.<sup>32</sup>

## 2.2. Diğer Yazılı Kaynaklarda Ebü'l-Cehm'in Rivayetleri

Ebü'l-Cehm'in hadis otoritelerine göre güvenilir bir ravi olmayışı, kendisinin veya eserinin gün yüzünde tutulması için bir engel teşkil ederken, *Cüz*'deki tariklerin âlî oluşlarına kimi hadisçilerin kayıtsız kalamadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere Buhârî de bu kimselerden biridir. Bu durumun bir neticesi olarak *Cüz*'de yer alan kimi isnâdların diğer bazı hadis kaynaklarında da yer aldığı görülmektedir. Bu rivayetler şunlardır:

1- Ali b. Ca'd (öl. 230/844), *Müsned* adlı eserinde Ebü'l-Cehm'den semâ ettiği bir hadise *A'lâ b. Mûsâ el-Bâhilî*>Sevvâr b. Mus'ab>Atiyye>Ebû Saîd tarihiyle yer vermektedir. Merfu rivayette "Benim semâ ehlinden iki; yer ehlinden iki vezirim vardır. Semâ ehlinden olan vezirlerim Cibrîl ve Mîkâil; yer ehlinden olan vezirlerim Ebû Bekir ve Ömer'dir. İlliyyûn ehli daha aşağıdan onları muhakkak görür, tıpkı sizlerin göktekileri ve yıldızları görebiliyor olmanız gibi. Ebû Bekir, Ömer ve En'amâ onlardandır" buyurulmaktadır. Atiyye Ebû Saîd'e "En'amâ nedir" diye sorduğunu, onun "O ikisinin ehli" diye cevap verdiğini de ekler.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 8/520.

<sup>25</sup> Zehebî, *ed-Dînâr min hadisi'l-meşâihi'l-kibâr*, Thk. Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 83-87.

<sup>26</sup> Ebû Saîd el-Â'lâî, *İşâratü'l-fevâidi'l-mecmûa fî'l-işâre ile'l-ferâidi'l-mesmû'a* (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 2004), 582.

<sup>27</sup> Ebû Bekir el-Merâgî, *Meşyehatü İmâm Ebû Bekr b. Hüseyin el-Kureşî*, Thk. Cemaleddin el-Merâkeşî (Câmiatu Ümmü'l-Kura, 2001), 325.

<sup>28</sup> İbn Hacer Ebü'l-Cehm'in cüzünü semâ ettiğini belirtmiş, ayrıca bu rivayetlerin de bolca yer aldığı bir eser kaleme almıştır. bk. *Nazmü'l-lelâlî bi'l-mietî'l-avâlî*, Thk. Kemal Yusuf Hût (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990). İbn Hacer birkaç çalışmada bu rivayetlere yer vermiştir. Bunlardan birisi de *el-Merhametü'l-ğaysiyye bi't-tercemetü'l-Leysiyye* isimli Leys b. Sa'd'a ait rivayetlere yer verdiği çalışmadır. Eserden ilerleyen bölümlerde bahsedilecektir.

<sup>29</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, Thk. Târik b. Avdullah (Dâru'l-haremeyn, 1995), 1/225.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/373.

<sup>31</sup> Buhârî'nin ta'likleri hakkında Fuad Sezgin'in teorisi için bk. *Buhârî'nin Kaynakları*, 117.

<sup>32</sup> bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, Thk. Dr. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1991), 23/309; Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, 1/317; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/525; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbârî men zehab*, 3/132.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, Thk. Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985), 789.



Ali b. Ca'd'ın "حَدَّثَنَا" semâ lafzı ile Ebü'l-Cehm'den rivayet ettiği bu hadis *Cüz*'de oldukça uzun bir metin olarak devam etmektedir.<sup>34</sup> Metnin ortasından geniş bir bölüm, Ali b. Ca'd'ın *Müsned*'inde yer almamaktadır.

2- Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) *Fazâilu's-sahâbe* adlı eserinde *Cüz*'den, Ebü'l-Cehm'in nüsha ravisi Abdullah b. Muhammed el-Begavî (öl. 317/929) aracılığı ile bir rivayetine yer vermektedir. Abdullah b. Muhammed > *Ebü'l-Cehmel-A'lâ b. Mûsâ* > Sevvâr b. Mus'ab > Atiyye el-Avfî > Ebû Saîd el-Hudrî tarihinde Begavî hadisi hicrî 227 yılında tahdis ettiği bilgisini eklemektedir. Bu hadis Ali b. Ca'd'ında eserine aldığı Ebü'l-Cehm rivayetinden, nakletmediği orta bölümü ihtiva etmektedir. Merfu bir şekilde gelen rivayetin metni şu şekildedir:

"Allah Resulü Ebû Bekir'i (hac) mevsiminde Berâe suresi ve dört kelime ile birlikte (müşriklere) gönderdi. Ali b. Ebî Tâlib yolda ona yetişti, sureyi ve kelimeleri aldı. O, sureden haber veriyor, Ebû Bekir ise haccin şartlarını bildiriyordu. Sureyi okuyup şöyle seslendi: 'Dikkat edin! Cennete müslüman kişiden başkası giremez. Bu yıldan itibaren müşrik bir kimse Mescidü'l-Harâm'a yaklaşamaz ve orayı çıplak bir şekilde tavaf edemez. Allah Resulü ile arasında ahit bulunanlar için, bu süre boyunca böyledir.' Bunun üzerine bir adam 'Amcaoğlun ile aramızdaki sözleşmeyi bozmak olmasaydı... ' diye söylendi. Ali b. Ebî Tâlib ise 'Allah Resulü dönene kadar birşey yapmamamı emretmiş olmasaydı seni öldürürdüm' diye karşılık verdi."<sup>35</sup>

Rivayet Ebü'l-Cehm'in *Cüz* adlı eserinde bazı lafız farklılıkları ile birlikte yer almaktadır.<sup>36</sup>

3- Buhârî (öl. 256/870)'nin *Sahih* adlı eserinde Ebü'l-Cehm'in Leys b. Sa'd'dan nakledilen muallak bir rivayeti yer almaktadır. Leys > Nâfi' > İbn Ömer tarihinde Abdullah b. Ömer, iki ya da üç talakla boşamalarda Allah Resulü'nün kendisine emrettiği şekli anlatmakta, üç talakta ise kadının bir başka kimse ile evleninceye kadar kendisine haram olduğunu haber vermektedir.<sup>37</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin Leys b. Sa'd'dan bir diğer muallak rivayetinin de âli isnâdına Ebü'l-Cehm aracılığıyla sahip olduğunu söylemektedir.<sup>38</sup>

4- Taberânî (öl. 360/970), *Mu'cemu'l-avsât* adlı eserinde bir hadisi Ebü'l-Cehm'in iki öğrencisi aracılığı ile ayrı ayrı nakletmektedir. İlk rivayeti, Ahmed isimli bir hocasının (muhtemelen Ebü'l-Cehm'in öğrencilerinden Ahmed b. Ali b. el-Ebbâr) aracılığıyla ve diğerini yine Ebü'l-Cehm'in nüsha ravisi el-Begavî aracılığıyla nakletmektedir. Ahmed > *el-A'lâ b. Mûsâ* > Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr > Câbir tarihiyle gelen rivayette Allah Resulü'nün "Kendisine yolculuk yapılacak en hayırlı mescid, benim mescidim ve Beyt-i Atik'tir" buyurduğu bildirilmektedir.<sup>39</sup> Diğer isnâd Begavî > *el-A'lâ b. Mûsâ* > Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr > Câbir tarihiyle gelmektedir ve aynı metni ihtiva etmektedir. Rivayet *Cüz*'de de aynı lafızlarla yer almaktadır.<sup>40</sup> Taberânî bu hadiste Ebü'l-Cehm'in Leys b. Sa'd'dan rivayetinde teferrüd ettiğini söylemektedir.<sup>41</sup>

5- Ebû Bekr el-Mervezî (öl. 292/904), *el-Cum'a ve Fadluhu* adlı eserinde Ebü'l-Cehm'in öğrencisi Ahmed b. Ali el-Ebbâr vasıtasıyla bir rivayetine yer vermektedir. Ahmed > *Ebü'l-Cehm* > Leys b. Sa'd > Nâfi' > İbn Ömer Resulullah'ın "Sizden birisi Cuma namazına gitmek isterse gusletsin" buyurduğu nakledilmektedir.<sup>42</sup> Fakat bu rivayet Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünde yer almamaktadır.

<sup>34</sup> *Cüzü Ebü'l-Cehm*, 51.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fadâilu's-sahâbe* (Câmiatu Ümmi'l-Kura, 1983), 2/640.

<sup>36</sup> *Cüzü Ebü'l-Cehm*, 52.

<sup>37</sup> Buhârî, "Talak", 7, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000).

<sup>38</sup> İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethu'l-Bârî*, 9/373; bk. Buhârî, "İkrah", 6.

<sup>39</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, 1/225.

<sup>40</sup> *Cüzü Ebü'l-Cehm*, 31.

<sup>41</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, 1/225.

<sup>42</sup> Ebû Bekir el-Mervezî, *el-Cum'a ve Fadluhu* (Ammân: Dâru Ammar, 1987), 43.

#### 424 | Rabia Zahide Temiz. Ebü'l-Cehm el-Bâhil'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

6- Ebü'l-Cehm'in nüsha ravisi ve dönemin önemli isimlerinden Ebül-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz el-Begavî (öl. 317/929)'nin kendisine ait 33 rivayetin yer aldığı *Cüz* eserinde hocası Ebü'l-Cehm'in bir rivayetine yer verdiği görülmektedir.<sup>43</sup> Begavî > *Ebü'l-Cehm* > Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr > Câbir b. Abdullah gelen merfu rivayet şöyledir:

"Allah Resulü Ümmü Mübeşşir el-Ensârî'nin yanında bir hurma ağacı görünce 'bu ağacı kim dikti, müslüman mı kâfir mi?' diye sordu. Ümmü Mübeşşir 'müslüman' deyince de 'bir müslüman bir ağac diktiğinde veya bir şey ekip biçtiğinde, bir insan, bir hayvan ya da başka bir şey ondan yediğinde bu o kimseye sadaka olur' buyurdu."<sup>44</sup>

Bu rivayet, Ebü'l-Cehm'in *Cüz* adlı eserinin de ikinci rivayetidir.<sup>45</sup>

Begavî bir diğer eseri *Mu'cemu's-sahâbe*'de *Ebü'l-Cehm* > Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr > Câbir b. Abdullah tarikiyle gelen bir rivayette Allah Resulü'nün cuma hutbesi esnasında mescede girip iki rekat namaz kılmadan oturan Süleyk el-Gatafanî'ye namazı kılmasını söylediği aktarılmaktadır.<sup>46</sup> Aynı eserde *Ebü'l-Cehm* > Leys b. Sa'd > Hişâm b. Urve > Misvâr b. Mahreme isnâdıyla da Allah Resulü'nün Sübey'a el-Eslemiyeye'nin evliliği ile ilgili sözlerine yer vermektedir.<sup>47</sup> Her iki metin de *Cüz*'de yer almaktadır. Aynı eserde üçüncü bir rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayetin isnâdında Ebü'l-Cehm'in isminden sonra zincirde yer alan ravilerin isimlerinin bir kısmı muhakkik tarafından yazma nüshadan okunamadığı için üç nokta (...) şeklinde boş bırakılmıştır. Metin *Cüz*'de yer almamaktadır.<sup>48</sup>

7- Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed ez-Zührî (öl. 381/991) *Hadisü'z-Zührî* adlı eserinde Ebü'l-Cehm'in öğrencisi el-Begavî aracılığıyla bir hadis rivayet etmektedir.<sup>49</sup> Abdullah el-Begavî > *Ebü'l-Cehm* > Sevvâr b. Mus'ab > Küleyb b. Vâil > İbn Ömer tarikiyle gelen rivayette Allah Resulü'nün "Kim kaderi yalanlar ve onlarla tartışırsa benim getirdiğime karşı çıkmış olur" buyurduğu haber verilmektedir. Rivayet *Cüz*'deki metin ile aynıdır.<sup>50</sup>

8- İbn Şâhin (öl. 385/995) *Şerhu mezâhibi ehli sünne* adlı eserinde Abdullah b. Muhammed el-Begavî > *el-A'lâ b. Mûsâ* > Sevvâr b. Mus'ab > Atiyye > Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle Allah Resulü'nden nakledilen "Benim semâ ehlinden iki; yer ehlinden iki vezirim vardır. Semâ ehlinden olan vezirlerim Cibrîl ve Mikâil; yer ehlinden olan vezirlerim Ebû Bekir ve Ömer'dir" rivayetine yer vermektedir.<sup>51</sup> Metin bu haliyle *Cüz*'deki ile aynıdır.<sup>52</sup>

9- Dârekutnî (öl. 385/995), *Sünen* adlı eserinde Begavî > *Ebü'l-Cehm* > Leys b. Sa'd > Nâfi' tarikiyle Abdullah b. Ömer'in eşini hayızlı iken tek talak ile boşadığında Allah Resulü'nün ona geri dönmesini, eşi hayızdan temizlenene kadar beklemesini, sonra yeniden bir hayız beklemesini, sonra ondan da temizlenene kadar beklemesini, şayet boşamak isterse bu temizliğinde boşamasını emrettiğine "Bu Allah'ın kadınları boşamada verdiği iddet hükmüdür" buyrulan rivayete yer verir.<sup>53</sup> Rivayet bu metin ile aynı şekilde *Cüz*'de de yer almaktadır.<sup>54</sup>

10- Beyhakî'nin (öl. 458/1065) *Şuabu'l-imân* adlı eserinde Ebû Bekir el-Kâdî > Ebû Mansûr el-Ehvâzî > Begavî > *Ebü'l-Cehm* > Sevvâr b. Mus'ab > Küleyb b. Vâil > Abdullah b. Ömer tarikiyle Allah Resulü'nün "Şayet bir müslüman, müslüman kardeşiyle, ona karşı bir kızgınlık

<sup>43</sup> Begavî, *Cüz fihi selâse ve selâsüne hadîsen*, Thk. Muhammed Yasin (Dammam: Mektebetü İbnü'l-Cevzî, 1987), 63.

<sup>44</sup> Müslim, "Müsâkât", 7, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000).

<sup>45</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 28.

<sup>46</sup> Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, Thk. Muhammed el-Emin (Kuveyt: Mektebetü dâru'l-beyân, 2008), 3/273.

<sup>47</sup> Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 5/357.

<sup>48</sup> Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 1/10.

<sup>49</sup> Ebü'l-Fadl Ubeydullah b. Abdurrahman, *Hadisü'z-Zührî* (Mektebetü edvâu's-selef, 1998), 245.

<sup>50</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 53.

<sup>51</sup> İbn Şâhin, *Şerhu mezâhibi ehli sünne* (Müessesetü Kurtuba, 1995), 213.

<sup>52</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 51.

<sup>53</sup> Dârekutnî, "Talak" (Dâru ibn Hazm, 2011), 76.

<sup>54</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 38.

duymadan musâfahalaşır ise, ellerini ayırdıklarında Allah onların geçmiş günahlarını bağışlar. Her kim de müslüman kardeşine, kalbinde bir kırgınlık duymadan bakar ise yüzünü çevirmeden Allah o ikisinin geçmiş günahlarını bağışlar” buyurduğunu nakletmektedir.<sup>55</sup>Rivayet *Cüz*'de de aynı metin ile yer almaktadır.<sup>56</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mecrûh bir kimse olan, bu sebeple kimi muhaddislerin itibar etmek istemediği anlaşılan Ebü'l-Cehm'in temel hadis kaynaklarında 11 hadisi yer almaktadır. Ebü'l-Cehm'in rivayetleri, döneminin bu kayda değer çalışmalarında yer alsada da, muhaddisler muteber tahammül metodlarıyla *Cüz* eserinin rivayet hakkına sahip olsalar da, eserin yazılı bir metin halinde mâlik olunmasının ötesinde bir kıymete haiz görülmediği anlaşılmaktadır.

### 2.3. *Cüz*'de Rivayette Bulunduğu Hocaları

Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserinin, hadis usulü ilminde oldukça kıymete haiz olan sülâsî rivayetler<sup>57</sup> ihtiva ettiği görülmektedir. Eserde Leys b. Sa'd başta olmak üzere, Heysem b. Adî, Süfyân b. Uyeyne, Sevvâr b. Mus'ab, Mâcişûn ve Abdülkuddûs b. Habîb'den rivayette bulunmaktadır. Rivayetlerinin tamamına yakınının semâ yolu ile, bir kısmının kıraat ve imla yolu ile alındığı görülmektedir.

Eserde rivayette bulunduğu hocalarının rical uleması nezdindeki değerlendirmelerine bakacak olursak; Leys b. Sa'd (öl.175/791), "imâm", "hâfiz", "şeyhu'l-İslâm" gibi lafızlar ile övülmüş meşhur bir hadis âlimidir.<sup>58</sup>Süfyân b. Uyeyne (öl.198/813) "şeyhu'l-İslâm", "asrının hâfizi", "büyük imâm" gibi lafızlarla övülmüş bir isimdir.<sup>59</sup> Senedini unuttuğu hadisteki hocası Mâcişûn (öl. 164/780) "imâm", "müftî", "hâfiz" gibi lafızlarla tadil edilmiş bir kimsedir. <sup>60</sup> Hey-

<sup>55</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, Thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî (Mektebetü'r-rüşd, 2003), 9/21.

<sup>56</sup> *Cüzü Eb'l-Cehm*, 51.

<sup>57</sup> Sülasiyyat: Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber'e varıncaya kadar senesinde üç râvi bulunan hadisler için kullanılan terim. bk. Raşit Küçük, "İsnad", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

<sup>58</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/136; Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ya'kub b. Şeybe, İclî onu sika sayar. bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/263. Rical alimleri hakkında övgü dolu sözlerinin yanısıra İbn Vehb'in, "Mâlik ve Leysolmasaydı insanlar dalaletle düşerdi" dediği nakledilmiştir. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/148. Leys b. Sa'd'ı sika kabul eden Ahmed b. Hanbel, onun rivayetleri alıp aktarmada (tahammül) gevşeklik gösterdiğini, Ya'kub b. Şeybe de Zührî'den yaptığı rivayetlerde bazı sıkıntılıların (ıztırâb) bulunduğunu belirtir. bk. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/164-168. İbn Nedim ismini Mâlik'in arkadaşları bölümünde zikreder ve Mâlik ile olan yazışmalarından ve ona fikhi sorular sorduğundan, ayrıca *Kitâbu't-târih* ve *Kitâbu mesâil fi'l-fikh* adlı müstakil iki eseri olduğundan bahseder. bk. İbn Nedim, *Fihrist*, 281. Leys b. Sa'd'a ait rivayetler kimi hadis imamları tarafından derlenmiştir. Bunlardan birisi de Kâsım b. Kutluboğa'ya ait olan *Avâli Leys b. Sa'd* adlı eserdir. bk. Thk. Abdülkerim Bekir el-Mevsilî, *Mektebetü darü'l-vefa*, 1987. Ebü'l-Cehm'in *Cüzü* ile bu eserde yer alan rivayetlerin karşılaştırılması ilerleyen bölümlerde yapılacaktır.

<sup>59</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/454-455. Suyutî onu meşhur müdellisler arasında zikreder. bk. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî, *Esmâu'l-müdellisîn*, Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr, 53. Kimileri bunu ancak kendi indinde sika olan ravilerden yaptığını belirtir. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/465.

<sup>60</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7.309). Tam adı Abdulaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'dur. Eyyüb es-Sahtiyânî, Abdullah b. Dinâr, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. el-Münkedir, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve ve babası Abdula b. Ebî Seleme el-Mâcişûn gibi tâbiinin önemli isimlerinden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Abdullah b. Vehb, Abdurrahman b. Mehdî, Leys b. Sa'd, Vekî' b. el-Cerrâh, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin rivayeti bulunmaktadır. bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/154.

## 426 | Rabia Zahide Temiz. Ebü'l-Cehm el-Bâhil'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

sem b. Adî (öl. 207/822) ise, güvenilir bir ravi olarak görülmemiştir. Hakkında ciddi cerh lafızları bulunmaktadır.<sup>61</sup>Sevvâr b. Mus'abda (öl.170/786)<sup>62</sup>mecruh bir ravidir.<sup>63</sup>Abdü'l-kuddûs b. Habîb (öl. 170?/786?) hakkında da cerh lafızları vardır.<sup>64</sup>Ebü'l-Cehm'in rivayette bulunduğu altı hocasından üçünün mecruh olduğu görülmektedir.

### 3. Cüz'de Yer Alan Rivayetler

Eser ale'r-rical bir tasnife sahip olup, kendi içerisinde aynı anda mu'cem ve müsned özelliği göstermektedir. Ebü'l-Cehm hocalarının isimleri üzere rivayetleri sıralarken bir yandan da sahabe ravileri üzere de bir tasnifât'ta bulunmuş gözükmektedir.

Eser birkaç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm başlıksız olup Ebü'l-Cehm'in, hocası Leys b. Sa'd'dan aldığı rivayetleri ihtiva etmektedir. Bu rivayetler Leys>Ebu'z-Zübeyr>Câbir b. Abdullah ve Leys>Ebu'z-Zübeyr>Yahyâ b. Ca'de>Ebû Hüreyre tarikleriyle gelmektedir.<sup>65</sup>

İkinci bölüm "Nâfi'nin Abdullah b. Ömer'den rivayetleri" başlığını taşımaktadır. Merfû', mevkûf ve maktû' rivayetlerden biri muallaktır ve mübhem bir ravi ihtiva etmekte olup eserdeki diğer isnâdlara göre nâzil bir isnâda sahiptir.<sup>66</sup>

Üçüncü bölüm "Sevvâr b. Mus'ab>Ebû Abdullah el-Hemedânî rivayetleri" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, nüsha ravisi Begavî'nin, hocası Ebü'l-Cehm'den *Cüz*'ü hicrî 227 yılında imla yoluyla tahdis ettiği ve Bağdâd'da hicrî 317 yılı Muharrem ayında rivayet ettiği haber verilmektedir. Bölüm "أخبرنا" rivayet lafzı ile başlamaktadır. Bu durum *Cüz*'ün bu kısmının farklı bir bölüm olduğuna farklı bir dönemde imla edildiği ihtimalini akla getirmektedir. Merfû', mevkûf ve maktû' rivayetlerden oluşan bölümün tamamı Sevvâr b. Mus'ab'ın rivayetleri değildir. Kitabın ilk bölümlerinde görülen rivayetlerin intizamı sıralanması bu kısımlarda oldukça sekteye uğramış gibidir. Nitekim daha ikinci isnâd'da Sevvâr'ın bulunmadığı bir rivayet yer almaktadır.<sup>67</sup> *Cüz*, müellifin Heysem b. Adî, Abdülkuddûs, Abdülazîzel-Mâcişûn ve Süf-yân b. Uyeyne rivayetleri ile son bulmaktadır.

Girişte belirtildiği üzere çalışmamız Leys b. Sa'd'hadislerinin intikali konusunu ele almayı amaçlamaktadır. Bu sebeple *Cüz*'deki sadece Leys b. Sa'd'ın yer aldığı tarikler incelenecek; diğer hocalarından gelen rivayetler kapsam dışında tutulacaktır.

### 3.1. Leys b. Sa'd>Ebu'z-Zübeyr Rivayetleri

<sup>61</sup> Yahyâ b. Main 'güvenilir değil, yalancı', Ebû Hatim ve Nesâî 'hadisi metrûk', Buhârî 'sika değil, yalan söyler' Ebû Dâvûd 'yalancı' demiştir. bk. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/85; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/324. Heysem b. Adî, arap şiir ve hikayelerinakleden 'ahbârî' olarak adlandırılan bir kimsedir. Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir, *Târihu Dimaşk*, Thk. Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998), 74/112. Tarih, neseb ve arap tarihi konularında pek çok eseri olduğu kaydedilmiştir. bk. İbn Hallikân, *Ve'feyâtu'l-a'yân*, Thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru's-sâdr, 1972), 6/106.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, Thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrût: Mektebetu'l-matbûâtî'l-İslamiyye, 2002), 4/216.

<sup>63</sup> Hakkında Buhârî 'münkeru'l-hadis', Nesâî 'metrûk', Ebû Dâvûd 'sika değil', Yahyâ b. Main 'hiç bir şey', 'hadisi yazılmaz' derken, Buhârî, onun Küleyb ve Ebû Atiyye'den rivayetlerinin münker olduğunu nakleder. bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/246; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-dua'fâ'ir-ricâl*, 6/67. Buna binaen Sevvâr'ın *Cüz*'de de Ebû Atiyye'den rivayette bulunduğu görülmektedir. bk. *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 50.

<sup>64</sup> Nesâî'nin onun için 'hiç bir şey', İbn Adî, Buhârî'nin 'hadisleri münker' dediği, İbn Mübarek'in ise 'onun hadisini almaktansa yol kesicilik yapmak daha iyi' şeklinde sözler sarfettiği rivayet edilmiştir. bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Thk. Dr. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1991), 10/332.

<sup>65</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 31.

<sup>66</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 43.

<sup>67</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 49.

*Cüz*'ün ilk bölümünde Ebü'l-Cehm'in Leys b. Sa'd > Ebu'z-Zübeyr şeklinde aktardığı rivayetler yer almaktadır.

Ebu'z-Zübeyrel-Mekkî (öl. 126/743) hakkındaki değerlendirmeler farklılık arz etmektedir. Güvenilir olduğunu kabul edenlerin yanı sıra rivayetini delil alınmaz bulanlar da vardır.<sup>68</sup> Tedlis yapmakla tanınmaktadır.<sup>69</sup> Hadis aldığı Ebû Sâlih Mevlâ Hakîm b. Hizâm, meçhul bir kimse olup hakkındaki tek bilgi, Ebu'z-Zübeyr'in *Cüz*'de ondan rivayet etmiş olduğu hadistir.<sup>70</sup> Bir diğer hocası Yahyâ b. Ca'de tâbiine mensup sika bir isimdir.<sup>71</sup> Bu bölümdeki tariklerde, cerhi üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir ravi barındırmadığı görülmektedir. Rivayetlerin sıhhatine hükmetmekte bir engel bulunmadığı söylenebilir.

Bölümdeki rivayetler şu şekildedir:

"Ağaç altında biat eden hiçbir kimse ateşe girmez"<sup>72</sup>, "Bir müslüman bir ağac diktğinde veya bir şey ekip biçtiğinde, bir insan bir hayvan ya da başka bir şey ondan yediğinde bu o kimseye sadaka olur"<sup>73</sup>, "Rüyasında beni gören, gerçekten beni görmüş demektir. Nitekim şeytan benim suretime bürünemez"<sup>74</sup>, "Sizden birisi rüya gördüğü zaman, şeytanın rüyada kendisine ettiği oyunları anlatmasın"<sup>75</sup>, "Sizden birisi kötü bir rüya gördüğü zaman, sol tarafına üç kez tükürsün ve üç kez şeytandan Allah'a sığınsın ve yattığı yönden diğer tarafa dönsün"<sup>76</sup>,

<sup>68</sup> Tam adı Muhammed b. Müslim b. Müderris olan Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî orta tabaka tâbiine mensup bir kimsedir. Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömerve Aişe bnt. Ebî Bekir'den rivayetleri bulunmaktadır. Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Ali b. el-Medîni onun için 'sika', Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Buhârî 'hadisiyle ihticac olunmaz' demiştir. bk. *Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/383. Şu'be b. Haccâc'ın da tartıda hile yaptığı için Ebu'z-Zübeyr'in hadisini almadığı, onun hadis kitabını yırttığı, hakkında 'Mekke'den çıkarıp atmayı en çok istediğim kişi' dediği nakledilmiştir. bk. *Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/407-408.

<sup>69</sup> Leys b. Sa'd'ın şöyle söylediği nakledilmiştir: 'Ebu'z-Zübeyr'e geldim. Bana iki kitap yaptırdı. (yazdırdı) Sonra onlarla geri döndüm. İçimden ise 'keşke geri dönsem ve bunların hepsini Câbir'den mi işittin diye sorsam' diye geçirdim. Dönüp sorduğumda da 'bir kısmı benim işittiğim, bir kısmı da bana ondan tahdis edilenlerdir.' dedi. Ben de Ebu'z-Zübeyr'e 'senin işittiklerinin hangileri olduğunu bana göster' dedim. Böyle söyleyince işte bende olan bu hadislerle işaret etti' diye eklemiştir. bk. *Sibt İbnu'l-Acemî, et-Tebyîn li esmâ'î'l-müde'llisîn*, 54; *Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/159. El-Â'lâf'ye göre bu sebeple hadisçiler Leys > Ebu'z-Zübeyr > Câbir tarihiyle gelen rivayetlerle amel etmede tevakkuf etmişlerdir. bk. Ebû Zür'a Ahmed b. Abdurrahman el- Irâkî, *Kitâbu'l-müde'llisîn*, 88. Zehebî ise Ebu'z-Zübeyr'in ismini 'sika olup hakkında konuşulan kişiler' arasında vermektedir. *Zehebî, ez-Zikru esmâi men tüküllüme fihî ve hüve müvessik*, 1/170. Ayrıca *Kütübü sitte* müelliflerinin eserlerinde Ebu'z-Zübeyr'in rivayetlerinin yer aldığı görülmektedir. *Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/402.

<sup>70</sup> Zehebî, *Mizânu'l-îtidâl*, 4/539.

<sup>71</sup> Resulullah'ın amcasının kızı olan Ümmü Hanî'nin oğlundan torunudur. Ebû Hatim ve Nesâî onun için 'sika' demişlerdir.' *Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/254.

<sup>72</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 28. Ayrıca bk. Tirmizî, "Menâkıb", 57, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000); Ebû Dâvûd, "Sünne", 9, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/93; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen-i kübrâ*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn (Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001), 10/264.

<sup>73</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 28; Müslim, "Müsâkât", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/307; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsât*, 9/14.

<sup>74</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/93; Müslim, "Rüyâ", 12; İbn Mâce, "Ta'biru'r-rüyâ", 2, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000); Nesâî, *Sünenü kübrâ*, 7/106.

<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/94.

<sup>76</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 30; Müslim, "Rüyâ", 5; İbn Mâce, "Ta'biru'r-rüyâ", 4; Nesâî, *Sünenü kübrâ*, 7/118; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/95.

#### 428 | Rabia Zahide Temiz. Ebü'l-Cehm el-Bâhil'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

"Seyahat edilecek en hayırlı mescid, benim bu mescidim ve Beyti Atiktir"<sup>77</sup>Allah Resulü mescide ok ile giren bir kişiye, ancak okun ucunu eli ile tutarsa girebileceğini söyledi.<sup>78</sup>Allah Resulü cuma günü minberde iken Süleyk el-Gatafanî'nin girip namaz kılmadan oturduğunu görünce "iki rekât namaz kıldın mı" diye sordu "hayır" cevabını alınca "kalk ve kıl" buyurdu.<sup>79</sup>En faziletli sadakamın ne olduğu sorulduğunda Allah Resulü "Bakmakla yükümlü olduklarından başlaman ve geride zenginlik bırakan sadakadır" buyurdu.<sup>80</sup>Bir başka tarihte ise "Fakirin gayret ederek verdiği ve bakmakla yükümlü olduklarından başladığın sadakadır" şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir.<sup>81</sup>

#### 3.2. Leys b. Sa'd>Nâfi'>Abdullah b. Ömer Rivayetleri

Ebü'l-Cehm'in Leys b. Sa'd aracılığı ile Nâfi'den aktardığı rivayetler, eserin hacimce en büyük kısmını oluşturmaktadır. Nâfi rivayetlerinin büyük bir kısmı da Abdullah b. Ömer'den yapmış olduğu nakillerdir ki bu sebeple bu bölümü 'Abdullah b. Ömer müsnedi' olarak adlandırmak çok da yanlış olmayacaktır. Ebü'l-Cehm'in Leys b. Sa'd aracılığıyla Nâfi'den onun da Abdullah b. Ömer başta olmak üzere çeşitli sahabiden rivayetleri görülmektedir. İsnadları kısaca şöyle gösterebiliriz:

Eserde Leys b. Sa'd>Nâfi'>Abdullah b. Ömer tarikiyle gelen fiilî, kavli veya takriri mevkuf tarikler bulunmaktadır. Müellif birkaç rivayeti Leys b. Sa'd'dan "أَخْبَرْنَا"; diğerlerini "حَدَّثَنَا" lafzı ile aktarmaktadır. Bu durumda müellifin semâ ve kıraât yöntemini ayırdığını düşünmemiz mümkündür.

Bölümde, Leys b. Sa'd>Nâfi'tarikiyle fiilî ve kavli merfû rivayetler gelmiştir. Bunlar şu şekildedir:

- 1- Leys b. Sa'd>Nâfi'
- 2- Leys b. Sa'd>Nâfi'>Abdullah b. Ömer'in kızları ve Abdullah b. Ömer'in kardeşinin kızları
- 3- Leys b. Sa'd>Nâfi'>Sâlim b. Abdullah
- 4- Leys b. Sa'd>Nâfi'>İbrâhim b. Abdullah b. Huneyn>Abbas ailesimevalisi>Ali b. ebî Tâlib>Nebî (a.s.)
- 5- Leys b. Sa'd>Nâfi'>İbrâhim b. Abdullah b. Ma'bed b. Abbas>Meymûne>Nebî (a.s.)
- 6- Leys b. Sa'd>Nâfi'>Safiyye binti ebî Ubeyd
- 7- Leys b. Sa'd>Nâfi'>Abdullah b. Abbas'ın kızı
- 8- Leys b. Sa'd>Nâfi'>Muhammed b. İyâs b. el-Bükeyr>Ebû Hüreyre
- 9- Leys b. Sa'd>Hişâm b. Urve>Misvâr b. Mahreme>Nebî (a.s.)
- 10- Leys b. Sa'd>Hişâm b. Urve>Urve>Abdullah b. Zübeyr>Nebî (a.s.)

<sup>77</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 31; Nesâî, *Sünenü kübrâ*, 10/192; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 23/96. Taberânî hadisi Ebü'l-Cehm'in ravisi Ahmed'den sema ederek almıştır. Taberânî'ye göre bu rivayeti Leys'ten Ebü'l-Cehm dışında rivayet eden olmamıştır. Fakat diğer kaynaklara baktığımızda başta Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Rumh, Kâmil b. Talha, İsâ b. Hammâd gibi birçok isim bu hadisi rivayet etmiştir. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, 1/225.

<sup>78</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 30; Müslim, "el-Bir ve's-sıla", 122; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/95.

<sup>79</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 31; Müslim, "Cum'a", 58; Nesâî, *Sünenü kübrâ*, 1/272.

<sup>80</sup> Bu rivayet *Cüz'de* sekizinci sırada yer almaktadır. *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 30; Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 95; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39; Nesâî, "Zekât", 53, *El-Kütübü's-sitte*, (Riyâd: Daru's-selâm, 2000); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/69.

<sup>81</sup> *Cüz'de* dokuzuncu sırada yer alan ve Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadistir. *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 31; Buhârî, "Nafakât", 2; Ebû Dâvûd, "Zekât", 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/324.

Leys b. Sa'd'ın Nâfi'den, onun da çeşitli sahabî ve tâbiünden nakilleri akabinde, son iki rivayet Leys b. Sa'd'ın Hişâm b. Urve'den, onun da Misvâr b. Mahreme ve Abdullah b. Zübeyr'den nakli ile gelmektedir.

Bu bölümde bir hadis için mutâbî olarak zikredilmiş üç isnâd bulunmaktadır:

Muhammed b. Abdülazîz>Muhammed b. Ali b. Cüzcânî>Saîd b. Süleyman>Leysb. Sa'd >Nâfi'>İbrâhîm b. Abdullah b. Huneyn>Abbas ailesi mevalisi >Ali b. Ebî Tâlib>Nebî (a.s.);

İbn Zencuveyh>Ebû Sâlih>Leys b. Sa'd> Nâfi' > İbrâhîm b. Abdullah b. Huneyn > Abbas ailesi mevalisi > Ali b. Ebî Tâlib > Nebî (a.s.);

Ka'nebi>Leysb. Sa'd >Nâfi'>İbrâhîm b. Abdullah b. Huneyn>Abbas'ın mevalisi>Abbas ailesi mevalisi > Ali b. Ebî Tâlib > Nebî (a.s.)şeklinde gelen üç tarikten birinci ve üçüncü tarikler "رواه" ve "قال"lafızları ile başlamaktadır. İlk isnadda yer alan Muhammed b. Ali el-Cüzcânî hakkında rical eserlerinde fazla bilgiyer almamaktadır.<sup>82</sup> Kendisinden semâda bulunan Muhammed b. Abdülazîz'in ise kimliğini tespit edemedik. Bununla birlikte yaptığımız araştırmalar sonucu Ebû'l-Cehm'in *Cüz* ravisi Ebül-Kâsım el-Begavî'nin Muhammed b. Ali el-Cüzcânî'den birçok rivayeti olduğunu tespit ettik.<sup>83</sup>

Bu bilgi ışığında *Cüz*'de yer alan şahsın Muhammed b. Abdülazîz yerine, Ebül-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz el-Begavî, yani *Cüz*'ün nüsha ravisi olduğu anlaşılmaktadır. Eserin bütününe uymayarak nâzil bir şekilde gelmiş olan bu isnadların, Begavî tarafından *Cüz*'e eklenmiş olduğunu; Begavî'nin insiyatif olarak hocasının *Cüz*'ü üzerinde kendi nüshasını gibi tasarrufta bulunduğunu düşünmekteyiz. Bu durum Ebû'l-Cehm'in döneminde veya sorasında *Cüz* eserinin, yazılı bir metin olarak hadisçiler tarafından mâlik olduğu ve istifade edildiği yönündeki görüşümüzü desteklemektedir.

Bölümde yer alan tariklere baktığımızda Leys b. Sa'd'ın en çok rivayet aldığı ismin Nâfi'(öl. 117/735) olduğu görülmektedir.<sup>84</sup>Nâfi'nin, hocalarından Sâlim b. Abdullah b. Ömer(öl. 106/724), Ömer b. el-Hattâb'ın torunu olup sika bir ravidir.<sup>85</sup>Nâfi'nin diğer ravisi İbrâhîm b. Abdullah b. Huneyn orta yaşlı tâbiüne mensup sika bir kimsedir.<sup>86</sup>Abdullah b. Ömer'in eşi Safiyye binti ebî Ubeyd, tâbiin tabakasına mensup sika bir hanımdır.<sup>87</sup>İbrâhîm b. Abdullah b. Ma'bed b. Abbas, *Cüz*'deki Resulullah'ın eşi Meymüne binti Hâris'ten rivayetiyle meşhurdur.<sup>88</sup>Muhammed b. İyâs el-Bükeyr orta yaşlı tâbiünden sika bir ravidir. *Cüz*'deki rivayeti ile tanınmaktadır.<sup>89</sup>Zübeyr b. Avvâm'ın torunu Hişâm b. Urve (öl. 146/763) ise küçük

<sup>82</sup> İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Fiki (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 1/307. Çağdaş müelliflerden Halid er-Rabbât onun ismini 'rivayeti verilen hakkında bilgi bulamadığım isimler' başlığı altında zikreder. bk. *el-Câmiu li ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Dâru'l-fellâh, 2009), 1/88.

<sup>83</sup> Begavî kendi eserinde de Cüzcânî'den rivayette bulunmuştur. bk. *Mu'cemu's-sahâbe*, 1/40. Ayrıca bk. Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsbahânî. *Mârifetu's-sahâbe li İbn Nuaym*, Thk. Adil b. Yusuf Azâzî (Dâru'l-vatan, 1998), 1/2026. Bazen bu rivayetler Cüzcânî'nin rical konusundaki aktarımlarını içermektedir. bk. İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 9/323, 20/209, 23/97; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 6/402.

<sup>84</sup> Nâfi' Ebû Abdullah el-Medenî, Abdullah b. Ömer'in mevası ve en önemli ravisidir. İmam Mâlik'in kendisinden, onun da İbn Ömer'den rivayeti, Buhârî'nin en güvendiği tariktir. 'İmam', 'müftî', 'Medine alimi' gibi tadil lafızlarıyla anılmış önemli bir ravidir. *Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/95; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 29/303

<sup>85</sup> Nâfi' gibi babası Abdullah b. Ömer'den rivayetleri ile meşhurdur. Ayrıca Ebû Hüreyre'den de rivayeti olduğu söylenmektedir. Abdullah b. Mübarek onu tâbiinin yedi fakihî arasında zikreder. bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 10/150.

<sup>86</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/80. Yüzlü yılların başında vefat ettiği belirtilmiştir. *Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/605.

<sup>87</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 35/213. Sahabe olduğuna dair iddialar da mevcuttur. İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Kemâl* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslamiyye, 1993), 12/431.

<sup>88</sup> İbn Hibbân, onun Meymüne'den semâi olmadığını söylerken, Buhârî aksini teyit etmektedir. Buhârî, *Târihu'l-kebir*, 1/302; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/6. Vefatı ile ilgili bir bilgi verilmemiştir.

<sup>89</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24/506.

#### 430 | Rabia Zahide Temiz. Eb'ül-Cehm el-Bâhil'nin' Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

tâbiînler arasında yer alan sika bir ravidir.<sup>90</sup> Cüz'ün bu bölümünde yer alan raviler hakkında bir cerhin söz konusu olmadığı, rivayetlerin sahih olduğu görülmektedir.

Bölümde yer alan rivayetlerin metinleri konu bakımından incelendiğinde namaz, namaz vakitleri ve düzeniyle ilgili rivayetlerle başladığı; duha, vitr ve cenaze namazları, libâs, oruç, nezîr, zekât, meğâzî, vudû, nikâh, hac, had cezası, imâre, talak, gusul, yeme içme, muamelât, yemin, alış-satış, köle azad etme, hayvan boğazlama başlıklarına dahiledilebilecek rivayetlerle devam ettiği, belli bir fikhî düzen arz ettiği görülmektedir.

Eserin bu bölümündeki metinlerin tamamını burada zikretmek yerine, çalışmanın hacmini arttırmamak için belli metinleri vermekle yetineceğiz. Leys b. Sa'd'ın Nâfi'den onun da başta Abdullah b. Ömer olmak üzere çeşitli sahabilerden yaptığı nakillerden müteşekkil metinlerin bazıları şunlardır:

“Abdullah b. Ömer yağmurlu gecelerde namazı cem edenlerle birlikte kılardı.”<sup>91</sup>, “Şiddetli soğukun olduğu bir seferde yanındakilere namazı çadırlarında kılmaları hususunda izin vererek Allah Resulünü böyle bir durumda bunu emrederken gördüğünü söyledi.”<sup>92</sup>, “Tek başına namaz kılıp sonra cemaate rast gelir ise sabah ve akşam namazları hariç diğer namazları yeniden kılardı.”, “Uyandığında sabah namazı için kamet getiriliyordu, kalktı ve iki secde yaptı. Sonra çıkıp namaza katıldı.”<sup>93</sup> “İbn Ömer, namazda iken burnu kanadığında namazdan ayrılır, kanı yıkayıp abdest alır, bu sırada hiç konuşmaz, ardından namazına dönerek geri kalanının tamamlardı.”<sup>94</sup>, “Duha namazı hakkında sorulduğunda onu ne emretti ne de nehyetti ‘Ben yalnızca ashâbı yaparken gördüğüm şeyi yaparım. Sadece güneşin doğuş ve batışında namaz kılmayın’ dedi.”

“Bir adamın yahudi veya hristiyan bir kadınla evliliği sorulduğunda “Allah müşrik kadınları müslüman erkeklere haram kıldı. Bir kadının, Allah'ın kullarından bir kul olduğu halde İsa'nın kendisinin rabbi olduğunu söylemesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum’ dedi”<sup>95</sup>

Abdullah b. Ömer, “Bir kimsenin hasta olduğu için Ramazan'da tutamadığı orucu olursa ve onları eda edemeden ölürse, onun adına tutamadığı günler sayısınca fakirlere bir müd buğday ile yemek yedirilsin”, “Nezirden vefadan başka birşey bilmiyorum. Her kim bir nezirde bulunur ve yerine getiremeden ölürse ondan azad edecek bir köle varsa ya azad edilir ya beyt'e hedy kurbanı gönderilir ya da sadaka verilir. Ben onun velisi olsaydım bu bana onun adına oruç tutmaktan daha sevimli gelirdi. Hac eden için oruç; hac ve umre edene de hac ve umre vardır”, “kimse kimsenin yerine oruç tutamaz ve haccedemez”<sup>96</sup> dedi.<sup>97</sup>

“Abdullah b. Ömer'in kızı Sevde, Mekke emiri iken Abdurrahman b. Zeyd b. Hattâ bile evliydi. Abdullah eşine katılması için onu gönderdi ve oğlu Ubeydullah'a eşinin yanına varıncaya kadar kızına eşlik etmesini emretti.”<sup>98</sup>

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in yanında aşure orucundan bahsetti. Allah Resulü “O cahiliye ehlinin tuttuğu bir oruçtu. İsteyen onu tutsun, istemeyen tutmasın” buyurdu.<sup>99</sup> Cünüb iken uyumak hakkında sorulduğunda “abdest aldığınız takdirde yatın” buyurdu.

<sup>90</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30/238. Babası Urve b. Zübeyr de orta tabaka tâbiîne mensup sika bir kimse dir. Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/24.

<sup>91</sup> Mâlik, “Kasru's-salât fi's-sefer”, 3, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985).

<sup>92</sup> Buhârî, “Ezân”, 18; Müslim, “Salâtu'l-musâfirîn” 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/53.

<sup>93</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 44.

<sup>94</sup> Mâlik, “Tahâret”, 46.

<sup>95</sup> Buhârî, “Talak”, 18.

<sup>96</sup> Nesâî, İbn Abbas'dan benzer bir metin rivayet etmektedir. bk. *Sünenü kübrâ*, 3/257.

<sup>97</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 46.

<sup>98</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 35.

<sup>99</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 36; Müslim “Siyâm”, 118; İbn Mâce, “Siyâm”, 41.



Allah Resulü, Ömer b. Hattâb'ın babası üzerine yemin ettiğini duydu ve "Babalarımız üzerine yemin etmeyin, yemin edecek olan Allah adına etsin ya da sussun" buyurdu.<sup>100</sup> Allah Resulü "Bir ya da iki yudumluk emme haram kılmaz" buyurdu.<sup>101</sup>

Abdullah b. Ömer şunları söylemiştir: "Ramazan orucu bölünmez, ayırarak tutulmaz", "Eşi vefat eden kadın boyanmış bir elbise giyemez. Süslenmek niyetiyle sürmelenmez. Koku ve kına sürünmez. Evi dışında bir yerde de gecelemez", "Her kim oğlundan veya kızından cariyesini alır ise bunda bir beis yoktur. Cariye ve köle efendisine aittir."<sup>102</sup>

Nâfi' şöyle söylemektedir: "Ölüleri yıkadığımız zaman bir kısmımız abdest alır, bir kısmımız gusul ederdi. Sonra döner, kefenlerdik. Sonra cenazeyi taşır, namazını kılar, abdestimizi yenilemezdik. Abdullah da bu duruma itiraz etmezdi", "Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Saîd b. Zeyd'in cenazesini güzel kokularla kokuladı, insanlarla birlikte onu taşıdı. Ardından mescide girip abdest almaksızın namaz kıldı."<sup>103</sup>

"Rubeyyi bint. Muavviz, Abdullah b. Ömer'e Osman'ın hilafeti zamanında eşinden boşandığını, Muâz b. Afrâ'nın Osman'a gelerek bu durumu haber verdiğini ve başka yerde kalıp kalamayacağını sorduğunda Osman'ın 'başka yerde kalabilir ve onların arasında miras yoktur, iddet de beklemesine gerek yoktur. Fakat hamile olmadığından emin olacağı bir hayız görene kadar da evlenemez' dediğini haber verince Abdullah b. Ömer 'Osman en hayırlımız ve en bilimizdir' demiştir."<sup>104</sup>

Yukarıda verilenler, Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserinde yer alan rivayetlerin belli başlıları olup, tetkik edildiklerinde kimilerinin temel fıkhi hükümlere muarız rivayetler oldukları görülmektedir. Örneğin Allah Resulünün "Bir ya da iki yudumluk emme haram kılmaz" sözü, Sübey'a el-Eslemiyeye doğum yapınca iddet beklemekten evlenmesine izin vermesi, Osman b. Affân'ın Rubeyyi bnt. Muavviz'in boşanmasının ardından iddet beklememesine hükmetmesi, İbn Ömer'in burnu kanadığında namazdan ayrılarak yıkayarak geri dönüp kaldığı yerden devam etmesi ve "kimse kimsenin yerine oruç tutamaz, hac edemez" sözü, müşrik kadınlarla evliliği haram olarak nitelendirmesi bunlara örnek verilebilir. Bu rivayetler elbette fıkıh çerçevesinde tetkik edilmelidir fakat Ebü'l-Cehm'in kimi rivayetlerde teferrüd ettiği<sup>105</sup> yönündeki ifadeler de düşünülürken, tüm bunların onun ehl-i hadis nezdinde mecruh bir kimse olarak tanınmasının sebepleri olarak görülebilir.

#### 4. Leys b. Sa'd Rivayetleri Bağlamında Ebü'l-Cehm'in *Cüzü*

Leys b. Sa'd (öl.175/791) etbau't-tâbiin neslinin önde gelen hadisçilerinden olup Atâ>Âişe bint Ebî Bekir; İbn Ebî Müleyke>İbn Abbas; Makburî>Ebû Hüreyre ve *Cüzü*'ün de önemli tarihi olan Nâfi'>İbn Ömer bunlardan bir kısmıdır.<sup>106</sup> Ebü'l-Cehm'in *Cüz* eserinin yarısından fazlasını, hocası Leys b. Sa'd'ın rivayetleri ile inşa ettiği görüldüğünde, onun belki de Leys'in en iyi öğrencisi olduğu anlaşılmış olacaktır.

Leys b. Sa'd'ın, kendi kitaplarından rivayette bulunduğu bilinmektedir. Bir seferinde öğrencisi "senden kitaplarında olmayan hadisler duyuyoruz" dediğinde "ezberimde olan her şey kitaplarımda mı? Ezberimde olan her şeyi yazsaydım şu bineği doldururdu" şeklinde cevap vermesi<sup>107</sup> ilk etapta Leys b. Sa'd'ın ilminin genişliği ve hafızındaki rivayet sayısının çokluğunu bildirmektedir. Ayrıca Leys'in öğrencilerinin ondan rivayet dinlemede kitaplarından okumasına alışık olduklarını, bunun dışında kalan bir hadisten haberdar olduklarında şaşırıldıklarını

<sup>100</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 40.

<sup>101</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 48.

<sup>102</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 42.

<sup>103</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 45; Mâlik, "Tahâret", 8.

<sup>104</sup> *Cüzü Ebî'l-Cehm*, 46; Müslim, "Hacc", 510.

<sup>105</sup> bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, 1/225.

<sup>106</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/159.

<sup>107</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/153.

#### 432 | Rabia Zahide Temiz. Ebü'l-Cehm el-Bâhil'nin 'Cüz' Adlı Eseri ve Leys b. Sa'd'dan ...

görmekteyiz. Bu durumda kitaplarından rivayette bulunan Leys b. Sa'd'ın öğrencilerinin de benzer şekilde yazılı nüshalardan rivayete alışık olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Birçok hadis talebesi olan Leys'in, "kâtibi" olmakla şöhret bulan tek öğrencisi ise Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih (öl. 223/837)'tir. Onun da hakkındaki ağır cerh lafızları sebebiyle güvenilirliğini yitirdiği görülmektedir.<sup>108</sup> Ayrıca Ebû Sâlih'in, kâtibi olma ünvanını aldığı Leys'in değil; diğer hocaları İbrâhim b. Sa'd (öl.185/801) ve Abdullah b. Vehb (öl. 197/812)'in rivayetlerini cüzleştirdiği görülmektedir.<sup>109</sup>

Leys b. Sa'd'ın bir diğer öğrencisi Abdullah b. Vehb'e izafe edilen *Muvattâ'* da da Leys'ten rivayetleri olmakla birlikte, bu isnâdların Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'üne kıyasla nâzil isnâdlar olduğu görülmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca yine öğrencilerinden Bekr b. Bekkâr (öl. 207/822)'in *Cüz*'ü de hocası Leys b. Sa'd'dan 11 rivayetini ihtiva etmektedir.<sup>111</sup> Leys'in öğrencileri arasında yer alan ve "Leys'ten rivayeti olan son sika ravi" olarak tanımlanan Ebû Mûsâ İsa b. Hammâd (öl. 248/862)'in da Leys'ten 11 rivayetinin olduğu bir *Cüz*'ü bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Günümüze ulaşan Leys b. Sa'd'ın rivayetlerini ihtiva ettiği belirtilen bir *Cüz*, Sümâme b. Esâl hadisi ile birlikte toplamda 7 rivayet ihtiva etmektedir.<sup>113</sup> İbn Hacer el-Askalânî ise Leys b. Sa'd'ın biyografisini rivayetler ışığında inşa ettiği *el-Merhametü'l-ğaysiyye bi't-tercemeti'l-Leysiyye* adlı eserinde kendisine kadar ulaşan rivayet zinciri ile birlikte Leys b. Sa'd'ın hadislerine yer vermektedir. İbn Hacer'in eserde yer verdiği 41 Leys b. Sa'd rivayetinden 28'i Ebü'l-Cehm aracılığıyla gelmekte olup<sup>114</sup> tamamı zaten Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünde de yer almaktadır.

Kâsım b. Kutluboğa (öl.879/1474)'nın *Avâlf* isimli eseri de Leys b. Sa'd'a ait 43 hadis ihtiva etmektedir. Eserde yer alan rivayetlerden 28'i Ebü'l-Cehm'den gelmektedir. Bu rivayetlerden birisi hariç tamamı Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünde yer almaktadır. Ebü'l-Cehm'in bu rivayetlerdeki ravisi, *Cüz*'de de ravisi olan el-Begavî'dir.<sup>115</sup>

*Avâlf*'de Leys b. Sa'd'ın rivayetleri Ebü'l-Cehm'in yanısıra öğrencisi Kuteybe b. Saïd'den de gelmektedir. Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünde Leys b. Sa'd'dan rivayetlerinin bazıları, *Avâlf*'de Kuteybe b. Saïd tarafından rivayet edilmektedir. Her iki eserdeki rivayetler de Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünde yer alan rivayetlerle aynıdır.

#### Sonuç

Hicri üçüncü asır, rivayet döneminde yaşamış bir hadisçi olan Ebü'l-Cehm'in, âlf isnadlardan teşekkül eden eserine hadis tarihinde hakettiği ölçüde değer atfedilmediği, kendisinin ehl-i hadis nezdinde mecruh bir kimse olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Sebebi açıklanmamış olan cerhe ne şekilde müstehak görüldüğü bilinmediğinden, rivayetinde tek kaldığı

<sup>108</sup> Ebû Sâlih, hadis uydurmak ve hocalarının kitaplarına dahil etmekle cerh edilmiş bir ravidir. Buhârî'nin ondan birçok rivayeti olduğu, fakat bunları muallak olarak zikretmeyi tercih ettiği ifade edilmiştir. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/407.

<sup>109</sup> Ebû Salih'in İbrâhim b. Sa'd'dan rivayetlerini ihtiva eden *Cüz'ü İbrâhim* adlı eseri, Ebû öğrencisi Muhammed b. Abdüsselâm b. ebî Sevvar'ın semâ ile nakledilmiştir. bk. İbn Mende, *el-Fevâid*, Thk. Halid Mahmud Abdussemî' (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 2/72-106. *Cüz*'de Leys b. Sa'd'a yapılan atıflarda muallak tarikler dikkat çekmektedir. Aynı eserde Ebû Salih'in bir diğer hocası Abdullah b. Vehb'den 23 rivayeti daha yer almaktadır. bk. 2/130-136.

<sup>110</sup> Bu eserde İbn Vehb'in Leys b. Sa'd'dan 34 rivayetini tespit edebildik. bk. Abdullah b. Vehb, *Muvattâ' İbn Vehb es-sağîr*; Thk. Muhammed el-Emin el-Hüseyn eş-Şinkitî (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 2002), 1/107, 269, 304, 2/5, 19, 112, 181,

<sup>111</sup> bk. *Cemheretü eczâi'l-hadisîyye*, Thk. Muhammed Ziyad Tekile (Riyâd: y.y., 2001), 170-172.

<sup>112</sup> bk. İbn Mende, *el-Fevâid*, 2/76-81.

<sup>113</sup> bk. *Cüzü fihî meclisün min fevâidi'l-Leys b. Sa'd*, Thk. Şeyh Muhammed b. Rızık b. Tarhevî (Daru âlemi'l-kütüb, 1987).

<sup>114</sup> bk. İbn Hacer, *el-Merhametü'l-ğaysiyye bi't-tercemeti'l-Leysiyye*, Thk. Abdüsselâm Mahammed Ali (Kahire: Dâru İbn Abbâs, 2012), 68.

<sup>115</sup> bk. Kâsım b. Kutluboğa, *Avâli el-Leys b. Sa'd*, Thk. Abdülkerim Bekr el-Mevsilî (Mektebetü dari'l-vefa, 1987).

kimi rivayetler sebebiyle olduğunu düşünmekten başka bir izahat mümkün olmamaktadır. Bu durumun ise, eserin Leys b. Sa'd rivayetleri açısından eşsizliği düşünüldüğünde, bir değerinden gözden kaçırıldığını söyleyebiliriz.

*Cüz*'de rivayetlerin sıhhati açısından bir değerlendirme yaptığımızda sahih rivayetlerin yanısıra hasen ve zayıf rivayetlerin de yer aldığı görülmektedir. Âli isnâdlardan müteşekkil eserlerdeki rivayetlerin zayıf sayılmasının inkita probleminden değil, hocalarının arasında rivayeti zayıfve münker kimselerin yer alıyor olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünün Leys b. Sa'd'ın 66 rivayetine yer vermesi hasebiyle, İbn Sa'd rivayetlerini derlemek için inşa edilmiş eserlerin tamamını geride bıraktığı görülmektedir. Bu sebeple Leys'in *Cüz*'ünün günümüze ulaşmış bir şekli olduğu yönünde bizde bir kanaat hasıl olmaktadır. Nitekim İbn Kutluboğa dahil Leys'in rivayetlerine yer veren hadisçiler, Ebü'l-Cehm'in *Cüz*'ünü görmezden gelememiş; bilakis onu referans almışlardır. Bu durumda İmam Şâfiî'ye atfedilen ve Leys'in öğrencilerini vefasızlık ile niteleyen söz düşünüldüğünde, Ebü'l-Cehm'in onun vefalı bir öğrencisi olduğunu söylemek mümkündür.

*Kütüb-i sitté*'nin ve önde gelen temel hadis eserlerinin neredeyse tamamında rivayetleri yer alan, hadis ve fıkıh alanında döneminin önemli isimlerinden olan Leys b. Sa'd'ın müstakil çalışmalarının olmaması veya günümüze ulaşmamış olması yönündeki ikilemler bir yana neticede bu derece az semerenin mevcudiyeti hadis ilmi açısından bir eksikliklerdir. Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/819)'ye izafe edilen "Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes'ten daha fakihdir, fakat öğrencileri onun kıymetini bilememişler"<sup>116</sup> mealindeki söz ve yine Yahyâ b. Bükeyr (öl. 231/845)'den nakledilen "Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes'ten daha fakihdir. Fakat itibar, Mâlik'in olmuştur"<sup>117</sup> sözü Leys b. Sa'd'ın ilmi öneminin yanısıra talebelerinin Leys'in rivayetleri ve görüşleri hususunda yeterli gayret içerisinde olmadıklarını göstermektedir. Bu durum, Ebü'l-Cehm'e ait bu nüshanın ve ihtiva ettiği rivayetlerin de en az İbn Hacer'in ve Kâsım b. Kutluboğa'nın çalışmaları kadar hatta onlardan daha önemli olduğunu bizlere göstermektedir. Aynı şekilde böylesi mühim bir muhaddisin yazılı rivayetlerinin tayini ve inşaaı sadedinde hadis külliyyatında derinlikli bir çalışmanın gerektiğini düşünmekteyiz.

<sup>116</sup> Zehebî, *el-İber fî haberî men gâber*, Thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-il-miyye, ts.), 1/206. Bir başka rivayette ise 'öğrencileri onu zâyi ettiler' denilmektedir. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/166.

<sup>117</sup> İbn EbîHâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/180.

#### Kaynakça

- Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Misrî. *Muvattâ' İbn Vehb es-sağır*. Thk. Muhammed el-Emin el-Hüseyn eş-Şinkitî. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 2002.
- Abdurrezzak b. Hemmâm. *Müsannef*. Thk. Habîburrahmân A'zâmî. Beyrût: el-Meclisü'l-ilmî, 1970.
- Ahmed b. Hanbel. *Fazâilu's-sahâbe*. Câmiatu Ummi'l-Kura, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Alâî, Ebû Saîd Salahaddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah. *İşâratü'l-fevâidi'l-mecmûa fî'l-işâre ile'l-ferâidi'l-mesmû'a*. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 2004.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *Cüz fihi selâse ve selâsüne hadîsen*. Thk. Muhammed Yasin. Dammam: Mektebetü İbnü'l-Cevzî, 1987.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *Mu'cemu's-sahâbe*. Thk. Muhammed el-Emin. Kuveyt: Mektebetü dâru'l-beyân, 2008.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *Târîhu vefeyâtî's-şuyüh ellezî edrekehum el-Begavî*. Thk. Muhammed Aziz Şems. Bombay: ed-Dâru's-selefiyye, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabu'l-îmân*. Thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî. Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Birzâlî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî. *Meşyehatu Ebî Bekr*. Thk. İbrâhim Sâlih. Dmeşk: Dâru'l-beşâir, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Târîhu'l-kebir*. Thk. Hâşim Nedvî vd. Dâiretu maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cemheretü eczâi'l-hadîsiyye*. Thk. Muhammed Ziyad b. Ömer. Riyâd: y.y., 2001.
- Cüz fihi meclisün min fevâidi'l-Leys b. Sa'd*. Thk. Şeyh Muhammed b. Rızk b. Tarhevi. Daru âlemi'l-kütüb, 1987.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. Dâru İbn Hazm, 2011.
- Ebû Bekir Merâgî. *Meşyehatü İmâm Ebû Bekr b. Hüseyin el-Kureşî*. Thk. Cemaleddin el-Merâkeşî. Câmiatu Ümmü'l-Kura, 2001.
- Ebû Ca'fer Amr b. Ahmed b. Osman b. Şâhin. *Şerhu mezâhibi ehl-i sünne*. Müessesetu Kurtuba, 1995.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetu's-sahâbe*, Thk. Âdil b. Yusuf Azâzî. Dâru'l-vatan, 1998.
- Ebû Zûr'a, Ahmed b. Abdurrahman el-İrâkî. *Kitâbu'l-müdekkisîn*. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Dâru'l-vefâ, 1995.
- Ebü'l-Fadl Ubeydullah b. Abdurrahman. *Hadisu'z-Zührî*. B.y.: Mektebetü edvâu's-selef, 1998.
- Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî. *Müsnedü ibni'l-Ca'd*. Thk. Abdülmehdî b. Abdülkadir b. Abdülhâdî. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. Thk. Ebû Saîd Ömer b. Garamel-Amrî. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1998.
- Ebü'l-Cehm, el-A'lâ b. Mûsâ b. Atiyye el-Bâhilî el-Bağdâdî. *Cüz*, Thk. Abdurrahman Muhammed Ahmed Kaşkarî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Halid er-Rabbât. *el-Câmiu li ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Dâru'l-fellâh, 2009.
- Hansu, Hüseyin. "Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri". Hadis ve Sıyer Araştırmaları 5/1 (2019).
- Hatîb Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rif. Beyrût: Dâru garbi'l-İslâmî, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *Musannef*. Hamd b. Abdullah. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2004.
- İbn Ebî Ya'lâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü'l-hanâbile*. Thk. Muhammed Hamid el-Fikî. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî tenyîzi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-Merhametü'l-ğaysiyye bi't-tercemeti'l-Leysiyye fi menâkibi'l-İmâm el-Leys b. Sa'd*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali. Kahire: Dâru İbn Abbâs, 2012.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdi esânidü'l-kütübi'l-meşhûrâ ve'l-eczâi'l-mensûrâ*. Thk. Muhammed Şekûr Meyâdînî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârf bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-kütübi'l-selefiyye. ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânu'l-Mizân*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrût: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nazmü'l-lelâli bi'l-mietî'l-avâlî*. Thk. Kemal Yusuf Hût. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Ta'cîlu'l-menfaa bi-zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*, Thk. İkramullah İmdadülhak. Beyrût: Dârü'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmiyye, 1993.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Vefeyâtu'l-A'yân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru sâdir, 1972.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed et-Temîmî. *Kitâbu's-sikât*. Dâiratu meârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Fihrist*. Beyrût: Daru'l-mârifê, ts.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-duafâ'ir-ricâl*. Thk. Abdulfettah Ebü Gudde. Thk. Mazin es-Sersâvî. Mektebetü'r-rüşd, 2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-maârif, 1990.
- İbn Mende, Ebü Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fevâid*. Thk. Halid Mahmud Abdussemeî'. Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Mende, Ebü Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *Fethû'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*, Thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1996.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhârî men zeheb*. Thk. Abdülkadir el-Arnâvût. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kâsım b. Kutluboğa. *Â'vâli el-Leys b. Sa'd*. Thk. Abdülkerim Bekir el-Mevsilî. Mektebetü dâri'l-vefa, 1987.
- Kâtib Çelebî Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrût: Dâru İhyâu't-turâs, ts.
- Kütüb-i Sitte*. Riyâd: Dâru's-selâm, 2000.
- Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985.
- Mervezî, Kadî Ebü Bekir Ahmed b. Ali b. Saîd. *el-Cum'a ve fadluhu*. Ammân: Dâru Ammar, 1987.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruff. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Muhammed b. Ömer b. Rüseyd. *Mil'u'l-a'ybe*. Thk. Muhammed Habîb. Dâru garbi'l-İslâmî, 1988.
- Mukbil b. Hadî el-Vadî. *Terâcimuricâlu'd- Dârekutnîff Sünenihi*. San'a: Dârü'l-asâr, 1999.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu Sünen-i kübrâ*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitabiyat-2000.
- Sibt İbnu'l-Acemî. *et-Tebyîn li esmâi'l-müdeîlisîn*. Yahyâ Şefik Hasan. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Esmâu'l-müdeîlisîn*. Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr. Dâru'l-cil, 1992.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb . *el-Mu'cemu'l-evsât* Thk. Târik b. Avdullah. Dâru'l-haremeyn, 1995.
- Tüccîbî, Kâsım b. Yusuf b. Muhammed es-Sebtî. *Bernâmecü't-Tüccîbî*. Thk. Abdülhafız Mansur. Dâru'l-Arabiyye, 1981.
- Vâdiâşî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Cabir b. Muhammed. *Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdiâşî*. Thk. Muhammed el-Habîb Heyle. Tunus: y.y., 1981.
- Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî. *el-Âvâli Rivâyât: Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî*. Thk. Muhammd el-Hac Nâsir. Beyrût: Dâru garbi İslâmî, 1998.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *ed-Dînâr min hadîsi'l-meşâihi'l-kibâr*. Thk. Mecdî Seyyid İbrâhim. Kahire: Mektebetü'l-Kurân, ts.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men ğaber*. Thk. Ebü Hacer Muhammed Zaglûl. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *ez-Zikru esmâi men tüküllime fihi ve hüve müvessik*. Thk. Muhammed Şekûr b. Mahmud. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1986
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâût. Hüseyin el-Esed. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. Thk. Dr. Ömer Abdus-selam Tedmurî. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1991.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 437-453

**Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin  
Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi**

*An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhshari  
and al-Baydâwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân*

**Muhammed İsa Yüksek**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of  
Tafsir*  
İstanbul / Turkey

[muhammedisa1@hotmail.com](mailto:muhammedisa1@hotmail.com) [orcid.org/0000-0001-9521-7007](https://orcid.org/0000-0001-9521-7007)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 2 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 24 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 437-453

**Cite as / Atıf:** Yüksek, Muhammed İsa. "Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi [An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhshari and al-Baydâwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 437-453.

<https://doi.org/10.18505/cuid.669263>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

**An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhsharî and al-Baydâwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân**

**Abstract:** The Sciences of the Qur'ân contain information about the process of Qur'ân and its structural characteristics, language and stylistic features, as well as statistical data on the content of the Qur'ân. This information, which contributes significantly to the understanding of the Qur'ân, is generally classified within the relevant narratives and the classifications are sometimes associated with verses. In this context, the way in which the Sciences of the Qur'ân explain the verses, which do not act solely on methodical premises, differs from the Qur'anic exegesis books. In the Sciences of the Qur'ân, the subject of revelation forms are classified within the frame of the narrations, and the 51<sup>st</sup> verse of the *Sûrat al-Shûrâ* is frequently referred to. In other words, the related classifications are matched with the 51<sup>st</sup> verse of the *Sûrat al-Shûrâ*. In the exegesis, this verse is handled more comprehensively considering its context and the literal possibilities. There are two remarkable comments about this verse in terms of its reflection in the revelation classifications. However, on the contrary, it is possible to encounter examples where the verse is subject to specific discussions. One of them belongs to Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144) and the other to Nâşir al-Dîn al-Baydâwî (d. 685/1286). When the exegesis of al-Zamakhsharî and al-Baydâwî are examined, it is seen that this verse is the subject of *ru'yat Allah* (seeing Allah) discussion between Mu'tazila and Ahl al-Sunnah and the classifications are made in this context. However, it is interesting to note that the classification of al-Zamakhsharî is more suitable for the perspective of the Sciences of the Qur'ân. In this study, the codes of the determinations made by al-Zamakhsharî and al-Baydâwî related to the 51<sup>st</sup> verse of *Sûrat al-Shûrâ* was read on the commentaries. While al-Zamakhsharî explains this verse as a proof for the argument that God cannot be seen, al-Baydâwî develops an example of reactionary interpretation upon Zamakhsharî's view. The Sciences of the Qur'ân (as a discipline), which opens a separate title to the ways of revelation, uses this verse as a template and takes it away from the discussion. In the study, the subjective dimensions of the discussion and classifications made in the context of this verse were evaluated. As a result, it is concluded that a classification similar to classification of al-Zamakhsharî has been made in the literature of the Sciences of the Qur'ân as it provides more comprehensive framework.

**Summary:** During the period of revelation of the Holy Qur'ân not only the sunnah and actions of the Prophet which explained the Holy Qur'ân, but also various sources of information based on language and consultation, were used in order to understand the Holy Qur'ân. The first people introduced to the revelation used their own language/oratory skills, which were natural them, to understand the Qur'ân and were also able to observe the events and problems that brought about the revelation of the verses. These elements, used by those first people for understanding the Qur'ân, were readily available in their society. Therefore, understanding of the Qur'ân while the Prophet was still alive did not require a codification of those resources or treatment of the matter on a theoretical level. Subsequent generations mostly compensated the lack of those advantages by the use of the Sciences of the Qur'ân books penned individually after 2<sup>nd</sup> Century (A.H.), and those written systematically under the collective name 'the Sciences of the Qur'ân' starting from the 6<sup>th</sup> century (A.H.). These works covered many subjects such as the beginning of the revelation, the accentuation of the Qur'ân, the physical development process of the Qur'anic text, information based on observation as well as the tone and content of the Qur'ân and provided information details for Qur'anic interpretations. Over time, this information was classified in the Sciences of the Qur'ân literature, organized under various relevant titles and enhanced with examples, numerical and qualitative information.

One of the main topics of the Sciences of the Qur'ân is the subject of "revelation and its forms". In the literature of the Sciences of the Qur'ân, the classifications made under this topic are generally associated with the verse 51 of *Sûrat al-Shûrâ*. In this verse, the forms of communication between Allah (Jalla Jalaluhu) and the servant/prophet are categorized. The context of



the verse 51 of the *Sūrat al-Shūrā* in the tafsīr literature is different from the context in the Sciences of the Qurʾān literature. As a matter of fact, while this verse is examined in detail with respect to the context, concept analysis, and the possibilities of *ʾirāb* (classical Arabic grammar), it is merely referred to in the Sciences of the Qurʾān. This is due to the fact that the determinations and classifications made in the Sciences of the Qurʾān are shaped mostly in the light of the historical context and narrations of the subject.

It is also possible to encounter examples of tafsīr where the 51<sup>st</sup> verse is made the topic of detailed discussions. There are two remarkable comments about this verse in terms of its reflection in the revelation classifications. One of them belongs to Jār Allāh al-Zamakhsharī (d.538/1144) and the other belongs to Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī (d. 685/1286). The tafsīr s of al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī make it clear that this verse is the subject of *ruʾyat Allah* discussion between the Muʾtazila and Ahl al-Sunnah and the classifications are made accordingly. The fact that *ʾirāb* examinations of the two authors are similar and both took into account other linguistic possibilities despite their preferences, which also prove that the points of conflict are not literal.

Al-Zamakhsharī thinks that this verse determines the way Allah speaks not only with his prophets but also with all people. According to al-Zamakhsharī, the 51<sup>st</sup> verse refers to the three forms of communication that takes place between God and any of His servants. Allah communicates with His servants; a) through inspiration, inspiration to heart or through dreams, b) by making His words heard through certain channels, c) by sending one of his angels as a messenger. In the verse, the first is expressed as revelation, the second is to speak behind a veil, and the third is to send a messenger. According to al-Zamakhsharī, Allah's inspiration to the mother of Moses, the dream that He showed to Abraham regarding the sacrificing of his son and inspiration of Psalms to David, all relate to the *revelation* concept mentioned in the first option. Al-Zamakhsharī believes that *revelation* from behind a veil is an adage. This adage can be compared to a king speaking with one of those at his service behind a veil/curtain, where the person hears the voice of the king but cannot see him. Allah only spoke to Moses and angels in that manner, and sent angels to speak to His other servants/prophets.

As a response to al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī interpreted the verse concisely explaining the 'revelation' (وحيا) as a secret word that is quickly understood. Because, in terms of its nature, revelation is not a word made up of sound waves that come one after another to make words. In the verse, this word refers both to the Night Journey (*Miʾrāḥ*) and the talk mentioned in the hadiths regarding the *ruʾyat Allah*, and Allah speaking to Moses without Moses seeing Allah. However, in the verse *min verāi ḥicāb/attributed to the word* 'revelation' حجاب وراء من makes it clear that the expression refers to a form of speech in which Allah is heard but not seen. Therefore, the word 'revelation' refers to a mutual talk and according to al-Bayḍāwī, this is proof that *ruʾyat Allah* is possible.

The fact that the classifications made in the Sciences of the Qurʾān literature agrees with the classification of al-Zamakhsharī, not al-Bayḍāwī. This result is closely related to the structural features of the Sciences of the Qurʾān in which authors strive to make general explanations that are beyond sectarian preferences and views. Understanding the verse as a conversation between Allah and man, and not between Allah and His prophet, provides a more comprehensive classification in terms of the use of revelations (not only the use of the word revelation) in the Qurʾān. Thus, the address that was made to Abraham in his dream, the revelation of to Moses' mother, and inspiration to our holy Prophet and other people can be interpreted according to this verse. In addition, the *ruʾyat Allah* debate was excluded from the subject in the classifications made in the Sciences of the Qurʾān and implication of the verse was limited to the talks made in a worldly manner.

**Keywords:** The Interpretation, the Sciences of the Qurʾān, Revelation, 51<sup>st</sup> verse of *Sūrat al-Shūrā*, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī.

**Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi**

**Öz:** Ulûmü'l-Kur'ân; Kur'ân'ın nüzul sürecine, yapısal hususiyetlerine, dil ve üslup özelliklerine dair bilgiler ihtiva etmekte, Kur'ân'ın muhtevası ile ilgili birtakım niteliksel veriler içermektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasına önemli derecede katkı sunan bu bilgiler, söz konusu literatürde genellikle belirli rivayetler çerçevesinde ele alınmış, zaman zaman da âyetler ile ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan salt metodik öncüllerle hareket etmeyen ulûmü'l-Kur'ân'ın âyetleri ele alış biçimi, tefsir literatüründen farklılık arz etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân'da "vahyin geliş şekilleri/keyfiyyâtü'l-vahy" konusu rivayetler çerçevesinde tasnif edilirken Şûrâ sûresi 51. âyete sıklıkla atıf yapılmaktadır. Başka bir deyişle, söz konusu tasnifler Şûrâ sûresi 51. âyet ile eşleştirilmektedir. Bu âyetin, tefsir literatüründe bağlamı ve söz konusu literal ihtimaller gözetilerek çok daha kapsamlı bir biçimde ele alındığı görülür. Bununla birlikte Şûrâ sûresi 51. âyetin spesifik tartışmalara konu edildiği tefsir örnekleriyle karşılaşmak da mümkündür. Tefsirlerde vahiy tasniflerine yansımaları açısından bu âyetle ilgili dikkat çeken iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) diğeri ise Nâsirüddîn el-Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) aittir. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri incelendiğinde bu âyetin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah tartışmalarına konu edildiği ve tasniflerin bu bağlamda yapıldığı görülmektedir. Mu'tezilî bir müellif olmasına rağmen Zemahşerî'nin tasnifinin ulûmü'l-Kur'ân literatüründe Ehl-i sünnet âlimlerin yaptığı tasnifler ile mutabık olması ise merak uyandırıcıdır. Bu çalışmada Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili Zemahşerî ile Beyzâvî'nin yaptıkları tespitlerin arkaplanı şerh-haşiye geleneği üzerinden okunmuştur. Zemahşerî bu âyeti, Allah'ın görülemeyeceğini kanıtlayan bir delil olarak açıklarken Beyzâvî bu tespiti tepkisel bir tefsir örneği geliştirmiştir. Vahyin geliş şekillerine ayrı bir başlık açan Ulûmü'l-Kur'ân (bir disiplin olarak) ise bu âyeti adeta bir şablon gibi kullanmakta ve söz konusu tartışmalardan uzak bir şekilde ele almaktadır. Çalışmada bu âyet bağlamında yapılan tartışmaların ve tasniflerin öznel boyutları değerlendirilmiş; konuyla ilgili daha kapsamlı bir çerçevede sunduğundan ulûmü'l-Kur'ân literatüründe, Zemahşerî'nin tasnifine benzer bir tasnife gidildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Özet:** Nüzul döneminde Hz. Peygamber'in yaptığı kavli ve amelî tefsirinin yanında Kur'ân'ın anlamak için dil ve müşahedeye dayalı bilgilere de müracaat edilmiştir. Vahyin ilk muhatapları kendi dilleri ile inen Kur'ân'ı anlarken fitrî bir özellik halini alan dil yetilerini/selikalarını kullanmışlar, âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları gözlemlemişlerdir. Doğrudan muhatapların Kur'ân'ı anlarken kendisine başvurdukları bu unsurlar, kaynaklık değerleri itibariyle toplumda hazır olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın anlaşılması, bu kaynakların tedvinini veya teorik boyutta ele alınmasını gerektirmemiştir. Dolaylı muhataplar açısından bu açığın kapatılmasında gerek hicri ikinci asırdan itibaren müstakil bir biçimde gerekse hicri altıncı asırdan itibaren *ulûmü'l-Kur'ân* başlığı altında sistematik bir şekilde kaleme alınan Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin payı büyüktür. Bu eserler, vahyin başlangıcından mushafın harekelenmesine kadar Kur'ân metninin fiziksel gelişim süreci, müşahedeye dayalı bilgiler, Kur'ân'ın üslup ve muhteva özellikleri gibi birçok konuyu ele almak ve tefsire malzeme sunan önemli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler ulûmü'l-Kur'ân literatüründe zamanla tasnif edilmiş, ilgili başlıklar altında kavramlar tanımlanmış, örneklere ve niteliksel-sayısal bilgilere yer verilmiştir.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıklarından birisini de "vahiy ve vahyin geliş şekilleri" konusu teşkil etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe bu başlık altında rivayetler ışığında yapılan tasniflerin genellikle Şûrâ sûresi 51. âyet ile ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Bu âyette Allah (cc) ile kul/peygamber arasındaki iletişim biçimleri kategorize edilmektedir. Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsir literatüründeki bağlamı, ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki bağlamından farklıdır. Nitekim bu âyet tefsir literatüründe; bağlamı, kavram analizleri, irab ihtimalleri çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenirken, ulûmü'l-Kur'ân'da neredeyse âyete atıf yapılmakla yetinilmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tespit ve tasniflerin daha çok konunun tarihsel bağlamı ve rivayetler ışığında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.

Konunun bütün yönleriyle etraflıca ele alındığı tefsir literatüründe, Şûrâ sûresi 51. âyetin spesifik tartışmalara konu edildiği tefsir örnekleriyle karşılaşmak da mümkündür. Tefsirlerde vahiy tasniflerine yansımaları açısından bu âyetle ilgili dikkat çeken iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ebû'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) diğeri ise Nâsirüddîn el-Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) aittir. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri incelendiğinde bu âyetin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah tartışmalarına konu edildiği ve tasniflerin bu bağlamda yapıldığı görülmektedir. Bu iki müellifin âyetle ilgili yaptıkları i'râb tahlillerinin benzerlikler taşıması, tercihleri farklı olmasına rağmen dilbilimsel diğer ihtimalleri her ikisinin de dikkate alması ihtilaf noktalarının literal olmadığını kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin bu âyeti yorumlarken farklı görüşleri temellendirmeleri, buna rağmen literal analizlerde birbirlerine ters düşmemeleri, âyetin yorumunda dil dışı argümanların etkin olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî bu âyetin, Allah'ın sadece peygamberleri ile değil bütün insanlar ile konuşma şekillerini belirlediğini düşünmektedir. Zemahşerî'ye göre Şûrâ sûresi 51. âyet, Allah ile herhangi bir kul arasında gerçekleşecek iletişimi üç yola hasretmektedir. Allah kulu ile; a) İlham, kalbe ilkâ veya rüya yoluyla, b) bazı vasatlarda yarattığı sözünü duyurarak, c) meleklerinden birisini elçi olarak göndermek suretiyle konuşur. Âyette bu yollardan ilki vahiy, ikincisi perde arkasından konuşmak, üçüncüsü ise bir elçi göndermek şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'nın annesine yaptığı ilham, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi hususunda gösterdiği rüya ve Zebur'un Hz. Davud'un göğsüne ilkâ edilmesi bu âyetin birinci şıkında belirtilen *vahiy* kavramı ile ilgilidir. Zemahşerî *perde arkasından vahiy* terkinin bir mesel olduğunu düşünmektedir. Bu mesel, kralın hizmetindekilerden biri ile örtü/perde arkasından konuşması, bu kimsenin kralın sesini duyması ancak kendisini görememesi gibi bir durumu ifade etmektedir. Allah (cc), Hz. Mûsâ ve meleklerle böyle konuşmuştur. Allah'ın (cc) bir melek göndererek konuşması ise Hz. Mûsâ dışındaki peygamberler için söz konusudur.

Beyzâvî'ye gelince onun, bu âyeti özlü olarak ve Zemahşerî'ye cevap teşkil edecek şekilde tefsir ettiği görülmektedir. Beyzâvî, âyette zikredilen vahiyen/وحيا kelimesini süratle idrak edilen gizli söz olarak açıklamaktadır. Çünkü vahiy mahiyeti itibariyle birbiri ardınca gelen ses dalgaları ile varlık kazanmış kesik harflerden oluşan bir söz değildir. Âyette bu kelime ile hem miraç olayı ve rü'yetullah ile ilgili hadislerde geçen karşılıklı konuşma hem de Allah'ın Hz. Mûsâ ile görme olmadan sesini duyurarak konuşması kastedilmiştir. Ne var ki âyette *vahiyen* kelimesine atfedilen *min verâi hicâb/من وراء حجاب* ifadesi *vahiyen* kelimesini tahsis etmiştir. *min verâi hicâb* ifadesi sesin duyulup Allah'ın görülmediği bir konuşma biçimini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifade ile tahsis olunan *vahiyen* kelimesi karşılıklı konuşmayı karşılamaktadır ve Beyzâvî'ye göre bu âyet rü'yetullahın mümkün olduğunun bir delilidir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yapılan tasniflerin Beyzâvî'nin değil de Zemahşerî'nin tasnifine mutabık olması ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân'da mümkün olduğunca mezhepsel kabullerin ve tercihlerin ötesinde genel değerlendirmeler ve tespitler yapmak hedeflenmektedir. Âyeti Allah-peygamber değil de Allah-insan arasında geçen konuşma çerçevesinde anlamak Kur'ân'da geçen vahiy kullanımları (sadece vahiy kelimesinin kullanımı değil) açısından daha geniş kapsamlı bir tasnif imkânı sunmaktadır. Böylece, Hz. İbrahim'e rüyasında yapılan hitap, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahiy Hz. Peygamberimize ve diğer insanlara ilham bu âyet çerçevesinde ele alınabilmektedir. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tasniflerde rü'yetullah tartışmaları konunun dışında bırakılmış, âyetin delâlet alanı dünyevî boyutta gerçekleştirilen konuşma ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Vahiy, Şûrâ sûresi 51. Âyet, Zemahşerî, Beyzâvî.

### Giriş

Nüzul döneminde Kur'ân'ın anlaşılması hususunda kendisine müracaat edilen kaynaklar dil, vahiy ve müşahedeye dayalı bilgilerdir.<sup>1</sup> Vahyin ilk muhatapları kendi dilleri ile inen Kur'ân'ı anlarken fitrî bir özellik halini alan dil yetilerini/selikalarını kullanmışlar, âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları izleyerek mananın dış dünyada taayyününü veya vahyin dış dünyaya müdahalesini gözleme imkânına sahip olmuşlardır.

Kur'ân, inançtan ibadet ve ahlâka, kişisel haklardan uluslararası hukuka değin hayatı tanzim eden İslâm'ın ilk kaynağıdır. Dolayısıyla onun anlaşılması, mananın (murâd-ı ilâhînin) hayattaki tartışmasız karşılığı ve en güzel örneği olan Hz. Peygamber'in beyanının, ibadet şeklinin, yaşam tarzının ve ahlâkının içselleştirilmesine bağlıdır. Üstelik hem dil hem de müşahedeye dayalı bilgiler açısından ilk muhatapların bütünüyle aynı seviyede olduklarını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Toplum homojen bir yapı arz etmediğinden kimine göre açık ve anlaşılır olan ifadeler diğerine göre kapalı kalacaktır. Şu hâlde Kur'ân'ın anlaşılması dil selikasına sahip olmanın ve nüzul dönemini yaşamının ötesinde Hz. Peygamber'in örnekliğine ve beyanına ihtiyaç duyan, hayata dönük bir çabadır.

Doğrudan muhatapların Kur'ân'ı anlarken kendisine başvurdukları bu unsurlar, kaynaklık değerleri itibarıyla toplumda hazır olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın anlaşılması, bu kaynakların tedvinini veya teorik boyutta ele alınmasını gerektirmemiştir. Bu husus gerek hicri ikinci asırdan itibaren müstakil bir biçimde gerekse hicri altıncı asırdan itibaren *ulûmü'l-Kur'ân* başlığı altında sistematik bir şekilde kaleme alınan ulûmü'l-Kur'ân literatürünün sahip olduğu karakteristik özelliklerin tespitinde oldukça önemlidir.

Ulûmü'l-Kur'ân eserleri, vahyin başlangıcından mushafın harekelenmesine kadar Kur'ân metninin fiziksel gelişim süreci, müşahedeye dayalı bilgiler, Kur'ân'ın üslup ve muhteva özellikleri gibi birçok konuyu ele almakta ve tefsire malzeme sunan önemli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler ulûmü'l-Kur'ân literatüründe zamanla tasnif edilmiş, ilgili başlıklar altında kavramlar tanımlanmış, örnekleri ve niteliksel-sayısal bilgilere yer verilmiştir. Dolayısıyla ulûmü'l-Kur'ân literatürünün içeriğini ve karakteristik özelliklerini ilk dönemdeki Kur'ân'la ilgili şifâhî bilgilerin belirlediğini söylemek mümkündür.

Ortaya çıkış süreci, muhtevası ve amacı düşünüldüğünde ulûmü'l-Kur'ân'ın metodolojik öncüllerden hareket etmediği görülmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'ın kimliğine dair gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Nitekim gerek Kur'ân tarihini gerekse âyetlerin-sûrelerin sayıları (addü'l-âyi ve's-süver) gibi niteliksel bilgileri ele alması hasebiyle ulûmü'l-Kur'ân'ın bir tefsir metodolojisi addedilemeyeceğini söylemek (eleştiri mahiyetinde) yersizdir. Çünkü ulûmü'l-Kur'ân'ın böyle bir iddiası yoktur. Bu bağlamda modern dönemde tefsir ilmi çerçevesindeki metodoloji arayışlarının tefsir ilmine değil, özneye; yani modern dönem Kur'ân yorumcusuna dönük olduğu da belirtilmelidir. Bu husus, tefsir ilminin klasik dönemdeki multidisiplinel yapısı ile yakından alakalıdır. Müfessir, ahkâm âyetlerini tefsir ederken, fıkıh ve usûl ilimlerine hakim olmalı, itikada dair âyetleri tefsir ederken meselelerin zeminini kalam literatürü çerçevesinde okuyabilmelidir. Müfessirin itikadî-fıkıhî kabulleri (mezhebî prensipleri), onun tefsir anlayışına ve yorum metodolojisine takaddüm eder. Bu, kaçınılmazdır. Yorumcu, âyetlere mezhepler üstü baktığını ve Kur'ân'la doğrudan iletişime geçtiğini iddia etse, bu sefer de onun *mezhepler üstü* diye tanımladığı yaklaşımı belirleyen kabulleri yorum metodolojisine takaddüm edecektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, tefsire ait özgün bir metodoloji arayışına girmek, esasında diğer şer'î ilimlerin usul ve epistemolojilerini kabullenme anlamı taşımaktadır. Tefsir diğer şer'î ilimlerin usul ve problematiklerini mebdâî kabilinden kullanan geniş bir sahayı teşkil etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân ise Kur'ân'ın anlaşılmasını mümkün kılan şer'î ilimlerin önemli bir parçasıdır.

Bu çalışmada, Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Nâsırüddîn el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) Şûrâ sûresi 51. âyet çerçevesinde vahyin çeşitlerine dair yaptıkları tasnifler analiz

<sup>1</sup> Abdülvehhâb Gazlân, *el-Beyân fî mebhâhis min ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2017), 48.

edilecek; bu iki müfessir arasındaki spesifik bir tartışmanın tefsir literatürüne nasıl yansdığı irdelenecektir. Bu tasnifler, ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısı ve dili açısından ayrıca ele alınacaktır. Nitekim vahyin geliş şekilleri, ulûmü'l-Kur'ân'ın mesele haline getirdiği bir konudur. Çalışmada vahyin geliş şekillerinin seçilmesi, ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının çoğunda vahiy başlığı altında bu konunun rivayetlerle ve Şûrâ sûresi 51. âyetle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu âyet bağlamında Zemahşerî ve Beyzâvî arasındaki tartışma ise konuyu ulûmü'l-Kur'ân'ın bir adım ötesine taşımaktadır. Konunun ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirilmesi, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerdeki tasniflerin Mu'tezile'ye mensup bir müfessirin tasnifine uygunluk arz etmesine bir açıklama getirecektir.

Nur Ahmet Kurban'ın Şûrâ sûresi 51. âyeti konu edinen "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme" başlıklı bir makalesi bulunmaktadır. Kurban, vahiy kavramını analiz ettiği çalışmasında vahiy kavramı belirlenirken bu âyetin üzerinde neredeyse hiç durulmadığını iddia etmektedir. Yazar, Şûrâ sûresi 51. âyette sayılan unsurları tahlil ederek vahiy, Allah'ın insanla perde arkasından ve elçi göndermek yoluyla gerçekleştirdiği konuşmasının dışında kalan bütün konuşmalar olarak tanımlamaktadır.<sup>2</sup> Her ne kadar bizim gibi Kurban da çalışmasında Şûrâ sûresi 51. âyeti ele alsada bu iki çalışma konu ve yaklaşım açısından oldukça farklıdır. Kurban, makalesinde Kur'ân perspektifinden ve ilgili âyetten hareketle vahiy kavramını tanımlarken; bizim çalışmamızda ilgili âyet Zemahşerî ile Beyzâvî arasındaki tartışma çerçevesinde analiz edilmekte, bu iki müfessirin vahiy geliş şekillerine dair yaptıkları tasnifler, ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirilmektedir.

### 1. Ulûmü'l-Kur'ân Literatüründe Vahiy Çeşitlerine Dair Tasnifler

Erken dönem ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının bir kısmında vahiy ve vahyin geliş şekilleri/keyfiyeti/halleri konusuna hiç temas edilmemekte; diğer kısmında ise bu konu sadece rivayetler ışığında ele alınmaktadır. Modern dönem ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının ilgili başlıklarında ise genellikle Allah'ın (cc), kulu/peygamberi ile konuşma yollarını tasnif eden Şûrâ sûresi 51. âyete<sup>3</sup> değinilmekte, hatta tasnifler bu âyet bağlamında yapılmaktadır.

En kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarından birinin müellifi olan Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505), bu konuyu âyetle ilişkilendirmeden vahyin geliş şekilleri (keyfiyâtü'l-vahy) başlığı altında ele almış ve Peygamber Efendimize gelen vahiy ile sınırlandırmıştır. Süyûtî'ye göre Hz. Peygamber, a) meleğin çingirak sesine benzer bir ses ile gelmesi; b) kalbine ilkâ edilmesi; c) meleğin insan suretinde konuşması; d) meleğin uykuda iken gelmesi; e) Allah'ın kendisi ile uyanırken veya uyurken aracısız konuşması yollarından biri ile vahiy almıştır.<sup>4</sup> İbn Akîle el-Mekkî (öl. 1150/1737) de Süyûtî gibi Şûrâ sûresi 51. âyetten bağımsız olarak vahyin dört şekilde geldiğini bildirmiştir. Bunlardan birincisi, ilk inen âyetlerden önceki altı ayda Peygamber Efendimizin gördüğü sadık rüyalar; ikincisi, kalbe ilkâ;<sup>5</sup> üçüncüsü meleğin çingirak sesine benzer bir sesle bazen kendi suretinde bazen de insan suretinde gelmesi; dördüncüsü ise miraç hadisesinde olduğu gibi kelâmullahın bizzat duyulmasıdır.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Nur Ahmet Kurban, "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme = An Analysis on the Importance of the Verse 51 of the Surah al-Shura in Determination of the Concept of Wahy (Revelation)", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 223.

<sup>3</sup> "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izinle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."

<sup>4</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 103. Modern dönemde Mehmed Sofuoğlu ve İsmail Cerrahoğlu gibi müelliflerin konuyu daha çok rivayetler ışığında ele almaları ve tasnif etmeleri, eserlerini *İtkân* gibi eserlerin üzerine kurgulamalarından kaynaklanmaktadır. bk. Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 22-23; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Semih Ofset, 1983), 48-50.

<sup>5</sup> İbn Akîle'ye göre kalbe ilkâ meleğ vasıtasıyla da olabilir.

<sup>6</sup> İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (İmârât: Câmîatü's-Şârika, 2006), 1: 118-119.

#### 444 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

Modern dönem ulûmü'l-Kur'ân müelliflerinden Muhammed es-Sabbağ bu âyet ve hadisler ışında vahyin rüyada, ilham ile, perde arkasından duymak suretiyle ve melek aracılığıyla geldiğini söylemiş, bununla birlikte ilhamı uyanıkken kalbe ilkâ manasında ele almıştır. Sabbağ'a göre vahyin geldiği esnada meleğin görülmesi söz konusu değildir.<sup>7</sup> Mennâu'l-Kattân, Şûrâ sûresi 51. âyette ifade edilen vahiy kelimesini salih rüyalar; perde arkasından tabirini, Hz. Mûsâ ve -sahih olan görüşe göre- miraç hadisesinde Peygamberimiz için söz konusu olan uyanıkken alınan aracısız vahiy; elçi göndererek kaydını ise meleğin Hz. Peygamberimize insan veya melek suretinde gelmesi olarak açıklamaktadır. Kalbe ilkânın üçüncü maddeye dahil olacağını belirten müellife göre, vahyin bu şekli -ister insan suretinde isterse melek suretinde olsun- Cebrâil (as) aracılığı ile gerçekleşmektedir.<sup>8</sup>

Mustafa Dîb el-Buğa, Şûrâ sûresi 51. âyete göre vahyin üç çeşidi olduğunu belirtmiştir. Ona göre, âyette geçen vahiy, manayı kalbe atmak; perde arkasından konuşmak ise Allah'ı görmeksizin kelamını duymak manasına gelmektedir. Bir de Hz. Peygamber'e melek aracılığıyla gelen vahiy vardır. Vahyin bu çeşidinde melek, ya insan suretinde ya da asli suretinde gelir. Hz. Peygamber de vahyi ya melekten duyarak ya da kalbi ile kavrayarak bilir. Vahyin bu şekli de âyette üçüncü şıkta verilmiştir.<sup>9</sup>

Adnân Muhammed Zerzur Şûrâ sûresi 51. âyette yapılan tasnifi ele aldığı satırlarda ilk madde olan vahiy ile kalbe ilkânın anlaşılacağını söylemektedir. Müfessirlerin bazılarının vahyin bu şıkkını ilham olarak açıkladığına değinen Zerzur, âyetin Allah ile kul arasındaki konuşma (kelam) şekillerini kategorize ettiğine dikkat çekmekte, bu kelimenin ilhamı ifade etmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla *vahiy*, kalbe üflenen veya ilkâ edilen (melek ile-melek olmaksızın) manadır. Zerzur'a göre perde arkasından yapılan vahiyde sadece ses duyulur. Perde de Allah ile değil vahyin yapıldığı yer ile alakalıdır. Meleğin getirdiği vahiy ise ya çingirak sesine benzer bir ses ile ya da Cebrâil'in (as) insan suretinde gelmesi ile gerçekleşir. Kur'ân vahyi bunlardan ilki ile gelmiştir.<sup>10</sup> Subhi Sâlih ve Muhsin Demirci de Zerzur'un açıklamalarına çok yakın bilgiler kaydetmektedir.<sup>11</sup> Nureddin İtir'in konuyu diğer müelliflerden daha sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İtir'a göre, Şûrâ sûresi 51. âyet, vahyin geliş şekillerinin asıllarını bildirmektedir. Hadislerle gelen bilgileri dikkate aldığımızda vahyin geliş şekillerini yedi maddede ele alınması mümkündür. Bunlar; sâdik rüyalar, Hz. Peygamber uyanıkken meleğin onun kalbine (ses duyulmaksızın) manayı ilkâ etmesi, Meleğin insan suretinde gelip Hz. Peygamber'le konuşması, meleğin Hz. Peygamber'e asli suretinde gelip vahyetmesi, Hz. Peygamber'in meleği asli suretinde görerek vahiy alması, Allah'ın (cc) Hz. Peygamber'le perde arkasından konuşması ve Allah'ın Hz. Peygamber'le melek veya perde olmaksızın doğrudan konuşmasıdır. İtir'a göre sadık rüyalar âyetin zımında düşünülmelidir. İkinci-beşinci maddelerde Hz. Cebrail'in vahiy ulaştırması söz konusudur. Dolayısıyla bu maddeler âyette belirtilen üçüncü yolla (أو يرسل رسولا) ilgilidir. Perde arkasından vahiy âyette müstakil bir yol olarak geçmektedir. Allah'ın melek veya perde olmaksızın Hz. Peygamber'e vahyetmesi miraç gecesinde gerçekleşmiştir. Vahyin bu şekli de âyette وحيا kelimesi ile ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Yukarıda Ulûmü'l-Kur'ân literatürüne örnek teşkil etmesi bakımından referans gösterdiğimiz kaynaklarda âyetin birinci şıkkında yer alan *vahiy* maddesi, müellifler tarafından genellikle kalbe ilkâ ve/veya kalbe üfleme (النفث في الروح) şeklinde anlaşılmıştır. Bunda âyetin

<sup>7</sup> Muhammed b. Lütfi es-Sabbağ, *Lemhât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 46-48.

<sup>8</sup> Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 34-36.

<sup>9</sup> Mustafa Dîb el-Buğa & Muhyiddîn dîb Mutû, *el-Vâdih fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 17-18.

<sup>10</sup> Adnan Muhammed Zerzur, *Ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 55-56; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: İFAV, 2011), 238-239; Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV, 2016), 52-53.

<sup>11</sup> Subhi Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 25.

<sup>12</sup> Nureddin İtir, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1996), 16-18.

peygamberlere yapılan vahyi kategorize ettiği varsayımı ve ilhamın mahiyetine dönük kabul-ler önemlidir. İlhamın söz sayılıp sayılmayacağı (Zerzûr'un belirttiği üzere) veya ilhamın vahiy kabul edilip edilmeyeceği (Subhi Sâlih'te görüldüğü üzere) hususundaki görüşler âyetin birinci maddesinin farklı şekillerde açıklanmasına sebep olmuştur.

Bununla birlikte âyetin ikinci ve üçüncü maddelerinin vahyin çeşitlerinden hangilerini kapsadığı ile ilgili neredeyse bir ittifak söz konusudur. Perde arkasından konuşmanın Allah (cc) görülmeksizin sadece sesin duyulması ile gerçekleştiğini vurgulayan müelliflerden bir kısmı, bu konuşma türünün hem Hz. Mûsâ hem de Peygamber Efendimiz için geçerli olduğunu belirtmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân müellifleri elçi göndermek suretiyle konuşma hususunda ise Cebrâil'in (as), Peygamberimize vahyi getirme şekillerine yoğunlaşmışlardır. Meleğin Hz. Peygamber'e vahyi asli suretinde/çan sesine benzer bir çınlama eşliğinde veya insan suretinde getirdiğini belirten âlimler, Kur'ân vahyinin bunlardan birincisi ile geldiğinin altını çizmişlerdir.

Vahiy konusunun modern dönem kaynaklarında sistematik bir şekilde ele alınmasında oryantalist iddiaların önemi büyüktür. Nitekim birçok kaynakta müsteşriklerin vahiy konusunda ortaya attıkları şüphelerin giderilmesine dair başlıklar kaydedilip buralarda ilgili iddialara detaylı cevaplar verilmiştir. Ancak bu kaynakların çoğunda Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili yapılan tasnifleri bizzat şekillendirecek hususlara değinilmemiştir. Örneğin; âyette bahsedilen iletişim biçiminin bütün insanlar için mi yoksa sadece peygamberler için mi söz konusu olduğu, konuşmanın keyfiyeti, söz olmadan gerçekleşen iletişimin konuşma addedilip addedilmeyeceği gibi hususlar ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin çoğunda sorgulanmamaktadır. Aslında ulûmü'l-Kur'ân'ın karakteristik özellikleri ile ilgili olan bu durum gayet tabiidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân literatürü konuyu daha çok Kur'ân vahyi cihetinden ele almakta ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı alırken yaşadığı tecrübeleri tavsif eden sahih rivayetlerle birlikte değerlendirmektedir. Âyet bütün bileşenleri ile daha çok tefsir literatüründe incelenmektedir.

## 2. Şûrâ Sûresi 51. Âyetle İlgili İki Özgün Yorum

Tefsir literatüründe Allah'ın beşer ile ancak üç şekilde konuştuğunu belirten Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsiri noktasından iki özgün yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi Zemahşerî'ye diğeri ise Beyzâvî'ye aittir. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki tasnifler, daha çok Zemahşerî'nin yorumuna muvafiktir. Onun, bu âyeti tevil ederken kendi mezhebinin doktrinlerini öne çıkarması bu gerçeği değiştirmemektedir. Ehl-i sünnet kelâm ekolüne müntesip müelliflere ait bu kaynakların Eş'arî ekolünün temsilcilerinden biri olan Beyzâvî'nin değil de Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin görüşüne muvafık olması merak uyandırmaktadır. Bu açıdan Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinin analiz edilmesi, 1) tefsir literatüründe ele alındığı şekliyle bu âyete çok yönlü bakmamıza katkı sunacak, 2) tefsirde müfessirin ön kabullerinin ve zihinsel özelliklerinin rolünü ortaya koyacak, 3) ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleri çerçevesinde hangi tasnifin daha işlevsel olduğunu görmemize imkân tanıyacak, 4) Zemahşerî'nin tasnifi ile ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarındaki tasniflerin uyumunu anlamlandırmamızı kolaylaştıracaktır.

### 2.1. Zemahşerî'nin Şûrâ Sûresi 51. Âyeti Tefsiri

Zemahşerî bu âyetin tefsirinde iki rivayete yer vermektedir. Bunların ilkinde göre, Yahudiler Peygamberimize "Eğer peygambersen Hz. Mûsâ gibi Allah ile konuşur, O'nu görürsün. Bunları yapana kadar sana iman etmeyeceğiz." derler. Peygamberimiz de "Hz. Mûsâ Allah'ı görmedi." buyurur. Bunun üzerine Şûrâ sûresi 51. âyet iner. Zemahşerî'nin naklettiği diğer rivayet ise Hz. Aişe'ye isnad edilmektedir. Hz. Aişe, "Kim Muhammed'in (sav) Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a büyük bir iftira etmiş olur." dedikten sonra yanındakilere "Allah'ın

#### 446 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

söylediğini duymadınız mı?" diye sormuş ve bu âyetleri okumuştur.<sup>13</sup> Bu rivayetlerden birincisinin sebep-i nüzul, ikincisinin ise Hz. Âişe'nin âyeti tefsiri olduğu görülmektedir. Zemahşerî Allah'ın (cc) görülmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle o, hem kendi düşüncesini temellendirmek hem de aksi yöndeki söylemi reddetmek için âyetin rû'yetullah ile ilişkisini kurma eğilimindedir. Rivayetleri de bu saikle âyete konu etmektedir.

Zemahşerî'ye göre Şûrâ sûresi 51. âyet, Allah ile herhangi bir kul arasında gerçekleşecek iletişimi üç yola hasretmektedir. Allah kulu ile;

- İlham, kalbe ilkâ veya rüya yoluyla,
- Bazı vasatlarda yarattığı sözünü duyurarak,
- Meleklerinden birisini elçi olarak göndermek suretiyle konuşur.<sup>14</sup>

Zemahşerî bu âyetin, Allah'ın sadece peygamberleri ile değil bütün insanlar ile konuşma şekillerini belirlediğini düşünmektedir. Âyette bu yollardan ilki vahiy, ikincisi perde arkasından konuşmak, üçüncüsü ise bir elçi göndermek şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'nın annesine yaptığı ilham,<sup>15</sup> Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi hususunda gösterdiği rüya<sup>16</sup> ve Zebur'un Hz. Davud'un göğsüne ilkâ edilmesi bu âyetin birinci şıkkında belirtilen *vahiy* kavramı ile ilgilidir.

Zemahşerî *perde arkasından vahiy* terkinin bir mesel olduğunu düşünmektedir. Bu mesel, kralın hizmetindekilerden biri ile örtü/perde arkasından konuşması, bu kimsenin kralın sesini duyması ancak kendisini görememesi gibi bir durumu ifade etmektedir. Allah (cc), Hz. Mûsâ ve meleklerle böyle konuşmuştur. Zemahşerî'nin burada vurguladığı husus, perde arkasından konuşmada sesi duyanın konuşanı görememesidir. Çünkü Allah (cc) zâtı itibarıyla görülemez. Allah'ın (cc) bir melek göndererek konuşması ise Hz. Mûsâ dışındaki peygamberler için söz konusudur.<sup>17</sup> Zemahşerî temriz sigasını kullanarak bu âyetle ilgili başka bir yoruma daha değinmektedir. Buna göre âyetin ilk maddesindeki vahiy (وحيا) melek vasıtasıyla peygamberlere yapılan bildirim, elçi vasıtası ile yapılan vahiy (أو يرسل رسولا) ise Allah'ın (cc), peygamberleri aracılığıyla insanlarla konuşmasını karşılamaktadır.<sup>18</sup>

Zemahşerî'ye göre âyette geçen vahyen/وحيا ve en yürsile/أن يرسل mastardır ve hal konumunda zikredilmektedir. Zarf olan min verâi hicâb/من وراء حجاب ifadesi de aynı şekilde hal konumundadır. Bu durumda âyeti "Allah'ın (cc) kullarından biri ile ancak vahyederek, perde arkasından sesini duyurarak veya bir elçi göndererek konuşması söz konusu olur." şeklinde anlamamız gerekir.<sup>19</sup> Zemahşerî yaptığı bu irab tahlilinde istisnayı, müferrağ olarak değerlendirmekte, müstesna minhi de konuşma (تكليم) esnasında söz konusu olan haller şeklinde takdir etmektedir.

Zemahşerî bu âyetle ilgili başka bir irab ihtimalinden daha bahsetmektedir. Ona göre âyette geçen vahyen/وحيا kelimesi kelâm manasında kullanılmıştır. Çünkü vahiy, gizli ve son derece süratli olan bir sözdür/kelâmdır. On(unl)a ancak açık(ça) konuşurum (لا أكلمه إلا جهرا) cümlesindeki جهرا/cehira kelimesi de aynı şekilde bir söz çeşididir. Bu irab tercihinde âyette *vahyen* kelimesi ile birlikte zikredilen diğer öğelerin de mastar olarak gelmesi ve söz/kelam çeşitlerinden olması gerekir. Zemahşerî, bu sebeple elçi göndermek manasındaki mastarı ارسالا/irsâle şeklinde takdir etmekte, Allah'ın elçisi aracılığı ile gönderdiği sözün kendi sözü

<sup>13</sup> Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 14/91.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/87-88.

<sup>15</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Eylül 2019), el-Kasas 28/7.

<sup>16</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88



mesabesinde olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim bir kimsenin elçisi aracılığı ile başkasına ulaştırdığı bir sözle ilgili olarak “falancaya şunu söyledim” demesi pek tabiidir. Perde arkasından tabiri ise başında bir duyurmak (إسماع) kaydı ile düşünülmelidir.<sup>20</sup> Anladığımız kadarıyla Zemahşerî bu irab ihtimalinde كَن/kâne’yi nakıs fiil olarak değerlendirmekte, müstesnaları da mef’ûl-i mutlak olarak düşünmektedir. Müstesna minh ise cümlede görülmeyen ve كَن/kâne’nin ismi konumunda bulunan أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ cümlesine mef’ûl-i mutlak olarak takdir edilebilecek hususlardır. Dolayısıyla istisna müferrağdır.

Zemahşerî’nin âyetin sonunda yer alan ‘aliyyün/علي, ḥakîmün/حكيم sıfatlarını âyete yaptığı tefsire uygun olarak açıkladığı görülmektedir. Ona göre *aliyy* sıfatı yaratılmışların sıfatlarından aşkın, *ḥakîm* sıfatı ise fiilleri hikmetin gerektirdiği şekilde gerçekleşen manasına gelmektedir. Allah hikmeti gereğince kuluyla bazen vasıtalı, bazen de ilham veya doğrudan hitap ederek vasıtasız konuşur.<sup>21</sup>

## 2.2. Beyzâvî’nin Şûrâ Sûresi 51. Âyeti Tefsiri

Beyzâvî’ye gelince onun, bu âyeti özlü olarak ve Zemahşerî’ye cevap teşkil edecek şekilde tefsir ettiği görülmektedir. O, âyette zikredilen vahyen/وحيا kelimesini süratle idrak edilen gizli söz olarak açıklamaktadır. Çünkü vahiy mahiyeti itibarıyla birbiri ardınca gelen ses dalgaları ile varlık kazanmış kesik harflerden oluşan bir söz değildir. Âyette bu kelime ile hem miraç olayı ve rû’yetullah ile ilgili hadislerde geçen karşılıklı konuşma hem de Allah’ın Hz. Mûsâ ile görme olmadan sesini duyurarak konuşması kastedilmiştir. Ne var ki âyette *vahyen* kelimesine atfedilen min verâi hicâb/من وراء حجاب ifadesi *vahyen* kelimesini tahsis etmiştir. *min verâi hicâb* ifadesi sesin duyulup Allah’ın görülmediği bir konuşma biçimini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifade ile tahsis olunan *vahyen* kelimesi karşılıklı konuşmayı karşılamaktadır ve Beyzâvî’ye göre bu âyet rû’yetullahın mümkün olduğunun bir delilidir.<sup>22</sup>

Beyzâvî, tefsirinde Zemahşerî’nin *vahyen* kelimesine yüklediği anlamlara ve temriz sigası ile rivayet ettiği vecihlere de değinmiştir. Buna göre *vahyen* kelimesi, ilham ve kalbe ilkâ veya melek aracılığı ile vahiy manasına gelmektedir. *vahyen* kelimesinin ilham ve kalbe ilkâ manaları tercih edilirse أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء kısmı ile Allah’ın melek göndererek peygamberleri ile konuşması; *vahyen* kelimesinin melek aracılığıyla yapılan vahiy manasına geldiği kabul edilirse de أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء kısmı ile Allah’ın peygamberlerini göndererek insanlar ile konuşması anlaşılır.<sup>23</sup>

Beyzâvî, *vahyen* kelimesinin ve bu kelimeye atfedilenlerin mastar ve mansûb olduğunu belirtmektedir. Nitekim âyette yer alan من وراء حجاب ifadesi mahzûf bir kelâm/كلام lafzının sıfatıdır. Göndermek manasındaki إرسال/إرسال ise bir söz/kelâm çeşididir. Bununla birlikte *vahyen* ve *en yûrsile* kelimelerinin mastar, *min verâi hicab* ifadesinin ise zarf olarak hal konumunda bulunduğu da düşünülebilir.<sup>24</sup> Görüldüğü üzere Beyzâvî, Zemahşerî’nin ikinci ihtimal olarak zikrettiği i’râb vechini tercih etmiş; ancak Zemahşerî’nin görüşünü de ihtimal dahilinde görmüştür.

Beyzâvî, *ḥakîm* sıfatının keyfiyetini açıklarken kendi tefsirine uygun ifadeleri seçer. Ona göre *aliyy* sıfatı yaratıkların sıfatlarından aşkın, *ḥakîm* sıfatı ise hikmetinin gerektirdiği

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/89. أو يرسل رسولا فيوحي kısmının merfu olarak okunduğu Nafi’ kıraatına da değinen Zemahşerî, bu ibarenin başlangıç cümlesi (ibtidaiyye) veya kendinden önce gelen *vahyen* kelimesine atıf olarak değerlendirilebileceğini kaydetmektedir. Bu durumda vahyen kelimesi mühiyen olarak takdir edilmelidir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/90.

<sup>21</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/91.

<sup>22</sup> Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 5/85.

<sup>23</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 5/85.

<sup>24</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 5/85.

### 448 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemaşerî ve Beyzâvî'nin...

şeyleri yapan manasındadır. Hikmeti gereğince Allah (cc) bazen vasıtalı bazen de karşılıklı veya perde arkasından vasıtasız olarak konuşur.<sup>25</sup>

#### 3. Zemaşerî ve Beyzâvî'nin Şûrâ Sûresi 51. Âyete Dair Yaptığı Tefsirlerin Arkaplanı

Zemaşerî ve Beyzâvî Şûrâ sûresi 51. âyeti yorumlarken neredeyse aynı literal olasılıklardan bahsetmişler, fakat kelimelerin/kavramların içlerini farklı şekillerde doldurmuşlardır. Zemaşerî, âyeti müntesibi olduğu ekolün ilkelerine uygun olarak yorumlama gayretinde olmuş, Beyzâvî ise bu yorumun temelsiz olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Âyetin tefsiri noktasında gözlenen bu farklılık, esasında ifadelerin farklı anlaşılmasından değil, müfessirlerin mezhebi doktrinlerinden kaynaklanmaktadır.

Zemaşerî de Beyzâvî de âyette geçen وما كان/vemâ kâne ifadesini “sahih/doğru/uygun olmaz” anlamına gelen وما صح/vemâ şahha şeklinde tefsir etmiştir. Şârihlerden bazılarına göre bu durumda her iki müfessir de كان'ı tam fiil olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla fiilin manası sahih/mümkün değildir, şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>26</sup> Zemaşerî âyetteki beşer ifadesinin içerisini bütün insanlar olarak doldurmaktadır. Beyzâvî ise âyetin sadece Allah ile peygamberleri arasında söz konusu olan konuşma şekillerini tasnif ettiğini düşünmektedir. Zemaşerî vahiy kelimesini ilham, kalbe ilkâ ve rüya olarak anladığından istisnayı müferrağ; Beyzâvî ise vahiy kelimesini söz olarak tefsir ettiğinden istisnayı munkatı kabul ediyor gözükmektedir.

Zemaşerî, rü'yetullahın mümkün olmadığına bu âyetten delil getirme uğraşındadır. Ona göre bu âyet Allah'ın kulları ile sadece üç şekilde konuştuğunu belirtmektedir. Vahiy; ilham, uyanıkken kalbe ilkâ ve rüya ile bildirim anlamına gelmektedir. Perde arkasından konuşma ise Allah'ın bir cisimde yarattığı kelamını, zatı görülmeksizin duyurması demektir. Allah'ın görüldüğü bir konuşma şeklinden bahsedilemez. Çünkü âyet Allah ile kul arasında geçen konuşma şekillerini üç madde ile sınırlandırmış; bunların dışında Allah (cc) ile kul arasında gerçekleşecek herhangi bir konuşma şeklini nefyetmiştir.<sup>27</sup> Âyete göre, Allah'ın kendisiyle konuştuğu kimse (Hz. Mûsâ), bu esnada O'nu (cc) görememektedir. Zemaşerî açısından lafzın kendisinde (mantuk) verilen bu bilgi dikkate alındığında, hem konuşma dışında Allah'ın kesinlikle görülemeyeceği hem de Mûsâ (as) dışında başka bir kimsenin O'nu (cc) elbette göremeyeceği anlaşılmalıdır. (mefhumü'l-muvâfaka)<sup>28</sup>

Beyzâvî'nin vahiy gizli söz olarak tanımlaması, âyette sayılan üç unsurun da kelam cinsinden olduğunu ve bu âyetin Allah ile peygamberler arasındaki iletişim yollarını tasnif ettiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tefsir ile Beyzâvî, Zemaşerî'nin “vahiy” kelimesinin anlamına dair tercihten ve bu kelimenin ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki yaygın kullanımından farklı bir tanımlamaya gitmektedir. *Envârü't-tenzil* şârihlerinden Konevî İsmail Efendi (öl. 1195/1781), Beyzâvî'nin âyetteki ilk madde olan vahiy gizli söz olarak tefsir etmesine değinirken bu hususa işaret etmiş, kelam-vahiy ilişkisine dair önemli bilgiler kaydetmiştir. Konevî'ye göre burada vahyin gizli söz olarak tefsir edilmesinin sebebi, âyetin başında yer alan أَنْ يَكْتُمَهُ اللهُ ifadesidir. Yoksa vahiyde sözün bulunması şart değildir. Vahiy, celfî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Celfî olan vahyin üç kısmı vardır. Bunlardan birincisi, meleğin dili ile sabit olup peygamberin duyduğu vahiydir. Bu vahiy alırken peygamber kendisine vahiy getirenin melek olduğunu kesin bir delil ile bilmektedir. Kur'ân bu şekilde inmiştir. İkincisi, sözsüz olarak meleğin beyanı ile peygamberin bildiği vahiydir. Konevî'nin bahsettiği bu

<sup>25</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/85.

<sup>26</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ala Tefsirü'l-Beyzâvî = İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 7: 429; Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsirü'l-Beyzâvî ve maahü Hâşiyetü İbn Temcîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 17/266.

<sup>27</sup> Muhyiddin Mehmed Kocevi Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsirü'l-Kâdî el-Beyzâvî = Hâşiyetü ala Tefsirü'l-Kâdî el-Beyzâvî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/444.

<sup>28</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, 7/430.

vahiy meleğin Hz. Peygamber'in kalbine üflemesi (veya ilkâsı) olmalıdır. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in kalbinde beliren, içerisinde Allah'tan geldiğine dair hiçbir şüphe barındırmayan ilhamdır. Bunlardan ilkinde söz vardır, ikincisinde ve üçüncüsünde yoktur.<sup>29</sup>

Beyzâvî'nin tasnifinde vahy-i celfnin ilk kısmı âyetin üçüncü maddesinde ele alınmıştır. Bu tasnifte kalbe ilkâ, ilham ve rüyanın yer almama sebebi Beyzâvî'nin âyette geçen hususların hepsini Allah'ın peygamberi ile olan sözlü konuşması bağlamında değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Üçüncü maddede vahyi elçinin getirmesi, bu iletişimin elçi ile peygamber arasında gerçekleştiğini göstermez. Nitekim bu bildirim aslında sözün sahibine aittir.

Beyzâvî'ye göre âyette geçen vahyin hem karşılıklı konuşmayı hem de görme olmadan sesin duyulması suretiyle konuşmayı kapsadığını belirtmiştik. Şerhlerde Allah'ın (cc) Peygamberimiz ile karşılıklı konuşmasına dair verilen örnekler miraç hadisesine dairdir. Yine Allah'ın (cc) cennette görüleceğine dair hadisler de karşılıklı konuşmanın mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup> Allah'ın (cc) sesinin duyulması, ancak zatının görülmemesi aslında âyette perde arkasından konuşma şeklinde ifade edilen konuşma türüdür. Bunun en bariz örneği Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ ile konuşmasında görülmektedir.

Beyzâvî'nin âyette bahsedilen üç maddeden birincisi olan vahyi süratle idrak edilen gizli söz olarak tefsir etmesi (bununla karşılıklı ve perde arkasından konuşmayı kast etmesi), onun bu kavramı kelâm-ı nefsi boyutunda ele almasını gerektirmiştir. Şeyhzâde'ye (öl. 950/1543) göre Beyzâvî'nin bu tefsirindeki gizli kaydı Allah'ın zatı ile kaim olan sözünün/kelâmının ses cinsinden olmadığını beyan etmekte, sürat kaydı ise kelâmullahın mahiyet itibarıyla harflerden oluşmadığını bildirmektedir. Allah'ın (cc) kelâmı mananın, kendisiyle konuşulmanın ilminde/zihninde seslerden ve harflerden uzak bir şekilde belirmesinden (temessül) dolayı süratle idrak edilir. Bu, manaların kişinin zihninde birçok parçaya sahip suretlerle öncelik sonralık söz konusu olmadan bir anda oluşmasına benzer.<sup>31</sup> Önceliğin-sonralığın bulunmaması kelâmullahın zaman söz konusu olmaksızın var olduğuna işaret etmektedir. Nitekim kelâm, Allah'ın zâtî-ezelî bir sıfatıdır. Kelâmullahın mürettep halde bulunması buna mani değildir. Çünkü mürettep halde bulunan kelâm ancak harflere ve seslere taalluk ettiğinde zamana konu olur.<sup>32</sup> Kâzerûnî (öl. 940/1533) bu hususu şu şekilde açıklar: "Vahiy mahiyet itibarıyla kendisine vahyedilenin mütehayyilesinde hayali-aklî-manevî (mütehayyile) lafızlarla temessül eden bir olgudur."<sup>33</sup> Vahiy, dış dünyada tecrübe ettiğimiz üzere harfleri taşıyan ses dalgalarının kulağın ses kanalına ardına girmesi ile duyulmaz. Bu duyumda harflerin her biri diğerinden sonra idrak edilir ve bu sözü anlamak harflerin hepsinin duyulmasını gerektireceğinden zaman alır. Hâlbuki vahiy, çok uzun bir kesit olsa dahi bir anda tüm organlarla ve bütün cihetlerden idrak edilir.<sup>34</sup>

Beyzâvî'nin, vahyi hızlı ve gizli bir şekilde duyulan söz olarak açıklamasının, bunu da ses dalgaları ve harflerle ilişkiye geçmemiş mananın zihinde belirmesi/temessül şeklinde tanımlamasının, (âyette geçen ilk madde olarak) Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı duyması ile çeliştiği akla gelebilir. Çünkü Beyzâvî'ye göre vahiy, Allah'ın (cc) zatı görülmeden sesinin duyulmasını da (Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı duyması) kapsamaktadır ve duyma deyince akla sesler ve harfler gelmektedir. Konevî, Beyzâvî'den iktibasla Mûsâ'nın (as) kelâmullahı duyma keyfiyetin-

<sup>29</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/266.

<sup>30</sup> bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 7/442; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/267. Konevî'nin, rü'yet hadislerinin karşılıklı konuşmaya delil getirilmesine itina ile yaklaştığı görülür. Çünkü bu hadisler cennet ehlinin Allah'ı (cc) göreceği ile alakalıdır. Hâlbuki âyet Allah'ın (cc) peygamberi ile konuşmasını mevzu bahis edilmektedir.

<sup>31</sup> Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 7/442.

<sup>32</sup> bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân: tefsirü'l-fatihâ* (Der-saâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 45.

<sup>33</sup> Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb el-Kâzerûnî, *Hâşiyetü't-Tefsîri'l-Beyzâvî* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyyetü'l-Kübrâ, ts.), 5/56.

<sup>34</sup> İbn Temcîd, *Hâşiyetü İbn Temcîd*, 17/266.

#### 450 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

den bahsederken bu hususa işaret ediyor olmalıdır. Mûsâ (as), kelâmullahı duyduğunda bunun Allah'ın (cc) sözü olduğunda hiçbir şüphe etmemiştir. Çünkü o, kelâmullahı tüm organları ile ve bütün cihetlerden duymuştur. Bu, Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı ruhânî bir şekilde/elfâzî mütehayyile ile duyduğunu göstermektedir.<sup>35</sup>

Beyzâvî'ye göre vahiy kelimesi vasitasız vahiy yollarından Allah'ın görülerek ve görülmeden duyulması şeklinde gerçekleşen sözlü iletişim şekillerini kapsamaktadır. Ancak Allah'ın görülmeden sesinin duyulması, âyette vahiy kelimesinden hemen sonra مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihi ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihi vahiy kelimesinin anlamını daraltmıştır.<sup>36</sup> Bu durumda وَخِيَا kelimesini karşılıklı konuşmak, مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihini ise perde arkasından konuşmak şeklinde anlamak gerekir.

İlk bakışta akla gelmeyen bu daraltıcı yorum dikkat çekicidir. Esasında Beyzâvî'nin vahiy kelimesine bu anlamı yüklemesinin sebebi, âyetin Mu'tezile'nin rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüşüne delil gösterilemeyeceğini ispat etmektir. Bununla birlikte Beyzâvî'nin bu tefsirle rü'yetullahın vacip olduğunu ispat etmeyi amaçlamadığı da belirtilmelidir. Kendi ifadesiyle bu âyet, rü'yetullahın mümteni değil, caiz olduğunu göstermektedir.<sup>37</sup>

Zemahşerî'nin rü'yetullahın mümkün olmadığına dair söz konusu kabulünü bu âyetle temellendirme eğilimine karşın Beyzâvî, bu yargıyı daha çok literal öncüllerden hareketle çürütmeye çalışmaktadır. Bu durum Beyzâvî'nin, Zemahşerî'nin söylemine cevap verirken âyetin genel manası ile ilgili kapsamlı ve çok yönlü değerlendirmelerin önüne geçmiş gibi gözükmektedir. Bu bağlamda *Envârü't-tenzîl* şerhlerinde şârihlerin de Beyzâvî'nin tespitlerinin zayıflığını imâ ettiklerine ve başka delillerden bahsettiklerine rastlanmaktadır.

Örneğin; Konevî'ye göre aslında bu âyet rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair kesin bir delil niteliğinde değildir. Beyzâvî de bunun farkındadır. Nitekim Beyzâvî, vahiy (âyetteki ilk madde olarak) karşılıklı konuşma (müşâfehe) olarak tefsir etmesine rağmen, bu âyeti rü'yetullahın vukuuna değil mümkün olduğuna delil kılmaktadır. Çünkü âyet karşılıklı konuşma manasına kesin bir şekilde delalet etmemektedir.<sup>38</sup> Bu çerçevede Hafâcî (öl. 1069/1659) ve Konevî'nin, Beyzâvî'nin tefsirine alternatif bir delilden daha bahsettikleri görülmektedir. Onlara göre Zemahşerî'nin tefsiri kabul edilse dahi bu âyetin dünyada Allah ile kul arasında gerçekleşen konuşma şekillerini sınırladığı söylenmelidir. Çünkü imkânî bir yana rü'yetullahın ahirette gerçekleşeceğine dair elimizde kesin deliller vardır. Ancak bu delillerin ayrıntıları kalam ilminde ele alınmaktadır.<sup>39</sup>

Konevî'ye göre Beyzâvî'nin bu âyete yaptığı tefsir genel itibarıyla yerindedir; ancak vahiy kelimesine yüklediği anlam rü'yetullahın dünyada iken gerçekleşmesi hususunda karşılaşılan tartışmalar açısından eleştirilebilir. Çünkü Beyzâvî bu âyeti Allah ile peygamberleri arasında gerçekleşen konuşma bağlamında ele almaktadır. Bu durumda müşâfehe anlamı vahiy kelimesine Hz. Peygamberimizin miraç gecesinde Allah'ı gözüyle gördüğü tespiti üzerine yüklenmiştir. Halbuki bu konu ihtilâflıdır ve Beyzâvî'nin yaptığı bu tefsirin Hz. Peygamber'in miraç gecesinde Allah'ı görmediğini düşünenler için geçerli olmadığı açıktır. Rü'yetullah cen-

<sup>35</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/267.

<sup>36</sup> Beyzâvî gibi *vahyen* kelimesinin görerek konuşma manasına geldiğini düşünen bazı âlimler ise bunu âyete yapılan taksim üzerinden temellendirmektedir. Bu âlimlere göre, âyette *vahyen* kelimesi Allah'ın kulları ile perde arkasından veya elçi göndererek konuşmasına alternatif bir iletişim şekli olarak kullanılmıştır. Başka bir ifade ile *vahyen* kelimesi ile ifade edilen konuşmada perde veya elçi söz konusu değildir. Bu taksim, Allah'ın (cc) kulları ile müşâhede âleminde alışla geldiği şekilde konuşmadığını belirtmek için yapılmıştır. Dolayısıyla *vahyen* maddesinin Allah'ın görüldüğü bir konuşma şekli olarak anlaşılması gerekir. Kâdi İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali (İmârât: Vahdetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2013), 254.

<sup>37</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/85.

<sup>38</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/268.

<sup>39</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü'l-Şihâb*, 7/430; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/268.

net ehli için ahirette sunulacak olan bir ikramdır. Dolayısıyla bu âyetin Allah'ın bütün insanlarla konuşması bağlamında anlaşılması daha genel bir çerçeve çizecek ve cennet ehlinin Allah ile onu görerek konuşmalarını da kapsayacaktır.<sup>40</sup>

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında (rü'yetullahla ilgili görüşünden bağımsız olarak) Zemahşerî'nin tefsirinin Allah-kul arasındaki iletişim açısından daha genel bir bakış açısı sunduğu söylenebilir. Aynı görüşte olan Kazvîni'ye (öl. 745/1344) göre Zemahşerî'nin bu âyete yaptığı tefsir, Beyzâvî'nin tefsirinden daha tercihe şayandır. Nitekim *وما كان لبشر* ifadesi genel bir mana (ta'mîm) içermektedir. Bu sebeple âyetin sadece Allah ile peygamberler değil, Allah ile bütün kullar arasında söz konusu olan iletişimi tasnif ettiği söylenmelidir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Zemahşerî'nin tasnifini kabul etmek; daha doğru bir ifade ile Zemahşerî'nin tasnifine benzer bir tasnife gitmek, rü'yetullahı inkâr anlamı taşımamaktadır.<sup>42</sup> Bu tasnife gitmişken de Allah'ın görülebileceğini düşünmek mümkündür. Nitekim Allah'ın kelamı bizim kelamımızdan farklıdır. Âyette zikredilen ilk maddede müşâhede ile vahyi bir arada düşünmeye bir engel de yoktur.<sup>43</sup> Bunun yanında rü'yetullahın müşâhede alemindeki konuşma ile birlikte düşülmesi de bir zorunluluk değildir. Kazvîni'nin bu noktadaki tespitleri oldukça yerindedir. Ona göre bu âyetin rü'yetullah tartışmalarına konu edilmesi doğru değildir. Nitekim bu âyet Zemahşerî'nin belirttiği gibi Allah'ın görülemeyeceği görüşüne delil kılınmaz. Bu âyetten yola çıkarak sadece konuşma esnasında Allah'ın görülemeyeceği söylenebilir. Çünkü Allah'ın görülmesi, fena ve bekâ makamlarına ulaşmayı gerektirir. Bu ise kulun fiziksel varlığını gerekli kılan örtünün kaldırılması ile mümkündür.<sup>44</sup> Kazvîni, bu tespitleri ile rü'yet-mükâleme arasındaki farkı temellendirerek âyetin rü'yetullahın mümteni olduğu görüşüne delil kılınmayacağını belirtmektedir. Kazvîni'ye göre bu âyet, Allah ile kul arasındaki konuşma şekillerini tasnif etmektedir. Rü'yet ise fiziksel varlığın etkisinden kurtularak müşâhede makamına ulaşmakla olur. Dolayısıyla Allah'ın görülmesinin bu âyet bağlamında ispat veya reddedilmesi doğru değildir.

### Sonuç

Ulûmü'l-Kur'ân, nüzul döneminden Mushaf'ların istinsahına dek vahyin geçirdiği aşamaları, âyetlerin indiği yer ve zamanı, ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ın nüzulüne eşlik eden olay ve soruları, sahâbeden itibaren Kur'ân'a dair yapılan tespit, açılım ve kavramsallaştırmaları, Kur'ân'ın üslub özelliklerini ve dil yapısını, Kur'ân'ın muhtevasına dair niteliksel-sayısal bilgileri kapsayan geniş bir alana sahiptir. Bu ilim, her ne kadar Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan önemli konuları ele alsada bizatihi metodik öncüllerden hareket etmemektedir ve ilk dönem rivayetleri çerçevesinde şekillenmektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe incelenen konuların âyetler ile temellendirilmesi, tefsir ilminin yöntem ve bakış açısından farklılık arz etmektedir. Bu konular, ilgili âyetlerin tefsirleri ışığında tasnif edilmemiş; diğer rivayetler de değerlendirilerek yapılan tasnifler, âyetler ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bazı konuların ulûmü'l-Kur'ân'da ele alındığı şekliyle âyetlerin mana ve muhtevalarını yeterince yansıtmadığını söylemek doğru değildir. Usûl literatüründe de gözlenen bu yöntemin modern dönemde yanlış değerlendirildiği görülmektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe "vahiy ve vahyin geliş şekilleri" başlıkları altında rivayetler ışığında yapılan tasniflerin genellikle Şûrâ sûresi 51. âyet ile ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Bu âyetin tefsir literatüründeki bağlamı, ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki bağlamından farklıdır. Nitekim bu âyet tefsir literatüründe bağlamı, kavram analizleri, irab ihtimalleri

<sup>40</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/269-270.

<sup>41</sup> Ömer b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Keşfü'l-Keşşâf*, University of Michigan Special Collections Library, nr. 467, 441b.

<sup>42</sup> Bu hususta rü'yetullahın dünya ve ahiret boyutu ayrı ayrı ele alınmalıdır.

<sup>43</sup> İtr, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 19.

<sup>44</sup> Kazvîni, *Keşfü'l-Keşşâf*, 441b.

#### 452 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenirken, ulûmü'l-Kur'ân'da neredeyse âyete atıf yapılmakla yetinilmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tespit ve tasniflerin daha çok konunun tarihsel bağlamı ve rivayetler ışığında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.

Tefsir literatüründe Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili biri Zemahşerî'ye diğeri ise Beyzâvî'ye ait olan iki farklı yorum dikkat çekmektedir. Analiz edildiğinde bu âyetin Zemahşerî ve Beyzâvî tarafından Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yettullah tartışmalarına konu edildiği görülecektir. Bu iki müellifin âyetle ilgili yaptıkları i'râb tahlillerinin benzerlikler taşıması, tercihleri farklı olmasına rağmen dilbilimsel diğer ihtimalleri her ikisinin de dikkate alması ihtilaf noktalarının literal olmadığını kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin bu âyeti yorumlarken farklı görüşleri temellendirmeleri, buna rağmen literal analizlerde birbirlerine ters düşmemeleri, âyetin yorumunda dil dışı argümanların etkin olduğunu göstermektedir.

Beyzâvî'nin Şûrâ sûresi 51. âyete yaptığı tefsirin Zemahşerî'nin gölgesinde kaldığı, onun âyetin manasını Zemahşerî'nin iddiasına odaklanarak belirlediği ve bakış açısını bir nevi sınırlandırdığı; Beyzâvî'nin bu âyeti Zemahşerî'ye cevap sadedinde tefsir etmesinin onun yorum perspektifini daralttığı söylenebilir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin tefsiri reaksiyonel tefsir olarak nitelenebilir. Bu sebeple şerhlerde Zemahşerî'nin iddiasını çürütmek için verilen diğer argümanlara Beyzâvî'nin metninde rastlanmamaktadır.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yapılan tasniflerin Beyzâvî'nin değil de Zemahşerî'nin tasnifine mutabık olması ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân'da mümkün olduğunca mezhepsel kabullerin ve tercihlerin ötesinde genel değerlendirmeler ve tespitler yapmak hedeflenmektedir. Âyeti Allah-peygamber değil de Allah-insan arasında geçen konuşma çerçevesinde anlamak Kur'ân'da geçen vahiy kullanımları (sadece vahiy kelimesinin kullanımı değil) açısından daha geniş kapsamlı bir tasnif imkânı sunmaktadır. Böylece, Hz. İbrahim'e rüyasında yapılan hitap, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahiy Hz. Peygamberimize ve diğer insanlara ilham bu âyet çerçevesinde ele alınabilmektedir. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tasniflerde rü'yettullah tartışmaları konunun dışında bırakılmış, âyetin delâlet alanı dünyevî boyutta gerçekleştirilen konuşma ile sınırlandırılmıştır.

**Kaynakça**

- Beyzâvî, Nâsîru'd-dîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâs el-Arabî, ts.
- Buğa, Mustafa Dîb & Mutû, Muhyiddîn. *el-Vâdih fi ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Semih Ofset, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Gazlân, Abdülvehhâb. *el-Beyân fi mebâhis min ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2017.
- İtur, Nureddin, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1996.
- Hafâcî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb ala Tefsir'l-Beyzavi = İneyetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kâdî İyâz. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abduh Ali. İmârât: Vahdetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2013.
- Kâzerünî, Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb. *Hâşiyetü't-Tefsiri'l-Beyzâvî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Kazvîni, Ömer b. Abdurrahman. *Keşfü'l-Keşşâf*, University of Michigan Special Collections Library, 467: 1b-532a. University of Michigan.
- Konevî, Ebû'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail Efendi. *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsiri'l-Beyzâvî ve maahü Hâşiyetü İbn Temcîd*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 15 Eylül 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurban, Nur Ahmet. "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Süresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme = An Analysis on the Importance of the Verse 51 of the Surah al-Shura in Determination of the Concept of Wahy (Revelation)", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 205-225.
- Mekkî, İbn Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2006.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Aynü'l-a'yân : tefsirü'l-fatîha*. Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütfî. *Lemehât fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Subhi Salih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzavi = Hâşiyetü alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Zerzur, Adnan Muhammed, *Ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 455-474

**İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında  
Okutulan *Mein Islambuch 1-2* Ders Kitabının Muhteva Özellikleri  
Bakımından İncelenmesi**

*Religious Teaching at Primary School 1st and 2nd Grade: An  
Examination of Mein Islambuch 1-2 Textbook, Used at German Public Scho-  
ols, in Terms of Content Features*

**Semra Çinemre**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology  
Department of Religious Education  
Trabzon / Turkey*

[semra.cinemre@trabzon.edu.tr](mailto:semra.cinemre@trabzon.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-2924-1129](https://orcid.org/0000-0002-2924-1129)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 1 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 24 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 455-474

**Cite as / Atıf:** Çinemre, Semra. "İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında Okutulan *Mein Islambuch 1-2* Ders Kitabının Muhteva Özellikleri Bakımından İncelenmesi [*Religious Teaching at Primary School 1st and 2nd Grade: An Examination of Mein Islambuch 1-2 Textbook, Used at German Public Schools, in Terms of Content Features*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 455-474.

<https://doi.org/10.18505/cuid.668931>

**Religious Teaching at Primary School 1st and 2nd Grade: An Examination of Mein Islambuch 1-2 Textbook, Used at German Public Schools, in Terms of Content Features**

**Abstract:** Religious education begins with the age of compulsory education and takes place in the integrity of basic education in various countries of the world. As for our country, within the scope of formal education religious education starts at the 4th grade of primary school. In the 19th National Education Council held in 2014 a recommendation was made for teaching the Religion Culture and Moral Knowledge course at the 1st, 2nd and 3th grades of primary school in Turkey. However, there is no experience and educational background related to religious education at these classes. At this point, it is clear that academic studies that will form the basis of this field are needed before a decision is put into practice in this direction. Based on this idea, this study aims to examine a religion course given at the 1st and 2nd grades of primary school through a sample textbook. For this purpose with criteria sampling method Mein Islambuch 1/2 textbook prepared for Muslim children in Germany was chosen and analyzed by document analysis and descriptive analysis under the category of "content features". Findings revealed that the topics are handled with a content and simplicity appropriate to the age, daily life and experience of the pupil by making examples through religious motifs that the pupil sees around her/him. However, there are also some controversial issues for concrete operational stage primary school children.

**Summary:** In many countries of the world, courses on religious teaching start from preschool and continue from first grade until the last grade. Regarding the scope and models of these courses there are different applications in various countries. As for our country, the Religion Culture and Moral Knowledge course is compulsory with the 24th article of the 1982 Constitution. Although, in the relevant paragraph of the constitution, the expression of "Religious culture and moral education is among the compulsory courses taught in primary and secondary education institutions" is wide enough to cover both primary and secondary education, this course is taught from the 4th grade of primary school in practice. In the 19th National Education Council held in 2014, a recommendation was made for teaching the Religion Culture and Moral Knowledge course at the 1st, 2nd and 3th grades of primary school. However, there is no experience and educational background related to religious education at these classes. It is obvious that primarily academic studies that will form the basis of this field are needed. Based on this idea, this study aimed to examine a religion course given at the 1st and 2nd grades of primary school through a sample textbook. Accordingly, Mein Islambuch 1/2 textbook prepared for Muslim children in Germany was analyzed by document analysis in terms of its content features. Analysis themes determined in this direction were as follows: "Individual and Social Focused Issues", "Belief in Allah-Creation Issues", "Faith-Worship Issues", "Prophets-Qur'an Issues" and "Religions-Holidays". The main question of the research was: "What are the content features of a religious textbook for Muslim students written at primary school levels?" With the results revealed by this research, it is expected to shed light on the studies to be carried out for a course likely to take place at these grade levels in our country.

Basic findings of the study, obtained within the scope of the five analysis themes, are as follows: Within the scope of individual and social focused issues, emphasis was identified that Muslim students living in a multicultural society should recognize and introduce their own identity while trying to recognize their interlocutors. It is also emphasized in the book that although there are disagreements with siblings and friends from time to time, they should discover each other's common aspects. In addition, it was also seen that an ideal Muslim family life is depicted as family elders are valued, parents and children share domestic responsibilities, the family spends time together effectively, and the children can perform some works independently.

In the context of belief in Allah-creation issues, the names and attributes of Allah are given and illustrated by various visuals, verses and poems supporting the subject that Allah created the whole universe and possesses infinite power and might. It is also stated in the book that

it is impossible to see God by eye but based on what He created His power can be seen and felt. It was determined that this content is presented in a level and scope in which seven-to-eight-year-old children can recognize and discover the universe with their own experience, in accordance with their age, experience and level of development.

Within the scope of the theme of faith-worship issues, basic subjects and concepts are included. It was determined that there is neither detailed information about prayer nor surahs for students to learn, read, memorize for prayer. It was also seen that this content is processed at the minimum basic level of religious-cultural knowledge for the child's own religion.

In the context of the prophets-Qur'ân issues it was seen that mainly issues related to Prophet Muhammad are included. In this context, his birth, childhood, youth and a section from his life on his love and compassion for all living things is presented. As for the Qur'ân, it is introduced generally and surahs of Ihlas, Asr, Fatiha and Nas are shared in Arabic as a whole, and then transcribed and translated by each verse individually.

Within the scope of the theme religions-holidays, Ramadan and sacrifice festivals are dealt mainly with importance and focus on socio-cultural dimensions. Besides, the holy days, temples, holy book names and holidays of Jews and Christians, especially Christmas and Easter holidays, are outlined.

The textbook is generally in a content and simplicity suitable for the developmental characteristics of children. But it was determined that there are detailed descriptions on topics such as the Prophet Muhammads dialogue with Gabriel and his mood during the first revelation came and the story of Abraham sacrificing his son. It is debatable whether these details are appropriate for the level of development of a primary school child, who is still in the concrete process period, and therefore this content should be reviewed in accordance with psychology of religion findings and educational principles.

This textbook is structured for Muslim students in a confessional model within the scope of Germany's religious education models. However, it was determined in the study that the issues are not processed with scientific knowledge or detailed/intensive explanations, but with the simplicity of basic religious-cultural knowledge. In addition, the content, taking into account the multicultural social structure of the country, provides students both the most basic principles and teachings of their religion, and also includes the core values of the dominant society in which they live. With this content, it can be said that the book can contribute to the pupils' developing their own religious identities while at the same time respecting other religious and world orientations and integrating them into the society they live in. In the light of the results of this research, in Turkey an ideal primary school religious teaching model can be developed within the framework of our religion-state relations, considering religious, cultural and social structure, suitable for expectations and needs, overlapping with psychological and educational principles.

**Keywords:** Religious Education, Religious Teaching, Primary School, Germany, Islamic Religious Course.

### **İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında Okutulan Mein Islambuch 1-2 Ders Kitabının Muhteva Özellikleri Bakımından İncelenmesi**

**Öz:** Din öğretimi, dünyanın çeşitli ülkelerinde zorunlu eğitim yaşı ile başlamakta ve temel eğitimin bütünlüğü içerisinde yer almaktadır. Ülkemizde ise örgün eğitim kapsamında din öğretimi, ilkokul 4. sınıfta başlamaktadır. 2014 yılında gerçekleşen 19. Milli Eğitim Şûrası'nda ilkokulun 1, 2 ve 3. sınıf düzeylerinde de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin olması yönünde tavsiye kararı alınmıştır. Fakat bu sınıf düzeylerinde din öğretimi için henüz tecrübemiz ve eğitimbilimsel altyapımız bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu doğrultuda bir karar uygulamaya geçirilmeden önce bu sahanın zeminini oluşturacak akademik çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu düşünceden hareketle, bu makalede ilkokul 1 ve 2. sınıf düzeyinde verilen bir din

dersini örnek bir ders kitabı üzerinden incelemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda ölçüt örnekleme yoluna gidilerek Almanya'da Müslüman çocuklar için hazırlanmış olan ders kitaplarından Mein Islambuch 1/2 seçilmiştir. Çalışmada nitel yöntem desenlerinden doküman incelemesi kullanılmış; veriler, "muhteva özellikleri" analiz kategorisi altında, beş tema çerçevesinde betimsel yolla çözümlenmiştir. Araştırma sonunda konuların; öğrencinin çevresinde gördüğü dinî motifler üzerinden örneklendirmeler yapılarak çoğunlukla yaşına, gündelik yaşantısına ve tecrübesine uygun bir içerik ve sadelikle işlenmiş olduğu görülmüştür. Bununla birlikte henüz somut işlemler döneminde olan ilkökul çocuğuna gelişim düzeyi açısından sunulması tartışmalı bazı içeriklere de yer verildiği tespit edilmiştir.

**Özet:** Dünyanın birçok ülkesinde din öğretimine ilişkin derslere okul öncesinden başlanarak ilkökul 1. sınıftan itibaren son sınıfa kadar yer verilmektedir. Bu derslerin hangi kapsamda ve ne tür modellerle verildiğine ilişkin olarak ise çeşitli ülkelerde farklı uygulamalar söz konusudur. Ülkemizde ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 1982 Anayasasının 24. Maddesi ile zorunlu olarak okutulmaktadır. Her ne kadar anayasanın ilgili paragrafında "Din kültürü ve ahlak öğretimi, ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." ifadesi, ilk ve ortaöğretimin tümünü kuşatan genişlikte ise de uygulamada bu ders, 4. sınıftan itibaren yürütülmektedir. Bu noktada 2014 yılında gerçekleşen 19. Milli Eğitim Şûrası'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin, eksik bırakılmış olduğu ilkökul 1-3. sınıf düzeylerinde de okutulması yönünde bir tavsiye kararı alınmıştır. Fakat ülkemizde henüz ilkökulun bu sınıf düzeylerinde din öğretimine ilişkin uygulama tecrübesi ve eğitimbilimsel altyapı bulunmamaktadır. Bu noktada öncelikle bu sahanın zeminini oluşturacak akademik çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu düşünceden hareketle bu çalışmada ilkökul 1 ve 2. sınıf düzeyinde verilen bir din dersini örnek bir ders kitabı üzerinden incelemek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Almanya'da Müslüman çocuklar için hazırlanmış olan Mein Islambuch 1/2 dersi kitabı, muhteva özellikleri bakımından doküman incelemesi ile analiz edilmiştir. Muhteva özellikleri analiz kategorisinin alt temalarını oluşturmada temelde ünite isimleri baz alınmakla birlikte ünitenin hâkim muhtevası doğrultusunda yeniden isimlendirme yapılmıştır. Bu doğrultuda belirlenen analiz temaları şunlardır: "Bireysel ve Toplumsal Odaklı Konular", "Allah İnancı-Yaratılış Konuları", "İman-İbadet Konuları", "Peygamberler-Kur'an Konuları", "Dinler-Bayramlar Konuları". Araştırmanın, "Müslüman öğrenciler için ilkökul 1 ve 2. sınıf düzeylerinde yazılmış olan bir din dersi kitabının muhteva özellikleri nelerdir?" temel sorusu neticesinde ortaya koyduğu sonuçlarla ülkemizde bu sınıf düzeylerinde gerçekleşmesi muhtemel bir ders için yapılacak çalışmalara ışık tutması beklenmektedir.

Çalışmanın, beş analiz teması kapsamında elde edilen en temel bulguları şu şekildedir: Bireysel ve toplumsal odaklı konular teması kapsamında çokkültürlü bir toplum yapısında yaşayan Müslüman öğrencilerin kendi kimliklerini tanıması, tanıtmayı, öte yandan da muhataplarını tanımaya çalışması; zaman zaman kardeş ve arkadaşlarla anlaşmazlıklar olsa da birbirlerinin ortak yönlerini keşfetmesi gerektiği vurguları tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra ideal bir Müslüman aile yaşantısının; aile büyüklerine değer verildiği, anne-baba ve çocukların ev içi sorumlulukları paylaştığı, ailenin bir arada etkili bir şekilde zaman geçirdiği, çocuğun bağımsız bir şekilde birtakım işleri gerçekleştirebildiği vurgularıyla betimlendiği görülmüştür.

Allah inancı-yaratılış teması kapsamında Allah'ın isim ve sıfatlarına yer verilmiş, Allah'ın tüm kâinatı yarattığı, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu çeşitli görseller, konuyu destekleyen ayetler ve şiirler eşliğinde ortaya konmuş, Allah'ı gözle görmenin imkânsız olduğu, fakat yaratmış olduklarından hareketle O'nun gücünün görülüp hissedilebileceği gerek görseller gerekse somutlamalarla izah edilmiştir. Bu içeriğin yedi-sekiz yaşındaki çocukların kâinatı kendi tecrübeleriyle tanıyıp keşfedebilecekleri kapsamda; yaş, tecrübe ve gelişim düzeylerine uygun bir şekilde sunulduğu tespit edilmiştir.

İman-ibadet tema içeriğinde öncelikle besmele, kelime-i tevhit ve şahadet, salavat, dua ve Allah'a sığınmak, abdest, namaz, cami ve kible gibi temel konulara yer verildiği görülmüştür. Namaza ilişkin ilmiyal bilgilerine ve öğrencilerin namaz için öğrenmeleri, okumaları, ezberlemeleri amacıyla surelere yer verilmediği, bu içeriğin çocuğun toplumda gözlemesi mümkün

durumlar ve kendi dinine ilişkin öğrenmesi beklenen asgari temel dinî-kültürel bilgi düzeyinde işlendiği tespit edilmiştir.

Peygamberler ve Kur'an teması kapsamındaki içerikte ağırlıklı olarak Hz. Muhammed'e yer verildiği; doğumu, çocukluğu ve gençliğinin yanı sıra tüm canlıları sevmesi ve merhametine ilişkin hayatından bir kesitin sunulduğu görülmüştür. Kur'an konusunda ise Kur'an, ana hatlarıyla tanıtılmış ve örnek olarak İhlas, Asr, Fatiha ve Nas sureleri bir bütün olarak Arapça aslıyla, ardından tek tek her ayetin transkripsiyonu ve tercümesi ile paylaşılmıştır.

Dinler ve bayramlar tema içeriğinde Ramazan ve kurban bayramları; ağırlıklı olarak mahiyeti, önemi ve sosyo-kültürel boyutları ile işlenmiştir. Bunun yanı sıra Noel ve Paskalya bayramları başta olmak üzere Yahudi ve Hristiyanların kutsal günleri, mabetleri, kutsal kitap isimleri ve bayramları ele alınmıştır.

Ders kitabının, genel itibarıyla öğrencilerin gelişim dönemi özelliklerine uygun bir içerik ve sadelikte olduğu görülmüştür. Fakat ilk vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber'in Cebrail ile diyalogu, ruh hali ve Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban etmesi kıssası gibi konularda detaylı betimlemelere yer verildiği tespit edilmiştir. Bu detayların henüz somut işlemler döneminde olan ilkökul çocuğunun gelişim düzeyi açısından ne kadar uygun olduğu tartışmalı olup bu kapsamdaki içerik, din psikolojisi ve eğitim ilkeleri doğrultusunda gözden geçirilmelidir.

Bu ders kitabı, Almanya'nın din eğitimi modelleri kapsamında Müslüman öğrencilere yönelik olarak mezhebe dayalı bir içerikte yapılandırılmıştır. Bununla birlikte konuların, ilmiyal bilgileri çerçevesinde veya detaylı/yoğun açıklamalarla değil, temel dinî-kültürel bilgi sadeliğinde işlendiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra içerik, ülkenin çokkültürlü toplumsal yapısını dikkate alarak öğrencilere bir taraftan kendi dinlerinin en temel ilke ve öğretilerini sunarken diğer yandan da içinde yaşadıkları toplumun temel değerlerine yer vermektedir. Kitabın, bu içerikle öğrencilerin kendi dinî kimliklerini geliştirirken aynı zamanda diğer din ve dünya yönelimlerine saygı ile yaklaşmasına ve yaşadıkları topluma entegre olmalarına katkı sunacağı söylenebilir. Bu araştırmanın sonuçları dikkate alınarak Türkiye'de de ülkemizin din-devlet ilişkileri çerçevesinde, dinî, kültürel ve toplumsal yapıyı dikkate alan, beklenti ve ihtiyaca hitap eden, eğitim ve psikoloji ilkeleri ile örtüşen ideal bir ilkökulda din öğretimi modeli geliştirilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Öğretimi, İlkokul, Almanya, İslam Din Dersi.

### Giriş

Din özgürlüğünün, uluslararası hukuk metinlerine ve birçok ülkenin anayasal esaslarına göre temel hak ve özgürlükler arasında yer aldığı bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda her ülke, vatandaşının dini öğrenme ve ona uygun yaşama ihtiyacı ve özgürlüğünü kendine has din-devlet ilişkileri ile tarihî, siyasî, dinî, sosyo-kültürel ve demografik özelliklerine bağlı olarak karşılamaktadır. Bu doğrultuda çeşitli ülkelerde görece farklı din öğretimi modelleri benimsenmektedir. Din öğretimi model ve yaklaşımlarındaki çeşitliliğin yanı sıra din öğretiminin hangi sınıf düzeylerinde verildiği konusunda da ülkeler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Sınıf düzeyleri açısından bakıldığında, din derslerinin okul öncesi eğitimden başlayarak temel eğitimin 1. sınıfından itibaren son sınıfa kadar devam ettiği çeşitli ülkeler olduğu görülmektedir. Bu ülkelerde sınıf düzeylerine göre farklılık arz eden çeşitli uygulamalar söz konusudur. Örneğin bazı ülkeler dine ilişkin konuları ilk sınıf düzeylerinde Hayat Bilgisi türündeki dersler kapsamında vermekte iken bazısında müstakil din dersleri yer almaktadır. Bazı ülkelerde ilk sınıf düzeylerindeki din dersleri mezhepler üstü iken, üst sınıflardan itibaren mezhebe dayalı bir ders ayırımına gidilmekte, yine buna bağlı olarak bazı ülkelerde bu ders zorunlu, bazılarında ise seçmeli olarak okutulmaktadır. Dersin seçmeli olduğu örneklerde ilk sınıf düzeylerinde dersi seçme yetkisi ebeveynde, üst sınıf düzeylerinde öğrencide bulunmakta; seçmeli din dersini seçmeyen öğrenci alternatif bir derse yönlendirilmekte ya da o ders saatinde serbest bırakılmaktadır. Bunun yanı sıra farklılık arz eden bir başka durum da dersin sınıf geçmeye etkisinin olup olmadığı noktasındadır.

Meseleye Türkiye özelinde bakıldığında, din öğretiminde çeşitli modellerin tecrübe edilmiş olması bakımından ülkemizin zengin bir arka plana sahip olduğu görülmektedir. Kısaca özetlenecek olursa; herkese-hiç kimseye din dersi, program içi-program dışı din dersi, isteyene din dersi, ders ve sınıf geçmeye etkisi olan-olmayan din dersi gibi tecrübelerden sonra ülkemizde herkese Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi uygulamasına geçilmiştir. Tarihsel süreç, din öğretiminin hangi sınıf düzeyinde verildiği özelinde incelendiğinde bu konuda da çeşitlilik olduğu görülmektedir. Kronolojik olarak bakıldığında; 1924'te hazırlanan 1924 İlk Mektepler Müfredat Programında ilkökul 1. sınıf hariç diğer sınıflara (2-5.) Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri adıyla haftada ikişer saatlik din dersinin konulduğu, aynı yıl ortaokullara yönelik hazırlanan müfredatta ise liselerin orta kısmında 1 ve 2. sınıflar için haftada birer saatlik Din Bilgisi adıyla bir dersin yer aldığı görülmektedir. Bu düzenlemelerde liselerin ikinci devresinde ise dine ilişkin herhangi bir ders bulunmamaktadır. Sonraki gelişim ise din derslerinin 1927'de ortaokullardan, 1929 yılından itibaren de ilkokullardan tedricen kaldırılması yönünde olmuştur. Çok partili döneme kadar da okullarda din dersine yer verilmemiştir. Yaklaşık 20 yıl aradan sonra din derslerinin yeniden hangi sınıf düzeylerinde yer aldığına bakıldığında; 1948 yılında ilkökul 4 ve 5. sınıflara; 1956 yılında da ortaokul 1 ve 2. sınıflara; 1967 yılında ise lise ve dengi okulların 1 ve 2. sınıflarına Din Bilgisi dersinin konulduğu görülmektedir. Din Bilgisi derslerinin ortaokul ve liselerin 3. sınıflarına konulduğu tarih ise 1976 yılıdır.

Bahsi geçen tecrübelerden sonra, 1982 Anayasasının 24. Maddesi ile DKAB dersinin zorunlu olarak okutulması kararlaştırılmıştır. DKAB dersinin hangi sınıf düzeylerinde uygulamaya geçirildiğine bakıldığında; anayasanın ilgili paragrafında "Din kültürü ve ahlak öğretimi, ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." ifadesi, her ne kadar ilk ve ortaöğretimin tümünü kuşatan genişlikte ise de uygulamada bu ders, 4. sınıftan itibaren verilmeye başlanmıştır. Bu noktada 19. Milli Eğitim Şûrası'nda, 1982 yılından itibaren 4-12. sınıf düzeylerinde zorunlu olarak okutulan DKAB dersinin, eksik bırakılmış olduğu ilkökul 1-3. sınıf düzeylerinde de okutulması yönünde bir tavsiye kararı alınmıştır. Bu karar, Türk eğitim sistemindeki uygulamanın bütünlüğünü sağlamak açısından din öğretiminin ilkökul 1. sınıftan başlamasının ideal olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra yukarıda da bahsedildiği üzere, dünyanın çeşitli ülkelerinde din dersleri, okul öncesinden başlayıp ilkökul 1. sınıftan itibaren devam etmektedir. Bu noktada dünyadaki örnekler de dikkate alındığında din öğretiminin ilkökul 1. sınıfta başlaması ideal görünmektedir. Ayrıca bütün eğitim sistem ve felsefelerinde fertlerin tüm yeteneklerini ortaya çıkarıp geliştirmek, temel duygu ve ihtiyaçlarını uyumlu bir şekilde doyurmak, eğitimden beklenen temel görevlerin başında gelmektedir. Nitekim 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 2. Maddesinde Türk milli eğitiminin genel amaçlarında bahsedilen "Beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere (...) kişiler olarak yetiştirmek" ifadesi de buna işaret etmektedir. Bu temel doğrultusunda bireyin fiziksel, zihinsel, duygusal, psiko-sosyal gelişimlerinin yanı sıra dinî ve ahlakî gelişim alanlarının da göz ardı edilemez bir öneme sahip olduğu ortadadır. Bu noktada çocukluk döneminde; dinî gelişim özellikleri dikkate alınarak ilgi ve ihtiyaçlar doğrultusunda verilecek bilimsel temellere dayalı bir din öğretimi, bireyin sağlıklı bir dinî duygu, inanç gelişimi ve kimlik inşasına imkân verecektir. Bu bağlamda, ülkemizde okul öncesi düzeyde ve ilkökul 4. sınıftan itibaren bireye din öğretimi imkânı tanınmakla birlikte ilkokulun ilk üç sınıf düzeyi açısından bir boşluk ve eksiklik söz konusudur. Bu konuda her ne kadar 19. Milli Eğitim Şûrası'nda bu sınıf düzeylerinde de din öğretiminin olması yönünde tavsiye kararı alınmış olsa da ülkemizde henüz bu konuda uygulama tecrübesi ve eğitimbilimsel altyapı bulunmamaktadır. Bu noktada öncelikle bu sahanın zeminini oluşturacak akademik çalışmalara ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Ülkemizde, ilkökulda din öğretimi konusu çerçevesinde ise literatürde yalnızca iki tez çalışmasının olduğu tespit edilmiştir. Her iki çalışma da ilgili sınıf düzeylerinde din eğitimi ihtiyacını araştırma odaklı gerçekleştirilmiştir. Bu makalede, ülkemizde bu konuda yapılan iki çalışmadan farklı olarak ilkokulun ilk kademelerinde din dersi tecrübesi olan ülkelere Almanya'da Müslüman çocuklar için hazırlanmış olan bir İslam din dersi kitabı incelenmiştir.

Alman akademik camiasında ise ilkokul düzeyi ders kitaplarını inceleyen bir çalışma tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmada Kiefer, 1-4. sınıf düzeyi kitaplarından *Mein Islambuch* ve *Die Schöne Quelle*'yi incelemiştir. Yazar, çalışmasında "din pedagogu" olmadığını ifade ederek çalışmasını "İslambilimleri" perspektifiyle yaptığını belirtmiştir. Bu bakış açısı doğrultusunda çalışmasında ders kitaplarında İslam'ın nasıl betimlendiği, hangi dinî kaynaklara yer verildiği ve bu kaynakların nasıl sunulduğu gibi analiz kategorileri belirlemiştir. Bu makalenin, Kiefer'in çalışması ile tek ortak yönü her iki çalışmada da kitabın ünite ve konularının liste halinde sunulmuş olmasıdır. Literatürde bunun dışında, *Mein Islambuch* ders kitabını tümüyle analiz etmeyip iki sayfalık içerikle bu kitaba temas eden bir çalışma tespit edilmiştir. İlahiyat ve eğitim biliminin İslam din derslerinde nasıl bir araya getirilebileceğinin incelendiği bu çalışmada Arslan, *Mein Islambuch* kitabındaki ilah doktrininin çocuk perspektifi ve düzeyine uygun olduğuna temas etmiş, buna ilişkin olarak da ders kitabından bazı örnekler vermiştir. Bu sayılan çalışmalar dışında, bu makalenin konu edindiği başlık veya kapsamda bir çalışma tespit edilmemiştir. Bu makalede Almanca literatürde yer alan sayılı çalışmadan farklı olarak ilgili ders kitabı, "muhteva özellikleri" açısından incelenecektir. Böylelikle ülkemizde bu sınıf düzeylerinde gerçekleşmesi muhtemel bir ders için örnek bir içerik ortaya konarak değerlendirilmiş olacaktır. Bu bağlamda bu makalenin, meseleyi ülkemiz açısından geleceğe ve ihtiyaca dönük bir amaçla konu edinmesi bakımından özgün ve aktüel bir değere sahip olduğu düşünülmektedir. Bu noktada, araştırmamızın temel sorusu şu şekilde ifade edilebilir: "Müslüman öğrenciler için ilkokul 1 ve 2. sınıf düzeylerinde yazılmış olan bir din dersi kitabının muhteva özellikleri nelerdir?" Araştırmamızın alt soruları ise şu şekilde ifade edilebilir:

- İlkokul 1 ve 2. sınıf İslam din dersi kitabı hangi konuları ele almaktadır?
- İlkokul 1 ve 2. sınıf İslam din dersi kitabında yer alan konular hangi kapsam ve genişlikte işlenmektedir?

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırma, nitel yönetime dayalı olarak hazırlanmıştır. Nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Doküman incelemesi de araştırılması hedeflenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizi yoluyla veri sağlanmasıdır.<sup>2</sup> Bu çalışmada ders kitapları bir doküman olarak inceleneceği için çalışmanın deseni doküman analizidir.

### 1.2. Araştırmanın Örnekleme

Almanya'da bu sınıf düzeylerinde Katolik ve Protestan mezhepleri başta olmak üzere çeşitli dinî cemaatlerin dersleri yürütülmektedir. Bu noktada amaçlı örneklem türlerinden ölçüt örnekleme yoluna gidilmiştir. Ölçüt örneklemede daha önceden belirlenmiş bazı önem ölçütlerini karşılayan durumları dikkate alarak örneklem alınmaktadır.<sup>3</sup> Bu noktada ölçüt veya ölçütler araştırmacı tarafından oluşturulabilmektedir.<sup>4</sup> Bu çalışmada ölçüt, ders kitaplarının Müslüman öğrencilere dinlerini öğretmek üzere hazırlanmış olmasıdır. Bu doğrultuda İslam din dersi kapsamındaki ders kitaplarından *Mein Islambuch 1-2* seçilmiştir. Bu noktada

<sup>1</sup> Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim Dergisi* 23/112 (1999), 10.

<sup>2</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).

<sup>3</sup> Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. ed. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 238.

<sup>4</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

## 462 | Semra Çinemre. İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında ...

neden mezheplerüstü değil, mezhebe dayalı bir ders örneği seçildiğini açıklamak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere ülkemizde DKAB dersinin karakteri mezheplerüstü olmakla birlikte çoğunluğun mensup olduğu din olarak İslam'ı ön plana almaktadır. Bu çalışmada da öncelikli görülen; İslam'ı ele alan bir ders içeriğinin örnek olarak incelenmesidir. Bu araştırma sonucunda ortaya konan içerik dikkate alınarak ülkemizde bu sınıf düzeyleri için planlanacak olan bir ders içeriğinin daha betimsel ve mezheplerüstü karakterde inşa edilmesi mümkündür.

Örneklem olarak seçilen *Mein Islambuch 1/2* ders kitabı, Kuzey Ren Vestfalya, Bav- yera ve Aşağı Saksonya gibi eyaletlerde onaylanmış ders materyallerinden biridir.<sup>5</sup> Kitabın yazarları Serap Erkan, Evelin Lubig-Kaps, Gül Solgun-Kaps ve Bülent Uçar'dır. Uçar, aynı zamanda kitabın bilimsel danışmanıdır. Kitap, Oldenbourg yayınevi tarafından 2009 yılında yayımlanmıştır. Bu çalışmada da kitabın 2009 yılı basımı incelenmiştir. On üniteden oluşan kitap, 96 sayfadır.

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu çalışmada veriler örneklem olarak seçilen ders kitabından toplanmıştır. Nitel yöntemle yapılan araştırmalarda elde edilen veriler, betimsel analiz ve içerik analizi ile yorumlanmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışmada verilerin analizinde betimsel yol izlenmiştir. İlk olarak çalışmanın betimsel analiz çerçevesini oluşturmak üzere araştırma problemi ve amaçlarından hareket edilmiştir. Bunun yanı sıra literatür taranarak ders kitaplarını inceleyen bazı çalışmalarda yer alan teknik düzen/fiziksel özellikler, içerik, dil ve anlatım, eğitsel tasarım, görsel tasarım gibi öne çıkan belli başlı analiz kategorileri incelenmiştir.<sup>7</sup> Bu ön hazırlıktan sonra analiz kategorileri geniş tutularak ders kitabı; sayfa yapısı ve düzeni, kaynak seçimi ve sunumu (başta ayet ve hadis olmak üzere şiir, şarkı, okuma parçası vb.), görsel unsurlar (fotoğraf, resim, hüsnühat, şekil, şema vb.), etkinlik/alıştırma soruları, içindekiler ve konu dağılımı olmak üzere alt analiz kategorilerine göre incelenmiştir. Fakat bu ön incelemede çok fazla veri elde edilmiş ve bu içeriğin bir makalenin kapsamını aşacağı görülmüştür. Bu nedenle "muhteva özellikleri", çalışmanın tek analiz kategorisi olarak belirlenmiştir. Bu kategoride elde edilen verileri sistematik bir şekilde sunmak için tema oluşturma arayışına gidilmiştir. Bu noktada temelde ünite isimleri baz alınmakla birlikte ünitenin hâkim muhtevası doğrultusunda yeniden isimlendirme yapılmıştır. Şöyle ki; "Ben, Aile ve Toplum" ünitesi "Bireysel ve Toplumsal Odaklı Konular", "Yaratılış" ünitesi "Allah İnancı-Yaratılış Konuları", "Allah'la Konuşmak ve Namaz Kılmak" ünitesi "İman-İbadet Konuları", "Peygamberler ve Kur'an" ünitesi "Peygamberler-Kur'an Konuları", "Bayramları Kutlamak-İslam'da ve Diğer Dinlerde" üniteleri de "Dinler-Bayramlar Konuları" olmak üzere isimlendirilerek analiz temaları oluşturulmuştur. Bundan sonraki aşamada ders kitabı, ilgili analiz kategorisi çerçevesinde ve temalara uygun olarak sayfa sayfa incelenmiştir. Ünitelerin temaları oluşturması, analizlerin de ünite bütünlüğü içerisinde yapılmasını sağlamıştır. Bu kapsamda da kitabın her sayfası analiz edilmiş olup haricte kalan bir içerik bulunmamaktadır.

## 2. Bulgular

Bu başlık altında *Mein Islambuch 1/2* ders kitabı, belirlenen temalar çerçevesinde muhteva özellikleri açısından analiz edilecektir.

Kitabın ünite ve konu dağılımına geçmeden önce, İslam din dersi öğretim programından kısaca bahsetmek isabetli olacaktır. Kitabın hazırlandığı süreçte eyaletler arası uygulamada dikkate alınan çekirdek bir öğretim programı bulunmakta idi. Bu programda temel olarak altı başlık yer almaktadır: İnsana, Tanrı'ya, Kur'an ve sünnete, Hz. Muhammed ve diğer

<sup>5</sup> Kiefer, "Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule", 141.

<sup>6</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224-227.

<sup>7</sup> Tayyip Duman - Melek Çakmak, "Ders Kitaplarının Nitelikleri" *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, ed. Leyla Küçükahmet (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 19; Neşe Tertemiz vd., "Ders Kitabı ve Eğitimdeki Önemi", *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, ed. Leyla Küçükahmet (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 36-37.



peygamberlere, diğer dinler ve bayramlara ve insanın dünyaya karşı sorumluluğuna ilişkin konular.<sup>8</sup> Bu çerçevede program dikkate alınarak çeşitli eyaletlerde görece farklı içerikli öğretim programları tasarlanmıştır. *Mein Islambuch* ders kitabının ise bu çekirdek programı esas almakla birlikte büyük ölçüde Baviera öğretim programı yönergesine uygun bir içerikte hazırlanmış olduğu belirtilmektedir.<sup>9</sup> İncelendiğinde Baviera ilkököl öğretim programının şu konuları kapsadığı görülmektedir: Birlikte yaşam, inanç öğretisi (akide), namaz, dinî yaşam, Muhammed, Kur'an, peygamberler ve diğer dinler.<sup>10</sup> *Mein Islambuch 1/2* ders kitabı içeriği de bu kapsama uygun bir şekilde yapılandırılmıştır.

*Mein Islambuch 1/2*, 1 ve 2. sınıf ders içeriğinin birleştirilmesiyle tek bir kitap olarak basılmıştır. İçindekiler bölümünde ya da içerikte sınıf düzeylerine göre özel bir bölümlenme olmasa da kitap, kendi içinde birbirini takip eden iki sınıf düzeyi şeklindedir. Bu noktada, ilk beş ünite 46 sayfalık içerikle 1. sınıfa, ikinci beş ünite de 40 sayfalık içerikle 2. sınıfa tahsis edilmiştir (bk. şekil 1).

Şekil 1: *Mein Islambuch 1/2* Ders Kitabı İçindekiler Bölümü

Inhalt	
<p>Ich, Familie, Gemeinschaft</p> <p>Ich bin ich und wer bist du? ..... 8</p> <p>Was wir im Islam-Unterricht alles machen ..... 10</p> <p>Muslime haben vieles gemeinsam ..... 12</p> <p>Zu Hause bei Hasan ..... 14</p> <p>Wen mag ich und wer mag mich? ..... 18</p> <p>Mit Freunden gibt es manchmal auch Probleme</p> <p>Wir sind verschieden und auch gleich</p> <p>Die Schöpfung</p> <p>Allah hat uns allen das Leben geschenkt ..... 22</p> <p>Allah hat viele Namen</p> <p>Allah hat auch dich und deine Familie geschaffen</p> <p>Mit Gott sprechen und beten</p> <p>Bismillah ..... 28</p> <p>Das Glaubensbekenntnis – Tauhid und Schahada ..... 30</p> <p>Du kannst immer zu Gott sprechen ..... 32</p> <p>Muslime beten fünfmal am Tag ..... 34</p> <p>Die Gebetszeiten</p> <p>Die Gebetswaschung</p> <p>Muslime können überall beten</p> <p>Die Propheten und der Koran</p> <p>Unser Prophet Mohammed ..... 40</p> <p>Die Entstehung des Korans</p> <p>Mohammed hat alle Lebewesen geliebt</p> <p>Fragenspiel zu Mohammeds Leben</p> <p>Im Namen Allahs ..... 50</p> <p>Der Islam und andere Religionen</p> <p>Was Juden, Christen, Muslime feiern ..... 52</p>	<p>Ich, Familie, Gemeinschaft</p> <p>Wir begrüßen uns ..... 54</p> <p>Ich und du ..... 56</p> <p>Was ich alles kann ..... 58</p> <p>Ich bin ich ..... 59</p> <p>Ein Glück, Oma ist da! ..... 60</p> <p>Gute Nachbarschaft ..... 62</p> <p>Yusuf und seine Brüder ..... 64</p> <p>Mit Geschwistern ist es nicht immer leicht ..... 68</p> <p>Die Schöpfung</p> <p>Gott schuf die Natur ..... 70</p> <p>Gott schuf die Menschen ..... 73</p> <p>Nachdenken über die Welt</p> <p>Mit Gott sprechen und beten</p> <p>Murat besucht mit seiner Klasse eine Moschee ..... 76</p> <p>Einladung zum Gebet in der Moschee</p> <p>Die Propheten und der Koran</p> <p>Ibrahim findet Gott ..... 80</p> <p>Im Namen Allahs ..... 82</p> <p>Feste feiern – im Islam und in anderen Religionen</p> <p>Das Beschneidungsfest bei Muslimen und Juden ..... 84</p> <p>Die Fastenzeit und das Ramadan-Fest ..... 86</p> <p>Muslime feiern das Opferfest ..... 88</p> <p>Christen feiern das Weihnachtsfest und das Osterfest ..... 90</p> <p>Quellenverzeichnis ..... 96</p>

Kitabın şekil 1’de görülen içindekiler bölümünde yer alan ünite ve konu listesinin bire bir tercümesine Tablo 1’de yer verilmiştir.

<sup>8</sup> Niedersächsisches Kultusministerium, “Kerncurriculum für die Grundschule Schuljahrgänge 1-4 Islamischer Religionsunterricht” (Erişim: 17 Ekim 2019).

<sup>9</sup> Kiefer, “Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule”, 145.

<sup>10</sup> Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus. “Fachlehrplan für den Schulversuch Islamunterricht an der Bayerischen Grundschule” (Erişim: 2 Nisan 2020), 3; Birgit Väh, “Welche Lehrziele verfolgen die Lehrpläne?”, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, ed. Bülent Uçar - Danja Bergmann (Göttingen: V & R Unipress, 2010), 128; Johannes Lähnemann, “Islamischer Religionsunterricht”, *Handbuch Grundschulpädagogik und Grundschuldidaktik*, ed. Wolfgang Einsiedler vd. (Regensburg: Julius Klinkhardt Verlag, 2011), 562.

Tablo 1: *Mein Islambuch 1/2* Ders Kitabı Ünite ve Konu Listesi

1. SINIF	2. SINIF
<b>Ben, Aile ve Toplum</b>	<b>Ben, Aile ve Toplum</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ben, benim ya sen kimsin?</li> <li>- İslam dersinde yaptığımız her şey</li> <li>- Müslümanların ortak pek çok şeyi var</li> <li>- Hasanlarda, Evde</li> <li>- Ben kimi severim, kim beni sever?</li> <li>- Bazen arkadaşlarla aramızda sorunlar da olur</li> <li>- Biz farklıyız, aynı zamanda da aynıyız</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Birbirimizi selamlarız</li> <li>- Ben ve sen</li> <li>- Yapabildiğim her şey</li> <li>- Ben, benim</li> <li>- Yaşasın, büyükanne burada!</li> <li>- Güzel komşuluk</li> <li>- Yusuf ve kardeşleri</li> <li>- Kardeşlerle birlikte her zaman kolay değil</li> </ul>
<b>Yaratılış</b>	<b>Yaratılış</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Allah hepimize bu hayatı bağışlamıştır</li> <li>- Allah'ın pek çok ismi vardır</li> <li>- Allah seni ve aileni de yaratmıştır</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Allah doğayı yaratmıştır</li> <li>- Allah insanları yaratmıştır</li> <li>- Dünya üzerine düşünmek</li> </ul>
<b>Allah'la Konuşmak ve Namaz Kılmak</b>	<b>Allah'la Konuşmak ve Namaz Kılmak</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bismillah</li> <li>- İnanç ikrarı-Tevhit ve Şehadet</li> <li>- Allah'la her zaman konuşabilirsin</li> <li>- Müslümanlar günde beş kez namaz kılar</li> <li>- Namaz vakitleri</li> <li>- Abdest</li> <li>- Müslümanlar her yerde namaz kılabilir</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Murat, sınıfı ile birlikte bir camiye ziyaret ediyor</li> <li>- Camide namaza davet</li> </ul>
<b>Peygamberler ve Kur'an</b>	<b>Peygamberler ve Kur'an</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bizim Peygamberimiz Muhammed (sav)</li> <li>- Kur'an'ın oluşturulması</li> <li>- Muhammed (sav) bütün canlıları severdi</li> <li>- Muhammed'in (sav) yaşamıyla ilgili kelime oyunu</li> <li>- Allah'ın adıyla</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- İbrahim Allah'ı buluyor</li> <li>- Allah'ın adıyla</li> </ul>
<b>İslam ve Diğer Dinler</b>	<b>Bayramları Kutlamak- İslam'da ve Diğer Dinlerde</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların kutlaması</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Müslümanlarda ve Yahudilerde sünnet merasimi</li> <li>- Ramazan ve Ramazan Bayramı</li> <li>- Müslümanlar Kurban Bayramını kutluyor</li> <li>- Hristiyanlar Noeli ve Paskalya'yı kutluyor</li> </ul>

Tabloda görüldüğü üzere her iki sınıf düzeyinde de; kendini, aileyi ve toplumu tanımak, yaratılış, Allah inancı, namaz, peygamberler ve Kur'an, İslam ve diğer dinler konulu beşer ünite yer almaktadır. Bu doğrultuda kitabın betimsel analizi; bu ünitelerin baz alındığı aşağıdaki beş tema çerçevesinde yapılacaktır.

### 2.1. Bireysel ve Toplumsal Odaklı Konular

Her iki sınıf düzeyi de *Ben, Aile ve Toplum* ünitesi ile başlamaktadır. Bu konu kapsamına 1. sınıf düzeyinde 14; 2. sınıf düzeyinde ise 16 sayfalık yer ayrılmıştır.

Kitabın, öğretmen ve yedi öğrencinin bir arada bulunduğu ve herkesin sırasıyla kendisini tanıttığı bir içerikle başladığı görülmektedir. Burada her çocuk; ismini, ailesi başka bir ülkeden Almanya'ya gelmişse nereden geldiğini söylemekte, kendisi Almanya'da doğmuşsa bunu belirtmektedir. Babası Türk, annesi Alman olan çocuk bu durumunu açıklamakta, ailesi başka ülkeden savaş sebebiyle Almanya'ya gelen çocuk bu durumuna işaret etmekte, ismi Muhammed olan öğrenci de Hz. Peygamberin ismini taşıdığı vurgusu ile kendisini tanıtmaktadır (ss. 8-9).<sup>11</sup> Sonraki iki sayfada da çeşitli kareler eşliğinde ve "İslam ve inanç hakkında konuşuruz.", "Hikayeler dinler ve anlatırız." gibi kısa cümlelerle İslam dersinde neler yaptıklarına yer verilmiştir (ss. 10-11). Benzer şekilde 2. sınıfın ilk ünitesi de yine kişinin kendisini ve muhatabını tanımasına odaklanarak başlamaktadır. Okulda farklı dilleri konuşabilen çocukların bulunduğu, karşılaştıklarında birbirlerini selamladıkları belirtilmekte ve birinin, muhatabını özel ve eşsiz bir kişi olarak nitelediği bir şiire yer verilmektedir (ss. 54-55). Devam eden ilk sayfada metin içeriği bulunmamakta çeşitli çocuk görselleri yer almaktadır. Bir sonraki sayfada da muhatabın özel olduğu ve ona sevgiyi ifade eden bir şiire yer verilmiş olup alt kısmında da Murat ve Nurcan isimli kişilere ait, göz renginden hobilerine kadar el yazılarıyla doldurmuş oldukları iki form yer almaktadır (ss. 56-57).

Çocuğun kendisini ve muhatabını keşfetmesi odaklı bu bireysel vurgulardan sonra Müslümanlara ve Müslüman kimliğine ilişkin vurgular göze çarpmaktadır. Birinci sınıfın ilgili ünitesinde *Müslümanların çok ortak noktaları* var başlığı altında Müslümanlar temel düzeyde tanıtılmıştır. Bu noktada, ibadet yerlerinin cami olduğu, çoğunlukla seccadede namaz kıldıkları, kutsal kitaplarının Kur'an olduğu, tespihle Allah'ı hamd ettikleri, yeni doğan çocuğun kulağına ezan okudukları, diğer insanlara yardım etmeyi sevdikleri belirtilmiştir. Aynı sayfada "Sizden hiç kimse kendisi için dilediğini bir başkası için dilemedikçe gerçekten iman etmiş olmaz." mealindeki hadise yer verilmiştir (ss. 12-13). Devam eden sayfalarda Hasan isimli bir çocuğun ev hayatı üzerinden Müslüman bir ailenin yaşamı betimlenmiştir. Burada ilk iki sayfada metin içeriği bulunmayıp görsellere, sonraki iki sayfada da görsellerle birlikte açıklamalara yer verilmiştir. Bu içerikte dikkat çeken bazı vurgular şunlardır: Aile içerisinde büyükanne ve dede gibi aile büyükleri bulunmakta, çocuk, eve geldiğinde büyüklerin elini öpmekte, evin duvarında Kâbe ve aile fotoğrafları asılmakta, Hasan hasta iken babası onun odasına yiyecek tepsisi getirmekte, Hasan aile büyükannesini kitap okumakta, ailece mangal yapmaktadır. Hasan, odayı toplamada ailesine yardım etmekte, bazen babası ile birlikte yemek pişirmekte, yemek masasını hazırlamakta, bütün işler bitince ailece bisiklet sürmeye gidilmekte, annesinin evdeki herkesle ilgilendiğini belirterek annesini çok sevdiğini ifade etmektedir. Ardından Aylin isimli bir kız çocuğunun kaleminden annesi, babası, kardeşi, balığı olduğu için ve dünya çok güzel olduğu için Allah'a şükür duası yer almaktadır (ss. 14-17). İkinci sınıfın ilgili ünitesinde de benzer bir içerik olarak; bir çocuğun "yapabildiğim şeyler" olarak saydığı şeylerin bazıları şunlardır: Sabah erken kalkmak, yalnız başına fırına ekme almaya gitmek, ayakkabısını bağlamak, odasını toplamak, yüze kadar saymak, akşam için bir dua seçmek ve ödevini yapmak (s. 58). Bir sonraki sayfada da "Ben benim" başlıklı, iyi iletişim halinde olma, yardımlaşma, dayanışma ve birliktelik temalı bir şarkı bulunmaktadır (s. 59). Sonraki iki sayfada yatağa uzanıp uykusu gelmeyen Max isimli bir çocuğa büyükannesinin masal anlattığına ve Dilara isimli bir öğrencinin kaleminden bir şükür duasına yer verilmektedir (ss. 60-61).

Her iki sınıf düzeyinde de devam eden sayfalarda kişiler arası iletişim/ilişkiler bağlamında çocuğun, ötekilerle ilişkilerine temas edilmiştir. Öncelikle kişinin arkadaşını sevdiği

<sup>11</sup> Bu sayfa numaraları, analiz edilen ders kitabına işaret etmektedir. Makalenin devamında da kitaba referanslar bu şekilde gösterilecektir.

bir yönüyle betimlemesine bir şiir ve çeşitli görsel ve etkinliklerle yer verildikten sonra devam eden sayfada bazen arkadaşlarla sorunlar da yaşanabileceğine dikkat çekilmiştir. Ardından ünite, *Biz Hem Farklıyız Hem Aynıyız* alt başlığı ile bir şiir ve çeşitli görseller eşliğinde yine birleştirici bir vurgu ile tamamlanmıştır. Burada çocukların her ne kadar görünürde birbirlerinden farkları olsa da aslında birbirlerini tanıdıkça ortak yönlerinin olduğunu fark edecekleri, bunu keşfetmeleri gerektiği vurguları dikkat çekmektedir (ss. 18-21). İkinci sınıfta aynı ünitenin ilgili sayfalarında konuyu açıklayan bir ana metin içeriği verilmeyip konu karşılıklı iki sayfayı kapsayan bir görselle işlenmiştir. Bu görselde bir mahallede yaz şenliğini birlikte coşkuyla kutlayan komşular resmedilmiştir. Burada *Ngyen, Köhler, Demirel, Fischer* şeklinde komşuların soy isimlerine yer verilmiş olması da bu şenliklerin çokkültürlü bir katılımı gerçekleştirdiğini göstermektedir. Aynı sayfada bu içeriği bütünler mahiyette “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanyorsa komşusuna güzel davransın.” mealindeki hadise yer verilmiştir (ss. 62-63). Devam eden sayfalarda bir grup çocuğun Hz. Yusuf kıssasını rol oyunu ile canlandırdıklarına ilişkin görseller ve bu görsellere eşlik eden parça parça kıssa anlatımına yer verilmiştir (ss. 64-67). Devam eden içerikte konu yalnızca karşılıklı iki sayfayı kapsayan bir görselle işlenmiştir. Bu görselde kardeşlerle geçimin de her zaman kolay olmayabileceği evde küçük bir kardeşi olan ve her yeri dağıtan bir kız çocuğu örneği üzerinden verilmiştir (ss. 68-69).

Bireysel ve toplumsal odaklı konular temasını değerlendirmek gerekirse; öncelikle bu içeriğin, Bavyera öğretim programında vurgulanan “Müslüman öğrencilerin okul ortamına ve topluma entegrasyonlarına katkı sunma” amacı doğrultusunda hazırlandığı belirtilmelidir.<sup>12</sup> Bu noktada, çokkültürlü bir toplum yapısında yaşayan Müslüman öğrencilerin kendi kimliklerini tanıması, tanıtması, öte yandan da muhataplarını tanımaya çalışması; zaman zaman kardeş ve arkadaşlarla anlaşmazlıklar olsa da birbirlerinin ortak yönlerini keşfetmesi gerektiği vurguları belirgindir. Bu noktada farklılıkların bir çatışma unsuru olmayıp bir çeşitlilik ve zenginlik olduğu ve birliktelik sağlanması gerektiği mesajları verilmektedir. Bu içerik, öğrencilerin çokkültürlü bir toplumda yetişen bireyler olarak kendi içine ve yakın çevresine kapalı olmaksızın ötekini tanıma, keşfetme, muhatapını sevmeye ve onun biricik olduğu vurgularını içermesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra kitapta ideal bir Müslüman aile yaşamının; aile büyüklerine değer verildiği, anne-baba ve çocukların ev içi sorumlulukları paylaştığı, ailenin bir arada etkili bir şekilde zaman geçirdiği, çocuğun bağımsız bir şekilde birtakım işleri gerçekleştirebildiği vurgularıyla betimlendiği görülmüştür. Tüm bu içerik kapsamında sevgi, saygı, dayanışma, yardımlaşma, birliktelik ve özenetim gibi değerlerin ön planda olduğu görülmektedir.

## 2.2. Allah İnancı-Yaratılış Konuları

Bu konu kapsamına her iki sınıf düzeyinde de altı sayfalık yer ayrılmıştır.

Birinci sınıfın yaratılış ünitesinin ilk iki sayfasında konuyu açıklayan bir ana metin içeriği verilmemiştir. Bir böceği inceleyen, meyve yiyen, yağmur sularında zıplayan ve çimlerde oturan çocuklar, bir koyun ve kuzu, çiçek gibi çeşitli görseller eşliğinde çocuğun perspektifinden Allah’ın kâinatı yaratışı konulu bir içerik sunulmuştur. Aynı sayfada Allah’ın kâinatı yaratışı konulu bir ayet (14:32) ile öğrencilerin doğadaki deneyimlerine ilişkin farkındalıklarını sağlamaya dönük çeşitli etkinliklere yer verilmiştir (ss. 22-23). Devam eden sayfalarda yine yaratılış konusu çerçevesinde Allah’ın isimleri ve sıfatlarına yer verilmiş; Allah’ın tüm kâinatı yarattığı, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu, kendisini gözle görmenin imkânsız olduğu fakat yaratmış olduklarından hareketle O’nun gücünün görülüp hissedilebileceği açıklanmış ve konuyla alakalı iki ayete (20:8 ve 59:24) yer verilmiştir. Henüz soyut işlemler döneminde olmayan öğrenciler için durum, rüzgâr örneği ile somutlaştırılmıştır. Tıpkı rüzgârın görülmediği fakat onun hareket ettirdiği şeylerin görülüp hissedildiği gibi Allah’ın varlığının da hissedilebileceği belirtilmiştir (ss. 24-25). Sonraki sayfalarda da Allah’ın kişinin kendisini, ailesini ve tüm insanları yaratmış olduğuna yer verilerek kişinin doğum öncesinden şimdiki yaşamına

<sup>12</sup> Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus, 1; Vöth, “Welche Lehrziele verfolgen die Lehrpläne?”, 127.

kadar olan süreç görseller eşliğinde ve kısa açıklamalarla özetlenmiştir (ss. 26-27). İkinci sınıfın aynı ünitesinin giriş sayfasında da benzer şekilde ağaçlar, kuş ve karınca yuvası, örümcek ağı gibi görseller, iki ayet (7:54, 16:13) ve bir şiir eşliğinde güneşi, ayı, yıldızları, ağaçları, meyveleri, arıları, geceyi ve gündüzü, yazı ve kışı yaratanın, çeşitli renk ve şekilleri meydana getirenin Allah olduğuna dikkat çekilmiş ve tüm bunlar için Allah'a şükredilmesi gerektiği vurgusu yapılmıştır (ss. 70-71). Devam eden sayfada arı, kovan ve bal görselleri eşliğinde Kur'an-ı Kerim'de bal arısının anıldığı bir ayete (16:68) yer verilmiştir (s. 72). Sonraki sayfada insanın sudan ve çamurdan yaratıldığı konulu iki ayet (25:54 ve 23:12) ve Allah'a şükür konulu bir şiir paylaşılmıştır. Bu sayfada Allah'ın bütün insanları yaratmış olduğu, herkesin farklı ve biricik olduğu, insanların farklı ülkelerde, şehirlerde yaşadıkları, çeşitli dilleri konuştukları, yeryüzündeki her insanın yaratıcıya ve onun ilahi sözlerine inandığı açıklanmıştır (s. 73). Sonraki sayfada *Dünya üzerine düşünmek* başlığı altında karatavuk, balık, salyangoz konulu bir alıntıya ve gökten suyun inışı, o su ile ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzümler ve her türlü meyvelerin yetiştiği mealindeki ayetlere (16:10-11) yer verilmiştir (s. 74). Bir sonraki sayfada da hayvanlar ve çiçeklerle ilgilenen çocuk görselleri paylaşılmıştır (s. 75).

Bu temayı değerlendirmek gerekirse; kitapta Allah inancı ve yaratılış konusunun iç içe işlendiği görülmektedir. Yaratılış konusu üzerinden Allah'ın isim ve sıfatlarına yer verilmiş; Allah'ın tüm kâinatı yarattığı, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu çeşitli görseller, konuyu destekleyen ayetler ve şiirler eşliğinde ortaya konmuştur. Allah'ı gözle görmenin imkânsız olduğu, fakat yaratmış olduklarından hareketle O'nun gücünün görülüp hissedilebileceği gerek görseller gerekse somutlamalar yapılarak izah edilmiştir. Bu noktada öğrencilerin doğadaki deneyimlerine ilişkin farkındalıklarını sağlamaya dönük çeşitli etkinliklere yer verilmiştir. Böylelikle konu, yedi-sekiz yaşındaki çocukların kâinatı kendi tecrübeleriyle tanıyıp keşfedebilecekleri bir içerikle işlenmiştir. Bu noktada öğretim programında vurgulandığı üzere öğrencinin fitraten getirdiği ilgi ve merakın uyandırıldığı, soru sormaya ve sorularına cevap aramaya motive edildiği görülmüştür.<sup>13</sup> Konular, öğrencilerin yaş, tecrübe ve gelişim düzeyine uygun bir şekilde ele alınmıştır. Bu noktada Arslan da çalışmasında bu bulguyu destekler doğrultuda, kitaptaki ilah doktrininin çocuk perspektifi ve düzeyine uygun olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>14</sup>

### 2.3. İman-İbadet Konuları

Bu konu kapsamına 1. sınıf düzeyinde 12; 2. sınıf düzeyinde ise yalnızca dört sayfalık yer ayrılmıştır.

Ünite, 1. sınıfta besmelenin Arapça hattı, transkripsiyonu ve Almanca tercümesi ile tanıtılmasıyla başlamaktadır. Devam eden sayfada Kur'an okuyan, masa başında yemek yiyen, ders çalışan öğrenci görselleri eşliğinde besmelenin okunduğu bazı durumlar örneklenmiş, konuyla ilişkili iki hadise yer verilmiştir (ss. 28-29). Besmeleden sonra kelime-i tevhit ve şehadet de Arapça hattı, transkripsiyonu ve Almanca tercümesi ile birlikte paylaşılarak İslam'daki yeri ve önemine işaret edilmiştir. Yine benzer usulle Arapça hatla Muhammed yazılmış; Muhammad, Muhammet, Mohammed şeklinde üç türlü okunuşuna yer verilmiş ve Peygamber'in adını duyduğumuzda ya da yazarken *sallallahu aleyhi vesellem* denildiği açıklanmıştır. Bu açıklamalardan sonra kelime-i tevhit ve şehadetin İslam sanatlarında kullanıldığı belirtilmiş ve görsellerle örneklendirilmiştir (ss. 30-31). Buraya kadarki giriş mahiyetindeki içerikte besmele, kelime-i tevhit ve şehadet, Hz. Muhammed'in ismi, okunuşu ve salavat gibi İslam inanç sistemine ilişkin temel teorik bilgiler paylaşılmıştır.

Devam eden sayfalarda *Allah'la her zaman konuşabilirsin* başlığı altında mutlu, üzgün, öfkeli, korkmuş vb. altı ruh hali resmedilmiş ve her hal ve durumda öğrencilerin Allah'a yönelebileceklerine dikkat çekilmiştir. Hatta cümleler yarım bırakılarak gurur duymak, öfkelenmek, üzölmek gibi çeşitli duygu durumlarında Allah'a ne söyleyebileceğine ilişkin boşlukları

<sup>13</sup> Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus, 3.

<sup>14</sup> Arslan, "Wie lassen sich Theologie und Paedagogik im Islamischen Religionsunterricht zusammenführen?", 80.

öğrencinin doldurması beklenmiştir. Aynı sayfada yine Allah'a yönelme konulu şükür mektuplarına yer verilmiştir (ss. 32-33). Bu içerikte öğrencilerin her türlü durumda Allah'a sığınıp yönelebilecekleri vurgusu dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Arslan da çalışmasında *Mein Islambuch* ders kitaplarındaki ilah algısının, "kendisine ulaşılabilir/hitap edilebilir" olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Birinci sınıfta bu içerikten sonra namazla ilgili konulara yer verilmiştir. Birinci sınıfın ilgili sayfalarında *Müslümanlar günde beş kez namaz kılar* konusu altında iki cami ve diğer dinlere ait mabet görselleri paylaşılmış, "Biz cemaatle namaz için camiye gideriz." açıklamasına yer verilmiştir. Aynı sayfada Allah'ı ibadet ederek anmak konulu bir ayete (2:152) yer verilmiştir. Ardından beş namaz vakti Almanca sözcüklerle, birkaç kelime ve görsellerle açıklanmıştır. Aynı sayfada kible yönünün Kâbe olduğu belirtilerek Mekke ile ilgili bir açıklama paragrafı yazılmıştır (ss. 34-35). Devam eden içerikte dindeki yeri ve mahiyeti ile abdeste yer verilmiş ve abdestin alınışına ilişkin bir ayet (5:6) paylaşılmıştır. Sonraki sayfada da abdestin aşamaları görseller ve metin içeriği ile açıklanmıştır. Ayrıca namaz kılmak için ayakkabıların çıkarılması, erkeklerin namazda çoğunlukla fes, kadınların da başörtüsü takmaları gibi namaza yönelik hazırlıklardan söz edilmiştir. Aynı sayfadaki etkinliklerde de öğrencilerden, sırasına uygun olarak abdest almaları ve arkadaşlarıyla birbirlerini gözlemlemeleri ve namaz için başın örtülmesini tasvir etmeleri istenmiştir (ss. 36-37). Sonraki iki sayfada namaz, bir okuma parçası eşliğinde işlenmiştir. Burada Türkiye'den büyükannesi Almanya'ya ziyarete gelen Eda isimli bir çocuk, büyükannesini namaz kılarken gördüğünü başka bir arkadaşına anlatmaktadır. İçerikte Müslümanların temiz olan her yerde namaz kılabileceği, günde beş kez namaz kıldığı, namaz vakitlerinin belli olduğu, namazdan önce abdest alındığı, namazda surelerin Arapça okunduğu, seccade üzerinde namaz kıldığı, kible yönünün Kâbe olduğu gibi temel düzeyde bilgilere yer verilmiştir. Namaz, bu şekilde bir okuma parçası ve iki değerlendirme sorusu ile işlenmiş, namaz ibadetinin diğer detaylarına temas edilmemiştir (ss. 38-39).

İkinci sınıf düzeyinde bu ünite kapsamında yalnızca namaz ve cami konularına yer verilmiştir. *Murat sınıfı ile birlikte bir camiye ziyaret ediyor* konu başlığında görsel ve metin içeriğiyle cami ile ilgili tanıtıcı bilgiler paylaşılmıştır. Müezzinin günde beş kez inananları namaza çağırdığı, bunun eskiden minareye çıkarak şimdi ise hoparlör yoluyla yapıldığı belirtilmiş; kubbe, avlu, şadırvan, minber, mihrap bölümleriyle cami kısa ve temel bilgilerle tanıtılmış; camiye ayakkabıların çıkarılarak girildiği, halı üzerinde namaz kıldığı ve Müslümanların namaz kılacağı yerin temiz olması gerektiğine dikkat çekilmiştir (ss. 76-77). *Camide namaza davet* konu başlığı altında ise ezan, Arapçadan transkripsiyonu ve Almanca karşılığı ile verilmiş ve Barış isimli bir çocuğun ailesiyle birlikte severek camiye gittiği belirtilmiş, orada arkadaşları ve tanıdıkları ile birlikte çeşitli etkinlikler yaptıkları ifade edilmiştir (ss. 78-79).

İman-ibadet konuları kapsamındaki içeriğin genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse; öncelikle besmele, kelime-i tevhit ve şahadet, Hz. Muhammed'in ismi, isminin okunuşu, salavat, dua ve Allah'a sığınmak, abdest, namaz, cami ve kible gibi temel konulara yer verildiği görülmüştür. İbadetlere ilişkin olarak; abdestin alınışı açıklanmış ve etkinliklerde de öğrencilerden, sırasına uygun olarak abdest almaları istenmiştir. Namaza ilişkin bilgiler ise, bir çocuğun büyükannesinin namaz kılışını gözlemlediği bir okuma parçası eşliğinde, öğrencide merak uyandırıcı bir üslup ve kurgu ile dinî-kültürel bilgi sadeliğinde ele alınmıştır. Namaza ilişkin ilmiyal bilgilere ve öğrencilerin namaz için öğrenmeleri, okumaları, ezberlemeleri amacıyla bu ünite kapsamında namaz surelerine yer verilmemiştir. Bu haliyle namaz konusu doktriner bir anlayışla değil, çocuğun toplumda gözlemesi mümkün durumlar ve kendi dinine ilişkin öğrenmesi beklenen asgari temel dinî-kültürel bilgi düzeyinde işlenmiştir.

<sup>15</sup> Arslan, "Wie lassen sich Theologie und Paedagogik im Islamischen Religionsunterricht zusammenführen?", 80.

#### 2.4. Peygamberler-Kur'an Konuları

Bu konu kapsamına 1. sınıf düzeyinde 12; 2. sınıf düzeyinde ise dört sayfalık yer ayrılmıştır.

Birinci sınıf düzeyinde bu kapsamda, peygamberlerin Allah'tan insanlara haber getiren insanlar oldukları belirtildikten sonra, Allah'ın göndermiş olduğu son peygamberin Hz. Muhammed olduğu açıklanmıştır (s. 40). Sonraki sayfada Mekke'de doğması, anne-babasının vefatı, dedesi ve amcası ile büyümesi, ticaretle meşgul olması, yetenekli, zeki ve güvenilir olması, Hz. Hatice ile evlenmesi boyutlarıyla Hz. Muhammed'in hayatı; doğumu, çocukluğu ve gençliği boyutlarıyla, ana hatlarıyla anlatılmıştır (s. 41). Devam eden iki sayfada ise Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmesinden önceki ve sonraki süreç işlenmiştir. Bu noktada, o dönemde insanların birtakım ahlâkî sorunlarının olduğu, Hz. Muhammed'in, toplumunun içinde bulunduğu duruma üzülmesi, bazı zamanlar mağarada inzivaya çekilerek toplumunun ıslahı için ne yapabileceği üzerine düşündüğü açıklanmıştır. Ardından yine bir gün inzivada iken kendisine ilk vahyin geldiği, Cebrail ile diyalogu ve o esnadaki ruh hali anlatılmıştır. Buradaki anlatım biraz daha yakından incelendiğinde; "... Birden mağara çok aydınlık oldu.", "Muhammed korktu ve titremeye başladı.", "Bir ışık gördü ve ses işitti, O'na "oku" diyordu.", "Melek Cebrail onu sıkıp bıraktı." gibi ilk vahyin gelişine ilişkin neredeyse tüm detaylara yer verildiği görülmektedir. Aynı sayfada bir kutucukta Cebrail'in Allah'ın elçisi olduğu, Allah'ın sözlerini Hz. Muhammed'e getirdiği, Hz. İsa'nın doğumunu müjdelediği, İncil'de kendisine Başmelek Cebrail (*Erzengel Gabriel*) denildiği açıklamalarına yer verilmiştir. Bu sayfada ayrıca dikkat çeken bir husus da Cebrail'i temsilen insan suretinde ve kanatlı bir minyatürün paylaşılmış olmasıdır (ss. 42-43).

Devam eden konu *Kur'an'ın oluşmasıdır*. Burada da Müslümanların kutsal kitaplarının adının Kur'an olduğu, ne anlama geldiği ve mahiyetinden söz edilmiştir. Ardından Kur'an'ın önce Hz. Muhammed tarafından insanlara nakledildiği ve o vakitler yazı yazmanın oldukça zor bir iş olduğu belirtilerek Kur'an'ın elle yazıldığı açıklanmıştır. Bir sonraki sayfada da bir kimsenin Kur'an okumasının özel bir iş olduğu, okuyucunun diğer kimseler tarafından dikkatle dinlendiğine ve bunun huzurlu bir ortam olduğuna ilişkin bilgilendirme yapılmıştır. Aynı sayfada Kur'an'dan bir sayfa görseli ile Fatiha suresine yer verilmiş, fakat etkinlik sorularında öğrencilerden sureyi okumaları ya da ezberlemeleri istenmemiştir (ss. 44-45).

Ünite, yine Hz. Muhammed konulu içerikle devam etmektedir. *Muhammed tüm canlıları severdi* konusunun altında Hz. Muhammed'in, güneşin altında direğe bağlanmış deveye merhamet etmesi ve deve sahibini bu yaptığı konusunda uyarması hadisine metin ve görsel içeriğiyle iki sayfa yer ayrılmıştır. Buradaki görseller çizim olup Hz. Muhammed'i temsilen yapılan çizimde yüzü gösterilmemiş, bedeni sırtı dönük bir şekilde resmedilmiştir (ss. 46-47). Devam eden iki sayfa, Hz. Muhammed'in yaşamına ilişkin soruların ve cevapların bulunduğu kelime oyununa ayrılmıştır (ss. 48-49).

Ünitenin son konusu *Allah'ın adıyla* başlığında Kur'an dilinin Arapça olduğu, pek çok dile mealen çevrilmiş olduğu, fakat dünyanın her yerindeki Müslümanların Kur'an'ı Arapça okumayı öğrendikleri belirtilmiştir. Devamında Kur'an; sure sayısı, sağdan sola yazıldığı ve okunduğu gibi bilgilerle tanıtılmıştır. Kur'an'dan örnek olarak İhlas ve Asr sureleri bir bütün olarak Arapça aslıyla, ardından tek tek her ayetin transkripsiyonu ve tercümesi ile paylaşılmıştır. Aynı sayfadaki etkinlik sorularında da sureleri öğrenebilmeleri açısından öğrencilerden bir grubun ayetlerin Arapçasını, diğer grubun da Almanca tercümesini okuması, tercüme kartlara yazıp yanlarında taşıyıp sıkça okumaları ve bir namaz/dua defteri edinerek oraya dua yazmalarını istenmiştir (ss. 50-51).

İkinci sınıf bölümünde ise peygamberler konusuna ilişkin olarak Hz. İbrahim'in Rab-bini bulması kisasına iki sayfada yer verilmiştir (ss. 80-81). Kur'an-Kerim konusu kapsamında ise *Allah'ın adıyla* isimli bir konu başlığı altında, Kur'an'ın Fatiha suresi ile başladığı, son suresinin de Nas suresi olduğu belirtilmiştir. Fatiha ve Nas sureleri bir bütün olarak Arapça aslıyla, ardından tek tek her ayetin transkripsiyonu ve tercümesi ile paylaşılmıştır.

Aynı sayfada huşûsuz namazın geçerli olmayacağına ilişkin bir hadise yer verilmiştir (ss. 82-83).

Peygamberler ve Kur'an konuları kapsamındaki içeriğin genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse; peygamberler bahsinde en çok Hz. Muhammed'e yer verildiği; doğumu, çocukluğu ve gençliğinin yanı sıra tüm canlıları sevmesi ve merhametine ilişkin hayatından bir kesitin sunulduğu görülmüştür. Ayrıca ilk vahiy; Hz. Muhammed'in Cebrail ile diyalogu ve o esnadaki ruh hali detaylarıyla paylaşılmıştır. Bu içeriğin henüz somut işlemler döneminde olan ilkökul çocuğunun gelişim düzeyi açısından ne kadar uygun olduğu tartışmalı olup yeniden gözden geçirilmelidir. Bunun yanı sıra her ne kadar Hıristiyan kültüründe Cebrail, ikonalarda resmedilse de İslam dini ve kültüründe meleklerin resmedilmesinin uygun görülmediği ve bu hususun da yeniden gözden geçirilmesi gerektiği belirtilmelidir.

Kur'an konuları kapsamında ise Müslümanların kutsal kitaplarının adının Kur'an olduğu belirtilmiş ve mahiyetinden söz edilmiştir. Bu noktada örnek olarak İhlas, Asr, Fatiha ve Nas sureleri bir bütün olarak Arapça asıyla, ardından tek tek her ayetin transkripsiyonu ve tercümesi ile paylaşılmıştır. Bu içerikte ders kitabının mezhebe dayalı karakteri kendisini göstermektedir. Bu noktada, kitabı farklı bağlamda inceleyen Kiefer'a göre öğrencilere ilgili sureleri Arap dilinde öğrenmeleri ve Almanca tercümelerini kartlara yazarak yanlarında taşıyıp sıkça okumaları gibi etkinlikler verilmesi de dikkate alındığında kitapta açıkça inanç ilanı/ikrarı vardır.<sup>16</sup>

## 2.5. Dinler-Bayramlar Konuları

Bu konu kapsamına 1. sınıf düzeyinde yalnızca iki; 2. sınıf düzeyinde ise 10 sayfalık yer ayrılmıştır.

Birinci sınıf düzeyinde *Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların kutlaması* konu başlığı altında David, Sarah, Max ve Rabia isimli Yahudi, Hristiyan ve Müslüman öğrenciler, kendi ifadeleri ile kendi dinlerinde hangi günün kutsal olduğunu, mabetlerinin ve kutsal kitap isimlerinin neler olduğunu ifade etmektedirler (ss. 52-53). Konunun işlenişinde içeriğin çocukların dilinden ifade edilmiş olması, yanı sıra mabetlerde çocukların çoğunlukta resmedilmiş olması ve dinlere ilişkin temel düzeyde bilgilerin sade bir şekilde verilmiş olması dikkat çekmektedir.

İkinci sınıf düzeyinde ise *Müslümanlarda ve Yahudilerde Sünnet* başlığı ile görseller eşliğinde erkek çocukları için sünnetin mahiyeti ve sünnet merasiminin nasıl yapıldığı açıklanmış, sünnetin Hz. Muhammed'in Müslümanlara tavsiyesi olduğuna dikkat çekilmiştir. Ardından sünnetin yalnızca Müslümanlar için değil, Yahudiler için de önemli olduğu belirtilmiş ve Tevrat'ta sünnetin yerine işaret edilmiştir (ss. 84-85). İlkokul 1 ve 2. sınıf düzeylerindeki Müslüman erkek çocukların tecrübe etmesi beklenen sünnet, kendilerine sade ve anlaşılır bir şekilde açıklanmıştır.

İkinci sınıf düzeyi ünite içeriği Ramazan ve Ramazan Bayramı ile devam etmektedir. Önce Ramazan'ın mahiyetinden, öneminden, sosyal boyutundan ve kültüre yansıyan boyutlarından bahsedilmiş, ardından Müslümanların üç gün bayram kutladıkları belirtilmiş ve oruca ilişkin bir hadis paylaşılmıştır (ss. 86-87).

Bir sonraki konuda Kurban Bayramı işlenmektedir. Bu konu kapsamında önce Kurban Bayramının hac ile ilgisi belirtildikten sonra, Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi kıssası anlatılmıştır. Kıssa; bir gece Hz. İbrahim'in Allah'ın kendisinden oğlu İsmail'i kurban etmesini istediği bir rüya gördüğü, İsmail'in henüz küçük bir çocuk olduğu, bu rüyayı oğlu İsmail'e anlatarak Allah'ın, kendisine oğlunu öldürmesini (*töten*) emrettiği, her ikisinin de birbirlerini çok sevdikleri için üzüldükleri halde Allah'a itaat etmek istedikleri; ertesi gün birlikte dağa gittikleri, Hz. İbrahim tam bıçağı tuttuğu esnada Cebrail'in görüldüğü ve itaatinin karşılığı olarak Allah'ın kendilerine bir koç gönderdiği ve nihayetinde İsmail yerine koçun

<sup>16</sup> Kiefer, "Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule", 148.



kurban edildiği detaylarıyla anlatılmıştır. Aynı sayfada Hz. İbrahim ve Hz. İsmail, baba-oğul el ele dağa doğru yürürken bedenleri sırtı dönük olarak resmedilmiştir (s. 88).

Bir sonraki sayfa yine bir çocuğun yaşantısından aktarım ile bayramın Müslüman bir ailede nasıl geçtiğini ele almaktadır. Ayfer isimli bir çocuğun Kurban Bayramı için sevindiği, ailesiyle birlikte camiye gidip bayram namazına katıldığı ve bayramlaştığı, kurban kestikleri koyun etinin bir kısmını muhtaç ailelere dağıttıkları, bu şekilde dünyadaki yoksul insanların halini de düşündükleri ve Allah'a şükrettikleri mesajları yer almaktadır. Ardından evde çeşit çeşit yemekler hazırlandığı, bayram ziyaretleri gerçekleştirildiği, saygının bir göstergesi olarak büyüklerin elinin öpüldüğü, küçüklere bayram harçlığı veya hediyesi verildiği gibi detaylarla bayramın kültürel boyutuna temas edilmiştir (s. 89).

Ünitenin son dört sayfası da *Hristiyanlar Noel'i ve Paskalya'yı Kutluyor* konu başlığında önce Hz. İsa'nın Hristiyanlar ve Müslümanlar için önemine temas edilmiş, ardından Hristiyanların Noel'de ve Paskalya'da neyi kutladıkları çeşitli minyatür görselleri eşliğinde açıklanmıştır. Bu iki bayramın Hristiyan ailelerde nasıl kutlandığı, bayramlara ne anlam atfedildiği izah edilmiştir (ss. 90-93).

Bu tema içeriğini özetlemek gerekirse; dinler ve bayramlar konuları kapsamında ilkokul 1 ve 2. sınıf düzeyindeki öğrencilerle paylaşılan içerik; Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların kutsal günleri, mabetleri, kutsal kitap isimleri, bayramları, erkek çocuklar için sünnet merasimi ve dindeki yeridir. Müslüman çocukların kendi dinleri olan İslam'a ilişkin kutsalları öğrenmeleri dinî kimlik gelişimleri açısından temel teşkil etmektedir. Hristiyanlık'a ilişkin olarak Noel ve Paskalya bayramları başta olmak üzere kutsal değerleri tanımaları da içinde buldukları topluma entegre olmaları açısından önemlidir.

Bu kapsamdaki içerikte Müslümanların iki dinî bayramı olan Ramazan ve kurban; ağırlıklı olarak mahiyeti, önemi ve sosyo-kültürel boyutları ile işlenmiştir. Bayramların dinî boyutuna ilişkin olarak ise Kurban Bayramı konusunda Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban etmesi kıssasına betimlemelerle detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Bu detayların ve betimlemelerde yer verilen ifadelerin henüz somut işlemler döneminde olan ilkokul çocuğunun gelişim düzeyi açısından ne kadar uygun olduğu tartışmalı olup bu içerik, din psikolojisi ve eğitim ilkeleri doğrultusunda gözden geçirilmelidir.

### Sonuç

Bu makalede *Mein Islambuch 1/2* ders kitabının muhteva özellikleri beş tema çerçevesinde betimsel yolla analiz edilmiştir.

Öncelikle kitabın çokkültürlü toplum yapısı ve gerçekliği dikkate alınarak hazırlanmış olduğu belirtilmelidir. Bu noktada, çokkültürlü bir toplumda Müslüman olarak yaşayan çocukların öncelikle kendi kimliklerini tanıması ve tanıtması, diğer yandan da ötekini tanıması gerektiği; kişilerin görünüşte farkları olsa da aslında birbirlerini tanıdıkça ortak yönlerinin olduğunu keşfedeceği ve iyi arkadaşlık/komşuluk ilişkileri geliştireceği vurguları dikkat çekmektedir. Bu noktada kitabın, öğretim programında vurgulandığı gibi, öğrencilerin, "Müslüman"- "gayrimüslim" şeklinde kutuplaşmadan böyle bir toplum yapısında bulunmanın yararları ve değerleri ile tanışmaları hedefi doğrultusunda bir içerik ortaya koyduğu söylenebilir. Bu doğrultuda kitap, Müslüman çocukların kendi din ve kültürlerinin yanı sıra içinde buldukları toplumda hâkim olan Hristiyanlığa ilişkin kutsalları ve ritüelleri de tanıtıcı düzeyde ihtiva etmektedir. Öğrencilerin bu içerikle kendi dinî temellerini ve buldukları toplumun dinî kültürel özelliklerini tanıyacağı, diğer din ve dünya yönelimlerine saygı ile yaklaşması gerektiğini öğreneceği ve bunun da yaşadıkları topluma entegre olmalarına katkı sunacağı söylenebilir. Bu noktada kitabın, öğretim programında vurgulandığı üzere, Müslüman öğrencilerin dinî kimlik gelişimlerine ve okul ortamı ile topluma entegrasyonlarına katkı sunma amaçlarını dikkate aldığı açıktır. Yine bu bağlamda önsözde yazarların da belirttikleri; kitabın, öğrencilerin Müslüman kimliğini ve Müslüman cemaate aidiyetlerini güçlendireceği ve

kültür, din ve dünya görüşü açısından çoğullukla bilinen bir toplumda kendilerini konumlandırmalarına rehberlik edeceği hedefine uygun bir içerik ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Kitapta Allah inancı ve yaratılış konusunun iç içe işlendiği, bu kapsamdaki konuların yedi-sekiz yaşındaki çocukların kâinatı kendi tecrübeleriyle tanıyıp keşfedebilecekleri bir içerikle ele alınmış olduğu görülmüştür. Konuyu henüz soyut işlemler döneminde bulunmayan çocuğa anlaşılır kılmak açısından somutlaştırmalar yapılmış, öğrencilerin doğadaki deneyimlerine ilişkin farkındalıklarını sağlamaya dönük çeşitli etkinliklere yer verilmiştir. Bu noktada öğretim programında vurgulandığı üzere, öğrencinin fitraten getirdiği ilgi ve merakın uyanıtıldığı, soru sormaya ve sorularına cevap aramaya motive edildiği görülmüştür. Bu konu kapsamında gerek görseller gerekse ayet alıntıları ve şiirlerin öğrencilerin gelişim düzeyi ve tecrübesi dikkate alınarak hazırlanmış olduğu tespit edilmiştir. Yaratılış konusu üzerinden de Allah'ın varlığı, birliği, isimleri ve sıfatlarına yer verilmiş; Allah'ın tüm kâinatı yarattığı, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu öğrencilerin yaş ve tecrübesine uygun bir şekilde ele alınmıştır. Ne var ki Allah inancı konusunda öğrencinin gelişim düzeyine uygun bu sunuma karşılık farklı ünitelerde ilk vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber'in Cebrail ile diyalogu, ruh hali ve Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban etmesi kassası gibi konuların detaylı betimlemelerle paylaşıldığı görülmüştür. Bu detayların henüz somut işlemler döneminde olan ilkökul çocuğunun gelişim düzeyi açısından ne kadar uygun olduğu tartışmalı olup bu kapsamdaki içerik, din psikolojisi ve eğitim ilkeleri doğrultusunda gözden geçirilmelidir.

İman-ibadet konuları kapsamında besmele, kelime-i tevhit ve şehadet, Hz. Muhammed'in ismi, okunuşu ve salavat, dua ve Allah'a sığınmak, abdest, namaz, cami ve kible gibi temel konulara detaylarına girilmeden ana hatları ile yer verildiği görülmüştür. İbadetle ilgili konuların işlenişinde abdest almasının öğrenilmesi doğrultusunda bazı etkinliklere yer verilmiş, fakat namazın nasıl kılındığı, rükünleri, şartları, farzları, mekruhları gibi ilmihal bilgilerine ve öğrencilerin namaz için öğrenmeleri, okumaları, ezberlemeleri amacıyla bu ünite kapsamında namaz surelerine yer verilmemiştir. Bu haliyle namaz konusunun doktriner bir anlayışla işlenmediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın çoğunlukla fiziksel özellikleri açısından temel bilgilerle tanıtıldığı ünite kapsamında dört kısa sure (İhlas, Asr, Fatıha ve Nas) bir bütün olarak Arapça aşıyla, ardından tek tek her ayetin transkripsiyonu ve tercümesi ile paylaşılmıştır. Bu surelerin yer aldığı sayfadaki etkinlik sorularında öğrencilerin, ilgili sureleri Arap dilinde öğrenmeleri, Almanca tercümelerini kartlara yazarak yanlarında taşıyıp sıkça okumaları ve bir namaz/dua defteri edinerek oraya dua yazmalarının istenmesi noktasında ise kitabın mezhebe dayalı karakteri dikkat çekmektedir. Bu mezhebe dayalı vurgu dışında kitapta ibadetlerle ilgili içeriğin, çocuğun kendi dinine ilişkin öğrenmesi düşünülen temel dinî-kültürel bilgi sadeliğinde işlendiği görülmüştür. Kitabın önsözünde yazarlar, kitabın amacı ve kapsamının 1 ve 2. sınıfa devam eden Müslüman öğrencilere inanç temellerini ve dinî geleneklerini tanıtmak olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada bu makalede de kitap içeriğinin yazarların bu amaçları ile örtüştüğü tespit edilmiştir.

Bu ders kitabı, Almanya'nın toplumsal yapısını dikkate alarak ilkökul 1 ve 2. sınıfa devam eden Müslüman öğrencilere dinlerinin en temel ilke ve öğretilerini genel itibarıyla gelişim dönemi özelliklerine uygun bir içerik ve sadelikte sunmaktadır. Türkiye'de de ilkökulun ilk sınıf düzeylerinde din öğretimi uygulamaya geçirilmeden önce, bunun yeri, önemi, gerekliliği, böyle bir dersin amaçları, konu ve kapsamının ne olacağı, ne tür bir ders modeli çerçevesinde verileceği ve dersin öğretmeni gibi boyutlar çeşitli akademik çalışmalarda etraflı bir şekilde araştırılmalıdır. Bu bağlamda konuya farklı bir açıdan altyapı sağlayacak bir çalışma alanı da ilk sınıf düzeylerinden itibaren din öğretimini yürütme tecrübesi olan çeşitli ülke örneklerinin farklı değişkenler açısından incelenmesidir. En nihayetinde bu kapsamda ortaya konacak olan tüm akademik çalışmaların birikimi ışığında ülkemizin din-devlet ilişkileri çerçevesinde, dinî, kültürel ve toplumsal yapısını dikkate alan, beklenti ve ihtiyaca hitap eden, eğitim ve psikoloji ilkeleri ile örtüşen ideal bir ilkökulda din öğretimi modeli geliştirilebilir.

#### Kaynakça

- Adıgüzel, Yusuf. "Almanya'daki Devlet Okullarında 'İslam Din Dersi' Sorunu ve Çözüm Arayışları". *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (2010), 59-72.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 12. Basım, 2008.
- Alakuş, Fatih – Bahçekapılı, Mehmet. *Din Eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye*. İstanbul: Ark Kitapları, 2009.
- Arslan, Ahmet. "Wie lassen sich Theologie und Paedagogik im Islamischen Religionsunterricht zusammenführen?". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. ed. Bülent Uçar - Danja Bergmann. 77-86. Göttingen: V & R Unipress, 2010.
- Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Belçika'da İlk ve Orta Öğretimde Din ve Ahlak Öğretimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 101-147.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye'de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırılması)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/2 (2007), 7-57.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 3. Basım, 2014.
- Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus. "Fachlehrplan für den Schulversuch Islamunterricht an der Bayerischen Grundschule". Erişim: 2 Nisan 2020. [https://www.isb.bayern.de/download/12719/islamunterricht\\_gs.pdf](https://www.isb.bayern.de/download/12719/islamunterricht_gs.pdf)
- Çinemre, Semra. "Almanya'da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 435-469.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 51-96. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 6. Basım, 2015.
- Doğan, Recai. "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri*. ed. İlyas Çelebi. 255-299. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Duman, Tayyip – Çakmak, Melek. "Ders Kitaplarının Nitelikleri". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Klavuzu*. ed. Leyla Küçükahmet. 18-32. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2011.
- Erkan, Serap vd. *Mein Islambuch Grundschule 1/2*. München: Oldenbourg Verlag, 2009.
- Ferrari, Alessandro. "Avrupa Birliği'nde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: İtalyan Modeli". çev. İsmail Taşpınar. *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri*. ed. İlyas Çelebi. 461-485. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Gelici, Zehra. *Türkiye ve Norveç Devlet Okullarında Din Öğretimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Karakaş, Sevda Yılmaz. *İlköğretim 1., 2. ve 3. Sınıflarda Din Eğitimi İhtiyacı*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kiefer, Michael. "Schulbücher für Islamischen Religionsunterricht in der Grundschule – Eine Sichtung aus islamwissenschaftlicher Perspektive". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. ed. Bülent Uçar - Danja Bergmann. 141-150. Göttingen: V & R Unipress, 2010.
- Köse, Ali – Küçükcan, Talip. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi: Hukuki Yapı / Din Eğitimi / Din Hizmetleri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2016.
- Köylü, Mustafa – Turan, İbrahim. *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Lähnemann, Johannes. "Islamischer Religionsunterricht". *Handbuch Grundschulpädagogik und Grundschuldidaktik*. ed. Wolfgang Einsiedler vd. 558-562. Regensburg: Julius Klinkhardt Verlag, 3. Basım, 2011.

**474 | Semra Çinemre. İlkokul 1. ve 2. Sınıfta Din Öğretimi: Alman Devlet Okullarında ...**

- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "19. Milli Eğitim Şurası Kararlar". Erişim: 17 Ekim 2019. [http://mebk12.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/35/27/719973/dosyalar/2015\\_02/02041116\\_19.millieitimumuraskararlar.pdf](http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/35/27/719973/dosyalar/2015_02/02041116_19.millieitimumuraskararlar.pdf)
- Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim: 24 Mart 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14574.pdf>
- Niedersächsisches Kultusministerium. "Kerncurriculum für die Grundschule Schuljahrgänge 1-4 Islamischer Religionsunterricht". Erişim: 17 Ekim 2019. <http://db2-nibis.de/1db/cuvo/datei/kc-iru-2010.pdf>
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi-Mukaddime Kitap*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. ed. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 3. Baskıdan çeviri, 2014.
- Sarıkaya, Yaşar. "Almanya'da İslam Din Dersi: Talepler, Uygulamalar, Tartışmalar". *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008), 127-144.
- Tertemiz, Neşe vd.. "Ders Kitabı ve Eğitimdeki Önemi". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*. ed. Leyla Küçükahmet. 34-66. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2011.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayınları, 3. Baskı, 2005.
- Tosun, Cemal. "Türkiye'de Eğitimin Laikleşmesi ve Din Öğretimi". *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu Bildirileri*. haz. Ali İsra Güngör. 228-237. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2008.
- Väth, Birgit. "Welche Lehrziele verfolgen die Lehrpläne?". *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. ed. Bülent Uçar - Danja Bergmann. 125-137. Göttingen: V & R Unipress, 2010.
- Yaşar, Büşra. *İlkokul 3. Sınıf Düzeyi Din Öğretimi Öğrenci İhtiyaçları Merkezinde Bir Araştırma (Atlantı Gazi İlkokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.
- Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi". *Eğitim ve Bilim Dergisi* 23/112 (1999), 7-17.
- Yiğit, Tuba Işık. "Almanya'da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 299-314.
- Zengin, Halise Kader. "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 245-268.
- Zengin, Mahmut. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 113-137.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 475-496

**Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint  
Caş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi**

*An Ugly Slander to Prophet Muḥammad: Assimilating His Marriage with  
Zaynab b. Jaḥsh to Prophet David and Bathsheba's Marriage*

**Recep Erkocaaslan**

Dr. Öğretim Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History  
Rize/Turkey

[recepkocaaslan@hotmail.com](mailto:recepkocaaslan@hotmail.com) [orcid.org/0000-0001-9811-5524](https://orcid.org/0000-0001-9811-5524)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 2 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 24 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 475-496

**Cite as / Atıf:** Erkocaaslan, Recep. "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Caş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi [An Ugly Slander to Prophet Muḥammad: Assimilating His Marriage with Zaynab b. Jaḥsh to Prophet David and Bathsheba's Marriage]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 475-496.

<https://doi.org/10.18505/cuid.697524>

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

**An Ugly Slander to Prophet Muḥammad: Assimilating His Marriage with Zaynab b. Jaḥsh to Prophet David and Bathsheba's Marriage**

**Abstract:** In an anecdote in the Holy Bible, there is a rumor that because the Prophet David wanted to marry a woman named Bathsheba, whom he saw, he commissioned her soldier husband Uriah the Hittite to cause him to die in the most critical places of the army. In Islamic sources, some narrations originating from Isrāʾīliyyāt have been conveyed in many different ways. Likewise, in some Islamic sources, this incident, which is attributed to the Prophet David, was unfortunately also linked to the marriage of the Prophet Muḥammad and Zaynab b. Jaḥsh. In addition, there is a claim that the Prophet Muḥammad sent Zayd b. Ḥāritha, who was Zaynab b. Jaḥsh's ex-husband, to many wars and eventually caused his death in Mu'ta war. First, the so-called incident between Prophet David and Uriah the Hittite will be discussed, and thereafter, Prophet Muḥammad and Zaynab b. Jaḥsh's marriage will be thoroughly addressed in the study. In addition, it will be revealed that the incident that was attributed to the Prophet David was in no way similar to the incident of assigning Zayd b. Ḥāritha as a commander.

**Summary:** According to a parable in the Bible, Prophet David sees a woman bathing while he was walking around the roof of his palace one night and he is impressed by her. Prophet David sends someone to investigate who this woman is, and as a result of the research, it is revealed that this woman is Bathsheba, the wife of Uriah the Hittite, one of the commanders of Prophet David. Prophet David sends someone to bring this woman and when the woman is brought to him, he commits adultery with her. The woman becomes pregnant after this affair and informs Prophet David about this situation. After receiving this news of pregnancy, Prophet David sends a message to the commander-in-chief, Joab, who is at war with his army, and asks him to send Uriah the Hittite to him. After hosting Uriah the Hittite in the palace for a few days, Prophet David sends him back to the front with a letter to be given to the commander-in-chief, Joab. In this letter, Prophet David asks the commander-in-chief, Joab, to send Uriah the Hittite to the most dangerous place in the war and to ensure that he is killed. Fulfilling the order stated in the letter of Prophet Davud, Joab sends Uriah the Hittite to a region where the war will be the harshest and causes him to be killed there. After the mourning of Bathsheba for her husband ends, Prophet David marries her.

According to the Islamic belief, it is not possible for this incident to occur as it was mentioned in the Bible since the prophets were protected by Allah. It is because the parable states Prophet David committed adultery.

In the Qur'ān, which is the source where we can get the clearest information about the incident, it is narrated in verses 21-25 of sūra Şād. Although there is a partial resemblance between the verses and the Bible, the verses do not mention either the woman or Prophet David's sending that woman's husband to the war because he wanted to marry her.

In other Islamic sources, some relevant narrations originating in Isrāʾīliyyāt are narrated in many different ways. Our tafsīr scholars did not approve these narrations originating in Isrāʾīliyyāt. Also, they stated that the narrations expressing that Prophet David sent Uriah the Hittite to the war for his killing were not true and that such a situation would not be suitable for a prophet or even for a Muslim.

In the same sources, many different possibilities were voiced in order to resolve the situation and this incident, which was attributed to Prophet David, was tried to be placed on a more reasonable ground. As a result of these efforts, the marriage of the Prophet Muḥammad and Zaynab b. Jaḥsh has been linked to this incident in various ways.

Although it is not possible to give a certain date of the marriage of Zaynab and Zayd b. Ḥāritha, it is seen that this marriage occurred with the help of the Prophet Muḥammad in the first year of the emigration to Madinah. The marriage of the Prophet Muḥammad's aunt's daughter and Zayd, a freed slave, was for eliminating the discrimination between free individuals and slaves that existed in the society.

There is not any serious problem about the marriage of Zayd and Zaynab at this point. However, at the point of ending this marriage, there are some narrations in our sources, and these leave the Prophet Muḥammad under suspicion.

According to these narrations, the Prophet Muḥammad went to Zayd's house to meet him and the Prophet Muḥammad called out to Zayd from outside the house. For not keeping the Prophet Muḥammad outside, Zaynab opened the door and invited the Prophet Muḥammad in by stating that Zayd was not at home although the clothes on her were not suitable. As soon as the Prophet Muḥammad saw her, he immediately turned his head and because he liked Zaynab, "I exonerate almighty Allah. I exonerate Allah that has turned the hearts." he grumbled. After a while, Zayd came home and learned what the Prophet Muḥammad said. He immediately went to the Prophet Muḥammad and said "Messenger of Allah! May my mother and father be sacrificed for you. If you liked Zaynab, let me divorce her for you." However, the Prophet Muḥammad advised him not to divorce his wife. As far as we can find in our sources, there are two other similar narrations.

These narrations contain many problems in terms of both isnād and logical consistency. When we examine at the narrations in terms of isnād, we see that all three narrations are mursal. We can say that this is the first factor that reduces the reliability of narrations. Secondly, all narrations have at least one narrator accused of weakness or even dishonesty. Therefore, it is not appropriate to base a serious claim about the Prophet Muḥammad on such weak narrations. In addition, the rumor that the Prophet Muḥammad liked Zaynab, his aunt's daughter and a married woman, and wished that she would divorce her husband has no reasonable logic.

The fact that the marriage of Zayd and Zaynab ended quickly was mostly caused by Zaynab's harsh temperament. Moreover, although Zaynab did not want this marriage, she could not oppose the order of the Prophet Muḥammad due to the verse about her. For these reasons, Zaynab could not get along with her husband and she was constantly reflecting her dissatisfaction with this marriage on Zayd. Therefore, Zayd constantly complained about Zaynab, but the Prophet Muḥammad gave Zayd the same advice every time, commanding "Keep your spouse with you, do not leave her!" Although the Prophet Muḥammad constantly banned Zayd, he could not stand Zaynab anymore and divorced her. After he divorced Zaynab, verse 37 of sūra al-Aḥzāb was sent down. Thus, the marriage of the Prophet Muḥammad and Zaynab took place as a result of a divine will.

There is also a claim that the Prophet Muḥammad sent Zayd, the ex-husband of Zaynab, to many wars and consequently caused him to be killed in Mu'ta war.

When we examine the dates of the nine military expeditions, in which the Prophet Muḥammad appointed Zayd as a commander, it is seen that the first expedition was held on 3/624 while the others were held after 6/627. Therefore, at least eight of the nine expeditions in which Zayd served as a commander were taken place after the marriage of the Prophet Muḥammad and Zaynab. Consequently, in the light of this information, it is clear that the fact that Zayd was appointed as a commander is not similar to the situation in narrations about Prophet David.

**Keywords:** History of Islam, Prophet Muḥammad, Prophet David, Zayd b. Ḥāritha, Zaynab b. Jaḥsh, Marriage.

### **H. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Caḥş Evliliğinin**

#### **H. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi**

**Öz:** Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen bir kıssada Hz. Dâvûd'un kendisini görerek beğendiği Bat-Şeba isimli bir kadınla evlenmek istemesi sebebiyle, asker olan kocası Hittî Uriya'yı ölmesi için ordunun en kritik yerinde görevlendirdiği rivayeti yer almaktadır. İslâmî kaynaklarda da bu konu ile ilgili İsrâiliyat menşeli bazı rivayetler pek çok farklı şekilde aktarılmıştır. Yine bazı

#### 478 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

İslâmî kaynaklarda Hz. Dâvûd'a isnad edilen bu olay Hz. Peygamber ve Hz. Zeyneb bint Cahş'ın evlilikleri ile de irtibatlandırılmaktadır. Ayrıca son dönemlerde bazı kişiler tarafından Hz. Peygamber'in de Hz. Zeyneb bint Cahş'ın eski kocası Zeyd b. Hârîse'yi pek çok savaşa gönderdiği ve nihayetinde Mu'te Seriyyesi'nde öldürülmesine sebep olduğu şeklinde bir iddia dillendirilmektedir. Çalışmamızda öncelikle Hz. Dâvûd ve Hittî Uriya arasında geçtiği iddia edilen olay tüm yönleriyle ele alınacak akabinde de Hz. Peygamber ve Hz. Zeyneb bint Cahş'ın evlilikleri detaylı bir şekilde incelenecektir. Ayrıca Hz. Dâvûd'a isnad edilen olayın, Zeyd b. Hârîse'nin komutan olarak görevlendirilmesi hadisesine hiçbir surette benzemediği ortaya konulacaktır.

**Özet:** Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bir kıssaya göre Hz. Dâvûd bir gece sarayının damında geziirken yıkanmakta olan bir kadını görerek ondan çok etkilenir. Hz. Dâvûd bu kadının kim olduğunu araştırması için birini gönderir ve yapılan araştırma sonucunda bu kadının, Hz. Dâvûd'un komutanlarından Hittî Uriya'nın karısı Bat-Şeba olduğu ortaya çıkar. Hz. Dâvûd bu kadını getirmeleri için birilerini gönderir ve kadın kendisine getirildiği zaman onunla zina eder. Hatta bu birliktelik sebebiyle kadın hamile kalır ve bu durumu Hz. Dâvûd'a haber verir. Hz. Dâvûd bu gebelik haberini aldıktan sonra ordusu ile birlikte savaşta olan başkomutanı Yoab'a haber göndererek Hittî Uriya'yı kendisine göndermesini ister. Hz. Dâvûd, Hittî Uriya'yı sarayda birkaç gün misafir ettikten sonra onu başkomutan Yoab'a vermek üzere bir mektupla birlikte tekrar cepheye gönderir. Hz. Dâvûd bu mektubunda başkomutan Yoab'dan Hittî Uriya'yı savaşta en tehlikeli yere göndererek öldürülmesinin sağlanmasını ister. Yoab, Hz. Dâvûd'un mektubunda belirttiği emri yerine getirerek Hittî Uriya'yı savaşın en çetin geçeceği bir bölgeye göndererek burada öldürülmesine sebep olur. Bat-Şeba'nın, kocası Hittî Uriya için yası bittikten sonra da Hz. Dâvûd onunla evlenir.

İslâm inancına göre, peygamberler Allah tarafından korundukları için Kitâb-ı Mukaddes'te zikredildiği şekliyle bu olayın meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü kıssada Hz. Dâvûd'un zina yaptığı belirtilmektedir.

Olay hakkında en net bilgiyi alabileceğimiz kaynak olan Kur'ân-ı Kerîm'de bu olay Sâd sûresi 21-25. âyetlerde aktarılmaktadır. Âyetlerde, Kitâb-ı Mukaddes ile kısmî bir benzerlik bulunmakla birlikte, ne kadından ne de o kadınla evlenmek istediği için Hz. Dâvûd'un kocasını savaşa gönderdiğinden bahsedilmektedir.

Diğer İslâmî kaynaklarda konu ile ilgili İsrâiliyat menşeli bazı rivayetler pek çok farklı şekilde aktarılmaktadır. İsrâiliyat menşeli bu rivayetlere tefsir âlimlerimiz itibar etmeyerek Hz. Dâvûd'un öldürülmesi için Hittî Uriya'yı savaşa gönderdiğine dair aktarılan rivayetlerin gerçek olmadığını, böyle bir şeyin değil bir peygambere, namaz ehli bir Müslüman'a dahi yakışmayacağını ifade etmişlerdir.

Yine aynı kaynaklarda olayın çözümlenmesi adına pek çok farklı ihtimal dile getirilerek Hz. Dâvûd'a isnad edilen bu olay daha makul bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bu gayretlerin bir sonucu olarak da Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb bint Cahş'ın evlilikleri, bu olayla çeşitli şekillerde irtibatlandırılmıştır.

Zeyd b. Hârîse ile Hz. Zeyneb'in evliliklerine baktığımızda kesin bir tarih vermek mümkün gözükmez de bu evliliğin Medine'ye hicretin ilk yılında Hz. Peygamber'in aracılığıyla gerçekleştiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in, halasının kızı ile azatlı köle Zeyd'i evlendirmesi toplumda var olan hür ve mevâlî ayrımını ortadan kaldırmak amacına matuftu.

Zeyd ve Hz. Zeyneb evliliğinde buraya kadar ciddi bir problem bulunmamaktadır. Ancak bu evliliğin sona ermesi noktasında kaynaklarımızda bazı rivayetler bulunmaktadır ki bu rivayetler ile Hz. Peygamber zan altında bırakılmıştır.

Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber Zeyd ile görüşmek için onun evine gitmiş ve evin dışından Zeyd'e seslenmiştir. Hz. Zeyneb de Hz. Peygamber'i kapıda bekletmemek için üzerindeki elbiseler çok da uygun olmamasına rağmen hızla kapıyı açarak Zeyd'in evde olmadığını belirtip Hz. Peygamber'i içeri davet etmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Zeyneb'in bu halini görünce kafasını hemen çevirerek Hz. Zeyneb'i beğendiği için: "Yüce Allah'ı tenzih ederim. Kalpleri çeviren Allah'ı tenzih ederim." sözlerini mırıldanarak söylemiştir. Bir müddet sonra Zeyd eve gelip Hz.



Peygamber'in söylediği şeyleri haber alınca derhal Rasûlullah'ın yanına giderek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Anam babam sana feda olsun. Zeyneb hoşuna gittiyse, onu senin için boşayayım." demiştir. Hz. Peygamber ise ona eşinden ayrılmamasını tembihlemiştir. Kaynaklarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla buna benzer iki farklı rivayet daha bulunmaktadır.

Bu rivayetler hem isnad yönüyle hem de mantıkî tutarlılık yönünden pek çok problemi içinde barındırmaktadır. Rivayetlere isnad yönünden baktığımızda her üç rivayetin de mürsel olduğunu görürüz. Rivayetlerin güvenilirliğini azaltan etkenlerin ilkinin bu olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak rivayetlerin tamamında zayıflıkla veya daha da ileri seviyede yalancılıkla itham edilen en az bir ravi bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen ciddi bir iddianın bu tarz zayıf rivayetlere dayandırılması uygun değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in halasının kızı olan, üstelik evli bir bayan olan Hz. Zeyneb'i görerek sanki ilk defa görmüş gibi beğenmesi ve onun kocasından ayrılmasını temenni etmesi kabul edilebilir bir mantıkî örgüye sahip değildir.

Zeyd ile Hz. Zeyneb'in evliliğinin çabuk bitmesinde Hz. Zeyneb'in sert bir mizaca sahip olmasının büyük payı vardı. Üstelik Hz. Zeyneb bu evliliği istememesine rağmen hakkında inen âyet sebebiyle Hz. Peygamber'in emrine karşı gelememişti. Bu sebeplerden dolayı Hz. Zeyneb, kocası ile geçinemiyor, bu evlilikten duyduğu memnuniyetsizliği sürekli Zeyd'e yansıtıyordu. Zeyd de sürekli gelip Hz. Zeyneb'i Rasûlullah'a şikâyet ediyor, ancak Hz. Peygamber Zeyd'e hep aynı tavsiyede bulunarak: "Eşini yanında tut, bırakma!" buyuruyordu. Zeyd, Hz. Peygamber'in kendisini sürekli men etmesine rağmen bir gün dayanamayarak Hz. Zeyneb'i boşadı. Zeyd b. Hârîse'nin Hz. Zeyneb'i boşamasından sonra el-Ahzâb sûresi 37. âyeti nâzil oldu. Böylelikle Hz. Peygamber ve Hz. Zeyneb'in evlilikleri ilahî bir irade neticesinde gerçekleşmiş oldu. Ayrıca son dönemlerde bazı kişiler tarafından Hz. Peygamber'in de Hz. Zeyneb'in eski kocası Zeyd b. Hârîse'yi pek çok savaşa gönderdiği ve nihayetinde Mu'te Seriyyesi'nde öldürülmesine sebep olduğu şeklinde bir iddia dillendirilmektedir.

Hz. Peygamber'in Zeyd'i komutan olarak görevlendirdiği dokuz seriyyenin tarihlerine baktığımızda ilk seriyyenin 3/624 tarihinde gerçekleştiği diğerlerinin ise 6/627 tarihi ve sonrasında gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla Zeyd'in komutan olarak görev yaptığı dokuz seriyyeden en az sekiz tanesi Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerinden sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu bilgiler ışığında Zeyd'in komutan olarak görevlendirilmesinin hiçbir surette Hz. Dâvûd'a isnad edilen rivayetlerdeki duruma benzemediği ortadadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm tarihi, Hz. Peygamber, Hz. Dâvûd, Zeyd b. Hârîse, Hz. Zeyneb bint Cahş, Evlilik.

### Giriş

Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen bir kıssada Hz. Dâvûd'un Bat-Şeba isimli bir kadını yakanırken görerek kendisini beğendiği ve onunla evlenmek istediği zikredilir. Hatta Hz. Dâvûd'un bu uğurda kadının asker olan kocası Hittî Uriya'yı öldürülmesi için ordunun en kritik yerinde görevlendirdiği kaydedilir.<sup>1</sup>

İslâmî kaynaklarda da Sâd sûresi 21-25. âyetlerin tefsiri bağlamında bu olay İsrâiliyat menşeli bazı rivayetler üzerinden ele alınmakta ve olayla ilgili pek çok farklı rivayet aktarılmaktadır. Yine bazı İslâmî kaynaklarda Hz. Dâvûd'a isnad edilen bu olay Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evlilikleri ile de irtibatlandırılmaktadır.

<sup>1</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), II. Samuel 11/1-27 ve II. Samuel 12/1-25.

#### 480 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

Örneğin Mâtürîdî (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde: "Hz. Dâvûd'un kadını istem dışı bir şekilde görerek kalbinin ona meyletmesi ihtimal dâhilindedir. Nitekim Rasûlullah'ın da kalbi Zeyd'in karısına ilgi duymuş ve neticede Allah onunla evleneceğini kendisine vadetmişti." demektedir.<sup>2</sup>

Benzer şekilde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) de: "Dâvûd'un gördüğü o kadını evlenmesi Rasûlullah'ın Zeyneb bint Cahş ile evlenmesine benzemektedir. Bir farkla ki Rasûlullah'ın Zeyneb'le evlenmesi kocasından ayrılmasını istemeksizin gerçekleşmişti. Dâvûd'un o kadını evlenmesi ise eşinden ayrılmasını istemesi neticesinde gerçekleşmişti. Bu durum da Rasûlullah'ın Dâvûd'a üstünlüklerinden bir tanesidir."<sup>3</sup> şeklinde bir yorum yapmaktadır.

Bazı İslâm âlimlerinin bu iki olay arasında irtibat kurmaları<sup>4</sup> Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliğini de insanların sorgulamalarına sebep olmaktadır.

Bazı araştırmacılar da yukarıda naklettığımız İbnü'l-Arabî rivayetini aktardıktan sonra, bu konu hakkında: "...Ahlaktan, akideye ve ahkâma kadar İslâm binasının tüm aksamını tehdit eden bu rivayetleri tolere etmeye çalışanlar, meseleyi Hz. Dâvûd'dan çıkarıp Hz. Peygamber'e iliştiirmişlerdir." şeklinde çok yerinde bir yorum ortaya koymuştur.<sup>5</sup>

Ayrıca son dönemlerde ateist eğilimli bazı kişiler tarafından sosyal medyada Hz. Peygamber'in de tıpkı Hz. Dâvûd gibi Zeyd b. Hârîse'yi pek çok savaşa gönderdiği ve nihayetinde Mu'te Seriyyesi'nde öldürülmesini sağlayarak amacına ulaştığı şeklinde bir iddia dillendirilmektedir.<sup>6</sup>

Aslında birbiriyle alakasız olan bu üç farklı konu Hz. Peygamber'e ve İslâm'a saldırmak için bir araya getirilmiştir. Gerek Hz. Dâvûd'a isnad edilen olay hakkında<sup>7</sup> gerekse de Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evlilikleri hakkında<sup>8</sup> ülkemizde pek çok müstakil çalışma bulunmaktadır. Ancak bizim ele aldığımız şekilde mukayeseli bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple çalışmamızda bu üç olay bir makale boyutunu geçmeyecek şekilde bir araya getirilerek insanların zihinlerinde oluşması muhtemel soru işaretleri giderilmeye çalışılacaktır.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 12/233-234.

<sup>3</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/54.

<sup>4</sup> Benzer yorumlar için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve'd-Devâ*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1429/2008), 529.

<sup>5</sup> Recep Orhan Özel, "Bir Kur'ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 141; krş. Abdurrahman Ateş, "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud -Sâd Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Marife* 10/1 (2010), 15-16.

<sup>6</sup> Din ve Mitoloji, "Muhammed'in Evlatlığının Karısını Eş Olarak Alması ve Davud'u Örnek Göstermesi" (Erişim 29 Şubat 2020.)

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud", 9-27; Özel, "Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar", 123-155; Osman Oral, "Fahredden Râzî'de Hz. Davud ve Süleyman'ın İsmeti Sorunu", *Journal of Islamic Research* 28/2 (2017), 120-136.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992), 161-180; Hüseyin Küçükkalay, *Hz. Peygamber ve Hz. Zeynep: İftiralar, Ahzab Suresinden Cevaplar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1997), 1-136; Halil İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan 2006), 99-110; Mahmut Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmî Dergi* 43/1 (Mart 2007), 31-50; Mustafa Necati Barış, "Zeynep bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz 2010), 177-192; İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliğinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 938-945.

1. Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî Kaynaklarda Hz. Dâvûd Kıssası

Kitâb-ı Mukaddes'e göre Hz. Dâvûd bir gece sarayının damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadını görerek ondan çok etkilenir. Hz. Dâvûd bu kadının kim olduğunu araştırması için birini gönderir. Yapılan araştırma sonucunda bu kadının Hz. Dâvûd'un komutanlarından Hittî Uriya'nın karısı Bat-Şeba olduğu ortaya çıkar. Hz. Dâvûd bu kadını getirmeleri için birilerini gönderir ve kadın kendisine getirildiği zaman onunla zina eder. Hatta bu birliktelik sebebiyle kadın hamile kalır ve bu durumu Hz. Dâvûd'a haber verir. Hz. Dâvûd bu gebelik haberini aldıktan sonra Ammonoğulları ile savaşmakta olan başkomutanı Yoab'a haber göndererek Hittî Uriya'yı kendisine göndermesini ister. Hz. Dâvûd, Hittî Uriya'yı sarayda birkaç gün misafir etikten sonra onu Ammonoğulları ile savaşan başkomutan Yoab'a verilmek üzere bir mektupla birlikte tekrar cepheye gönderir. Hz. Dâvûd bu mektubunda başkomutan Yoab'dan Hittî Uriya'yı savaşta en tehlikeli yere göndererek öldürülmesinin sağlanmasını ister. Yoab, Hz. Dâvûd'un mektubunda belirttiği emri yerine getirerek Hittî Uriya'yı savaşın en çetin geçeceği bir bölgeye gönderir. Hittî Uriya burada yapılan çarpışmalar neticesinde ölür. Bat-Şeba'nın kocası Hittî Uriya için yası bittikten sonra da Hz. Dâvûd onunla evlenir. Kitâb-ı Mukaddes'te bu olayın son cümlesi: "Fakat Dâvûd'un yaptığı şey Rabbin önünde kötü idi." şeklindedir.<sup>9</sup>

Yine bu olayın Kitâb-ı Mukaddes'teki benzer bir anlatımında Allah'ın Hz. Dâvûd'a Natan'ı gönderdiği zikredilir. Natan, Hz. Dâvûd'a gelerek şöyle bir kıssa anlatır: "Bir şehirde biri zengin diğeri fakir iki adam vardı. Zengin adamın pek çok koyun ve sığırı vardı. Fakir adamın ise sadece büyük bir özenle ailesi içerisinde büyüttüğü dişi bir kuzusu vardı. Bu kuzu fakir adamın ailesinin içerisinde sanki onlardan biriymiş gibi büyümüştü. Bir gün zengin adama bir misafir geldi. O, kendi hayvanlarından birini kesmeye kıyamadığı için fakir adamın kuzusunu aldı ve misafiri için onu keserek pişirdi." Hz. Dâvûd bu kıssayı duyunca çok sinirlenerek: "Allah hakkı için bunu yapan ölüm oğludur, kestiği bu kuzunun değerinin dört katını sahibine ödemelidir." dedi. Bunun üzerine Natan, Hz. Dâvûd'a: "O adam sensin, İsrâil'in Allah'ı sana: 'Ben seni İsrâil üzerine kral yaptım. Seni Saul'un elinden kurtardım. Efendinin evini ve eşlerini sana verdim. İsrâil ile Yahuda evini sana verdim. Bunlar az geldiyse sana daha neler neler verirdim. Niçin Allah'ın gözünde kötü olanı yapıp O'nun sözünü hor gördün? Hittî Uriya'yı Ammonoğullarının kılıcı ile öldürtüp karısını kendine eş olarak aldın...' diyor." dedi. Olayın devamında Allah'ın Hz. Dâvûd'a çok kızdığı ancak kendisini daha sonra affettiği zikredilir. Fakat Allah'ın Hz. Dâvûd'un bu günahı sebebiyle Hittî Uriya'dan dünyaya gelen çocuğunu yaşatmadığı ve Hz. Dâvûd'un çocuğu için çok ağladığı zikredilir. Çocuğun vefatından sonra Bat-Şeba'nın Hz. Dâvûd'dan Hz. Süleyman'ı dünyaya getirdiği kaydedilir.<sup>10</sup>

İslâm inancına göre, peygamberler Allah tarafından korundukları için Kitâb-ı Mukaddes'te zikredildiği şekliyle bu olayın meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü kıssada Hz. Dâvûd'un zina yaptığı belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Genel olarak bakıldığında da Kitâb-ı Mukaddes'te ortaya konulan peygamber imajı ile Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen peygamber imajı arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'in bazı bölümlerinde peygamberler Allah'a yalvaran kullardan ziyade O'na hesap soran bireyler olarak tasvir edilmişlerdir.<sup>12</sup> Ayrıca Hz. Süleyman'ın eşlerine uyararak başka tanrıların ardınca gittiği,<sup>13</sup> Hz. Mûsâ'nın aralarından ayrılmasından sonra Hz. Hârûn'un kavminin isteği üzerine bir put yaptığı<sup>14</sup> gibi Kur'ân-ı Kerîm'de çizilen peygamber imajına ters düşen hareketler yaptıkları görülmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te peygamberler hakkında çok

<sup>9</sup> II. Samuel 11/1-27.

<sup>10</sup> II. Samuel 12/1-25.

<sup>11</sup> İslâm âlimlerinin kahir ekseriyetine göre peygamberler, nübüvvetlerinden sonra kasten büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/136.

<sup>12</sup> Çıkış, 32/7-14, Sayılar 11/10-15, Habakkuk 1/2-4.

<sup>13</sup> I. Krallar 11/1-7.

<sup>14</sup> Çıkış 32/1-6.

#### 482 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

daha kötü isnadlar da bulunmaktadır. Örneğin Hz. Lût'un iki kızının yaşlanmış olan babalarına şarap içirerek onunla zina ettikleri ve bu birlikteliklerden her iki kızın birer erkek çocuk dünyaya getirdiği de belirtilmektedir.<sup>15</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de de tahrif edildiği beyan olunan<sup>16</sup> Kitâb-ı Mukaddes üzerinden Hz. Dâvûd'un sağlıklı bir şekilde değerlendirilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes üzerinden bu kıssayı değerlendirmek ve Hz. Dâvûd hakkında bir kanaate ulaşmak doğru değildir.

Konu hakkında en net bilgiye ulaşabileceğimiz kaynak olan Kur'ân-ı Kerîm'de de kısaca şu şekilde nakledilir:

*"(Ey Muhammed!) Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. 'Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster' dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken «Onu da bana ver» dedi ve tartışmada beni yendi. Davud: 'Andolsun ki, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçılardan çoğu, birbirlerinin haklarına tecavüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna. Bunlar da ne kadar az!' dedi. Davud, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık. Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır."<sup>17</sup>*

Âyetlerde açıkça görüldüğü üzere Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen olaya kısmen benzer bir anlatım Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de ne kadından ne de o kadını evlenmek istediği için Hz. Dâvûd'un kocasını savaşa gönderdiğinden bahsedilmektedir.

Bazı İslâmî kaynaklarda ise Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen bu kıssanın daha geniş bir anlatımı çeşitli şekillerde aktarılmaktadır.

İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayete göre, Hz. Dâvûd bir imtihana tabi tutulması durumunda kendisini günaha girmekten koruyacağını düşünmüştü. Bunun üzerine Hz. Dâvûd'a bir imtihan ile deneneceği, imtihan gününün kendisine haber verileceği ve hazırlıklı olması gerektiği bildirildi. Bir müddet sonra da Hz. Dâvûd'a imtihan olacağı günün geldiği haber verildi. Bu ikazdan sonra Hz. Dâvûd Zebûr'u yanına alıp yalnız başına Mihrâb'a kapandı. Hz. Dâvûd Mihrâb'ta Zebûr'u okurken rengârenk ve çok güzel bir kuş yanına geldi. Hz. Dâvûd kuşu yakalamak için üzerine hamle yaptığında kuş kaçarak Mihrâb'ın penceresine kondu. O, kuşu yakalamak için tekrar üzerine gittiğinde kuş tekrar uçtu. Hz. Dâvûd ne tarafa gittiğini görmek için kafasını pencereden çıkarttığında hayız halinden yıkanmakta olan bir kadını gördü. Kadın Hz. Dâvûd'un gölgesini görünce saçlarıyla vücudunu örttü. Kadının bu tavrı Hz. Dâvûd'un daha da hoşuna gitti. Hz. Dâvûd hemen kapıda bulunan görevliye kadını yanına getirmesini söyledi. Görevli, kadına gelerek Hz. Dâvûd'un kendisini çağırdığını söyledi. Ancak kadın Hz. Dâvûd'un yanına gitmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Dâvûd kadının yanına gitti. Kadın kapının arkasından Hz. Dâvûd'a yapmayı düşündüğü şeyin cezasının recm olduğunu söyleyerek kendisine nasihatte bulundu. Bunun üzerine Hz. Dâvûd döndü. Hz. Dâvûd kadının kocasının savaşa katılan askerlerden biri olduğunu öğrenince komutanına bir mektup yazarak Uriya'nın Tâbût'u taşıyanların içerisine dâhil edilmesini istedi. O dönemde Tâbût'u taşıyanlar ya galip gelirler ya da yenilerek öldürülürlerdi. Uriya da bu savaş sırasında Tâbût'u taşıyanlar öldürülenler içerisindeydi. Kadının iddet süresi bitince Hz. Dâvûd onunla evlenmek istedi. Ancak kadın bir erkek çocuk doğurduğu takdirde onu halifesi kılması şeklinde bir şart sundu. Bu konuda bir vesika hazırlanarak Benî İsrâîl'den elli erkeği buna şahit tuttular. Kadın, Hz. Sü-

<sup>15</sup> Tekvin 19/30-37.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/79, Âl-i İmrân 3/71, 78...

<sup>17</sup> Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2005), Sâd 38/21-25.

leymân'ı doğurdu. Hz. Süleymân gençlik çağına ulaşınca da iki davalının yanına gelmesi hadisesi yaşandı. Hz. Dâvûd hatasını anlayınca secdeye kapanarak Allah'tan bağışlanma diledi. Allah da onu bağışlayıp tövbesini kabul etti...<sup>18</sup>

Bazı rivayetlerde de Hz. Dâvûd'un adama yalnızca eşini benim için boşa dediği,<sup>19</sup> o dönem toplumunda erkeklerin birbirlerinden evlenmek için eşlerini boşamalarını istemek gibi bir adetlerinin olduğu zikredilmektedir. Doksan dokuz eşi olan Hz. Dâvûd da bu adetten yola çıkarak Kitâb-ı Mukaddes'te ismi Hittî Uriya olarak aktarılan kişiden tek hanımını boşamasını istemişti. Hittî Uriya da Hz. Dâvûd'dan utandığı için (gücünden çekindiği için) onun bu isteğini yerine getirdi. Hz. Dâvûd o kadını evlenince iki melek kendisine yaptığı işin kötülüğünü göstermek için normalden farklı bir şekilde huzuruna gelmişlerdi.<sup>20</sup>

Tefsir kaynaklarının genelinde Hz. Dâvûd'un öldürülmesi için Hittî Uriya'yı savaşa gönderdiğine dair aktarılan rivayetlerin gerçek olmadığı zikredilir. Böyle bir şeyin değil bir peygambere, namaz ehli bir Müslüman'a dahi yakışmayacağı aktarılmaktadır.<sup>21</sup>

Hz. Ali de bu konuyla ilgili: "Sizden her kim kıssacıların anlattığı şekliyle Dâvûd'un hikâyesini anlatırsa ona yüz altmış değnek vururum. Bir peygambere iftira atmanın cezası budur." demiştir.<sup>22</sup>

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz de (717-720) bu konu hakkında Hz. Dâvûd'un suçlanmasının doğru olmadığını düşünmekteydi. Bir gün Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda bu konu tartışılırken orada hazır bulunan bir zat: "Eğer olay Kur'ân-ı Kerîm'deki gibiyse onun hilafına bir şey söylenmemelidir. Bu büyük bir vebaldir. Şayet olay kıssacıların anlattığı gibi ise, Allah, peygamberinin hatasını örtmek için bunu gizlemiştir ve Allah'ın örttüğü şeyin izhar edilmesi uygun değildir." dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz: "Bu sözler bana, üzerine Güneş'in doğduğu her şeyden daha sevimsizdir." dedi.<sup>23</sup>

Bize göre de bu kıssa hakkında net bir yargı belirtmemek yapılacak en uygun davranıştır. Öncelikle kıssasının Kitâb-ı Mukaddes'te geçen şekliyle yaşanması olası gözükmemektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Dâvûd'un kadını zina ettiği gibi İslâm inancına aykırı hususlar

<sup>18</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Beyrût: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 16/562-565; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*; thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 12/524-525. Enes b. Mâlik'e isnad edilen benzer bir rivayet için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 12/184; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Ne'vadîrü'l-usûl fi ehâdisi'l-Rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2/178-179; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12/526-527; krş. Ebü Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Muhammed Celâl Şeref (Beyrût: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1401/1981), 137; Hennâd b. Serî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbar el-Feryevâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1406-1985), 262.

<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1984), 9/243.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd, Ali Muhammed Mu'avviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 5/252; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/54; Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi, Muhyiddîn Dîbmustû (Beyrût: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998), 3/149-150.

<sup>21</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/252-253; en-Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/150; krş. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/234; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 26/189; krş. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1432/2011), 5/338; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1417/1997), 2/309.

<sup>22</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/253; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/192; en-Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/150; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 6/466-467.

<sup>23</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/253; en-Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/150; krş. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/192.

#### 484 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

bulunmaktadır. İslâmî kaynaklarda geçen rivayetlere baktığımızda ise bu rivayetlerin de özellikle tefsir âlimleri tarafından pek çok noktadan eleştirildiği görülmektedir. Konu hakkında bize en net bilgiyi verecek kaynak olan Kur'ân-ı Kerîm'de ise Hz. Dâvûd'un hangi kusurundan dolayı tevbe edip Allah tarafından bağışlandığı açıklanmamıştır. Bu sebeple Hz. Dâvûd'un yaşadığı bu olayla ilgili hangi yorumu yaparsak yapalım, bize göre bu asla bir tahminden öteye geçemeyecektir.

Yukarıda da değindiğimiz üzere bazı İslâm âlimleri Hz. Dâvûd'un yaşadığı bu olayı, bize göre oldukça alakasız bir şekilde Hz. Peygamber ve Hz. Zeyneb'in evliliğine benzetmişlerdir. Bu sebeple Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliğini ele alarak bu iki olayın pek çok noktadan birbirlerine benzemediğini görelim.

### 2. Zeyd ile Hz. Zeyneb bint Cahş'ın Evlilikleri

Zeyd b. Hârîse annesi ile gittiği bir ziyaret sırasında henüz küçük bir çocukken kaçırılmış ve Ukâz Panayırında köle olarak Hz. Hatice'nin yeğeni Hakîm b. Hizâm b. Huveylid'e satılmıştı. Hz. Hatice, Hz. Peygamber ile evlendikten sonra Zeyd'i Rasûlullah'a hediye etmişti.<sup>24</sup> İlerleyen yıllarda Zeyd b. Hârîse ailesinin yanına dönme fırsatı eline geçmesine rağmen Hz. Peygamber'in yanında köle olarak kalmayı tercih etmiş, Hz. Peygamber de bu olay üzerine Zeyd b. Hârîse'yi Mekkelilerin huzurunda evlatlığı ilan etmişti. Bu tarihten sonra evlatlıklarla ilgili: "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>25</sup> âyeti gelene kadar Zeyd b. Hârîse, Zeyd b. Muhammed diye anılmıştır.<sup>26</sup>

Zeyd b. Hârîse'nin ilk eşi Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen,<sup>27</sup> ikinci eşi de yine Hz. Peygamber'in yönlendirme ve arabuluculuğu ile Hz. Zeyneb olmuştu.<sup>28</sup> Hz. Zeyneb'in annesi Ümeyme bint Abdülmuttalib olup Hz. Peygamber'in halasıydı.<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in azatlı bir köle olan Zeyd'e eş olarak halasının kızını seçmesinin sebebi toplumda var olan hür ve mevâlî ayrımını ortadan kaldırmak amacına matuftu.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra Hz. Zeyneb'e kendisini Zeyd ile evlendirmek istediğini söyledi. Hz. Zeyneb güzel bir kadın olup ayrıca asil bir soydan geliyordu. Bu sebeple

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 3/29-30; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 75; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah, Süheyl Zekkâr, Riyâz Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417), 1/467.

<sup>25</sup> el-Ahzâb 33/40.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/30-31; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/468-469; Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Sifâtü's-safve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acı, Mahmûd Fâhûrî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1405-1985), 1/379-381; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/20-21.

<sup>27</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/179-3/33; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 75; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/471-472.

<sup>28</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1421/2001), 2/242; Neşe Söylemez, *Zeyd b. Hârîse ve Ailesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 28.

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdülhâfiz Şelebî (Beyrût: Dâru'l-İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1415/1994), 4/301; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/80.

<sup>30</sup> Hz. Peygamber: "Allah katında en şerefli olanınızın İslâm'ın en güzel yaşayanlar olduğunu bilmeniz için Mikdâd ve Zeyd'i evlendirdim." buyurarak Mikdâd ile Zubâ'a bint Zübeyr b. Abdülmuttalib'i, Zeyd b. Hârîse ile de Zeyneb bint Cahş'ı evlendirmişti. Mikdâd daha önce esir edilmişti. Ebû Bekir Abdürrezâk b. Hemâm b. Nâfi' Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1392/1972), 6/153; Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İhsan Arslan, *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak III: Medine Dönemi* (İstanbul: Okur Akademi, 2019), 88.

azatlı bir köle olan Zeyd ile evlenmek istemediğini söyledi. Ancak Rasûlullah ikisinin evliliği konusunda ısrarcı olmuştur.<sup>31</sup> Bu evliliğe Hz. Zeyneb'in aile üyeleri de karşı çıkıyorlardı.<sup>32</sup>

Hz. Zeyneb'in bu tavrı üzerine: "Allah ve Rasûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Rasûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."<sup>33</sup> âyeti nâzil oldu.<sup>34</sup> Hz. Zeyneb kendisi hakkında indirilen bu âyetten sonra ya istememesine rağmen bu evliliğe razı olacaktı veya âyette belirtilen "apaçık bir sapıklığa düşmüş" olma durumuna girecekti. Dolayısıyla Hz. Zeyneb Allah ve Rasûlü'nün kendisi hakkında vermiş olduğu bu karara saygı duymak mecburiyetinde kaldı. Âyette açıkça görüldüğü üzere Hz. Zeyneb'in Zeyd ile olan evliliği kendi iradesinin üzerinde ilahî bir yönlendirme neticesinde gerçekleşmiş oldu.

## 2. 1. Zeyd b. Hârise ve Hz. Zeyneb bint Cahş'ın Evliliklerinin Sona Ermesi

### 2. 1. 1. Evliliğin Sona Ermesiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili

Zeyd ile Hz. Zeyneb'in evliliklerinde buraya kadar bir problem bulunmamaktadır. Fakat zaten Hz. Peygamber'in isteği ile gerçekleşmiş olan bu evliliğin bitirilmesi noktasında Hz. Peygamber hakkında olumsuz kanaatlerin oluşmasına sebep olabilecek bazı rivayetler bulunmaktadır. Öncelikle bu rivayetleri aktararak rivayetleri isnad ve akli tutarlılık noktalarından inceleyelim.

Bir gün Hz. Peygamber Zeyd ile görüşmek için onun Hz. Zeyneb ile birlikte yaşadığı eve gitti. Hz. Peygamber evin dışından: "Zeyd nerede?" diye seslendi. Hz. Zeyneb bunun üzerine üzerindeki elbiseler çok da uygun olmamasına rağmen Hz. Peygamber'i kapıda bekletmemek adına hızla kapıyı açtı ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Anam babam sana feda olsun. Zeyd evde yok, içeri buyur." dedi. Hz. Peygamber, Hz. Zeyneb'in bu halini görünce kafasını hemen çevirdi. Hz. Zeyneb'i beğenen Hz. Peygamber evden ayrılırken: "Yüce Allah'ı tenzih ederim. Kalpleri çeviren Allah'ı tenzih ederim."<sup>35</sup> sözlerini mırıldanarak söyledi. Bir müddet sonra Zeyd eve gelince, Hz. Zeyneb, Rasûlullah'ın onu aramak için eve geldiğini söyledi. Zeyd, Hz. Zeyneb'e: "Onu içeri davet ettin mi?" diye sorduğunda Hz. Zeyneb: "Bunu teklif ettim, ancak kabul etmedi." dedi. Zeyd, Rasûlullah'ın herhangi bir şey söyleyip söylemediğini sorduğunda Hz. Zeyneb Hz. Peygamber'in: "Yüce Allah'ı tenzih ederim. Kalpleri çeviren Allah'ı tenzih ederim." dediğini söyledi. Zeyd bunun üzerine Hz. Peygamber'in yanına giderek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Anam babam sana feda olsun. Zeyneb hoşuna gittiyse, onu senin için boşayayım." dedi. Hz. Peygamber ise: "Eşini yanında tut." dedi. Bu günden sonra Zeyd sürekli Hz. Zeyneb'i boşamak istediğini söylüyor, Hz. Peygamber ise: "Eşini yanında tut." diyordu. Sonunda Zeyd, Hz. Zeyneb'i boşadı. Bir müddet geçtikten sonra da Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in nikâhını ilan eden el-Ahzâb süresinin 37. âyeti nazil oldu.<sup>36</sup>

İbn Sa'd'dan (öl. 230/845) aktardığımız bu rivayet Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân (öl. 121/739) -> Abdullah b. Âmir el-Eslemî (öl. 152/769) -> Muhammed b. Ömer el-Vâkidî (öl. 207/823) kanalıyla bize ulaşmıştır.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/80.

<sup>32</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24/39-40; Mahmûd Şit Hattâb, *Kâdetü'n-Nebî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1420/1999), 175; Muhammed Hamîdullah, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/357; Söylemez, *Zeyd b. Hârise*, 28; Mustafa Kılıç, *Allah Resûlü'nün Dostu Hibbu'r-Resûl Zeyd b. Hârise* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 79.

<sup>33</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>34</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/17-18; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/161-162; Hattâb, *Kâdetü'n-Nebî*, 175.

<sup>35</sup> Muhammed Hamîdullah'a (öl. 1423/2002) göre bu sözlerin söylenilme sebebi Hz. Peygamber'in Zeyd ile Hz. Zeyneb'in geçinememesine duyduğu şaşkınlık sebebiyledir. Zeyd kendisinden oldukça yaşlı olan Ümmü Eymen ile mesut bir evlilik hayatı sürdürmesine rağmen ondan çok daha genç ve güzel olan Hz. Zeyneb ile geçinememekteydi. Dolayısıyla Hz. Peygamber bu halin Allah'tan gelen bir kalp dönüklüğü olduğunu ikrar sadedinde bu sözleri söylemiş olmalıydı. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001), 2/682.

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/80-81.

#### 486 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

Rivayet zincirindeki ilk ravi olan Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân 47/667 tarihinde doğmuş ve 121/739 tarihinde vefat etmiş olup el-Vâkıdî, el-İclî (öl. 261/875), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve ez-Zehebî (öl. 748/1348) onun sika bir ravi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>37</sup> Muhammed b. Yahyâ'nın doğum tarihinden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'i görme ihtimali bulunmamaktadır. Dolayısıyla rivayet, sahâbî ravi atlandığı için hadis literatüründe "mürsel" olarak isimlendirilen gruba girmektedir. Konu hakkında bazı tartışmalar bulunmakla birlikte hadis âlimlerinin çoğunluğu mürsel rivayetleri zayıf olarak kabul etmişlerdir.<sup>38</sup> Ravi zincirindeki ikinci isim olan Abdullah b. Âmir el-Eslemî hakkında, rivayeti aktaran İbn Sa'd başta olmak üzere Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), el-Buhârî (öl. 256/870), en-Nesâî (öl. 303/915), İbn Hibbân ve ed-Dârekutnî (öl. 385/995) zayıf bir ravi olduğunu belirten cerh lafızları kullanmışlardır.<sup>39</sup> Rivayetin üçüncü ravisi olan el-Vâkıdî ise Ali b. el-Medîni (öl. 234/848), Ahmed b. Hanbel, Müslim (öl. 261/875), eş-Şâfiî (öl. 204/820) ve en-Nesâî gibi birçok âlim tarafından yalancı ve zayıf görülmeyle birlikte onu sika kabul eden bazı âlimler de bulunmaktadır.<sup>40</sup> Son olarak rivayetin geçtiği kitabın sahibi olan İbn Sa'd ise âlimlerin çoğunluğu tarafından sika olarak kabul edilmiştir.<sup>41</sup>

Konu ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla farklı isnadlara sahip iki benzer rivayet daha bulunmaktadır.<sup>42</sup> Rivayetler büyük ölçüde birbirlerine benzediği için bu rivayetlerin tercümelerini aktarmaya gerek görmedik. Ancak sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için isnadlarını incelememiz gerekmektedir.

İbn İshâk'ta (öl. 151/768) geçen rivayet Şa'bî (öl. 104/722) -> Ebû Seleme el-He-medânî (öl. ?) -> Yûnus (öl. 199/814)<sup>43</sup> kanalıyla bize ulaşmıştır.

Bu rivayetin ilk ravisi olan Şa'bî'nin 17-31/638-652 yılları arasında doğup 103-110/721-728 yılları arasında vefat ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>44</sup> Şa'bî'nin hadis

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/338-339; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlm Abdülâzîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/256; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 5/376-377; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 5/186-187.

<sup>38</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), "Mürsel", 304; Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/53.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/454; Ebû Abdurrahmân Ahmed en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985), 146; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/129.

<sup>40</sup> en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, 217; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, 3/87-88; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 369-372; Mustafa Fayda, "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/473.

<sup>41</sup> ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/664-666; Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/295; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 447-448.

<sup>42</sup> bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi-kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* (Fas, 1395/1976), 244; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/19.

<sup>43</sup> Bugün kullanılmakta olan İbn İshâk nüshaları Yûnus b. Bükeyr'in rivayetlerini kapsayan bir yazmadan neşredilmiştir. Ayrıca Yûnus b. Bükeyr, eserinde sadece İbn İshâk rivayetlerine yer vermemiş kendi katkıları ile de eserini genişletmiştir. Nitekim kullanmış olduğumuz nüshaya baktığımızda, üçte birinden fazlasının İbn İshâk'a ait olmadığı görülür. bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 424-426. Bu bilgiler ışığında rivayetin İbn İshâk ile bir ilgisi olmadığını ve Yûnus olarak zikredilen ravinin de Yûnus b. Bükeyr olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>44</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/260, 267; M. Yaşar Kandemir, "Şa'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/217-218.



rivayeti konusunda çok güvenilir bir ravi olduğu aktarılmaktadır.<sup>45</sup> Ancak açıkça görüldüğü üzere kendisinin sahâbî olma ihtimali bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayet de sahâbî ravi zikredilmediği için mürseldir. Rivayetin ikinci ravisi Ebû Seleme el-Hemedânî'nin asıl ismi Süleym olup Ebû Seleme künyesidir. Şa'bi'nin mevlâsıydı ve ondan hadis aktarırdı. Her ne kadar İbn Hibbân *Kitâbü's-sikât* adlı eserinde kendisinden bahsetmiş olsa da<sup>46</sup> Yahyâ b. Maîn, Ebû Hafs Amr b. Alî b. Bahr el-Fellâs (öl. 249/864) ve en-Nesâî onun zayıf bir ravi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>47</sup> Rivayetin üçüncü ravisi olan Yunus b. Bükeyr hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim (öl. 277/890) gibi bazı âlimler sika olduğunu belirtirken Ebû Dâvûd (öl. 275/889), en-Nesâî, el-İclî ve ed-Dârekutnî gibi bazı âlimler zayıf olduğunu belirtmişlerdir.<sup>48</sup>

et-Taberî'de (öl. 310/923) geçen rivayetin ravileri ise İbn Zeyd (öl. 180/796) -> İbn Vehb (öl. 197/813) -> Yunus (öl. 264/878) şeklindedir.

İbn Zeyd'in tam ismi Abdurrahman b. Zeyd b. Eslemî olup<sup>49</sup> Hz. Ömer'in kölesiydi. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, el-Buhârî ve en-Nesâî gibi pek çok âlim Abdurrahman b. Zeyd'in oldukça zayıf bir ravi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>50</sup> Senetteki İbn Vehb'in de Abdullah b. Vehb el-Misrî olduğu aktarılmıştır.<sup>51</sup> İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ebû Mus'ab Ahmed b. Ebû Bekr (öl. 242/857), İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), Ebû Zür'a (öl. 264/878) ve en-Nesâî onun sika olduğunu belirtmişlerdir.<sup>52</sup> Ancak bazı âlimler onun hakkında rivayetlerinde tedlis<sup>53</sup> yaptığı ve zayıf kişilerden hadis rivayet ettiği şeklinde bazı tenkitlerde bulunmuşlardır.<sup>54</sup> Metindeki üçüncü ravi olan Yunus ise et-Taberî'nin hocası olan Yunus b. Abdilâlâ b. Mûsâ es-Sadeî (öl. 264/878) olmalıdır. Ayrıca Yunus b. Abdilâlâ'nın hocaları içerisinde İbn Vehb'in bulunması da bu bilgiyi desteklemektedir.<sup>55</sup> en-Nesâî, İbn Ebû Hâtim ve ez-Zehebi onun sika olduğunu belirtmişlerdir.<sup>56</sup> Rivayeti eserinde aktaran et-Taberî'nin de sika bir ravi olduğu aktarılmaktadır.<sup>57</sup>

Eldeki veriler ışığında rivayetlere baktığımızda her üç rivayetin de mürsel olduğunu görüyoruz. Rivayetlerin güvenilirliğini azaltan etkenlerin ilkinin bu olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak rivayetlerin tamamında zayıflıkla veya daha da ileri seviyede yalancılıkla itham edilen en az bir ravi bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen ciddi

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzi İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953), 6/323-324; Kandemir, "Şa'bi", 38/218.

<sup>46</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 6/414.

<sup>47</sup> en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 119; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/213; Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/333.

<sup>48</sup> el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/377; ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/245-248; İbn Züreyk el-Hanbelî, *Men tekelleme fihî'd-Dârekutnî fî Kitâbi's-Sünen mine'd-du'afâ'i ve'l-metrûkîn ve'l-mecrûhîn*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 1428/2007), 143-144; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 424-425.

<sup>49</sup> Küçükkalay, Hz. Peygamber ve Hz. Zeynep, 37.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/484; en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 158; İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/441-443; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1404/1984), 270.

<sup>51</sup> Küçükkalay, Hz. Peygamber ve Hz. Zeynep, 37.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/359; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/190; ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/226-228; Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/441.

<sup>53</sup> Ravinin görüşmediği veya görüşmüş olsa bile kendisinden hadis işitmediği bir kişiden, işitti zannını uyandıracak şekilde hadis rivayet etmesine denilir. bk. Uğur, "Tedlis", 395; Bünyamin Erul, "Tedlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

<sup>54</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/359; ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/226; Köse, "İbn Vehb", 20/441.

<sup>55</sup> Bilal Aybakan, "Sadeî, Yunus b. Abdilâlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/393.

<sup>56</sup> İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/243; ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/348-350.

<sup>57</sup> ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/267; Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/316.

#### 488 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

bir iddianın bu tarz zayıf rivayetlere dayandırılması uygun değildir. Üstelik rivayetler sadece nakil yönünden değil mantıkî açıdan da birçok tutarsızlıklar içermektedir.<sup>58</sup>

Öncelikle Hz. Zeyneb Rasûlullah'ın halasının kızı olup Hz. Peygamber onu küçüklüğünden beri tanımaktaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'i görüp de sanki ilk defa görüyormuş gibi beğenmesinin mantıklı bir izahı bulunmamaktadır. Üstelik Rasûlullah, Hz. Zeyneb'in güzelliğinden etkilenmiş olsaydı, Hz. Zeyneb ve ailesi bu evliliğe karşı çıkmasına rağmen Zeyd ile evlendirmez, kendisi Hz. Zeyneb ile evlenirdi.

Buna ek olarak bazı İslâm âlimlerinin savunduğu gibi Hz. Peygamber'in gönlü Hz. Zeyneb'in muhabbetine düşmüş olsaydı, Hz. Zeyneb'in onun katında çok müstesna bir yere sahip olması beklenirdi. Ancak İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Zeyneb'in Hz. Peygamber'in yanında çok özel bir yeri olduğuna dair bir rivayet bulunmamaktadır. Zikrettiğimiz bu iddiayı şu rivayet de açıkça ortaya koymaktadır: Hz. Zeyneb'in vefatından sonra Hz. Âişe'nin yeğeni Urve: "Ey teyzeciğim! Rasûlullah, hangi eşine daha çok kıymet verirdi?" diye sorduğunda Hz. Âişe: "Çok kıymet verdiğini düşünmüyorum. Fakat Zeyneb bint Cahş ve Ümmü Seleme onun yanında değerliydi. Her ikisi de benden sonra Rasûlullah'ın muhabbet duyduğu eşleriydi." demişti.<sup>59</sup>

Bu rivayetlerde diğer yazarların ilgisini çekmemiş olan başka bir yanlışlık daha bulunmaktadır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'i gördüğü zaman kendisini beğendiği aktarılmaktadır. Beğenmek gibi tamamen duygularla alakalı olan bir eylemin başkaları tarafından bize aktarılmasının hiçbir kıymeti yoktur. Bu eylem sadece kişinin kendi itirafıyla bilinebilecek bir olgudur. Rivayetlerin hiçbiri de Hz. Peygamber'in kendisinden aktarılmamıştır. Dolayısıyla sadece niyet okuma olan böyle bir bilgi itimada layık değildir.

Yine diğer yazarların ilgisini çekmeyen, rivayetlerdeki ciddi hatalardan birisi Zeyd'in Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Anam babam sana feda olsun. Zeyneb hoşuna gittiyse, onu senin için boşayayım." sözüdür. O dönemde evlatlıklar öz oğul olarak kabul ediliyordu ve dolayısıyla kişinin evladının hanımıyla evlenmesinin yasak olması gibi üvey evladın hanımıyla da evlenmek yasaktı ve toplum tarafından ahlaksızca bir tavır olarak kabul ediliyordu.<sup>60</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber gibi ahlaklı bir insanın ve onun terbiyesi altında yetişen Zeyd'in ilahî bir yönlendirme olmaksızın toplum tarafından ahlaksızlık olarak kabul edilen bir hareketi yapmaları mümkün değildir. Zeyd'in, konuyla ilgili aksi bir hüküm indirilmeden önce böyle bir teklifi Hz. Peygamber'e sunması mümkün değildir.

Rivayetlerin isnad yönünden ve mantıkî tutarlılık yönünden kabul edilemez olduğunu gördükten sonra bu rivayetlerin üretilmesine sebep olan faktörlere bakalım. Bize göre bu rivayetleri ortaya çıkaran ilk sebep: "...Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana layık olan Allah'tır..."<sup>61</sup> âyetindeki kısmın biraz kapalı olmasıdır.

<sup>58</sup> Bazı kaynaklarda olayın her bir rivayette farklı bir şekilde aktarılmış olması üzerinden de bu rivayetler eleştirilmiştir. Çınar, "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliği", 47. Ancak İslâm tarihi kaynaklarındaki neredeyse tüm rivayetlerde benzer bir durum söz konusu olduğu için rivayeti bu noktadan eleştirmenin uygun olmayacağını düşünüyoruz.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/91. Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Safiyye ile ilgili bir meseleden dolayı sergilediği sert tavır sebebiyle Hz. Zeyneb bint Cahş ile yaklaşık üç ay boyunca küs olarak da kalmıştı. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/100.

<sup>60</sup> Acar, "Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", 100.

<sup>61</sup> el-Ahzâb 33/37.

Bazı âlimler Hz. Peygamber'in içinde gizlediği şeyin Hz. Zeyneb'e olan muhabbeti, olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>62</sup> Ancak işin hakikatinde Allah Teâlâ, Rasûlullah'a ileride Hz. Zeyneb ile evleneceğini bildirmişti.<sup>63</sup> Yalnız Hz. Peygamber de bulunan bu gaybî bilgi Hz. Peygamber'i endişelendiriyordu. Çünkü o dönem toplumunda evlatlık öz evlat gibi değerlendirildiği için toplumun böyle bir evliliği hoş karşılamayacağını Hz. Peygamber biliyor ve insanların tepkilerinden çekiniyordu. Allah, bu sebeple âyetin devamında Rasûlünü uyarılmış ve yalnız kendisinden korkmasını tembihlemiştir.

Bazı İslâm âlimlerinin zikrettiği gibi Hz. Peygamber'in içinde gizlediği şey Hz. Zeyneb'e olan muhabbeti olsaydı Allah Teâlâ bu durumu da ortaya çıkarırdı. Çünkü âyette "...Allah'ın açığa vuracağı şeyi..."<sup>64</sup> buyurulmaktadır. Ancak Allah Teâlâ'nın ortaya çıkardığı tek şey Hz. Zeyneb ile Hz. Peygamber'in evliliği olmuştur. Zaten bir sonraki âyette de bu olayların Hz. Peygamber'in seçimine bağlı bulunmaksızın Allah'ın emriyle gerçekleştiği ortaya konulmaktadır: "Allah'ın, kendisine helâl kıldığı şeyde Peygamber'e herhangi bir vebal yoktur. Önce gelip geçenler arasında da Allah'ın âdeti böyle idi. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir."<sup>65</sup>

### 1. 2. Evliliğin Sona Ermesinin Gerçek Sebebi ve Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in Nikâhları

Zeyd ile Hz. Zeyneb'in evliliğinin çabuk bitmesinde Hz. Zeyneb'in sert bir mizaca sahip olmasının<sup>66</sup> büyük payı vardı. Üstelik Hz. Zeyneb bu evliliği istememesine rağmen hakkında inen âyet sebebiyle Hz. Peygamber'in emrine karşı gelememişti. Bu sebeplerden dolayı Hz. Zeyneb, kocası ile geçinmiyor, bu evlilikten duyduğu memnuniyetsizliği sürekli Zeyd'e yansıtıyordu. Zeyd de sürekli gelip Hz. Zeyneb'i şikâyet sadedinde: "Ey Allah'ın Rasûlü! Halanızın kızı çok konuşuyor ve sözleriyle beni incitiyor." diyordu. Hz. Peygamber de Zeyd'e hep aynı tavsiyede bulunuyordu: "Eşini yanında tut, bırakma!"<sup>67</sup> Zeyd, Hz. Peygamber'in kendisini sürekli men etmesine rağmen bir gün dayanamayarak Hz. Zeyneb'i boşadı. Zeyd b. Hârîse'nin Hz. Zeyneb'i boşamasından sonra: "(Rasûlüm!) Hani Allah'ın nimet verdiği, senin de kendisine iyilik ettiğin kimseye: 'Eşini yanında tut, Allah'tan kork!' diyordun. Allah'ın açığa vuracağı şeyi, insanlardan çekinerek içinde gizliyordun. Oysa asıl korkmana layık olan Allah'tır. Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlâtlıkları, karlılarıyla ilişkilerini kes-

<sup>62</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/287; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 17/156; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12/56-57.

<sup>63</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 3/466; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf Şerhi*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2012), 3/222; el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/157; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/164; Ebû'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. (Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1426/2005), 10/502-503; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12/58; Zâhir b. Avvâd el-Elmaî, *Ma'a'l-müfessirîn ve'l-müsteşrikin fi zevâcî'n-nebî sallallahü 'aleyhi ve sellem bi-Zeyneb bint Cahş* (Riyâd: ed-Dirâsetü't-Tahlîliyye, 1983), 32. Çeşitli kaynaklardan aktarmış olduğumuz bu bilgi Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidin Alî (öl. 94/712) ve Zührî'den (öl. 124/742) aktarılmıştır.

<sup>64</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>65</sup> el-Ahzâb 33/38. krş. Kâdî İyâz, *Şifâ*, 3/223.

<sup>66</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 11/431-432; el-Buhârî, "Hibe", 8; krş. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1430/2010), "Fezâilü's-Sahâbe", 83; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İşretü'n-Nisâ", 3; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/17-18; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/143-144.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/82; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/434; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/32; Hamîdullah, "Zeyneb bint Cahş", 44/357.

## 490 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

*tiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir.*"<sup>68</sup> âyeti nâzil oldu. Böylelikle Hz. Peygamber ve Hz. Zeyneb'in evlilikleri ilahî bir irade neticesinde gerçekleşmiş oldu.<sup>69</sup>

Hız. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evlilik tarihi ihtilaflıdır. 3/625<sup>70</sup> veya 5/627<sup>71</sup> tarihinde evlendiklerine dair rivayetler bulunmaktadır. Net bir tarih vermek mümkün gözükmesine de konu ile ilgili en tatmin edici açıklamaların Mehmet Apaydın'ın eserinde zikredilen 3/625 tarihi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>72</sup> Dolayısıyla hicretten sonra evlilikleri gerçekleşen Zeyd ile Hz. Zeyneb yaklaşık iki yıl kadar evli kalmışlardır.

Hız. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evliliği üzerine bazı kimseler: "Muhammed insanlara çocuklarının eşleriyle evlenmelerini yasaklıyor. Fakat kendisi oğlunun eşiyle evleniyor." şeklinde dedikodu yapmaya başladılar. Bunun üzerine: "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."<sup>73</sup> âyeti nazil oldu.<sup>74</sup> Sürenin devamında da: "Onları (evlât edindikleriniz) babalarına nispet ederek çağırın. Allah yanında en doğrusu budur. Eğer babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız, bu takdirde onları din kardeşleriniz ve görüp gözettiğiniz kimseler olarak kabul edin..."<sup>75</sup> âyeti nazil oldu. Bu âyetin indirilmesinden sonra toplumda Zeyd b. Muhammed olarak bilinen Zeyd, babasının ismiyle Zeyd b. Hârise olarak anılmıştır.

Hız. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerini de ele aldıktan sonra Zeyd'in komuta ettiği seriyyelere bakalım.

### 3. Zeyd b. Hârise'nin Komuta Ettiği Seriyyeler

Zeyd Câhiliye döneminde ailesinin yanına gitme şansı yakalamasına rağmen köle olarak Hz. Peygamber'in yanında kalmayı tercih etmiş çok nadide bir şahsiyetti.<sup>76</sup> O, Hz. Peygamber'e çok büyük bir sevgiyle bağlı olduğu gibi Hz. Peygamber de onu çok sever ve ailesinin bir ferdi gibi görürdü.

Hız. Peygamber, Zeyd'e olan muhabbetinin bir tezahürü olarak onu İslâm tarihinin ilk seriyyesi olan Sifü'l-Bahr/Hz. Hamza Seriyyesi hariç katıldığı tüm seriyyelerde komutan olarak görevlendirmişti.<sup>77</sup>

<sup>68</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>69</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 244; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/301; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/434; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 2/90; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 4/25; Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 2/239-240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/107; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7/124.

<sup>70</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/107; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7/124; Salih Tuğ, "Rasûlullah Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1988), 147; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 661-662; Hamîdullah, "Zeyneb bint Cahş", 44/358.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/90; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/107; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7/124; Şulul, *Kronoloji*, 662.

<sup>72</sup> Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 437-440.

<sup>73</sup> el-Ahzâb 33/40.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/31.

<sup>75</sup> el-Ahzâb 33/5.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/285; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/30-31; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/468-469; İbnü'l-Cevzî, *Sifâtü's-safve*, 1/379-381.

<sup>77</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 1/9-10; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/207; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/578.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeyd dokuz seriyyede komutanlık yapmış olup sahâbîler içerisinde kendisine en fazla komutanlık vazifesi verilen de o olmuştur.<sup>78</sup>

Zeyd'in komuta ettiği ilk seriyye Cemaziyelahir 3/Aralık 624 tarihinde gerçekleşen el-Karede Seriyyesi olup<sup>79</sup> Hz. Peygamber bu başarılı askerî operasyon sonrası Zeyd hakkında: "Seriyye komutanlarının hayırlısı Zeyd b. Hârise'dir." buyurmuştur.<sup>80</sup>

Zeyd'in 6/627 yılında komuta ettiği seriyyeler ise Rebiyülahir 6/Eylül 627 tarihinde gerçekleşen Cemûm Seriyyesi,<sup>81</sup> Cemaziyevvel 6/Eylül 627 tarihinde gerçekleşen İs Seriyyesi,<sup>82</sup> Cemaziyelahir 6/Ekim 627 tarihinde gerçekleşen Taraf/Tarif Seriyyesi,<sup>83</sup> Receb 6/Kasım 627 tarihinde gerçekleşen Vâdilkurâ Seriyyesi<sup>84</sup> ve Şaban 6/Aralık 627 tarihinde gerçekleşen Medyen Seriyyeleridir.<sup>85</sup>

Zeyd'in 6/628 tarihinde komuta ettiği son seriyye Ramazan 6/Ocak 628 tarihinde gerçekleşen Ümmü Kirfe (II. Vâdilkurâ) Seriyyesi'dir.<sup>86</sup>

Hz. Âişe bu seriyyenin ardından Medine'ye dönen Zeyd'i, Rasûlullah'ın karşılaşmasını şöyle anlatmıştır: "Rasûlullah evimdeyken seferden dönmüş olan Zeyd b. Hârise gelip kapıyı çaldı. Rasûlullah (üst tarafı) çıplak olmasına rağmen hızlıca kapıyı açtı. Bu olaydan önce onun böyle bir vaziyetteyken birini karşıladığını görmemiştim. Nihayet o, Zeyd'i kucaklayıp öptükten sonra ona bazı sorular sordu. Zeyd de kendilerine ihsan olunan zaferi, Rasûlullah'a haber verdi."<sup>87</sup>

Zeyd'in 7/628<sup>88</sup> tarihinde komuta ettiği tek seriyye Hismâ Seriyyesi,<sup>89</sup> komuta ettiği son seriyye ise 8/629 tarihinde gerçekleşen Mu'te Seriyyesi'dir.<sup>90</sup> Bizans İmparatorluğu'na karşı yapılan bu savaşta yaklaşık elli yaşında olan Zeyd savaşın hemen başında şehit olmuştu.<sup>91</sup>

<sup>78</sup> krş. Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 15-185; Elşad Mahmudov, *Sebepe ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 41-438.

<sup>79</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 296; el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/197-198; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/56-57; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/374; et-Taberî, *Târîh*, 2/54-55.

<sup>80</sup> Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* (Beyrût: Müessesetü Şa'bân, ts.), 1/416.

<sup>81</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/66; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/377; et-Taberî, *Târîh*, 2/126; el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 4/84.

<sup>82</sup> el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/553; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/66-67; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/377; krş. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/269; et-Taberî, *Târîh*, 2/44.

<sup>83</sup> el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/555; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/67; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/377; et-Taberî, *Târîh*, 2/126; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Mustafa Abdülvâhid vd. (Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997), 4/139.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/68; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/377-378; et-Taberî, *Târîh*, 2/126; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/148.

<sup>85</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/291-292; Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî, Muhyiddin Mestû (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1413/1992), 2/155-156; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/149-156.

<sup>86</sup> el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/564-565; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/273; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/69; et-Taberî, *Târîh*, 2/127.

<sup>87</sup> el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/565; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/69; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/473; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/226.

<sup>88</sup> el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/377; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3/284; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/143; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 222.

<sup>89</sup> el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/555-558; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/269; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/67-68; et-Taberî, *Târîh*, 2/201; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 6/140-141.

<sup>90</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/20; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/97; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/380.

<sup>91</sup> el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/473; Hattâb, *Kâdetü'n-Nebî*, 171; Kılıç, *Zeyd b. Hârise*, 169-170.

#### 492 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

Özellikle Zeyd'in ve Ca'fer'in şehadet haberleri Hz. Peygamber'i oldukça üzümüştü. Hz. Peygamber ağlayarak: "Kardeşlerim, dostlarım ve sohbet arkadaşlarım." demişti.<sup>92</sup> Yine Hz. Peygamber'in komutanların vefat haberi geldiği zaman: "Allah'ım Zeyd'i affet. Allah'ım Zeyd'i affet. Allah'ım Zeyd'i affet. Allah'ım Ca'fer ile Abdullah b. Revâha'yı affet." buyurduğu aktarılmaktadır.<sup>93</sup>

Hz. Peygamber'in Zeyd'i komutan olarak görevlendirdiği savaşların tarihlerine baktığımızda ilk seriyyenin Cemaziyelahir 3/Aralık 624 tarihinde gerçekleştiği diğerlerinin ise Rebiyülahir 6/Eylül 627 tarihi ve sonrasında gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla Zeyd'in komutan olarak görev yaptığı dokuz seriyyeden en az sekiz tanesi Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerinden sonra gerçekleşmiştir. İlk seriyyeye baktığımızda ise bu seriyyenin Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evlendikleri yılda gerçekleştiği görülür. Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerinin tam tarihini bilemediğimiz için seriyyenin mi yoksa evliliğin mi önce gerçekleştiğini söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak bu bilgiler ışığında Zeyd'in komutan olarak görevlendirilmesinin hiçbir surette Hz. Dâvûd'a isnad edilen rivayetlerdeki duruma benzemediği açıktır.

Hz. Peygamber toplumdaki yerleşmiş bir âdetin kaldırılması için Allah tarafından böyle bir evliliği yapmaya mecbur bırakılmış ve bu evliliğin ardından çok sevdiği evlatlığı, azatlı köle Zeyd'i hür insanların üzerine komutan olarak tayin etmiştir. Hz. Peygamber bu uygulaması ile de toplumdaki hür ve mevâlî ayrımını ortadan kaldırmak istemiş olmalıdır. Nitekim bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in Zeyd'i komutan olarak görevlendirmesinin o günlerde bazı dedikodulara sebep olduğu aktarılır. Zeyd'i azatlı köle olduğu için kendilerinden düşük seviyede gören bazı insanlar Hz. Peygamber'in bu tercihinin eleştirmişlerdi. Bu dedikodular üzerine Hz. Peygamber: "Vallahi! Zeyd emirliğe en layık olan kişidir. İnsanlar arasında en çok sevdiğim kimse de odur." buyurmuştur.<sup>94</sup>

Yine Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan isimlerden biri olan Hz. Âişe de Zeyd'e verilen bu vazifelerin ondan kurtulma amacı taşımadığını, aksine Zeyd'i taltif etmek gayesiyle yapıldığını net bir şekilde ifade etmiştir. Hz. Âişe: "Rasûlullah Zeyd b. Hârise'yi gönderdiği bütün savaşlarda orduya komutan tayin etti. Eğer Rasûlullah'tan sonra yaşasaydı, Rasûlullah onu halife tayin ederdi." demiştir.<sup>95</sup>

#### Sonuç

Aktardığımız rivayetlerde açıkça görüldüğü üzere Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Dâvûd ile ilgili aktarılan kıssanın Kur'ân-ı Kerîm'in çizdiği peygamber portresi ile hiçbir benzerliği bulunmamaktadır. Bu kıssada Hz. Dâvûd birçok eşi olmasına rağmen gördüğü her güzele meyleden ve hatta zina eden bir insan gibi gösterilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in Kur'ân-ı Kerîm'in beyanı ile da tahrif edilmiş bir kitap olması sebebiyle bu anlatımlara Müslümanlar itibar etmemişlerdir.

Ancak bazı İslâmî kaynaklarda Hz. Dâvûd hakkında kısmen Kitâb-ı Mukaddes'e benzeyen anlatımlar bulunmaktadır. Bu anlatımlar pek çok âlim tarafından zayıf rivayetler olarak değerlendirilmiştir. Üstelik bu rivayetlerin birbirinden oldukça farklı pek çok bilgiyi ihtiva etmesi âlimlerimizin bu olayı çok farklı şekillerde yorumlamalarına sebebiyet vermiştir.

<sup>92</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/451.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/34; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/473; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/229; Zeyd b. Hârise'nin yönettiği seriyyeler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Recep Erkocaaslan, "Kur'ân'da İsmi Zikredilen Tek Sâhâbî Zeyd b. Hârise'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm'a Hizmetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 996-1005.

<sup>94</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/243; krş. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/48-51; el-Buhârî, "Fezâilü Ashâb", 17; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/474.

<sup>95</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 20/517; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/238; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/240; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/228.

Hatta neredeyse baktığımız tüm kaynaklarda olay farklı bir şekilde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Konu hakkında bize en net bilgiyi verebilecek olan Kur'ân-ı Kerîm'de ise bu konu çok kapalı bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'e benzer bir şekilde Hz. Dâvûd'un bir kadına gönlünü kaptırarak kocasını savaşta en kritik bölgeye gönderdiği gibi bir bilgi, iddia ve tahminden öteye geçemeyecektir. Bu sebeple evrensel bir hukuk kanunu olan "kişinin suç işlediği ispat edilene kadar suçsuz sayılacağı ilkesi" gereği Hz. Dâvûd bu anlatılardan beri kabul edilmelidir.

Açıkça görüldüğü üzere çok muğlak ve kapalı olan bu konu üzerine Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerini dâhil etmek ise daha büyük bir yanlış olmuştur. Bu hata sonucunda aslında birbiriyle neredeyse hiçbir benzerliği olmayan iki konu bir araya getirilerek Hz. Dâvûd hakkındaki şüpheler Hz. Peygamber'e de yansıtılmıştır. Hâlbuki âyetlerde de açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evlilikleri doğrudan ilahî yönlendirme ile toplumdaki bir âdeti ortadan kaldırmak için yapılmış bir evliliklerdir. Metin içerisinde genişçe açıkladığımız üzere Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerine dair bazı İslâmî kaynaklarda geçen zayıf rivayetler hem rivayet hem de dirayet yönünden itibar edilebilecek anlatımlar değildir.

Son olarak din karşıtı bazı çevrelerin bu olaylara dâhil ettiği Zeyd'in öldürülmesi için savaşa gönderildiği iddiası ise tamamen iftiradır. Geniş bir şekilde aktardığımız üzere Zeyd'in komutanlık yaptığı seriyyelerin ilki Cemaziyelahir 3/Aralık 624 tarihinde gerçekleşmiş diğerleri ise Rebiyülahir 6/Eylül 627 tarihi ve sonrasında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Zeyd'in komutan olarak görev yaptığı dokuz seriyyeden en az sekiz tanesinin Hz. Peygamber ile Hz. Zeyneb'in evliliklerinden sonra gerçekleşmesi de bu iddianın tutarsızlığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evlendikten sonra Zeyd'i öldürülmesi için savaşa göndermesi de mantıklı bir şekilde izahı yapılabilecek bir durum değildir.

**Kaynakça**

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1392/1972.
- Acar, Halil İbrahim. "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7 (Nisan 2006), 99-110.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'z-Zühd*. Thk. Muhammed Celâl Şeref. Beyrût: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1401/1981.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Arslan, İhsan. *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak III: Medine Dönemi*. İstanbul: Okur Akademi, 2019.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliğinin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 938-945.
- Ateş, Abdurrahman. "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud -Sâd Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Marife* 10/1 (2010), 9-27.
- Ateş, Ali Osman. "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayet ve Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (1992), 161-180.
- Aybakan, Bilal. "Sadefî, Yûnus b. Abdûlâlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Barış, Mustafa Necati. "Zeynep bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz 2010), 177-192.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Ensâbü'l-esrâf*. Thk. Muhammed Hamîdullah, Süheyl Zekkâr, Riyâz Zirikî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. Thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Zeynep bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler". *Diyanet İlmî Dergi* 43/1 (Mart 2007), 31-50.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Muvaffak b. Abdül-lah b. Abdülkâdir. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1404/1984.
- Din ve Mitoloji. "Muhammed'in Evlatlığının Karısı Eş Olarak Alması ve Davud'u Örnek Göstermesi". Erişim 29 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=G38nOxKIN8w>
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Elmaî, Zâhir b. Avvâd el-. *Ma'a'l-müfessirin ve'l-müsteşrikin fi zevâci'n-nebi sallallâhu 'aleyhi ve sellem bi-Zeyneb bint Cahş*. Riyâd: ed-Dirâsetü't-Tahliyye, 4. Basım, 1983.
- Erkocaaslan, Recep. "Kur'an'da İsmi Zikredilen Tek Sâhâbi Zeyd b. Hârîse'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm'a Hizmetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 983-1007.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fayda, Mustafa. "İbn Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fayda, Mustafa. "Vâkidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 2001.
- Hamîdullah, Muhammed. "Zeynep bint Cahş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hattâb, Mahmûd Şit. *Kâdetü'n-Nebi*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1420/1999.
- Hennâd b. Serî. *Kitâbü'z-Zühd*. Thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ', 1406-1985.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. 26 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kible, 1427/2006.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953.



## Recep Erkocaaslan. An Ugly Slander to Prophet Muḥammad: Assimilating His Marriage | 495

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. 17 Cilt. Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1426/2005.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Kitâbü's-sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdülhafîz Şelebî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1994.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed. *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî*. Fas, 1395/1976.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *ed-Dâu ve'd-Devâ*. Thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1429/2008.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Thk. Şu-ayb el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbeddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdil-muhsin et-Türki. 21 Cilt. Cîze: Hicr, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbeddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1432/2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. Thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî, Muhyiddin Mestû. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1413/1992.
- İbn Züreyk el-Hanbelî. *Men tekelleme fihî'd-Dârekutnî fî Kitâbi's-Sünen mine'd-du'afâ'i ve'l-metrûkîn ve'l-mecrûhîn*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 1428/2007.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân. *Sifâtü's-safve*. Thk. Muhammed Revvâs Kal'acî, Mahmûd Fâhûrî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1405-1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1430/2009.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Şifâ-i Şerif Şerhi*. çev. M. Yaşar Kandemir. 3 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Mustafa. *Allah Resûlü'nün Dostu Hibbu'r-Resûl Zeyd b. Hârise*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Kitâbü Mukaddes*. İstanbul: Kitâbü Mukaddes Şirketi, 2003.
- Köse, Saffet. "İbn Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Hiz. Peygamber ve Hiz. Zeynep: İltiralar, Ahzab Suresinden Cevaplar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1997.
- Mahmudov, Elşad. *Sebep ve Sonuçları Açısından Hiz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1430/2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed en-. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed en-. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.

#### 496 | Recep Erkocaaslan, Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber

- Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Nşr. Yûsuf Alî Bûdeyvî, Muhyiddîn Dîbmustû. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1419/1998.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ'. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- Oral, Osman. "Fahreddîn Râzî'de Hz. Davud ve Süleyman'ın İsmeti Sorunu". *Journal of Islamic Research* 28/2 (2017), 120-136.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özdemir, Serdar. *Hz. Peygamber'in Seriyeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Özel, Recep Orhan. "Bir Kur'ân Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrâiliyyât Kritiği: Hz. Dâvûd'a Gelen Davacılar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 123-155.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1401/1981.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Söylemez, Neşe. *Zeyd b. Hârîse ve Ailesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. Thk. Mustafa Abdülvâhid vd. 12 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 1433/2012.
- Tuğ, Salih. "Rasûlullah Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı". *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1988.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1404/1984.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd, Ali Muhammed Mu'avviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 497-518

## Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi

*Authenticity Problem in Early Interpretations and Author-Work Relationship*

**Süleyman Kaya**

Doç. Dr. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
*Associate Professor Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology*  
*Department of Tafsir*  
Bolu / Turkey

[suleymankaya@ibu.edu.tr](mailto:suleymankaya@ibu.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-3412-3570](https://orcid.org/0000-0003-3412-3570)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 17 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 24 April / Nisan 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 497-518**

**Cite as / Atıf:** Kaya, Süleyman. "Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi [*Authenticity Problem in Early Interpretations and Author-Work Relationship*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/1 (Haziran 2020), 497-518.

<https://doi.org/10.18505/cuid.688217>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### Authenticity Problem in Early Interpretations and Author-Work Relationship

**Abstract:** Early period (h. I-III) works are the most basic data sources in tafsir studies. However, the related works were shaped within the conditions of the period. In this process, the literacy and schooling rate is low. It is not easy to obtain sufficient writing materials. For this reason, the information was initially transferred as a verbal, some of the original material that has been written has not survived. The information, which is usually narrated and sometimes written, can be learned through the written copies of the next dates. However, there are serious time intervals between the author and the manuscript copies. This time period has led to some problems. There are such works that the author is controversial. There is such information that it is obvious that it was added later. Although some works belonging to the period were compiled from the sources of the following centuries, they were printed under the name of some people who lived in the early period, as if they gave the impression of author copy. Each of these matters has the quality to affect the nature of the information to be used as reference and the perception to be created on it. The relation of the subject with the interpretation of the Qur'an and the fact that it is binding has a special importance, therefore, it requires knowing the formation stages of the reference source, especially in the commentary of tafsir. In the article, the author-work relation in early tafsir works has been tried to be processed on a sufficient number of examples with their respective dimensions.

**Summary:** Early works in tafsir studies are the most basic data sources. However, the related works were shaped within the conditions of the period. The data at the beginning were verbally transmitted, but some original material that has been written has not survived until nowadays. Therefore, the information about tafsir are derived from the mainly Buhkari (d. 256/870), Muslim (d. 261/875), Tirmidhi (d. 279/892), Nasai (d. 303/915) which have tafsir contents, and encyclopedic sources which have been contended narrations such as Tabari (d. 310/923) and Ibn Abi Hatim (d. 327/938).

Some later dated work/s belonged to people who lived in the early period also contribute to this accumulation. However, in scientific studies it is necessary to pay attention to the harmony or difference between the author manuscripts and copies which have been survived. Because the limited possibilities of the period, the time interval between the author and the writing copy, the corrosion that occurred in the texts over time, the capacity or thought the scribe has caused the addition and reduction of the original copy of the text. Although it is rare, it is also possible to attribute the work to a well-known person of the period in order to gain the reputation of the views in the work.

In this regard, the article first draws attention to the time difference between the author and the copies that have survived to the present day. Accordingly, it was emphasized that there may be works with controversial belonging to the author. Because, it may be that the names of those who expand, explain or shorten the work with additions are given as the author's name.

It is shown with examples that additions to the work could be made in the time interval between the author and the manuscript that has survived to the present day. However, sometimes the difference between copies can be based on many reasons, from the ignorance of the obscene to its forgetfulness and even deliberate replacement.

Even in the hadith narrations that attribute special importance to its narration, it is quite possible that the additions were made intentionally or unknowingly, even after the transition to the written period.

However, this study was carried out only on tafsir works. Because even the sampling on a limited number of tafsir works pushes the limits of the article.

In the study, the original texts of the selected works as samples such as Ibn 'Abbās, al-Farrā', Abū 'Ubayda, etc. were reviewed, and the master's and doctorate studies on the relevant works and the period, especially their editorial evaluations, were tried to be examined as much as possible. In the evaluations, the classical period sources such as Ibnu-Nadīm, Tha'labī

and Ibn Khallikān, where tafsir works were subject, as well as the Ottoman period like Edirnevî; Modern era works such as Brockelman and Sezgin were used. Books, articles and encyclopedia articles evaluating the manuscripts were also used.

The study revealed that when the early tafsir references were given, the author-copy relationship should be taken into consideration. Because, although some names are mentioned as mufassir in the sources, it is controversial whether some of them convert the relevant information into written form. Because the period of the compilation is started in the period of tâbiûn in its earliest form. It is understood that even though the writing is partially activated, the tendency to convey information by narration continues from the examples given.

The fact that no original work of the period reaches the present day, there is a serious time gap between the oldest manuscripts carrying the relevant information to the present day and its authors raises the issue of the reliability of the information. This is an issue to be considered in research and updating of information. Because it was seen that some information was difficult to determine the author. In addition, it has been understood that there may be additions afterwards besides the possibility of missing or misreported information due to various factors during the transfer. The fact that narration analysis has not been done properly in the context of the tafsir science can lead to wrong conclusions in some works, if the possibility of reaching the information added later has not been taken into consideration.

In addition, creating author copies from manuscripts is a challenging process with some difficulties in itself. No matter how fastidious it is shown, it should not be forgotten that the work is compiled from manuscripts, it should be known that errors may occur despite the maximum sensitivity.

It is another point to consider that some information should be associated with the author and turned into a book based on the narrations in the sources of the next period. It should not be forgotten that some works were created by collecting the narrations of the next period. When the process in its formation is not taken into account, there is a possibility that the relevant information creates an early perception of false perception, as well as the belief that it expresses correct and precise information in all aspects due to its connection with the sacred. It is obvious that there is a difference between the original information from the author's pen and the quality and knowledge value of the information collected by claiming belonging to the author from later works. It is necessary to pay attention to this difference in information transfer.

Therefore, during the investigation of the envoy, whose main task is to determine the will of Allah, he has to take into account the mentioned features of the early works. Reliable knowledge transfer and correct religion perception can only be achieved with this care.

**Keywords:** Tafsir, Early Period, Author, Manuscript, Qur'an.

#### **Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi**

**Öz:** Erken dönem (h. I-III) eserleri, tefsir çalışmalarında en temel veri kaynaklarıdır. Ancak ilgili eserler dönemin şartları içerisinde şekillenmiştir. Bu süreçte okuma-yazma ve okul-laşma oranı düşüktür. Yeterli oranda yazı malzemesi temini kolay değildir. Bu sebeple bilgi başlangıçta genellikle şifahî olarak aktarılmış, yazıya geçirilen bir kısım orijinal malzeme ise günümüze ulaşmamıştır. Genellikle rivayetle bazen de yazıyla aktarılan bilgi, sonraki tarihlere ait yazma nüshalar üzerinden öğrenilebilmektedir. Ancak müellif ile elde edilebilen yazma nüshalar arasında ciddi zaman aralığı vardır. Aradaki bu zaman dilimi birtakım sorunların oluşmasına yol açmıştır. Öyle eserler vardır ki müellifi tartışmalıdır. Öyle bilgiler vardır ki sonradan eklendiği apaçiktir. Döneme ait bazı eserler sonraki asırlara ait kaynaklardan derlendiği halde müellif nüsha izlenimi verircesine erken dönemde yaşayan bir kısım şahısların ismiyle basılmıştır. Bahse konu meselelerden her biri referans olarak kullanılacak bilginin ve onun üzerinden oluşturulacak algının mahiyetini etkileyecek niteliktedir. Konunun

Kur'ân yorumuyla ilişkisi ve bağlayıcılık niteliğinin olması ayrı bir önem arz etmekte, bu sebeple de özellikle tefsir ilminde referans kaynağın oluşum aşamalarını bilmeyi gerektirmektedir. Makalede erken dönem tefsir eserlerinde müellif-eser ilişkisi ilgili boyutlarıyla yeterli sayıda örnek üzerinden işlenmeye çalışılmıştır.

**Özet:** Tefsir çalışmalarında erken dönem eserleri, en temel veri kaynaklarıdır. Ancak ilgili eserler dönemin şartları içerisinde şekillenmiştir. Veriler başlangıçta genellikle şifahi olarak aktarılmış, yazıya geçirilen bir kısım orijinal malzeme ise günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla tefsire dair bilgiler büyük oranda Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) gibi tefsir babları olan eserler başta olmak üzere Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi rivayet içerikli ansiklopedik kaynaklardan elde edilmektedir.

Erken dönemde yaşamış bazı şahısların sonraki tarihlere ait nüsha veya nüshaları da bu birikime katkı sağlamaktadır. Ancak ilmî çalışmalarda günümüze ulaşan yazma nüshalar ile müellif nüsha arasındaki uyuma veya farklılığa dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü dönemin sınırlı imkanları, müellif ile yazma nüsha arasındaki zaman aralığı, zaman içerisinde metinlerde meydana gelen aşınma, müstensihnin kapasitesi veya taraftarı olduğu düşünce, metnin orijinal nüshasına ilave ve eksiltmeler yapmaya sebep olmuştur. Nadir de olsa eserde yer alan görüşlerin itibar kazanması için eserin dönemin tanınmış bir kişisine isnat edilme durumu da söz konusudur.

Bu itibarla makalede önce müellifle günümüze ulaşan nüshalar arasındaki zaman farkına dikkat çekilmiştir. Buna bağlı olarak müellife aidiyeti tartışmalı olan eserlerin olabileceğine vurgu yapılmıştır. Eseri ilavelerle genişleten, açıklayan veya kısaltan kimselerin isimleri müellif ismi olarak verildiği olabilmektedir.

Müellif ile günümüze ulaşan yazma eser arasındaki zaman aralığında esere ilavelerin yapıldığı örneklerle gösterilmiştir. Ancak bazen nüshalar arasındaki farklılık müstensihnin bilgisizliğinden tutun da unutkanlığına ve hatta bilerek değiştirmeye kadar birçok sebebe dayandırılabilmektedir.

Nakline özel bir önem atfedilen hadis rivayetlerinde dahi yazılı döneme geçtikten sonra bile bilerek veya bilmeyerek ilavelerin yapılmış olması dönem itibarıyla gayet mümkündür.

Ancak bu çalışma sadece tefsir eserleri üzerinden yapılmıştır. Çünkü sınırlı sayıdaki tefsir eserleri üzerinden yapılan örnekleme dahi makale sınırlarını zorlamaktadır.

Çalışmada örnek olarak İbn Abbâs, Ferrâ, Ebû Ubeyde vb. seçilen eserlerin asıl metinleri gözden geçirilmiş, muhakkik değerlendirmeleri başta olmak üzere ilgili eserleri ve dönemi konu edinen yüksek lisans ve doktora çalışmaları mümkün olduğunca incelenmeye çalışılmıştır. Değerlendirmelerde tefsir eserlerinin konu edinildiği İbnu'n-Nedîm, Sa'lebî ve İbn Hallikân gibi klasik dönem kaynakları yanında Edirnevî gibi Osmanlı dönemi; Brockelman ve Sezgin gibi modern dönem eserlerinden faydalanılmıştır. Yazma eserler konusunda değerlendirmelerde bulunan kitap, makale ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilmiştir.

Yapılan çalışma, erken dönem tefsirleri referans verilirken müellif-nüsha ilişkisinin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini ortaya koymuştur. Zira kaynaklarda müfessir olarak bir kısım isimlerin adı geçse de bunlardan bazılarının ilgili bilgiyi yazılı hale dönüştürüp dönüştürmediği tartışmalıdır. Zira tedvin dönemi en erken şekliyle tâbiîn döneminde başlatılmaktadır. Yazı kısmî olarak devreye sokulsa bile verilen örneklerden bilgiyi rivayetle aktarma eğiliminin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Döneme ait orijinal herhangi bir eserin günümüze ulaşmaması, ilgili bilgileri günümüze taşıyan en eski yazma eserler ile müellifleri arasında ciddi zaman aralığının olması bilginin güvenilirliği konusunu gündeme getirmektedir. Bu durum araştırmalarda ve bilginin güncellenmesinde dikkate alınması gereken bir husustur. Zira bazı bilgilerin müellifinin belirlenmesinde zorlanıldığı görülmüştür. Ayrıca nakil sırasında çeşitli etkenlerle bilginin eksik veya yanlış nakledilmiş olma ihtimali yanında sonradan eklemelerin de olabileceği anlaşılmıştır. Tefsir ilmi bağlamında rivayet analizinin gerektiği şekilde yapılmamış olması, bazı eserlerde

sonradan ekleme yapılan bilginin azımsanmayacak ölçülere ulaşma ihtimali dikkat edilmediğinde yanlış sonuçlara götürebilecektir.

Ayrıca yazma eserlerden müellif nüshası oluşturma kendi içerisinde bazı zorlukları barındıran zorlu bir süreçtir. Ne denli titizlik gösterilirse gösterilsin eserin yazma nüshalardan derlendiği unutulmamalı, azami hassasiyete rağmen hataların olabileceği bilinmelidir.

Bazı bilgilerin sonraki dönem kaynaklarında yer alan rivayetlerden hareketle müellifle ilişkilendirilip kitap haline getirilmesi dikkate alınması gereken diğer bir husustur. Çalışmalarda bazı eserlerin sonraki döneme ait rivayetlerin toplanmasıyla oluşturulduğu unutulmamalıdır. Oluşumundaki süreç dikkate alınmadığında ilgili malumatın erken döneme ait yanlış algı oluşturmalarının yanında kutsalla bağlantısı sebebiyle her yönüyle doğru ve kesin bilgi ifade ettiği zannına yol açma ihtimali de vardır. Müellifin kaleminden çıkan orijinal bilgi ile sonraki dönem eserlerden müellife aidiyeti iddia edilerek toplanan bilginin niteliği ve bilgi değeri arasında fark olduğu aşikardır. Bilgi transferinde bu farka dikkat etmek gerekmektedir.

Dolayısıyla asıl görevi Allah'ın muradını tespit etme olan müfessirin araştırmaları sırasında erken döneme ait eserlerin söz konusu özelliklerini dikkate alma mecburiyeti vardır. Güvenilir bilgi transferi ve sağlıklı din algısı ancak bu dikkatle elde edilebilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Erken Dönem, Müellif, Yazma Eser, Kur'an.

### Giriş

İslâmî ilimlerde erken dönem eserleri<sup>1</sup> en önemli kaynaklardır. İlgili eserlerden faydalanırken dönemin özelliklerinin eser ya da eserlere yansımaları da dikkate almak gerekmektedir. Çünkü söz konusu eserler bugünkü gibi müellifin kaleminden çıkan şekliyle tıpkıbasım olmayıp dönemin şartları gereği belli bir tarihi süreç içerisinde mevcut şekline bürünmüş bulunmaktadır. Dolayısıyla müellif ile nüsha arasındaki bu ilişkinin nasıl sağlandığının ortaya konulması elde edilen bilginin değeri açısından önemli olduğu kadar o bilgiyi kullanan açısından da önemlidir.

Dönemin şartları içerisinde müellif-eser ilişkisinin boyutları bilinmediğinde kaynaklarda yer alan sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden nesillere ait eser isimleri<sup>2</sup> bazı hususların gözden kaçırılmasına sebep olabilmektedir. Erken dönem eserleri bağlamında kullanılan *Kelbî* (ö. 204/819 [?]), *Mücâhid* (ö. 103/721), *Katâde* (ö. 117/735) bu kelimeyi şu şekilde tefsir etmiştir<sup>3</sup> veya *Katâde* büyük bir tefsire sahiptir,<sup>4</sup> gibi ifadeler faydalanılan her bilginin onların kaleminden çıktığı intibahı verebilmektedir. Halbuki Fuat Sezgin'in Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve *Mücâhid*'in tefsiriyle ilgili olarak "O kadar kuvvetli bir şekilde ve bizzat kaynak olarak kullananlar tarafından zikrediliyor ki varlıklarından şüphe etmeye mahal kal-

<sup>1</sup> Erken dönemden Hz. Peygamber'den yaklaşık olarak Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve İbn Ebî Hâtim'e kadar olan (m. 10. yüzyılın başları) tefsir ilminin gelişim dönemi kastedilmektedir.

<sup>2</sup> bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: b.y., 1391/1971), 1/36-38; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru lhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2002), 1/75-84; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn îzâhu'l-meknûn*, çev. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge (İstanbul: MEB, 1971), 1/428-430; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 57.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 164.

<sup>4</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-tûrâsî'l-Arabî* (Riyad: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1411/1991), 1/75; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 10; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *et-Tesârif: Tefsîru'l-Kur'ân mimâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânihî*, thk. Hind Şelebi (Ürdün: Müessesetü'l-Beyti'l-Melikiye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2008), 221.

mıyor.” ifadeleri okunurken takip eden cümlelerde geçen “muhteva ve ravilerine intikal şeklinin münakaşadan müstağni olmadığı” ifadesi gözden kaçırılmamalıdır.<sup>5</sup> Çünkü kaynaklarda sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerden bazılarına isnat edilen tefsir metinlerinden<sup>6</sup> hiçbiri orijinal nüshasıyla günümüze ulaşmamıştır. Zira ilgili şahıslara ait tefsire dair bilgiler büyük oranda Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Tirmîzî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) vb. tefsir babları olan eserler başta olmak üzere Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi rivayet içerikli ansiklopedik tefsirler üzerinden veya en iyimser şekliyle müellif nüshadan epeyce sonraki tarihlere ait nüsha veya nüshalardan hareketle öğrenilebilmektedir.<sup>7</sup>

Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Dönemin imkân ve şartları gereği sadece tefsirde değil bütün bilim dallarında durum böyledir. Örneğin, Hz. Peygamber’in siyer ve meğazisi temel olmak üzere Emevîler’in ilk dönemlerine kadar olan haberleri içeren en eski eserlerden birisi olan *el-Megâzî*, Sehâvî (ö. 902/1497) ve Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) tarafından hadislerin toplanması konusunda da merkezî bir konum atfedilen İbn Şihâb ez-Zührî’ye (ö. 124/742) ait müstakil bir eser olarak gösterilse de Zührî’nin bizzat kendisi tarafından yazılmış değildir.<sup>8</sup> Eser, Abdurrezzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef* adlı eserinin meğazî bölümünde yer alan büyük çoğunluğu Ma’mur b. Râşid (ö. 153/770) kanalıyla gelen rivayetlerden oluşmaktadır.<sup>9</sup>

Okuma yazma oranının hayli düşük olduğu bir ortamda ilimlerin gelişim sürecine bağlı olarak müellif-nüsha ilişkisinin başka türlü olması da beklenemez. Nitekim Arap toplumunda Mescid-i Nebî’nin bir köşesinde nüvesi Ashâb-ı Suffe ile atılan eğitim faaliyetinin Emevîler döneminde Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ile birlikte farklı coğrafya kültürlerinin de etkisiyle küttâb/mektepler şeklinde camilerde yavaş yavaş şekillenmeye başladığı bilinmektedir.<sup>10</sup> Bu dönemde bilgi daha çok şifâhî yolla aktarılmakta, okuma yazma oranının ve yazı malzemesinin artmasına paralel olarak yazılı hale dönüşen bir gelişim süreci izlenmektedir.<sup>11</sup> Hatta yazıda hata edilebileceği ihtimaline karşılık ezbere aktarma eğiliminin daha fazla olduğu ve buna daha çok itimat edildiği bir dönemden bahsedilmektedir.<sup>12</sup> Zamanla yazı ve yazılı malzemenin geliştiği, mevcut metinleri yazan ve bu iş üzerinden geçim sağlayan verrâk/nessâh (yazar) kişilerin ortaya çıktığı malumdur. Ancak çoğu zaman şifâhî olarak verilen ders halkalarında yazılan ilk yazılı nüshanın elde edilmesi de mümkün olamamaktadır. Ayrıca aşağıda da görüleceği gibi döneme ait hemen hemen her metnin elimize ulaşan nüshası ile müellif arasında hayli zaman farkı da bulunmaktadır.

Dönemin imkanları gereği yazmanın ve bilgi aktarımının zorlukları bir yana günümüze ulaşan yazma nüshaların müellif nüshasına yakın hale getirilmesi de kendi içerisinde zorlukları barındırmaktadır. Daha erken döneme ait nüshalar söz konusu oldukça işler biraz

<sup>5</sup> Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, 149.

<sup>6</sup> bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/36-38; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 75-84; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/429, 430; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 57; bk. İsmail Yiğit, *Emeviler* (İstanbul: İSAM, 2004), 216-220.

<sup>7</sup> bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 145-184; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 11.

<sup>8</sup> Ebü Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzî'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 32.

<sup>9</sup> Ebü Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Muḥmûd Muhammed Abduh (Muhakkikin açıklamaları) (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 214, 216.

<sup>10</sup> bk. Yiğit, *Emeviler*, 209-211; Jacop Landau, “Küttâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/3, 4; Nebi Bozkurt, “Mektep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 39/5, 6.

<sup>11</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsi'l-Arabî*, I/119, 126; Orhan Bilgin, “Yazma” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/369.

<sup>12</sup> bk. Johannes Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 42, 43.



daha zorlaşmaktadır. Yazma metinlerde zamanla meydana gelen aşınma, okuma zorluğu, konuya hâkimiyet, nüsha farklılıkları gibi işin kendine özgü sıkıntıları meselenin diğer yönleridir. Kaldı ki küçük yazma nüshalar döneminden sonra yazmalar çeşitli yöntemlerle biraz daha sistemli hale getirilse dahi sorun tamamıyla çözülmüş olmamaktadır.<sup>13</sup> Elbette ki muhakkik, nüshaya son şeklini verirken değişik ülkelerde mevcut olan ilk nüshalara ulaşmaya ve çalışmasını onlar üzerinden yürütmeye çalışmaktadır. Ama bazen günümüze sadece tek nüshası ulaşan metinler de olabilmektedir.<sup>14</sup> Nitekim nüsha karşılaştırma gayretleri de dahil bütün çabalara rağmen yine de ilgili nüshanın doğruluğu konusu bir sorun olarak devam edebilmektedir.<sup>15</sup> Bazen eldeki verilerin eserin sahibinin tespitini zorlaştırdığı da olmaktadır. Zira bir kısım eserler birden fazla kişiye isnat edilebilmektedir. Nadir de olsa serdedilen görüşlerin itibar kazanması için eserin dönemin tanınmış bir kişisine isnat edildiği de olabilmektedir. Müellife farklı isimlerle isnat edilen ve birden fazla esermiş intibai veren eser/ler/in aslında tek eserin değişik isimlerle adlandırılmış şekli olması da muhtemeldir. Aynı eserde yer alan bilgilerin daha sonra konularına göre ayrıştırılarak ayrı eserlermiş gibi sunulması da ihtimal dahilindedir. Bütün bunlara ilave olarak müellif ile elde edilebilen nüsha arasındaki zaman farkı çeşitli sebeplerle müellif nüshasına sonradan eklemelerin yapılmış olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki söz konusu eserlerin otantik halleriyle günümüze ulaşamamasının farklı ama anlaşılabilir sebepleri vardır. Lakin döneme ait tefsir ilminin olmazsa olmazı olan eserler kaynak olarak kullanılıp bilgi aktarımı yapılırken ilgili hususların dikkate alınması gerekmektedir.

Makalede önce müellifle günümüze ulaşan nüsha/ lar arasındaki zaman farkına dikkat çekilmiş ilgili durum eserlerin müellife aidiyetini ve bu zaman zarfında eserin içeriğine eklemelerin yapıp yapılmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla müellif-nüsha ilişkisi bağlamında ilgili eserlerin müellife aidiyeti ve yazma nüshalarda sonraki döneme ait eklemeler üzerinde ayrı ayrı durulmuştur. Konuyla ciddi anlamda keşif yönleri olmasına rağmen gerek nüzül dönemi ve gerekse daha sonrasına ait yazı ve yazılı malzemenin veya toplumdaki okuma-yazma oranlarının analizine girilmemiştir. Zira konu müstakil çalışma yapmayı gerektirecek ölçüde kapsamlıdır ve bu konuda zaten oldukça fazla miktarda çalışma yapılmıştır. Kaldı ki sadece tefsir eserleri üzerinden yapılacak bu çalışmada makale sınırlarını zorladığından konuyu açıklayıcı ölçüde sınırlı örnekle yetinilmek zorunda kalınmıştır.

Çalışmada örnek olarak seçtiğimiz eserlerin asıl metinleri gözden geçirilmiş, muhakkik değerlendirmeleri başta olmak üzere ilgili eserleri ve dönemi konu edinen yüksek lisans ve doktora çalışmaları mümkün olduğunca incelenmeye çalışılmıştır. Değerlendirmelerde tefsir eserlerinin konu edinildiği İbnu'n-Nedîm, Sa'lebî ve İbn Hallikân gibi klasik dönem alimlerinin kaynakları yanında Edirnevî gibi Osmanlı dönemi; Brockelman ve Sezgin gibi modern dönem alimlerinin eserlerinden de faydalanılmıştır. Yazma eserler konusunda değerlendirmelerde bulunan kitap, makale ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilmiştir.

### 1. Müellif ile Günümüze Ulaşan Nüshalar Arasında Zaman Farkı

Hız. Peygamber döneminden hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyıla kadar olan süreç sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel şartlar gereği kendisine özgü yapıyla birçok yönden iç içe geçmiş durumdadır. Ele alınan konu açısından değerlendirildiğinde geriye doğru gidildikçe yazı malzemesinin ve okuma yazma oranının azaldığı, buna bağlı olarak da bilginin râvîler aracılığı ile daha ziyade şifahi olarak aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum bilginin

<sup>13</sup> Bilgin, "Yazma", 43/370.

<sup>14</sup> Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîru hamsemie âye mine'l-Kur'ân* isimli eserinin günümüze ulaşan tek nüshası Britanya müzesinde bulunmaktadır. bk. Sezgin, *Târîhut-türâsi'l-Arabî*, 1/85; Velid Hüveymil Avcan, "Tefsîru hamsemie âye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-emr ve'n-nehî ve'l-halâl ve'l-harâm", *Dirâsâtu Ulûmi's-Şerîa ve'l-Kânûn*, 35/2 (2008), 431.

<sup>15</sup> bk. Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 49-60.

başlangıçtan itibaren yazılı malzeme üzerinden aktarılıp aktarılmadığı tartışmalarını gündeme getirmekte; kaynaklarda adı geçen bazı eserlerin orijinallerinin bulunamaması tartışmayı hararetlendirmektedir. Günümüze ulaşan ilk yazma nüshalar ile müellifi arasındaki zaman farkı ise nüsha güvenilirliği yanında içerik bakımından da değerlendirme yapmayı gerekli kılmaktadır. Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden kendisine eser izafe edilen bazı isimlerin rivayetlerinin sonraki dönem eserlerinden hareketle toplanıp ilgili şahsın ismiyle kitaplaştırılması ise daha farklı meseleleri gündeme getirmektedir.

Nitekim elimizdeki veriler veya mevcut yazma nüshalar üzerinde yapılan çalışmalar orijinal nüshasının günümüze ulaşmaması dolayısıyla tefsire dair eseri olduğu zikredilen müellifin gerçekten yazılı bir belge bırakıp bırakmadığı karmaşasına yol açmakta, müellif ile kendisine isnat edilen bilgileri içeren yazma nüsha arasında ciddi zaman farkının olması ise nüshanın müellife aidiyeti ve müellif sonrası eklenen bilgi sorununu gündeme getirmektedir.

Konuya bu açıdan bakıldığında kendisine bir Kur'ân nüshası isnat edilen ve İbn Abbâs'tan sonra kendisinden tefsire dair en çok bilgi nakledilen İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve diğer bazı sahabilerin tefsir rivayetleri bir tarafa<sup>16</sup> sahâbeden tefsir alanında kendisine nüsha isnat edilen ilk şahıs İbn Abbâs'dır.<sup>17</sup> Ancak kaynakların ifade biçimine bakıldığında yazılı bir nüshadan ziyade İbn Abbâs rivayetlerinden bahsedildiği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> İsmail Cerrahoğlu'nun "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ve İbn Abbâs'tan rivayet ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı " isimli makalesi okunduğunda görülecektir ki nüsha olarak var olabileceğinden söz edilen belge ancak Ali b. Ebî Talha'ya (ö. 143/760) nispet edilebilir.<sup>19</sup> Zaten İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), Kâtip Çelebi gibi temel kaynakların böyle bir nüshanın varlığından bahsetmemesi, ilgili metnin sonraki dönem eserlerinde bulunan Ali b. Ebî Talha'ya ait rivayetlerden hareketle toplandığını göstermektedir.<sup>20</sup>

Artık bugün itibarıyla bilinmektedir ki bahse konu eserleri İbn Abbâs kendisi yazmamış ve bir mecmua haline getirmemiştir. Dönemin imkan ve bilgi aktarım geleneği dikkate alındığında böyle bir belgeden söz etmek hayli zor olmakla birlikte isnatlardan hareketle olsa olsa onun bazı bilgileri yazdırmış olabileceği ifade edilmiştir.<sup>21</sup> Oysa İbn Abbâs'ın bir deve yükü kitabının olduğu şeklindeki abartılı bilgiler yanıltıcı olabilmektedir.<sup>22</sup> Nitekim Sa'lebî (ö. 427/1035) bir tarafta *Tefsîru İbn Abbâs* ifadesini kullanırken diğer tarafta tefsirini yazarken faydalandığı İbn Abbâs, İkrime, Mücâhid, Kelbî, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve benzerlerine ait tefsire dair bilgilerin kendisine hangi kanallardan ulaştığını da belirtmiştir. İlgili veriler ilk kaynaktan alınan bilginin yazılı bir metinden ziyade dinlenerek öğrenilmiş ve sözlü olarak aktarılmış bilgiye dayandığını göstermektedir.<sup>23</sup>

İbn Abbâs'a nispet edilen diğer bir eser olan *Mesâilu Nâfi' b. Ezrak* ile ilgili olarak Âişe Abdurrahmân Binti Şâtî' (1913-1998) bir doktora çalışması yapmış olsa ve var olduğu iddia edilen bilgiler farklı kişiler tarafından basılı hale getirilse dahi<sup>24</sup> böyle bir eserin olup olmadığı şüpheyle karşılanmıştır.<sup>25</sup>

<sup>16</sup> bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/429, 430; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn* (Beyrut: Dâru l-hyâit-Türâsî'l-Arabî, 1976), 1/63.

<sup>17</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/36.

<sup>18</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/429; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî*, çev. Abdü'l-Halîm Neccâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1959), 4/8; Sezgin, *Târîhut-türâsî'l-Arabî*, 1/63, 64.

<sup>19</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivayet ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (1978), 17-104.

<sup>20</sup> Sezgin, *Buharinin Kaynakları*, 150.

<sup>21</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsî'l-Arabî*, 1/59; İsmail, Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 11/2 (Mart-Nisan 1972), 80.

<sup>22</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, 1988), 1/109.

<sup>23</sup> bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/75-84.

<sup>24</sup> bk. Âişe Abdurrahmân Binti Şâtî', *el-İcâzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu Nâfi' b. Ezrak* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2004), 289-307; Mustafa Öz, "Nâfi' b. Ezrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/289.

<sup>25</sup> Cerraholu, *Tefsir Tarihi*, 1/111.

Tefsir tarihi açısından bakıldığında yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Abbâs'tan sonra yazılı bir kaynakla ilişkilendirilen en önemli kişi Ali b. Ebî Talha'dır. Nitekim bazen İbn Abbâs'ın tefsiri gibi anlaşılan bazen de *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* ismiyle Ali b. Ebî Talha'ya nispet edilen nüshanın yazılı bir nüsha olup olmadığı ve yazıldıysa nüshanın akıbeti bilinmemektedir.<sup>26</sup> Ancak ilgili eserlerin asıl nüshalarının bize ulaştığı izlenimi veren yaklaşımlar<sup>27</sup> algı ve değerlendirme yanlışısına sebep olabilecek niteliktedir. Oysa Buhârî'nin Sahîh'inde, Taberî, İbn Münzir (ö. 318/930 [?]) ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde geçen rivayetlerden hareketle böyle bir nüshanın var olabileceği ileri sürülmüş, hatta ilgili rivayetler karşılaştırmalı şekilde çalışılmış, ancak bu konuda tam bir kanaat elde edilemediği de ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Mücâhid'e ve Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713 [?]) ait olduğu söylenen nüshalar bu bağlamda gündeme gelmiş olmalıdır. Çünkü yapılan çalışmalar göstermiştir ki Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'tan bilgi alması tarihen mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu bağlamda bağlantı sağlayacak birilerinin olması gerektiği düşünülmüş ve bilgi akışının İbn Abbâs'ın öğrencileri üzerinden sağlanmış olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Ne yazık ki Mücâhid, İkrime ve Saîd b. Cübeyr'e ait hiçbir yazılı doküman da günümüze ulaşmamıştır. Bu durumda aradaki ilişkinin sonraki dönem eserlerinde geçen rivayetler üzerinden sağlandığı söylenebilir. Nitekim Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin (1882-1968) yaptığı *Mu'cemü Garîbu'l-Kur'ân* çalışması Taberî esas alınarak Buhârî'nin sahihinde bulunan Ali b. Ebî Talha rivayetlerinin bir araya getirilmiş şeklidir.<sup>30</sup> Bu çalışmada Taberî esas alınarak Buhârî'nin yaptığı ta'liklerden dolayı ilgili rivayetin adeta bir sağlamasının yapılmasına çalışılmıştır. Ancak İbn Abbâs'tan gelen ve hatta gelme ihtimali olmayan birçok rivayet bir araya getirilerek oluşturulan *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*,<sup>31</sup> *Tefsîru İbn Abbâs el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b. Ebî Talha*<sup>32</sup> türü eserler iyi niyet ve büyük uğraşlarla ortaya çıkarılmaya çalışılan erken döneme ait bilgi türlerini gölgeleyecek niteliktedir. Çünkü sahâbe ve tâbiîn döneminden bize bu anlamda müstakil bir eser ulaşmamıştır.<sup>33</sup> Kaldı ki İbn Abbâs'a nispet edilen ve Âtîf Efendi kütüphanesinde bulunan Atâ b. Ebî Rabah'ın (ö. 114/732) düzeltmelerini içerdiği söylenen *Garîbu'l-Kur'ân* nüshanın elimize ulaşan yazmalarının hicrî sekizinci asra ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Ayrıca fazla itibar edilmeyen rivayet kanalları bir tarafa İbn Abbâs'tan gelen Ali b. Ebî Talha'ya ait rivayet zincirinin hem kendinden öncesi ve hem de sonrasıyla ilgili çeşitli iddiaların dile getirilmiş olması meselenin başka bir boyutudur.

İlk tefsir yazan kişi olarak adı geçen kişilerden biri de İbn Abbâs'ın en önemli talebelerinden olan Saîd b. Cübeyr'dir. Saîd b. Cübeyr'in Abdülmelik b. Mervân için yazdığı ifade edilen bu tefsir günümüze ulaşmamıştır. Onun böyle bir tefsir yazdığı veya yazdırdığı sonraki

<sup>26</sup> Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", 82.

<sup>27</sup> Hind Şelebî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayravânî min sûreti'n-nahl ilâ sûreti's-saffât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2004), 8; Sadrettin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmarî üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul: 1993), 21.

<sup>28</sup> İsmail, Cerrahoğlu, "Ali İbn Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1969), 56.

<sup>29</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Reyb el-Buğâ (Beirut: Dâru İbn Keşir, 1996), 2/1231; İsmail, Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/386.

<sup>30</sup> Muhammed Fuad, Abdülbâkî, *Mu'cemü garîbu'l-Kur'ân müstahricen min sahihi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru'l-lhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1950) (جى).

<sup>31</sup> Raşid Abdü'l-Mun'im Racâl, *Tefsîru İbn Abbas müsemmâ sahîfetü Ali b. Ebî Talha* (Muhakkikin mu-kaddimesi) (Beirut: Müessesetü Kütübü's-Sakafiyye, 1991), 55; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 100.

<sup>32</sup> Recâl, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, 1991.

<sup>33</sup> Müsaid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1422/2001), 329, 330.

<sup>34</sup> Tayyâr, *Tefsîru'l-luğavî*, 329.

dönem eserlerinde kendisine atfedilen rivayetlerden bilinebilmektedir.<sup>35</sup> Nitekim benzer bir durum İbn Abbâs'ın en önemli öğrencilerinden bir diğeri olan Mücâhid'in tefsiri için de geçerlidir. Ona ait bir tefsirden bahsedilmekte ancak ilgili tefsirin günümüze ulaşmadığı da bilinmektedir.

Tedvîn dönemi olarak nitelenen zaman diliminde Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rabah ve Süddî (ö. 127/745) gibi tâbiünden daha birçok kişinin tefsirle ilgilendiğinden ve bazılarının tefsiri olduğundan kaynaklarda bahsedilmesine rağmen<sup>36</sup> kategorik olarak ifade edilecek olursa tâbiîn döneminde tefsirin yazılı hale dönüşüp dönüşmediğinde ihtilaf edilmiş<sup>37</sup> tâbiîn dönemine ait var olduğu ifade edilen herhangi bir eser günümüze ulaşmamış görünmektedir.<sup>38</sup> Zaten tâbiünden tefsir sahibi olarak gösterilen şahısları bugün anladığımız anlamda müfessir olarak nitelemek de doğru değildir. Zira o dönemde bilgi hayatın her kademesine ait bilgiyi ihtiva eden birikimi ifade etmektedir.<sup>39</sup> Çünkü o dönemde İslâmî ilimler henüz sınıflandırılmamış, sistematik bir çalışma alanına bürünmemiştir. Dolayısıyla ilgili eserlerin varlığı ve şahıslara aidiyeti sonraki dönem eserlerde yer alan bilgilerden hareketle tesicillenebilmektedir. Kaldı ki bunlar bugün anladığımız anlamda kitap şeklinde düzenlenmiş metinler değildir. Olsa olsa dönemin imkanları gereği birkaç varaktan oluşan notlar şeklinde olmalıdır.

Kaynaklarda ismi geçen ama bize ulaşmayan hayli tefsirden söz edilmektedir. İsmail Cerrahoğlu hangi eserlerde geçtiğini de belirterek seksenini ölüm tarihlerine göre sıralayarak, on altı tanesini de ölüm tarihlerini belirleyemediğini belirterek toplamda doksan altı tefsiri müellifleriyle birlikte sıralamış ve bulabildikleri hakkında kısa bilgiler vermeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Bu durumda müellifle günümüze ulaşan nüsha arasındaki değerlendirme daha çok günümüze yazılı olarak ulaştığı kabul edilen eser ve müellifi üzerinden yapılabilecektir.

Çeşitli ihtilaflar olmasına rağmen erken döneme ait eser/ler/i<sup>41</sup> günümüze ulaşan ve Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) kabul edilmektedir. Ancak Mukâtil'e isnat edilen eserlerden hiç birisinin orijinal nüshası günümüze ulaşmamıştır. İlgili eserler sonraki dönemlere ait yazma nüshalar üzerinden öğrenilebilmekte ve onların tahkikiyle gün yüzüne çıkarılmış olmaktadır. Mukâtil'in tefsirini *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* ismiyle tahkik eden Abdullah Mahmûd Şehhâte eseri hazırlarken altı farklı yazma nüshadan faydalanmıştır. Şehhâte nüshalarla ilgili verdiği bilgide Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim el-Cellâb rivayetiyle gelen en erken tarihli nüshanın yaklaşık hicrî dördüncü asra, diğer raviye ait nüshanın hicrî altıncı, bir diğerine ait olanın ise hicrî on üçüncü asra ait olduğunu ifade etmiştir. Diğer üç nüsha hicrî 524, 886, 1165 tarihlerine aittir.

Aynı şekilde muhakkik Mukâtil'in dünyada sadece Londra British müzesinde tek nüsha halinde bulunan *Tefsîru hamsemie âye* isimli eserinin yazma nüsha tarihini hicrî 792, *Vücûh ve nezâir* isimli eserinin yazma nüsha tarihini de hicrî yedinci asır olarak vermektedir.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/147.

<sup>36</sup> bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/430; Süyûtî, *İtkân*, 2/1233,1234; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessrin*, 9-24.

<sup>37</sup> İbrahim Rufeide, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr* (Libya: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1990), 545; Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 57; Halid Abdurrahmân Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhû* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 34.

<sup>38</sup> bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 36, 37; Sezgin, *Târîhut-türâsî'l-Arabî*, 1/56-61; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/178, 179; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 99.

<sup>39</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 100.

<sup>40</sup> bk. Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 155-164.

<sup>41</sup> Kendisine atfedilen eserler için bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/227; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, 3/9; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellefin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3/906.

<sup>42</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsî'l-Arabî*, 1/85; bk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, 2002), 5-16.

Görüldüğü gibi Mukâtil'in vefatı 150/767 iken tefsirine dair ilgili nüshaların en erken tarihli milâdî olarak dokuz yüzlü yıllara ait olup diğer nüshalar daha geç tarihlidir ve müellif ile nüsha arasında ciddi zaman farkı söz konudur. Aradaki bilgi akışının ravilerce şifâhî ve yazılı, müstensihler tarafından ise yazılı olarak sağlanma ihtimali söz konusudur. Muhakkikin nüshalar hakkında verdiği rivayet bilgilerinden ve verilen senetlerden müellif nüsha ile günümüze ulaşan yazma nüsha arasındaki bilgi akışında rivayet silsilesinin zaman zaman çeşitlendiği, bazen inktâa uğradığı da anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Konunun önemli bir yönünü teşkil eden bu mesele nüshalara kadar olan rivayet zincirlerinin teker teker incelenmesini gerektirecektir. Fakat her biri ayrı bir araştırmayı gerektiren konu üzerinde burada durulmayacak, aradaki zaman farkını göstermesi açısından örnek bazı rivayet zincirlerinin verilmesiyle yetinilecektir.

Tefsirin başında Mukâtil'den sonra bilgiyi aktaranların rivayet zinciri şu şekilde verilmektedir:

أخبرنا القاضي أبو بكر محمد بن عقيل بن زيد الشهرزوري قال: حدثنا القاضي أبو عبد الله محمد بن علي بن زاذنج، قال: حدثنا عبد الخالق ابن الحسن، قال عبيد الله بن ثابت بن يعقوب الثوري المقرئ، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا الهذيل بن حبيب أبو صالح الزيداني عن مقاتل بن سليمان عن ثلاثين رجلاً...<sup>44</sup>

Erken dönem tefsir çeşitlerinin en önemlilerinden sayılan vücûh ve nezâire dair Hârûn b. Mûsâ'ya atfedilen basılı eser hicrî 533 senesine ait nüsha esas alınarak tertip edilmiştir.<sup>45</sup> Aşağıda görüldüğü üzere bilgi Hârûn b. Mûsâ'nın oğlu tarafından devam eden raviler zinciriyle günümüze ulaşmış bulunmaktadır.

أخبرنا أبو الفضل عبد الصمد بن جعفر بن محمد البغدادي رضي الله عنه، قال: أخبرنا عبد الله بن محمد بن أحمد بن جعفر السقطي، قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن موسى المقرئ الفارسي الفسوي بمكة، قال: حدثنا أبو القاسم عبد الرحمن بن عمرو بن عثمان بن سعيد البلوي سنة سبع و أربعين و ثلثمائة، قال: حدثنا أبو نصر مطروح بن محمد بن شاکر عن عبد الله بن هارون الحجازي عن أبيه.<sup>46</sup>

Verilen örnekler müellif-nüsha arasındaki zaman farkının ciddiyetini gösterir niteliktedir.

Erken dönemin Kur'ân ayetlerini baştan sona tefsir eden ilk eserleri arasında sayılan<sup>47</sup> ve içeriğindeki zenginlik sebebiyle Taberî'den önceki ilk ansiklopedik eser olarak değerlendirilen ancak üçte birlik bir kısmı bize ulaşan *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* olarak basılan Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) tefsirinin kendi sağlığında yazılıp yazılmadığı tespit edilememekte,<sup>48</sup> yazma nüshalarının en eskisinin tarihi ise vefatından bir asır sonrasına ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>49</sup> İlgili nüshalardan Abdeliyye Kütüphanesi nüshası 383/993 senesine,<sup>50</sup> müstensihî tespit edilemeyen ancak Endülü's'te yazıldığı tahmin edilen Hasan Hüsnü Abdülvehâb nüshası hicrî beşinci asra aittir.<sup>51</sup> Dağınık varak ve cüz parçalarından oluşan Kayrahan nüshaları ise ayrı ayrı yazı çeşitlerinden oluşmaktadır. Bunlardan bir kısmında müstensih ismi verilip tarihlendirme yapılırken bir kısmının müstensihî ve tarihi tespit edilememiştir. Dolayısıyla ilgili nüshaların en eski tarihlisinin hicrî III. asrın sonlarına ait olduğu zannedilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>43</sup> bk. Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târihi'l-Arabî, 2002), 1/8, 25.

<sup>44</sup> Mukâtil, *Tefsîr*; 1/25.

<sup>45</sup> Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî, *Vücûh ve nezâir*, thk. Hâtım Sâlih Dâmin (Bağdat: Vizâretü's-Sekafet ve'l-İ'lâm, 1988), 14.

<sup>46</sup> Hârûn b. Mûsâ, *Vücûh ve Nezâir*, 27.

<sup>47</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 63.

<sup>48</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 60, 162, 163.

<sup>49</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 60; Hind Şelebî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, 21-26.

<sup>50</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 24.

<sup>51</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 27.

<sup>52</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 29, 30.

İlk dönem tefsirlerinin en önemli örneklerinden sayılan ve Fuat Sezgin tarafından tahkik edilen Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı için esas alınan nüshalardan biri olan Murad Molla nüshasında tarih bulunmamakta ancak nüshanın hicrî dördüncü asrın sonlarına ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>53</sup> Muhakkik faydalandığı İsmail Sâib nüshasının hicrî dördüncü, Mekke nüshasının altıncı asra ait olduğunu belirtmektedir. Tunus nüshası (hicrî 1029) ile Dâru'l-Kütüb nüshasında (hicrî 1319) tarihler açıkça yazılmıştır.<sup>54</sup> Sezgin, eseri nakille ilgili çeşitli rivayet zincirleri olduğunu, bunlardan bir kısmının ulaşılmadığını belirtmiş, ulaşan iki rivayet zincirini ise mukaddime açıklamıştır.<sup>55</sup> Nihayet *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı şekillendirirken hangi rivayet zincirini esas aldığını da eserin başında şu şekilde vermiştir:

حدثنا أبو الحسن محمد بن هارون الزنجاني الثقفي، قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن عبد العزيز، قال: حدثنا علي بن المغيرة الأثرم، عن أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي قال: القرآن: اسم كتاب الله خاصة...<sup>56</sup>

Kûfe okulunun en önemli nahiv bilginlerinden olan<sup>57</sup> Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Meâni'l-Kur'ân*'ını rivayetle nakleden Muhammed b. Cehm es-Simmerî'nin, Ferrâ'nın ilgili bilgiyi elinde herhangi bir eser olmadan ezberden aktardığını belirtmesi önemlidir.<sup>58</sup> Zaten eserin meydana geliş şekli şöyle aktarılır: Ömer b. Bükeyr arkadaşı Ferrâ'ya bir mektup yazarak Hasan b. Sehl'in kendisine Kur'ân'dan sorduğu bir kısım sorulara cevap veremediğini, aralarındaki samimi ilişkinin devamını sağlama adına sorulan sorulara cevap verebilmesi için Kur'ân'ı yorumlayan bir esere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bunun üzerine Ferrâ mescitte arkadaşlarını toplayarak namaz sonrası okunan ayetlere yorumlar yapar, bunları yazmalarını ister ve bu durum on altı sene sürer.<sup>59</sup> Öyle anlaşılıyor ki milâdî sekiz yüzlü yıllara gelindiğinde dahi döneme ait eserlerin birçoğu müellifin kendi kaleminden çıkmış değildir. Dönemin ilim anlayışı gereği hoca öğrencilerine âyet veya âyetlerle ilgili açıklama yapmakta öğrenciler ise not tutmaya çalışmaktadır. Ferrâ'nın eseri günümüze şu senetle ulaştırılmıştır:

حدثنا أبو منصور نصر مولى أحمد بن رسة قال: حدثنا أبو الفضل يعقوب بن يوسف بن معقل النيسابوري سنة إحدى وسبعين ومائتين قال: سمعت أبا عبد الله محمد بن الجهم بن هارون السمرى سنة ثمان وستين ومائتين قال:<sup>60</sup>

Muhakkikler eseri hazırlarken hangi nüshalardan faydalandıklarıyla ilgili bilgi vermemektedirler. Ancak eseri Ferrâ'dan yazan Simmerî ile mevcut nüsha arasındaki isimler arada geçen zaman dilimi konusunda bir kanaat verebilmektedir.

Dönemin kendisinden söz ettiren isimlerinden birisi Abdurrezzâk b. Hemmâm'dır. Kendisine isnat edilen *Tefsîru Abdurrezzâk*'ın günümüze ulaşan ilk nüshalarından birisi hicrî altıncı asra ait olup diğeri hicrî 724 tarihlidir.<sup>61</sup> İlgili nüshanın hangi kanallardan bize ulaştığı ifade edilmekle beraber, rivayet zincirinin çeşitli aşamalarında eksiklerin olduğu da görülmektedir.<sup>62</sup>

Aynı şekilde erken dönem tefsir türlerinin en önemlileri arasında yer alan *vücûh ve nezâir* eserleri arasında sayılan Yahyâ b. Sellâm adına tahkiki yapıp basılan eserin bir nüshası hicrî dördüncü asrın yarlarına ait olup diğer nüshaların tarihlendirmesi yapılamamıştır.

<sup>53</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsi'l-Arabî*, 1/21.

<sup>54</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (muhakkikin açıklamaları) (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1954), 1/21-23.

<sup>55</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (muhakkikin açıklamaları), 1/19.

<sup>56</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/1.

<sup>57</sup> Rufeide, *Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, 59.

<sup>58</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Neccâr - Ahmed Yusuf Necati (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 1/1.

<sup>59</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/73.

<sup>60</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/1.

<sup>61</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Muhakkikin açıklamaları), 221, 224.

<sup>62</sup> Nüshaların rivayet aşamalarıyla ilgili olarak bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Muhakkikin açıklamaları), 222-235.

Kaldı ki bu konuda yapılan izahlardan ilgili nüshaların en erken hicrî üçüncü asrın sonlarına ait olabileceği anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

Müellif ve günümüze ulaşan nüsha arasındaki zaman farkı sorununun erken dönemin sonlarına ve hatta sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Sistematik tefsire geçişin kavşak noktası ve erken dönemin önemli tefsir örneklerinden birisi olarak kabul edilen Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* isimli eseri bizzat kendisi tarafından yazılmış değildir. Nitekim bu, eserin ilk cümlesi olan قال أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج ibaresinden rahatça anlaşılabilir.<sup>64</sup> Kaldı ki Zeccâc'ın eserini başkasına imla ettirdiği bilinmektedir. Muhakkik Şelebî eseri hazırlarken nüshaların buldukları yerlere ve çok kısaca hangi sureleri içerdiğine işaret etmiş ancak faydalandığı altı nüshanın hangi tarihe ait olduğuyla ilgili bilgi vermemiştir.<sup>65</sup>

Bir başka örnek olarak Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ad el-Ahfeş (ö. 215/830)'in *Meâni'l-Kur'ân*'ını vermek mümkündür. Eserin günümüze ulaşan nüshası 511/1117 tarihli.<sup>66</sup> Görüldüğü gibi müellif ile günümüze ulaşan nüsha arasında 387 yıl gibi bir zaman dilimi söz konusudur. Üstelik kullanılan nüshanın esas alındığı ifade edilen metin ile Ahfeş arasındaki dönemde iki arzdan söz edilmekte, Ahfeş'in ölümü ile ikinci arz arasında 38 sene ara bulunmaktadır. Muhakkikin ilgili süreyi eski eserler için son derece kısa bir zaman dilimi olarak değerlendirmesi<sup>67</sup> benzeri çalışmalarda karşımıza çıkan aradaki zaman farkının ciddiyetine ve kaynağa ulaşmanın zorluğuna işaret etmektedir.

Bu noktada bir örnek de tefsir usulünden vermek yerinde olacaktır. İlk kaynaklardan biri olarak değerlendirilen Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/812) *el-Câmi' fi ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinin elimize ulaşan ilk nüshası Abdullah b. Mesrûr'a (ö. 346/958) aittir. Elimize ulaşan nüsha ile müellif arasında iki nesil daha bulunmakta, ilgili eserin bir senesinde rivayetle aktarım, diğer senesinde ise yazılı aktarımdan söz edilmektedir.<sup>68</sup>

Yukarıda serdedilen bilgilerden müellif tarafından kaleme alınıp alınmadığının ötesinde yazıya geçirildiği düşünülen eserlerden hiç birisinin orijinal nüshasının günümüze ulaşmadığı, günümüze ulaşan nüshalar ile müellif arasında ciddi zaman farkının olduğu, dolayısıyla döneme ait birçok bilginin rivayetle aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum iki ciddi sorunu gündeme getirmektedir. Bunlardan birincisi ilgili nüshanın müellife aidiyeti ikincisi ise bu zaman zarfında eserin içeriğine eklemelerin yapılıp yapılmadığıdır.

## 2. Bazı Eserlerin Müellife Aidiyetinin Tartışmalı Olması

İslâmî ilimlerin gelişim sürecine tekabül eden erken dönemde çeşitli faktörler dolayısıyla bazen yazma bir eserin müellifinin kim olabileceği tartışma konusu olmuştur. Bunun en önemli sebebi şüphesiz müellif ile yazma nüsha arasında uzun bir zaman aralığının olmasıdır. Bu süreçte bilginin çoğunlukla rivayetle aktarılmış olması bazen yazma nüshanın ilk kaynağının kimliği konusunda tereddütler oluşturmakta, eseri ilavelerle genişleten, açıklayan veya

<sup>63</sup> bk. Hind Şelebî, *Yahyâ b. Sellâm'ın et-tesârîfi: Tefsîru'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânihi* (Muhakkik açıklamaları) (Ürdün: Müessesetü'l-Beyti'l-Melikiye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2008), 92-97.

<sup>64</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdu'l-Celîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/39.

<sup>65</sup> Zeccâc (muhakkikin açıklamaları), 1/ç.

<sup>66</sup> Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîf el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karaa (muhakkikin açıklamaları) (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 28.

<sup>67</sup> Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân* (muhakkikin açıklamaları), 49.

<sup>68</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir Usulünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar-İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008), 59.

kısaltan kimselerin isimlerinin müellif ismi olarak verilme ihtimali bazı karışıklıklara sebep olabilmektedir. İlgili yön erken dönem eserlerinde dikkate alınması gereken bir husustur.<sup>69</sup>

Yukarıda bahsedildiği üzere İbn Abbâs'a isnat edilen *Ġarîbu'l-Kur'ân/ Luġatu'l-Kur'ân, Mesâîlu Nâfi' b. Ezrak* gibi eserlerin kime ait olduğu konusu tartışılmış, İbn Abbâs tarafından yazılmadığı kanaati oluşsa bile bu defa bizzat kendisi tarafından herhangi bir eserin yazdırılıp yazdırılmadığı gündeme gelmiştir. Buna rağmen kendisi adına eserler basılmış ve o eserler üzerinden çalışmalar yapılmıştır. Halbuki *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* isimli nüshanın sonraki kaynaklardan hareketle derlendiği ortaya konmuştur.<sup>70</sup> Kaldı ki genel bir ifadeyle sahâbe, tâbiîn ve hatta tebe-i tâbiîn dönemine ait hiçbir eserin orijinalinin günümüze ulaşmadığı, kişilere nispet edilerek basılı hale getirilen eserlerin çoğunun sonraki eserlerde geçen ilgili şahsa ait rivayetlerin toplanarak meydana getirilmiş olduğu daha önce ifade edilmişti.

Nitekim erken dönemden günümüze ulaştığı ifade edilerek tâbiîn döneminde Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden bir eser olarak takdim edilen, üstelik yazma nüshasının nerede kayıtlı olduğu belirtilmeden Muhammed Cevad el-Hüseyni el-Celâlî tarafından tahkiki yapılp neşredilen Zeyd b. Ali b. Hüseyin'e (ö. 122/740) ait *Tefsîru Ġarîbu'l-Kur'ân*'ın güvenilirlik sorununa dikkat çekilmiş, eserin sonraki dönem rivayetlerinden hareketle toplanmış olabileceği ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Yine İslâmî ilimler alanında ve özellikle de hadiste önemli bir yeri olan Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) yazma bir nüsha isnat edilmiş, ilgili nüshanın Ayasofya 221 ve 222'de bulunduğu iddia edilmiştir. Ancak bu bilginin yanlış olduğu ilgili nüshanın Abdullah b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî'nin (ö. 308 veya 358) *Tenvîru'l-Mikbâs* adlı tefsirin hicrî altıncı asra ait bir nüshası olduğu anlaşılmıştır.<sup>72</sup>

Katar'ın başkenti Doha'da Pakistan'lı araştırmacı et-Tahir b. Muhammed es-Süretî'nin 1976'da *Tefsîru Mücâhid* adıyla neşrettiği eser de Mücâhid'e ait olmayıp sonraki eserlerden toplanarak meydana getirilmiştir.<sup>73</sup> Üstelik Cerrahoğlu ilgili metnin Âdem b. Ebî İyâs'a (ö. 220/835) ait olabileceğini ifade etmektedir.<sup>74</sup> Kaldı ki bahsettiğimiz eserden faydalanılmanın yanında yine sonraki dönem eserlerden toplanarak oluşturulan *Tefsîru imam Mücâhid b. Cebr* adıyla bir doktora çalışması yapılmış ve yayınlanmıştır.<sup>75</sup>

Erken dönem tefsir türlerinin en önemlileri arasında yer alan vücûh ve nezâir eserleri arasında sayılan Yahyâ b. Sellâm adına tahkiki yapılp basılan eserin Yahyâ b. Sellâm'a mı yoksa torunu Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ b. Selâm'a mı ait olduğu tartışılmıştır. Gerek vücûh ve nezâir kategorisinde sayılan eserler arasında gerekse temel kaynaklarda Yahyâ b. Sellâm'a böyle bir eser nispet edilmemektedir. Eserin Yahyâ b. Sellâm'a aidiyeti hicrî 693 yılına ait Kayrevan'da bulunan yazma nüshada bulunan bir ifadeden ve Yahyâ b. Sellâm'a ait tefsir karşılaştırmaları üzerinden tahmin yürütülerek ifade edilmektedir.<sup>76</sup>

Erken dönemde ilimlerin henüz tasnif edilmemiş olmasının getirdiği sıkıntıların da müellif-eser ilişkisindeki karışıklığa katkı sağladığı söylenebilir. Örneğin erken dönem eserlerinde meâni'l-Kur'ân, Ġarîbu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, müşkilü'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân gibi

<sup>69</sup> Fatih Rukancı vd. *Yazma Eserlerin Bibliyografik Denetimi* (Ankara: Hiperlink Yayınları, 2016), 100; Seyit Bahçıvan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21 (2006), 82.

<sup>70</sup> Racâl, *Tefsîru İbn Abbas* (Muhakkikin mukaddimesi), 7.

<sup>71</sup> Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Ali Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî, *Tefsîru Ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevad el-Hüseynî el-Celâlî (Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, b.y.), 25, 105.

<sup>72</sup> İshak Özgel, "Erken Dönem İşârî Tefsiri Bağlamında Abdullah b. Mübarek'in Tefsiri Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2007), 119.

<sup>73</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 74; İsmail, Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1978), 49.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", 50.

<sup>75</sup> Muhammed Abdü's-Selâm Ebu'n-Nil, *Tefsîru'l-İmamî Mücâhid b. Cebr* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî-Hadîseti, 1989), 25.

<sup>76</sup> bk. Hind Şelebî, Tesârîf (Muhakkik açıklamaları), 77-87.



isimler başlangıçta aynı konuyu muhtevi eserler için kullanılmış, ilimlerin kendine özgü sınırlarının zamanla netleşmesiyle ayrı ayrı isimler altında anılmaya başlanmış ve bunun sonucu olarak aynı eser farklı isimlerle aynı müellife isnat edilebilmiştir. Nitekim Ebû Ubeyde'ye (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân* dışında *Ġaribu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* gibi farklı iki kitap daha nispet edilmiş<sup>77</sup> ama bunların tamamının *Mecâzu'l-Kur'ân* olarak bilinen eserine verilen farklı isimler olduğu belirtilmiştir.<sup>78</sup> Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilen *Vücûh ve nezâir* aynı zamanda *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* ismiyle de basılmıştır. Aidiyet tartışmaları bir tarafa Mukâtil'e nispet edilen eserlerin tamamının tek bir kaynaktan hareketle sonradan konularına göre ayrıştırılarak farklı eserler şeklinde tanzim edilmiş olması da büyük olasılıktır. Örneğin bazı eserlerde sadece tefsirinin olduğunun vurgulanması ve diğer eserlerden söz edilmemesi ilginçtir.<sup>79</sup>

Sehl et-Tusterî'nin (ö. 283/896) tasavvufi tefsiri olarak bilinen bir eserin<sup>80</sup> aslında başkasına ait açıklamalardan ibaret olduğunun ifade edilmesi manidar olmalıdır.<sup>81</sup> Rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden biri kabul edilen ve Müslümanların ilmi anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşadığı bir döneme ait olan İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin dahi bu anlamda tartışma konusu yapılmış olması için ciddiyetini anlatma açısından önemlidir.<sup>82</sup> Nitekim Es'ad Muhammed et-Tayyib tarafından tahkiki yapılan İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn* isimli eserinde muhakkik eserin bir kısmını mevcut yazma nüshalardan derlediği halde kalan kısımlarını daha sonraki eserlerden bir araya getirmiştir. İlgili durum okuyucuya sanki eserin tümünün yazma nüshalardan hareketle tahkik edilip basıldığı intibahı vermektedir. Eserle ilgili çalışma yapan Mehmet Akif Koç konuya özellikle dikkat çekmiştir.<sup>83</sup> Dönemin şartları gereği bunlar fazla yadırganmamalıdır.

Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim kime ait olduğu bilinmeyen bir nüsha hem Zeccâc'a nispet edilerek İbrâhim Ebyârî tarafından *İ'râbu'l-Kur'ân el-mensûb ilâ Zeccâc* ismiyle yayınlanmış,<sup>84</sup> hem de eserin sonunda bu eserin Zeccâc'a değil de Mekî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) ait olduğu ifade edilerek çelişkili bir durum sergilenmiştir.<sup>85</sup> Daha sonra yapılan detaylı bir çalışmada ise meçhul nüshanın Ali ed-Darîr el-İsfahânî el-Buklî'nin ait olduğu savunulmuştur.<sup>86</sup>

Yine Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) ait olduğu ifade edilen<sup>87</sup> *Risâle fî kısasi'l-ahyâr* isimli meğazî ile ilgili eserin İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Evlîyâullah*'ı olduğu sanılmaktadır.<sup>88</sup> Çelebî'nin Vehb'e isnat ettiği *Kitâbu'l-İsrâiliyyât*'ın onun torunu Abdulmun'im kanalıyla gelen *Kitâbu'l- mebde'* i olabileceği ifade edilmektedir.<sup>89</sup>

Eserin müellife ait olup olmama sorunu sadece erken döneme ait bir konu olmayıp aslında daha sonraki dönemlere de taşan bir meseledir. Meselâ, Abdülkâdir Geylânî'ye (ö.

<sup>77</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 59, 60; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 5/238.

<sup>78</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsi'l-Arabî*, 1/83; Tayyâr, *Tefsîru'l-Luğavî*, 335.

<sup>79</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 5/255.

<sup>80</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/190; Ignaz Goldziher, *Mezâhibut-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 238.

<sup>81</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 153.

<sup>82</sup> Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 95; Hikmet Beşîr Yâsin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn sûratâ âli imrân ve'n-nisâ* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1405), 165.

<sup>83</sup> Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 28.

<sup>84</sup> İbrâhim Ebyârî, *İ'râbu'l-Kur'ân el-mensûb ilâ Zeccâc* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1982).

<sup>85</sup> Ebyârî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1098.

<sup>86</sup> Durmuş Ali Kayapınar, "ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen Meâni'l-Kur'ân Kimindir ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997), 105.

<sup>87</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 6/35.

<sup>88</sup> Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Altınay - Ramazan, Özmen (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 41.

<sup>89</sup> Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, 42.

561/1166) nispet edilerek *Tefsîru'l-Ceylânî* adıyla 2009'da İstanbul ve Beyrut'ta iki farklı yayınevi ve iki farklı muhakkik tarafından neşri yapılan eserin Ni'metullah Nahcivânî'ye (ö. 920/1514) ait *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye* olduğu belirlenmiştir.<sup>90</sup> İbn Hibbân'a (ö. 354/965) atfedilen tefsirin aslında Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Bahru'l-ulûm* isimli tefsiri olabileceği şüphesi söz konusudur.<sup>91</sup> Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) nispet edilen bir kısım eserler de bu yönüyle tartışılmıştır.<sup>92</sup> Aynı şekilde *el-Burhânü'l-kâşif an i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserin de dede Zemlekânî'ye mi yoksa torunu Zemlekânî'ye mi ait olduğu tartışılmış, eserin Kemâlüddin Abdülvâhid b. Abdülkerim ez-Zemlekânî'ye (ö. 651/1253) ait olduğu anlaşılmıştır.<sup>93</sup> Hayli geç dönem sayılabilecek kelâmî konuları içeren *Ravzâtu'l-cennât fî usûli'l-î'tikâd* isimli eserin hem Mehmet Birgivi'ye (ö. 981/1573) hem de Hasan b. Abdullah Kâfi Akhisârî'ye (ö. 1024/1616) nispet edilmiş olması yapılan çalışmalarla Akhisârî'ye ait olduğunun belirlenmesi ilginçtir.<sup>94</sup> Sonraki dönemlere ait farklı bir örnek olarak İbnu'l-Hacib'in (ö. 646/1249) *el-Kifâye*'sine şerh olarak yazılan Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) ait olduğu iddia edilen *el-İfsâh* adlı eserin ona ait olmadığı, ayrıca eserin *Şerhu'l-kâfiye li'bnî'l-hâcib*, *el-İfsâh şerhu'l-kâfiye*, *İ'râbu sûreti'l-fâtiha ve Kitâbu'l-kâfiye*, *Kitâbu'l-ifsâh*, *el-İfsâh fî i'râbi'l-kâfiye*, *İfsâh mu'ribu'l-kâfiye* şeklinde farklı isimlerle anıldığı da bilinmektedir.<sup>95</sup>

Aynı tavrı diğer alanlara ait eserler için de düşünmek gerekmektedir. Örneğin Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) nispet edilen *Kitâbu'l-ayn*'in ona aidiyeti konusunda birçok veri olmasına rağmen yine de tartışmalar mevcuttur. İlgili eserin tamamen Leys b. Nasr b. Nisbe'ye ait olduğu, kıymetini artırmak için Halil b. Ahmed'e nispet edildiğini söyleyenlerin yanında eserin bir kısmını Leys'in yazdığını diğer bir kısmını da Halil b. Ahmed'in yazdığını ifade edenler de mevcuttur.<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi bazı eserlerin müellifi konusu tartışmalıdır. Ancak bu ilgili malumatın işe yaramazlığı ve değersizliği anlamına gelmemektedir. Yalnız böyle bir gerçekliği dikkate almadan bilgi aktarımı da doğru değildir. Zira edinilen bilgi şahıs ve dönemi ile ilişki kurmayı gerektirebilir. Yapılacak analizin isabetli olup olmaması kurulan ilişkiye göre değişecektir.

### 3. Sonradan Eklenmiş veya Değiştirilmiş Bilgilerin Bulunması

Aynı müellife atfedilen yazma nüshalar arasında içerik farklılıklarına rastlandığını muhakkiklerin nüsha karşılaştırmalarından rahatlıkla görebilmekteyiz. Hatta bazen aynı ravi tarafından aktarılan nüshalar arasında dahi farklılıklar olabilmektedir.<sup>97</sup> Yazılı kültürün sınır ve imkanları, erken döneme ait eserlerin ağırlıklı olarak şifâhî bir şekilde nakledilme geleneği buna zemin hazırlamaktadır. Mevcut durum dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yapısıyla birleştiğinde işin mahiyeti biraz daha değişebilmektedir.

Esere kısmen de olsa ilavelerin yapıldığını gösteren nüsha farklılıklarının belki de en makul olan şekli bizzat müellifin hayattayken kendi eseri üzerinde yaptığı değişikliklerdir.

<sup>90</sup> Orkhan Musakhanov - Necdet, Tosun, "Tefsîru'l-Ceylânînin Abdülkadir Geylaniye Nisbeti Meselesi", *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 33/1 (2014), 14.

<sup>91</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/174 (22 nolu dipnot).

<sup>92</sup> bk. Kadir, Gümbeyaz, "Molla Fenariye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenari Bibliyografyası", *Molla Fenari Sempozyumu* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 467-524.

<sup>93</sup> Bahauddin İslamoğlu, "el-Burhân'ın Aidiyet Problemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2013), 88.

<sup>94</sup> Mehmet Tözluyurt, "Ravzâtu'l-Cennât fî Usûli'l-î'tikâd Adlı Risalenin Aidiyeti ve İçeriği Konusunda Bir İnceleme", *Bulu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2019), 173.

<sup>95</sup> Musa Alp, "Arap Dilinde Telif Edilmiş el-İfsâh Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 108.

<sup>96</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğati ve envâihâ*, thk. Ali Muhammed Becavî vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1986), 1/77.

<sup>97</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 47.

İlgili değişiklik ilave şeklinde olabileceği gibi bazı bilgilerin çıkartılması şeklinde de olabilmektedir. Bu müellifin kendi fikri gelişimiyle ilgili olabileceğinden anlaşılabilir bir durumdur.<sup>98</sup> Ancak bazen nüshalar arasındaki farklılık müstensihin bilgisizliğinden tutun da unutkanlığına ve hatta bilerek değiştirmeye kadar birçok sebebe dayanabilmektedir.<sup>99</sup> Nakline özel bir önem atfedilen hadis rivayetlerinde dahi yazılı döneme geçtikten sonra bile ziyadetü's-sika<sup>100</sup> ve müdreclerden bahsediliyorsa<sup>101</sup> tefsir niteliği taşıyan bir metne bilerek veya bilmeyerek ilavelerin yapılmış olması dönem itibarıyla gayet mümkündür.

Bugün elde mevcut ilk tam Kur'an tefsiri olarak kabul edilen Mukâtil'in tefsirine sonradan ciddi anlamda ilavelerin yapıldığı bilinmektedir. Örneğin Hûd suresi 53. Ayette geçen خيل kelimesi açıklanırken ... الفراء الخيل مسكنة الباء... şeklinde ilgili kelimeye dair Ferrâ'nın açıklamalarının nakledildiği görülmektedir.<sup>102</sup> Mukâtil'in ölüm tarihinin milâdî 767, Farrâ'nın 822 olduğuna ve karşılaşmış olsalar dahi bunun Ferrâ'nın ancak altılı yaşlarına tekâbüle edebileceğine, bu yaşta bilgi almanın mümkün olmayacağına göre kendisinden yaklaşık elli küsur sene sonra vefat etmiş bir kişinin görüşlerinin eserde yer almış olması esere sonradan yapılan ilaveyi açıkça göstermektedir. Kaldı ki aynı durum muhakkikin gözünden kaçmamış, bunun sonradan ilave edilen bir bilgi olduğuna dipnotta yaptığı açıklamayla dikkati çekmiştir. Bazen eserde Ferrâ ile yine kendisinden sonra yaşamış *Mecâzu'l-Kur'ân* sahibi Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824) ait açıklamaları bir arada görebiliriz.<sup>103</sup> Zaten Fuat Sezgin de Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ını kaynak göstererek Mukâtil'in tefsirine sonradan bazı ilavelerin yapıldığını ifade etmektedir.<sup>104</sup> Ayrıca Abdullah b. Sâbit tarafından önemli ölçüde ilavelerin yapıldığı ifade edilmiştir.<sup>105</sup>

Herhangi bir yazma eser basılı hale getirilirken eğer varsa farklı yerlerde bulunan nüshaların en güvenilirini esas alınarak birbiriyle karşılaştırılmakta, diğer nüshalardan her biri belli bir rumuzla gösterilmekte, eser elde edilebilen nüshaların tamamından faydalanılarak tamamlanmaya çalışılmaktadır. Bu esnada nüsha farklılıkları dipnotlarda gösterilmektedir. Nüshanın birindeki noksan kısımların veya hatalı yazımların diğerinden faydalanılarak giderilmiş olması bir yönüyle nüshayı daha güvenilir hale getirirken diğer taraftan yukarıdaki örnekte de gördüğümüz gibi rivayetler veya yazımlar sırasında bilerek ya da bilmeyerek hataların yapıldığını da açıkça göstermiş olmaktadır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzu'l-Kur'ân*'ının Fuat Sezgin tarafından dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunan elyazması nüshalardan edisyon kritik edilerek oluşturulduğunu daha önce belirtmiştik. Muhakkik nüshalardan birisinde İbn Ebî Hâtim'in Ebû Ubeyde'ye yönelik eleştirilerinin bulunduğundan bahsetmektedir.<sup>106</sup> Nitekim aynı açıklamaların devamında Sezgin bazı nüshalarda ilave açıklamaların olduğunu ifade etmektedir.<sup>107</sup> Ayrıca Ma'mer ile aynı dönemde yaşamış olan Ferrâ, Asmaî (ö. 216/831) gibi isimlerin kullanımına da dikkat çekmektedir.<sup>108</sup> Nisâ suresinde "Eğer haksızlık yapmaktan korkarsanız"<sup>109</sup> ifadeleri açıklanırken verilen kısa açıklamadan sonra kimin tarafından söylendiği çok da kestirilemeyen "Ben Ebû Ubeyde'den bunu duymadım

<sup>98</sup> Bahcivan, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler", 63.

<sup>99</sup> Bilgin, "Yazma", 373.

<sup>100</sup> Salih Karacabey, "Ziyâdetü's-Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/486.

<sup>101</sup> Hüseyin Akgün, "Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017), 29.

<sup>102</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 2/286.

<sup>103</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 3/117, 621; diğer bazı örnekler için bk. 2/289, 298, 299; 3/89, 90, 123, 128, 182, 611, 612, 615, 618, 621 vb.

<sup>104</sup> Sezgin, *Târîhut-türâsi'l-Arabî*, 1/85.

<sup>105</sup> Muhammed Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/291.

<sup>106</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Muhakkikin açıklamaları), 1/24.

<sup>107</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Muhakkikin açıklamaları), 1/25.

<sup>108</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Muhakkikin açıklamaları), 1/26.

<sup>109</sup> Nisâ 4/3.

dedi.<sup>110</sup> ifadesinin yer almasından ilgili bilginin bir kısmının eklenmiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir.

Yahya b. Sellâm'ın tefsirine oğlu Muhammed ve müstensihler tarafından bazı ilavelerin yapıldığı da bilinmektedir.<sup>111</sup> Yine Yahyâ b. Sellâm'a ait olduğu tahmin edilen *Tesârîfe* de sonradan ilavelerin olduğu ifade edilmiştir.<sup>112</sup> Yukarıda bahsi geçen Pakistanlı araştırmacı et-Tahir b. Muhammed es-Süretî'nin *Tefsîru Mücâhid* adıyla neşrettiği eserde sonradan yapılan epeyce bir ilaveye işaret edilmiştir.<sup>113</sup> Bu eserin yayımlanmasından sonra yine sonraki dönem eserlerden toplanarak oluşturulan *Tefsîru İmam Mücâhid b. Cebr* adıyla yayınlanan eserde de Mücâhid'e ait olmayan rivayetlerin olduğu açıkça vurgulanmıştır.<sup>114</sup>

Sistematik tefsire geçişin kavşak noktası ve erken dönemin önemli tefsir örneklerinden birisi olarak kabul edilen Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* isimli eserini hazırlarken muhakkik, nüshalar arasında zaman zaman takdim ve tehirlerin, lafızlarda farklılıkların olduğunu da vurgulamadan edememektedir.<sup>115</sup>

Bilginin hangi kanallardan geldiği belirtilmeksizin (senetsiz) karae, ravâ, hakâ, ecâze, zehebe gibi ibareler kullanılarak sadece müellifin ismiyle aktarılmaya geleneğinin zamanla yaygınlaşmasının sonradan eklenen bilgilere zemin hazırlamış olabileceğini de buraya eklemek gerekecektir. Zayıf ve uydurma rivayetlerin önünü açan bu tutum maalesef pratikte yer edinmiş gözükmektedir.<sup>116</sup> Örneğin İbn Hâleveyh (ö. 370/980) *men yeğûlû* من يقول çerçevesinde farklı kıraatleri verirken doğrudan "Hamze (ö. 156/773) ve Kisâf (ö. 189/805) şöyle okudu "قرأ حمزة والكسائي" diyerek -bu bilgiyi kendisine ulaştıran rivayet zincirini veya eser/ler/i vermeksizin- Hamze ve Kisâf'nin okuyuş tercihlerini aktarmaktadır.<sup>117</sup> Yaşadıkları zaman dilimi arasındaki farkı görme açısından Hamze, Kisâf ve İbn Hâleveyh'in ölüm tarihlerine bakmak yeterli olacaktır. Kaldı ki bu konuda Buhârî'nin ta'likleri yani isnatlarını vermeden aktardığı bilgiler meşhurdur.<sup>118</sup> Dönemin eserlerine bakıldığında ilgili aktarım şeklinin epeyce yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Aynı bilginin aynı isnat zinciriyle tefsirin farklı yerlerinde tekrar edilmesi<sup>119</sup> ise ekleme yapmaya katkı sağlayan başka bir yaklaşım türü olarak görülebilir.

Bütün bu sebeplerle eski nüshalara dayanılarak hazırlanan hemen her eserin dipnotlarında nüshalar arasındaki farklılıklara dikkat çekilme gereği duyulmuştur. Muhakkikin Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ının daha ilk sayfasında gösterdiği nüshalar arası farklılıklara bakmak konunun anlaşılması açısından yeterli olacaktır.<sup>120</sup>

Verilen örneklerden anlaşılmıştır ki çeşitli nedenlerle erken dönem eserlerine sonradan eklemeler yapılmıştır. Yapılan ekleme oranı elbette ki eserden esere değişebilecektir. Yapılması gereken şey bilgiyi transfer ederken veya yorumlarken dönemin eserlerinin kendine özgü özelliklerinin göz önünde bulundurulmasıdır.

### Sonuç

Kur'ân'ın otantik anlamının yakalanması ve ilgili muhtevanın erken dönemden günümüze taşınması Müslüman bilginlerin en temel görevlerindedir. Buna ulaşmanın olmazsa olmazlarından birisi erken dönem eserlerinden faydalanmaktır.

<sup>110</sup> Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/112.

<sup>111</sup> Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, 24, 28, 44; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 138.

<sup>112</sup> bk. Hind Şelebî, *Tesârîf*, 97, 98.

<sup>113</sup> bk. Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mücâhid", 23/40-49.

<sup>114</sup> Ebu'n-Nil, *Tefsîru İmam mücâhid b. Cebr*, 26.

<sup>115</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* (Muhakkikin açıklamaları), 21, 22.

<sup>116</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/201.

<sup>117</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *İ'râbu'l-kıraati's-seb' ve 'Helühâ* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992), 1/63.

<sup>118</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 117.

<sup>119</sup> Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 37, 40.

<sup>120</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, s. 39.

Erken dönem olarak adlandırılan Hz. Peygamber'den milâdi onuncu yüzyıla kadar geçen sürenin hiç de azımsanmayacak bir zaman dilimini kapsadığı açıktır. Bilginin yazıya aktarımının zamanla yaygınlaştığı, dönemin İslâmî bilimlerin teşekkül ve gelişimine denk düştüğü; ayrıca söz konusu süreçte siyasi, sosyal ve kültürel birçok değişimin olduğu bir vaka'dır. Bu özelliklerin döneme ait bilginin şekillenmesinde etkin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla ilgili bilgilerin sağlıklı bir şekilde transferi sürecin bütüncül değerlendirilmesini ve içeriğe yansıyan yönlerinin dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Bu durumda müellif-nüsha ilişkisi mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira kaynaklarda müfessir olarak bir kısım isimlerin adı geçse de bunlardan bazılarının ilgili bilgiyi yazılı hale dönüştürüp dönüştürmediği tartışmalıdır. Zira tedvin dönemi en erken şekliyle tâbiîn döneminde başlatılmaktadır. Yazı kısmı olarak devreye sokulsa bile verilen örneklerden bilgiyi rivayetle aktarma eğiliminin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Döneme ait orijinal herhangi bir eserin günümüze ulaşmaması, ilgili bilgileri günümüze taşıyan en eski yazma eserler ile müellifleri arasında ciddi zaman aralığının olması belli sorunları beraberinde getirmiştir.

Araştırmalarda ve bilginin güncellenmesinde ilgili zaman diliminde bilginin aktarılabileceği biçiminin dikkate alınması gerektiği ortaya çıkmıştır. Zira bazı bilgilerin müellifinin belirlenmesinde zorlanıldığı görülmüştür. Ayrıca nakil sırasında çeşitli etkenlerle bilginin eksik veya yanlış nakledilmiş olma ihtimali yanında sonradan eklemelerin de olabileceği anlaşılmıştır. Tefsir ilmi bağlamında rivayet analizinin gerektiği şekilde yapılmamış olması, bazı eserlerde sonradan ekleme yapılan bilginin azımsanmayacak ölçülere ulaşma ihtimali dikkat edilmediğinde yanlış sonuçlara götürebilecektir.

Ayrıca yazma eserlerden müellif nüshası oluşturma kendi içerisinde bazı zorlukları barındıran zorlu bir süreçtir. Ne denli titizlik gösterilirse gösterilsin eserin yazma nüshalarından derlendiği unutulmamalı, azami hassasiyete rağmen hataların olabileceği bilinmelidir.

Bazı bilgilerin sonraki dönem kaynaklarında yer alan rivayetlerden hareketle müellifle ilişkilendirilip kitap haline getirilmesi dikkate alınması gereken diğer bir husustur. Çalışmalarda söz konusu eserlerin sonraki döneme ait rivayetlerin toplanmasıyla oluşturulduğu unutulmamalıdır. Oluşumundaki süreç dikkate alınmadığında ilgili malumatın erken döneme ait genel bir kanaat oluşturmaya katkısı yanında her yönüyle doğru ve kesin bilgi ifade ettiği zannına yol açma ihtimali de vardır. Müellifin kaleminden çıkan orijinal bilgi ile sonraki dönem eserlerden müellife aidiyeti iddia edilerek toplanan bilginin niteliği ve bilgi değeri arasında fark olduğu aşikardır. Bilgi transferinde bu farka dikkat etmek gerektiği ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla asıl görevi Allah'ın muradını tespit etme olan müfessirin araştırmaları sırasında erken döneme ait eserlerin söz konusu özelliklerini dikkate alma mecburiyeti vardır. Güvenilir bilgi transferi ve sağlıklı din algısı ancak bu dikkatle elde edilebilecektir.

**Kaynakça**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *Mu'cemü garîbu'l-Kur'an müstahricen min sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru'l-lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1950.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Muhmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Hüdâ Mahmud Karaa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Âişe Abdurrahmân Binti Şâtî'. *el-İcâzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu Nâfi b. Ezrâk*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2004.
- Akgün, Hüseyin. "Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (2017), 21-54.
- Akk, Halid Abdurrahmân. *Usûlu't-tefsîr ve kavâiduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Alp, Musa. "Arap Dilinde Telif Edilmiş el-İfsâh Adlı Eserin Aidiyet Problemi, Kaynakları, İçeriği ve Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 (2010), 87-110.
- Avcan, Velid Hüveymil. "Tefsîru hamsemie âye mine'l-Kur'ani'l-Kerîm fi'l-emr ve'n-nehî ve'l-halâl ve'l-harâm". *Dirâsâtu Ulûmi's-Şerîa ve'l-Kânûn*. 35/2 (2008), 430-455.
- Bahçıvan, Seyit. "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21/21 (2006), 61-90.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Nebi, "Mektep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Brockelmann, Carl. *Tarîhu'l-edebi'l-arabî*. çev. Abdülhalîm Neccâr. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23/1. (1978), 31-50.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Ata b. Ebî Rabah ve İbn Abbas'dan Rivayet ettiği Garîbu'l-Kur'an'ı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/1 (1978), 17-104.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. 11/2 (1972), 74-83.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ali İbn Talha'nın Tefsir Sahîfesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969), 55-82.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ali b. Ebî Talha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Usulünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar-İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2 (2008), 55-74.
- Ebu'n-Nil, Muhammed Abdü's-Selâm. *Tefsîru'l-imami Mücahid b. Cebr*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse. 1989.
- Ebyârî, İbrâhim. *İ'râbu'l-Kur'ân el-mensûb ilâ Zeccâc*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1982.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Neccâr - Ahmed Yusuf Necati. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibut-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955.

- Gümbeyaz, Kadir. "Molla Fenariye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenâri Bibliyografyası" *Molla Fenâri Sempozyumu*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi (2010), 467-524.
- Gümüş, Sadrettin. "Garîbu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu". *Marmarü üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993), 9-26.
- Hâleveyh, ibn. *İ'râbu'l-kıraati's-seb' ve 'İlelühâ*, 1. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1992.
- Hârûn b. Müsâ, el-Ezdî. *Vücûh ve nezâir*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Bağdat: Vizâretü's-Sekafet ve'l-İ'lâm, 1988.
- Hikmet Beşîr Yâsin. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm müsneden an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn sûratâ âli imrân ve'n-nisâ*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ. Doktora Tezi, 1405.
- Hind Şelebî. *Tefsîru Yahya b. Sellâm et-teymî el-Basrî el-Kayravânî min sûreti'n-nahl ilâ sûreti's-saffât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004.
- Hind Şelebî. *Yahyâ b. Sellâm'ın et-tesârîfi: Tefsîru'l-Kur'an mimmâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânîhi*. Ürdün: Müessesetü'l-Beyti'l-Melikkiye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2008.
- Horovitz, Josef. *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*. çev. Ramazan Altınay - Ramazan, Özmen. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- İbn Hallikân, Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefâyâtu'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 5. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbnu'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. *Kitâbu'l- fihrist li'n-Nedîm*. thk. Rıza Teceddüd. 1. Tahran: b.y. 1391.
- İslamoğlu, Bahauddin "el-Burhân'ın Aidiyet Problemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2013), 79-89.
- Karacabey, Salih. "Ziyâdetü's-sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ve İzâhu'l-meknûn*, çev. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge. 1. İstanbul: MEB, 1971.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen Meânî'l-Kur'an Kimindir ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997), 81-108.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellefin*. 3. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Landau, Jacop "Küttâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. İstanbul: TDV Yayınları 2003.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebî Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1954.
- Mertoğlu, Muhammed Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mukâtil b. Süleymân, b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 1. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Musakhanov, Orkhan - Tosun, Necdet. "Tefsîru'l-Ceylânînin Abdülkadir Geylaniye Nisbeti Meselesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 33/1 (2014), 1-16.
- Öz, Mustafa. "Nâfi' b. Ezrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özgel, İshak. "Erken Dönem İshârî Tefsiri Bağlamında Abdullah b. Mübârek'in Tefsiri Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1 (2007), 119-138.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Racâl, Raşid Abdü'l-Mun'im, *Tefsîru ibn Abbas müsemma sahîfetü Ali b. Ebî Talha*. Beyrut: Müessesetü Kütübü's-Sakâfiyye, 1991.
- Rukancı, Fatih vd. *Yazma Eserlerin Bibliyografik Denetimi*. Ankara: Hiperlink Yayınları, 2016.
- Rufeyde, İbrahim. *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*. Libya: Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 1990.

**518 | Süleyman Kaya. Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser ...**

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 1. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2002.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-tûrâsî'l-Arabî*. 1. Riyad: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1411/1991.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Reyb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğati ve envâihâ*. thk. Ali Muhammed Becavî vd. 1. Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1986.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, 2002.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1422/2001.
- Tözluyurt, Mehmet. "Ravzâtu'l-cennât fî usûli'l-i'tikâd Adlı Risalenin Aidiyeti ve İçeriği Konusunda Bir İnceleme". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/13 (2019), 171-189. ORCID ID 0000-0003-4422-9010.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ et-Teymî. *et-Tesârif: Tefsîru'l-Kur'an mimmâ iştebehet es-mâuhû ve tesarrafet meânihî*. thk. Hind Şelebî. Ürdün: Müessesetü'l-Beyti'l-Melikiye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2008.
- Yiğit, İsmail. *Emeviler*. İstanbul: İSAM, 2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbu*. thk. Abdu'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, 1976.
- Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevad el-Hüseyinî el-Celâfî. Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, b.y.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *el-Megâzi'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr. Şam: Dâru'l-Fikr, 1980.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 519-538

**Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi**

*Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi's Work of Turkish Tajwîd in Verse Zafar*

**Oğuz Yılmaz**

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Research Assistant, PhD., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology  
Department of Turkish Islamic Literature.  
Isparta / Turkey

[oguzyilmaz@sdu.edu.tr](mailto:oguzyilmaz@sdu.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-3162-3924](https://orcid.org/0000-0003-3162-3924)

#### **Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 4 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 30 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 519-538

**Cite as / Atf:** Yılmaz, Oğuz. "Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm

Tecvîdi [*Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi's Work of Turkish Tajwîd in Verse Zafar*

]. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/1 (Haziran 2020), 519-538.

<https://doi.org/10.18505/cuid.698712>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi's Work of Turkish Tajwîd in Verse Zafar

**Abstract:** As in the Arab and Persian literatures, many works have been written on the education and teaching of tajwîd, which provides the correct reading of the Qur'ân in Islamic Turkish Literature. Works on this subject were written generally as prose. Besides, some of these works were written in verse style because of practical benefits in education. In this context, the work named *Zafar* written by Şumnulu Hilmî Efendi (d. 1200/1785-86), which is one of the poetical tajwîds that has not been studied enough, is one of the works that can be evaluated under a separate title within religious literary genres such as forty hadith, 'aqâ'idnâme and şhurût al-şalât (pillars or prayer). This study primarily deals with Hilmî Efendi's tajwîd of verse in Turkish, named *Zafar*, with form and content analysis. The aim of the study is to give information about Hilmî Efendi, based on his works and to reveal the text of the work named *Zafar*, which has been transcribed. The importance of the study stems from the fact that it will introduce the first Turkish tajwîd written in verse as far as it has been identified and the *master of qirâ'at* poet author who can be accepted as the founder of this genre.

**Summary:** During the formation of Islamic sciences such as tafsîr, hadîth, kalâm, fiqh, and qirâ'at many works related to these sciences were written in Arabic, Persian, and Kurdish languages. After Turks met with Islam, works were written in verse and prose style to learn the al-Kur'ân, the hadîth and the sciences that would help to understand these two sources in order to live a true faith and worship life. On the other hand, as a result of the writing of verse works, some literary genres emerged in Turkish Islamic literature. This issue has also been appeared in the science of tajwîd, which is defined as "a set of rules for the correct pronunciation of the letters with all their qualities" and which ensures the Qur'ân to be read properly. As a matter of fact, the writing of both prose and verse tajwîd works defined as a religious-literary genre is an indication of this phenomenon. For instance, *Tuĥfe-i Şerîfî* (Şherîfî d. 1260/1844) and *Nazm-ı Ehem* (Şheyhî d. 1235/1819-20) are examples of verse tajwîd works. In this context, one of the verse tajwîds is *Zafar*, which is defined by his own writer, Şumnulu Hilmî Efendi, as the first work written in this type.

The author of the work, Hilmî Efendi, lived in Vardar Yenicesi (Giannitsa) for a long time and died in Hijâz in 1200 (1785-86), is one of the 18th century authors and an specialist in the field. In the work named *Osmanlı Müellifleri* (Bursalı Mehmed Tâhir, 1333 / *Ottoman Authors*) it is stated that he has works named *Manzûm Tajwîd (Zafar)* and *Manzûm Şhurût-ı şalât (Nazm-ı nefis)* and that he wrote death dates with poetry on the gravestones of the grandchildren of Ghâzî Evrenos Bey (d. 820/1417) and an Arabic khatim prayer. Information about Hilmî Efendi's personality, educational life, and scientific level could not be found. One of the works of Hilmî Efendi is *Nazm-ı nefis*, which was written in 1190/1776-77, and is in the form of *Şhurût-ı şalât*. In this work of 125 couplets except for the title of "Tertîb-i Secâvend-i Ĥurûr" (*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*) the author used the meter of the *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* and preferred the masnavî as a form of verse. The work consists of a introduction of 9 couplets, a main part of 24 couplets, an addition and conclusion of 3 couplets.

Another work of Hilmî Efendi is the work called *Zafar* in the form of verse tajwîd, which he wrote on the request of some of his friends and which is the main subject of this study. There is no record of the writing date of this work. This study also includes the transcribed text of the work. However, when considering the period the author lived in and the time of his other work *Nazm-ı nefis* (1190/1776-77) it is estimated that *Zafar* was written after the second half of the 18th century. However no manuscript copy of *Zafar* could be found. Therefore, for the text to be transcribed in this study, the oldest dated and printed copy with Arabic diacritics of the work (Istanbul: Dâr at-tüb'a al-âmire, 1265) was taken as basis. In this copy, the work was incorrectly named as *Tajwîd-i Manzûm*. Also, there are some typographical errors in the headlines or text; these errors were tried to be corrected. It consists of 71 couplets; an introduction and 25 main titles. *Zafar*, written was written in half, full and rich rhyme. In some places, as well as rhyme, *redif* (repeated voice) created with an appendix or a word was used. The work has a clear, intriguing and narrative language and expression.

Traditionally, the author starts his work by praising God, salawat, prayer, followed by a statement about the importance and the provisions of the learning tajwîd. Then the author gives informations about some tajwîd subjects such as ħarf-i med, sebeb-i med, medd-i muttaşıl, medd-i munfaşıl, and so forth.

The author bases on the Hâfız narration of the kırâ'at of the 'Âşım probably because of taking into account the readers. Another point that draws attention in the work is that the tajwîd issues are explained shorter and clearer compared to other verse tajwîds. There are also no secondary topics such as tûl, tevaşşut, kaçır, ħarf-i muĥaffefe, kelime-i müşakĥale or isti'âze-basmala, states of tâ-i te'nîs. To provide an easy memoration Hilmî Efendi does not apply the method of formulations of letters corresponding to the bases such as ikhfâ, izhâr as in many other tajwîd Works. Instead, he writes the letters of a specific rule one by one. Additionally, he does not give many examples from Qur'ân verses to consolidate the rules, and sometimes refers only to the surahs. With his work called *Zafar*, the author follows and represents the tradition of religious-literary works in general, and in particular, the tradition of the verse tajwîd. In some verse types of tajwîd works, for example, only subjects of ħat' and vaşl are discussed, however, in *Zafar*, most rules of tajwîd are included.

It can also be said that the work has a special place and importance due to the possibility of being the first text (constituent text) written in verse tajwîd. On the other hand, when considering the conditions of the period and the fact that it was published more than once, it can be stated that *Zafar* was used as a material in educational activities and raised attention.

**Keywords:** Islamic Turkish Literature, Religious-Literary Genres, Turkish Tajwîd in Verse, Şumnulu Hilmî Efendi, Zafar.

#### **Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi**

**Öz:** Arap ve Fars Edebiyatlarında olduğu gibi İslâmî Türk Edebiyatında da Kur'ân'ın, usulüne uygun okunmasını (kırâat/tilâvet) sağlayan tecvîd ilminin eğitim-öğretimine dair pek çok eser telif edilmiştir. Nesrin yanı sıra özellikle eğitimde pratik faydalar sağladığı düşüncesiyle ilgili teliflerden bazılarının manzûm tarzda kaleme alındığı görülmektedir. Bu bağlamda kırk hadîs, akâidnâme, şurût-ı salât gibi dinî-edebî türler içinde ayrı bir başlık altında değerlendirilebilecek ve üzerinde henüz fazla çalışma yapılmayan manzûm tecvîdlerden biri de Şumnulu Hilmî Efendi'nin (öl. 1200/1785-86) yazdığı *Zafer* adlı eserdir. Çalışma; öncelikle şekil ve muhteva tahliliyle Hilmî Efendi'nin *Zafer* adlı Türkçe manzûm tecvîdini ele almaktadır. Çalışmanın amacı; eserlerinden de hareketle hakkında fazla malumat bulunmayan Hilmî Efendi'nin özellikle eserlerine yönelik tamamlayıcı olduğu düşünülen bazı bilgileri ve *Zafer*'in transkribe metoduyla günümüz harflerine aktarılmış metnini ortaya çıkarmaktır. Çalışmanın önemi ise; şimdilik tespit edildiği kadarıyla yazılan ilk Türkçe manzûm tecvîd eserini ve bu türün kurucusu kabul edilebilecek şairlik vasfına sahip *kırâat müteĥassısı* bir müellifi tanıtmak olmasından ileri gelmektedir.

**Özet:** Tefsîr, hadîs, kelam, fıkıh, kırâat gibi İslâmî ilimlerin teşekkülü ve sonrasında ilgili ilimlere yönelik Arapça, Farsça, Kürtçe vb. dillerde pek çok eserin yazıldığı görülmektedir. İslâm ile tanışmaları sonucu Türkler tarafından da doğru bir inanç ve ibadet hayatının yaşanması gayretine matufen Kur'ân'ı, hadîsi ve bu iki kaynağın anlaşılmasına yardımcı ilimleri öğrenmek amacıyla manzûm ve mensûr tarzda eserler kaleme alınmıştır. Öte yandan özellikle manzûm telifler sonucu Türk İslâm Edebiyatında bazı edebî türler ortaya çıkmıştır. Bu husus "harflerin fonetik farklılıklarını (mahrec, sıfatlar) ve tilâvet kurallarını (med, izhâr, ihfâ vb.) inceleyen ilim" şeklinde tanımlanan ve Kur'ân'ın usulüne uygun okunmasını sağlayan tecvîd ilminde de tezahür etmiştir. Nitekim mensûr olduğu gibi dinî-edebî bir tür olarak değerlendirilebilecek manzûm tecvîd eserlerinin telif edilmesi ilgili tezahürün göstergesidir. Söz gelimi *Tuhfe-i Şerîfi* (Şerîfi öl. 1260/1844) ve *Nazmu'l-Ehem* (Şeyhî öl. 1235/1819-20) manzûm tecvîd eserlerinin örneklerindedir. Bu bağlamda manzûm

## 522 | Oğuz Yılmaz, Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi

tecvîdlerden biri de müellifi Şumnulu Hilmî Efendi'nin bu türde yazılmış ilk eser olarak nitelendiği *Zafer* isimli eserdir.

Eserin müellifi Hilmî Efendi, uzun süre Vardar Yenicesi'nde yaşamış, 1200 (1785-86) yılında Hicâz'da vefat etmiş, 18. yüzyıl müelliflerinden kırâat mütehasşısı bir şahıstır. *Osmanlı Müellifleri* isimli eserde onun *Manzûm Tecvîd (Zafer)* ve *Manzûm Şurû-ı salât (Nazm-ı nefis)* adlı eserlerinin bulunduğu, bu iki eserin bir arada basıldığı, Gazi Evrenos Bey'in (öl. 820/1417) torunlarının mezar taşlarında güzel tarihlerinin görüldüğü ve Arapça bir hatim duası yazdığı da belirtilmektedir. Bunlar dışında Hilmî Efendi'nin şahsiyeti, eğitim hayatı, ilmî seviyesi gibi yönleri hakkında bilgiye ise ulaşılammıştır.

Hilmî Efendi'nin eserlerinden biri, 1190/1776-77 yılında yazdığı, şurû-ı salât türündeki *Nazm-ı nefis*'tir. Müellif, nazım şekli olarak mesnevîyi tercih ettiği 125 beyitlik eserinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznini kullanmıştır. Eser, 9 beyitlik mukaddime, 24 bâblık ana konuların işlendiği bölüm, 3 bâblık tetimme ve bir hatimeden oluşmaktadır.

Hilmî Efendi'nin bir diğer eseri, *bazı dostlarının isteği* üzerine kaleme aldığı belirttiği, çalışmanın da ana konusunu oluşturan manzûm tecvîd türündeki *Zafer*'dir. Çalışmada transkribe edilmiş metnine de yer verilen bu eserin yazım tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat müellifin yaşadığı dönem ve diğer eseri *Nazm-ı nefis*'in telif tarihi olan 1190/1776-77 yılı dikkate alındığında *Zafer*'in 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Müellif bu eserini manzûm kaleme almasının sebebini de yine manzûm bir metni ezberlemenin nesre nazaran daha kolay olduğu realitesine dayandırmaktadır.

Araştırmalar sonucu *Zafer*'in herhangi bir mahtût nüshası tespit edilememiştir. Dolayısıyla çalışmada transkribe edilecek metin için eserin en eski tarihli ve harekeli matbu nüshası (İstanbul: Dâru't-tubâ'ati'l-âmire, 1265) esas alınmıştır. Eser, bu nüshada *Tecvîd-i Manzûm* şeklinde yanlış isimlendirilmiştir. Ayrıca başlıklarda ya da metin içinde hatalı imlaların olduğu görülerek bu gibi yerler tashih edilmeye çalışılmıştır.

71 beyitlik eser, bir mukaddime ve 25 ana başlıktan oluşmaktadır. Mesnevî nazım şekliyle yazılan *Zafer*'de kafiye olarak tam ve zengin kafiyenin yanı sıra az da olsa yarım kafiyenin kullanıldığı görülmektedir. Birkaç yerde de kafiyenin yanı sıra ek ya da kelime ile kurulan redife yer verilmiştir. Açık, merak uyandırıcı, dikkat çekici, vurgulayıcı ve nakilci bir dil ve anlatımın kullanıldığı eserin vezninde ise "Tertîb-i Secâvend-i Hurûf" (*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*) başlığı hariç *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı tercih edilmiştir.

Müellif eserine, geleneğe uygun olarak besmele, hamdele, salvele ile tecvîd öğrenmenin hükmü, önemi, fazileti, sebeb-i telîf, dua gibi hususlara yer vererek girizgâh yapmıştır. Daha sonra ise eserinde; harf-i med, sebeb-i med, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız, medd-i lîn, ihfâ, izhâr, iklâb, idğâm-ı ma'a'l-ğunne, idğâm-ı bi-lâ ğunne, idğâm-ı misleyn, idğâm-ı mütecâniseyn, idğâm-ı mütekaribeyn, idğâm-ı şemsiye, izhâr-ı kameriye, kalkale, ahvâl-i râ, lafzatullâhtaki lâm, sekte, hâ-i sekt, ibdâl ve teshîl, sıla, Secâvend konularına dair bilgilere vermiştir.

Muhtemelen muhataplar dikkate alınarak temel tecvîd konularına yer verilen eserdeki kaide açıklamalarında Âsım kırâatının Hafs rivayeti esas alınmıştır. Eserde dikkat çeken diğer bir husus; tecvîd konularının bazı manzûm tecvîd eserlerine nazaran daha kısa ve öz açıklanmasıdır. Ayrıca örneğin bazı manzûm tecvîdlerde yer bulan tûl, tevassut, kasr, harf-i muhaffefe, kelime-i müsakkale gibi ya da isti'âze-besmele, tâ-i te'nîsin halleri vb. talî denebilecek hususlara ise yer verilmemiştir.

Hilmî Efendi, akılda kalması amacıyla ihfâ, izhâr gibi kaidelere müteallik harflerin formüle edilmesi şeklinde pek çok tecvîd eserinde kullanılan metodu fazla uygulamamıştır. Bunun yerine ilgili kaidenin harflerini tek tek yazmıştır. Ayrıca kaideleri pekiştirmeye yönelik ayetlerde geçen lafızlarla örneklere pek fazla yer vermemiş, bazen de örnek ayetlerin yer aldığı sürelerle atf yapmakla yetinmiştir.

*Zafer* adlı eseriyle müellifin şekil ve muhteva itibarıyla genelde dinî-edebeî eser, özeldede manzûm tecvîd telif geleneğini takip ve temsil ettiği görülmektedir. Bazı manzûm tecvîd türü eserlerde örneğin sadece *kat' ve vasl* konuları işlenmesine karşılık *Zafer*'de çoğu tecvîd kaidesine yer verilmiştir. Manzûm tecvîd türünde yazılan ilk metin (kurucu metin) ihtimalinden dolayı eserin ayrı bir yerinin ve öneminin olduğu da söylenebilir. Öte yandan dönemin şartları düşünüldüğünde birden fazla kez basılması ise; *Zafer*'in eğitim-öğretim faaliyetlerinde materyal olarak kullanıldığı ve ilgi gördüğü şeklinde değerlendirilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Dinî-Edebi Türler, Türkçe Manzûm Tecvîd, Şımnulu Hilmî Efendi, Zafer.

### Giriş

Kaynaklık açısından Kur'ân-ı Kerîm ile hadîs-i şerîflere dayanan, akf ve nakl delilleri esas alan ve İslâmî ilimlerin temelini/ana iskeletini oluşturan tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, kırâat gibi üst çatı ilimlerin alt dalları olarak nitelendirilebilecek ya da daha spesifik bir veçhesini yansıttığı söylenebilecek ilimlere ya da konulara yönelik özellikle manzûm telifler sonucu Türk İslam Edebiyatında bazı edebî türlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Söz gelimi-ilmî ve edebî gelenek faktörü de dâhil edildiğinde- fıkıh/İslâm hukuku ilim sahasına dair çoğu konunun ele alındığı telif ve tercüme eserler olduğu gibi kısa, öz ve ihtiva ettiği giriş seviyesindeki konularla daha çok halkın istifadesi amacı güdülerek kaleme alınan ilmihâller ya da şurût-ı salâtlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Bir başka örnek vermek gerekirse; kelâm ilmi konularının giriş ya da daha üst seviyede öğretilmesine yönelik yazılan eserlerin yanı sıra yine bazı sebep ve amaçlara binaen genellikle temel itikâdî bilgileri ihtiva eden akâidnâme adında edebî bir türün oluşması, mantık itibarıyla aynı kapsam içindedir.

Benzeri bir durumun, kırâat sahasının alt dalı olarak değerlendirilebilecek; kısaca "harflerin fonetik farklılıklarını ve tilâvet kurallarını inceleyen ilim"<sup>1</sup> şeklinde tanımlanan ve uzman şahıstan öğrenildiği takdirde Kur'ân'ın usulüne uygun okunmasını sağlayan *tecvîd ilmi* için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim Arap,<sup>2</sup> Fars<sup>3</sup> ve Kürt<sup>4</sup> Edebiyatının yanı sıra Türk Edebiyatında da manzûm tarzda *telif*<sup>5</sup> edilen tecvîd eserlerinin varlığı söz konusudur. Söz gelimi *Manzûm Tecvîd* (Surûrî Halil), *Tuhfe-i Şerîfi* (Şerîfi)<sup>6</sup> ve *Nazmu'l-Ehemm* (Şeyhî öl. 1235/1819-20)<sup>7</sup> bu telif eserlerin örneklerindedir. Manzûm tecvîd eserlerinde farklı kırâatlere, rivayetlere ve istisnâ hususlara da atfı yapılmakla birlikte Âsım kırâatının Hafs rivayeti esas alınarak; harfler, harflerin mahreleri, sıfatları, medler, idğâm, tenvîn, nûn-ı sâkin gibi

<sup>1</sup> Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân'ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 35.

<sup>2</sup> Arap Edebiyatında şiir türünde telif edilen tecvîd eserleri için bk. İbrahim Tetik, *Tecvîd İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 361-364.

<sup>3</sup> Kütüphane taramaları neticesinde, Farsça manzûm tecvîdlere dair örneğin Hâfız İzzeddin ve Mirza Zâhid'in *Manzûm Tecvîd* isimli eserlerinin olduğu görülmüştür. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

<sup>4</sup> Örnek için bk. Mehmet Edip Çağmar, "Molla Halil İs'irdî'nin "Risâletün fi İlmi't-Tecvîd" Adlı Eseri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 2* (Kasım 2009), 153-161.

<sup>5</sup> *Telif* vurgusunun sebebi; Cezerî'nin (ö. 833/1429) Arapça yazdığı *Mukaddime*'sine Türkçe tercüme-lerin yazılması hasebiyledir.

<sup>6</sup> Esere dair yapılan çalışma için bk. Cansu Umut Demir, *Tuhfe-i Şerîfi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>7</sup> Şeyhî'nin eseri üzerine yapılan çalışma için bk. Oğuz Yılmaz, "Tevîd Eğitim Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/2* (Aralık 2019), 1051-1116.

## 524 | Oğuz Yılmaz, Şumnulu Hâfız Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi

tecvîd ilminin temel ve yer yer vasl-kat',<sup>8</sup> vücuhât gibi kırâat alanı bağlamında değerlendirilebilecek konulara yer verildiği görülmüştür.<sup>9</sup> Dinî-edebî türler altında değerlendirilen ve talimî niteliği bulunan manzûm tecvîdlerden biri de Şumnulu Hilmî Efendi'nin kaleme aldığı *Zafer* adlı eserdir.

### 1. Şumnulu Hilmî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

18. yüzyılda yaşadığı bilinen Hilmî Efendi hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır.<sup>10</sup> Müellifle ilgili sadece Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde az da olsa bazı bilgilere ulaşılmıştır. Mehmed Tâhir, ilgili bilgilere doğrudan müstakil başlık ile değil; kırâat uzmanı Mustafâ b. Abdurrahmân İzmirî maddesinde Hilmî Efendi'nin de kırâat uzmanı olduğuna atıfla dolaylı bir şekilde yer vermiştir. Bu bilgilere göre Şumnulu olan Hilmî Efendi, uzun zaman Vardar Yenicesi'nde ikamet etmiş, 1200 (1785-86) yılında Hicâz'da vefat etmiş kırâat mütehasısı bir müelliftir. Bursalı ayrıca onun; *Manzûm Tecvîd ve Manzûm Şurût-ı salât* adlı eserlerinin bulunduğu, bu iki eserin bir arada basıldığı,<sup>11</sup> Gazi Evrenos Bey'in (öl. 820/1417) ahfâdının mezar taşlarında onun güzel tarihlerinin görüldüğü ve Arapça bir hatim duası yazdığı bilgilerini de eklemiştir.<sup>12</sup> Kendisinin Vardar Yenicesi'nde yaşadığı Bursalı'nın *Manzûm Tecvîd* olarak isimlendirdiği eserindeki şu beyitten de anlaşılacaktır:

<sup>8</sup> Sadece kat' ve vasl konusunun işlendiği bir eser için bk. Amil Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı XV. yy.'a Kadar Sultan İkinci Murad Devri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 140.

<sup>9</sup> Manzûm tecvîdlerin telif edilme ve nazmen yazılma sebepleri, tespit edilen eserlerin şekil-muhteva tahlilleri ve türle ilgili değerlendirmeler için bk. Oğuz Yılmaz, "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildirileri Kitabı* (İstanbul: İLEM, 2015), 3/81-101.

<sup>10</sup> Yazarın hayatıyla ilgili araştırma esnasında incelenen kaynaklardan bazıları şunlardır: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 6 cilt, haz. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2 cilt, haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001); Ezel Erverdi vd., *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 8 cilt (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004); Müjgân Cunbur vd., *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, 8 cilt (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013); Murat Sülün, "Osmanlı Dönemi Bulgaristan'ında Kur'an İlimleri ve Bulgaristan Menşeli Din Alimleri", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Ali Aksu (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002), 277-310. Bu kaynaklarda *Hilmî* ismiyle pek çok isim bulunmakla birlikte hiçbir Bursalı'nın verdiği bilgilerle ya da eserlerinin incelemesi sonucu ortaya çıkan anekdotlarla uyuşmayan kişilerdir.

<sup>11</sup> İncelemelerden sonra bizzat müellifin eserlerine isimler koyduğu görülmüştür. Buna göre Bursalı'nın *Manzûm Tecvîd* olarak bahsettiği ve iki eserin bir arada yer aldığı matbu nüshada *Tecvîd-i Manzûm* olarak başlıklandırılan eseri Hilmî Efendi, *Zafer* ismiyle isimlendirmiştir. Yine Bursalı'nın *Manzûm Şurût-ı salât* olarak bahsettiği ve matbu nüshada *Manzûme-i Şurût-ı şalât* olarak başlıklandırılan esere ise *Nazm-ı nefîs* ismini vermiştir. Bursalı'nın bu eserler için edebî türlerine uygun, genel bir isimlendirmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu hususa aşağıda örnekleriyle değinilecektir. Her iki eserin basılmasıyla ilgili olarak ise matbu nüshalardan birinin sonunda; "İşbu manzûme-i tecvîd Pâdişâh-ı zamân ve Şehinşâh-ı deverân Sultân 'Abdülmeccid Hân Efendimiz Hazretlerinin zamân-ı sa'd-i iktiranlarından râci-i eltâf-ı ilâhî recâ'înin ma'rifet ve nezaretiyle Dâru't-tibâ'ati'l-âmirelerinde tab' ve temsil olunmuştur. Sene Hicrî 1265." bilgisini veren kayıt yer almaktadır. Ayrıca eserin "Hararahû Seyyid Muhammed Şükrî. Sene Hicrî 1291." kaydıyla matbu bir nüshası daha bulunmaktadır. İlk nüsha ile arasında herhangi bir farkın olmadığı bu nüsha, tıpkıbasım niteliğindedir. Matbu nüshada *Zafer*, her ne kadar *Tecvîd-i Manzûm* şeklinde geçse de bu isimlendirmenin gramer açısından hatalı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla eseri *Manzûme-i Tecvîd* olarak isimlendirmek daha doğru olacaktır. İlk olarak ne zaman basıldığı bilinmeyen matbu nüshalardan ulaşılabildiği kadariyle en eski tarihli nüsha 1265 yılını göstermektedir. *Zafer*, bu matbu nüshasının 1-13. sayfaları arasında yer almaktadır. Çalışmada da bu nüsha esas alınmıştır. Bunun yanı sıra Bursalı'nın eserinde ve matbu nüshada iki eser her ne kadar farklı farklı isimlendirilse de çalışmanın metninde, dipnotlarında ve kaynakçada eser isimleri olarak müellifin kendi koyduğu *Zafer* ve *Nazm-ı nefîs* isimleri esas alınacaktır.

<sup>12</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3 cilt (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333), 2:28-29.

"Mağsad-ı akşâ budur her kim nazar itse aña

Mukrîr-i Vardaryeñicesin du'â ile aña"<sup>13</sup>

Hilmî Efendi'nin ailesi, özellikle kırâat özelindeki tahsilini nerede yaptığı, kimlerden dersler aldığı, Vardar Yenicesi'nde kaldığı süre içerisinde ne işle meşgul olduğu, vefat ettiği Hicâz bölgesine neden gittiği gibi hususlarda maalesef malumat yoktur. Öte yandan kırâat ilmi uzmanlığı vasfının yanı sıra ilmihâl düzeyinde de olsa fıkha dair bir eser yazması; Hilmî Efendi'nin bu gibi İslâmî ilimlerle ilgili de belli bir seviyede eğitim aldığını göstermektedir. Örneğin aşağıda *Manzûm Şurût-ı salât*'ın (*Nazm-ı nefis*) sebab-i telifinden bahsedilirken verilecek örnekte görüleceği üzere müellifin ilgili eserini talebelerin ezberlemesi için yazdığı anlaşılmaktadır. Bu hususlar dikkate alındığında şair/müellif niteliğini de haiz olan Hilmî Efendi'nin en azından eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunarak talebe yetiştirebilecek derecede müderrislik görevinde bulunduğu çıkarımı yapılabilir. Doğru olması durumunda bu çıkarımın onun tahsil ve meslek hayatına yönelik bazı ipuçlarını vereceği düşünülebilir.

Bursalı'nın verdiği bilgilere ve günümüze ulaşan matbu nüshaya göre Hilmî Efendi'nin *Manzûm Tecvîd* ve *Manzûm Şurût-ı salât* isimli eserleri bulunmaktadır. Az önce de ifade edildiği üzere bu iki eser birlikte birden çok kez basılmıştır. *Manzûm Tecvîd*, ayrıntılı olarak ele alınacağı için bu başlıkta sadece ismi, yazım tarihi, şekli ve içeriği yönüyle *Manzûm Şurût-ı salât*'a<sup>14</sup> dair tanıtıcı bilgilere yer verilecektir. Öncelikle Bursalı her ne kadar bu şekilde isimlendirmişse ve matbu nüshada *Manzûme-i Şurût-ı salât* şeklinde başlık bulunduğundan ötürü bazı kütüphane kayıtlarında bu isimle künyelense de 5. ve yazım tarihine işaret eden 125. beytinde müellifin eserine *Nazm-ı nefis* ismini verdiği görülmektedir. Ayrıca müellif, *Manzûm Tecvîd* de mahlasına yönelik herhangi bir ifadede bulunmazken *Hilmî* mahlasını *Manzûm Şurût-ı salât*'ın 9. ve ilgili tarih beytinde kullanmaktadır:

"Pek selîs ü hem nefîs oldığı için ey enîs

Tesmiye itdim bu nazm-ı ahsene nazm-ı nefîs"<sup>15</sup>

"Devlet ü dâreyn ile Hağ şâd u hem âbâd ide

Kim ki bu nazmı görüp **Hilmî** fakîri yâd ide"<sup>16</sup>

"**Hilmîyâ** yaz hatm-i nazmıñ düşdi hağkâ pek selîs

Oldı ismiyle ma'an çün **târîhi nazm-ı nefîs**"<sup>17</sup>

Eserin ismiyle nazmedildiği tarihe işaret eden *nazm-ı nefis* terkinindeki harfler (س ي ن ظ م ن ف ن), tarih düşünülürken en fazla ve temel olarak kullanılan cümel-i sağîre (küçük ebced) göre hesaplandığında toplamları 1190/1776-77 yılını göstermektedir. 1190'da müellif hala yaşadığı ve bu tarihte yazılmış olma ihtimali bulunduğu için diğer ebced hesapları ya da türleri dikkate alınmayarak eserin bu yılda yazıldığına hükmedilebilir.

Diğer pek çok dinî-edebeî türdeki eserler gibi Hilmî Efendi'nin de eserinde ele aldığı konuları, halkın anlaması gayesiyle yazdığı söylenebilir. Ayrıca kendisi özgün telif üretmesinin yanı sıra eserini *manzûm* tarzla *Türkçe* kaleme almasındaki sebeb; talebelerin ezberlemesi (hıfz) olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle o, sebab-i telif beytinde; *manzûm* sözün (nazm) ezberlemeyi kolaylaştırması ve daha uzun süre akılda kalmasını sağlaması gibi pratik faydalarına, *Türkçe* (Türkî) ile de Arapça bilmeyen tâliplerin eserini anlayabilmeleri amacı güttüğüne atıflarda bulunmaktadır:

<sup>13</sup> Hilmî Efendi, *Zafer* (İstanbul: Dâru't-tübâ'ati'l-âmire, 1265), 4.

<sup>14</sup> *Manzûm Şurût-ı salât* ile ilgili tarafımızca bir makale çalışması da yapılmaktadır.

<sup>15</sup> Hilmî Efendi, *Nazm-ı nefis* (İstanbul: Dâru't-tübâ'ati'l-âmire, 1265), 14.

<sup>16</sup> Hilmî Efendi, *Nazm-ı nefis*, 15.

<sup>17</sup> Hilmî Efendi, *Nazm-ı nefis*, 21.

"Ba'dezîm farz-ı vuzû ile kamu şart-ı şalât

Ne ki var farz-ıla vâcible sünnetle müfsidât

Müstehibbât-ıla mekrûhât u âdâb ey 'amû

**Nazm olundu hıfz için tullâba<sup>18</sup> Türkçe kamu<sup>19</sup>**

125 beyitten müteşekkil olan ve fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün vezninin kullanıldığı *Nazm-ı nefis*, mesnevî nazım şekli esas alınarak kaleme alınmıştır. Bazı eserlerde İslâmın ve imânın şartları da işlenmekle birlikte esas itibarıyla namazın rükünleri, şartları, öncüllerinden abdest ve gusül gibi konuların ele alındığı Şurût-ı salât/Salât-nâme/Mukaddimetü's-salât edebî türü içerisinde değerlendirilebilecek *Nazm-ı nefis*, 9 beyitlik mukaddime (besmele-hamdele-salvele-sebeb-i telif-duâ), -müellifin de ifade ettiği üzere- 24 bâb, içinde 3 bâbın yer aldığı tetimme bölümü ve bir hâtimedan müteşekkildir. Eserin ana omurgasını oluşturan 24 bâbda müellif; "Bâbu şurûti's-salât, Bâbu erkânî's-salât, Bâbu vâcibâtî's-salât, Bâbu mucibâtî sehv secde, Bâbu sünenî's-salât, Bâbu muhâlifâtî'n-nisâ li'r-ricâl, Bâbu müstehibbâtî's-salât, Bâbu fezâ'ili's-salât, Bâbu mekrûhâtî's-salât, Bâbu müfsidâtî's-salât, Bâbu müfsidâtî's-salâtî ve'l-vuzû', Bâbu ferâ'izi'l-vuzû', Bâbu sünenî'l-vuzû', Bâbu müstehibbâtî'l-vuzû', Bâbu âdâbî'l-vuzû', Bâbu nevâfilî'l-vuzû', Bâbu mekrûhâtî'l-vuzû', Bâbu menhiyyâtî'l-vuzû', Bâbu müfsidâtî'l-vuzû', Bâbu't-teyemmüm, Bâbu ferâ'izi'l-gusl, Bâbu sünenî'l-gusl, Bâbu'l-me'âni'l-mucibetü'l-gusl, Bâbu gusli'l-mesnûn" başlıklarıyla ilgili konular işlenmiştir. Tetimme kısmında (Tetimme li-hâzihi'l-manzûme) ise; "Bâbu şurûti'l-İslâm, Bâbu şurûti'l-İslâmî bima'ne'l-'alâmeti, Bâbu sıfatî'l-îmân" başlıklarıyla şurût-ı salât türünün muhtevasında görülebilen tâli konulara yer verilerek eser tamamlanmıştır.

## 2. Hilmî Efendi'nin Zafer Adlı Türkçe Manzûm Tecvîdi

Hilmî Efendi'nin kaleme aldığı bir diğer eser manzûm tecvîd türü arasında yer alan *Zafer*'dir. Az önce de belirtildiği üzere Bursalı bu eserin ismini *Manzûm Tecvîd* olarak belirtmiştir. Yazma nüshası tespit edilemeyen eserin, birkaç kez *Nazm-ı nefis* ile birlikte basılan matbu nüshalarında ise eser; *Tecvîd-i Manzûm* şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>20</sup> Fakat Hilmî Efendi, daha önce bu türde bir eser yazılmadığına dikkat çektiği eserine bizzat *Zafer* ismini verdiğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Sâbıkan nazm itmemiş tecvîdi bir ehli'l-edâ

Hamdu li'llâh ben fakîre oldı tevfiğ-i Hudâ

Anı hıfz iden muzaffer fi'l-makarri ve's-sefer

**Tesmiye itdim bu tecvîd ismin anı çün Zafer<sup>21</sup>**

Müellif, *Nazm-ı nefis*'in yazım tarihine işaret etmesine rağmen *Zafer*'in yazımına işaret eden herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Fakat müellifin yaşadığı yüzyıl ve *Nazm-ı nefis*'in telif tarihi olan 1190/1776-77 yılı dikkate alındığında *Zafer*'in 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazıldığı muhtemeldir. Hilmî Efendi eserini; telif geleneğinde de sıkça rastlanan *bazı dostlarının ricası* sebebiyle nazmettiğini söylemektedir. Bunu da nazmen eser yazabilecek nitelikte olmadığına işaretle yine gelenekteki *mütevazı* üslubu kullanarak dile getirmektedir. İhtiva ettiği içerik itibarıyla Allah'ın emrinin yerine getirilmesine vesile olacak bir eser kaleme

<sup>18</sup> Beyitteki *tullâb*; *medrese öğrencileri* manasına gelebileceği gibi kelime ile *isteyenler* şeklindeki sözlük anlamı kastedilmiş de olabilir.

<sup>19</sup> Hilmî Efendi, *Nazm-ı nefis*, 14.

<sup>20</sup> 19 Hk 218/5 demirbaş numarasıyla Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde de bulunan matbu nüsha; *Risâle fi beyâni'l-kırâ'at* künyesiyle ve Arapça olduğuna işaretle yanlış kaydedilmiştir.

<sup>21</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 3.



alıp onun rızasını kazanmayı ummak, Kur'ân'ı usulünce okumaları gayretiyle halka/talebelere hizmet etmek ve kendisine duada bulunmalarını istemek/beklemek gibi hususları, eserin zımnî telif sebepleri-gayeleri olarak değerlendirmek de mümkündür. Hilmî Efendi, eserini manzûm kaleme almasının sebebini ise yine manzûm bir metni ezberlemenin nesre nazaran daha kolay olduğuna yaptığı vurguyla açıklamaktadır:

*"İktidârım yog-iken nazma bunı ey pür-vefâ  
Bizden itdiler recâ çün ba'zı yârân-ı şafâ*

*İrticâ itdikleri sâ'at şurû' idüp hemân  
Besmeleyle başladım nazma o demde bî-gümân"*<sup>22</sup>

*"Nesri hıfz itmekde elbet var şu'übet gâlibâ  
Hıfzı sehl olsun deyu nazm itdim anı tâlibâ"*<sup>23</sup>

İsmen zikretmese de eserini kaleme alırken Hilmî Efendi'nin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bazı kaynaklardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi ayetlerde geçen lafızların nasıl okunması gerektiğine yönelik kaideleri açıklarken o, diğer manzûm tecvîdlerde olduğu gibi Âsım kıraatinin Hafs rivayetini esas almıştır.<sup>24</sup> Bununla birlikte örneğin secâvendler başlığında görüleceği üzere yer yer kırâât/tilâvet farklılıklarına-tercihlerine de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda müellif; "ehl-i hüner, kurrâ-i beled, kârî'ün, Kûfe kurrâları, Dimeşk kurrâları, Hz. Hafs, Âsım, Hamza, Kisâ'î, Halef" gibi özel isim, sıfat ve terkipler ya da "... didiler, câ'iz kıldılar, evlâ gördiler, ... buldılar, ... koydılar" gibi genel gâib kalıplı ifadeler kullanarak tecvîd kurallarını nakilci/rivâyet edici bir dille açıkladığına atıfta bulunmuştur.

### 2.1. Eserin Şekil Hususiyetleri

Hilmî Efendi, bir mukaddime ve 25 ana başlık altında 71 beyitten oluşan *Zafer* adlı eserini, mesnevî nazım şekliyle kaleme almıştır. Kullandığı kafiyelere bakıldığında müellifin genellikle tam ve zengin kafiyeyi tercih etmekle beraber az da olsa yarım kafiye kullandığı da görülmektedir. Fakat bazı yerlerde kafiye uyumsuzlukları (20., 35., 36., 37., 38., 39., 40. beyitler) da mevcuttur. Kafiye ile ilgili bir diğer husus bazen aynı kelimelerle kafiye (55., 60., 61., 65., 70., 71. beyitler) yapmasıdır. Bunun yanı sıra kafiye kurulmasını bazen (51., 62., 64., 68. beyitler) redif ile sağlamıştır. Birkaç yerde de kafiyenin yanı sıra ek ya da kelime ile kurulan redife yer vermiştir. Vezin olarak ise; *Tertîb-i Secâvend-i Hurûf* (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün) başlığı hariç *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbını kullanmıştır. Edebî nitelikli diinî-talimî (didaktik) eserlerde çokça karşılaşılan vezin hataları-bozuklukları gibi durumlar Hilmî Efendi'nin eserinde de bulunmaktadır:

*"Bî-kiyâs hamd u sipâs olsun Hudâya bâ-şafâ  
Hem şalât-ile selâm olsun be-rûh-ı Muştafâ*

.....

*Ĥatmi lâzım ehl-i Kur'ândan aĥz-i tecvîd ile  
Ĥaĥķa âşim kim bi-lâ tecvîd oĥur taĥlîd ile*

*'İzz-i dâreyn isterisen cidd-i cehd it hıfzına  
Lütf-i Kur'ânı görüp yarın gele pek hazzına"*<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 3.

<sup>23</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 3.

<sup>24</sup> Yılmaz, "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler", 3/97.

<sup>25</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 1.

....  
 “Dörtür idgâm-ı mütekarib hurûfi iki nev’  
 Kâf ile kâfdır biri biri dağı lâm ile rā”<sup>26</sup>

....  
 “Cîm gelürse vakfî evlâ **gördiler**  
 Geçer iseñ cimde cā’iz **gördiler**”<sup>27</sup>

....  
 “Kâf gelürse hükmi muhayyerdurur  
 Hükmi kâfiñ üst yanında hemdurur”<sup>28</sup>

Anlaşılması ve kolay ezberlenmesi amacına matufen Hilmî Efendi eserini didaktik bir üslupla sade, açık bir dil ve anlatımla kaleme almıştır. Öte yandan Kur’ân ilimleri merkezli dinî-talimî bir eser olması hasebiyle kullandığı kelime kadrosu Arapça ağırlıklıdır. Dolayısıyla okuyucu, özellikle tecvîde dair istilahî altyapıya sahip olmalıdır. Müellif de eserini muhtemelen hitap edeceği kitleyi göz önünde bulundurarak kaleme almıştır. Hilmî Efendi, kaidelerden müteşekkil bir telife bulunduğu için eserini tekdüzelikten kurtarmak adına mesnevî nazım şeklinin de yardımıyla merak uyandırıcı, dikkat çekici, vurgulayıcı, dikte edici şart cümlesi, emir, nehiy, nidâ gibi bazı yardımcı unsurlardan da (cehd it, geçme, olam dersen, ey ahî vb.) yer yer istifade etmiştir.

## 2.2. Eserin Muhteva Hususiyetleri

*Zafer*, Hilmî Efendi’nin talebelerini ve halkı düşünerek kaleme aldığı, tecvîd kaidelelerini kısa ve öz bir muhtevayla<sup>29</sup> işlediği bir eser niteliğindedir. Müellif, eserinin mukaddimesi olarak düşünülebilecek giriş kısmına (1-14. Beyitler); geleneğe uygun şekilde besmele, Allah’a sonsuz hamd ü senâ (hamdele), Hz. Peygamber’e, onun Allah’ı bulmada rehber olan âline ve ashâbına sâlat-selâm (salvele) ile başlamış, ashâbının yolundan gitme azmindeki erkek ve kadınların, her daim Kur’ân ilimlerine yönelik gayret gösterdiğine/göstermesi gerektiğine işaret etmiştir.<sup>30</sup> Daha sonra Allah’ın; “... Kur’ân’ı hakkını vererek (tertil üzere/tane tane) oku!” (Müzzemmil 73/4) ayetindeki emrini delil göstererek konuyu, tecvîd ilmini öğrenmenin dolayısıyla Kur’ân’ı tecvîd kaidelerini esas alıp tertil üzere<sup>31</sup> okumanın nass ile farz olduğuna getirmiştir. Bu bağlamda ehl-i edâdan/ehl-i Kur’ân’dan<sup>32</sup> tecvîdi öğrenmek ve Kur’ân’ı bu şekildeki bir tilâvetle hatmetmek gerektiğini; tecvîdsiz ya da taklit ile okuyanların ise günah işlemiş olacağını ifade etmiştir. Nitekim iki dünya saadetine ve şefaate; Kur’ân ehli olup tecvîdi öğrenmeye/ezberlemeye ciddi gayret göstermekle ve Kur’ân’ı kaidesine okumakla ulaşılacaktır. Müellif, tecvîdi öğrenen ve uygulayan kişi öldüğünde, şefaatchi olmasının yanı sıra Kur’ân’ın güzel bir surette gelerek kendisine yoldaşlıkta bulunacağına ve karanlık kabrini enfes bir ışıkla aydınlatacağına da temas etmiştir. Bundan sonra eserin sebep-i telifi, önemi,

<sup>26</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 8.

<sup>27</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 12.

<sup>28</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 13.

<sup>29</sup> İhtiva ettikleri konular açısından manzûm tecvîdler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bir kısmı daha fazla konu içerirken bir kısmı temel konulara yer vermeyi tercih etmiştir. Bu husus tecvîd ilminin standart bir müfredatının olmayışıyla açıklanabilir. Tecvîd eserlerinin telif sistematigi için ayrıca bk. Nihat Temel, “Kırâat ve Tecvîd İlimine Ait Eserlerin Sistematigi”, *Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları 4 (Kırâat İlimi ve Problemleri)*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 242-281.

<sup>30</sup> Tecvîd öğrenmenin hükmüne yönelik nakli ve akli deliller için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 80-83.

<sup>31</sup> Hz. Ali’nin “harfleri tecvîdli okumak ve vakf yerlerini bilmek” şeklinde tarif ettiği rivayet edilen tertilin ilk dönemlerde tecvîde karşılık kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâ’ati’l-’aşr*, thk. Ali Muhammed Ziyâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-’İlmiyye, ts.), 1/88

<sup>32</sup> Burada ehl-i Kur’ân terkibiyle muhtemelen; *fem-i muhsin, kırâat uzmanı* gibi vasıflara sahip kişiler kastedilmektedir.

ismi, telifini *manzûm* tarzda yazılma nedeni, bu türdeki bir eserin Allah'ın yardımı ile ilk defa kendisi tarafından kaleme alınması gibi hususlara değinmiş, özellikle Vardar Yeniceli okuyucularının hayır duada bulunmaları temennisiyle mukaddime kısmını sonlandırmıştır:

*"Rattil'l-Ḳur'âne tertîlâ buyurdı çün Hudâ  
Naşş-ıla farz oldı tecvîd ahzı min ehli'l-edâ"<sup>33</sup>*

*"Medfenine hüsni-şüretde gelüp ola enîs  
Zulmet-i kabrin münevver ide ol zuv'-i nefîs"<sup>34</sup>*

*"Mağşad-ı akşâ budur her kim nazâr itse aña  
Mukrî'-i Vardaryeñicesin du'â ile aña"<sup>35</sup>*

Mukaddimededen sonra Hilmî Efendi, 25 başlık altında tecvîd konularını genellikle kısaca bazen de görece ayrıntılı olarak ele almıştır. Örneğin müellif, diğer bazı manzûm tecvîdlerde yer bulan tûl, tevassut, kasr, revm, işmâm, kelime-i müsakkale, harf-i müsakkale, kelime-i muhaffefe, harf-i muhaffefe gibi med mertebelerine ya da resm-i Osmânî, tâ-i te'nîsin halleri gibi ayrıntı denebilecek konu ve hususlara değinmemiştir. O, bu konulardan ziyade eseriyile temel tecvîd kaidelerini ve konularını öğretmeyi amaçladığı görülmektedir. Bu tercih ve amaç, onun hitap ettiği/edeceği kitle ile irtibatlandırılabilir. Bazen de medd-i tabî'î, ihfâ-i şefevî ya da izhâr-ı şefevî gibi bazı konuları müstakil başlık açmadan uygun başlık altında işlemiştir.

Akılda kalması amacıyla ihfâ, izhâr gibi kaidelere müteallik harflerin formüle edilmesi şeklinde manzûm ve mensur pek çok tecvîd eserinde kullanılan metodu, Hilmî Efendi'nin çok fazla uygulamadığı da dikkat çekmektedir. O, bu gibi yerlerde ilgili kaideye esas teşkil eden harfleri genelde tek tek, kalkale ya da idğâm-ı ma'a'l-ğunne gibi konularda ise harfleri kalıplarla formüle ederek yazmıştır. Ayrıca kaideleri pekiştirmeye yönelik ayetlerde geçen lafızlardan örneklere fazla yer vermemiş, bazen bu örnek ayetlerin yer aldığı sûrelere atıf yapmakla yetinmiştir. Şumnuhu Hilmî Efendi'nin eserinde yer verdiği başlıklar ve bu başlıkların beyit aralıkları şu şekildedir:

- Bâb-ı Harf-i Med (15. Beyit)
- Bâb-ı Sebeb-i Med (16. Beyit)
- Bâb-ı Medd-i Muttasıl (17. Beyit)
- Bâb-ı Medd-i Munfasıl (18. Beyit)
- Bâb-ı Medd-i Lâzım (19. Beyit)
- Bâb-ı Medd-i Ârız (20. Beyit)
- Bâb-ı Medd-i Lîn (21. Beyit)
- Bâb-ı İhfâ (22-23. Beyitler)
- Bâb-ı İzhâr (24-25. Beyitler)
- Bâb-ı İklâb (26. Beyit)
- Bâb-ı İdğâm-ı Ma'a'l-Ğunne (27-28. Beyitler)
- Bâb-ı İdğâm-ı bi-lâ Ğunne (29. Beyit)
- Bâb-ı İdğâm-ı Misleyn (30-31. Beyitler)
- Bâb-ı İdğâm-ı Mütecâniseyn (32-34. Beyitler)

<sup>33</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 2.

<sup>34</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 3.

<sup>35</sup> Hilmî Efendi, *Zafer*, 4.

Bâb-ı İdgâm-ı Mütekaribeyn (35-36. Beyitler)

Bâb-ı İdgâm-ı Şemsiyye (37-38. Beyitler)

Bâb-ı İzhâr-ı Kameriyye (39-40. Beyitler)

Bâb-ı Kalkale (41. Beyit)

Bâbu Ahvâlî'r-Râ (42-46. Beyitler)

Bâbu Lâmi'l-Celâl (47-48. Beyitler)

Bâbu's-Sekt (49. Beyit)

Bâbu Hâ'i's-Sekt (50. Beyit)

Bâbu İbdâl ve't-Teshîl (51-52. Beyitler)

Bâbu's-Sıla (53-54. Beyitler)

Başlıklardan sonra müellif, manzûm tecvîd eseri tamamlandığı için Allah'a hatmetmiş ve Hz. Peygamber'e de selam göndermiştir. Her ne kadar eserin tamamlandığını belirtse de Şumnulu Hilmî Efendi, buradan sonra vakf remzlerini içeren ve farklı bir vezinle söylediği "Tertîb-i Secâvend-i Hurûf (55-71. Beyitler)" ismiyle bir başlık daha açmıştır.<sup>36</sup>

### 3. Metin

Yazma eser kütüphanelerinde yapılan taramalar sonucu *Zafer*'in tam ya da eksik herhangi bir mahtût nüshası tespit edilememiştir. Dolayısıyla çalışmada transkribe edilecek metin için eserin en eski tarihli (1265) ve harekeli, sayfa kenarlarında *Karabaş Tecvîd*'nin de yazılı olduğu matbu nüshası esas alınmıştır. Nüshada örneğin *'ilm-ile, hatmi* lafızlarında olduğu gibi *i/i* sesini (kesra) belirtmek için yazılan *yâ* harfinin kullanılmayarak yardımcı sese hareke ile işaret edildiği görülmüştür. Bunun yanı sıra bazen de atıf vâvları metinde yazılmayarak atfın hareke ile gösterilmesi şeklindeki imlaya da rastlanmıştır. Öte yandan nüshanın gerek başlıklarında gerekse de vezni ya da kafiyeyi de bozacak şekilde harekelenen ya da fazla hecenin olduğu görülen iç metindeki ('azim, nazım, eger gibi) bazı lafızlarda yazım hataları görülmüştür. Dolayısıyla bu gibi yerlerde harekeleme esas alınmamış, hatalı bölümler ('azm, nazm, ger gibi) düzeltilmiştir. Ayrıca aslında atıf olması (âl-i ashâb gibi) ya da hece eklenmesi (âl [u] ashâb, tecvîd[i] gibi) gereken bazı durumlarda köşeli parantez ( [ ] ) ile tamir edilmiştir. Metinde örnek olarak verilen ayetler tırnak içine ( " " ) alınmıştır. Sayfa numaralarına da sayfanın kenarında yer verilmiştir.

*Bî-kıyâs hamd u sipâs olsun Hudâya bâ-şafâ (2)*

*Hem şalât-ile selâm olsun be-rûh-ı Muştafâ*

*Âl [u] aşhâbına dağı ola bizden çok selâm*

*Reh-nümâ-yı Hâkdır anlar añlarsañ hağ kelim*

*Anlarıñ isrine 'azm iden ricâl ile nisâ*

*'İlm-ile Kur'âna sa'y ider heme şubh u mesâ*

<sup>36</sup> Yapılan bir tez çalışmasında bu başlığın Hilmî Efendi'nin ayrı bir eseri olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bk. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kirâat Alimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 105. Bu başlık; ele alınan bütüncül muhtevaya ve beyitte geçen "buldı bu manzûm tecvîd ihtimâm" ibaresine göre, temel tecvîd kaidelerini tamamladığının kastedilmiş olabileceği ihtimaline binaen *Zafer*'in devamı niteliğinde görülebileceği gibi *tamamlandığının* ifade edilmesi ve farklı bir vezin kalıbıyla söylenmesi gibi durumlardan dolayı eserden ayrı müstakil bir metin olarak da görülebilir. Çalışmada, diğer bazı mensur ve manzûm tecvîd eserlerinde secâvendlerden ayrı bir başlık altında bahsedilmesinden hareketle bu başlık *Zafer*'in devamı olarak değerlendirilmiştir.

"Rattil'l-Ḳur'âne tertilâ" buyurdu çün Ḥudâ  
Nass-ile farz oldı tecvîd aḥzı min ehli'l-edâ

Ḥatmi lâzım ehl-i Ḳur'ândan aḥz-ı tecvîd ile  
Ḥaḳḳa âşim kim bi-lâ tecvîd oḳur taḳlîd ile (3)

'İzz-i dâreyn isteriseñ cidd-i ceḥd it ḥıfzına  
Luṭf-ı Ḳur'ânı görüp yarın gele pek ḥaḳzına

Ehl-i Ḳur'âna şefâ'at ide Ḳur'ân ey aḥî  
Mazhar olam dirseñ ehl olmağa sa'y it sen-daḥı

Medfenine ḥüsn-i şüretde gelüp ola enîs  
Zulmet-i ḳabrin münevver ide ol zuv'-i nefîs

İḳtidârım yoğ-iken nazma bunı ey pür-vefâ  
Bizden itdiler recâ çün ba'zı yârân-ı şafâ

İrticâ itdikleri sâ'at şurû' idüp hemân  
Besmeyleyle başladım nazma o demde bî-gümân

Sâbıḳan nazm itmemiş tecvîd[i] bir ehli'l-edâ  
Ḥamdu li'llâh ben faḳîre oldı tevfiḳ-i Ḥudâ

Anı ḥıfz iden muzaffer fi'l-maḳarri ve's-sefer  
Tesmîye itdim bu tecvîd ismîn anıñ çün Zafer (4)

Neşri ḥıfz itmekde elbet var şu'übet gâlibâ  
Ḥıfzı sehl olsun deyu nazm itdim anı ṭâlibâ

Maḳşad-ı aḳşâ budur her kim nazar itse aña  
Muḳrî'-i Vardaryeñicesin du'â ile aña

#### **Bâb-ı Ḥarf-i Med**

Ḥarf-i medd üç vav elif yâ ḥarfleridir ey ebî  
Sâkin ü ḳabli ola cinsinden "ütinâ" gibi

#### **Bâb-ı Sebeb-i Med**

Sebeb-i medd ikidir hemze biri biri sükûn  
Ḥarf-i medle cem' olursa medd iderler zû-finûn

**Bâb-ı Medd-i Muttaşıl**

*Kelime-i vâhidde olsa ħarf-i med sebab-i med  
Aña medd-i muttaşıl didi kamu âbâ vü ced*

**Bâb-ı Medd-i Munfaşıl (5)**

*Başka başka kelimedede vâkı' olurlarsa ger  
Aña medd-i munfaşıl didi begim ehl-i hüner*

**Bâb-ı Medd-i Lâzım**

*Sebeb-i meddiñ sükûnı olsa aşlı ba'de med  
Medd-i lâzım didi aña cümle kurrâ'-i beled*

**Bâb-ı Medd-i 'Ârız**

*Sebeb-i meddiñ sükûnı olsa 'ârız ba'de med  
Medd-i 'ârız dirler aña ezber it ey ercümend*

**Bâb-ı Medd-i Lîn**

*Vav ile yâ sâkin olup olsa meftûh üst yanı  
Vaķf olunsa medd-i lîn olur sen ezber it anı*

**Bâb-ı İĥfâ**

*Ĥarf-i iĥfâ on beş oldı ĥıfzını eyle metîn  
Ta vu şa vu cim ü dal u zal u hem za-ile sîn*

(6)

*Şad u ĥad u ța vu za vu fa vu ĥaf u kaf u şîn  
Nûn u tenvîn dâĥil olsa eyle iĥfâ külle ĥîn*

**Bâb-ı İzhâr**

*Ĥarf-i izhâr altıdır ĥıfz eyle gel ey nûr-ı 'ayn  
Cümlesidir ha vu hemze ĥa vu ĥa vu 'ayn u ĥayn*

*Nûn u tenvîn dâĥil olsa bu ĥurûfâta eger  
Sür'at-ile añlariseñ eyle izhâr ey püser*

**Bâb-ı İķlâb**

*Nûn-i sâkin ile tenvîn dâĥil olsa bâya ger  
"Enbetet" "zevcin behîc"-veş aña iķlâb didiler*

**Bâb-ı İdgâm-ı Ma'a'l-Ġunne**

*Ĥarf-i yemnü'ya mülâķi olsa tenvîn ile nûn  
Aña idgâm-ı ma'a'l-Ġunne didiler mukrî'ün* (7)

*Olmaz idgām nūn ile bir yerde olsa vav ü yā  
Mişlü "kinvānin" ü "şinvānin" ü "bünyān" u "dünyā"*

**Bāb-ı İdgām-ı bi-lā Ğunne**

*Lām ile rāya muḳārīn olsa tenvīn ile nūn  
Aña idgām-ı bi-lā ğunne didiler ḳārī'ün*

**Bāb-ı İdgām-ı Mişleyn**

*Mim-i sākinden su'āl ider iseñ ey cān-peder  
Mim-i sākin mime uğrarsa mişleyn didiler*

*Bāya uğrarsa didi ihfā-i ḥāşş ehl-i hüner  
Uğrasa sā'ir ḥurūfa eyle izhār ey püser*

**Bāb-ı İdgām-ı Mütecāniseyn**

*İḥtilāf üzre şifāti maḥrec[i] hem iştirāk  
Olsa idgām-ı mütecānisdir ol ey nesl-i pāk (8)*

*Sekiz olmışdır bu idgāmın ḥurūfi ṭālibā  
Ta vu dal u ṭa vu şa vu zal u za vu mim ü bā*

*Bu ḥurūfāt biri birine mülākī olsa ger  
Anı idgām eylemek vācib didi ehl-i hüner*

**Bāb-ı İdgām-ı Müteḳāribeyn**

*Dörtdür idgām-ı müteḳārib ḥurūfi iki nev'  
Ḳaf ile kafdır biri biri daḥı lam ile ra*

*Maḥreci ile şifāti biri birine ḳarīb  
Oldığı-çün didi idgām-ı müteḳārib verā*

**Bāb-ı İdgām-ı Şemsiyye**

*Oldı hem idgām-ı şemsiyye ḥurūfi on dört  
Ta vu şa vu dal u zal u ra vu za vu sīn ü şīn*

*Şad u ḍad u ṭa vu za vu lām u nūn idgām olur  
Lām-ı ta'rīfīñ 'aḳībinde gelürse ey nebīr (9)*

**Bāb-ı İzhār-ı Ḳameriyye**

*Daḥı izhār-ı ḳameriyye ḥurūfi on dört  
Elif ü yā vu cim ü ḥa vu 'ayn u ḥa vu ğayn u fa*

*Ķaf u kaf ü mim ü vav u ha vu yâ izhâr olur  
Lâm-ı ta'rîfiñ 'akîbinde gelürse 'arîfâ*

#### **Bâb-ı Ķalkale**

*Kelimeniñ 'aynile lâm olsa sâkin Ķuţbuçed  
Ķalkale olur misâli oldı "ĥablun min mesed"*

#### **Bâbu Aĥvâli'r-Râ**

*Râ fetĥ ü zam yâ Ķable's-sükün olsa faĥîm  
Kendi yâ Ķabli eger meksûr ise oldı raĥîm*

*Kendi sâkin Ķabli meksûr vaĶf u vaşında raĶîĶ  
Ba'de yâ kesri kezâlik Ķayrı vaĶfında raĶîĶ (10)*

*Kesr-i 'arîz yâ Ķalın ĥarf olsa Ķabli ba'de ger  
Eyle tefĥîm râ-i mazmûm ba'de yâ vaş olsalar*

*Fetĥ ü zâmda Ķabli meksûr ince vaĶfında hemân  
Lik ĥâleynde Ķalın memdûd ile meftûĥatân*

*Kendi meksûr Ķabli fetĥ ü zam yâ sâkin oliser  
VaĶfi tefĥîm vaşlı terĶîĶ oldı ey şâhib-hüner*

#### **Bâbu Lâmi'l-Celâl**

*Lafzatu'llâh lâminüñ mâ-kabli ger fetĥ ile zam  
Olsa tefĥîm oĶı anı sen gel ey şâhib-kerem*

*"Ķul huva'llâh" fetĥa "naşru'llâh" olup zamma misâl  
Olsa "bi'llâh" Ķibi meksûr itdi terĶîĶ zü'l-kemâl*

#### **Bâbu's-Sekt**

*Ĥazret-i Ĥafş'ün şehâ dört sûre içre sekti var  
Kehf u Yâsîn ü Ķiyâmet biri taĥte'l-İnfitâr (11)*

#### **Bâbu Hâ'i's-Sekt**

*Belle Ķur'ânüñ toĶuzdur hâ'-i sekti ey dede  
"İĶtedih" "lem-yetesenneh" "mâhiyeh" şeş ĤâĶĶada*

#### **Bâbu İbdâl ve't-Teshîl**

*Ĥafş'ün ibdâl ile teshîl maĥalli şeşdir  
Bir Nemlde iki En'âmda üçü Yünusdadır*



*Fuşşiletde hem faқаt teshîl olur "â'cemiyyun"  
Yûsuf içre Rûm işmâm hem imâle Hûddadır*

#### **Bâbu'ş-Sıla**

*"Nefkahu" "fîhi" "ileyhi" gibiler maқsûredir  
Lîk faқаt "fîhî muhânâ"ya şıla maқsûredir*

*Hamdu li'llâh buldı bu manzûme tecvîd ihtimâm  
Şaşre dek olsun Resûliñ rûhına yüz biñ selâm (12)*

#### **Tertûb-i Secâvend-i Hürûf**

*Beyân oldı vaқf-ı hürûf bil anı  
Añlayup da ezber eyle sen anı*

*Mevşûleten mevķûfeten bildiler  
Geçmesin durmasın ahsen gördiler*

*Secâvendî yazup yerin buldılar  
Cümlesin yerli yerine koydılar*

*Та gelürse vaқf-ı muţlaқ didiler  
Geçme anı vaқfî cā'iz gördiler*

*Mim olursa Secâvende ey aḡî  
Geçme anda cümle dursun sen daḡı*

*Cim gelürse vaқfî evlâ gördiler  
Geçer iseñ cimde cā'iz gördiler*

*Zeh gelürse vaşlı evlâ kıldılar  
Vaқfî żarûretde cā'iz kıldılar*

*Şad olursa vaқf-ı muraḡḡaşdurur  
Vaқfî cā'iz geçmesi evlâdurur (13)*

*Кıf gelürse vaқf-ı Kûfî didiler  
Kûfe қurrâları anda durdılar*

*Kûfe kurrâları anda dördturur  
'Âşım Ḥamza Kisâ'î Ḥalef ihtiyârdurur*

*Lâ gelürse durma anda bil anı  
Durmayup da sūr'at-ile geç anı*

*Kâf gelürse kıle işâret ider  
Dimeşk kurrâları anda vaqf ider*

*Kaf işâretinde daħı müşterek  
Bile gelse zâ gibi geçmek gerek*

*Kaf gelürse hükmi muhayyerdurur  
Hükmi kafîñ üst yanında hemdurur*

*Üst yanında ol Secâvend kaçkısı  
İ'tibâr eyle gelürse birisi*

*Sîn gelürse ol işâret kaf gibi  
Sinde olan ol işâret kaf gibi*

*Secâvendler oldı tamâm ve's-selâm  
Kıl Muhammed Muştafâya eş-şalâtü ve's-selâm*

### Sonuç

18. yüzyıl müelliflerinden Şumnulu Hilmî Efendi, kırâat ilminin alt dalı olarak görülecek tecvidin temel konularını ayrıntıya girmeden işlediği manzûm tarzda bir eser kaleme almıştır. Onun bu telifi, Kur'ân ilimlerine yönelik bilgi artışını amaçlayan bir çabanın ürünüdür. Zafer adlı bu eserinde müellifin şekil ve muhteva itibarıyla genelde dinî/İslâmî eser; özeldense manzûm tecvid telif geleneğini takip ve temsil ettiği görülmektedir. Örneğin müellif eserini, muhataba konuları dil açısından daha rahat ve anlaşılır bir şekilde aktarma pratikliği sağladığı için dinî muhtevalı olup talimin de amaçlandığı manzûm eserlerde genellikle tercih edilen mesnevî nazım şekliyle nazmetmiştir. Ayrıca sebep-i telif, amaç-gaye-hedef ya da manzûm eser telifinde bulunma gibi açılardan bakıldığında eserde yine geleneğin izlerini görmek mümkündür. Manzûm tecvîd özelinde ise bazı eserlerde örneğin sadece kat' ve vasl konuları işlenmesine karşılık Hilmî Efendi, Asım kırâatinin Hafs rivayetini esas aldığı eserinde çoğu tecvîd kaidesine yer vermiştir. Bununla birlikte az da olsa kırâat farklılıklarına/tercihlerine de değinmiştir.

Manzûm tecvîdlerin nüshalarında ya da muhtevalarında herhangi bir emare olmadığı için bu türe giren çoğu eserin yazım tarihi tespit edilememiştir. Yazım tarihi tespit edenler arasında ise en azından yüzyıllara göre bakıldığında bu türdeki ilk eserin Zafer olduğu görülmektedir. Şimdilik ihtimalden öteye gidemeyen bu hükmün; türle ilgili diğer eserlere ve eserlerin nüshalarına dair yapılacak derinlemesine araştırmalar sonucu doğruluğunun ya da yanlışlığının daha net ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda Hilmî Efendi'nin kendi ifadesinden de hareketle bu türde yazılan ilk eser olma (kurucu metin) ihtimalinden dolayı manzûm tecvîdler içinde Zafer'in ayrı bir yerinin ve öneminin olduğu düşünülmektedir. Dönemin şartları düşünüldüğünde basımının yapılması; Zafer'in eğitim-öğretim faaliyetlerinde materyal olarak kullanıldığına ve ilgi gördüğüne de işaret etmektedir.

Manzûm tecvîd türünde bir eseri ve müellifini konu edinen bu çalışma ile; Hilmî Efendi'nin hayatı hakkında bazı yorumlarda bulunulmuş, kaynaklarda ve kütüphane kayıtları

**Oğuz Yılmaz. Şımnulu Hâfız Hilmî Efendi's Work of Turkish Tajwîd in Verse Zafar | 537**

rında yanlış ya da eksik kaydedilen eserlerinin isimleri, birinin de yazım tarihi net olarak belirlenmiştir. Bunun yanı sıra Zafer'in transkribe edilmiş metninin gün yüzüne çıkarılmasıyla çalışmanın dinî-talimî edebî tür literatürüne küçük bir katkı sağladığı söylenebilir. Son olarak yapılacak araştırmalar ve çalışmalarla bu literatürün zenginleşmesinin yüksek bir ihtimal dâhilindedir.

**Kaynakça**

- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kırâat Alimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Cunbur, Müjgân vd. *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 8 cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2013.
- Çağmar, Mehmet Edip. "Molla Halil İs'irdî'nin "Risâletün fi İlmi't-Tecvîd" Adlı Eseri". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (Kasım 2009), 153-161.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevi Edebiyatı XV. yy. 'a Kadar Sultan İkinci Murad Devri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Demir, Cansu Umut. *Tuhfe-i Şerîfî*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hilmî Efendi. *Nazm-ı nefîs*. İstanbul: Dâru't-tibâ'ati'l-âmire, 1265.
- Hilmî Efendi. *Zafer*. İstanbul: Dâru't-tibâ'ati'l-âmire, 1265.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi kırâ'ati'l-'aşr*. 2 cilt. thk. Ali Muhammed Ziyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Erverdi, Ezel vd. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 8 cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Kiel, Machiel. "Şumnu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/227-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. 6 cilt. haz. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân'ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Sülün, Murat. "Osmanlı Dönemi Bulgaristan'ında Kur'an İlimleri ve Bulgaristan Menşeli Din Alimleri". *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Ali Aksu. 277-310. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002.
- Temel, Nihat. "Kırâat ve Tecvîd İlmine Ait Eserlerin Sistematiği". *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları* 4 (Kırâat İlmi ve Problemleri). ed. Bedrettin Çetiner. 242-281. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. 2 cilt. haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Oğuz. "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildirileri Kitabı*. 3/81-101. İstanbul: İLEM, 2015.
- Yılmaz, Oğuz. "Tevcîd Eğitim Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemmi (Tenkitli Metin)". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1051-1116.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 539-563

**Kendini Ayarlamannın Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile İlişkisi Üzerine  
Nicel Bir Araştırma\***

*A Quantitative Research on the Relationship of Self-Monitoring with Religious  
Orientation and Religious Group Membership*

**Büşra Kılıç Ahmedi**

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fak.,  
Psikoloji Bölümü, Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Afyon Kocatepe University, Faculty of Science And Literature,  
Department of Psychology  
Afyonkarahisar, Turkey*

[ahmedibusra@gmail.com](mailto:ahmedibusra@gmail.com) <http://orcid.org/0000-0001-7388-7886>

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

\*Bu çalışma 25.08.2017 tarihinde tamamladığımız "Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliğinin Kendini Ayarlama ile İlişkileri Üzerine Bir Araştırma" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my dissertation entitled "A Research on the Relationship of Religious Orientation and Religious Group Membership with Self-Monitoring", (Ph.D. Dissertation, Uludağ University, Bursa, 2017).

**Received / Geliş Tarihi:** 15 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 1 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 539-563

**Cite as / Atıf:** Kılıç Ahmedi, Büşra. "Kendini Ayarlamannın Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma [*A Quantitative Research on the Relationship of Self-Monitoring with Religious Orientation and Religious Group Membership*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 539-563.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.675046>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### A Quantitative Research on the Relationship of Self-Monitoring with Religious Orientation and Religious Group Membership

**Abstract:** Self-monitoring theory explains the individual differences in using interpersonal adjustment techniques like self-control, self-regulation, and self-presentation. Self-monitoring plays a key role for understanding the social life. Therefore, it has been one of most popular research topics in social psychology. The aim of this study is to find out if there is a meaningful relationship between religious orientation and self-monitoring, and to determine the direction of the relationship if it exists. Besides, examining the effect of religious group membership on self-monitoring is another aim of this study. In accordance with this purpose, *Religious Orientation Scale* and *Revised Self-Monitoring Scale* are applied to sample group which consists of 437 female and 369 male participants aged 16 to 65+ living in Bursa. The results has revealed that there is a meaningful positive correlation between intrinsic religious orientation and self-monitoring. In addition, no meaningful relationship between religious group membership and self-monitoring has been confirmed.

**Summary:** The adaptation process of the human being as a social creature starts in a mother's womb and becomes more complicated in consequence of coming into the world which is full of stimulus. In the beginning, this process has only a physical aspect, but with the inclusion of emotional, cognitive, and social factors over time turns into developmental tasks that people will struggle throughout their lives. The social development involves the process of becoming of the individual as an organic part of the society. As the individual realizes the existence of the *other*, he/she develops similar patterns of behavior that can be approved by the *other*. Because the meaningful relationships that form the backbone of social development constitute an important part of the self. Belonging is one of the main needs, that the individual shapes his emotions, actions, and decisions more or less in line with this need in order not to encounter the possibility of social exclusion.

While belonging is a universal need for every healthy individual, there are differences between individuals in terms of directing the course of the relationship, role sharing, and using situational clues. Individual differences in how people construct interpersonal processes led Mark Snyder to systematize and theorize the concept of self-monitoring. Self-monitoring is a concept that expresses individuals' control of self-presentation, expressive behavior, and non-verbal emotional expression and their regulation. Accordingly, individuals with a high tendency to shape their behavior according to the context are classified as high self-monitors and those with low tendency are classified as low self-monitors.

It can be said that adherence to religion, which is one of the determinants of social behavior, is related to self-monitoring. In this context, the main subject of this study is the relationship between self-monitoring and religiosity. The study aims to examine the effect of intrinsic-extrinsic religiosity on individuals' self-monitoring levels. Besides, as a form of religiosity, to reveal whether religious group religiosity affects self-monitoring, the study examines also self-monitoring levels of individuals belonging to the religious group and those who are not.

The sample of the study was selected by a simple random sampling method and it consists of 806 participants aged 16 to 65+ living in Bursa in 2017. 437 (54.2%) of the participants in the research are women and 369 (45.8%) are men. In this study, a relational screening model was used for determining the presence, direction, and degree of the relationship between the variables. The questionnaire technique was preferred as the method of gathering information. The questionnaire was arranged in a way that does not require asking the participant any other questions apart from the questions on the form. The questionnaire form used in this research consists of 43 items. At the beginning of the questionnaire, there is a 9-item personal information form that includes demographic items consisting of age, gender, educational status, marital status, occupation, place of residence, socio-economic status, levels of subjective religious involvement, and religious group membership. For the measurement of

self-monitoring, a 12-item "Self-Monitoring Scale", which was developed by Mark Snyder, revised by Richard Lennox and Raymond Wolfe and adapted by İlknur Özalp Türetgen and Sevim Cesur to Turkish ( $\alpha = .80$ ) was used. For the measurement of religious orientation, a 22-item "Religious Orientation Scale" developed by Gordon Allport and Michael Ross and adapted to Turkish by Fatma Gül Cirhinlioğlu was used ( $\alpha = .90$ ). Data collected through scales were processed by One Way Variance Analysis (ANOVA), t-Test, Pearson Correlation Analysis, and Simple Linear Regression Analysis and turned into research findings.

According to the results of the simple linear correlation analysis conducted to reveal whether there is a relationship between the self-monitoring scores of the participants and the intrinsic religious orientation scores, there is a positive and significant relationship between the variables ( $r = 0.102$ ,  $p = 0.004 < 0.01$ ). The findings also shows that there is a positive relationship between self-monitoring and extrinsic religious orientation ( $r = 0,192$ ,  $p = 0,00 < 0,01$ ). T-test results analyzing whether being a religious group member causes a significant difference show that there is no statistically significant difference ( $t(804) = 0.642$ ,  $p = 0.521 > 0.05$ ). The result of the correlation analysis between self-monitoring and the level of subjective religious involvement shows that no significant relationship is found ( $r = 0.051$ ,  $p = 0.146 > 0.05$ ).

This research expected that there was a negative relationship between self-monitoring and intrinsic religious orientation. However, the analyses has not reported anticipated results as addressed in the previous research. Therefore, this study opens the door for asking new questions about the subject. Religious groups, by their very nature, can refer the individual to self-presentation control, obedience, to act as deemed appropriate by the group, to adapt to the group, to change behavior without attitude change, and therefore, to attitude-behavior inconsistency. It can be argued that not only religious groups but, by their nature, all social groups create harmony-oriented pressure on the individual. Therefore, it can be predicted that belonging to a group, in general, may have a significant effect on the level of self-monitoring. The high self-monitoring scores of the participants, whether religious or non-religious group members of this study may have reduced the observability of the difference between the two groups. Therefore, repeating the study on a different sample may produce different results.

**Keywords:** Psychology of Religion, Self-Monitoring, Personality, Religious Orientation, Religious Group Membership.

### **Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma**

**Öz:** Kendini ayarlama teorisi, bireylerin öz-kontrol, öz düzenleme, benlik sunumu gibi kişiler arası ilişkilere uyum stratejilerine başvurmadaki farklılıklarına bir açıklama getirme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Sosyal hayatın anatomisine dair önemli bilgiler sunduğu için, ortaya atıldığı günden bu yana, özellikle sosyal psikoloji alanındaki çalışmalara çokça konu olmuştur. Kendini ayarlama ve dindarlık ilişkisini konu edinen bu çalışmanın amacı, dindarlık yönelimleri ile kendini ayarlama düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını ve varsa bu ilişkinin yönünü saptamaktır. Ayrıca dini grup üyeliğinin kendini ayarlama düzeyi üzerindeki etkisini sınamak da çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır. Araştırmanın amaçları doğrultusunda, Bursa'da ikâmet eden 16-65+ yaş aralığında yer alan 437 kadın, 369 erkek olmak üzere toplam 806 kişiden oluşan örneklem grubuna, kendini ayarlamının ölçümü için *Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği* ve dini yönelimin tespiti için *Dini Yönelim Ölçeği* uygulanmıştır. Elde edilen bulgular, iç güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, kendini ayarlama ile dini grup üyeliği arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır.

**Özet:** Toplumsal bir varlık olarak dünyaya gelen insanın henüz anne karnındayken başlayan uyum süreci, sayısız uyarıcıyla dolu dış dünya ile tanışması sonucunda daha karmaşık bir hal

## 542 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

almaya başlamaktadır. Önceleri daha ziyade fiziksel nitelikte olan bu süreç, zamanla duygusal, bilişsel ve sosyal etmenlerin dahil olmasıyla genişleyerek insanın yaşamı boyunca mücadelesini vereceği gelişim ödevlerine dönüşmektedir. Bireyin, toplumun organik bir parçası olma serüvenini kapsayan sosyal gelişimin, bireyin *ötek*inin varlığının farkına varması, onu tanıması, ona benzer ya da onun onayını alabilecek davranış kalıpları geliştirmesi, yani kısaca onunla yaşamayı öğrenmesi şeklinde tanımlanması mümkündür. Sosyal gelişimin bel kemiğini oluşturan anlamlı ilişkiler benliğin önemli bir parçasını meydana getirdiği ve aidiyet asli ihtiyaçlarından biri olduğu için bireyin, ötelenme veya dışlanma ihtimaliyle karşılaşmamak adına duygu, eylem ve kararlarını az ya da çok bu ihtiyacı doğrultusunda şekillendirdiği görülmektedir. Aidiyet, sağlıklı her birey için evrensel bir ihtiyaçken, ilişkinin seyrine yön verme, rol paylaşımı, durumsal (situational) ipuçlarının kullanımı gibi hususlarda bireyler arasında farklılıklar görülmektedir. İnsanların kişiler arası süreçleri inşa edişlerindeki bireysel farklılıklar Mark Snyder'ın dikkatini kendini ayarlama (self-monitoring) bahsine çekmiş ve böylelikle kavram ilk defa sistematik bir teori haline getirilmiştir. Kendini ayarlama, bireylerin benlik sunumları, dışa vurumcu davranışları ve sözsüz duygusal göstergelerini kontrol etmeleri ve bunlar üzerinde düzenlemede bulunmalarını ifade eden bir kavramdır. Buna göre, davranışlarını içerisinde bulunduğu bağlama göre şekillendirmeye eğilimi yüksek olan bireyler kendini ayarlaması yüksek, düşük olanlar ise kendini ayarlaması düşük birey olarak sınıflandırılmaktadır.

Sosyal davranışın belirleyicilerinden biri olan dine bağlılığın, bir sosyal davranış stratejisi olarak değerlendirilebilen kendini ayarlama ile bağlantılı olacağı iddia edilebilir. Bu çerçevede, bu çalışmanın ana konusunu kendini ayarlama ile dindarlık arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Çalışmada iç güdümlü-dış güdümlü (intrinsic-extrinsic) dindarlığın bireylerin kendini ayarlama düzeyleri üzerindeki etkisinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca bir dindarlık formu olarak dini grup dindarlığının kendini ayarlama üzerinde bir etkisinin olup olmadığının ortaya çıkartılması için dini grup mensubiyeti esas alınarak dini gruba mensup olan bireyler ile olmayan bireylerin kendini ayarlama düzeylerinin karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmanın örneklemini basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiş olup, 2017 yılında Bursa'da ikâmet eden 16-65+ yaş aralığındaki 806 bireyden müteşekkildir. Araştırmaya katılanların 437'si (%54,2) kadın, 369'u (%45,8) erkeklerden meydana gelmektedir.

Bu çalışmada değişkenler arasındaki ilişkinin varlığı, yönü ve derecesini tespit etme amacı sebebiyle ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bilgi toplama yöntemi olarak anket tekniği tercih edilmiştir. Anket formu, katılımcıya formda yer alan sorular dışında başka soru sormayı gerektirmeyecek şekilde önceden düzenlenmiştir. Bu çalışmada kullanılan anket formu, 43 maddeden oluşmaktadır. Anketin başlangıcında, yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni durum, meslek, yaşanan yer, sosyo-ekonomik durum sorularından oluşan demografik maddeleri, öznel dine önem verme düzeyi ve dini grup üyeliğini kapsayan maddeleri içeren 9 maddelik kişisel bilgi formu yer almaktadır. Kendini ayarlamının ölçümü için Mark Snyder tarafından geliştirilen, Richard Lennox ile Raymond Wolfe tarafından revize edilen ve İlknur Özalp Türetgen ile Sevim Cesur'un Türkçeye uyarlama çalışmalarını yaptığı 12 maddelik "Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği" kullanılmıştır ( $\alpha=.80$ ). Dini yönelimin ölçümü için ise Gordon Allport ile Michael Ross'un geliştirdiği ve Fatma Gül Cirhinlioğlu tarafından Türkçeye uyarlanan 22 maddelik "Dini Yönelim Ölçeği" kullanılmıştır ( $\alpha=.90$ ). Ölçekler aracılığıyla toplanan veriler, Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA), t-Testi, Pearson Korelasyon Analizi ve Basit Doğrusal Regresyon Analizi yoluyla işlenerek araştırma bulgularına dönüştürülmüştür.

Katılımcıların kendini ayarlama puanları ile iç güdümlü dini yönelim puanları arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koymak için yapılan basit doğrusal korelasyon analizinin sonuçlarına göre değişkenler arasında pozitif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmaktadır ( $r=0,102$ ,  $p=0,004<0,01$ ). Kendini ayarlama ile dış güdümlü dini yönelim arasında yapılan korelasyon analizi de değişkenler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir ( $r=0,192$ ,  $p=0,00<0,01$ ). Kendini ayarlama noktasında dini grup üyesi olmanın an-



lamalı bir farklığa sebep olup olmadığını ortaya çıkarmak için yapılan t-testinin sonuçları, istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın saptanmadığını göstermektedir ( $t_{(804)}=0,642$ ,  $p=0,521>0,05$ ). Kendini ayarlama ile dine öznel önem verme düzeyi arasında yapılan korelasyon analizi sonucunda da anlamlı bir ilişkinin saptanmadığı görülmektedir ( $r=0,051$ ,  $p=0,146>0,05$ ).

Bu araştırma kendini ayarlama ile iç güdümlü dini yönelim arasında negatif bir ilişkiyi varsaymıştır. Ancak araştırmanın öngörülen aksine sonuçlar sergilemesi ve dini yönelim ile kendini ayarlama ilişkisini konu edinen daha önceki çalışmalardan ayrılmış olması, konuyla ilgili yeni soruların sorulmasına kapı aralamaktadır. Dini gruplar, yapıları gereği, bireyi benlik sunumu kontrolüne, itaate, düşündüğü gibi davranmak yerine grup tarafından uygun görüldüğü gibi davranmaya, gruba uyum sağlamaya, tutum değişikliği olmaksızın davranış değişikliğine ve dolayısıyla tutum-davranış tutarsızlığına sevk edebilmektedir. Aslında yalnızca dini grupların değil, tabiatları gereği bütün grupların birey üzerinde uyum odaklı baskı oluşturduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla, genel olarak bir gruba mensup olmanın bireyin kendini ayarlama düzeyi üzerinde anlamlı etkisinin olabileceği öngörülebilir. Bu araştırmanın dini grup üyesi olsun olmasın katılımcılarının genel olarak kendini ayarlama skorlarının yüksek olması, iki grup arasındaki farkın gözlelenebilirliğini düşürmüş olabilir. Dolayısıyla farklı bir örneklem üzerinde çalışmanın tekrarlanması farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Kendini Ayarlama, Kişilik, Dini Yönelim, Dini Grup Üyeliği.

### Giriş

Toplumsal bir varlık olarak dünyaya gelen insanın henüz anne karnındayken başlayan uyum süreci, sayısız uyarıcıyla dolu dış dünya ile tanışmasıyla daha karmaşık bir hal almaya başlamaktadır. Önceleri daha ziyade fiziksel nitelikte olan bu süreç, zamanla duygusal, bilişsel ve sosyal etmenlerin dahil olmasıyla genişleyerek insanın yaşamı boyunca mücadelesini vereceği gelişim ödevlerine dönüşmektedir. Bireyin, toplumun organik bir parçası olma serüvenini kapsayan sosyal gelişimin, bireyin *ötek*inin varlığının farkına varması, onu tanıması, ona benzer ya da onun onayını alabilecek davranış kalıpları geliştirmesi, yani kısaca onunla yaşamayı öğrenmesi şeklinde tanımlanması mümkündür. Anlamlı ilişkiler benliğin önemli bir parçasını oluşturduğu ve aidiyet asli ihtiyaçlarından biri olduğu<sup>1</sup> için birey, ötelenme veya dışlanma ihtimaliyle karşılaşmamak adına duygu, eylem ve kararlarını az ya da çok bu ihtiyacı doğrultusunda şekillendirmektedir.<sup>2</sup> Aidiyet, sağlıklı her birey için evrensel bir ihtiyaçken, ilişkinin seyrine yön verme, rol paylaşımı, durumsal (situational) ipuçlarının kullanımı gibi hususlarda bireyler arasında farklılıklar görülmektedir.

İnsanların kişiler arası süreçleri inşa edişlerindeki bireysel farklılıklar Mark Snyder'ın dikkatini kendini ayarlama (self-monitoring) bahsine çekmiştir. Sosyal psikolog Snyder bireylerin sözlü-sözsüz davranışlarını dışsal ipuçlarına göre ayarladıkları ölçüde birbirlerinden ayrıldıklarını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Snyder, bireyleri kamusal görüntüleri (public appearances) ve kişisel gerçekleri (private realities) arasındaki uyumsuzluk derecesine göre kendini ayarlaması yüksek (KAY) bireyler ve kendini ayarlaması düşük (KAD) bireyler olarak iki kategoride değerlendirmektedir. Buna göre, *doğru yerde, doğru zamanda, doğru insan olmak* için kendi kişisel gerçeklerinden feragat ederek içerisinde bulunduğu ortama göre imaj sergileyen birey KAY birey olarak nitelendirilirken; umuma karşı sergilediği tavır ile kendi kişisel tutumları arasında bir tutarlılık yakalamaya çalışan birey KAD birey olarak karakterize edilmiştir.<sup>3</sup> KAY ve KAD ayrımının kabaca, davranışları başkaları tarafından yönetilenler, yani

<sup>1</sup> Roy F. Baumeister - Mark R. Leary, "The Need to Belong: Desire For Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation", *Psychological Bulletin* 117/3 (1995), 520-521.

<sup>2</sup> Roy F. Baumeister - Jean M. Twenge, "The Social Self", *Handbook of Psychology*, ed. Irving B. Weiner (New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., 2003), 5/328.

<sup>3</sup> Mark Snyder, *Public Appearances Private Realities: The Psychology of Self-Monitoring* (New York: W.H. Freeman and Company, 1987), 4.

## 544 | Büşra Kılıç Ahmedi. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

dıştan yönetimler (other-directedness) ve davranışları kendi güdümünde olanlar, yani içten yönetimler (inner-directedness) nüansı üzerine oturduğu söylenebilir. Bu minvalden bakıldığında, durumlar arası davranış tutarlılığına sahip KAD bireyin, duruma uygun imaj sergilemek için kendi değer, düşünce ve tutumlarına kulak tıkayan KAY bireyden daha olumlu, daha sağlıklı ve daha olması gereken bir tablo çizdiği düşünülebilir. Ancak, her iki eğilimin de farklı durumlarda farklı avantajları söz konusudur.

Kendini ayarlama, bireylerin sosyal durumlarda ötekine karşı sergiledikleri benlik sunumları ve dışavurumcu davranışları (expressive behavior) üzerindeki kontrol derecelerini ifade eden bir kavramdır.<sup>4</sup> Yani kendini ayarlama, kişinin kendi davranışlarını gözlemesi, değerlendirmesi ve durumun gerekleri doğrultusunda düzenlemesini kapsayan bir süreç işaretmektedir.<sup>5</sup> Başka bir anlatımla kendini ayarlama, bireyin içerisinde bulunduğu ortam kaynaklı sinyallere karşı hassasiyet göstermesi, sinyalleri yorumlayarak gerekli ipuçlarına dönüştürmesi, bu ipuçlarını kendi sözlü-sözsüz bütün dışavurumcu davranışlarını kontrol etmede ve düzenlemede kullanması sürecini içeren bir kavramdır. Tanımlardan anlaşılacağı üzere kendini ayarlama, duruma uygun imaj üretimi adına davranış değiştirebilme becerisini ifade etmektedir. Kendini ayarlamının bir kabiliyet, yetenek, kişilik özelliği ya da kişiler arası yönelim mi olduğu hususu tartışmalı olmakla birlikte,<sup>6</sup> çoğunluk tarafından kabul gördüğü üzere, toplum içerisinde yaşayan her sağlıklı birey az ya da çok kendini ayarlama tekniklerinden yararlanmaktadır.

Kendini ayarlama teorisinin ileri sürüldüğü yıllarda sosyal psikologların tartıştığı temel konular genel anlamda iki başlık etrafında toplanmaktadır. Birincisi, davranış kişisel özelliklerin mi yoksa bireyin içinde bulunduğu durumun mu belirlediği tartışmasıdır. İkinci husus, tutumlara bakarak davranışların öngörülmesinin imkânı ve davranışların tutumları ne kadar yansıttığı sorularına dayanmaktadır. Bu minval üzere kendini ayarlama teorisi ise, KAD şeklinde adlandırılan bir grup bireyin davranışları üzerinde kişisel özelliklerin belirleyici olduğunu, yani bu grubun tutum-davranış tutarlılığının yüksek olduğunu; KAY bireyleri kapsayan diğer grubun davranışlarının ise daha çok durumsal olarak nitelendirilen özellikler tarafından belirlendiğini, bu sebeple bu bireylerin tutumlarından davranışlarını öngörmenin daha zor olduğunu ileri sürerek her iki temel tartışmayı çözüme kavuşturma iddiasında olmuştur.

### 1. Kendini Ayarlamının Düşünsel Arka Planı

Kendini ayarlama, dışavurumcu davranış, benlik sunumu ve sözsüz duygusal göstergelerin kontrolü şeklinde formüle edilen bir yapıya sahiptir. Düşünsel arka planı incelendiğinde, William James'in çoklu sosyal benlik düşüncesi, sembolik etkileşimciler tarafından ileri sürülen benliğin toplumsal orijini fikrine binaen izlenim yönetimi düşüncesi ve Erving Goffman'ın detaylandığı tiyatro gibi hayat metaforunun izleri göze çarpmaktadır.

Bireylerin benlik sunumları üzerinde kontrol sağlayabildikleri düşüncesi, pek çok benlik teorisinin temel doktrinleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla kendini ayarlamının da benlik sunumunun değişkenliğine vurgu yapan klasik benlik teorilerinin entelektüel arka planının izlerini taşıdığı<sup>7</sup> ve kurgu itibarıyla benlik sunumunun değişkenliğine vurgu yapan

<sup>4</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 4-5; a.mf., "Self-Monitoring", *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, ed. Antony S. R. Manstead - Miles Hewstone (Oxford: Blackwell Publishing, 1995), 515.

<sup>5</sup> Selçuk Budak, "Öz-izleme", *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 579.

<sup>6</sup> Hasan Bacanlı, "Kendini Ayarlaması Yüksek ve Düşük Bireylerin Kişilik Özellikleri", *Eğitim Bilimleri I. Ulusal Kongresi, Bildiriler IV: Eğitimde Psikolojik Hizmetler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1993), 459-466.

<sup>7</sup> Mark Snyder, "Self-Monitoring Processes", *Advances in Experimental Social Psychology* 12 (1979), 87.

benlik teorilerinin arasında ele alındığını söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Psikoloji biliminin öncülerinden William James, *The Principles of Psychology* adlı eserinde benlik konusuna yer vererek daha önceleri felsefi tartışmaların nesnesi olan benliği, psikolojinin sınırları içerisine çekmiştir. James adı geçen eserinde sosyal benlikten bahsederken, bireylerin farklı ortam ve kişi örüntülerine farklı benlikler sunduklarını<sup>9</sup> iddia ederek aslında kendini ayarlama teorisinin temel ayaklarından birini inşa etmiştir. James'in benlik sunumunun duruma özgüllüğü nosyonu, daha sonra sembolik etkileşim akımında yankı bulmuş ve izlenim yönetimi teorisinin oluşumunu etkilemiştir. İzlenim yönetimi ise, sosyal etkileşimin, muhatabın gözünde istenilen imajın oluşturulabilmesi için sözlü-sözsüz benlik sunumlarını kontrol etme yeteneğini gerektirdiği<sup>10</sup> temel argümanı üzerine oturmaktadır. Bahsi geçen kontrol yeteneğinin, başarılı sahne aktörlerine atfedilen nitelikler arasında yer alıyor olması,<sup>11</sup> meseleyi Goffman tarafından detaylandırılan tiyatro gibi hayat metaforuna bağlamaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla, kendini ayarlama teorisini oluşturan sacayağının ikincisini izlenim yönetimi geleneği oluşturmaktayken, diğerinin kökü tiyatro gibi hayat metaforuna dayanmaktadır.

## 2. Kendini Ayarlamının Etiyolojisi

Kendini ayarlamının sosyal durum ve ortamlarda ortaya çıkıyor olması, onun yalnızca sosyal-çevresel faktörlerin ürünü olduğunu düşündürebilir. Ancak kavramın ilksel kökenlerine ilişkin incelemeler, hem biyolojik-genotipsel faktörlerin hem de çevresel faktörlerin bu süreçte belirleyici olduğunu göstermektedir.<sup>13</sup> Buna göre kendini ayarlamadaki bireysel farklılıkların azımsanmayacak bir kısmı genetik nedenlere dayanmaktadır. Yani bireyler doğuştan getirdikleri birtakım karakteristik özellikleri dolayısıyla kendini ayarlama eğilimli olabilmekte ya da tam aksi söz konusu olabilmektedir.

Kavramın biyolojik kökenine atıf yapmak, yaşamının erken dönemlerinden itibaren bireyde kendini ayarlamının söz konusu olabileceğini hatırlatmaktadır. Başka bir anlatımla, kendini ayarlama noktasındaki bireysel farklılıkların çocukluk döneminden itibaren gözlemlendiği söylenebilir.<sup>14</sup> Elbette ki bu, kendini ayarlamının çocukluk döneminde bütün boyutlarıyla ortaya çıkıp sabitlendiği anlamına gelmemektedir. Birey, hayatının erken dönemlerinde kendini ayarlamayı çok sınırlı bir şekilde kullanmaktayken, yıllar geçtikçe bireyin sahip olduğu potansiyeli kullanma şekli ve alanları çeşitlilik göstermektedir.<sup>15</sup>

Kavramın biyolojik-genetik kökenini sınamak için tek yumurta ve çift yumurta ikizleri üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Tek yumurta ikizleri tamamen aynı genetik materyale sahipken, çift yumurta ikizleri genetik materyalleri ortalama olarak yüzde elli oranında paylaştığından, kendini ayarlamının biyolojik-genetik kökenini test etmek için uygun örneklem olarak ikizler seçilmiştir. Araştırma sonuçları tek yumurta ikizlerinin kendini ayarlama uyumlarının mükemmele yakın olduğunu, çift yumurta ikizlerinde ise uyum düzeyinin daha düşük

<sup>8</sup> Stephen R. Briggs - Jonathan M. Cheek, "The Role of Factor Analysis in The Development and Evaluation of Personality Scales", *Journal of Personality* 54/1 (1986), 113.

<sup>9</sup> William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890), 1/293-295.

<sup>10</sup> Mark R. Leary - Robin M. Kowalski, "Impression Management: A Literature Review and Two-Component Model", *Psychological Bulletin* 107/1 (1990), 34.

<sup>11</sup> John T. Metcalf, "Empathy and The Actor's Emotion", *Journal of Social Psychology* 2/2 (1931), 235-237.

<sup>12</sup> Briggs - Cheek, "The Role Of Factor Analysis in The Development And Evaluation of Personality Scales", 113.

<sup>13</sup> Heike Wolf vd., "Self-Monitoring and Personality: A Behavioural-Genetic Study", *Personal and Individual Differences* 47 (2009), 29.

<sup>14</sup> Gary J. Lautenschlager - William G. Graziano, "Conducting Research on the Development of Social Behavior: The Case of Self-Monitoring", *Contemporary Social Psychology* 14/2 (1990), 92.

<sup>15</sup> Steve Gangestad - Mark Snyder, "'To Carve Nature at Its Joints': On the Existence of Discrete Classes in Personality", *Psychological Review* 92/3 (1985), 340.

olduğunu göstermiştir.<sup>16</sup> Elbette ki bu sonuçlar, kendini ayarlamının doğuştan getirilen, değişmez, kalıp bir eğilim olduğunu ortaya koymamaktadır. Bireyler doğuştan bazı yatkınlıklar veya kabiliyetlerle dünyaya gelseler de bu yatkınlıkları kullanmak için uzun sosyalleşme ve öğrenme süreçlerine ihtiyaçları vardır. Zaten genlerin bizatihi psikolojik veya davranışsal karakterleri yoktur; onlar sadece belli bir sosyal ortam içerisinde gelişip şekillenen psikolojik ve davranışsal özellikleri etkileyebilirler. Zira genetik faktörler davranışsal yönelimde değil, o yönelimin gelişmesi için bir eğilimin oluşmasında belirleyici olabilmektedir.<sup>17</sup> Yani davranışı sabitlemekten öte, genler çevresel faktörlerin etkisiyle değişiklik gösterebilecek olan davranış aralıklarını belirlemektedir. Örneğin utangaçlık geni ile doğan bir çocuk, ailesinin sosyalleşme teşviki ile utangaçlığı üzerinde belirli bir noktaya kadar kontrol sağlayabilirken, çevresinden bu yönde destek görmeyen bireyin utangaçlık kaderi olabilmektedir.<sup>18</sup> Bireylerin çevresel faktörlerden etkilenim derecelerinin yine genler tarafından tayin edildiği iddiasını taşıyan teorilerden biri olan ayırıcı yatkınlık (differential susceptibility) teorisine göre, geleneksel görüşün aksine, bireylerin mizaçları, onların çevresel koşullardan ne kadar ve ne yönde etkilenecekleri hususunda belirleyici olmaktadır.<sup>19</sup>

Kendini ayarlamının kültürden kültüre değişiklik arz ediyor olması da yine çevresel değişkenlerin kavram üzerindeki baskınlığının bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Bireyci toplumlar ve kolektivist toplumlar arasında yapılan karşılaştırmalı araştırmalar, bu iki toplum biçimi arasında kendini ayarlama açısından önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. Gudykunst ve arkadaşları ABD, Japonya ve Kore’de yürüttükleri çalışmanın sonucunda, bireyci bir toplum şeklinde nitelendirilen ABD’de kendini ayarlama ortalamasının, kolektivist toplumlar olarak değerlendirilen Japonya ve Kore’ye göre belirgin bir şekilde yüksek olduğunu saptamıştır.<sup>20</sup> Yine Gudykunst yürüttüğü diğer bir çalışmada; bireyci toplumlar olarak ABD ve Avustralya, kolektivist toplumlar olarak da Japonya, Hong Kong ve Tayvan’dan toplanan katılımcılar üzerinden elde ettiği araştırma sonuçlarıyla da bireyci olarak ifade edilen toplumların kendini ayarlama ortalamasının kolektivist olarak değerlendirilen toplumlara göre belirgin bir şekilde yüksek olduğunu tespit etmiştir.<sup>21</sup> İlk bakışta, kolektivist toplumlarda kişiler arası ilişkilere büyük önem veriliyor olması, bireyci toplumlarda ise *ben düşüncesinin* hâkim olması, araştırma sonuçlarının aksi bir beklentiye sebep olabilmektedir. Kolektivist toplumların teşvikine<sup>22</sup> paralel şekilde, KAY bireylerin de birincil gündem maddesinin içerisinde buldukları çevreye uyum sağlamak olduğu düşünülebilir. Ancak sanıldığı gibi aksine KAY bireylerin benlik sunumları pasif bir başkalarına uyma eylemi değil, aktif bir imaj yansıtma sürecidir.<sup>23</sup> Ayrıca bireyci toplumlarda, kolektivist toplumlarda olduğu gibi ya-

<sup>16</sup> Araştırmalarla ilgili detaylı bilgi için bk. Robert H. Dworkin, "Genetic Influences on Cross-Situational Consistency", *Second International Congress on Twin Studies*, (Washington, D.C., 1977); Steven W. Gangestad, *On the Etiology of Individual Differences in Self-Monitoring and Expressive Self-Control: Testing the Case of Strong Genetic Influence* (Minnesota: University of Minnesota, Doktora Tezi, 1984).

<sup>17</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 129-138.

<sup>18</sup> Rod Plotnik – Haig Kouyoumdjian, *Introduction to Psychology* (Canada: Wadsworth, 2011), 466.

<sup>19</sup> Bruce Ellis vd., "Differential Susceptibility to the Environment: An Evolutionary-Neurodevelopmental Theory", *Development and Psychopathology* 23 (2011), 7-25; Jay Belsky vd., "For Better and Worse: Differential Susceptibility to Environmental Influences", *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 301-302.

<sup>20</sup> William B. Gudykunst vd., "Cultural Differences in Self-Consciousness and Self-Monitoring", *Communication Research* 14/1 (1987), 24.

<sup>21</sup> William B. Gudykunst vd., "A Cross-Cultural Comparison Of Self-Monitoring", *Communication Research Reports* 6/1 (1989), 9-12.

<sup>22</sup> Roy F. Baumeister - Jean M. Twenge, "The Social Self", *Handbook of Psychology*, ed. Irving B. Weiner (New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., 2003), 5/343.

<sup>23</sup> Steven W. Gangestad - Mark Snyder, "Self-Monitoring: Appraisal and Reappraisal", *Psychological Bulletin* 126/4 (2000), 546.

kın teması önemseyen ilişkiler yerine, daha çok ihtiyaca yönelik, bireyin kendi refahını öncelleyen, formel ilişkilerin yoğunlukta olması da araştırma sonuçlarının yorumlanmasında yardımcı olabilir.

Özetle, ebeveynin kendini ayarlama yönelimlerinden, çocuğun içerisinde büyüdüğü evin oda sayısına kadar pek çok çevresel faktörün kendini ayarlama eğilimleri üzerinde etkin olduğu yapılan araştırma sonuçlarıyla ortaya konmuştur.<sup>24</sup> Farklı çevresel-demografik değişkenlere sahip olmak, farklı sosyalleşme süreçlerinden geçmeyi ve farklı sosyalleşme tarzları edinmeyi gerektireceği için kendini ayarlama ile çevresel değişkenlerin doğrudan ilişkili olacağı açıktır. Böylelikle hem biyolojik-genetik eğilimlerin hem de sosyal-çevresel faktörlerin birleşerek ya da birbirleriyle etkileşerek sosyal davranışın gelişim seyrini şekillendirdiğini söylemek mümkündür.<sup>25</sup> Erken çocukluk dönemindeki çok sınırlı alanlara ait küçük farklılıklar, sosyalleşme ve tecrübe kazanma süreçlerinin sonrasında çoğalmakta ve çeşitlenmektedir. Yani belli eğilimlerle doğan çocukların, yaşam süreçleri boyunca etkileşimde oldukları çevrelerinin yönlendirmesiyle farklı kendini ayarlama düzeylerine sahip bireyler haline geldikleri söylenebilir.

### **3. Bir Kişilik Teorisi Olarak Kendini Ayarlama**

Snyder'ın ifade ettiği üzere, kendini ayarlama özünde, bireylerin dışavurumcu davranışları, benlik sunumları ve sözsüz duygusal göstergeleri üzerinde kontrol sağlayabildikleri önermesini taşımaktadır.<sup>26</sup> Bu bağlamda teori üzerine yapılan ilk araştırmalar, bireylerin ne ölçüde sosyal ipuçlarına dikkat ettikleri ve bu ipuçlarını kendi davranışlarına kılavuz olarak kullandıkları; duygu göstergelerini ve sözsüz iletişim kanallarını kontrol etme ve izlenim yönetimi stratejilerine başvurma sıklıkları üzerinde yoğunlaşmıştır. Yapılan araştırmaların sonuçları göstermiştir ki kendini ayarlama hususundaki bireysel farklılıklar, kişilerin kendilerini ve başkalarını nasıl algıladıklarıyla ilgilidir.<sup>27</sup> Buna göre kendilerini dış çevrelerinin bir parçası olarak gören dıştan yönetimli bireyler KAY bireyler olurken, iç çevrelerine odaklı içten yönetimli bireyler ise KAD bireyler olmaya yatkındırlar.<sup>28</sup> Kendini ayarlama bireylerin kendileri hakkındaki duygu ve düşünceleri, sosyal durumdaki davranışları ve ötekiyle etkileşimlerini harekete geçiren ve yönlendiren faktörler üzerinde etki sahibidir.<sup>29</sup> Dolayısıyla kendini ayarlamının sonuçlarını bilişsel, davranışsal ve kişiler arası olmak üzere üç farklı alanda gözlemlemek mümkündür.

Bireylerin kendi davranışlarını anlamlandırma ve açıklama tarzları bilişsel sosyal psikolojinin çalışma alanına girmektedir. Kendini ayarlama teorisi de bireylerin kendi davranışlarına yaptıkları yüklemeler hususunda bir perspektif sağlamaktadır. Buna göre KAY bireyler davranışlarına durumsal açıklamalar getirme eğilimindeyken, KAD bireyler ise eğilimsel (dispositional) yüklemeler yapmaktadırlar.<sup>30</sup> Bir başka ifadeyle, KAY bireyler kendilerini değişen şartlar üzerinden yeniden tanımlamakta, dolayısıyla davranışlarına yükledikleri anlamları da yine bu değişen şartlar paralelinde güncellemektedir. KAD bireyler ise eylemlerinin sebeplerini sıralarken içsel tutum ve eğilimleri odaklı ifadelerle daha çok başvurmaktadır.

<sup>24</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 141- 153.

<sup>25</sup> Norman D. Henderson, "Human Behavior Genetics", *Annual Review of Psychology* 33 (1982), 431; Robert H. Dworkin, "Genetic and Environmental Influences on Person-Situation Interactions", *Journal of Research in Personality* 13 (1979), 279-293; Peter Borkenau vd., "Genetic and Environmental Influences on Person-Situation Profiles", *Journal of Personality* 74/5 (2006), 1463-1476.

<sup>26</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 86.

<sup>27</sup> Christopher Leone, "Self-Monitoring: Individual Differences in Orientations to the Social World", *Journal of Personality* 74/3 (2006), 635.

<sup>28</sup> Edward E. Sampson, "Personality and The Location of Identity", *Journal of Personality* 46/3 (1978), 567.

<sup>29</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 86.

<sup>30</sup> Mark Snyder, "Cognitive, Behavioral, and Interpersonal Consequences of Self-Monitoring", *Perception of Emotion in Self and Others*, ed. Patricia Pliner vd. (New York: Plenum Press, 1979), 189.

KAY bireylerin davranışları üzerindeki kontrolünü gözler önüne seren araştırma sonuçları, onların kolaylıkla ve de herhangi bir çaba göstermeden davranışlarını değiştirdiği şeklinde yanlış yorumlanmamalıdır. Zira kendini ayarlayan birey basit bir mantıkla, düz bir şekilde, ötekinin davranışlarından elde ettiği ipuçlarını kopyalamaktan ziyade onların davranışlarının altında yatan olasılıkları anlamak için daha fazla çaba sarf etmektedir.<sup>31</sup> Yani bireyin kendi söz ve fiillerini değiştirme girişimi, önemli bir zihinsel gayret sürecini gerektirmektedir.<sup>32</sup> Bu süreç de konuyu kendini ayarlamının kognitif alandaki yansımalarına getirmektedir. Kendini ayarlama düzeyi yüksek ya da düşük olsun her bireyin takip ettiği bilişsel sürecin, durumun mahiyetini okuyabilmeyi, kişinin kendi benliğini tanımasını ve sosyal çevresinde yer alan ötekiler hakkında bilgi edinmesini ihtiva ettiği görülmektedir.<sup>33</sup> Bilindiği üzere sosyal bir varlık olarak insan, genel olarak davranışının duruma uygunluğu hususuna dikkat etmektedir.<sup>34</sup> Aynı şekilde, her birey eylemlerini planlarken kendi benlik şemasına<sup>35</sup> ve de sosyal dünyasının önemli bir parçasını teşkil eden ötekine dair bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Zira birey, kendisi hakkındaki geçmiş tecrübelerini saklayıp işlediği benlik şemaları<sup>36</sup> olmaksızın sosyal durumlarda davranışlarına nasıl yön vereceğine karar vermekte güçlük yaşamaktadır. Ayrıca birey zihninde öteki bireyler hakkında prototipler oluşturmakta,<sup>37</sup> bunlardan yola çıkarak belirli bir durumda nasıl doğru insan olunacağına dair fikir edinmekte ve bu da doğru zamanda doğru davranışı sergilemesine yardımcı olmaktadır.<sup>38</sup> Elbette ki duruma, bireyin kendi kişiliğine ve ötekine atfedilen bilgilerin kombinasyonları ve kullanım yoğunlukları bireyden bireye değişiklik arz edecektir. Bu bireyler arası farklılık da KAD - KAY birey ayrımında kendini göstermektedir. Buna göre KAY birey, ötekine dair bilgiye daha çok önem vermekteyken, KAD birey ise kararlarını sahip olduğu içsel nitelikler üzerine bina edeceği için kendi benliği hakkındaki bilgiye daha fazla ihtiyaç duymaktadır.

KAY ve KAD bireyler arasındaki davranış yönelimi farklılıklarının altında yatan psikolojik süreçleri anlamak için farklı kendini ayarlama eğilimleri olan bireylerin benlik kavramlarının incelenmesi önem taşımaktadır. KAY bireyler kimliklerini, içerisinde buldukları durumların karakteristikleri üzerinden tanımlamaktadırlar. Dolayısıyla KAY bireylerin benlik kavramlarının, daha çok öteki insanlarla olan ilişkilerinin bir yansıması olduğu söylenebilir. KAD bireylerde ise durum tam aksi istikamettir. KAD bireylerin davranışlarına yön veren kendi içsel duygu, düşünce ve inançlarıdır. Yani KAD bireyler davranışlarını içerisinde buldukları ortamdaki ziyade, kendilerine atfen yönlendirirler. Buradan da anlaşılacağı üzere KAD bireyin kamusal davranışları ile özel benlik kavramları arasında daha yüksek bir uyum söz konusuysa, KAY bireyler için bu uyum daha minimal düzeyde kalmaktadır.<sup>39</sup> Uyum odaklı KAY birey değişen ortam-durum örüntüsüne göre yeni benlik imajları üretirken, prensip odaklı KAD birey *ben kimim?* sorusuna verdiği cevaplar doğrultusunda davranışta bulunmaktadır. Bu da KAY bireyin karşılaştığı her yeni durumda yeniden benlik inşasına giriştiği, KAD bireyin ise sahip olduğu kimlik üzerinden yoluna devam ettiği anlamına gelebilmektedir.

Kendini ayarlamının bilişsel alandaki sonuçlarından bir diğeri de tutum-davranış tutarlılığı meselesinde yankı bulmaktadır. KAY bireyler, inandıkları ile yaptıklarının her zaman

<sup>31</sup> Ellen Berscheid vd., "Outcome Dependency: Attention, Attribution, and Attraction", *Journal of Personality and Social Psychology* 34/5 (1976), 988.

<sup>32</sup> William Ickes - Richard D. Barnes, "The Role of Sex and Self-Monitoring in Unstructured Dyadic Interactions", *Journal of Personality and Social Psychology* 35/5 (1977), 327.

<sup>33</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 104.

<sup>34</sup> Richard H. Price - Dennis L. Bouffard, "Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behavior", *The Psychology of Social Situations: Selected Readings*, ed. Adrian Furnham - Michael Argyle (New York: Pergamon Press, 1981), 35-36.

<sup>35</sup> Hazel Markus, "Self-Schemata and Processing Information About the Self", *Journal of Personality and Social Psychology* 35/2 (1977), 64.

<sup>36</sup> Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 124.

<sup>37</sup> Nancy Cantor - Walter Mischel, "Prototypicality and Personality: Effects on Free Recall and Personality Impressions", *Journal of Research in Personality* 13/2 (1979), 202-204.

<sup>38</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 105-106.

<sup>39</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 107.

örtüşmek zorunda olmadığını düşünürken, KAD bireylere göre eylemler gerçek duygu ve düşünceleri yansıtmak durumundadır.<sup>40</sup> Dolayısıyla kendi tutumuna ters düşen bir davranışta bulunmak ya da kendi tutumunun aksi bir inanca sahipmiş gibi görünmek KAY bireyde bir bilişsel çelişkiye yol açmazken, KAD birey için bu durum en kısa sürede çözülmesi gereken bir probleme işaret etmektedir. Ancak yine burada KAY ve KAD birey arasındaki farklılıkta genel kabulün dışında bir ayrıntı söz konusudur. KAD bireyin eylemlerinin içsel tutumlarının sözcüsü olduğu doğrudur, ancak bu, KAD bireyin hep aynı paralelde davranıyor olduğunu ispatlamamaktadır. Zira insan kendi içerisinde iniş çıkışları olan psikik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla içinden geldiği gibi davranan KAD birey bu iniş çıkışlardan, genellikle olumlu benlik imajı sergileme gayesinde olan KAY bireye nazaran, daha fazla etkilenebilmektedir.<sup>41</sup> Kısaca, KAD bireyler prensipleri doğrultusunda hareket etme gayesi taşıdıkları için tutum ve davranışları arasındaki paralellığı önemserken, KAY bireyler ise düşünce ve eylemlerinin aynı doğrultuda olmasının zorunlu olduğunu düşünmemektedir.

Kendini ayarlamının izlerine davranış boyutunda da rastlamak mümkündür. Kendini ayarlayan birey yalnızca kendisi ve çevresi hakkındaki düşüncelerini şekle sokmakla kalmakta, aynı zamanda öteki bireyler üzerinde bıraktığı imajları kontrol edebilmek amacıyla izlenim yönetimi taktikleri de uygulamaktadır. Yapılan araştırmalar da bireylerin kendini ayarlama düzeyleri paralelinde izlenim yönetimine başvurma motivasyonuna sahip olduklarını göstermektedir.<sup>42</sup> KAY bireyler, davranışlarını şekillendirmede yardımcı olacağı düşünceyle sosyal ortamlarda olup bitenleri dikkat ve merakla gözlemlerken, KAD bireyler için sosyal ipuçları çok anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla KAY bireyler var olan ortam-durum örüntüsünü dikkate alarak benlik sunumu sergilerken, KAD bireyler kendi kişisel tutumları, içsel yönelimleri ve benlik kavramlarını yansıtan benlik sunumları sergilerler. Kısaca KAY bireylerin benlik sunumunda duruma özgülük esassen, KAD bireylerde böyle bir hal söz konusu değildir.<sup>43</sup> Aynı şekilde benlik sunumundaki duruma özgülük, sosyal davranış değişkenliğine yol açmaktadır. Yani KAY bireylerin davranışlarında durumlar arası değişkenlik söz konusu iken, KAD bireylerin sosyal davranışları duruma göre değişiklik göstermemektedir.<sup>44</sup> Özetle, kendini ayarlayan bireyin benlik sunumlarını ve sözlü sözsüz bütün dışavurumcu ifadelerini kontrol etme ihtiyacı hissetmesi ve bu minvalde eylemde bulunması, kendini ayarlamının davranışsal alandaki etkisini ortaya koymaktadır.

Yukarıda bahsedildiği gibi, KAY bireyler geniş benlik sunumu repertuarına sahipken, KAD bireylerin benlik sunumları daha az esnek bir yapıya sahiptir. Ancak mesele dışavurumcu davranış olduğunda, dengelerin tersine döndüğü görülmektedir. Buna göre KAY bireylerin dışavurumcu davranışlarında tutarlılık söz konusuysen, KAD bireylerin dışavurumcu davranışlarının değişken bir tabiata sahip olduğu söylenebilir. Zira KAY birey içinden geldiği gibi davranmak yerine, sosyal olarak istenir imajlar sergileme gayretindedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla KAY birey her daim olumlu bir imaj üretimi peşindeyken, KAD birey hissettiği gibi davranacağı için dışavurumcu davranışları durumlar arası değişkenlik arz edebilmektedir. Yani KAD bireylerde ön plandaki benlik sunumunda durumlar arası tutarlılık söz konusuysen, arka plandaki dışavurumcu davranışta değişkenlik söz konusu olabilmektedir. KAY bireylerde ise

<sup>40</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 39-40.

<sup>41</sup> William Ickes vd., "Objective Self-Awareness and Individuation: An Empirical Link", *Journal of Personality* 46/1 (1978), 157-158.

<sup>42</sup> William H. Turnley - Mark C. Bolino, "Achieving Desired Images While Avoiding Undesired Images: Exploring the Role of Self-Monitoring in Impression Management", *Journal of Applied Psychology* 86/2 (2001), 355.

<sup>43</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 92-95.

<sup>44</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 95-96.

<sup>45</sup> Richard Lippa, "Expressive Control, Expressive Consistency, And The Correspondence Between Expressive Behavior And Personality", *Journal of Personality* 46/3 (1978), 457-458.

benlik sunumları değişkenlik arz ederken, dışavurumcu davranışta bir tutarlılık bulunduğu söylenebilir.<sup>46</sup>

Bireyin bilişsel ve davranışsal safhalardaki eylemlerini etkileyen kendini ayarlama kavramının, kişiler arası ilişkilerde de bir yansımalarının olması beklenmektedir. Araştırma sonuçları, KAY bireylerin iletişimin başlatılmasında ve sürdürülmesinde etkin rol aldığını göstermektedir.<sup>47</sup> Bu da, duruma ve içerisinde bulunduğu ortamın gereklerine göre davranış değiştirme eğiliminde olan KAY bireyin kişiler arası süreçlerin yönetimindeki girişkenliğine ve muhatabına umduğunu verdiği ya da en azından onda böyle bir ön imaj uyandırdığı için sosyal alandaki başarısına işaret etmektedir. Yani KAY bireylerin, sosyal etkileşimin oluşumunda, yönlendirilmesinde ve devamlılığının sağlanmasında KAD bireylere nazaran daha belirleyici bir konumda yer aldıkları söylenebilir. Bu, KAY bireylerin KAD bireylere kıyasla iletişim noktasında daha aktif olduklarını gösteriyor olsa da, kurdukları iletişimin niteliği hakkında bilgi vermemektedir. Zira KAY bireyler daha sığ, samimiyetten uzak, politik iletişim tarzlarını tercih etmekten; KAD bireylerin derin, duygusal arka plana sahip uzun soluklu diyaloglar kurma eğiliminde olduğu<sup>48</sup> bilinmektedir.

#### 4. Kendini Ayarlama ve Dindarlık

Sosyal ilişkilerden meslek seçimine, dikkat yönetiminden evlilik doyumuna, tüketim alışkanlıklarından iş performansına kadar pek çok farklı değişkenle ilişkisi araştırılan kendini ayarlamının dindarlıkla bağlantısı üzerinde yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu bağlamda ilk girişimin Kotejin ve Snyder'ın 1986 tarihli araştırmalarıyla olduğu söylenebilir. Bahsi geçen araştırmacılar, üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmada katılımcıların hem dini yönelimlerini, hem kiliseye katılımlarını hem de öznel dindarlık algılarını tespit etmeyi hedeflemiştir. Elde ettikleri veriler, KAD bireylerin KAY bireylere nazaran daha sık kiliseye gittiğini göstermiştir. Aynı şekilde KAD bireylerin iç güdümlü dini yönelimlerinin, KAY olan bireylere kıyasla daha yüksek olduğu da bulgulanmıştır.<sup>49</sup>

Dindarlığın, kişisel ilişki süreçlerini kapsayan kişisel iletişim üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak için 1994 yılında yürüttüğü çalışmasıyla Ragsdale, kendini ayarlama ve dindarlık ilişkisini anlamaya dair ikinci teşebbüsün sahibi olmuştur. Dindarlığı Batson ve Ventis tipi üçlü boyutlandırma üzerinden ölçmeyi tercih eden Ragsdale, Hristiyan inancı özelinde dini inancın yakın ilişkileri olumlu yönde etkileyeceği öngörüsüyle hareket etmiştir. İletişim sürecini etkileyen saiklerden biri olarak ele aldığı kendini ayarlamının ise bireyin davranışlarına kendi şahsi tecrübelerine değil de dışsal duruma göre şekil vermesini ifade etmesi dolayısıyla gerçek-samimi ilişkileri öven Hristiyan inancıyla zıtlık arz edebileceğini ileri sürmüştür. Ancak araştırmasının sonuçları Ragsdale'in tahminlerini doğrulamamış ve kendini ayarlama ile iç güdümlü dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir.<sup>50</sup>

Öğretmen, doktor, avukat, din görevlisi ve serbest meslek olmak üzere beş meslek grubundan oluşan yetişkin örneklemini kullanılarak Türk din psikolojisi literatüründe ampirik olarak dindarlık ve kendini ayarlama arasındaki ilişki ilk kez Mustafa Koç tarafından çalışılmıştır. Benlik kavramı değişkenleri ve dindarlık ilişkisini konu alan 2008 yılında bitirdiği doktora çalışmasında Koç, kendini ayarlamaya bir benlik alt kavramı olarak yer vermiştir. Dindarlığı Allport tipi dini yönelim biçimleri perspektifinden ele alan araştırmasında, iç güdümlü dini

<sup>46</sup> Snyder, "Self-Monitoring Processes", 96-97.

<sup>47</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 193-194; Ickes - Barnes, "The Role of Sex and Self-Monitoring in Unstructured Dyadic Interactions", 327-329.

<sup>48</sup> Ayda Büyüksahin Sunal - Ali Dönmez, "Self Monitoring in Romantic Relationships: Stress and Psychological Symptoms", *Eğitim ve Bilim* 36/162 (2011), 150-151.

<sup>49</sup> Brian Kojetin - Mark Snyder, "Self-Monitoring and Religiosity", *The Annual Convention of the American Psychological Association* (Washington, D.C., 1986), 4-7.

<sup>50</sup> J. D. Ragsdale, "Relational Communication Competence in High and Low Christian Religious Commitment: A Research Note", *Review of Religious Research* 35/3 (1994), 271.



yönelime sahip bireylerin kendini ayarlama puanlarının dış güdümlü dini yönelime sahip bireylerden daha düşük olduğu sonucunu elde etmiştir.<sup>51</sup> Aynı şekilde katılımcıların dış güdümlü dindarlık düzeyleri arttıkça, kendini ayarlama seviyelerinde de artış olduğu görülmüştür.

Kendini ayarlama ve dindarlık ilişkisini Türkiye’de ikinci olarak konu edinen bir diğer araştırma ise Özlem Altunsu Sönmez tarafından yapılmıştır. Dindarlık, kendini ayarlama ve politik katılım ilişkisini ele alan doktora çalışmasında Altunsu Sönmez, katılımcıların dindarlıklarını Allport’un dini yönelim biçimleri üzerinden kategorize ederek, dindarlığın bireylerin kendini ayarlama düzeyine bir etkisinin olup olmadığını üniversite öğrencileri üzerinde test etmiştir. Araştırmasının neticesinde Altunsu Sönmez, iç güdümlü dindarlık yönelimine sahip katılımcıların çoğunluğunun kendini ayarlama düzeyi düşük bireyler olduklarını ve dış güdümlü dindarlık yönelimine sahip katılımcıların ise daha çok KAY bireyler olduklarını ifade etmiştir.<sup>52</sup> Böylelikle KAY birey ile dış güdümlü dindarlık arasında bazı kişisel özellikler açısından bir benzeşmenin olduğu iddiası güçlenmiş görünmektedir.

Bunların yanında dindarlığın kendini ayarlamayı destekler nitelik taşıdığını savunanlar da bulunmaktadır. McCullough ve Willoughby’nin iddiasına göre dindarlık genel anlamda öz-kontrolü artıran bir mahiyet taşıdığı için, öz-kontrol de kendini ayarlamının bir aşamasını oluşturduğu için dindarlık ve kendini ayarlama arasında doğrusal bir ilişki söz konusu olabilir.<sup>53</sup> Buna göre, tabiatüstü varlıklarla etkileşimde olma fikri insanları kendini ayarlamaya yönlendirmektedir. Bir başkası tarafından izlenme hissini toplum yanlısı davranışları arttırdığını gösteren araştırmalar<sup>54</sup> göz önüne alındığında, tabiatüstü bir varlık tarafından izleniyor olmanın öz-kontrol yoluyla kendini ayarlamayı arttırdığı düşünülebilir. Yine dini ortam ve toplulukların, katı kuralları dolayısıyla bireyi öz-kontrolle sevk etmesinden<sup>55</sup> hareketle kendini ayarlamayı teşvik eden yapılar oldukları araştırmacıların iddiaları arasında yer almaktadır. İç muhasebeyi gerekli kılan dini ritüellerin öz-kontrolü artırıcı etkisi dolayısıyla kendini ayarlamayı tetiklediği düşüncesi de bu araştırmacıların dayanak noktalarından biridir.

Bu noktada dindarlığın tabiatı gereği kendini ayarlamayı destekler mahiyet taşıdığını iddia etmenin tartışmaya açık bir fikir olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira dinin emirleri doğrultusunda ya da yalnızca etik kaygılarla kendisini iyilik doğrultusunda geliştirmeye çalışan bireyi, prososyal davranışları sebebiyle sosyal bukaletun olarak etiketlemek doğru görünmemektedir. İç güdümlü dindarlık düzeyi yükseldikçe öteki bireylerle olumlu ilişkiler kurma oranının arttığını<sup>56</sup> ve benzer şekilde yalnızlık ile iç güdümlü dindarlık arasında negatif yönlü bir ilişkinin varlığını ortaya koyan<sup>57</sup> araştırma sonuçları, sosyal ilişkiler açısından iç güdümlü dindarlığın önemli bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir. KAY bireylerin de kendilerini içerisinde buldukları ortamdaki hâkim görüşe göre şekillendirmeleri dolayısıyla

<sup>51</sup> Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 184.

<sup>52</sup> Özlem Altunsu Sönmez, *Religiosity, Self-Monitoring and Political Participation: A Research on University Student* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 341.

<sup>53</sup> Michael E. McCullough - Brian L. B. Willoughby, “Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications”, *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 86.

<sup>54</sup> Melissa Bateson vd., “Cues of Being Watched Enhance Cooperation in A Real-World Setting”, *Biology Letters* 2 (2006), 412.

<sup>55</sup> Douglas T. Kenrick - Heather E. McCreath, “Person-Environment Intersections: Everyday Settings and Common Trait Dimensions”, *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 693-694.

<sup>56</sup> Fatma Gül Cırhınlioğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 99.

<sup>57</sup> Muhammed Kızılgeçit, “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 532.

## 552 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

diğer insanlarla çatışmak yerine uyumlu ilişkiler geliştirme amaç ve kabiliyetini taşıdığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında din, çoğu kez müntesiplerini uyuma, iç muhasebeye, ifrat ve tefritten kaçınmaya, grupla hareket etmeye davet ediyor olabilir. Ancak buradan hareketle dinin bireyi kendini ayarlamacı bir role sevk ettiği iddiası tartışmaya açık bir iddia olacaktır. Zira böyle olduğu takdirde tüm toplum yanlış davranışları, öz-kontrolü gerektirdiği gereksinimle kendini ayarlamacı davranış olarak değerlendirmek gerekmektedir ki, bu da toplumların samimi olmayan araç değerler üzerinde varlıklarını sürdürdüğü, bireydeki iyilik yapma güdüsünün tamamıyla dış unsurlar tarafından güdülendiği iddialarını kabul etmek anlamına gelmektedir.

Özetle, kendini ayarlamının teorik olarak dış güdümlü dindarlığa ya da tam aksine iç güdümlü dindarlığa benzediği iddialarını hem destekleyen hem de çürüten araştırma sonuçlarına rastlamak mümkündür. Dolayısıyla dindarlık ve kendini ayarlama değişkenleri arasında teorik bir benzerlikten çok, etkileşimden söz edilebileceğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Kendini ayarlama ve dindarlık arasındaki ilişki bu araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Bu sebeple araştırmanın temel amaçlarından biri, bireylerin dini yönelimleri ile kendini ayarlama düzeyleri arasında bir ilişkinin olup olmadığını, eğer bir ilişki söz konusuysa bu ilişkinin yönü ve derecesini tespit etmektir. Ayrıca dini grup üyeliği ile kendini ayarlama düzeyi arasındaki ilişkinin ve dine özne önem verme düzeyinin kendini ayarlama üzerindeki etkisinin incelenmesi de araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır. Bu doğrultuda bu çalışma, iç güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama arasında negatif yönlü bir ilişki olacağı varsayımına dayanmaktadır. Benzer şekilde, bir dini grup üyeliği bulunan kişilerin kendini ayarlama düzeylerinin herhangi bir dini gruba üye olmayanlardan daha yüksek olacağı ve dine özne önem verme düzeyi arttıkça kendini ayarlama skorlarında bir azalma görüleceği de yine araştırmanın temel hipotezleri arasında yer almaktadır.

Batı'da yetmişli yıllar itibarıyla kavram olarak çalışılmaya başlanması ve doksanlı yıllarda araştırmalara çokça konu olarak sosyal psikolojinin gözde konularından birini oluşturmasına karşın kendini ayarlamının sosyal psikoloji ve din psikolojisi gibi alanlara ilişkin yerli literatürde yeterince yer alamadığını söylemek mümkündür. Batı'da, özellikle Anglofon dünyada, çeşitli değişkenlerle ilişkisi bağlamında incelenen kendini ayarlamının, dindarlık ile ilişkisini doğrudan konu edinen araştırma sayısı sınırlı düzeyde kalmıştır. Kendini ayarlama ve dindarlık ilişkisini inceleyen çok az sayıda alan araştırmasından biri olması dolayısıyla bu çalışmanın özgün değer taşıdığı ileri sürülebilir.

## 5. Yöntem

### 5.1. Örneklem

Bu araştırmanın çalışma evrenini oluşturan yerleşim birimi Bursa ili olarak belirlenmiştir. TÜİK'in verilerine göre Bursa ilinin 2013 yılındaki toplam nüfusu 2.740.970 iken, 16-65+ yaş aralığındaki toplam nüfus ise 2.091.151 civarında görünmektedir.<sup>58</sup> Buna göre örneklemin içerisinde seçileceği 16-65+ yaş grubundaki bireyler, çalışma evreninin yaklaşık %76'sını oluşturmaktadır.

Ayrıca evreni oluşturan varlıkların toplam sayısı bilindiğinde, kabul edilebilecek hata payları için, %95 ve %99 keskinlik düzeyinde gerekli hesaplamalar yapılarak belirlenen kuramsal örneklem büyüklüklerinin gösterildiği tablolar incelendiğinde, 2.091.151'lik evren büyüklüğü için %5 hata payında istenen örneklem sayısı örneklem homojen olduğu takdirde 246, homojen olmadığı ise 381 olarak görünmektedir.<sup>59</sup> Ancak ihtiyaten bu çalışmanın

<sup>58</sup> TÜİK, *Seçilmiş Göstergelerle Bursa 2013* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2014), 84-85.

<sup>59</sup> Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 28-30.

örneklem sayısı, istatistiksel hesaplamaların yeter sayısından daha geniş tutulmuştur. Çalışmanın örneklemini basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilmiş olup, 2017 yılında Bursa'da ikâmet eden 16-65+ yaş aralığındaki 806 bireyden müteşekkildir.

Araştırmaya katılanların 437'si (%54,2) kadın, 369'u (%45,8) erkeklerden meydana gelmektedir. Örneklem grubunun temel niteliklerine bakıldığında, yaş ortalamasının 34 olduğu, 16-21 yaş grubunda 160 (%19,9), 22-40 yaş grubunda 415 (%51,5), 41-65 yaş grubunda 213 (%26,4) ve 65+ yaş grubunda 18 (%2,2) kişinin yer aldığı görülmektedir. Eğitim düzeyi olarak, katılımcıların 141'i (%17,5) ilkokul mezunu, 122'si (15,1) ortaokul mezunu, 291'i (36,1) lise mezunu ve 252'si (%31,3) yükseköğretim mezunudur. Bunun yanında, araştırmaya katılanların 380'i (47,1) evli, 426'sı (%52,9) da bekaardır. Mesleğe göre dağılımları incelendiğinde 95'inin (%11,8) eğitimci olduğu, 73'ünün (%9,1) resmi olmayan din görevlisi grubunda yer aldığı, 225'inin (%27,9) özel sektör, 52'sinin (%6,5) ticari sektör çalışanı olduğu, 18'inin (%2,2) memur, 33'ünün (%4,1) emekli, 130'unun (%16,1) öğrenci, 170'inin (%21,1) ev hanımı ve 10'unun (%1,2) işsiz olduğu ifade edilebilir. Katılımcıların 49'u (%6,1) hayatının çoğunu köyde, 51'i (%6,3) kasabada ve 706'sı (%87,6) büyük şehirde geçirmiştir. Ayrıca örneklem grubunda yer alan bireylerin 53'ü (%6,6) ortanın altı, 638'i (%79,2) orta, 115'i (%14,3) ortanın üstü sosyo-ekonomik duruma sahip olduğunu belirtmiştir. Son olarak katılımcıların 271'i (%33,6) bir dini grup ile bağlantısı olduğunu, 535'i (%66,4) ise bağlantısının olmadığını ifade etmiştir.

## **5.2. Kullanılan Ölçme Araçları**

Çalışmanın alan araştırması kısmında ise bilgi toplama yöntemi olarak anket tekniği tercih edilmiştir. Anket formu, katılımcıya formda yer alan sorular dışında başka soru sormayı gerektirmeyecek şekilde önceden düzenlenmiştir. Bu araştırmada kullanılan anket formu, 43 maddeden oluşmaktadır.

### **5.2.1. Kişisel Bilgi Formu**

Anketin başlangıcında, yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni durum, meslek, yaşanan yer, sosyo-ekonomik durum sorularından oluşan ve katılımcıların demografik yapısını ortaya çıkarmayı amaçlayan 7 maddelik soru grubu yer almaktadır. Ardından *Herhangi bir dini grup/cemaat/tarikat ile bağınız var mı?* maddesiyle ile katılımcıların dini grup/cemaat/tarikat üyeliği sorulmuştur. Katılımcılar bu soruyu *Var* ya da *Yok* seçeneklerinden birini işaretleyerek yanıtlamışlardır.

### **5.2.2. Dine Öznel Önem Verme Düzeyi**

Katılımcıların dine öznel önem verme düzeyi, *Din sizin için ne kadar önemli?* şeklindeki maddeyle ölçülmeye çalışılmıştır. Katılımcılar *1= Hiç önemli değil, 2= Biraz önemli, 3=Önemli, 4=Çok önemli, 5=En üst düzeyde önemli* seçeneklerinden birini işaretleyerek ilgili maddeyi yanıtlamışlardır.

### **5.2.3. Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği**

Kendini Ayarlama Ölçeği (KAÖ), ilk olarak Mark Snyder tarafından geliştirilmiştir. Bu çalışmada kullanılan Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği, Snyder'in ölçeğinin aldığı eleştiriler dolayısıyla güncellenmiş versiyonlarından biri olan *Revised Self-Monitoring Scale*'in Türkçeye uyarlanmış versiyonudur.

Richard Lennox ve Raymond Wolfe tarafından reforme edilen, 13 maddeden oluşan ve 6'lı likert cevap sistemine sahip olan ölçek, iki faktörlü bir yapıya sahiptir: 7 maddeden oluşan benlik sunumunu düzenleme becerisi ve 6 maddeden oluşan başkalarının dışa vurumcu davranışlarına duyarlılık. Lennox ve Wolfe yaptıkları geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sonucunda ölçeklerinin önceki versiyonlardan daha başarılı olduğunu ortaya koymuştur.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Richard D. Lennox, "The Problem With Self-Monitoring: A Two-Sided Scale and a One-Sided Theory", *Journal of Personality Assessment* 52/1 (1988), 70-71; Richard D. Lennox - Raymond N. Wolfe, "Revision of the Self-Monitoring Scale", *Journal of Personality and Social Psychology* 46/6 (1984), 1363.

## 554 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

*Revised Self-Monitoring Scale*'in Türkçeye uyarlama çalışmaları İlknur Özalp Türetgen ve Sevim Cesur tarafından yapılmıştır.<sup>61</sup> Yaptıkları çalışmada Özalp Türetgen ve Cesur, Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği'nin Cronbach alpha katsayısını .80, test-tekrar test güvenilirlik katsayısını ise .74 olarak tespit etmiştir. Bu sonuçlar ölçeğin psikometrik açıdan güçlü olduğunu göstermektedir.

Türkçeye uyarlama çalışmaları neticesinde 12 maddeye indirilen ölçek, 6'lı likert tipi yanıt şekline sahiptir. Ölçekte sunulan yanıt seçenekleri *kesinlikle, her zaman yanlış, genellikle yanlış, yanlış sayılır ancak bazı istisnalar var, doğru sayılır ancak bazı istisnalar var, genellikle doğru, kesinlikle, her zaman doğru* şeklindedir. Puanlama, *kesinlikle, her zaman yanlış* 0, *kesinlikle, her zaman doğru* 5 puan olmak üzere, 0-5 değerleri arasında yapılmaktadır.

### 5.2.4. Dini Yönelim Ölçeği

Dini yönelimi iç güdümlü ve dış güdümlü olmak üzere iki boyutta ele alan ölçek, Gordon Allport ve Michael Ross tarafından geliştirilmiş 5'li likert tipi bir ölçektir. Orijinal ismi *Religious Orientation Scale* olan ölçek, 9 maddesi iç güdümlü (içsel) dini yönelimi, 11 maddesi dış güdümlü (dışsal) dini yönelimi ölçmek üzere toplam 20 maddeden oluşmaktadır.

Ölçeğin Türkçeye uyarlama çalışmaları Fatma Gül Cirhinlioğlu'nun doktora çalışması çerçevesinde yapılmıştır. Yapılan güvenilirlik çalışmalarında ölçeğin iç tutarlık katsayısı Cronbach alfa .90 ve iki yarım güvenilirliği .89 olarak tespit edilmiştir. Çeşitli çalışmalarda ölçeğin iç tutarlığının, iç güdümlü yönelim için .67 ve .93; dış güdümlü dini yönelim alt ölçeği için .76 ve .85 arasında seyrettiği dikkate alındığında ölçeğin uyarlanmış versiyonunun güvenilirliğinin oldukça iyi olduğu ifade edilebilir.<sup>62</sup>

Ölçek, Türkçeye uyarlama çalışmaları neticesinde 22 maddelik bir forma kavuşmuştur. 5'li likert cevaplandırma tarzına sahip olan ölçekte sunulan cevap seçenekleri *Hiç katılmıyorum, Pek katılmıyorum, Kararsızım, Biraz katılıyorum ve Tamamen katılıyorum* şeklindedir. Puanlama *Hiç katılmıyorum* 1, *Tamamen katılıyorum* 5 puan olmak üzere, 1 ila 5 arasında bir değer vererek yapılmaktadır.

### 5.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın amacı doğrultusunda oluşturulan anket formu, 10 Nisan - 14 Mayıs 2017 tarihleri arasında, Bursa'da ikâmet eden katılımcılara uygulanmıştır. Toplanan veriler, Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA), t-Testi, Pearson Korelasyon Analizi ve Basit Doğrusal Regresyon Analizi yoluyla işlenerek araştırma bulgularına dönüştürülmüştür. Bu çalışmada kendini ayarlama, dini yönelim ve dini grup üyeliği değişkenleri arasındaki ilişkinin varlığı, yönü ve derecesini tespit etme amacı sebebiyle ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.

## 6. Bulgular

### 6.1. Kendini Ayarlama ve İç Güdümlü Dini Yönelim Arasındaki İlişki

Kendini ayarlaması yüksek ve düşük olarak iki kategoriye ayrılmış olan katılımcıların iç güdümlü dini yönelim ve dış güdümlü dini yönelime göre dağılımları Tablo 1'de gösterilmektedir.

<sup>61</sup> İlknur Özalp Türetgen - Sevim Cesur, "Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği'nin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Türk Psikoloji Yazıları* 9/17 (2006).

<sup>62</sup> Cirhinlioğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler*, 42-45.

Tablo 1: Kendini Ayarlama Göre Dini Yönelim Dağılımı

Bağımlı Değişken	KADN	%	KAYN	%	Toplam
İç Güdümlü Dini Yönelim	129	24,9	390	75,1	519
Dış Güdümlü Dini Yönelim	82	28,6	205	71,4	287
Toplam	211		595		806

Katılımcıların kendini ayarlama puanları ile iç güdümlü dini yönelim puanları arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koymak için yapılan basit doğrusal korelasyon işleminin sonuçları Tablo 2’de aktarılmıştır.

Tablo 2: Kendini Ayarlama ile İç Güdümlü Dini Yönelim Arası Korelasyon Sonuçları

	İç Güdümlü Dini Yönelim	
	R	,102**
<b>Kendini Ayarlama (Genel)</b>	P	,004
	N	806

\*\*Korelasyon katsayısı 0,01 düzeyinde anlamlı

Elde edilen sonuçlardan, kendini ayarlama ve iç güdümlü dini yönelim puanları arasında, pozitif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır ( $r=0,102$ ,  $p=0,004<0,01$ ). Korelasyon katsayısının 0,102 olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu ilişkinin zayıf bir ilişki olduğu söylenebilir. Yani bu sonuçlara göre, örneklem grubunun kendini ayarlama puanları arttıkça iç güdümlü dini yönelim puanları az da olsa artmaktadır.

Tablo 3: Kendini Ayarlama ile İç Güdümlü Dini Yönelim Arası Basit Regresyon Sonuçları

Yordayan	Yordanan	R	R <sup>2</sup>	F	B	Std. $\beta$	T	P
	(Sabit)				36,336		23,773	,000
<b>İç Güdümlü Dini Yönelim</b>		,102	,010	8,449		,102		
	<b>Kendini Ayarlama</b>				,097		2,907	,004

Tablo 3’ten anlaşıldığı üzere, iç güdümlü dini yönelimin, katılımcıların kendini ayarlama puanlarını ne şekilde yordadığını ortaya koymak için yapılan basit doğrusal regresyon analizi sonucunda, iç güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama puanları arasında anlamlı bir ilişki gözlenmiş ( $R=0,102$ ,  $R^2=0,010$ ), iç güdümlü dini yönelimin kendini ayarlama puanlarının anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür ( $F_{(1-804)}=8,449$ ,  $p<0,01$ ). İç Güdümlü dini yönelim kendini ayarlama puanlarındaki değişimin ancak yüzde birini açıkladığı söylenebilir.

## 556 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamanın Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

Regresyon denkleminde esas yordayıcı değişkenin katsayısının ( $B=0,097$ ) anlamlılık testi de iç güdümlü dini yönelimin anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ( $p<0,01$ ).

### 6.2. Kendini Ayarlama ve Dış Güdümlü Dini Yönelim Arasındaki İlişki

Katılımcıların kendini ayarlama düzeyi ile dış güdümlü dini yönelim düzeyi arasındaki korelasyon Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Kendini Ayarlama ile Dış Güdümlü Dini Yönelim Arası Korelasyon Sonuçları

		Dış Güdümlü Dini Yönelim
	R	,192**
<b>Kendini Ayarlama (Genel)</b>	P	,000
	N	806

\*\* Korelasyon katsayısı 0,01 düzeyinde anlamlı

Örneklem grubunun kendini ayarlama skoru ile dış güdümlü dini yönelim skoru arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki söz konusudur ( $r=0,192$ ,  $p=0,00<0,01$ ). 0,192 olarak tespit edilen korelasyon katsayısı, katılımcıların kendini ayarlama skorlarının artmasıyla, dış güdümlü dini yönelim skorlarının da artmasının beklenebileceği yorumunu mümkün kılmaktadır.

Kendini ayarlama ve dış güdümlü dini yönelim ilişkisini inceleyen çalışmalardan ilki Kojetin ve Snyder'a aittir. Yaptıkları araştırma neticesinde dış güdümlülük açısından kendini ayarlaması düşük ve yüksek bireyler arasında anlamlı bir farklılık tespit edememişlerdir.<sup>63</sup> Koç ise, yaptığı Pearson Korelasyon analizi neticesinde dış güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkiye rastladığını belirtmektedir ( $r=0,101$ ,  $p=0,04<0,05$ ).<sup>64</sup> Benzer ölçme araçlarıyla araştırmasını yürüten Altunsoy Sönmez de, bahsi geçen değişkenler arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir korelasyon tespit etmiştir ( $r=0,176$ ,  $p=0,00<0,01$ ).

### 6.3. Kendini Ayarlama ve Dini Grup Üyeliği Arasındaki İlişki

Çalışmanın odak noktalarından bir tanesini dini grup üyeliğinin bireyler üzerindeki etkilerinden biri olarak kendini ayarlama düzeylerindeki değişikliğin ele alınıp alınmayacağı tartışması oluşturmaktadır. Aşağıda yer alan tablo, kendini ayarlama ve dini grup üyeliği ilişkisini ortaya çıkarmak amacıyla yapılan analizin sonuçlarını içermektedir.

Tablo 5: Kendini Ayarlamanın Dini Grup Üyeliği Değişkenine Göre Farklılaşmasına Dair Sonuçlar (t-Testi)

Bağımlı Değişken	Dini Grup	N	$\bar{x}$	S	sd	t	P
Kendini Ayarlama	Var	271	40,9557	7,98319	804	,642	,521
	Yok	535	40,5813	7,74793			

<sup>63</sup> Kojetin - Snyder, "Self-Monitoring and Religiosity", 5-7.

<sup>64</sup> Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, 186.

Kendini ayarlama noktasında dini grup üyesi olmanın anlamlı bir farklılığa sebep olup olmadığını ortaya çıkarmak için yapılan t-testinin sonuçları, istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın saptanmadığını göstermektedir ( $t_{(804)}=0,642$ ,  $p=0,521>0,05$ ). Ortalamalar açısından bakıldığında dini grup üyesi olanların ortalamasının ( $\bar{x}=40,95$ ) dini grup üyesi olmayanların ortalamasından ( $\bar{x}=40,58$ ) çok az yüksek olduğu, ancak bu yüksekliğin anlamlı bir farklılığa işaret etmediği görülmektedir.

#### **6.4. Kendini Ayarlama ve Dine Öznel Önem Verme Düzeyi Arasındaki İlişki**

Dine öznel önem verme düzeyinin kendini ayarlama skorlarıyla ilişkisinin olup olmadığı, varsa ne yönlü ve ne dereceli bir ilişkiden bahsedilebileceği hususunu netleştirmek üzere korelasyon analizi yapılmıştır.

Tablo 6: Kendini Ayarlama ile Dine Öznel Önem Verme Düzeyi Arası Korelasyon Sonuçları

		Dine Öznel Önem Verme
	R	,051
<b>Kendini Ayarlama (Genel)</b>	P	,146
	N	806

Tablo 6, kendini ayarlama ile dine öznel önem verme düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin saptanmadığını göstermektedir ( $r=0,051$ ,  $p=0,146>0,05$ ). Buradan hareketle, dine öznel önem verme düzeyindeki değişimin katılımcıların kendini ayarlama puanları üzerinde bir artışa ya da azalışa sebep olmadığı ya da tam aksine kendini ayarlama puanlarındaki değişimin katılımcıların dine öznel önem verme düzeylerine etkisinin olmadığı iddia edilebilir.

#### **Sonuç ve Tartışma**

Dini yönelim ve kendini ayarlama ilişkisi bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların kendini ayarlama puanları ile iç güdümlü dini yönelim puanları arasında pozitif yönlü, ancak düşük kuvvetli bir korelasyon saptanmıştır. Kendini ayarlaması düşük bireylerin, davranışları ile sahip oldukları tutumlar arasında tutarlılık sergileyen bireyler olarak, dini değerlerini de davranışa döken kimseler olmaları beklenmektedir. Bu sebeple kendini ayarlama ile iç güdümlü dini yönelim arasında ters yönlü bir ilişki beklenmesine karşın, bu araştırmanın, öngörülen aksine sonuçlar sergilemesi ve böylelikle dini yönelim ve kendini ayarlama ilişkisini konu edinen daha önce yapılmış çalışmalardan ayrılmış olması, konuyla ilgili yeni soruların sorulmasına kapı aralamaktadır.

Bu hususta yapılan araştırmalar incelendiğinde, Kojetin ve Snyder'ın birlikte yürüttükleri çalışmada kendini ayarlaması düşük bireylerin, kendini ayarlaması yüksek bireylerden daha iç güdümlü olduğunun saptandığı görülmektedir.<sup>65</sup> Koç'un çalışmasında ise, iç güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama arasında negatif yönde, düşük şiddette ve anlamlı ilişki saptanmıştır ( $r=-0,107$ ,  $p=0,02<0,05$ ).<sup>66</sup> Altunsu Sönmez de benzer şekilde, iç güdümlü

<sup>65</sup> Kojetin - Snyder, "Self-Monitoring and Religiosity", 1-9.

<sup>66</sup> Mustafa Koç, "Dindarlık ile Kendini İzleme İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 41 (2009), 127-144.

## 558 | Büşra Kılıç Ahmedi. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

dini yönelim ile kendini ayarlama arasında negatif yönlü ve düşük kuvvetli bir ilişki bulgulanmıştır ( $r=-0,184$ ,  $p=0,00<0,01$ ).<sup>67</sup> Bizim araştırmamızın sonuçları, önceki çalışmalarla ilişkinin kuvvet derecesi yönünden benzerlik gösterse de ilişkinin yönü açısından ters düşmektedir. Bunun dışında, dindarlığı dini yönelim açısından değil de dini bağlılık (religious commitment) bağlamında ele alan Evan Carter ve arkadaşları kendini ayarlama ile kişiler arası ve kişi içi (interpersonal-intrapersonal) dini bağlılık ve dua etme davranışı arasında pozitif yönlü ve anlamlı ilişki tespit etmiştir ( $r=0,31/0,44/0,31$ ,  $p<0,01$ ).<sup>68</sup> Bahsi geçen araştırmacılar bu ilişkiyi, Tanrının kendisini izliyor olduğuna inanan dindar bireyin, Tanrı tarafından izleniyor olma hissi dolayısıyla kendisini daha çok ayarlama gereği duyduğu şeklinde yorumlamışlardır.

Araştırma sonuçlarının, hem beklentimiz ve hem de önceki çalışmalar açısından farklı bir tabloyu göstermesi, 15 Temmuz 2016 darbe girişiminden sonra oluşan konjonktür bağlamında ele alınabilir. Zira, darbe girişiminin, dini grup kimliğiyle ön plana çıkan bir grupla doğrudan ilişkisinin ortaya çıkması, doğal olarak diğer gruplar üzerindeki toplumsal baskı ve ön yargıyı güçlendirmiştir. Bu da, katılımcıları oluşturan yeni konjonktür doğrultusunda daha fazla politik davranış sergilemeye sevk etmiş olabilir. Ayrıca, 2017 yılında Amerika'da yapılan bir araştırmamızın sonuçları, alternatif bir yorum imkânı sunmaktadır. 629 üniversite öğrencisi üzerinde yürütülen araştırma, kendini ayarlama, otantiklik (authenticity) ve psikolojik iyi oluş halini konu edinmiştir. Kendini ayarlamayı kamusal performans (public performance) ve dıştan yönetimlilik (other directedness) şeklinde iki ayaklı bir yapı olarak ele alan araştırmamızın sonuçları, kamusal performans ile otantiklik ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü, anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya çıkartmıştır. Literatürde yer almış önceki araştırmalardan farklılık arz eden bu sonuçları araştırmacılar kendini ayarlamının dışadönüklük ile pek çok araştırma tarafından desteklenen bağlantısı üzerinden yorumlayarak, kendini ayarlamayı tamamen olumsuz bir yapı olarak değerlendirmek yerine, kendini ayarlaması yüksek bireyin hangi yapının hangi ayağı üzerinden puan aldığına dikkat edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Zira kendini ayarlaması yüksek bireylerin hem otantik hem de psikolojik iyi oluş hali taşıyan bireyler olabileceği bu araştırma tarafından desteklenmiştir.<sup>69</sup> Benzer şekilde, iç güdümlü dindarlığın, kendini ayarlama puanlarındaki artışın anlamlı bir yordayıcısı olmasının, kendini ayarlama ve depresyon ilişkisi üzerinden değerlendirilmesi de mümkündür. Depresif olan ve olmayan bireyler arasında kendini ayarlama puanları açısından farklılık olup olmayacağını test etmek üzere araştırma yürüten Sara Rahaim ve arkadaşları, depresif bireylerin dışavurumcu davranışlarını ve benlik sunumlarını depresif olmayan bireylere kıyasla daha az kontrol ettiğini ortaya koymuştur. Araştırmacılar, bu sonucu depresyonun sosyal kabiliyet eksikliğiyle ilişkisi üzerinden anlamlandırmışlardır.<sup>70</sup> Bir sosyal kabiliyet olarak nitelendirilen kendini ayarlamının depresyonla negatif ilişki içerisinde olduğu iddiası, iç güdümlü dini yönelim ile psikolojik iyi olma hali arasında anlamlı pozitif ilişkilerin söz konusu olduğunu ortaya koyan araştırma sonuçları<sup>71</sup> ile birleştirildiğinde, iç güdümlü dindarlık ile kendini ayarlama arasında ortak paydaların bulunabileceği ihtimalini gündeme getirebilir. Bu araştırma sonuçlarından hareketle, kendini ayarlamının iç güdümlü dini yönelim ile anlamlı doğrusal bir ilişki içerisinde bulunmuş olmasının zorunlu olarak bir çelişkiyi beraberinde getirmeyebileceği de düşünülebilir.

Kendini ayarlaması yüksek bireylerin nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, dıştan yönetimli, durumsal etmenler kaynaklı davranış değişikliğinde bulunan, kendisinden çok

<sup>67</sup> Altunso Sönmez, *Religiosity, Self-Monitoring and Political Participation*, 343.

<sup>68</sup> Evan C. Carter vd., "The Mediating Role of Monitoring in the Association of Religion With Self-Control", *Social Psychological and Personality Science* 3/6 (2012), 692.

<sup>69</sup> David R. Pillow vd., "Exploring the Relations Between Self-Monitoring, Authenticity, and Well-Being", *Personality and Individual Differences* 116 (2017), 396-397.

<sup>70</sup> Sara Rahaim vd., "Differences in Self-Monitoring of Expressive Behavior in Depressed and Nondepressed Individuals", *Psychological Reports* 46 (1980), 1054.

<sup>71</sup> Gülüşan Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 117-121.



ötekine dair bilgi sahibi olmaya ilgili, sosyal ipuçlarını dikkatle takip eden, sosyal pragmatistler olarak vasıflandırılmaya müsait bir yapı arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu özellikleri taşıma potansiyeli dolayısıyla kendini ayarlaması yüksek birey, huzur, rahatlama ya da sosyal statü elde etme gibi hedeflerine ulaşmak için dini kullanan dış güdümlü dini yönelim sahibi bireyi çağrıştırmaktadır. Bu nedenle bu ikili arasında doğrusal bir ilişkinin söz konusu olduğu düşünülebilir. Ancak, hem bu araştırmadan hem de yerli literatürde yer alan diğer çalışmalardan elde edilen veriler dış güdümlü dini yönelim ile kendini ayarlama arasındaki zayıf bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmanın bir diğer öngörüsü, kendini ayarlama düzeyi ile dine öznel önem verme ilişkisi üzerinde şekillenmiştir. Bireyin bir dine önem verme derecesi, o dine kendisini ne denli adadığının ya da hayatını o dinin yönlendirmesine ne denli açtığına işaret olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, dinin kendisi için çok önemli olduğunu iddia eden bireyin hayatında dinin izlerinin kolaylıkla gözlemlenebilmesi, kavlen biçilen değerlerin fiilen doğrulanması yönündeki beklentinin doyurulması beklenebilir. Dini hayatının merkezine yerleştiren bir kişinin o dinin öne sürdüğü prototip ile uyacağı yahut bu yönde bir çabasının olacağı ya da en azından bu prototiple çelişmeyeceği öngörülebileceği için, böyle bireyler arasında kendini ayarlaması çok yüksek bireylerin yer almayacağı ya da azınlıkta kalacağı düşünülebilir. Herhangi bir kurumsal dinin, özellikle de İslam'ın öngördüğü örnek insan modeli, dıştan yönetimli, kendisini öteki üzerinden tanımlayan, inancı ile davranışı arasında çelişki barındırabilen, ilişkilerinde sığ, gerektiğinde prensiplerinden taviz vermekten çekinmeyen bir mahiyet arz etmekten ziyade; içsel inanç ve değerleri doğrultusunda hareket eden, kendisini tanımlamak için başkasına ihtiyacı olmayan, her halükarda doğruyu söylemek üzere şartlanmış, dönüşen değil, dönüştüren bir inanan portresi çizdiği için, kendini ayarlama ve dine önem verme arasında ters yönlü bir ilişki beklenmektedir. Ancak araştırma sonuçları, bahsi geçen ikili arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını göstermektedir. Elbette, içerisinde yetiştiği kültürün dine verdiği önem dolayısıyla hiç dinle ilgisi olmayan birinin de dine en azından fikir bazında önem atfetmesi kültürel olarak mümkündür. Zira, din Türk kimliğinin ve kültürünün en önemli öğelerinden birini, belki de en önemlisini oluşturmaktadır. Müslümanlık ve Türklük mezcedilmiş olduğu için, din bir anlamda milliliğin sembolü mesabesinde. Yani, içerisinde yetiştiği kültürün etkisiyle katılımcıların dine aslında atfediyor olduklarından daha fazla önem verdikleri yönünde ifadede bulunmuş olmaları, sonuçların bu yönde seyretmesine etki etmiş olabilir.

Çalışmanın önemli odaklarından birini dini grup üyeliği ve kendini ayarlama ilişkisinin oluşturduğu söylenebilir. Genel anlamda grupların bireyler üzerindeki dönüştürücü etkisinden hareketle, dini grupların da üyelerinden gözlenebilen davranış değişimleri talebinde bulunabileceği ihtimali dolayısıyla bireylerin kendini ayarlama skorları üzerinde farklılık oluşturabileceği öngörülmüştür. Dini grup üyesi olan ve olmayanların kendini ayarlama ortalamalarına bakıldığında, dini grup üyelerinin kendini ayarlama ortalamasının dini grup üyesi olmayanlardan az da olsa daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fark, istatistiksel olarak anlamlı görünmemektedir. Dini gruplar, yapıları gereği, bireyi benlik sunumu kontrolüne, itaate, düşündüğü gibi davranmak yerine grup tarafından uygun görüldüğü gibi davranmaya, gruba uyum sağlamaya, tutum değişikliği olmaksızın davranış değişikliğine ve dolayısıyla tutum-davranış tutarsızlığına sevk edebilmektedir.<sup>72</sup> Bahsi geçen olasılıkların hepsi, kendini ayarlama ile yakından ilişkili bir görüntü sergilemektedir. Aslında yalnızca dini grupların değil, tabiatları gereği bütün grupların birey üzerinde uyum odaklı baskı oluşturduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla, genel olarak bir gruba mensup olmanın bireyin kendini ayarlama düzeyi üzerinde anlamlı etkisinin olabileceği öngörülebilir. Yalnızca dini grup değil, hiçbir grup,

<sup>72</sup> Dini grupların bireyin psikolojisi üzerindeki etkisine dair tartışmalar için bk. John Saliba, "Psychology and the New Religious Movements", *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, ed. James R. Lewis (New York: Oxford University Press, 2004), 317-332. [Türkçesi için bk. John Saliba, "Psikoloji ve Yeni Dini Hareketler", çev. Muhammed Kızılgeçit vd., *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 194-214.]

## 560 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...

kendi normlarını kabul edip gözetmeyen, bu normlara uygun davranışlar sergilemeyen bir üyeyi içerisinde barındırmak istemez. Zaten grup tanımı, karşılıklı hedeflere ulaşmak için birbirlerine karşılıklı şekilde bağımlılığı olan kişilere vurgu yaparak, birlikte bir davranış değişikliğini ya da en azından bir uyum sürecini çağrıştırmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında dini grup üyeliğinin kendini ayarlama sürecinde katalizörlük yapması beklenebilirdi. Ancak bu bakış açısı en azından bu araştırmanın sonuçları tarafından desteklenmiş gibi görünmemektedir. Bu araştırmanın dini grup üyesi olsun olmasın katılımcılarının genel olarak kendini ayarlama skorlarının yüksek olması, iki grup arasındaki farkın gözlenebilirliğini düşürmüştür. Dolayısıyla farklı bir örneklem üzerinde, nispeten daha “normal” olarak nitelendirilebilecek bir süreçte, ilgili hipotezin tekrar test edilmesi farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Ancak bu çalışma, kendini ayarlamayı dindarlık bağlamında ele aldığı için, grubun bireyin kendini ayarlama skoruna etkisi, dini gruplar üzerinden değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak, kendini ayarlamının Snyder’ın iddia ettiği üzere bir kişilik özelliği olduğu, az ya da çok her bireyin sözlü-sözsüz davranışlarında izlerinin gözlenebileceği ifade edilebilir. Burada yapılan kendini ayarlaması yüksek ve düşük birey tasvirleri, konunun anlaşılabilirliğini arttırmak adına çok net ifadelerle çok belirgin örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ancak aslında kendini ayarlaması yüksek ve düşük bireyler arasında, bu denli göze çarpan keskin farklılıklardan bahsetmek güçtür. Ayrıca kendini ayarlaması yüksek bireye dair anlatılan vasıflardan birine sahip olmak, bahsedilen diğer tüm vasıfları da taşıma zorunluluğunu beraberinde getirmeyebilir. Bu sebeple kendini ayarlamının psikolojik sağlık açısından olumlu olması ya da tamamen olumsuzlanması, konunun girift tabiatı dolayısıyla her zaman mümkün olmayabilir. Yalnızca, kendini ayarlamının her iki kutbunda da yer almanın sıkıntılı bir duruma işaret ettiğinin, uçlara kaçmaksızın dengenin bir tarafında bulunmanın tek başına ne *olumlu* ne de *olumsuz* olarak kategorize edilmeyi zorunlu kılmadığının belirtilmesi gerekmektedir. Zira, bu konuda yapılmış önceki araştırma sonuçları kendini ayarlaması çok düşük olan bireylerin sınır kişilik bozukluğu yaşıyor olma ihtimaline atıfta bulunurken, aynı zamanda yüksek kendini ayarlamının da histrionik kişilik bozukluğu ile benzerlikler taşıdığını ortaya koymaktadır.<sup>73</sup> Bu sebeple kanaatimizce, kendini ayarlama konusunda çok keskin ve normatif ifadelerden kaçınarak, dengenin her iki tarafının avantaj ve dezavantajları beraberinde getirdiğinin ifade edilmesi yerinde olacaktır.

---

<sup>73</sup> Snyder, *Public Appearances Private Realities*, 112-114.

**Kaynakça**

- Altunsu Sönmez, Özlem. *Religiosity, Self-Monitoring and Political Participation: A Research on University Student*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bacanlı, Hasan. "Kendini Ayarlaması Yüksek ve Düşük Bireylerin Kişilik Özellikleri". *Eğitim Bilimleri I. Ulusal Kongresi, Bildiriler IV: Eğitimde Psikolojik Hizmetler*. 459-466. Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1993.
- Bateson, Melissa vd. "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in A Real-World Setting". *Biology Letters* 2 (2006), 412-414.
- Baumeister, Roy F. - Leary, Mark R. "The Need to Belong: Desire For Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation". *Psychological Bulletin* 117/3 (1995), 497-529.
- Baumeister, Roy F. - Twenge, Jean M. "The Social Self". *Handbook of Psychology*. ed. Irving B. Weiner. 5/327-352. New Jersey: John Wiley & Sons. Inc., 2003.
- Belsky, Jay vd. "For Better and Worse: Differential Susceptibility to Environmental Influences". *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 300-304.
- Berscheid, Ellen vd., "Outcome Dependency: Attention, Attribution, and Attraction". *Journal of Personality and Social Psychology* 34/5 (1976), 978-989.
- Borkenau, Peter vd., "Genetic and Environmental Influences on Person-Situation Profiles". *Journal of Personality* 74/5 (2006), 1451-1480.
- Briggs, Stephen R. - Cheek, Jonathan M. "The Role of Factor Analysis in The Development and Evaluation of Personality Scales". *Journal of Personality* 54/1 (1986), 106-148.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Büyükşahin Sunal, Ayda - Dönmez, Ali. "Self Monitoring in Romantic Relationships: Stress and Psychological Symptoms". *Eğitim ve Bilim* 36/162 (2011), 149-158.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2014.
- Cantor, Nancy - Mischel, Walter. "Prototypicality and Personality: Effects on Free Recall and Personality Impressions". *Journal of Research in Personality* 13/2 (1979), 187-205.
- Carter, Evan C. vd. "The Mediating Role of Monitoring in the Association of Religion With Self-Control". *Social Psychological and Personality Science* 3/6 (2012), 691-697.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kuruları ve Psikolojik İyi Hali Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Dworkin, Robert H. "Genetic and Environmental Influences on Person-Situation Interactions". *Journal of Research in Personality* 13 (1979), 279-293.
- Ellis, Bruce vd. "Differential Susceptibility to the Environment: An Evolutionary-Neurodevelopmental Theory". *Development and Psychopathology* 23 (2011), 7-28.
- Gangestad, Steve - Snyder, Mark. "'To Carve Nature at Its Joints': On the Existence of Discrete Classes in Personality". *Psychological Review* 92/3 (1985), 317-349.
- Gangestad, Steven W. - Snyder, Mark. "Self-Monitoring: Appraisal and Reappraisal". *Psychological Bulletin* 126/4 (2000), 530-555.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.
- Gudykunst, William B. vd. "A Cross-Cultural Comparison Of Self-Monitoring". *Communication Research Reports* 6/1 (1989), 7-12.
- Gudykunst, William B. vd. "Cultural Differences in Self-Consciousness and Self-Monitoring". *Communication Research* 14/1 (1987), 7-34.
- Henderson, Norman D. "Human Behavior Genetics". *Annual Review of Psychology* 33 (1982), 403-440.
- Ickes, William - Barnes, Richard D. "The Role of Sex and Self-Monitoring in Unstructured Dyadic Interactions". *Journal of Personality and Social Psychology* 35/5 (1977), 315-330.

**562 | Büşra Kılıç Ahmedî. Kendini Ayarlamının Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliği ile ...**

- Ickes, William vd. "Objective Self-Awareness and Individuation: An Empirical Link". *Journal of Personality* 46/1 (1978), 146-161.
- James, William. *The Principles of Psychology*. 1. Cilt. New York: Henry Holt and Company, 1890.
- Kenrick, Douglas T. - McCreath, Heather E. "Person-Environment Intersections: Everyday Settings and Common Trait Dimensions". *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 685-698.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 517-554. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Koç, Mustafa. "Dindarlık ile Kendini İzleme İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 41 (2009), 127-144.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kojetin, Brian - Snyder, Mark. "Self-Monitoring and Religiosity". *The Annual Convention of the American Psychological Association*. 1-17. Washington, D.C., 1986.
- Lautenschlager, Gary J. - Graziano, William G. "Conducting Research on the Development of Social Behavior: The Case of Self-Monitoring". *Contemporary Social Psychology* 14/2 (1990), 89-95.
- Leary, Mark R. - Kowalski, Robin M. "Impression Management: A Literature Review and Two-Component Model". *Psychological Bulletin* 107/1 (1990), 34-47.
- Lennox, Richard D. - Wolfe, Raymond N. "Revision of the Self-Monitoring Scale". *Journal of Personality and Social Psychology* 46/6 (1984), 1349-1364.
- Lennox, Richard D. "The Problem With Self-Monitoring: A Two-Sided Scale and a One-Sided Theory". *Journal of Personality Assessment* 52/1 (1988), 58-73.
- Leone, Christopher "Self-Monitoring: Individual Differences in Orientations to the Social World". *Journal of Personality* 74/3 (2006), 633-657.
- Lippa, Richard. "Expressive Control, Expressive Consistency, And The Correspondence Between Expressive Behavior And Personality". *Journal of Personality* 46/3 (1978), 438-461.
- Markus, Hazel. "Self-Schemata and Processing Information About the Self". *Journal of Personality and Social Psychology* 35/2 (1977), 63-78.
- McCullough, Michael E. - Willoughby, Brian L. B. "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications". *Psychological Bulletin* 135/1 (2009), 69-93.
- Metcalf, John T. "Empathy and The Actor's Emotion". *Journal of Social Psychology* 2/2 (1931), 235-238.
- Özalp Türetgen, İlknur - Cesur, Sevim. "Gözden Geçirilmiş Kendini Ayarlama Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması". *Türk Psikoloji Yazıları* 9/17 (2006), 1-17.
- Pillow, David R. vd. "Exploring the Relations Between Self-Monitoring, Authenticity, and Well-Being". *Personality and Individual Differences* 116 (2017), 393-398.
- Plotnik, Rod - Kouyoumdjian, Haig. *Introduction to Psychology*. Canada: Wadsworth, 2011.
- Price, Richard H. - Bouffard, Dennis L. "Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behavior". *The Psychology of Social Situations: Selected Readings*. ed. Adrian Furnham - Michael Argyle. 26-39. New York: Pergamon Press, 1981.
- Ragsdale, J. D. "Relational Communication Competence in High and Low Christian Religious Commitment: A Research Note". *Review of Religious Research* 35/3 (1994), 268-274.
- Rahaim, Sara vd. "Differences in Self-Monitoring of Expressive Behavior in Depressed and Nondepressed Individuals". *Psychological Reports* 46 (1980), 1051-1056.
- Saliba, John. "Psychology and the New Religious Movements". *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. ed. James R. Lewis. 317-332. New York: Oxford University Press, 2004.
- Saliba, John. "Psikoloji ve Yeni Dini Hareketler". çev. Muhammed Kızılgeçit vd. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 194-214.

- Sampson, Edward E. "Personality and The Location of Identity". *Journal of Personality* 46/3 (1978), 552-568.
- Snyder, Mark. "Cognitive, Behavioral, and Interpersonal Consequences of Self-Monitoring". *Perception of Emotion in Self and Others*. ed. Patricia Pliner vd. 181-201. New York: Plenum Press, 1979.
- Snyder, Mark. "Self-Monitoring Processes". *Advances in Experimental Social Psychology* 12 (1979), 85-128.
- Snyder, Mark. "Self-Monitoring". *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*. ed. Antony S. R. Manstead - Miles Hewstone. 515-517. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.
- Snyder, Mark. *Public Appearances Private Realities: The Psychology of Self-Monitoring*. New York: W.H. Freeman and Company, 1987.
- Turnley, William H. - Bolino, Mark C. "Achieving Desired Images While Avoiding Undesired Images: Exploring the Role of Self-Monitoring in Impression Management". *Journal of Applied Psychology* 86/2 (2001), 351-360.
- TÜİK. *Seçilmiş Göstergelerle Bursa 2013*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2014.
- Wolf, Heike vd. "Self-Monitoring and Personality: A Behavioural-Genetic Study". *Personal and Individual Differences* 47 (2009), 25-29.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 565-586

**Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği,  
Mahiyeti ve Hikmeti**

*The Ban on Asking the Prophet Muḥammad: Its historical Reality,  
Nature and Significance*

**Şuayip Seven**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies,  
Department of Hadīth  
Ankara, Turkey*

[suayip.seven@asbu.edu.tr](mailto:suayip.seven@asbu.edu.tr) <http://orcid.org/0000-0002-5034-9679>

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 15 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 1 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 565-586

**Cite as / Atıf:** Seven, Şuayip. "Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti [The Ban on Asking the Prophet Muḥammad: Its historical Reality, Nature and Significance]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 565-586.

<https://doi.org/10.18505/cuid.704049>

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

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

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

### The Ban on Asking the Prophet Muḥammad: Its historical Reality, Nature and Significance

**Abstract:** In the ḥadīth sources it is being conveyed that the companions (*ṣaḥāba*) refrained from asking questions to the Prophet. This situation is generally associated with the verse of *sūrat al-Mā'ida* 5:101. An-Navvās b. Sam'ān (d. 50/670), Abū Umāma al-Bāhili (d. 86/705) and Anas b. Mālik (d. 93/711-12) are among the companions who consider this situation as *the ban on the asking questions*. The concern that asking questions may cause additional obligations that were not presumed to be obligatory also attracts attention in these records. Keeping all numerous questions addressed to the Prophet in mind we may ask if there is a Prophetic prohibition on asking questions. We will seek an answer to this question, which constitutes the main axis of this article, especially in the framework of the narrations mentioned among the reasons of the *al-Mā'ida* 101. We will evaluate the information concerned in their historical context and internal coherence inductively. Our investigation differs in this respect from the investigations, which dealt with the disapproval of excessive and unnecessary questions. As a result of our research, we think that it is possible to talk about *a ban on asking questions* about religious issues in the last three years of the Medina period. We will first discuss the dating and nature of this ban, from which only Bedouin and visitors who come to Madina were excluded. Then, we especially will evaluate the theological consequences of answer of the Prophet, which mentioned in the same context, of whether the pilgrimage is religious duty for every year. In the last part of the article, the prohibition of asking questions will be discussed in the light of Hans-Georg Gadamer's principle "Der hermeneutische Vorrang der Frage", which deals with the effect of the questions on the direction and nature of the answer.

**Summary:** It is reported in Qur'ān and Ḥadīth that the Prophet Muḥammad (PBUH) was asked a lot of questions and he responded based on the revealed knowledge or his own. He did not like the questions which remain outside of the daily religious life like the questions whether he is able to know the end of the world or to show miracle. There are some reports which convey that the Prophet frowned upon some questions because they could cause new assignments or lead to complicate the existing ones. The Companions like an-Nawwās b. Sam'ān (d. 50/670), Abū Umāma al-Bāhili (d. 86/705) and Anas b. Mālik (d. 93/711-12) have been describing this situation as *the ban of asking of religious implications*.

This issue which companions formulated exactly as *the ban of the asking questions* was regarded in research until now just as the depreciation of the Prophet upon the unnecessary questions. In this interpretation the idea played a role that the ban of the asking may not conform to the religious pedagogic of the Prophet and the real existence of a lot of asked questions contradict that. Therefore the imperative "do not ask" in *al-Mā'ida* 5:101 (O believers, do not ask about things which, if made known to you, may vex you) were interpreted not as the prohibition of the asking questions in real sense, but as just the depreciation of the unnecessary questions.

We argue that it is possible to talk about a prohibition of the asking questions in real sense. We are of the view that the asking to religious matters was prohibited in the last years of the Medina period. In a time of Madina period when the fundamental principles of Islam emerged the questions of companions let the Prophet think that they may lead to additional religious obligations. Therefore the Prophet warned his companions in these words: "Do not ask me about the details of the things which I do not mention to you" and "Allāh Ta'ālā has remained silent about some things, out of compassion for you, not forgetfulness so do not seek after them."

The imperative "do not ask" in *al-Mā'ida* 5:101 has to be understood in the light of the Prophet's advice as quoted above. According to the expressions of the companions reported in hadith collections, it is obvious that the imperative "do not ask" signifies not only "do not ask unnecessary questions", but "do not ask questions related to theology matters in general".



Anas b. Mâlik served the Prophet nine or ten years and was not criticised by the Prophet anytime. A companion like Anas cannot have refrained from the asking questions because they may be unnecessary. Anas interpreted "do not ask" in *al-Mâ'ida* 5:101 in words: "We were forbidden in the Qur'ân that we ask the Prophet anything". Anas's observation reveals that the companions considered the "do not ask" in *al-Mâ'ida* 5:101 as a general prohibition for the questions to religious issue.

According to our research it seems this ban was promulgated in last three years of Medina Period, and Bedouin and visitors were excluded. Al-Nawwâs b. Sam'ân noticed that the ban of the asking questions was only for the residents in Medina: "I was in Medina one year. The reason why I did not stay in Medina was my wish to ask the Prophet a religious issue. So, whoever stayed in Medina was not permitted to ask the Prophet questions."

Abû Umâma al-Bâhilî interpreted the ban of the asking in *al-Mâ'ida* 5:101 as a general ban. He reported that the companions give a garment (*burda*) as gift to a Bedouin in order to let him ask the Prophet questions. The ban on asking questions in Medina was not related to unnecessary questions. It was indeed related to the questions that might have caused addition to already well-defined obligatory rulings in Islam.

Accordingly, the questions became unnecessary because they were asked in the time of revelation. With the ban of the asking the Prophet questions accentuated that God and his Messenger are aware what necessary and what was not. It means that God can intervene if it is necessary. For that they do not need ask the Prophet. Aṭ-Ṭabarî, al-Qurṭubî, en-Nawawî, Ibn Raġab el-Ĥanbalî and Ibn Ĥajar al-'Asqalânî are the scholars who interpreted the ban of asking in this general sense.

We especially will evaluate the theological consequences of the Prophet's response, as reported in the sources: "If I said yes, the pilgrimage will be a religious duty for every year." Here one may not misconstrue that the Prophet could determine the religious obligations arbitrarily. He meant that the believers have to practice only that which were revealed to them. The Prophet wanted to teach his followers the principle that became essential rule of Islamic jurisprudence: "What is not forbidden is permitted".

The Prophet did not perform *tarâwîḥ*-prayer in congregation in the month of fasting due to the apprehension that it might become obligatory for the believers and they would not be able to follow it. In this human reaction of the Prophet we see that the Prophet did not consider himself as the founder of the Islamic norms. In this context the following questions are important: Does God consider the human questions when making something obligatory? Is God influenceable in terms of His orders? Ibn Ĥajar observes: The scholars of *Ahl al-Sunnah* accept the causality in terms of the Islamic norms. Accordingly something can become a religious norm because the humans asked about that. But God's decision does not depend on the humans. God can consider human questions, if He so wills.

**Keywords:** Ḥadîth, The Questions of the Şahâba, The Ban on Asking the Prophet Muḥammad, Ijtihâd of the Prophet, Ḥadîth-Hermeneutics.

#### Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti

**Öz:** Hadis kaynaklarımızda sahabenin bir dönem Hz. Peygamber'e (s.a.v) soru sormaktan geri durdukları rivayet edilmekte ve bu durum genellikle el-Mâ'ide 5/101 âyet-i kerîmesi ile ilişkilendirilmektedir. en-Nevvâs b. Sem'ân (öl. 50/670), Ebû Umâme el-Bâhilî (öl. 86/705) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) *soru sormanın kendilerine yasaklandığını* söyleyen sahâbiler arasında yer alır. Soru sormanın önceden farz olmayan bazı uygulamaların farz olmasına sebep olabileceği endişesi yine bu rivayetlerde dikkat çekmektedir. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e yöneltilmiş onca soruların varlığına rağmen, Hz. Peygamber'in uyguladığı *bir tür soru sorma yasağından* bahsetmek mümkün müdür? Makalenin temel eksenini oluşturan bu soruya, özellikle el-Mâ'ide 101'in nüzûl sebepleri arasında zikredilen rivayetleri tarihsel bağlam ve iç tutarlılık (internal coherence) ilkelerince tümevarımsal şekilde değerlendirerek

## 568 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

cevap arayacağız. Araştırmamız bu yönüyle çok ve gereksiz soru sormanın kerih görülmesi şeklindeki yaklaşımlardan farklılık arz etmekte ve ayrılmaktadır. Medine'ye dışarıdan gelen bedevi ve ziyaretçi grupların istisna edildiği bu yasağın önce tarihlendirilmesi ve mahiyetini ele alacağız. Daha sonra bu bağlamda rivayet edilen Hz. Peygamber'in hac ibadetinin her yıl mı olduğuna dair soruya verdiği cevabının teolojik uzantıları üzerinde duracağız. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in dini hükümlerin belirlenmesindeki konumuna dair rivayetler değerlendirilecek, soru sorma yasağı ile Hz. Peygamber'in dini hükümleri tebliğ ve tebyin görevleri arasındaki ilişki tartışılacaktır. Makalenin son kısmında soru sorma yasağı, sorunun cevabın yönü ve mahiyeti üzerindeki etkisini konu alan Hans-Georg Gadamer'in "*sorunun hermenötik üstünlüğü (Der hermeneutische Vorrang der Frage)*" prensibi çerçevesinde değerlendirilecektir.

**Özet:** Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde, Hz. Peygamber'e bir çok soru sorulduğu ve Hz. Peygamber'in bunları bazen vahiy bilgisi bazen de kendi içtihamı ile cevaplandığı bildirilmektedir. Günlük dini hayatın ihtiyaçları dışında kalan kıyametin saatine dair soruları ve mucize taleplerini ise Hz. Peygamber hoş karşılamamıştır. Bir kısım rivayetler Hz. Peygamber'in yeni dini hükümlere yol açacak ya da mevcut dini hükmü daha da zorlaştıracak türden soruları kerih gördüğünden bahseder. Bu durumu en-Nevvâs b. Sem'ân (öl. 50/670), Ebû Umâme el-Bâhilî (öl. 86/705) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) gibi sahâbiler dini konularda soru sormanın kendilerine yasaklandığı şeklinde ifade etmişlerdir. Bu zamana kadar yapılan araştırmalarda bu sahâbilerin bahsetmiş oldukları soru sorma yasağı sadece gereksiz ve çok soru sormanın kerih görülmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Bunda muhtemelen hem Hz. Peygamber'e sorulmuş onca soruların varlığı hem de soru yasağının pedagojik anlamda Hz. Peygamber'in irşad metoduyla uyumayacağı görüşü etkili olmuştur. Bundan dolayı el-Ma'ide 5/101 ayetindeki "*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır*" ifadeleri gereksiz soru sormanın kerih görüldüğü şeklinde yorumlanmıştır. Biz bu çalışmada Medine döneminin son yıllarında dini konulara dair gerçek anlamda bir soru sorma yasağından bahsetmenin mümkün olduğu tezini savunuyoruz.

Hz. Peygamber günlük dini hayatta baş gösteren soru ve sorunlara her zaman ilgi göstermiş ve çözümler getirmiştir. Sahabenin soruları dini hükümlerin genel hatları ile belirlendiği Medine döneminin son yıllarında Hz. Peygamber'de yeni soruların yeni hükümlere yol açabileceği endişesine yol açmıştır. Hz. Peygamber bundan dolayı sahabeye "Ben size bir şey söylemedikçe, beni bırakın (bana sorular sormayın)" ve "Allah Teâlâ bazı konularda unuttuğundan dolayı değil, size karşı rahmetinden dolayı, susmuştur onları araştırıp soruşturmayın!" uyarılarında bulunmuştur. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in bu uyarıları ile el-Mâ'ide 5/101'de bahsedilen "soru sormayın" ifadesini aynı bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Bu durumu gereksiz soru sormanın kerih görülmesinden ziyade dini konulara ilişkin genel bir soru sorma yasağıyla açıklamak bu yönde sahâbilerden nakledilen şahsi tecrübelerin sıyak ve sıbakına daha uygun olduğu görünmektedir. Enes b. Mâlik gibi küçüklüğünden beri Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmuş bir sahâbinin "soru sormak bize yasaklanmıştı, akıllı bir bedevinin gelip soru sorması ve Hz. Peygamber'in ona vereceği cevapları dinlememiz bizi memnun ederdi" ifadesini gereksiz soru sormanın kerih görülmesi ile açıklamak yetersiz kalmaktadır. Hz. Peygamber'e dokuz on yıl hizmet etmiş ve O'nun hiçbir zaman eleştirisine maruz kalmamış Enes, sorularının gereksiz olacağı için değil, onun ifadesi ile "soru sormanın yasaklanmasından" dolayı Hz. Peygamber'e soru sormaktan geri durmuştur. Enes'in bu tutumu, el-Ma'ide 5/101'deki "soru sormayın" emrinin sahabe tarafından dini hükümlere dair genel bir soru sorma yasağı olarak algılandığını ve uyguladığını göstermektedir. Araştırmalarımız bu yasağın Medine döneminin yaklaşık son üç yılında uygulandığı ve bundan bedevi ve ziyaretçi grupların muâf tutulduğuna işaret etmektedir. Bunu en-Nev'âs b. Sem'ân şöyle ifade etmiştir: "Medine'de Hz. Peygamber ile bir sene kaldım. Medine'de muhacir sıfatı ile sürekli kalmamı engelleyen tek sebep, Hz. Peygamber'e soru sorabilme arzumdur. Çünkü bir kişi Medine'ye muhacir olarak yerleşirse artık Hz. Peygamber'e soru sormazdı". Ebû Umâme el-Bâhilî ise el-Mâ'ide 101'deki ayeti kerimenin kendilerine Hz. Peygamber'e soru sormayı yasakladığını ve

bundan dolayı vedâ hacı esnasında Hz. Peygamber'e kendileri adına soru sorması için bir bedeviye bir bürde verdiklerini ifade eder.

Hz. Peygamber döneminde uygulanan soru sorma yasağı özü itibari ile soruların aşırı ya da gereksiz olmaları ile alakalı değildir. Yeni hükümlere yol açabileceği sebebi ile Hz. Peygamber'in o güne kadar tebliğ ve tebyin etmediği dini konulara dair soruların genelini kapsamaktadır. Bu anlamda dini hükümlere dair soru sormanın gereksiz oluşu, soruların mahiyetinden daha ziyade, bunların Kur'an'ın indiği döneme denk gelmesi ile alakalıdır. Bununla Kur'an'ın gerekli görüp temas etmediği her sorunun bizâtihi gereksiz olduğu vurgulanmıştır. Diğer bir ifade ile gerekli olan konuların insanların sorularından bağımsız olarak zaten Kur'an tarafından açıklanacağı ve Kur'an'ın değinmediği konuların ise gereksiz olduğu belirtilmektedir. eṭ-Ṭaberî başta olmak üzere el-Ḳurtubî, en-Nevevî, İbn Recep el-Ḥanbelî ve İbn Ḥacer el-Askalânî gibi alimler Hz. Peygamber döneminde soru sorma yasağının varlığından sarih bir şekilde bahsetmişler ve bunu yeni dini hükümlerin inmesine yol açabileceği endişesi ile açıklamışlardır.

Hz. Peygamber'in bu bağlamda bir bedevinin "hac her yıl mı farz" sorusuna karşı, "evet deseydim, her yıl farz olacaktı" şeklinde uyarısı dini hükümlerin belirlenmesinde Hz. Peygamber'in rolü açısından önemlidir. Rivayetlerin genelinden Hz. Peygamber'in bununla dini hükümlerin mahiyetini ve kapsamını dilediği gibi tayin edebileceğini kastedmediği, sadece muhtemel bir varsayımda doğabilecek zorluğa dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Soru sormanın yeni dini hükümlere yol açabileceği endişesi, Hz. Peygamber'in beşerî yönüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Teravih namazının müminlerin üzerine farz olabileceği sebebi ile cemaatle kılmaktan geri durmasında ve hac ibadetinin her yıl mı olduğu sorusuna tepki göstermesinde Hz. Peygamber'in insanların soru ve talepleri ile dini hükümlerin alanının genişleyebileceği ve müminlerin bunları uygulamada güçlük çekebileceği kaygısını taşıdığını görüyoruz. Bundan dolayı Hz. Peygamber etrafındaki insanlara kendilerine tebliğ edilen emirlere tabi olmalarının yeterli olacağını söylemiş, kendisinin değinmediği konularda ise soru sormamalarını talep etmiştir. Hz. Peygamber'in bu uyarısı alimlerimiz tarafından "eşyada asl olan ibaha'dır" prensibi çerçevesinde tartışılmıştır.

Soru sorma yasağının teolojik uzantıları bağlamında şu sorular önem arz etmektedir: Allah Teâlâ, dinin kurallarını belirlemede mutlak yetki ve etki sahibi olduğu halde, neden insanların sorularında aşırı gitmesi sebebiyle bir şey helal iken haram ya da mübah iken farz kılınsın? Allah Teâlâ emir ve nehiylerini belirlemede insanların sorularını dikkate alır mı? İbn Ḥacer bu soruya ilişkin olarak Ehl-i Sünnet ulemasının Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarında *ta'lîl*'in mümkün olduğunu yani Allah Teâlâ'nın emir ve nehiylerinde dünyalık bir sebebin olabileceğini, ancak bu sebebin emir ya da nehyin belirlenmesinde mutlak belirleyici olmadığı cevabını verdiklerini belirtir. Başka bir ifade ile İbn Ḥacer'e göre Allâh'ın ezelden takdir ettiği haram hükmünün sonradan bir insanın soracağı soru ile alakalı olması kabul edilebilir bir durumdur.

Hz. Peygamber'in yeni soruların yeni hükümlere yol açabileceği kaygısı, sorunun cevap üzerindeki etkisi açısından önemlidir. Soru ile cevap arasındaki anlam etkileşimi felsefede tartışılmış ve soruların cevabın mahiyeti ve yönü üzerinde etkisi müsellemler kabul edilmiştir. Makalede Hz. Peygamber'in getirdiği soru sorma yasağının böylesi felsefi bir zeminde de tartışılabilirliğine işaret edilmiş ve bunun için Hans-Georg Gadamer'in "sorunun hermenötik üstünlüğü (*Der hermeneutische Vorrang der Frage*)" prensibine kısaca değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sahabenin Soruları, Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı, Hz. Peygamber'in İctihadi, Hadis-Hermenotiği.

### Giriş

Sahabenin günlük yaşamlarında karşılaştıkları soru ve sorunların çözümü için Hz. Peygamber'e (s.a.v) sorular sordukları ve Hz. Peygamber'in bunları cevapladığı Kur'an-ı Kerim'de ve hadis kaynaklarında açıkça ifade edilmektedir. "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine

## 570 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

*sorun*”<sup>1</sup> genel Kurânî prensibinin yanında, Hz. Peygamber’in kendisine soru sorulmasını biz-zat teşvik ettiği ve bunu “cehaletin şifası soru sormaktır”<sup>2</sup> şeklinde ifade ettiği rivayet edilmiştir.

Kur’an’da yer alan “hilaller,<sup>3</sup> ne infak edileceği,<sup>4</sup> kendilerine neyin helal kılındığı,<sup>5</sup> kıyamet saati,<sup>6</sup> ganimetler,<sup>7</sup> kelâle,<sup>8</sup> şarap,<sup>9</sup> kumar,<sup>10</sup> haram aylarda savaş,<sup>11</sup> yetimler<sup>12</sup> ve hayızlı kadınlar<sup>13</sup> hakkındaki sorular sahabeinin Hz. Peygamber’e soru sorduğunun kanıtları arasında yer alır.<sup>14</sup>

Özellikle Hz. Âişe örneğinde, sahabeinin Hz. Peygamber’in ifadelerini ona sorular sorarak anlamaya çalıştıklarını ve hadislerinin içeriğini Kur’an’la karşılaştırdıklarını görüyoruz. Hz. Âişe, “hesaba çekilen azap görür,”<sup>15</sup> hadisi ile “kitabı sağından verilenlerin hesabının kolay olacağı” ayetinin<sup>16</sup> nasıl uzlaştırılması gerektiğini Hz. Peygamber’e sormuş ve Hz. Peygamber de ayette geçen hesaplama amellerin arz edilmesi kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>17</sup>

Diğer taraftan bir kısım rivayetler “Hz. Peygamber’e soru sormanın iyi görülmediği ya da yasaklandığından” bahsetmektedir. Bazı alimler bu durumun mutlak anlamda soru sormaya değil, sadece gereksiz ve çok soru sormaya yönelik olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup> Soru sormanın kerih görülmesi, henüz gerçekleşmemiş konular ile de irtibatlandırılmıştır.<sup>19</sup> Ebû Bekr İbnu’l-Arabî (öl. 543/1148), “Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın”<sup>20</sup> ayetinden henüz gerçekleşmemiş konulara ilişkin bir yasak istinbat edenleri gâfillikle itham etmiş ve ayette, sadece üzücü cevaplara götüren soruların yasaklandığını söylemiştir.<sup>21</sup> Bunun yanında sahabeinin Hz. Peygamber’e henüz gerçekleşmemiş,

<sup>1</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Nahl 16/43.

<sup>2</sup> “شفاء العي السؤال”, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Musned*, nşr. Şu’ayb el-Arnâvûtî, (b.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2011), 5/173 (No. 3056). Muhakkik Şu’ayb el-Arnâvûtî bu rivayete “hasen” hükmünü vermiştir.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/215.

<sup>5</sup> el-Mâida 5/4.

<sup>6</sup> el-A’râf 7/187.

<sup>7</sup> el-Enfâl 8/1.

<sup>8</sup> el-Nisâ 4/176.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/217.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/220.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>14</sup> bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “İmân”, 5 (No. 11); İbn Hacer’e göre burada soruyu soran Ebû Mûsâ’nın kendisidir. Ahmed b. ‘Alî b. Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu şâhîhi’l-buhârî*, thk. Muhibu’d-Dîn el-Haţîb (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 1/55; Buhârî, “İtq” 2 (No. 2518), “el-İmân”, 18 (No. 26).

<sup>15</sup> “مَنْ خُوسِبَ عَدْبٌ”, Buhârî, “İlm”, 36 (No. 103).

<sup>16</sup> “فَسَوْفَ يُخَانِبُ حَسَابًا نَسِيرًا”, el-İnşikâk 84/8.

<sup>17</sup> Buhârî, “İlm”, 36 (No. 103); krş. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/197; Ensar hanımlarının soru sormaktan çekinmediklerine dair bk. “ni’ma’n-nisâ’i nisâ’ul-’ensâr lem yamna’uhunna’l-hayâ’u’ en yetefakkahne fi’l-dîn”, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 42/73 (No. 25145); Buhârî bu rivayeti “mu’allak” olarak kaydetmiştir. bk. Buhârî, “İlm”, 50.

<sup>18</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/266.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed Ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru’l-muğni, 1412/2000), 1/244.

<sup>20</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ شَرٌّ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَنَّا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ”, el-Mâ’ide 5/101.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (İbnu’l-‘Arabî), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/215.

ancak gerçekleşmesi muhtemel konularda da sorular yönelttiği rivayet edilmektedir.<sup>22</sup> Bunlar arasında Hüzeyfe b. el-Yemân'ın Hz. Peygamber'e ileriki zamanlarda gelecek yöneticilere ve gerçekleşecek fitne olaylarına karşı nasıl bir tutum sergilenmesine dair sorusunu örnek verebiliriz.<sup>23</sup>

Bütün bu görüşlere el-Mâ'ide 101'deki şu ayeti kerime temel teşkil etmiştir: “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir*”.<sup>24</sup> Elimizdeki bir kısım rivayetler ayette bahsi geçen soru sorma yasağının gereksiz, aşırı ya da henüz gerçekleşmemiş olaylara yönelik sorulardan ziyade yeni dini hükümleri doğuracak nitelikteki sorulara yönelik genel bir yasak olduğu izlenimini vermektedir.

Nevvâs b. Sem'ân, Enes b. Mâlik ve Ebû Umâme el-Bâhilî gibi sahâbilerden aktarılan bu yöndeki haberler Hz. Peygamber döneminde dini hükümlere dair belli bir dönem soru sormanın genel anlamda yasaklandığını göstermektedir. Bu rivayetlerden hareketle el-Çurtubî (öl. 656/1258),<sup>25</sup> en-Nevevî (öl. 676/1277),<sup>26</sup> İbn Receb el-Ĥanbelî (öl. 795/1393)<sup>27</sup> ve İbn Ĥacer el-'Askalânî (öl. 852/1449)<sup>28</sup> gibi alimler Hz. Peygamber'in günlük hayatın ihtiyaçları ile alakası olmayan dini konularda soru sormaya izin vermediğini ve bundan sadece Medine dışından gelen bedevi ya da ziyaretçi grupları istisna tuttuğunu belirtirler. İbn Ĥacer, soru sormanın yasaklandığından bahseden rivayetler ile Hz. Peygamber'e sahabe tarafından sorular sorulduğu gerçeği arasındaki tenakuzu, “bu sorular el-Mâ'ide 101'deki soru sorma yasağından önce sorulmuş olabilir” şeklinde gidermeye çalışır. İbn Ĥacer, el-Mâ'ide 101'deki soru sorma yasağının, hükmü kesinleşmiş ve günlük hayatın ihtiyaçlarının gerektirdiği alanlardaki soruları kapsamadığını da ikinci uzlaştırıcı açıklama olarak yapar.<sup>29</sup>

İbn 'Abbâs'a nisbet edilen sahabe Hz. Peygamber'e sadece 13 soru sorduğuna ve bunların da Kur'an ile cevaplandırıldığına dair rivayet,<sup>30</sup> her ne kadar zayıf olsa da,<sup>31</sup> sahabe Hz. Peygamber'e dini hükümlere dair sordukları soruların, dikkat çekici azlıkta olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir.

<sup>22</sup> Ahmed b. Ĥanbel, *Musned*, 28/500 (No. 17263); el-Buĥârî, “Şerike”, 3 (No. 2488); Ebû'l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ĥuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Musnedu's-şahîhu'l-muĥtaşar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1334), „el-Birr ve's-şile ve'l-'âdâb”, “Eğâhî”, 4 (No. 1968); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (b. y.: Dâru'r-Risâle 'Alemiyye, 1430/2009), “Tahâra”, 39 (No. 83).

<sup>23</sup> Buĥârî, “Menâkıb”, 25 (3606); Zeynu'd-Dîn İbn Receb el-Ĥanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-ĥikem*, thk. Mâhir Yâsîn el-Faĥl, (Beyrut: Dâru İbni'l Kesîr, 1429/2008), 224.

<sup>24</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَنْبَاءِ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ سُوءُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا جِئَ يُبَدَّلُ لَكُمْ عَنَّا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ” el-Mâ'ide 5/101.

<sup>25</sup> Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Umer b. İbrâhîm el-Çurtubî, *el-Mufĥim limâ 'eşkele min telĥîşî kitâbi Muslim*, thk. Ahmed Muĥammed es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/153.

<sup>26</sup> Ebû Zekerîyya Muĥyiddîn en-Nevevî, *el-Minhâc şerĥu Şahîĥ Muslim el-Ĥaccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabî, 1392/1973), 16/111.

<sup>27</sup> İbn Receb el-Ĥanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-ĥikem*, 219-222.

<sup>28</sup> İbn Ĥacer el-'Askalânî, *Fetĥu'l-bârî*, 13/266.

<sup>29</sup> İbn Ĥacer, *Fetĥu'l-Bârî*, 13/266.

<sup>30</sup> ed-Dârimî, “Kerâhiyetu'l-futyâ”, 1/244; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, thk. Muĥammed el-İskendârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1429/2008), 831; Abdulfettâh Ebû Gudde, “*Menhecu's-selef fî's-su'âli 'ani'l-'ilmi ve fî't-te'allum mâ yeĥa' ve mâ lem yeĥa'*”, 3.

<sup>31</sup> Abdulfettâh Ebû Gudde, “*Menhecu's-selef fî's-su'âli 'ani'l-'ilmi ve fî't-te'allum mâ yeĥa' ve mâ lem yeĥa'*”, 3.

## 572 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

Araştırmamızda bir müftü ya da alime soru sorma ve onların cevaplarında gözetileceği kurallara ilişkin fıkıh usulündeki bahislere değinilmeyecek,<sup>32</sup> konu sadece sahabenin Hz. Peygamber'e soruları ve Hz. Peygamber'in onlara verdiği tepkiler kapsamında değerlendirilecektir. Hz. Peygamber'e sorulan soruları farklı yönlerden ele alan çok sayıda çalışmalar olmasına karşın,<sup>33</sup> sahabenin Hz. Peygamber'e dini içerikli soru sormalarının bir dönem yasaklandığına dair bir çalışmaya tarafımızdan ulaşılamamıştır.

### 1. Hz. Peygamber'e Soru Sormanın Bir Dönem Yasaklandığına Dair Rivayetler

H. Peygamber'e soru sormanın bir dönem yasaklandığını Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî (öl. 543/1148) sarıh olarak kabul etmiş ve bunu, insanların yapmakta zorlanacağı yeni hükümlerin inmesine sebep olabileceği endişesi ile açıklamıştır.<sup>34</sup> Soru sormanın Medineli müslümanlara belli bir dönem yasaklandığı, bu konulardaki aşağıda değineceğimiz sahabe rivayetleri dışında, şu merfu hadisle de desteklenmiştir: "Ben size bir şey söylemedikçe, beni bırakın (sorular sormayın)! Sizden önceki ümmetler (çok) soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleri nedeniyle helak olmuştur (...)"<sup>35</sup>.

#### 1.1. en-Nevvâs b. Sem'ân'dan Gelen Rivayet

Muslim'in sahâbî en-Nevvâs b. Sem'ân'dan naklettiği şu rivayette en-Nevvâs'ın Hz. Peygamber'e soru sorabilmek maksadıyla Medine'ye yerleşmediğini görüyoruz: "Medine'de Hz. Peygamber ile bir sene kaldım. Medine'de muhacir sıfatı ile sürekli kalmamı engelleyen tek sebep, Hz. Peygamber'e soru sorabilme arzumdur. Çünkü bir kişi Medine'ye muhacir olarak yerleşirse artık Hz. Peygamber'e soru sormazdı."<sup>36</sup>

el-Kâdî 'Iyâd (öl. 544/1149), en-Nevvâs'ın "*muhacirler soru sormazdı*" ifadesini olduğu gibi kabul etmiş ve şu yorumda bulunmuştur: "Hicret etmeyen bedeviler bu durumu [soru sorma yasağını] bilmiyorlardı. Muhacirler, bedevilerin cürretkar tabiatını bildiklerinden [kendilerinin soramadıkları soruları] onlara sorduruyorlardı. Bunun bir benzerini Dîmâm b. Sa'lebe örneğinde görmekteyiz."<sup>37</sup> el-Kurţubî, en-Nevvâs'ın Medine'ye neden muhacir sıfatı ile kalıcı olarak yerleşmediğini şöyle izah eder: "Muhacirler ve Medine'yi yurt edinmiş müslümanlar Hz. Peygamber'e soru sormazlardı. Onlar Hz. Peygamber'e soru sorma işini

<sup>32</sup> Fıkıh usulü kitaplarımız bu konuya özellikle *müsteffî* ve *müftî*nin dikkat edeceği kurallar olarak "ahkâmü's-su'âl ve'l-cevâb" gibi başlıklar altında geniş yer vermişlerdir. bk. eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 830.

<sup>33</sup> Abdulfettâh Ebû Gudde, "*Menhecu's-selef fi's-su'âli 'ani'l-ilmî ve fi't-te'allum mâ yeķa' ve mâ lem yeķa'*" adlı çalışmasında Veliyyullah ed-Dehlevî'nin "*el-inşâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*" adlı eserinde İbn Abbâs ve 'Umer b. el-Haţţâb'dan rivayet ettiği soru sormayı kısıtlayan mahiyetteki iki rivayetin sened ve metin analizini yapmıştır. Çalışmanın devamında geleceğe dair soru sorma konusunu "*el-fîkh et-taķdîrî*" bağlamında değerlendirmiştir. Aynur Uraler, "*Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilikleri Sorular*" adlı çalışmasında (İstanbul 2016), başlığında da anlaşıldığı gibi ehli kitabın Hz. Peygamber'e sorularını kapsamlı bir tahlile tabi tutmuştur. "*Gereksiz Soru Sormayı Yasaklayan Rivayetlerin Değerlendirilmesi*" başlıklı yüksek lisans tezinde (İstanbul 2010) Muhammed Baki Tuncel ilgili rivayetleri sadece senedleri bakımından değerlendirmiştir. John Walbridge'in "*The Islamic Art of Asking Questions: 'Ilm al-Ikhtilâf and the Institutionalization of Disagreement*" çalışması başlığında uyandırdığı beklentinin aksine sadece gelenekteki İslam İhtilaf Kültürü ile Hintalt kıtasındaki modern İslami eğitimi karşılaştırmıştır.

<sup>34</sup> "قَالَ بن العَرَبِيِّ كَانَ النَّهْيُ عَنِ السُّؤَالِ فِي الْعَهْدِ النَّبَوِيِّ حَثْمِيَّةً أَنْ يَنْزَلَ مَا يَشَأُ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا بَعُدَ فَقَدْ أَمِنَ ذَلِكَ", İbn Hacer el-'Asķalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/263.

<sup>35</sup> Buĥârî, "İtişâb bi'l-kitâb ve's-sünne", 2 (No. 7288); Muslim, "Ĥac", 73 (No. 1337); Muslim'de soru sorma mutlak anlamda değil, çok soru sorma *ķesratu su'âlihîm* şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>36</sup> أَقْبَتَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ سَنَةً مَا يَمْنَعُنِي مِنَ الْهَجْرَةِ إِلَّا الْمَسْأَلَةَ، كَانَ أَخَذْنَا إِذَا هَاجَرَ لَمْ يَسْأَلِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، Muslim, "el-Birr ve's-şile ve'l-'âdâb", 5 (No. 2553).

<sup>37</sup> 'Iyâd b. Mûsâ b. 'Iyâd Ebû'l-Fadl, *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idî Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (el-Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 8/18.

en-Nevvâs'ın üzerine yüklemişlerdi.<sup>38</sup> el-Kurtubî, bu yorumunu Enes b. Mâlik'in rivayetindeki "bir bedevinin gelip soru sormasını beklerdik" ifadesiyle desteklemektedir.<sup>39</sup> İbn Receb el-Ĥanbelî, en-Nevvâs'ın bu rivayetini delil göstererek Hz. Peygamber'in Medineli müslümanlara dini konularda soru sorma izni vermediğini şöyle izah eder: "Hz. Peygamber, soru sorma ruhsatını sadece kalplerini İslam'a ısındırmak gayesi ile bedevilere ve dışarıdan gelen ziyaretçi gruplara vermiştir. İmanın kalplerine iyice yerleştiği Medine'deki muhacir ve ensara soru sormayı nehyetmiştir."<sup>40</sup>

İbn Hacer el-ʿAskalânî, en-Nevvâs b. Semʿân'ın bu ifadelerine dayanarak Hz. Peygamber'in dini konularda soru sormayı Medineli müslümanlara yasakladığını, soru sormayı sadece İslam'ı kabul etmiş ve onun hakkında bilgilenmek isteyen dışarıdan Medine'ye misafir olarak gelmiş insanlara müsaade ettiğini belirtmektedir. Buna göre en-Nevvâs Hz. Peygamber'e soru sorabilmek için bu misafir statüsünü kaybetmek istememiştir.<sup>41</sup>

### 1.2. Enes b. Mâlik'ten Gelen Rivayet

Enes b. Mâlik de sahabeye belli bir dönem Hz. Peygamber'e soru sormanın yasaklandığından bahsetmektedir: "Hz. Peygamber'e bir şey sormak bize yasak kılınmıştı. Dışarıdan akıllı bir bedevi gelip de Hz. Peygamber'e soru sorması ve Hz. Peygamber'in açıklamalarını işitmemiz hoşumuza giderdi."<sup>42</sup>

Bu rivayetin farklı versiyonlarında Enes, soru sormanın Kur'an tarafından yasaklandığını söylemiştir ve bununla muhtemelen el-Mâ'ide 101'i kasetmiştir. Ayrıca farklı rivayetlerde Enes bedevilerin daha cürretkar olduğunu söylemiş ve bununla Medine'de ikamet eden sahabenin soru sorma yasağına uydukları, bedevilerin ise cahilliklerinden dolayı mazur görüldüğünü söylemiştir.<sup>43</sup> Sahâbî el-Berrâ b. Âzib bu durumu "Hz. Peygamber'in heybetinden çekindiğimizden dolayı, bir bedevinin gelip soru sormasını temenni ederdik" diye ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Hz. Peygamber'e dokuz on yıl hizmet etmiş ve O'nun hiç bir zaman eleştirisine maruz kalmamış Enes, kanaatizce sorularının gereksiz olacağı endişesinden dolayı değil, onun ifadesi ile yeni hükümlere sebep olabilecek "soru sormanın yasaklanmasından" dolayı Hz. Peygamber'e soru sormaktan geri durmuştur.

### 1.3. Ebû Umâme el-Bâhilî'den Gelen Rivayet

Ebû Umâme el-Bâhilî Hz. Peygamber'e soru sormaktan sakındıklarını ve Hz. Peygamber'e soru sorması karşılığında Vedâ Haccı esnasında dışarıdan gelmiş bir bedeviye bir burde verdiklerini ifade etmiştir.<sup>45</sup> el-Bâhilî'nin bize soru sorma yasağının sürecini tahmin imkânı veren bu rivayetini eṭ-Ṭabarânî (öl. 360/971) şöyle aktarır:

"Vedâ Haccı esnasında Hz. Peygamber arkasında Faḍl b. Abbâs'ın da olduğu devenin üzerinden şöyle hitap etti: 'Ey insanlar! İlim kabzedilmeden ve kaldırılmadan ilmi elde edin!' Allâh Teâlâ

<sup>38</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. ʿUmer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Mufhim limâ ʿeşkele min telhîşi kitâbi Muslim*, thk. Ahmed Muḥammed es-Seyyid, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 6/521.

<sup>39</sup> el-Kurtubî, *el-Mufhim limâ ʿeşkele min telhîşi kitâbi Muslim*, 6/521.

<sup>40</sup> İbn Receb el-Ĥanbelî, *Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-ḥikem*, 253: لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يُرخص في المسائل إلا للأعراب عليه، يتألفهم بذلك، فأما المهاجرون والأنصار المقيمون بالمدينة الذين رَسَخَ الإيمان في قلوبهم، فنُهِوا عن المسألة ونحوهم من الوفود القادمين

<sup>41</sup> İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/266.

<sup>42</sup> Abdullâh b. Muḥammed b. İbrâhîm Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *Muṣannef*, thk. Kemâl Yûsûf el-Ĥût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989), 6/158 (No. 30318); Ahmed b. Ĥanbel, *Musned*, 19/441 (No. 12457).

<sup>43</sup> "enne's-şahâbete vâkîfûne 'inde'n-nehî ve 'ulâ'ke yu'zarûne bi'l-cehl", İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/151.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Muḥammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Musned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire, Muessesetu Kurtuba, 1416/1995), 1/224 (No. 308).

<sup>45</sup> Bâhilî'nin bu durumu "raşavnâhu (ona rüşvet verdik) şeklinde ifade etmesi her ne kadar bugünkü hukukî anlamında kullanılmasa da, olayın sıradışlılığını ve verilenin karşılıksız bir hediye kabilinden sayılamayacağını göstermesi bakımından önemlidir. Ahmed b. Ĥanbel, *Musned*, 36/621 (No. 22290).

## 574 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

[daha önce], 'Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın!' ayetini indirmişti ve biz bu ayeti çokça okumuştuk. Bu ayet, bizim Hz. Peygamber'e soru sormamızı engelliyordu (fe-temna'unâ min mes'eletihi). Bir bedevinin yanına gittik ve ona bir bürde verdik. (...) Sonra ona 'Hz. Peygamber'e [ilmin nasıl kaldırılacağını] sor bakalım' dedik (...).<sup>46</sup>

Bu rivayet, bize el-Mâ'ide 101'deki "*soru sormayın*" ifadesinin kimi sahabe tarafından bir tür "*soru sorma yasağı*" olarak anlaşıldığını ve bu durumun hicri 10 yılında gerçekleşen Vedâ Haccı zamanına kadar sahabe tarafından titizlikle uygulandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Soru sormanın yasak olduğundan bahseden rivayetlerin ortak özelliği, şahâbî en-Nevvâs'ın dikkat çektiği gibi, bu türden soru soranların Medine'nin dışından gelen kimseler olduğudur. Cibrîl ve Dîmâm b. Sa'lebe hadislerinde de Hz. Peygamber'e soru soran şahısların yolcu ve dışarıdan geldikleri özellikle vurgulanır. Necid'den gelen bir bedevinin Hz. Peygamber'e tıpkı Dîmâm b. Sa'lebe gibi sorular yönelmesini ve bir bedevinin kıyametin ne zaman kopacağını sormasını<sup>47</sup> aynı kategoride değerlendirebiliriz.<sup>48</sup>

### 2. Soru Sorma Yasağının Tarihendirilmesi

Mekke'de müslümanların azınlıkta oluşu<sup>49</sup> ve İslamî emirlerin somut uygulama alanından daha ziyade tevhid ve ahiret inançları gibi soyut inanç alanlarında yoğunlaşması, Hz. Peygamber'e Mekke'de sorulan soruları Medine'den farklı kılmıştır. Medine'de İslami hükümlerin *nasıl* uygulanacağına dair sorular ağırlık kazanmaktayken, Mekke'de daha çok İslam'ın *ne* olduğu sorulmuştur.<sup>50</sup>

İbadâta ve mu'âmelâta yönelik dini hükümlerin henüz olgunlaşmadığı Mekke döneminde Hz. Peygamber'e sorulan sorular, ilave yeni hükümler doğurabileceği endişesine yol açmamaktaydı. Mekke'de rahatsız edici sorular daha çok Mekkeli müşriklerden gelmekteydi. İkrime'ye göre Hz. Peygamber'in rahatsız olduğu soruları aslında Kureyslilerin ve Yahudilerin Hz. Peygamber'den mucize talepleri ile başlatmak mümkündür. Mekkeliler Hz. Peygamber'in Safa tepesini altına çevirmesini talep etmişti, Yahudiler ise Kur'an-ı Kerim yerine gökyüzünden bir kitap indirmesini istemişti.<sup>51</sup> Bu mucize talepleri Kur'an-ı Kerim'de "*Bizi, (Kureys'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoymdu. (...)*"<sup>52</sup> ifadesiyle reddedilmiştir. İbn İshâk, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e Medine'deki Yahudilerin kılavuzluğunda bu defa "*ruhun ne olduğu*" ve "*Hz. Mûsâ'ya refakat eden gencin*"

<sup>46</sup> Süleyman b. Aḥmed b. Eyyûb Ebû'L-Kâsim eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Ḥamdî b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetu İbn Teymimme, 1915/1994), 8/215 (No. 7867).

<sup>47</sup> Buḥârî, "İlm", 2 (No. 59); Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, 20/356, (No. 13068); el-Buḥârî, "Bedu'l-vaḥy", (2), (No. 59).

<sup>48</sup> İbn Battâl, Kâdî 'İyâd, İbnu'l-Arabî, el-Munzirî ve İbn Ḥazm gibi bir kısım ulema Dîmâm b. Sa'lebe rivayeti ile Necid'den gelip Hz. Peygamber'e soru soran şahısdan bahseden rivayetin aynı tek rivayet olduğunu söylemişlerse de en-Nevevî, el-Kurtubî ve el-Bulḳîni bu rivayetlerin iki farklı bağlamları olduğunu ve Necidli şahıs ile Dîmâm b. Sa'labeni ayrı şahıslar olduğunu belirtmişlerdir. bk. İbn Ḥacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/106, 1/250.

<sup>49</sup> Nebî Bozkurt, "Nüfus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/293.

<sup>50</sup> Ebû Zer el-Gifârî ve 'Amr b. 'Abese es-Sulemî'nin sorularını buna örnek verebiliriz: Buḥârî, "el-Menâkıb", 11 (No. 3552), Muslim, "*eş-Şalâh*", 25 (No. 832).

<sup>51</sup> İbn Ḥacer, *Fethu'l-bârî*, 8/282.

<sup>52</sup> el-İsrâ, 17/59; bk. Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, 4/60 (No. 2166).



ve "Zül'karneyn" in kimler olduğuna dair sorular sorduğunu rivayet eder.<sup>53</sup> Mekkeli Müşriklerden sonra<sup>54</sup> kıyametin saatine ilişkin sorular Medine'de Yahudiler tarafından sorulmaya devam edecek ve el-A'râf 7/187 ayeti ile reddedilecektir. Yahudilerin "ruhun ne olduğu" soruları da "bunun bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu cevabı" ile el-İsrâ 17/85 ayetinde reddedilmiştir.<sup>55</sup>

Biz Hz. Peygamber'e yeni dini hükümlere ilişkin soru sormanın sahabeye yasaklandığından bahseden yukarıdaki rivayetlerin Medine döneminin yaklaşık son üç yılını kapsadığını düşünüyoruz. Bu sonuca rivayetlerde soru sorma yasağının delili olarak ileri sürülen el-Mâ'ide 101 ayetindeki "lâ tes'elû 'an 'eşyâ'e..." ifadesi ile sebebi nüzûlü arasında kuracağımız bağlantı ile ulaşmamız mümkün görünüyor. Buna göre Hz. Peygamber haccın farz kılındığını müslümanlara tebliğ etmiş ve bunların arasından bir bedevi "her yıl mı?" diye sormuştur. Hz. Peygamber de birkaç kere tekrar eden bu sorudan rahatsız olmuş ve sonra "Evet deseydim her yıl farz olacaktı, farz olsaydı yerine getiremeyecektiniz. Ben size bir şey söylemedikçe, beni bırakın (sorular sormayın). Sizden öncekiler sorularından ve peygamberlerine muhalefetten dolayı helak oldu. Size emrettiğimi gücünüz ölçüsünde yapın, yasakladığımdan da sakının" demiştir.<sup>56</sup> eṭ-Ṭaberî (öl. 310/923), Âli İmrân 3/97 ile farz olan hac ibadetinden hemen sonra insanların farziyetin her yıl mı olduğunu sorduğunu ve bunun üzerine el-Mâ'ide 101'in nazil olduğunu rivayet eder.<sup>57</sup> Hac ibadeti çoğunluğun görüşüne göre Mekke'nin fethinden sonra hicri 9. yılda farz kılınmıştır. Dolayısı ile bedevinin sorusuna tepki olarak indiğini var saydığımız el-Mâ'ide 101'deki soru sorma yasağı da en iyi ihtimalle hicri 9. yılda başlamış olmalı. el-Mâ'ide suresinin nüzûl tarihi, rivayetlerde genelde hicri 10. yılda vuku bulan veda haccı ile özdeşleşmiştir.<sup>58</sup> Nöldeke, ilgili ayetin tarihinin tam belirlenemeyeceğini söylemekle birlikte, hicretin 8. yılında vuku bulan Mu'te savaşı sonrası olabileceğini savunmuştur.<sup>59</sup> Her hâlukârda rivayetler el-Mâ'ide suresinin Medine döneminin sonlarına doğru indiğinde birleşmektedir. Hac ibadetinin farz oluşunun ve uygulanmasının ancak Mekke'nin müslümanların eline geçtiği hicretin 8. yılından sonra mümkün olabileceği gerçeği ve el-Mâ'ide 101'in hac ibadeti hakkındaki bir soruyla olan irtibatı bize el-Mâ'ide 101'in nüzûl tarihinin en erken hicri 8 olacağını göstermektedir. Ebû Umâme el-Bâhilî'nin yukarıda değindiğimiz veda haccı esnasında el-Mâ'ide 101 sebebiyle Hz. Peygamber'e soru sormadığından bahsetmesi bu ayetin veda haccından önce en erken hicri 9. yılda inmiş olabileceğine işaret eder. Bu durumda soru sorma yasağının yaklaşık olarak Medine döneminin son üç yılını kapsadığını söyleyebiliriz.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi günlük hayatın pratik sorunlarından uzak sorular için sadece Medineli yerli müslümanlara getirilmiş bu yasağın sıkı bir şekilde uygulandığını meşhur Cibrîl hadisinde de gözlemlemekteyiz. Muslim'in rivayetine göre Hz. Peygamber, Cebrâ'il'in yabancı bir insan suretinde gelip sorular yöneltmesini şöyle yorumlamıştır: "Bu

<sup>53</sup> Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl'âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire, Dâru'l-Hicr, 1422/2001), 15/143; Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, thk. Ṭâhâ Abdurra'ûf Sa'd (Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1411 h.), 2/319; Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (b. y.: Dâr İhyâ Turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 2/134; Bu rivayet İbn İshâk'ın şeyhinin müphem kalmasından dolayı zayıf sayılmıştır.

<sup>54</sup> En-Nâzi'ât 79/42-44.

<sup>55</sup> "er-Rûh kelimesinin insanın ruhu, Kur'an, Hz. İsa, Cebrâil ve diğer başka melekler için kullanılan çok anlamlı kelime olduğundan dolayı yahudiler, Hz. Peygamber bunlardan hangisi ile cevap verecek olsa, diğer anlamına işaret edecekler ve Hz. Peygamber'in bilmediğini iddia edeceklerdi. Bundan dolayı Kur'an'ın cevabı kapsamlı gelmiş ve onların hilelerini boşa çıkarmıştır." bk. Ebû Fadl Celâleddîn Abdurrâhmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Merkezi'-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye (Suudi Arabisten, Vizâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'l-De've ve'l-İrşâd, t. y.), 1315.

<sup>56</sup> Ebû'l-Ḥasen 'Ali b. 'Umer b. Aḥmed ed-Dâraḳuṭnî, *Sunen*, thk. Şuayb el-Arnavûtî (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1424/2004), 3/339 (No. 2705).

<sup>57</sup> Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/18.

<sup>58</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 120.

<sup>59</sup> Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1/224, 232.

### 576 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

Cibril'di. Siz soru sormadığınızdan dolayı gelip bana sorular sorarak sizin öğrenmenizi istedi.”<sup>60</sup> Bu rivayete göre soru sorma yasağına uyan sahabeyi Allah Teâlâ Cibril'i göndererek ödüllendirmiştir. Soramadıkları soruları onlara tercüman olarak sormuştur. Cibril hadisinin Hz. Peygamber'in ömrünün sonlarında, İbn Hacer'e göre vedâ hacı sonrasında gerçekleşmiş olabileceğine dair görüşü<sup>61</sup>, el-Mâ'ide 101'in Cibril hadisi öncesinde nazil olduğunu pekiştirir.

el-Ḳurtubî, Hz. Peygamber'in kasıtlı ve kötü maksatlı sorulardan rahatsız olduğunu ve kızarak minbere çıkıp “Sorun bana, sorun bana! Allah'a yemin olsun ki bu mekânda durduğum sürece bana ne sorarsanız sorun hepsini cevaplayacağım” dediğini ve akebinde müslümanların pişmanlık duyduklarını ve bunun üzerine “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir*” ayetinin nazil olduğunu rivayet eder.<sup>62</sup> el-Ḳurtubî bu ayetten sonra müslümanların Hz. Peygamber'e artık soru sormadan çekindiklerini belirtir ve şunu ekler:

“İnsanlar, Allah'ın [bu ayetteki] emrine tabi olmayı ve Hz. Peygamber'in şanını yüceltmeyi hedefleyerek Hz. Peygamber'e soru sormaktan geri durmuşlardır. Onların bu niyetini bilen Allah Teâlâ onlara basiretli sorular soran birisini [Cebrâil'i] göndermiş ve âlim ve habîr [olan Peygamber] de ona cevaplar vermiştir. Bu şekilde Allah Teâlâ, Rasûlullah'ı soru sormadan dinleyen ve Allah'ın emrine tabi olan müslümanların bilgilenebilmesini sağlamıştır.”<sup>63</sup>

### 3. Soru Sorma Yasağının Mahiyeti ve Teolojik Uzantıları

Günlük hayatın ihtiyaçlarından uzak sorular karşısında Hz. Peygamber'in rahatsız olduğu sahabe arasında bilinen bir husus olmalı ki bu türden sorular sorulduğunda soru soranlar diğer bazı sahâbiler tarafından ikaz edilmiştir. Bunu kıyametin ne zaman kopacağını soran bedeviye göstermiş oldukları tepkide de görüyoruz. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre bir şahıs Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağını sorması üzerine sahâbiler bu şahsı çekip yere oturtmuşlardır. Şahsın verilen tepkiye aldırılmadan ikinci ve üçüncü defa kalkıp aynı soruyu sormaması üzerine Hz. Peygamber “kıyamet için ne hazırladın ki?” diye sorar ve şahıs da cevaben “Allah'a ve Rasûlüne karşı duyduğum sevgiyi” der. Bunun üzere Hz. Peygamber “*sen sevdiğinizle beraber olacaksınız*” diye cevap verir ve bu cevap sahabeyi o kadar sevindirir ki, Enes bu sevinci “müslüman olduktan sonra bizi hiçbir şey, Hz. Peygamber'in bu ifadesi kadar sevindirmemişti” sözü ile betimlemiştir.<sup>64</sup>

Kıyametin ne zaman kopacağını Medine dışında bir bedevi müslümanın sorması, onun Mekke'de inen kıyametin bilgisinin Hz. Peygamber'de olamayacağına dair ayeti ve bu tür sorulardan Hz. Peygamber'in rahatsız olduğunu bilmediğini göstermektedir. Sahabenin benzeri tepkisini şu rivayette de görmekteyiz: „Seleme b. Yezîd el-Cu'fî, Hz. Peygamber'in yanına geldi ve sordu: Ey Allah'ın Rasûlü! Senden sonra kendilerine itaat etmemizi isteyen ancak hukukumuzu gözetmeyen yöneticiler gelecek olursa, ne yapmamızı emredersin? Hz. Peygamber yüzünü çevirdi, cevap vermek istemedi. Seleme sorusunu tekrar etti. Hz. Peygamber tekrar ikinci ve üçüncü defa yüz çevirdi. Hz. Peygamber'in kızıp rahatsız olduğunu gören el-Eş'as b.

<sup>60</sup> فانكف الناس عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك قال نبينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فلما انكفوا عن ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى وتعظيماً لحرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم علم ذلك منهم، فأرسل السائل البصير فاجابه العالم الخبير فجعل

<sup>61</sup> Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 5.

<sup>62</sup> el-Mâ'ide 5/101.

<sup>63</sup> “العلم للسامعين الممثلين من غير سؤال”، Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Umer b. İbrâhîm el-Ḳurtubî, *el-Muḥḥim limâ 'eşkele min telhîşi kitâbi Muslim*, thk. Ahmed Muḥammed es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/153.

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanel, *Musned*, 20/128 (No. 12703); el-Bezzâr, *Musned*, 13/421, (No. 7152).

Çays, Seleme'yi kendisine çekip susturmak istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Dinleyin ve itaat edin! Onlar kendi yaptıklarından, siz de kendi yaptıklarınızdan sorumlu olacaksınız!"<sup>65</sup>

Soru sormanın bir çeşit meydan okuma ya da muhatabın şahsını ya da çağrısını hiçe çıkartmak için bir araç şeklinde kullanıldığını Kur'an bize İsrailoğulları örneğinde göstermektedir.<sup>66</sup> el-Vâhidî'nin (öl. 468/1076) Mu'âz b. Cebel'den aktardığına göre Yahudiler soruları ile müslümanları zor duruma düşürmeye çalışıyorlardı. Bu durumu Mu'âz, Hz. Peygamber'e şöyle aktarır: "Ya Rasûlallâh! Yahudiler bize sürekli ayın neden başlangıçta bir ip gibi ince daha sonra dolunay ve sonra yine incelendiğini (ehille) soruyorlar." Mu'âz, bunun üzerine "yes'elûneka 'ani'l-ehille" ayetinin nazil olduğunu belirtir.<sup>67</sup> eş-Şâtibî (öl. 790/1388), ayetin devamında verilen cevapta sadece hilalin ibadetlerin zamanının belirlenmesindeki fonksiyonuna işaret etmesine dikkat çeker. Ona göre burada verilen cevapta soruyu soran için gerekli faydalı cevap verilmiş ve onun asıl aradığı ayın neden ve nasıl olup da farklı şekillerde gözük-tüğüne dair cevaptan kaçınılmıştır.<sup>68</sup> Hz. Peygamber'in kıyametin ne zaman kopacağını soran şahsa "sen onun için ne hazırladın ki" şeklinde karşı soru ile cevap vermesinde, eş-Şâtibî'ye göre Hz. Peygamber aynı prensibi takip etmiştir.<sup>69</sup> Başka bir ifade ile içerdiği günlük dini hayat için faydası olmayan malumattan dolayı sorunun asıl cevabından kasten kaçınılmıştır.

Soru sormaya getirilen sınırın başlıca sebebinin "önceden farz olmayan bir şeyin, sorulan bir soru üzerine farz olabileceği" endişesi olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda Sa'd b. Ebî Vakkaş Hz. Peygamber'den şu rivayette bulunmuştur: "Bir müslümanın yapacağı en büyük kusur haram olmayan bir şey hakkında soru sorması ve o şeyin onun sorusundan dolayı haram kılınmasıdır."<sup>70</sup> el-Bezzar'ın rivayetine göre bu ifade Sa'd b. Ebî Vakkaş'ın şahsi bir gözleminden ibarettir. Buna göre Sa'd şöyle demiştir: "İnsanlar belli şeyler hakkında soru sorarlardı. Onlar Hz. Peygamber'e helal şeyler hakkında sorarlar ve bu sorularında o şey kendilerine haram kılınıncaya kadar devam ederlerdi."<sup>71</sup> Bu bağlamda elimizdeki rivayetlerde herhangi bir sahâbinin çok soru sormasından dolayı dini bir hükmün helakten haram ya da mübahken farz olduğuna dair bir bilgiye ulaşamamıştır.

Soru sorma yasağının ya da çok soru sorulmasının kerih görülmesinin bir sebebinin Hz. Peygamber'e atfedilen şu rivayette görmekteyiz: "İnsanların soru sormaları kesilmez. Bu durum o kadar ileri giderki, biri çıkar der: 'Varlığı Allah var etti, Allah'ı kim var etti?'"<sup>72</sup> Sözünde ve filinde sınırları aşan, aşırılığa giden ve faydasız tafsilatlara dalan kişilerin de (*mutanaffi'ün*)<sup>73</sup> hadislerde eleştirilmesi soru sormada aşırılığa gidenlerin eleştirilmesi ile aynı minvalde değerlendirilebilir.

Terâvîh namazının cemaatle kılınmasının müslümanlara farz kılınabileceği endişesinden dolayı Hz. Peygamber'in cemaatle değil yalnız kılması,<sup>74</sup> hac ibadetinin mükelleflerin üzerine her yıl mı farz olduğuna dair soruya Hz. Peygamber'in her yıl deseydim üzerinize her yıl farz olacaktı rivayetleri bize Hz. Peygamber döneminde dini hükümlere dair soru sormanın

<sup>65</sup> Muslim, "el-İmâra", 12 (No. 1846); Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Nâsîru'd-Dîn el-Albânî, "el-Fiten", 30 (No. 2199); Süleymân b. Dâvûd et-Ṭayâlisî, *Musned Abî Dâvûd et-Ṭayâlisî*, thk. Muḥammed b. Abdulmuḥsin et-Türkî (El-Gize: Dâr Hicr, 1420/1999), 2/357 (No. 1112).

<sup>66</sup> el-Bakara 2/67-71.

<sup>67</sup> Ebû'l-Hasan Alî b. Hasen el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-kur'ân*, Kemâl Mesyûnî Zeglûl (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 55; el-Vâhidî bu sorunun Mu'âz b. Cebel ve Sa'leb b. 'Aname tarafından Hz. Peygamber'e yönetildiğini de rivayet etmiştir, *Esbâbu nuzûli'l-kur'ân*, 56.

<sup>68</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 24.

<sup>69</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 25.

<sup>70</sup> Buḥârî, "İ'tişâm bi'l-kitâb ve's-sünne", 3 (No. 7289).

<sup>71</sup> Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr b. Abdullhâlik, *Müsne'du'l-Bezzâr*, thk. Maḥfûz Raḥmân Zeynullâh (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009), 4/62 (No. 1229).

<sup>72</sup> Buḥârî, "el-İ'tişâm bi'l-kitâb ve's-sünne", 3 (No. 7296); bk. İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, 13/267.

<sup>73</sup> Nevevî, *el-Minhâc şarḥu şaḥîḥ Muslim b. el-Ḥaccâc*, 16/220.

<sup>74</sup> "Ḥaşitu en yuktebe 'aleykum", el-Buḥârî, "İ'tişâm bi'l-kitâb ve's-sünne", 3 (No. 7290).

## 578 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

bir dönem neden yasakladığının ip uçlarını vermektedir. Hz. Peygamber, İslam dininin inanç, ibadât ve mu'amalât alanlarında genel hatları ile teşekkül ettiği Medine döneminin son yıllarında, dini kurallara ilişkin dışarıdan gelecek soruları yeni emir ve yasaklara sebep olabilir endişesi ile hoş karşılamamıştır.

Bu rivayetler şöyle bir soruyu beraberinde getirir: Allah Teâlâ dinin kurallarını belirlemede mutlak yetki ve etki sahibi olduğu halde, neden insanların sorularında aşırı gitmesi sebebiyle bir şey helal iken haram ya da mübah iken farz kılınsın? Allah Teâlâ emir ve nehiylerini belirlemede insanların sorularını dikkate alır mı? İbn Battâl bu hadislerden hareketle Kaderiye'nin "*Allah Teâla yaptığı bir şeyi başka bir şey dolayısı ile yapar*" yani emirleri ile insanların yeryüzündeki tutumları arasında sebep sonuç ilişkisi vardır dediklerini aktarır.<sup>75</sup> İbn Hacer bu soruya ilişkin olarak Ehl-i Sünnet ulemasının Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarında *ta'îl*'in mümkün olduğunu yani Allah Teâlâ'nın emir ve nehiylerinde dünyalık bir sebebin olabileceğini, ancak bu sebebin emir ya da nehyin belirlenmesinde mutlak belirleyici olmadığı cevabını verdiklerini belirtir. Başka bir ifade ile İbn Hacer'e göre Allâh'ın ezelden takdir ettiği haram hükmünün sonradan bir insanın soracağı soru ile alakalı olması kabul edilebilir bir durumdur.<sup>76</sup> Bu nedenle Hz. Peygamber'in insanların soracağı yeni sorularla yeni emir ve yasaklar gelebileceği endişesi, onun insani yönüne işaret eden önemli bir husustur. Bu endişe Hz. Peygamber'in kendisini dinin kurucusu rolünde görmediği, neyin helal ya da haram olacağını Allah tarafından belirleneceğini göstermesi bakımından da manidardır.

İbn Abbâs bazı insanların, Hz. Peygamber'e istihzâ sorular sorduğunu belirtmekte ve bunlar arasında "devesini kaybeden bir şahsın, devesinin nerede olduğunu sorması, diğer bir şahsın kendi babasının kim olduğunu" sormasını saymaktadır.<sup>77</sup> Bu sorulardan bunalan Hz. Peygamber bir öğle namazı sonrası hutbeye çıkıp "Ne sorunuz varsa sorun!" serzenişinde bulunmuştur.<sup>78</sup> Abdullâh b. Huzâfe kalkıp "babam kim" diye sormuş, Hz. Peygamber "baban Huzâfe" diye cevap vermiştir. Başka bir şahıs da kalkıp "babam nerede" diye sormuş, Hz. Peygamber baban "cehennemde" diye cevap vermiştir.<sup>79</sup> Başta Hz. Ömer olmak üzere sahabe Hz. Peygamber'in bu sorular karşısında ne kadar sıkıldığını ve kızdığını anlamış ve Hz. Peygamber'i bu duruma düşürdüklerinden dolayı pişman olmuşlar ve elbiselerini başlarına çekerek çıkırıklarla ağlamışlardır.<sup>80</sup> İbn Abdilber'in (öl. 463/1071) *et-Temhîd*'de naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in hutbede "kim *ne sorarsa cevaplayacağım, babası hakkında da olsa*" ifadesine yer verilir.<sup>81</sup> Soru soranlardan Abdullâh b. Huzâfe de bu soru sormakta aslında kendince gerekçesi vardır. Zira o, etrafındaki insanlar tarafından hakiki babasının bilinmediği bir kişi olarak nitelenmiş ve bu rahatsız edici durumu Hz. Peygamber'den alacağı cevapla herkesin önünde sonlandırmak istemiştir.<sup>82</sup> Hz. Peygamber'in ısrarcı sorulardan sıkılması ve bunu bir hutbe esnasında duygusal bir gerginlikte yaşaması el-Ma'ide 101'in nüzûl sebepleri arasında zikredilir. Ayette "size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan (إِنَّ تَبَدُّكُمْ لَكُم شُرُوكُمْ)" kısmı İbn Hacer'e göre Abudullah b. Huzafe'nin bu sorusunda açıkça gözlemlenmektedir. İbn Hacer bunu Abdullâh'ın annesinin kendisine verdiği şu tepki ile ilişkilendirmektedir: "*Senden daha münasebetsiz bir çocuk görmedim! Annenin cahiliye kadınlarının işlediği suçu işlemediğinden nasıl*

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Fathu'l-bârî*, 13/268.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/268.

<sup>77</sup> Buḥârî, "*Tefsîr*", 12 (No. 4622); Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl 'âyi'l-Kur'ân*, 9/13.

<sup>78</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ülûm ve'l-ḥikem*, 219.

<sup>79</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdullmelik eṭ-Taḥâvî, *Şarḥu muşki'li'l-âsâr*; thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1415/1994), 4/112 (No. 1475); eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîri 'âyi'l-kur'ân*, 9/17.

<sup>80</sup> Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in özür dileyerek ayağına kapanıp öptüğü rivayeti için (fe kâme 'Umaru 'ileyhi fe ḳabbele riclehû) bk. Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîri 'âyi'l-Kur'ân*, 9/17; İbn Hacer, *Fathu'l-bârî*, 13/270.

<sup>81</sup> "velev se'eleni 'an 'ebîhi", İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muştafâ b. Aḥmed el-'Alevî (Taṭvân/Fas: 1410/1989), 21/290.

<sup>82</sup> "*kâna yulâḥâ fe yud'â li ġairi 'ebîhi*", Muslim, "*el-Fedâ'i*", 37 (No. 6272).

*emin olabilirsin (e'eminte enteküne 'ummuke...?) [Farz et ki bu suçu işledim ve Hz. Peygamber senin gerçek babanın Huzafe olmadığını söyledi] beni insanların önünde rezil mi edecektin?!*<sup>83</sup>

Reşid Rıza el-Mâ'ide 101'deki soru yasağının sadece üzücü cevaplara yol açacak sorularla sınırlandırılmayacağını söyler. O, ayette "izâ" değil de, "in" şart edatının kullanılmasına vurgu yapar ve Arapça'da "in" vukuu muhtemel durumlar için kullanılacağını ve buna göre soru sorulduğunda alınan cevabın mutlak surette üzücü olması gerektiğini belirtir. Nitekim babasının kim olduğunu soran Abdullâh'ın ve haccın her yıl mı farz olduğunu soran bedevinin aldıkları cevap olumsuz ve üzücü olmamıştır.<sup>84</sup>

el-Mâ'ide 101'in nüzûl sebepleri arasında Hz. Peygamber'e 'haccın her sene mi farz olduğu sorusunun en başta geldiğinden bahsetmiştik.<sup>85</sup> Bu rivayeti şimdi içinde zikredilen "evet deseydim, her yıl farz olacaktı" kısmı bakımdan tekrar değerlendirmek istiyoruz. Bu konudaki rivayetlerde Hz. Peygamber'in hac ibadetinin farz kılındığını ilan ettikten sonra bir grup<sup>86</sup> ya da şahsın ki bunun Mişşan el-'Esedî<sup>87</sup> ya da el-Ekra' b. Hâbis<sup>88</sup> olduğu söylenmiştir, "Yâ Rasûllah her yıl mı?" diye soru sordukları ve Hz. Peygamber'in cevap vermek istememesi üzerine aynı sorunun üç defa tekrar edildiği rivayet edilir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber cevap vermek istememesini sorunun üçüncü defa tekrar edilmesinden sonra şöyle açıklar: "Evet, her yıl deseydim, hac ibadeti üzerinize her yıl farz olacaktı ve bu size ağır geleceği için yerine getirmeyecektiniz ve sorumluluk altında kalacaktınız."<sup>90</sup> Konu ile alakalı rivayetler arasında bu soruyu soranın Medine'nin dışından gelmiş bir bedevi olduğu, sorusunu sadece bir defa sorduğu ve Hz. Peygamber'in muhtemelen konuşması bölündüğü için kızıp konuşmasını kestiği ve akabinde şöyle tepki verdiği rivayet edilir: "Kim di o soruyu soran? Bedevi, "benim" dedi. Hz. Peygamber şöyle devam etti: "Evet, her yıl farzdır, demeyeceğimden nasıl emin olabilirsin (mâzâ yu'emminuke en -'ekûle ne'am)?!"<sup>91</sup> Bu rivayette Hz. Peygamber'in kullandığı ifade ve verdiği tepki, babasının kim olduğunu soran şahsa annesinin verdiği ifade ve tepki ile birebir örtüşmektedir. Kanaatimizce her iki tepkide de bir varsayımın gerçekleşmesi durumundaki güç ve sorunlu duruma işaret edilmekte ve soru soranın bunu soru sormadan önce düşünmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Nasıl Abdullâh b. Huzâfe'nin annesinin kendisine verdiği tepkide zina imasını sadece bir varsayım olarak görüyorsa, Hz. Peygamber de haccın her yıl olabileceğini bir varsayım olarak görmektedir.

en-Nevevî ve İbn Daķıķı'l-İd (öl. 702/1303) gibi alimler, Hz. Peygamber'in sorulan soruya "evet dersem, her yıl farz olacaktı" şeklinde cevap vermesini, Hz. Peygamber'in islami

<sup>83</sup> Ma'mer b. Râsîd, Ma'mer b. Ebî 'Amr Râsîd el-Ezdî, *el-Câmi*; thk. Habîbu'r-Raĥmân el-A'zamî, (Pakistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1983), 11/380. (No. 20797); Muslim, „el-Fedâ'il", 37 (No. 2359); Muslim, "el-Fedâ'il", 37 (No. 6272).

<sup>84</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (b. y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 7/110.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-kur'ân*, 9/18; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ülûm ve'l-ĥikem*, thk. Mâhir Yâsîn el-Faĥl (Beyrut, 1429/2008, Dâru İbni'l Kesîr), 219.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-kur'ân*, 9/21.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-kur'ân*, 9/19.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/54 (No. 2304)

<sup>89</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/54 (No. 2304); ed-Dâraķûtnî, *sünen*, 3/340; Hz. Peygamber'in el-Ekra' b. Hâbis'in sorusuna, "hayır, hac bir defalık olmak üzere farz kılınmıştır. Ancak kim daha fazla hac yapmak isterse, sevabını alır", cevabı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-müsned*, 3/403, (No. 3303); el-Ĥâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Ĥakim Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrak*, thk. Muştafâ Abdulkâdir 'Aĥa, (Beyrut: Dâru'l-kurubî'l-İlmiyye 1411/1990), 2/322, (No. 3156)

<sup>90</sup> Muslim, "el-Hac", 73 (No. 1337).

<sup>91</sup> Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'L-Kâsim eĥ-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*; thk. Hamdî b. Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymimme, 1915/1994), 8/159; eĥ-Taĥâvî, *Şerĥu muşkil'i'l-âsâr*, 4/110.

## 580 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

hükümleri ilahi vahiy olmadan içtihadına göre belirleyebileceğine delil göstermişlerdir.<sup>92</sup> Diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'in "oruç her yıl mı farz?" sorusunu duyduktan sonra bir müddet sukut edip cevap vermediğini<sup>93</sup> ve "hayır"<sup>94</sup> ya da "senede bir defa farz"<sup>95</sup> diyerek soruyu açıkça cevaplaması akabinde "evet, her yıl, desem her yıl farz olurdu" dediği rivayet edilir. en-Nevevî'nin verdiği bilgiye göre diğer bir kısım alimler Hz. Peygamber'in İslami hükümleri belirlemede içtihad edemeyeceğini savunmuşlardır. Bu alimler Hz. Peygamber'in "evet deseydim farz olurdu" ifadesini, hakkında yeni bir ayet geldikten sonra evet deseydim farz olurdu şeklinde anlamışlardır.<sup>96</sup>

Hz. Peygamber'e soru sorma yasağının Kur'an vahyinin iniş süreci ile başka bir ifade ile Hz. Peygamber'in şahsı ve hayatıyla sınırlı olduğu noktasında ulema ittifak etmiştir. İbn Abdilber bunu şu ifadeleri ile özetlemiştir:

"Günümüzde sorulan sorudan dolayı bir şeyin haram ya da helal olacağı endişesi artık kalkmıştır. Kim öğrenmek ve dini bilgisini derinleştirmek maksadı ile soru sorarsa cahilliğini gidermiş olur; bunda herhangi bir sıkıntı yoktur. Zira soru sormak cehaletin ilacıdır. Kim de anlamak maksadı ile değil de zora düşürmek ve bozgunculuk maksadı ile soru sorarsa, bunun azı da çoğu da helal değildir."<sup>97</sup>

İbn Abdilber'in bu ifadeleri Hz. Peygamber zamanında uygulanan soru sorma yasağının "çok ve gereksiz soru sormaya" değil, yeni hükümlerin inmesine sebep olacağı endişesi ile dini hükümlere ilişkin genel anlamda soru sormaya yönelik olduğunu vurgulaması bakımında önemlidir. Aksi takdirde Hz. Peygamberin ölümüyle çok ve gereksiz soru sorma yasağının da kalkması beklenirdi.<sup>98</sup> Bu anlamda dini hükümlere dair soru sormanın gereksiz oluşu, soruların mahiyetinden daha ziyade, Kur'an'ın indiği döneme denk gelmesi ile alakalıdır. Bununla Kur'an'ın gerekli görüp temas etmediği her sorunun bizâtihi gereksiz olduğu vurgulanmaktadır.

Soru sorma yasağını, dini hükümlerde detay merakına karşı alınmış bir tedbir şeklinde de yorumlamak mümkündür: "Allah bazı şeyleri farz kıldı, bunları uygulayın! Bazı kurallar koydu, bunları aşmaktan sakının! Bazı konularda ise unuttuğundan dolayı değil, size karşı rahmetinden dolayı, susmuştur. Onları araştırıp soruşturmayın!"<sup>99</sup>

eğ-Taberî'ye göre el-Mâ'ide 101'deki soru sorma yasağı, hakkında herhangi bir ayet inmemiş bütün dini sorular için geçerlidir. O, bu ayette Allah Teâlâ'nın sahabeye manen şöyle hitap ettiğini söyler:

"Allah Teâlâ farz olmamış işlerin farz olup olmadığı, helalliği belli olmayan konuların helal olup olmadığı ve haramlığı belli olmayan hususların haram olup olmadığı hakkında bu konularda herhangi bir ayet inmeden Hz. Peygamber'e sorular soran sahabeye şöyle hitap ediyor: Ey hakkında kitap ve vahiy indirmedim hususlarda Rasûlüm sorular soran mü'minler! Bu soruları sormayın! Zira bu konularda size bir ayet gelmesi, size zor gelir ve hoşunuza gitmez. Çünkü gelen ayet, yeni bir ameli ve hükmü size farz kılacağından, bir imtihan ve sınav niteliğinde olacak ve bu da

<sup>92</sup> en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahiḥ Muslim b. Haccâc*, 9/101; Taḳiyyuddîn b. Daḳîḳi'l-İd, *Şerhu'l-erba'în hadîsen en-Neveviyye* (Mekke: Mektebetu'l-fayşaliyya, ts.), 39.

<sup>93</sup> Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şahiḥ*, "el-Hacc", 73 (No. 1337); en-Nesâî, "Menâsik", 1 (No. 3585, 3586).

<sup>94</sup> Muḥammed b. Abdillâh Abû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrak*, thk. Muştafâ Abdulkâdir 'Aḫâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), 1/642 (No. 1727).

<sup>95</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21/291.

<sup>96</sup> en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahiḥ Muslim b. Haccâc*, 9/101.

<sup>97</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21/292.

<sup>98</sup> *Kesratu's-su'âl* ifadesinin "çokça mal dilenme" yasağı şeklindeki yorumu için bk. İbn 'Abdilber, *et-Temhîd* 21/291; وإساعة، وكثرة السؤال، قيل وقال، وكره لكم ثلاثاً: قيل وقال، ومنعاً، وهات. وكره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإساعة، Muslim, „Kitâbu'l-aḳḳiyye“, 5 (No. 4580); en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahiḥ Muslim b. Haccâc*, 12/10.

<sup>99</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve faḍlihi*, thk. Ebî Eşbâl ez-Zuheyrî (Suudi Arabistan: Dar ibni'l-hazm, 1414/1994), 2/1045 (No. 2010); Ebû Nu'aym, Aḫmed b. Abdullâh b. Aḫmed b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-eşfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1989), 9/17' İbn Hacer el-Asḳalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/266.

size ağır gelecektir. Bu yeni sorumluluk karşısında sonra pişman olacak, keşke sormasaydık duygusuna kapılacaksınız. Yeni gelen ayet belki de daha önce rahatlıkla uyguladığımız helal bir şeyi size haram kılacak ya da haram kabul ettiğinizi helal sayacaktır. Her hâlükârda bu değişiklik ya sizin daha önce hak bildiğinizi batıl, ya da batıl bildiğinizi hak yapacaktır ve bu durum hoşunuza gitmeyecektir. Ancak Hz. Peygamber'e ayetler nazil olduktan sonra gidip, bu ayetlerin anlamı hakkında soru sorarsanız, o size inen vahyi izah edecektir."<sup>100</sup>

Burada eṭ-Ṭaberî'nin el-Mâ'ide 101'deki soru sorma yasağını çok ya da gereksiz soru sormaya değil, hakkında Hz. Peygamber tarafından açıklama yapılmamış hususlara dair genel bir yasak şeklinde anladığını görüyoruz.

Soru sorma yasağının Medineli sahabîlerle sınırlandırılması en-Nevevî ve İbn Hacer gibi şârihlere göre "eşyada asl olan ibahadır" külli kaidesi ile doğrudan alakalıdır.<sup>101</sup> Bu anlamda yeni bir hükmü gerektirecek bir durum hasıl olursa bunun zaten Hz. Peygamber tarafından belirtileceği ifade edilmekte ve bir eylem yasaklanmadığı ya da emredilmediği sürece o eylemi yapmanın mübah olduğu öğretilmek istenmektedir. Bu durumu usul uleması Hz. Peygamber'in dini konularda yaptığı açıklamaların gerekliliğine ilişkin olarak "ihtiyaç halinde açıklamayı tehir etmek caiz değildir"<sup>102</sup> genel prensibi ile ifade etmişlerdir. Bu anlamda soru sorma yasağını Hz. Peygamberin Medineli sahabeye yönelik şu tür bir hitabı olarak görmek mümkündür: "Sizinle aynı ortamda ve şartlarda yaşıyorum. Sizlere tebliğ ettiğim hükümlerin dışında yeni bir hükmü ya da açıklamayı gerektirecek bir gelişme olması durumunda, tebliğ<sup>103</sup> ve onun açıklamasını yapmak (tebyîn)<sup>104</sup> zaten benim peygamberlik görevim. Bunun için sizin soru sormanıza gerek yok!"

Behz b. Hâkîm, babası aracılığı ile dedesi Mu'âviye b. Hâdete el-Kuşeyrî'den naklettiği rivayette dedesinin Hz. Peygamber'e kendisine "iyi muâmele göstermeye layık en değerli şahıs kimdir" diye sorduğunu Hz. Peygamber'in "annendir" şeklinde cevap verdiğini ve dedesinin sorusunu "sonra kimdir" şeklinde üç defa tekrarladığını ve Hz. Peygamber'in iki defa daha "annendir" dedikten sonra üçüncüde "babandır" dediğini aktarır.<sup>105</sup> Bu rivayette Hz. Peygamber'in sorulan soruya her defasında yanıt vermesi ve sorunun tekrarına rağmen herhangi bir uyarıda bulunmaması dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in gösterdiği bu belirgin müsama-halî tutum, soru soran Mu'âviye b. Hâdete'nin Medine'de uzun süreli ikamet eden birisi olmamasına bağlamak mümkündür. İbn Sa'd (öl. 230/845), Mu'âviye b. Hâdete hakkında verdiği bilgide onun Medine'ye sonradan geldiğini ve Hz. Peygamber'e "çeşitli konularda sorular sorduğunu" özellikle belirtmektedir.<sup>106</sup> İbn Sa'd'ın "Hz. Peygamber'e sorular sordu" bilgisini özellikle vermesi, Hz. Peygamber'e soru sormanın sahabe arasında dikkat çeken bir hususiyet olduğunu teyit etmesi bakımından önemlidir. eṭ-Ṭaberî'nin kaydettiği bir rivayette

<sup>100</sup> Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9/23:

"يَقُولُ تَعَالَى بَكَرَةً لِلَّذِينَ نَهَاهُمْ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مَسْأَلَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا نَهَاهُمْ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ إِيَّاهُ عَنْ فَرَانِضٍ لَمْ يَفْرَضْهَا عَلَيْهِمْ، وَتَحْلِيلِ أُمُورٍ لَمْ يُحَلِّهَا لَهُمْ، وَتَحْرِيمِ أَشْيَاءٍ لَمْ يَحْرَمْهَا عَلَيْهِمْ قَبْلَ نَزُولِ الْقُرْآنِ بِذَلِكَ يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ السَّائِلُونَ عَمَّا سَأَلُوا عَنْهُ رَسُولِي مِمَّا لَمْ أَنْزَلْ بِهِ كِتَابًا وَلَا وَحْيًا لَا تَسْأَلُوا عَنْهُ، فَإِنَّكُمْ إِنْ أَطَعْتُمْ ذَلِكَ لَكُمْ تَنْبِيْآنٌ بُوْحِي وَتَنْزِيلٌ سَاءَكُمْ؛ لِأَنَّ النَّزِيلَ بِذَلِكَ إِذَا جَاءَكُمْ فَلَيْمَّا جِئْتُمْ بِمَا فِيهِ امْتِحَانُكُمْ وَاجْتِبَارُكُمْ، إِمَّا بِإِجَابِ عَمَلٍ عَلَيْكُمْ، وَلَوْ فَرَضَ لَكُمْ، وَفِي ذَلِكَ عَلَيْكُمْ مَشَقَّةٌ، وَلَوْ مَوْذَنَةٌ وَكَلْفَةٌ، وَإِمَّا بِتَحْرِيمِ مَا لَمْ يَأْتِ بِتَحْرِيمِهِ وَحْيِي كُنْتُمْ مِنَ التَّقْدِيمِ عَلَيْهِ فِي فَسْحَةٍ وَسَعَةٍ، وَإِمَّا بِتَحْلِيلِ مَا تَعْتَقِدُونَ تَحْرِيمَهُ، وَفِي ذَلِكَ لَكُمْ مَسَاءَةٌ لِنَفْسِكُمْ عَمَّا كُنْتُمْ تَرَوْنَهُ حَقًّا إِلَى مَا كُنْتُمْ تَرَوْنَهُ بَاطِلًا، وَلَكِنَّكُمْ إِنْ سَأَلْتُمْ عَنْهَا بَعْدَ نَزُولِ الْقُرْآنِ بِهَا، وَبَعْدَ ابْتِدَائِكُمْ شَأْنَ أَمْرٍ فِي كِتَابِي إِلَى رَسُولِي إِلَيْكُمْ بَيِّنٌ عَلَيْكُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مِنْ إِيْتَابِ كِتَابِي وَتَأْوِيلِ تَنْزِيلِي وَوَحْيِي "

<sup>101</sup> Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahîh Muslim b. el-Haccâc*, 9/101; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/261.

<sup>102</sup> "İttefağa'l-'ulamâ'u 'ennehü lâ yesügu ta'hîru'l-beyâni 'an vakti'l-ḥâceti ileyhi", Abdulvehhâb Ḥallâf, *İlmu uşûli'l-fikh*, (İstanbul: Eda Neşriyat, 1388/1968), 129.

<sup>103</sup> El-Mâ'ide, 5/67.

<sup>104</sup> En-Nahl, 16/43

<sup>105</sup> Tirmizî, „el-Bir ve's-Sile“, 1 (No. 1897).

<sup>106</sup> "وفد على النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم وصنجه وسأله عن أشياء", Muḥammed b. İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Ṭabaḳâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muḥammed 'Umer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001), 6/204.

## 582 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...

Mu'âviye b. Hâdîde'nin İslam'ın temel konuları hakkında Hz. Peygamber'e sorular yönelmek maksadı ile Medine'ye geldiğini görüyoruz.<sup>107</sup>

Ebû Hurayra'nın "Peygamber'e bir adam geldi ve sordu"<sup>108</sup> şeklinde müphem bıraktığı bir rivayette, soru soranın yine Medine dışından gelen bir şahıs olması, Medine'deki soru sorma yasağının bedevi ve ziyaretçiler için uygulanmadığını destekler niteliktedir. Hadis kaynaklarımızda "Peygamber'e bir adam geldi ve sordu (câ'e raculün ilâ Rasûlillâhi fe-se'ele)" şeklinde çokça karşılaştığımız ismi müphem bırakılan şahısların çoğunun Medine dışından gelen bir yabancı olması kuvvetle muhtemeldir. Bir başka rivayette Ebû Hurayra bir adamın Hz. Peygamber'in yanına gelerek şöyle bir soru yönelttiğini rivayet etmektedir: "Bir adam gelip malımı gaspetmek isterse ne yapayım?" Hz. Peygamber: "Malına sahip çıkarsın, vermezsin!" (...).<sup>109</sup> Bu örnekte Hz. Peygamber'e gelip soru soran adamın kim olduğu tesbit edilememiştir.<sup>110</sup> "Bir adam" nekra sigası ile rivayet edilen ve şârihler tarafından çoğu kez tespit edilemeyen bu şahısların Medine'ye dışarıdan gelmiş olma ihtimali yüksektir.<sup>111</sup>

Soru sorma yasağının sadece Medine'de mukim olan sahabeye karşı uygulanmasının sebebi onların hükümlerde herhangi muhtemel bir değişikliği bizzat Hz. Peygamber'in tebliği ve uygulaması üzerinden görebilme imkânları ile açıklanabilir. Medine dışından gelen ve Medine'yi tekrar terk edecek insanların bu durumdan mahrum olmaları onlara tanınan soru sorma imkânı ile hafifletilmiştir.

### 4. Soru Sormanın Hermenötik Üstünlüğü

Soru sorma eylemi hatip-muhatap ilişkisinde muhatabın hatibi soruları ile yönlendirmesi bakımından, hatibin kendiliğinden yapmış olduğu konuşma ortamından farklılık arz eder.<sup>112</sup> Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bir soruya ilişkin vermiş olduğu cevabın içeriği, Hz. Peygamber'in hutbede ya da gerekli gördüğü başka bir ortamda kendiliğinden yapmış olduğu açıklamalardan farklıdır. Soru soranın karşısındaki muhatabının söyleyeceğini içerik ve istikamet olarak etkileyebileceği için günümüzde soru sormak artık ayrı bir bilimsel disiplin (*the science of asking questions*) olarak ele alınmaktadır.<sup>113</sup> Özellikle anket çalışmalarında sorunun yönünün, cevabın yönünü ve mahiyetini belirlediği bilinmekte ve belli sorularla istenilen anket sonuçlarına ulaşılabileceği için anket sonuçlarının doğruluğu ciddi tartışma konusu yapılmaktadır. Soru sormanın cevap üzerindeki etkisi günlük pratik hayatımızın dışında felsefe dünyasında da Sokrates'ten buyana tartışıla gelmiştir. Onun soruları ile karşısındaki

<sup>107</sup> Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûp, *el-Mu'cem el-'evsağ*, thk. Târiq b. İvâdillâh b. Muḥammed, (Kahire: Dâru'l-ḥarameyn, ts.), 2/183 (No. 1658); Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 5/2503; eṭ-Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme, *Şerḥu muşkilil-'âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (y.y.: 1415/1994, mü'essesetu'r-risâle), 10/357.

<sup>108</sup> Buḥârî, "Edeb", 2, (No. 5971).

<sup>109</sup> Muslim, "İmân", 63, (No. 140).

<sup>110</sup> Aḥmed b. Burhâne'd-Dîn Sabṭ b. el-'Acemî', *Tenbîhu'l-mu'lim bi mubhemâti Şahîh Muslim*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasan 'Âli Süleymân (Riyad: Dâru's-Şameyî, 1415/1994), 76. Muslim'in rivayetlerinde tam adı verilmemiş „müphem şahısların“ tespitine yönelik bu eserde müellif Aḥmed b. Burhâne'd-Dîn Sabṭ b. el-'Acemî'nin (öl. 884/1479) bir çok „câ'e raculun“ ifadelerine yönelik lâ e'rifu şeklinde cevap vermiş ve ilgili şahısları tesbit edemediğini söylemiştir.

<sup>111</sup> Muslim'in rivayetlerinde tam adı verilmemiş "müphem şahısların tesbitine" yönelik *Tenbîhu'l-Mu'lim bi Mubhemâti Şahîh Muslim* adlı eserde müellif Aḥmed b. Burhâne'd-Dîn Sabṭ b. el-'Acemî'nin şahıslar, lâ e'rifu

<sup>112</sup> Burada "soru sorma" sadece somut etkileşim açısından dikkate alınmıştır. Esasında "kendiliğinden konuşan" şeklinde nitelediğimiz hatip de somut neden ve sorular olmasa dahi doğduğu kültür, aldığı eğitim, kurduğu insani ilişkiler ve bunlardan edindiği tecrübeler gibi birçok unsurla karşılıklı etkileşim içerisinde ve konuşmasını bu çok yönlü etkileşimin bir ürünü olarak görmek gerekir. Hermenötikçilerin *hermeneutic circle* kavramı altında tartıştığı bu duruma makalemizin kapsamının dışında kaldığı için sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

<sup>113</sup> Nora Cate Schaeffer vd., "The Science of Asking Questions", *Annual Review of Sociology*, 29 (2003), 65-88.



insana kendi aradığı cevabı söyletmesi "ebe metaforu" olarak meşhur olmuştur. Sorunun cevap üzerindeki üstünlüğünü son felsefi hermenötikçilerden Gadamer "*Der hermeneutische Vorrang der Frage*" başlığı altında incelemiştir. Gadamer bu durumu "*Wahrheit und Methode*" adlı yapıtında şöyle ifade eder:

"Soru sormanın özünde, onun bir anlam taşıyor olması vardır. Ancak bu anlam, belli bir yöne sahip bir anlamdır. Sorunun anlamlı oluşu, içinde cevabın gerçekleşeceği bir yöne sahip oluşundadır, şayet cevap anlamlı ve tutarlı bir cevap olmak istiyorsa. Soru sormakla soru sorulan kişi belli bir yöne itilir. Sorunun ortaya çıkışı, sorulan şahsın varlığını çözer. İşte çözülmüş bu varlığı şekillendiren logos, bu itibarla cevabın kendisidir. Bu logos ancak sorudaki anlam kadar bir anlam taşır."<sup>114</sup>

Biz burada modern felsefi kavramlarla Hz. Peygamber'in yüzyıllar öncesi uyguladığı kısmi soru sorma yasağının hikmeti arasında doğrudan bir karşılaştırma yaparak bir tür anakronizme düşmek istemiyoruz. Gadamer burada cevabın anlamlı oluşunu, sorunun anlamıyla olan mutabakatına bağlamaktadır. Zira soru sormak bu yönüyle, cevap verenin düşüncesini yönlendirmesi bakımından hermenötik bir eylemdir. Cevabın anlamı, sorunun anlamına bağımlı kılınmaktadır. Gadamer'in görüşünün özellikle bu yönüyle Hz. Peygamber'in dini hükümlere ilişkin bir dönem getirdiği soru sorma yasağını açıklayabilecek felsefi bir zemin oluşturabileceğini düşünüyoruz. Biz, Hz. Peygamber'in dini sorulara ilişkin bir müddet koyduğu yasağın, farklı kültürlerin ve ilmi disiplinlerin çok uzun zamandan beri tartışa geldiği işte bu "sorunun cevaba olan etkisi" prensibi ile alakası olabileceğine dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetler bize, Hz. Peygamberin insanların soruları sebebiyle yeni hükümlerin inebileceği kaygısını taşıdığını ve bundan dolayı dini hükmü açıklanmamış konularda soru sormayı yasakladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu kaygısını, İslami hükümlerin ilahiliği ve onun aşkın özgünlüğünün, insanların soruları tarafından yön ve mahiyet açısından etkilenmemesine yönelik şahsi ve insani bir reaksiyonu şeklinde değerlendirebiliriz.

### Sonuç

Hz. Peygamber'e sorulan sorular ve onun vermiş olduğu cevaplar hiç kuşkusuz bir makeden daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Araştırmayı kapsamlı kılan konunun tarihi, teolojik ve hermenötik gibi birbirinden farklı yönleri haiz olmasıdır. Hz. Peygamber'in hangi sorulara ne cevap verdiği ve sorulan soruların bu cevapların içeriği bakımından ne derece etkili olduğu İslam teolojisinin semavi ve insani irtibatı bakımından ayrıca araştırmayı gerekli kılmaktadır. Biz bu çalışmamızda konunun hadis ilmi bakımından değerlendirilmesinde yoğunlaştık. Araştırmamızda vardığımız sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

Hz. Peygamber, günlük hayatın ihtiyaçlarına yönelik soruları memnuniyetle cevaplamış, buna mukâbil uygulama ihtimali olmayan gereksiz soruları da her zaman kerih görmüştür. Bunlardan bağımsız olarak dini hükümlerin artık genel yönleri ile somutlaştığı Medine döneminin son yıllarında o zamana kadar hakkında herhangi bir açıklama yapılmamış dini konulara ilişkin bir tür soru sorma yasağı uygulandığı anlaşılmaktadır. Araştırmalarımız söz konusu yasağın Medine döneminin yaklaşık son üç yılını kapsadığını ve sadece Medine'de kalıcı ikamet eden sahabeyle sınırlı tutulduğunu göstermektedir. el-Mâ'ide 101 ayetinde ifade edilen soru sorma yasağını sadece gereksiz ve faydasız sorulara hasretmek, hadis rivayetlerinde sahabenin dini hükümlere dair soru sormaktan belli bir dönem mutlak anlamda geri durduklarını izah etmede yetersiz kalmaktadır. Bu zamana kadar yapılan araştırmalarda sahabelerin bahsetmiş oldukları soru sorma yasağı sadece gereksiz ve çok soru sormanın kerih

<sup>114</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Paul Siebeck Verlag, 1960), 345: "Im Wesen der Frage liegt, daß sie einen Sinn hat. Sinn aber ist Richtungssinn. Der Sinn der Frage ist mithin die Richtung, in der die Antwort allein erfolgen kann, wenn sie sinnvolle, sinngemäße Antwort sein will. Mit der Frage wird das Befragte in eine bestimmte Hinsicht gerückt. Das Aufkommen einer Frage bricht gleichsam das Sein des Befragten auf. Der Logos, der dieses aufgebrochene Sein entfaltet, ist insofern immer schon Antwort. Er selbst nur Sinn im Sinne der Frage."

#### **584 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...**

görülmüşü şeklinde değerlendirilmiştir. Bunda muhtemelen hem Hz. Peygamber'e sorulmuş onca soruların varlığı hem de soru yasağının pedagojik anlamda Hz. Peygamber'in irşad metoduyla uyuşmayacağı görüşü etkili olmuştur. Hz. Peygamber döneminde uygulanan soru sorma yasağı özü itibari ile soruların aşırı ya da gereksiz olmaları ile alakalı değildir. Yeni hükümlere yol açabileceği sebebi ile Hz. Peygamber'in o güne kadar tebliğ ve tebyîn etmediği dini konulara dair soruların genelini kapsamaktadır. Bu anlamda dini hükümlere dair soru sormanın gereksiz oluşu, soruların mahiyetinden daha ziyade, Kur'an'ın indiği döneme denk gelmesi ile alakalıdır. Bununla Kur'an'ın gerekli görüp temas etmediği her sorunun bizâtihi gereksiz olduğu vurgulanmıştır. Diğer bir ifade ile gerekli olan konuların insanların sorularından bağımsız olarak zaten Kur'an tarafından açıklanacağı ve Kur'an'ın değinmediği konuların ise gereksiz olduğu belirtilmektedir. eṭ-Ṭaberî başta olmak üzere el-Ḳurtubî, en-Nevevî, İbn Recep el-Ḥanbelî ve İbn Ḥacer el-Asḳalânî gibi alimler soru sorma yasağını bu genel anlamda yorumlamışlardır. Bu durum Hz. Peygamber'in kendisini dini hükümlerin belirlenmesinde mutlak yetkili değil, Allah Teâla tarafından belirlenen hükümlerin tebliğcisi ve açıklayıcısı konumunda gördüğüne işaret eder. Kendisini dini hükümlerin mutlak belirleyicisi olarak görmesi durumunda, soruların yeni hükümlerin inzâline sebep olabileceği endişenin anlamsız olacağı izahtan varestedir. Bu minvalde hac ibadetine ilişkin olarak "evet deseydim, her yıl farz olacaktı" ifadesini konuyla alakalı diğer rivayetlerle birlikte düşündüğümüzde, Hz. Peygamber'in bununla dini hükümlerin mahiyetini ve kapsamını dilediği gibi tayin edebileceğini kastedmediği, sadece muhtemel bir varsayımda doğabilecek zorluğa dikkat çektiği anlaşılabilir.

**Kaynakça**

- 'Acemî, Ahmed b. Burhâne'd-Dîn Sabt b. el-'Acemî'. *Tenbîhu'l-mu'lim bi mubhemâti Şahîh Muslim*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan 'Âli Süleymân. Riyad: Dâru's-Şameyî, 1415/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Musned*. Nşr. Şu'ayb el-Arnâvût. 38 Cilt. B.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2011.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdullâhîk. *Müsnedu'l-Bezzâr*. thk. Maḥfûz Raḥmân Zeynullâh. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009.
- Bozkurt, Nebi. "Nüfus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 20. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nufus#1>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî. *Sunenu'd-Dârimî* thk. Huseyn Selîm Esed Ed-Dârâni. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412/2000.
- Dâraḳuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Ali b. 'Umer b. Ahmed ed-Dâraḳuṭnî. *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 7 Cilt. B. y. : Dâru'r-Risâle 'Alemyye, 1430/2009.
- Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî. *el-Muvâfakât fi 'uşûli's-şerî'a*. thk. Muhammed el-İskendârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1429/2008.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed b. İshâk el-İsfehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Ḥâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh el-Ḥâkim Muhammed b. Abdillâh. *el-Mustedrak* thk. Muştafâ Abdulkâdir 'Aṭa. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kurubi'l-'ilmiyye 1411/1990.
- Ḥallâf, Abdulvehhâb. *İlmu uşûli'l-fikh*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1388/1968.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1960.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû Bekr b. Ebî Şeybe. *Muşannef*. thk. Kemâl Yûsûf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ḥacer, Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerḫu şahîhi'l-buhârî*. thk. Muḫibü'd-Dîn el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Aṭa. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâb. *Câmi'u'l-'Ulûm ve'l-ḥikem*. thk. Mâhir Yâsîn el-Faḫl. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbni'l Kesîr 1429/2008.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm. *es-Sîratu'n-nebeviyye*. thk. Ṭâhâ Abdurra'ûf Sa'd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. B. y. : Dâr İhyâ Turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Sa'd, Muhammed b. İbn Sa'd. *Kitâbu't-tabakâtu'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed 'Umer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1421/2001.
- Ḳâdî 'İyâd, İyâd b. Mûsâ b. 'İyâd Ebû'l-Faḫl. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idü Muslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. el-Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ḳurtubî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Umer b. İbrâhîm el-Ḳurtubî. *el-Mufhim limâ eşkele min telḫîşi kitâbi Muslim*. thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Ma'mer b. Râşid, Ma'mer b. Ebî 'Amr Râşid el-Ezdî. *el-Câmi'*. thk. Ḥabîbu'r-Raḥmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1983.
- Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Musnedu's-şahîhu'l-muḫtaşar bi naḫli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Rasûlillâh*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1334.

**586 | Şuayip Seven. Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ...**

- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. nşr. Friedrich Schwally. Leibzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2/1909.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu şahîh Muslim el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabî, 1392/1973.
- Reşid Rıza, Muhammed Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî. *Musned*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire, Muessesetu Kurtuba, 1416/1995.
- Suyûtî, Ebû Fağl Celâleddîn Abdurrâhmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezi'-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Suudi Arabisten: Vizâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-De've ve'l-İrşâd, ts.
- Schaeffer, Nora Cate ve Presser, Stanley. *The Science of Asking Questions*. Annual Review of Sociology. 29 (2003), 65-88.
- Tuncel, Muhammed Baki. *Gereksiz Soru Sormayı Yasaklayan Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüsek Lisans Tezi, 2010.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsim e-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymimme, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsim Süleymân b. Ahmed b. Eyyûp Kâsim e-Taberânî. *el-Mu'cem el-'evsağ*. thk. Târîk b. İvâdillâh b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-ğameyn, ts. .
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr e-Taberî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl 'âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Tatlı, Bekir. *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Şayâlîsî, Süleymân b. Dâvûd e-Şayâlîsî. *Musned Abî Dâvûd e-Şayâlîsî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. El-Gize: Dâr Hicr, 1420/1999.
- Şahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdullmelik e-Şahâvî. *Şerhu muşki'l-İsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1415/1994.
- Uraler, Aynur Uraler. *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hristiyanların Yöneltilikleri Sorular*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Alî b. Hasan el-Vâhidî. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Mesyûnî Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Walbridge, John. *The Islamic Art of Asking Questions: 'Ilm al-İkhtilâf and the Institutionalization of Disagreement*. Islamabad: *Islamic Studies*, (Spring 2002).