

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول
BINGOL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



ISSN: 2687-5128

Sayı: 16 | Yıl: 2020/2

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında **online** yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 16, Yıl: 2020/2	Issue: 16, Year: 2020/2
e-ISSN: 2687-5128	
<p style="text-align: center;">Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol University Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH</p> <p style="text-align: center;">Baş Editör/Editor In Chief Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM</p> <p style="text-align: center;">Editörler/Editors Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA</p> <p style="text-align: center;">Alan Editörleri/Field Editors Dr. Fatmatüzzehra YAŞAR Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK Arş. Gör. Ömer TAY Arş. Gör. Sadi YILMAZ Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Erkan BAYSAL</p> <p style="text-align: center;">Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM</p>	<p style="text-align: center;">Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Doç. Dr. Abdulnasır SÜT Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK</p> <p style="text-align: center;">Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)</p>

Kapak ve Sayfa Tasarımı
R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / *Corresponding Adress*
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
Merkez/BİNGÖL
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / *e-mail*
bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜREK (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)
Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Adem APAK (Bursa Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Abdelhalim BENAİSSA (Aynul-Şam Üniversitesi/Mısır), Prof. Dr. Davud AYDÜZ (Emekli), Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Ali BULUT (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Nazim HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi), Prof. Dr. Nejdet DURAK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Niyazi BEKİ (Üsküdar Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban ÖZ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer DUMLU (Ege Üniversitesi), Prof. Dr. Özlem SÖĞÜTLÜ ERİŞGİN (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi), Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Rifat OKUDAN (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi), Doç. Dr. Ahmet Özdemir (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi), Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Bedri Aslan (Batman Üniversitesi), Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Eşref KÜÇÜK (Hacettepe Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Ordu Üniversitesi), Doç. Dr. Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. İhsan AKAY (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÖZAY (İbn Haldun Üniversitesi), Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Doç. Dr. Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Necati DEMİR (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Doç. Dr. Ömer ÖZBEK (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN (Bitlis Eren Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZCAN (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN (Bitlis Eren Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAZ (İğdır Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdulhamit BUDAK (Amasya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ali BİNOL (Yozgat Bozok Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet HAMİTOĞLU (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Aslı AYDEMİR (Dicle Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN (Harran Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Cemil GÜNEŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKÇI (Hitit Üniversitesi), Dr. İdris CEBECİ (Trabzon Yüksek İhtisas), Dr. Öğr. Üyesi Kenan KARAGÖZ (Düzce Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR (Malatya İnönü Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AKGÜL (Erciyes Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet MÜFTÜOĞLU (Trakya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ONUR (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zülfi CENNET (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Melek HALİFEOĞLU (Bingöl Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ (Marmara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nimet FERAH (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nurullah DENİZER (Uşak Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN (Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sabri DEMİRCİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sıddık ÜNALAN (Fırat Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin IŞIK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKÇAKOCA (Erzurum Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDOĞDU (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ (Bitlis Eren Üniversitesi),

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 2020 Aralık 16. sayı ile akademik camianın bir parçası olarak süreç içinde yerimizi almaktan gurur duyuyoruz.

15 sayıdan itibaren online e-dergi olarak yayın hayatımıza başlamanın, son süreçte yaşanan pandemi dolayısıyla yerinde bir karar olduğu ve yayın sürdürülebilirliği, ulaşılabilirliği açısından ne denli yerinde bir karar olduğu daha iyi anlaşılmıştır.

Bu sayıdan itibaren dergimizin uluslararası bilinirliğini arttırmak için yaptığımız çalışmaların meyvesini almanın hazzını yaşamaktayız. Dergimiz uluslararası alan indeksleri içinde yer alan ERİHPLUS tarafından taranmaya başlamıştır. Uluslararası indeksler için başvurularımız devam etmekte ve en kısa sürede yeni indekslerde taranma beklentimiz bulunmaktadır.

Dergimiz bilinirliğinin artması ve süreç yönetimi açısından hızlı, şeffaf ve sorumluluk üstlenen bir dergi olması nedeniyle yoğun bir makale başvurusuna mazhar olmuştur. Bu süreç içinde akran değerlendirmelerine özellikle dikkat edilmiş ve yazar-hakem-editorial süreçlerinin en iyi şekilde yürütülmesi için üstün gayret sarf edilmiştir.

Yeni yayın süreçleri kapsamında; etik kuralların yeniden belirlenmesi, dergi yazım kurallarında kısmi değişiklikler ve özellikle Telif Hakkı ekseninde yeni çalışmalar ve kriterler belirlenmiştir. Tüm bu kriterlerin uluslararası değerlendirme kriterlerine uygun olması için büyük gayret sergilenmiştir.

Son dönemde artan talepler karşısında dergimizin de farklı alanlarda birçok makaleye ev sahipliği yaptığı ve yapacağı öngörüldüğünden makale yayın sayısında da benzer bir arttırıma gidilmiş ve tüm bu kararlar Yayın Kurulu kararlarıyla imza altına alınmıştır.

Bu sayıda özgün araştırma makaleleri, özellikle İlahiyat alanında gündemi belirleyen konulardan gelmesi ve saha çalışmalarını kapsamaması dergimizin de nitelik ve nicelik anlamında farklı bir aşamaya geçtiğini göstermektedir.

Son dönem yaşanan pandemi nedeniyle yoğun olarak gelen araştırmalar editör yükünü arttırdığı gibi aynı zamanda hakem sayısında da artış olmasına neden olmuştur. Bu nedenle dergimiz tek editörlük konseptinden çıkarak çoklu editör yönetimine geçmeye karar vermiştir. Bu kapsamda bu sayıdan itibaren alan editörlüğünün yanı sıra editör sayımızı yükselterek makale süreç yönetimini geniş bir alana yaymayı başardık. Bu çalışma bir sonraki aşamada daha da olgunlaşarak devam edecektir.

Tüm çalışmalar boyunca her türlü desteğini esirgemeyen Editör Kuruluna ve değerlendirme süreçlerini en iyi şekilde yönetmemize yardım eden tüm hakemlerimize sonsuz teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

İÇİNDEKİLER

İslâm Kelâmı Açısından Mûcize Kerâmet İlişkisi - Veysi ÜNVERDİ.....	1-20
Kur'ân'ı Yaşamaya Dair - Musa BİLGİZ	21-38
Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları – Rıfat ABLAY.....	39-51
Hassân Bin Sâbit'in Şiirinde Şam Ve Hicaz Arasındaki Estetik Değer Kaymaları – Ousama EKHTIAR	52-67
Kur'ân'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar - Mehmet Zeki DOĞAN	68-86
Kitâbü'l-Bed' Ve't-Târih Üzerine Bir Araştırma - Hasan ÇİFTÇİ	87-102
İbn Rüşd'ün Halku'l-Ku'ran Teorisine Yaklaşımı - Bayram ÇINAR.....	103-114
Şâfiî Tabakât Yazıcılığı (Hicrî V-VII. Asırlar) - İsmail NARİN	115-136
Mezhep İçi Eleştiri Kültürü: Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Ebû Sevr Eleştirisi – Abdulbasit SALTEKİN	137-151
Kurân İle İstişhâd Yöntemi Açısından Hatîb Eş-Şîrbîni'nin Nûru's-Seciyye Fî Halli Elfâzi'l- Âcurrûmiyye Adlı Eseri - Mahmut TEKİN	152-166
Bir Komutan ve Müfettiş Olarak Muhammed b. Mesleme - Abdulkerim ÖNER	167-185
Aile İçi Problemler Karşısında Kur'an'ın Teselli Boyutu - Salih GEDÜK	186-204
Risâletine Delil Oluşu İtibariyle Kur'an'da Hz. Muhammed'in Nübüvvet Öncesi Hayatına Dair İzdüşümler - Mehmet Zülfi CENNET	205-220
Kâdî Mîr Meybudî'nin Beş Tümel Konusuna Yaklaşımı - Adem EVMEŞ	221-237
İlk Dönem İslâm Tarihi Siyasî Hâdiselerinde Kureyşlilik Olgusu - Feyza Betül KÖSE	238-249
İdeoloji Ve Medya: Batı Ve Ortadoğu Medyasında Ayasofya Haberlerinin Söylem Analizi - Abuzer YEŞİL/ Mehmet ULAŞ	250-271
Fârâbî'de Bireysel Mutluluktan Toplumsal Düzene: Özne Ve Nesne Olarak Nefsin Onto- Epistemolojisi - Zehra ORUK AKMAN	272-283
Manevi/Dini Danışmanlıkta Değer Algısı - Yılmaz CEYLAN-Muharrem ÖZAYDIN	284-301
Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972) - Hatice AYAR	302-319
İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi – Ahmet TEMİZKAN	320-337
Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi – Hasan BULUT	338-355
Sosyal Çatışma Ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümlerine Dair Bir İnceleme – Mehmet Emin SARIKAYA	356-369
Spinoza'nın Determinizm Anlayışı Ve Tanrı/Töz Düşüncesine Yansıması – Süleyman TAŞKIN	370-382
Müstakîm-Zâde'nin Sözlükçülüğü Ve Tercüme-i Kânûnu'l-Edeb Adlı Eseri – Mehmet ÖZTÜRK/Abdullah Muaz GÜVEN/Ahmet YILMAZ	383-399
Aynü'l-Kudât-I Hemedânî'ye Göre Kur'ân'ın Hakîkati Ve Temel Mânevî Özellikleri – Abdurrahim ALKIŞ	400-424
Eyyûbîler Döneminde Mısır'da Sünniliğin Yerleşmesinde İranlı Âlimler'in Rolü – Bedrettin BASUĞUY	425-436

İSLÂM KELÂMI AÇISINDAN MÛCİZE KERÂMET İLİŞKİSİ

The Relationship Between Miracle and Karamat In Terms Of Islamic Kalam

Veysi ÜNVERDİ

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi

Assoc. Prof. Mardin Artuklu University, Theology of Islamic Science

veysinet@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8364-4412

DOI: 10.34085/buifd.746600

Öz

Mûcize ve kerâmet mevzusu, kelâm ilminin nübüvvet meseleleri arasında yer alır. Klasik kelâm ilminde mûcize nübüvvetin dayanağı olarak kabul edilir. Kerâmet ise velî kişilere nispet edilen hârikulâde hadiselerdir. Allah'ın elçilerini teyit etmek üzere yarattığı hadiseler, genellikle tabiat kanunlarının bir süreliğine askıya alınması şeklinde gerçekleşir. Kelâm okulları mûcizeyi nübüvvetin delili olarak değerlendirmişken kerâmet üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile, mûcizenin temel işlevinin nübüvvetin ispatına yönelik olduğunu kabul etmiş ve çoğunluk, peygamber dışındaki kimselerden hârikulâde bir hadisenin zuhur etmesinin nübüvvet müessesesini zedeleyeceğini savunmuştur. Ehl-i Sünnet ise mûcizenin peygambere özgü olduğunu vurgulamış ve -bazı istisnalar olmakla beraber- kerâmetin vukuunu imkân dâhilinde kabul etmiştir. Bu çerçevede makalede mûcizenin mahiyeti, hakikati, şartları, peygamberlerin doğruluğuna delâleti, kerâmetin hakikati, imkânı, mûcize ile ilişkisi ve doğruluk kıstası olarak ele alınıp alınamayacağı hususları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mûcize, Keramet, Velî, Peygamber, Nübüvvet.

Abstract

The subject of miracle and karamat is among the prophethood (nubuwwah) issues of kalam. In classical kalam, miracle is considered the basis of prophethood. Karamat is a wonderful event that is attributed to his devout servant. The events that Allah has created to confirm his messengers usually take place in the form of the suspension of the law of nature for a while. While Kalam schools considered miracle as proof of prophethood, they disagreed on karamat. Mu'tezile acknowledged that the main function of miracle was to prove the prophethood, and the majority argued that the occurrence of an incident that occurred beyond anyone other than the prophet would damage the prophethood establishment. Ehl-i Sunnah emphasized that the miracle was unique to the prophet and accepted the occurrence of the miracle, although there are some exceptions. In this context, in the article, the nature of the miracle, the proof of the truth of the prophets, fact of karamat and its relationship with miracle whether it can be considered as a criterion of truth are examined.

Keywords: Miracle, Karamet, Saint, Prophet, Nubuwwah.

Giriş

Kelâm ilminin temel mevzularından birisi olan nübüvvet meselesi farklı yönleriyle kelâm okulları tarafından ele alınıp değerlendirilmiştir. Kelâm âlimleri ilâhi buyrukların insanlara ulaştırılması ve Allah ile insan arasındaki iletişimin sağlanabilmesi için Allah'ın insanlara peygamberler gönderdiğini ifade etmişlerdir. Peygamberlerin davetine muhatap olan toplumlar da peygamberlerden risâletlerinin ispatını talep etmişlerdir. Bu durum bütün peygamberler için geçerlidir. Bu noktada nübüvvetin ispatını sağlayan kanıt mûcize olmuştur. Böylece Allah mûcize ile peygamberleri desteklemiş ve doğrulamıştır. Bunun neticesinde insanlar ikna

edilmiş ve peygamberler tasdik edilmiştir. Mûcizeler, karşılık bulabilmesi için toplumda revaçta olan hususlar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Sözelimi sihrin yaygın olduğu bir dönemde Hz. Musa'ya asâ mûcizesi; tıp alanında ileri olunan bir dönemde Hz. İsa'ya körlüğü ve alaca hastalığını iyileştirme mûcizesi; edebiyatın/belağatin revaçta olduğu devirde Hz. Peygamber'e Kur'an mûcizesi verilmiştir.

Mûcizeler peygamberlere özgü olup ancak nübüvvetle ilişkilendirilebilir. Fakat bazı tasavvufî eserlerde mûcize ile kerâmet arasında sıkı ilişki kurulmuş ve kerâmete, velî (sâlih) ve evliya kavramlarına çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Hatta bazı şahıslara Allah katında özel bir merteye (abdal, ğavs, kutub, nücebâ vb.) atfedilmiş ve söz konusu şahısların elinde mûcizelerin dahi ortaya çıkabileceği iddia edilmiştir. Bu düşüncüyü savunanlara göre nübüvvet, zahiri itibarıyla sona ermiş olmakla birlikte bâtnı, yani velayet ve tasarrufta bulunma yönüyle devam etmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'in (sav) ümmetinden olan velîlerin ruhları, O'nun velayetinin tasarrufunu taşımaktadırlar; bu sebeple onlar kıyamete kadar tasarruf hakkına sahiptirler. Yani nübüvvet kapısı kapalı olmakla beraber velayet kapısı açıktır. Velînin doğruluğunun işareti zahirde Hz. Peygamber'e tabi olmasıdır; her ikisi de tasarruf yetkisini aynı kaynaktan almaktadır. Velîler Hz. Muhammed'e (sav) tabi olarak insanları hak yola davet etmişlerdir.¹ Bunun yanında mûcize ile ilgili farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Sözelimi mûcizenin, peygamberlerin tebliğ ettikleri esasların sıhhat ölçütü olamayacağı iddia edilmiştir.² Bazı âlimlerse velî ve kerâmet kavramlarına yükledikleri yeni anlamlarla nübüvvetin dolaylı bir şekilde devam ettiğini, kerâmetin de Hz. Peygamber'in mûcizesi olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple mûcizenin mahiyeti, hakikati, şartları, peygamberlerin doğruluğuna delâleti, kerâmetin hakikati, imkânı, mûcize ile ilişkisi ve doğruluk kıstası olarak ele alınıp alınmayacağı konularının kelâmî açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Mûcize ve kerâmete ilişkin yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak ya mûcize konusu ya da kerâmet konusu tek başına ele alınmıştır. Bu çalışmada ise mûcize ve kerâmet meselesi birlikte detaylı bir şekilde ele alınacak ve mûcize ve kerâmetin doğruluk kıstası olarak ele alınıp alınmayacağı hususu ayrı bir başlık altında incelenecektir.

1. Mûcize

1.1. Mûcizenin Tanımı

Mûcize "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki "acz" kökünden türemiştir. Terim olarak mûcize, "peygamberlik iddia eden kimsenin, kendi doğruluğunu kanıtlamak için inkârcılara meydan okuduğu sırada, başkalarının benzerini yapamayacakları -Allah tarafından yaratılan-hârikulâde bir şeyi ortaya koyması" şeklinde tanımlanır.³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere mûcize Allah'ın fiilidir ve peygamberlere özgüdür. Kur'an'da "acz" kökü fiil ve sıfat olarak birçok ayette yer almakla birlikte mûcize şeklinde kullanılmamıştır. Kur'an'da peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini ispatlayan hârikulâde hadiseler, genellikle "ayet" (ayat) kelimesiyle ifade edilmiştir. Hz. Sâlih'in dışı devesi,⁴ Hz. Musa'nın asâsı ve parıltılı eli,⁵ Hz. İsa'nın gösterdiği tabiatüstü olaylar⁶ ve inkârcıların peygamberlerden mûcize talepleri⁷

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İslam İncancında Kutsiyet, Velayet ve Kerâmet İncancına İtikadi Mezheplerin Bakışı", *İslam Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velayet Kerâmet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 124, 136.

² Muhammed Hamidullah, "Mûcize, Kerâmet, İstidrac", ter. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu* 3 (2009): 84, 93.

³ Bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007), "acz" mad.

⁴ A'râf 7/73

⁵ A'râf 7/106-108; Kasas 28/ 31-32, 35.

⁶ Âl-i İmrân 3/49-50.

genellikle ayet kelimesiyle anlatılmıştır. Bunun yanında beyyine, burhan, sultan, hak ve furkan kelimeleri de zaman zaman mûcize anlamında kullanılmıştır.⁸ Hadislerde de peygamberliği ispat için öne sürülen deliller genellikle ayet kelimesiyle ifade edilmiştir. Mûcize teriminin kelâm ilminde kullanımı ise X. yüzyıldan itibaren dir.⁹

1.2. Mûcizenin Şartları/Özellikleri ve Kısımları

Mûcizenin peygamberin doğruluğunu ispat edebilmesi için bazı koşulları haiz olması elzemdir. Kelâm âlimleri mûcizenin şartlarına/özelliklerine değinmişlerdir. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Mûcize -beşer kudretinin üzerinde- olağanüstü bir şekilde zuhur eder. Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan kimse “güneşin doğudan doğup batıdan batacağını” söylese, bu sözü, onun doğruluğuna kanıt teşkil etmez. Zira adette olan -herkesin bildiği- bir şeyi bildiren veya insanların yapabileceği bir şeyi ortaya koyan kimsenin fiili peygamberlik delili olamaz.¹⁰

2. Mûcize ilâhi bir fiil olduğu için ancak Allah’ın izni ile vuku bulabilir. Peygamberler tek başlarına bir mûcize ortaya koyamadıkları için insanların bütün mûcize taleplerine olumlu yanıt verememişler ve mûcizenin ancak Allah’ın izniyle gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Allah’ın izni ile gerçekleşen mûcize de peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delâlet eder.¹¹

3. Mûcize, peygamberin yaşadığı dönemde yaygın/revaçta olan hususlar (tarihi zemin ve sosyo-kültürel yapı paralelinde) çerçevesinde gerçekleşir. Örneğin sihrin yaygın olduğu dönemde Hz. Musa’ya “asâ” mûcizesi;¹² tıbbın geliştiği bir dönemde Hz. İsa’ya “ölüleri diriltme”,¹³ “kör ve alaca hastalarını iyileştirme”¹⁴ mûcizesi; şiir ve edebiyatın (hitabet, belağat, fesahat) revaçta olduğu bir devirde Hz. Peygamber’e “Kur’an” mûcizesi verilmiştir. Böylelikle mûcizeler, toplum içerisinde etkili olmuş ve karşılık bulmuştur.

Mûcizenin sosyo-kültürel yapı paralelinde gerçekleşmesi, insanların peygamberleri tasdik etmesini sağlamakta ve insanlar ikna edilmektedir. Bu noktada mûcizenin tasdike yöneltme ve ikna yönü önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada mucizenin, stratejik bir yöntem olarak peygamberleri tasdik etmenin aynı zamanda ilâhi mesajın iletildiği toplumu ikna etmenin bir aracı olduğu söylenebilir. Bu açıdan mûcize, ilâhi bir lütuf olmaktadır. Aslında kitleleri etkilemenin en güçlü yolu, onların duyuşsal algılarıyla etkileşime geçmektir. Olağanüstü olaylar da toplumların her zaman ilgisini çekmiş ve onları etkilemiştir.¹⁵

4. Mûcizede bir benzerini yapabilme/getirme konusunda inkârcılara yönelik bir meydan okuma (tehadî) söz konusudur. Mûcize, bu meydan okumadan hemen sonra vuku bulur. Peygamber, mûcize ile inkârcılara meydan okumadan önce peygamberlik iddiasını dile getirmiştir. Meydan okuma söz konusu olmaksızın peygamberde görülen hârikulâde hadiseler,

⁷ İsrâ 17/59.

⁸ Bk. Kasas 28/32; Bakara 2/53, 87, 92, 253; Yâsîn 36/46, Nisâ 47/155; Hud 11/96; Yunus 10/76-77.

⁹ Bekir Topaloğlu&İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 219; Halil İbrahim Bulut, “Mûcize” (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşuli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman (Kahire: 1996), 569.

¹¹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569-572.

¹² Tâhâ 17-20.

¹³ Âl-i İmrân 3/49.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/49.

¹⁵ Hüseyin Maraz, “Mûcizenin Teolojik Açıdan Delil Oluşu ve İlahi Yasalarla İlişkisi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 313-314.

terim anlamıyla mûcize olarak adlandırılmaz. Mûcize güç yetirilemeyen bir tarzda vuku bulduğu için, onun bir benzeri meydana getirilemez ve bu sebeple insanlar mûcize karşısında aciz kalırlar.¹⁶ Peygamberlik iddiası ve bir meydan okuma söz konusu olmaksızın nübüvvetten önce vuku bulan hârikulâde hadiseler ise mûcize olarak değil de daha sonra gelecek olan peygamberi ve çevresini onun peygamberliğine hazırlama anlamına gelen “irhâsât” şeklinde değerlendirilmiştir. Genel olarak kelâmcılar irhâsât ve nübüvvet sonrası tehaddî söz konusu olmaksızın gerçekleşen olağanüstü olayları, peygamberin doğruluğunu ortaya koyan bir delil olarak değil de onu destekleyen bir karine olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷

5. Mûcize peygamberin iddiasına uygun olmalı, yani beyan ettiği şekilde vuku bulmalıdır.¹⁸

Öte yandan kelâm âlimleri mûcizeyi, genel olarak aklî ve hissî olmak üzere iki gruba ayırmışlardır. Bunun yanı sıra bazen haberî mûcizeler de ayrı başlık altında ele alınmıştır. Bunları aşağıda maddeler halinde inceleyelim:

1. Hissî Mûcize: İnsanların duyularına hitap eden bu tür mûcizeler, tabiatla alakalı olmaları hasebiyle kevnî mûcizeler olarak da adlandırılır. Hissî mûcizeler tabiat kanunlarını değiştiren ilâhi fiillerdir. Hz. Sâlih'in dişi devesi,¹⁹ Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesi, elinin parıltılı bir ışık vermesi,²⁰ asâsı ile kayadan su çıkarması,²¹ kavminin bulutla gölgelendirilmesi, gökten kudret helvası ve bıldırcın etinin indirilmesi,²² Hz. İsa'nın kuş şekline çevirdiği çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi ve anadan doğma körleri ve alaca hastalığına yakalananları iyileştirmesi,²³ Firavun ve ordusunun denizde boğulması²⁴ hissî mûcizelere birer örnek olarak verilebilir. Hissî mûcizeler sadece peygamberin hayatta olduğu dönemi ve mekânı kapsar. Sonraki nesillerin hissî mûcizeleri tasdik etmesi, ancak nass yoluyla mümkündür.²⁵

Hz. Peygamber'e, kendisine ikram edilen kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu haber vermesi, parmaklarının arasından su fışkırması, az bir yemekle birçok kişiyi doyurması, üzerine çıktığı kütüğün onun müfarakatı ile inlemesi gibi daha birçok farklı mûcize isnat edilmektedir. Her ne kadar kaynaklarda bunlar, âhâd haber olarak nakledilmişse de Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifade ettiği gibi hepsi birleştirildiğinde söz konusu hârikulâde hadiselerin peygamberden sâdır olması, söz konusu haberleri mütevâtir hale getirdiği söylenebilir.²⁶ Bu konudaki haberlerin, bazı gerekçelerle tamamen reddedilmesi isabetli bir yaklaşım değildir. Her ne kadar rasyonalizmin ve pozitivistizmin tesiri ile bu gibi hârikulâde hadiseler, anormal

¹⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569-572; *el-Muğnî fî Eboâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Kahire: 1962-65,) 15/199; Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, neş. A. Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1986), 2/202.

¹⁷ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, ter. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 317 (14. dipnot); Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 122-123.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 570.

¹⁹ A'râf 7/73; Hûd 11/64; Şu'arâ 26/155.

²⁰ A'râf 7/107-108, 117-122; Tâhâ 20/19-22; 67-70.

²¹ Bakara 2/60; A'râf 7/160

²² Bakara 2/57; A'râf 7/160; Tâhâ 20/80

²³ Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110.

²⁴ Bakara 2/50; A'râf 7/136-137; Yunus 10/90; İsrâ 17/103-104.

²⁵ Bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 36.

²⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid (Mısır, 1950), 353-354.

karşılanırsa da Müslümanların çoğunluğu Kur'an'da da benzeri durumlar nakledildiği gerekçesi ile zikredilen örnekleri hârikulâde hadiseler olarak değerlendirmişlerdir.²⁷

2. Aklî Mûcize: Mânevî veya bilgi mûcizesi olarak da adlandırılan aklî mûcize, insanların akıl ve idraklerine hitap eder; hârikulâde olması itibarıyla de ancak düşünme yoluyla kavranabilir. Aklî mûcize, hissî mûcize gibi belirli zaman ve mekâna hasredilemez, kıyamete kadar geçerliliğini ve etkisini korur. Peygamberlerin emin, doğru sözlü, güzel ahlak ve şefkat sahibi olmaları, iyiliği emredip kötülükten nehyetmeleri, tebliğ ettikleri ilâhî mesajı bizzat uygulayıp insanlara model olmaları, öğretilerinin erdemli bir toplum için vazgeçilmez prensipler mesabesinde olması, dünya ve ahiret saadetine ulaşmanın yegâne yollarını göstermeleri, tebliğ ettikleri vahiy ürünü nassın lafız ve muhteva bakımından mûcizevî yönlerinin bulunması aklî mûcizeye örnek olarak verilebilir.

Bu noktada şunu da vurgulamak gerekir ki Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ilahî mesaj evrenseldir. Bu durum, onun nübüvvetini ispatlayan mûcizenin de her dönemde hiç tükenmeyen bir mûcize olmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda ona, Kur'an verilmiştir. Kur'an en büyük aklî mûcizedir. Diğer peygamberlere ise hissî mûcize verilmiştir; bu mûcizeler o dönemdeki insanlara yöneliktir ve o dönemle sınırlıdır. Esasında Allah, her peygambere kendi döneminin şartlarına uygun ve o dönemde revaçta olan hususlara paralel mûcizeler vermiştir. Nübüvvetin ispatı, insanların henüz olgunluk çağına ulaşmadığı dönemde hissî mûcizeler yoluyla gerçekleşmişken, insanlığın olgunluk çağına ulaştığı ve aklî gelişim açısından büyük mesafe kat ettiği Hz. Peygamber döneminde, insan aklına ve bilgisine hitap eden Kur'an ile gerçekleştirilmiştir. Nitekim şiir ve edebiyatın revaçta olduğu bir sırda, Hz. Peygamber'e, sihir veya tıp sahasına ilişkin bir mûcizenin verilmesi, istenilen amacın gerçekleşmesine engel olacağı gibi bu tür bir mûcize toplumun idrakine de hitap etmeyecektir. Dolayısıyla İslâm dininin tebliğ sürecinde mûcize bağlamında duyusal alandan aklî tefekkür aşamasına geçiş yapılmıştır. Neticede Hz. Peygamber'e verilen mûcize etkisini kendisinden sonra da devam ettirmiştir.

3. Haberî Mûcize: Peygamberlerin vahye dayanarak verdikleri gaybî haberlere haberî mûcizeler denir. Peygamberlerin âsi toplulukların başlarına gelecek hususlarla ilgili önceden haber verdikleri hususların aynen vuku bulması, Hz. İsa'nın, kavminin evlerinde neler yiyip ve biriktirdiklerini kendilerine bildirmesi,²⁸ Hz. Peygamber'in Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta mağlup edeceğini²⁹ ve Kısra'nın saltanatının yıkılacağını haber vermesi haberî mûcizeye birer misal olarak verilebilir.³⁰ Peygamberlerin söz konusu bildirimleri, herhangi bir aracıya müracaat etmeksizin sadece Allah'tan aldıkları vahye dayanarak gerçekleşmiştir. Bunun yanında peygamberlerin önceki kavimlerin başına gelen olayları ve bu olaylara ilişkin şahısların konuşmalarını tafsilatlı bir şekilde nakletmeleri de geçmişe dönük bir haberî mûcize niteliği taşımaktadır. Kur'an'da anlatılan kıssalar bunun en güzel örneğidir.³¹ Gaybî haberlerin ayrı bir mûcize kategorisinde değerlendirilemeyeceği ve bu doğrultuda haberî mûcizelerin peygamberlerin nübüvvetini ispat edemeyeceği yaklaşımı ise kanaatimizce isabetli değildir.

²⁷ Hayati Aydın, "İslam İnançları Açısından Mûcize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/32 (2015): 111-112; bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tah. H. Atay-Ş. Ali Düzgün (Ankara: D.İ.B Yay., 2004), 2/107.

²⁸ Âl-i İmrân 3/49.

²⁹ Rûm 30/1-4.

³⁰ Bulut, "Mûcize", 30/350-351.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah. Abdurrahman Umeyre (Beirut: 1989), 5/35.

Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) da isabetle belirttiği üzere Kur'an'ın Ebû Cehil, Ebû Leheb ile ilgili verdiği gaybî haberler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eder niteliktedir.³²

Diğer taraftan mucizeler gaye yönüyle de sınıflandırılmıştır. Bu bağlamda yapılan mucize tanımlamalarını üç grupta inceleyebiliriz:

1. Yardım Mucizeleri: Bu tür mucizeler tehadî, peygamberlik iddiası ve mucizenin diğer temel kriterlerine sahip değildir. Müslümanların bazı ihtiyaçlarını gidermeye yönelik gerçekleşen yardım mucizeleri, nübüvvetin ispatı için bir delil niteliği taşımaz. Hz. Musa'nın İsrailoğulları için kayadan su çıkarması, acıktıkları vakit gökten kudret helvası ve bıldırcın indirmesi,³³ sıcak havadan bunaldıklarında gölgelenmeleri için bulut getirmesi,³⁴ Bedir savaşında meleklerin Müslümanlara yardım etmesi³⁵ yardım mucizelerine birer misal olarak verilebilir.³⁶

2. Helâk Mucizeleri: Bu tür mucizeler küfürde ısrar eden ve peygamberlere karşı gelen inkârcılara yönelik gerçekleşen olağanüstü olaylardır. Helâk mucizeleri genellikle fırtına, yıldırım, korkunç bir çığlık/ses, tufan, deprem ve benzeri tabii âfetler şeklinde vuku bulmuştur.³⁷ Akıl ve idrake hitap eden helâk mucizelerinin sonraki nesiller için ibret verici bir yönü de bulunmaktadır.

3. Hidâyet/İrşad Mucizeleri: Bu tür mucizeler kelâm ilminde zikredilen mucize şartlarının tamamını haizdir. Meydan okuma ile birlikte vuku bulan ve nübüvveti ispat eden hidayet mucizesi, temelde inkârcıların peygamberleri tasdik etmesi ve ikna edilmesine yöneliktir. Bu doğrultuda gerçekleşen hidayet mucizesi peygamberi inkâr eden insanların huzurunda ve onları acze düşürecek şekilde vuku bulur. Peygamberler, hidâyet mucizesi olmaksızın muhataplarını dinen sorumlu tutmazlar. Kur'an'da zikredilen Hz. Sâlih'in devesi,³⁸ Hz. Musa'nın asâsının bir yılanı dönüşmesi³⁹ ve elinin beyaz bir ışık saçması,⁴⁰ Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuşu canlandırması, doğuştan körlüğü olanları ve alaca hastalarını iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi,⁴¹ Hz. Muhammed'in (sav) Kur'an mucizesi hidayet mucizesine birer örnektir.⁴²

1.3. Mucizenin Peygamberin Doğruluğuna Delâleti

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki peygamberin sahip olduğu vasıflar, ona iman edilmesi için kâfidir. Peygamberin ahlakı, tutum ve davranışları, verdiği yargılar, üyesi olduğu ailesi, kendisinden nefret ettirecek herhangi bir davranışın ondan sâdir olmaması gibi hususlar ise onun doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Önceki peygamberin kendisinden sonra gelecek peygambere ilişkin bildirim de daha sonra gelen peygamberin doğruluğuna delildir. Nitekim Hz. Peygamber'in peygamberliği de önceki kutsal kitaplarda bildirilmiş⁴³ ve bu durum onun

³² Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Tesbitü Delâil'in-Nübüvve*, tah. Abdülkerim Osman (Beyrut, tsz.), 36-37.

³³ Bakara 2/57.

³⁴ A'râf 7/160.

³⁵ Âl-i İmrân 3/123-125.

³⁶ Bk. H. İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004): 140-141.

³⁷ Bk. Ankebût 29/40; A'râf 7/59-64, 80-84, 78; Yunus 10/71-73; Hûd 11/42-43, 65-67; Hicr 15/83; Bulut, "Mucize", 30/351.

³⁸ A'râf 7/73; Hûd 11/64; Kamer 54/27.

³⁹ A'râf 7/107, 117-118; Tâhâ 20/19-21, 65-69.

⁴⁰ A'râf 7/108; Tâhâ 20/22.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/49; Mâide 5/110.

⁴² Bk. Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi", 142-143; Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 2/199.

⁴³ A'râf 7/157; Saf 61/6.

doğruluğunu ispatlamada delil kabul edilmiştir. Bütün bu hususların haricinde peygamberlerin doğruluğunu ortaya koyan asıl ve en önemli delil mûcizedir. Mûcizeye şahitlik eden insanlar, mûcizenin kendi elinde zuhur ettiği kimsenin Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğuna kanaat getirirler.⁴⁴

Mûcize, peygamberlerin toplum tarafından kabul görüp onaylanması, onların tebliğ ettiği ilâhi mesajlara tabi olunması ve insanların dinen mükellef kılınabilmesi için elzemdir. Mûcize ile temelde peygamberliğin bilinmesi ve peygamberin doğru olduğunun ortaya konulması amaçlanır. Dolayısıyla nübüvvetin ispatı için mûcize zorunludur.⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr da Allah'ın, görevlendirdiği elçisini mûcize ile desteklediğini ve bazı şartları taşıyan mûcizenin de peygamberin doğruluğunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr'ın zikrettiği söz konusu şartlar ise şunlardır:

1. Mûcize, ilâhi bir fiil olmalıdır.
2. Mûcize peygamberlik iddiasının arkasından vuku bulmalıdır.
3. Mûcize peygamberin -meydan okuduğu- iddiasına uygun olmalıdır.
4. Mûcize hârikulâde olmalıdır.⁴⁷

Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre ise mûcize sadece nübüvvetle delâlet eder ve bu sebeple sadece gerçek peygamberin elinde zuhur eder. Ona göre mûcizenin, peygamberin doğruluğuna delalet ettiği iddia edilirse, bu durumda tüm doğru kimselerin elinde zuhur etmesi gerekir.⁴⁸

XX. yüzyılın önemli âlimlerinden birisi olan Muhammed Hamidullah mûcize ile peygamberin doğruluğu arasındaki ilişki hakkında farklı bir görüş öne sürmüştür. Ona göre mûcize ile peygamberin tebliğinin sıhhati arasında (onun doğruluğunu ispatlayıcı) bir ilişki yoktur. Yani mûcize, maddî sebebi bilinmeksizin veya hiçbir maddî sebebe dayanmaksızın vuku bulmuş olsa da mûcize ile peygamberin öğrettiklerinin doğruluğu arasında bir ilişki yoktur ve mûcize peygamberin mesajının doğruluğunu kanıtlamaz.⁴⁹ Kanaatimizce şayet mûcize, peygamberin tebliğ ettiği ilâhi mesajın doğruluğuna delil teşkil etmiyorsa, peygamberin doğruluğuna da delil olmayacaktır. Belirtilen iddiaya katılmamız söz konusu değildir. Çünkü mûcizenin en temel fonksiyonlarından birisi, peygamberin doğruluğunun ispatlanmasıdır. Peygamber Allah tarafından mûcize ile teyit edilmişse, bazı şartları haiz olan bu mûcize, hiç şüphesiz peygamberin ilettiği mesajın da doğru olduğunu ortaya koyar.

2. Kerâmet

2.1. Kerâmetin Tanımı

Kerâmet sâlih/velî kulların ellerinde zuhur eden hârikulâde hadise şeklinde tanımlanır. Kerâmet mûcize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü bir olay olmakla beraber meydana geliş şekliyle mûcizeden ayrılır. Mûcize sadece peygamberden, kerâmet ise velî kimselerden sâdir olur. Peygamber nübüvvetin ispatı için mûcizeye yönelir ve inkârcılara mûcize ile meydan okur; velî kimse ise herhangi bir iddiada bulunmadığı gibi hiç kimseye de

⁴⁴ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/274; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., tsz.), 207-208; Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât* (Beyrut: 1988), 128-129; Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam fi-Akâid-i Ehli'l-İslam*, çev. İ. Özdemir-F. Karaman (Elazığ: TDV Yayınları, 2000), 229.

⁴⁵ Bk. Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 2/199-205.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 569.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 569-571.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/219.

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, "Mûcize, Kerâmet, İstidrac", 84, 93.

meydan okumaz. Keza mûcize gösteren kimsenin peygamber olduğunun şuurunda olması, fevkalade olaylar göstermeye yönelmesi ve bunların sonuçlarını kesin telakki etmesi gerektiği halde kerâmet gösteren velîde zikredilen hususlar söz konusu değildir.⁵⁰

İslâm akaidinde “Velîlerin kerâmetleri hakır.” şeklinde ifade edilen velayet ve kerâmetin bir inanç konusu olarak yer aldığı ilk kaynak, “Ebû Hanife’ye nispet edilen (ö. 150/767) *el-Fıkhü’l-Ekber* adlı risaledir. Burada kerâmet itikadî bir mesele gibi görülmüşse de söz konusu esere ilişkin Ebû Hanife’ye ait olmayan bazı ilavelerin yapılmış olabileceğine dair yaklaşımların bulunması, kerâmet anlayışının onun döneminde ortaya çıkmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Kerâmete ilkin terim anlamını yükleyen ve onu itikadî bir mesele haline getirenlerin Sünnî sufiler olduğu söylenmiştir. Kerâmete ilişkin tartışmalar, h. 3. asrın sonlarında yoğun bir şekilde yapılmış ve İbrahim b. Ethem (ö. 195/782), Rabia el-Adeviyye (ö. 185/801), Fudayl b. İyaz (ö. 187/803) gibi ilk sufilerin ardından teşekkül eden Sünnî tasavvuf ekolleri, kerâmetin velîlerce gösterilen hârikulâde bir olay olduğunu belirtmiş ve bu münakaşalar neticesinde konu İslâm akaidine dâhil edilmiştir.”⁵¹

Diğer taraftan sufiler kerâmeti kevnî/hissî ve manevî olarak ikiye ayırmış ve daha çok manevî kerâmete değer vermişlerdir. Onlara göre tayy-ı mekân, kışın yaz meyvelerine nail olma, ateşte yanmama gibi hârikulâde haller kevnî kerâmet olup pek fazla önemli değildir; hatta bu tür kerâmetler bazen olumsuz hadiseler de neden olabilir. Asıl kerâmet, dinin buyruklarını yerine getirmek, kötü söz ve davranışları terk edip iyi ahlak sahibi olmak, istikamet üzere olmak, nefse hâkim olup gayret göstererek ilim ve irfan sahibi kâmil bir insan olmaya gayret etmek anlamındaki mânevî kerâmettir.⁵²

2.2. Kerâmetin İmkânı

Mânevî kerâmet Mu’tezilî ve Sünnî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Kevnî keramet konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kevnî keramet Mu’tezile, mûcize ile karışabileceği ve nübüvvet müessesesini yıpratacağı gerekçesiyle reddetmiştir.⁵³ Sufiler ve Ehl-i Sünnet’in çoğunluğuna göre ise kevnî keramet mümkündür. Onlar bu konuda bazı nasları⁵⁴ delil kabul etmişlerdir. Esasında Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu kerâmeti, velî kullar elinde gerçekleşen hârikulâde bir hadise olarak tanımlamış ve bu hadiselerin yaratılmasını akîl düzlemde hareketle imkân dâhilinde görmüşlerdir. Aslında akıl, kerâmeti tabiat kanunlarının normal işleyişi bağlamında olanaksız görebilir. Ama Allah, tabiatın işleyişine yönelik ortaya koyduğu kuralları dilediği zaman da değiştirebilir. Dolayısıyla da kerâmetin vukuu mümkün kabul edilebilir.⁵⁵

Cüveynî kerâmetin mümkün olduğunu şu ifadelerle açıklar: Hârikulâde olan şeyler, Allah’ın kudreti dâhilindedir. Akıl bir şeyi kötü görmesi, o şeyin gerçekleşmesine mani

⁵⁰ Bekir Topaloğlu&İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 182; bk. Neseî, *Tebsıra*, 2/108; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 314; Seyyid Sâbık, *Akâidü’l-İslâmiyye*, Beyrut 1406, 214.

⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kerâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 25/268; bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhü’l-Ekber* (Beyrut, 1984), 113; Hâris el-Muhâsibî, *Risaletü’l-Müsterşidin*, neş. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep, 1964), 87, 92-93; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’z-Zühhd*, tah. M. Celal Şeref (İskenderiyye: 1984), 180.

⁵² Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/267; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usul*, tah. M. Abdülkadir Ata (Beyrut, 1992), 1/293-294.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/242-243.

⁵⁴ Bk. Kehf 18/10-26, 74-80; Neml 27/40; Âl-i İmrân 3/28.

⁵⁵ Bk. Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 316; Neseî, *Tebsıra*, 2/107; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 125; Râzî, *Kitâbu’l-Erbâin*, 2/199; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/314-315; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 314; bk. Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”, *Bilimname* 14/2 (2010): 43.

değildir. Kerâmetin vukuu mûcizeye zarar vermez. Mûcize risâletle ilişkilidir ve sözle tasdik yerine geçtiği için önem arz eder.⁵⁶ Cürcânî ise kerâmetin imkânını şöyle açıklamıştır: Mümkünler Allah'ın kudretine dayalıdır ve O'nun kudreti açısından imkânsız değildir. Allah'ın fiillerinde bir amacın bulunma zarurietiyi de yoktur. Bu açıdan kerâmet de imkân dâhilindedir.⁵⁷ Netice olarak Ehl-i Sünnet, aklî düzlemde hareketle kerâmetin mümkün olduğunu savunmuştur.

Kerâmetin imkânsız olması Allah'ın kerâmeti yaratma kudretinin bulunmadığı ya da insanın lütfâ layık olmamasına bağlanabilir. Fakat söz konusu ihtimallerinin bir geçerliliği yoktur. Nasslardan hareketle Allah'ın her şeye kadîr olduğu ve sâlih kulların da ilâhi lütfâ mazhar olacağı bilinebilir.⁵⁸ Esasında mûcize ve kerâmet gibi iki olağanüstü olayın kabulü, âlem ve Tanrı ilişkisini "yaratılan-yaratılan" şeklinde kabul etmekle mümkündür, denilebilir. Zira âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve belirli kanunlarla donatıldığı kabul edildiğinde yaratıcının âleme müdahalesi de mümkün olur. İslâm geleneğinde kabul görmüş muhdes, mahlûk ve mümkün âlem anlayışı, İslâm âlimlerini "âlemde her an ilâhi müdahalenin mümkün olduğu" sonucuna götürür. Mûcize ve kerâmetin imkânını bu hakikate pekâlâ dayandırabiliriz.

2.3. Kerâmet İnançına İlişkin Yaklaşımlar

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu nasslardan ve aklî delillerden hareketle kerâmetin mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁵⁹ Onlara göre Allah'ın bir hadiseyi âdetullahâ muvafık veya aykırı bir şekilde yaratması mümkündür; hârikulâde bir hadisenin velînin elinde zuhur etmesinin mûcizeye herhangi bir tesiri yoktur ve gerçekleşen bu hadisenin mûcize ile karışması söz konusu değildir. Bunun yanında velînin elinde zuhur eden kerâmetin, onun tâbi olduğu peygamberin doğruluğunu ispat eden bir delil mesabesinde olduğu, bu yönüyle kerâmetin mûcizeyi desteklediği de savunulmuştur.⁶⁰ Bazı Sünnî âlimler ise sâlih kimselerin elinde zuhur eden kerâmetin, peygamberliği kıyamete kadar devam eden son peygamber Hz. Muhammed'in (sav) mûcizesi gibi görülebileceğini ifade etmişlerdir. Böylece kul, yaptığı iyi ameller (itaatin) karşılığında, olağanüstü ilâhi bir fiili müşahade etmiş olur.⁶¹ Sufiler ise kerâmetin vukuunu mümkün görmüş ve kerâmeti Allah'a boyun eğen ve O'na yaklaşmaya çalışan velî kullara Allah'ın bir ikramı ve lütfu olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre ilâhi bir ikram olarak kabul edilen kerâmete nail olan bir velî, bu hadisenin bir mekr, istidrâc ve ibtilâ olmasından çekinir ve imtihan edilmek istendiğini düşünerek korkuya kapılır. Kerâmete mazhar olan velî, Allah'ın lütfuna mazhar olduğu için O'na hamdeder ve daha çok bağlanır.⁶²

Kerâmetin mümkün olduğunu ve vuku bulduğunu savunanlar, bazı deliller öne sürmüşlerdir. Bunların bazısını şöyle maddeleştirebiliriz:

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 319.

⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/314.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 21/76.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, tah. A. İzzeddin es-Seyrean (Dimeşk, 1408), 125-126; İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* (Beirut: 1317), 5/9-11; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 175; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, neş. M. Seyyid Kilânî (Beirut, 1986), 1/84-85; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, neş. M. Ömer Dimyati (Beirut, 1998), 8/314; Yavuz, "Kerâmet", 25/268.

⁶⁰ Neseî, *Tebşıra*, 2/107-110; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, ter. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2018), 113; Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, tah. H. Mahmud Abdüllatif (Kahire, 1971), 335; bk. H. İbrahim Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi", *S.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001): 333-337.

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 98; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 112-113; bk. Yavuz, "Kerâmet", 25/268.

⁶² Uludağ, "Kerâmet", 25/265; bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/109.

1. Hz. Meryem kıssası kerâmetin gerçekliği konusunda öne sürülen en önemli delillerden birisidir. Kur'an'da anlatılan hadiseye göre Hz. Zekeriyâ, Hz. Meryem'in mabette bulunan odasına her gittiğinde onun yanında birtakım rızıklar görmekte, bu rızıkların nereden geldiğini sorunca da Hz. Meryem, bunların kendisine Allah tarafından verildiğini ifade etmekteydi.⁶³ Hz. Meryem'e devamlı olarak böyle bir rızkın verilmesi olağanüstü bir hadisedir. Bu olağanüstü olay, Hz. Zekeriyâ'nın bir mucizesi olarak görülemez. Çünkü onun söz konusu rızıkların nereden geldiğini sorması ve dolayısıyla bunlardan haberinin olmaması, bu olağanüstü hadisenin onun mucizesi olmadığını gösterir. Hz. Meryem bir peygamber olmadığı için onun yaşadığı söz konusu hârikulâde olay, mucize olarak da değerlendirilemez. Bu durumda Hz. Meryem'e ikram edilen rızıklar ancak kerâmet olarak açıklanabilir.⁶⁴ Ayrıca Hz. Meryem'in, Hz. İsa'yı babasız dünyaya getirmesi,⁶⁵ insan suretinde de olsa melekleri müşahede etmesi,⁶⁶ doğum zamanı yaklaşınca kış mevsimi olmasına rağmen kuru hurma ağacının ona yaş hurma vermesi,⁶⁷ onun yaşadığı diğer olağanüstü hadiselerdir.

2. Kerâmetin gerçekliğini savunanların öne sürdüğü diğer önemli bir delil ise Ashab-ı Kehf kıssasıdır.⁶⁸ Kıssaya göre iman ettikleri için aranan ve takip edilen bazı Müslümanlar bir mağaraya sığınmış ve orada üç yüz küsur yıl köpekleriyle beraber her türlü musibet ve hastalıktan korunarak hayatta kalmışlardır. Normal şartlar altında onların bu kadar uzun bir süre uykuda kalmaları ve hayatlarını sürdürebilmeleri mümkün değildir. Çünkü bu durum âdete aykırıdır. Bu hadiseyi yaşayanlar peygamber olmadıklarına göre, söz konusu hadise kerâmet olarak açıklanabilir. Bu hadise, o dönemdeki peygamberin bir mucizesi olarak görülemez. Bir olayın mucize olarak adlandırılabilmesi için bunu ortaya koyan peygamberin ve bir benzerini meydana getirmeleri için kendilerine meydan okuduğu insanların, bu hadiseyi müşahede etmeleri ve dolayısıyla bu süre zarfında uyumadan yaşamlarını sürdürmeleri gerekir. Kur'an'da hadisenin bu kısmına değinilmemiş, bu sebeple olay kerâmet olarak nitelendirilmiştir.⁶⁹

3. Kerâmetin imkânını savunanlar Hz. Süleyman'ın yanında bulunan ve adı zikredilmeyen bir kişinin, Sebe melikesi Belkis'in tahtını uzak bir mesafeden göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede getirmesi,⁷⁰ Hz. Ömer'in, Medine'de cuma hutbesini okurken düşmanların bulunduğu yerden uzaklaşması için Nihâvend'de bulunan ordu komutanı Sâriye'ye ve ordusuna "Ya Sâriye dağa çekiliniz, dağa" şeklinde hitap etmesi ve aralarında çok uzak bir mesafe olmasına rağmen Sâriye'nin bunu işitmesi,⁷¹ kuraklık yılında Hz. Ömer'in mektubu sayesinde Nil nehrinin suyunun artması örneklerini de ileri sürmüşlerdir. Bunun dışında

⁶³ Âl-i İmrân 3/37.

⁶⁴ Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 320; Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 2/202; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/314-315; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 315.

⁶⁵ Meryem 19/16-23.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/45, 19.

⁶⁷ Meryem 19/25.

⁶⁸ Kehf 18/9-26.

⁶⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 320; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/73; *Kitâbu'l-Erbâin*, 2/203; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/315; bk. Yavuz, "İslam İnançında Kutsiyet, Velayet ve Kerâmet İnançına İtikadi Mezheplerin Bakışı", 128-129.

⁷⁰ Nesefî, *Tebssıra*, 2/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 315.

⁷¹ Nesefî, *Tebssıra*, 2/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 315; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye* (Beyrut, 2001), 380.

tâbiünden ve daha sonraki nesiller içerisinde yer alan velîlerden aktarılan bazı kerâmetlerden de bahsedilmiştir.⁷²

Kerâmetin gerçekliğini savunanlar, kerâmete yönelik tenkitlere şu şekilde yanıt vermişlerdir: Kur'an'da anlatılan hârikulâde olayların velî kimselerin elinde gerçekleşmiş olması, bu hadiselerin benzerlerinin de vuku bulabileceğine delildir. Kerâmet âdetullaha aykırı olsa da bazen kerâmetin vukuu mümkündür; fakat velîler insanları âdetullaha aykırı davranmaya teşvik etmez. Âdetullaha aykırı olması bağlamında mucize ve kerâmet eşdeğerdir. Kerâmetin âdetullaha aykırı olması, onun gerçekleşmesine mani değildir. Ayrıca kerâmete ilişkin mevzu rivayetlerin olması, söz konusu hadiselerin Kur'an ve sahih hadislerle sabit oluşunu ortadan kaldırmaz. Kerâmetin ağırlıklı olarak sahabeden sonraki dönemlerde görülmesi pek tabiidir, zira sahabe Hz. Peygamber'in mucizelerini müşahede etmiştir. Daha sonraki nesillerin, imanlarını kuvvetlendirmek için kerâmete ihtiyaç duymaları, kerâmetin artmasına neden olmuştur. Bunun yanında kerâmet, mucizeyi risâletin kanıtı olmaktan çıkarmadığı gibi nübüvveti de teyit eder, zira kerâmet sahibi velînin peygambere tâbi olması da bunun delilidir. Diğer taraftan Hz. Meryem ve Ashab-ı KeHF kıssaları mucize ile ilişkilendirilemez. Çünkü söz konusu hadiseler peygamberlik iddiası ve tehdât gibi mucizenin şartlarını haiz değildirler.⁷³

Bazı âlimlerse kerâmetin gerçekliğini inkâr etmişlerdir. Genel olarak Mu'tezilî âlimler, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 310/922), Ebû Abdullah el-Halîmî (403/1012), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi bazı Sünnî kelâmcılar bu düşüncenin savunucularındandır. Mu'tezilî kelâmcılar, olağanüstü olayların velî şahıslar elinde gerçekleşmesinin mucize ile karışabileceği ve bu sebeple de nübüvvet müessesesinin yıpranacağı gerekçesiyle kevnî kerâmetin vukuunu imkânsız görmüşlerdir.⁷⁴

Mu'tezilî ekole göre Kur'an'da anlatılan ve bazı sâlih kimselere atfedilen hadiseler, kerâmet olmayıp o dönemlerde yaşayan peygamberlerin mucizeleridir.⁷⁵ Esasında Kur'an'da anlatılan Ashab-ı KeHF dışındaki diğer olaylar, bir peygamberle alakası bulunan sâlih kullardan zuhur etmiştir. Belkıs'ın tahtının nakledilmesi Hz. Süleyman ile, Hz. Meryem'in yaşadığı hârikulâde hadiseler, Hz. Zekeriyâ ve Hz. İsa ile açıklanmıştır. Mucizeler nebinin isteği üzerine zuhur edebilir, fakat mucizenin peygamber tarafından mutlaka bilinmesi elzemdir. Hz. Zekeriyâ'nın, Hz. Meryem'in yanındaki yiyeceklerin nereden geldiğini ona sorması, kendi mucizesini bilmemesi anlamına geleceği için söz konusu hadise, Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi olarak görülemez. Bu hadise Hz. İsa'nın mucizesi olarak da kabul edilemez. Çünkü o, zikredilen hadise çerçevesinde bir nübüvvet iddiasında bulunmamıştır. Bu noktada yapılacak zorlama te'viller, mucizeye ilişkin soru işaretlerinin artmasına sebebiyet verecektir. Aslında mucize ile hedeflenen peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu ortaya koymaktır ve böylece insanları ikna etmektir. Hâlbuki Cebrail'in gelmesini, Hz. Meryem'in mucizevî şekilde gerçekleşen hamileliği ve benzeri hadiseleri diğer şahıslar müşahede etmemiştir. Dolayısıyla

⁷² Sâbûnî, *el-Bidâye*, 112-113; Yavuz, "İslam İnançında Kutsiyet Velayet ve Kerâmet İnançına İtikadi Mezheplerin Bakışı", 126.

⁷³ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/315; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Meram*, neş. Yusuf Abdürrezzak (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1368), 338; Yavuz, "Kerâmet", 25/267.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Akâde*, 125-126; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 175; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/84-85; Nesefî, *Tebşıra*, 2/107; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 317; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/314; İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel*, 5/9-11.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/216.

sâlih kullara atfedilen hârikulâde hadiseleri aynı dönemde yaşayan peygamberin mûcizesi olarak takdim etmek çok da isabetli bir yaklaşım değildir.⁷⁶

Kerâmetin vukuunu imkânsız görenlerin itirazlarını ise kısaca şu şekilde maddeleştirebiliriz:

1. Kerâmet hârikulâde tarzda gerçekleşen bir hadise olduğu için bunun velî kulun elinde zuhur etmesi söz konusu değildir. Hârikulâde hadiseler nübüvvetin ispatı için elzemdir ve peygamberlere özgüdür. Peygamberin dışında velî veya herhangi bir kimsenin hârikulâde bir hadiseyi gerçekleştirdiğini iddia etmek, Mu'tezilî âlimlerin ifadesine göre mûcizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkaracaktır. Bu durumda ise bazı sûfilerin iddia ettiği gibi peygamber ile velî aynı mertebeye getirilmiş olacaktır.⁷⁷

2. Yaşadığımız âlemdeki -mûcizeler dışındaki- hadiseler, tamamen sünnetullah çerçevesinde vuku bulur. Kur'an'da, insanların, Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve sosyal hayatı düzenlemek üzere koyduğu kanunlar çerçevesinde çalışmaktan başka bir çaresinin olmadığına dikkat çekilir.⁷⁸ Hz. Peygamber ve sahabe de bu doğrultuda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Kerâmet şayet velî kullarda görülen bir hadise olsaydı, en fazla sahabe ve tâbîn döneminde görülmesi gerekirdi. Fakat onların ellerinde kerâmetin vuku bulduğunu bizlere gösteren mütevâtir bir haber yoktur.⁷⁹ Velî kimselere atfedilen kerâmetlere ilişkin rivayetler, âhâd haberlerdir. Söz konusu rivayetlerin râvileri de genellikle bilgisizlerdir. Kerâmete ilişkin haberlerin çoğunluğunun İslâm'ın hak din olduğunu ortaya koymak ve insanların İslâm dininin emir ve yasaklarına uymalarını sağlamak için iyi niyetle üretildiği söylenebilir. Maalesef bu yolla istenilen amaca ulaşıldığı söylenemez. Zira meşhur olmak ve menfaat elde etmek için farklı dinlerin din adamlarına da benzer olağanüstü hadiseler nispet edilmiştir. Keza Hallâc-ı Mansûr'a nispet edilen kerâmetler de insanları aldatmaya yöneliktir. Esasında kerâmetin vuku bulduğunu bildiren bir kanıt mevcut değildir. Velî olmak için olağanüstü bir hadisenin ortaya konulması gerektiğini bildiren bir nass da yoktur. Buna rağmen kerâmetler ağırlıklı olarak müridler tarafından üretilerek velî şahıslara atfedilmiş ve bunun neticesinde de kerâmet anlayışı Müslümanları gerçek hayattan uzaklaştırıp farklı beklentilere sürüklemiştir.⁸⁰

3. Kur'an'da gaybın Allah'tan ve O'nun bilgilendirdiği peygamberlerden başkası tarafından bilinmeyeceğinin açıklanması⁸¹, dinde kerâmetin meydana gelişini sağladığı kabul edilen nafil ibadetlerden daha çok farz ibadetlere kıymet verilmesi ve kerâmete ilişkin örneklerin III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkması, kerâmet inancının dinî bir dayanağının olmadığını ortaya koymaktadır. Kur'an'da beyan edilen ve kerâmet olduğu iddia edilen hadiseler ise genellikle bir peygamberin etrafında cereyan etmektedir. Bu sebeple söz konusu hadiseleri, ilgili peygamberin doğruluğunu teyit eden mûcizeler gibi görmek gereklidir.⁸²

4. Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre kerâmetle kastedilen mûcize gibi olağanüstü bir olaysa, bunun vukuu söz konusu değildir.

⁷⁶ Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi", 339-340; bk. Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, 2/202; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/74.

⁷⁷ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/217-259.

⁷⁸ Sünnetullah'a ilişkin ayetler hakkında bk. Âl-i İmrân 3/137; İsrâ 17/77; Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; Mü'min 40/85; Fetih 48/23.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 314.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/217-218, 226, 241, 270-279; Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, 2/199-205; Ferîd Vecdî, *el-İslam fi Asri'l-İlm* (Kahire, 1932) 2/226; Yavuz, "Kerâmet", 25/268-269.

⁸¹ Neml 27/65; En'am 6/59.

⁸² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 175; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 112-113; Ferîd Vecdî, *el-İslam*, 2/233-234; Yavuz, "Kerâmet", 25/268-269.

Çünkü olağanüstü hadiseler, sadece peygamberin elinde vuku bulabilir. Şayet kastedilen olağanüstü bir fiil değilse, bu tür fiilleri her insan gerçekleştirebilir. Aslında nübüvvetin ispatı zorunludur, bu ise ancak mucize ile mümkündür. Sâlih kimselerin ise Allah katındaki konumlarının bilinmesi zorunlu değildir. Diğer taraftan küçük bir canlıyı diriltmenin kerâmet, ölüyü diriltmenin ise mucize olduğu da söylenemez. Zira küçük görülen hârikulâde hadiseler de çok önemlidir, sünnetullahı aykırılık yönünden her ikisi de eşdeğerdir. Dolayısıyla söz konusu hadiseler kerâmet olarak nitelendirilemez. Bunun yanında kerâmete ilişkin rivayetler de kesin bir bilgi ihtiva etmemektedir. Şayet sâlih kullardan hârikulâde hadiseler vuku bulmuş olsaydı, öncelikle kerâmetin ashab ve tâbiünden sâdır olması gerekirdi. Fakat onlardan kerâmetin zuhur ettiğine dair mütevâtir bir haber mevcut değildir. Netice olarak kevnî kerâmetin kullardan sâdır olması söz konusu değildir.⁸³ Bu noktada şunu da vurgulamak gerekir ki Mu'tezile açısından mucize, nübüvvetin kanıtı olduğu için bu tür olağanüstü hadiselerin velî kulların ellerinde zuhur ettiğinin kabul edilmesi, onların peygamber mertebesine yükseltilmesi veya diğer insanlarca böyle konumlandırılması neticesi pekâlâ doğurabilir. Onlar, nübüvvetin imamlar vasıtasıyla devam ettiğini ispatlamaya çalışan Şia'ya karşı bu tezi savunmuş ve peygamberliğin Hz. Muhammed (sav) ile sona erdiğini açıkça vurgulamışlardır.⁸⁴

Kerâmete ilişkin yaklaşımlar ve bu konudaki delillerden de anlaşıldığı üzere nasslarda kerâmete inanmanın gerekliliğine değinilmemiştir. Kerâmet kavramı III. (IX) yüzyıldan sonra oluşan menakıbın da etkisiyle süreç içerisinde bir itikadî prensip haline evrilmiştir. Allah'ın sâlih kullarını gözetip onlara dünyada müjdeler verdiğini bildiren nasslar dikkate alındığında, onların dualarının karşılık bulması, ilâhî lütuf sayesinde uygun taleplerinin karşılanması, sadık rüyalar görülmesi ve istikamet üzere yaşamaya muvaffak olunması tarzında gerçekleşecek kerâmetlerin varlığı pekâlâ kabul edilebilir. Fakat insanı gerçek hayattan uzaklaştıran ve ancak bir peygamberde görülebilen hârikulâde hadiseler gibi velînin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayanan kerâmetler, ilmî dayanaktan yoksundur. Bu tür yaklaşımlar, sadece zorlama te'villere dayandırılabilir ve bu manadaki kerâmet inancının menkibelere bağlı bir kültten ibaret olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in ve ashabın hayatı da bu hususu desteklemektedir. Bunun yanında sahabe'nin kerâmetlerinin işlendiği eserlerde dualarının kabul olunduğuna ilişkin malumatın büyük bir yekûn tutması da bu görüşü destekler niteliktedir.⁸⁵

2.4. Kerâmet-Mucize İlişkisi

Kerâmet mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan hârikulâde bir hadise olarak tanımlansa da bazı yönleriyle mucizeden ayrılmaktadır. Kerâmet ve mucize arasındaki benzerlik ve farklılıkları aşağıda maddeler halinde inceleyelim:

1) Mucize peygamberden, kerâmet ise velî kullardan sâdır olur. İslâm şeriatına uygun bir şekilde gerçekleşen kerâmet, şeriata uymayan bir fâsıktan zuhur etmez.⁸⁶

⁸³ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 25/217-218, 225, 241-243; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/84-85; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 317; Neseî, *Tebîrâ*, 2/107-110; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8/38; Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İle İlişkisi", 338-339.

⁸⁴ Bk. Yavuz, "İslam İnancında Kutsiyet, Velayet ve Kerâmet İnancına İtikadî Mezheplerin Bakışı", 122.

⁸⁵ Bk. Yavuz, "Kerâmet", 25/269.

⁸⁶ Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, neş. V. Zeydan Haddad (Beirut: 1974), 161; ayrıca bk. Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, 2/205.

2) Kerâmet ve mûcize tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde gerçekleşir.⁸⁷ Bu noktada şöyle bir farklılık vardır: Mûcize tüm hârikulâde hadiseleri kapsar; kerâmet içinse böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁸

3) Mûcize ve kerâmet Allah'ın fiilidir. Dolayısıyla mûcize gibi kerâmetin de sahibi ve yaratıcısı Allah'tır. Fakat mûcize, peygamberin herhangi bir ön hazırlığı olmaksızın gerçekleşir; kerâmet ise sâlih kimsenin ibadet ve taatlerinin neticesinde vuku bulur denebilir.⁸⁹

4) Kerâmetin ancak şeriatın emirlerine tâbi olan velî kulların elinde zuhur edebileceği kabul edilmiştir. Bu husus peygambere bağlılığın bir karşılığı gibi de telakki edilmiştir. Bunun yanında kerâmetler, velî kulun bağlı olduğu peygamberin bir mûcizesi olarak da değerlendirilmiştir. Ayrıca görüşlerinde doğru olmayan kimsenin velî olamayacağı ve bu doğrultuda velî kimsenin görüşlerinin ilâhi buyruklara uygun olması gerektiği belirtilmiştir.⁹⁰

5) Mûcizede bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda tehdâdî ve peygamberlik iddiası söz konusudur. Kerâmette ise tehdâdî, velayet veya herhangi bir şeyi ispat söz konusu değildir.⁹¹

6) Peygamberin, risâlet vazifesinin ispatı için mûcize ortaya koyması gerekir ve o, ortaya koyduğu hadisenin de mûcize olduğunun bilincindedir. Kerâmette ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta birçok âlime göre kerâmet, velî kimsenin isteği dışında gerçekleşir ve velî kimsenin bu durumu gizlemesi gerekir. Ayrıca velî, kerâmet iddiasında bulunmaz ve kendisinde izhar eden hallerin kerâmet olduğunu da dillendirmez. Hatta velî kimse, kerâmetin Müslümanlardan bir başkasına ait olduğunu ifade eder.⁹²

7) Aklî düzlemden hareketle gerek mûcize gerekse de kerâmet mümkündür.⁹³

8) Mûcize, peygamberin risâletle tavzif edilmesinden sonra vuku bulur. Kerâmette ise bir görevlendirme söz konusu değildir. Kerâmet, velayet mertebesine ulaşan her sâlih kimseden sâdir olabilir. Bunun yanında peygamber risâlet görevi sebebiyle ismet sıfatıyla muttasıftır; velî kimse için böyle bir durum söz konusu değildir.⁹⁴

9) Mûcize nübüvvetin ispatı ve bilinmesi için elzemdir; bu bağlamda peygamberin elinde zuhur eden mûcize, onun doğruluğunu da ispat eder. Allah'ın emir ve yasaklarına büyük bir titizlikle riayet eden velî kulun elinde meydana gelen kerâmetin de onun doğruluğuna delil teşkil ettiği iddia edilmişse de bu yaklaşım doğru değildir. Nitekim o, söz konusu kerâmeti gizler, dillendirmez, insanların bu kerâmete inanmasını da talep etmez.⁹⁵

10) Mûcize herkese açık olduğu için bütün insanlar tarafından müşahede edilebilir. Kerâmette ise durum farklıdır, kerâmeti fâsıklar göremez.

2.5. Doğruluk Kıstası Bağlamında Kerâmet

⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu Akâdedi't-Tahâviyye* (Riyad, 1412), 507; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, neş. M. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut, 1990), 174.

⁸⁸ Bâkillânî, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât*, neş. Richard Mccarthy (Beyrut, 1958), 5.

⁸⁹ Bk. Rağîb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 129.

⁹⁰ Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 113.

⁹¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 174-175; Nesefî, *Tebşıra*, 2/108; Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, 2/205; Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, s. 379; bk. Yavuz, "Kerâmet", 268.

⁹² Nesefî, *Tebşıra*, 2/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/73.

⁹³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 174; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 320.

⁹⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 174; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/77-78; bk. Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi", 347.

⁹⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 2/109.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre sâlih bir kulun elinde zuhur eden kerâmet, söz konusu kimsenin velayet rütbesine ulaştığını ve bu sebeple de ona değer verilmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁶ Bazı âlimler ise sâlih kimsenin elinde zuhur eden kerâmetin, onun tabi olduğu peygamberin doğruluğuna delil teşkil ettiğini savunmuştur.⁹⁷ Bu bağlamda Teftâzânî (ö. 792/1390) şunları ifade eder: Velî kimseden zuhur eden hârikulâde hadiseler, onun bağlı bulunduğu ümmetin peygamberine ait bir mucize olarak kabul edilir. Çünkü kerâmet sayesinde o şahsın velî olduğu bilinir. Bir kimse dindarlığında hak üzere ve dine bağlılığında samimi ve sadık olmazsa velî olamaz.⁹⁸ Birtakım tasavvufî eserlerde ise peygamberlere verilen bazı mucizelerin benzerlerinin, velîlere de verildiği iddia edilmiştir. Bu noktada velî kimsenin elinde zuhur eden kerâmetin onun doğruluğuna delil teşkil edip etmediği hususunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Esasında tasavvufî kaynaklarda kişinin doğru olmasına kerâmet sahibi olmasından daha fazla önem atfedilmiştir.⁹⁹ Söz konusu kaynaklarda kerâmet, doğruluk kıstası olarak da görülmüştür. Buna göre kerâmet, velî kimsenin doğru olduğunu ortaya koymakta, dolayısıyla da yalancı bir kimsenin elinde zuhur etmemektedir.¹⁰⁰ Fakat kerâmetin kişinin korunmuşluğuna veya doğruluğuna delil teşkil ettiği iddiası naslarla bağdaşmamaktadır. Diğer taraftan bazı Sünnî âlimler de kerâmeti, velî kimsenin doğruluğu ile ilişkilendirmişlerdir.¹⁰¹ Ayrıca kerâmetin vukuu, kerâmet gösteren kimsenin velî olduğunun delili olarak da ele alınmıştır. Kişinin velî olmasının da zühd ve takva ehli, İslâm'ın esaslarına tam olarak bağlı olan birisi olduğunu ortaya koyduğu iddia edilmiştir.¹⁰² Fakat bu noktada bir tenakuz göze çarpmaktadır. Zira bir kimse, velî ise görüş ve davranışlarında da doğru olduğu söylenebilir. Ama kişinin doğru yolda olduğu biliniyorsa kerâmetin onun doğruluğuna delil olmasının bir anlamı olmaz. Bu durumda kerâmeti, doğruluk kıstası olarak ele almak yerine Allah'ın mümin kullarını desteklemek ve sıkıntıda/darda olanlara yardım etmek üzere mümin kullara bahşettiği bir ikram olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir.¹⁰³

Kâdî Abdülcebâr'a göre mucize, bi'setten sonra zuhur eder ve peygamberin doğruluğuna ve saygınlığına delil teşkil eder. Mucize dışındaki olağanüstü hadiseler ise kişinin ne yüceliğine ne doğruluğuna ne de nübüvvetine delildir. Diğer bir ifadeyle elinde olağanüstü hadisenin zuhur ettiği kimse, daha önceden nübüvvet iddiasında bulunmamışsa, bu olağanüstü hadise söz konusu kimsenin nübüvvetine delil teşkil etmez. Mucize dışındaki olağanüstü hadiseler eğer kişinin doğruluğuna ve yüceliğine delil kabul edilirse bu durumda yalancının elinde zuhur eden olağanüstü hadiselerin açıklanması mümkün olmayacaktır. Nitekim Hallâc-ı Mansûr'a da bazı hârikulâde hadiseler atfedilmiştir. Fakat söz konusu hadiseler çeşitli hilelere dayanmakta

⁹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam* (İstanbul, 1339), 190.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 316; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, neş. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 336-338.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 316.

⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risale*, ter. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 228.

¹⁰⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 2/453; bk. S. Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005): 101; Hasan Türkmen, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Nübüvvetine Bakışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018): 172.

¹⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, (London, 1934), 498; İbn Füreke, *Müccerredü Malakati's-Şeyh Ebi'l-Hasan-el-Eş'arî* (Beyrut, 1987), 176-177.

¹⁰² Bk. Neseî, *Tebşıra*, 2/107-110.

¹⁰³ Bk. Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet", 114-116; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 174-175.

olup insanları aldatmaya yöneliktir.¹⁰⁴ Kısacası Kâdî Abdülcebâr'a göre mûcize dışındaki bir hadise doğruluk ölçütü olarak kabul edilemez.

Esasında velî bir kul olmak için iman etmek ve takva sahibi olmak kâfidir. Hârikulâde hadiseler ortaya koymak ile velî olmak arasında bir ilişki kurulması isabetli değildir. Zira kevnî kerâmet olarak adlandırılan hârikulâde hadiseler, Müslüman olmayan kimselerden de sâdır olabilmektedir. Sözelimi Hint fakirleri, bazı Budist rahipler olağanüstü olaylar ortaya koyabilmektedir ve ortaya konulan bu hadiseler de birçok insanı etkilemektedir. Söz konusu hadiseleri ortaya koyan kimselerin, Allah nezdinde velî bir kul olduğu ise söylenemez. Aslında zikredilen şahıslar, belirli bir eğitim ve nefis terbiyesinden geçtikleri için söz konusu hadiseleri ortaya koyabilmektedirler. Keza kerâmet gösterdiği iddia edilen kimselerin yaşamlarına bakıldığı zaman onların az yemek yedikleri, az uydukları, insanlardan uzaklaşıp inzivaya çekildikleri görülecektir. Bu durumda onların olağanüstü bazı hadiseler göstermeleri gayet tabiidir. Aslında olağanüstü hadiselerden hareketle kişilerin dinî konumunu değil, insanların dinî konumuna göre olağanüstü hadiseleri adlandırma yoluna gidilmiştir. Sözelimi hârikulâde olay, inkârcı bir kimseden zuhur etmişse bu hadise onun dinî konumundan ötürü "istidrac" veya "ihânet" olarak isimlendirilmişken; mümin bir kuldân sâdır olmuşsa "maûnet"; sâlih bir kuldân sâdır olmuşsa söz konusu hadiseye kerâmet denilmiştir. Aynı hadise peygamberlik iddiası ve meydan okumayla birlikte vuku bulmuşsa mûcize olarak adlandırılmıştır. Peygamberlerin özel durumundan ötürü onları dışarda tutacak olursak, hârikulâde fiillerden hareketle bir kimsenin dinî konumunu belirlemek isabetli olmayacaktır. Bazen insanların söz, davranış ve hareketlerinden hareketle dinî konumlarına ilişkin tahminlerde bulunulabilir. Fakat velî olmak için hârikulâde hadiseler bir kıstas kabul edilemez. Kişi hârikulâde hadiseler ortaya koymadan da Allah dostu olabilir. Hâsılı hârikulâde bir hadiseyi ortaya koyduğu için kişinin velî addedilmesi veyahut olağanüstü bir hadise ortaya koyamadığı için kişinin velî olarak görülmemesi doğru bir yaklaşım değildir.¹⁰⁵

Öte yandan kerâmet olduğu iddia edilen hadiselerin, bir şeyin hak oluşunun veya doğruluğun delili gibi görülmesi, isabetli bir yaklaşım değildir. Gizliyi de açık olanı da bilen sadece Allah olduğu için kimin gerçekten velî olduğunu da sadece Allah bilebilir. Dolayısıyla bu konuda insanların yapacağı bir belirleme/tanımlama doğru bir sonuç vermeyecektir. İnsanlara Allah'a olan itaatlerinden ötürü kıymet verilebilir; fakat onların kutsanıp yüceltilmesi ve peygambere özgü özel bazı vasıfları haiz olduklarının söylenmesi doğru değildir. Netice olarak velî bir kimsenin olağanüstü bir hadise ortaya koyması, onun doğruluğuna delil teşkil etmez ve de hârikulâde hadiseler insanların Allah katındaki derecelerinin/konumlarının belirlenme kriteri olamaz.¹⁰⁶

Sonuç

Klasik kelâm ilminde mûcize, nübüvveti ispat eden bir delil olarak kabul edilir. Kerâmet ise peygamber dışındaki velî kimselere nispet edilen hârikulâde olaydır. Ancak iki terim arasındaki farklar peygamber ve velî arasındaki farklar kadar açıktır. İslâm âlimleri ağırlıklı olarak her iki

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/226-227, 242.

¹⁰⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 314-318; İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, neş. Münîr ed-Dimaşkî (Kahire, 1368), 378; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, 2017), 119; geniş bilgi için bk. Bulut, "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi", 344-346.

¹⁰⁶ Metin Özdemir, "İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İnancına İtikadî Mezheplerin Bakışı Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 158.

hârikulâde hadiseyi hak kabul etmiş; fakat ikisinin arasındaki farkları da ortaya koymayı ihmal etmemişlerdir. Bu bağlamda mûcize, nübüvvetin delili; kerâmet ise genellikle evliyanın taltifi olarak değerlendirilmiştir. Allah'ın elçilerini teyit üzere yarattığı -hissî- mûcize, tabiat kanunlarının bir süreliğine askıya alınması şeklinde vuku bulur. Böylece nübüvvet ispat edilmiş olur. Velî kimsenin elinde, peygambere verilen -hissî- mûcizenin bir benzerinin (tabiat kanunlarını aşan ve velînin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayandırılan hârikulâde hadiselerin) zuhur etmesi ise söz konusu değildir. Böyle bir kabulün ilmî bir temele dayandırılması da mümkün değildir.

Mu'tezile mûcizenin temel işlevinin nübüvvetin ispatına yönelik olduğunu kabul etmiş; bu doğrultuda -bazı istisnalar olmakla beraber- peygamber dışındaki kimselere hârikulâde bir hadisenin verilmediğini savunmuş ve aksi bir iddianın ise nübüvvet müessesesini zedeleyeceğini belirtmiştir. Ehl-i Sünnet de mûcizenin peygambere özgü olduğunu vurgulamış; ancak çoğunluk kerâmetin gerçekliğini kabul ederek bazı naklî delillere atıf yapmıştır.

Mûcize ve kerâmet gibi tabiatta gerçekleşen iki tabiatüstü olayın kabulü, âlem ve Tanrı ilişkisini "yaratan-yaratılan" şeklinde kabul etmekle mümkündür, denilebilir. Nitekim tüm âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve belirli kanunlarla donatıldığı (âdetulah-fitratullah-sünnetullah) kabul edildiğinde yaratıcının âleme müdahalesi de mümkün olur. İslâm geleneğinde kabul görmüş olan muhdes, mahlûk ve mümkün âlem anlayışı, İslâm âlimlerini "âlemden her an ilâhî müdahalenin mümkün olduğu" sonucuna götürmüştür. Mûcize ve kerâmetin imkânını bu hakikate pekâlâ dayandırabiliriz.

Velî bir kimsenin, peygambere ait mûcizenin bir benzerini (tabiat kanunlarını aşan ve velînin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayandırılan bir hadiseyi) ortaya koyduğunun iddia edilmesi, nassların yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'da mûcize dışında zikredilen hârikulâde hadiseler, kerâmet olarak açıklanabilir. Kerâmet nasslardan ve aklî düzlemde hareketle de izah edilebilir. Nitekim Allah her şeye gücü yetendir. O, dilerse kulunun elinde olağanüstü bir hadise yaratabilir. Bu düşünceyle velî kulun elinde kerâmetin zuhur ettiği söylenebilir. Fakat bu husus(da) -âhâd haberlere dayanıldığı için- kabulü zorunlu olan bir iman esası gibi görülmemelidir. Diğer taraftan kerâmete ilişkin deliller incelendiğinde, kerâmetin ağırlıklı olarak sıkıntı/darlık esnasında vuku bulduğu ve Allah'ın bir ikram ve lütfu olarak sıkıntıyı gidermeye yönelik olduğu görülmektedir. Fakat bazı şahısların farklı söylemlerle din kisvesi altında kendisinin üstün meziyetleri olduğunu belirtmesi veya mûcize benzeri hârikulâde hadiseler ortaya koyduğunu söylemesi, bu doğrultuda da sorgulanamaz ve mutlak bir otorite gibi görülmeleri aklî ve naklî açıdan izahı mümkün değildir; istismara açık olan bu hususta çok dikkatli olunmalıdır. Şu husus da bilinmelidir ki peygamber dışında hiç kimse masum değildir. Dolayısıyla bazı şahısların aşırı yüceltilmesi, onların yanılmaz kabul edilmesi ve peygambere özgü bazı özel sıfatlarla donatılması birçok sorunu da beraberinde getirecektir.¹⁰⁷

İslâm'ın erken döneminde mûcizevî beklentiler ve isteklerin günümüzdeki boyutlarda olduğu söylenemez. Hz. Muhammed (sav) son derece sade, anlaşılır ve makul bir tebyin ve tebliğde bulunmuştur. Ne var ki ilerleyen dönemlerde çeşitli nedenlerle kimi zaman din aslından uzaklaştırılarak neredeyse mitolojik anlatılar ve kişiler ihdas edilmiştir. Bu bağlamda dinî söylem akılcı çizgiden uzaklaşarak toplumda kerâmeti kendinden menkul efsanevî karakterler söz sahibi kılınmıştır/olmuştur. İslâm'ı aklın sınırlarını zorlayacak şeylerle

¹⁰⁷ Bk. Tevbe 9/31.

ilişkilendirmek, şüphesiz bu dine zarar verecektir. Bu nedenle mûcizenin peygamberlerle sınırlı olduğu, kerâmetin ise Allah'ın mümin kullarına bir hediyesi/ikramı ve yardımı olduğu kabul edilmelidir. Her dinî kisveye bürünen kişiye olağanüstü haller nispet etmenin ve İslâm'ın hakikatini Bâtınî yorumlarda aramanın İslâm'a sadece zarar vereceği akıldan çıkarılmamalıdır.

Öte yandan kerâmet, velî kimsenin doğruluğunun tespiti için bir kıtas değildir. Zira velî kimsenin kendi durumunu ortaya koymak gibi bir yükümlülüğü de yoktur. İnsanların söz ve davranışlarına bakılarak bazı hükümler verilse dahi bu hüküm zanna dayandığı için her zaman doğru sonuç vermeyebilir. Bu sebeple birtakım şahısların velî olarak tayin veya ilan edilmesi doğru değildir; bu husus sadece bütün amellerin karşılığını tastamam verecek olan, kimin ne olacağını ve kalplerde gizli olanı bilen Allah'ın ilmi dâhilindedir.¹⁰⁸ Şu halde bazı şahıslara söz, davranış, inanç ve yaşamlarından ötürü değer verilebilir ama onların kutsanıp aşırı derecede yüceltilmesi ve bu doğrultuda tam bir teslimiyetle onlara bağlanılıp her söz ve fiillerinin sorgulanmadan onaylanması kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Nitekim Allah'tan başka bir varlığa kutsiyet atfetmek nasslarla da bağdaşmaz. Bu husus gerek peygamberlerin mesajlarının temel prensibi olan tevhid gerekse de insanın selim fitratına aykırıdır. Her çeşit noksanlıktan uzak ve her türlü övgü ve yüceltmeye layık olan yegâne varlık Allah'tır. Tevhid esası gereği sadece Allah'a güvenmeli, yönelmeli, sığınmalı ve O'ndan istemelidir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. F. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Akîde*. tah. A. İzzeddin es-Seyrean. Dimeşk, 1408.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu'z-Zühhd*. tah. M. Celal Şeref. İskenderiyye: 1984.
- Ali el-Kârî. *Şerhu Kitabi'l-Fikhi'l-Ekber*. Beyrut, 1984.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*. tah. Hasan Mahmud Abdüllatif. Kahire, 1971.
- Aydın, Hayati. "İslâm İnançları Açısından Mûcize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme". *S.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/32 (2015): 105-137.
- Bağdâdî. Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. neş. M. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut, 1990.
- Bağdâdî. Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-Fark beyne'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât*. neş. Richard Mccarthy. Beyrut, 1958.
- Bebek, Adil. "Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 121-148.
- Bekir Topaloğlu&İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, 2017.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-Meram*. neş. Yusuf Abdürrezzak. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1368.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul, 1339.

¹⁰⁸ Fâtır 35/38; bk. Âl-i İmrân 3/115; Tevbe 9/44.

- Bulut, H. İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize İle İlişkisi", S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2001): 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Sâlih'in Deve Mûcizesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 4/3 (2004): 137-150.
- Bulut, H. İbrahim. "Mûcize". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/350-352.
- Bulut, H. İbrahim. Nübüvvetin İspatında Mûcize. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l-Mevâkıf. neş. Mahmut Ömer Dimyafî. Beyrut, 1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdilmelik. Kitâbü'l-İrşâd. tah. M. Yusuf Musa-Abdulumun'im Abdulhamid. Mısır, 1950.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra. el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn. neş. V. Zeydan Haddad. Beyrut, 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Hakîm et-Tirmizî. Nevâdiru'l-Usul. tah. M. Abdülkadir Ata. Beyrut, 1992.
- Hamidullah, Muhammed. "Mûcize, Kerâmet, İstidrac". ter. Zahit Aksu. Hikmet Yurdu 3 (2009): 81-93.
- Hâris el-Muhâsibî. Risaletü'l-Müsterşidin. neş. Abdülfettah Ebu Gudde. Halep: 1964.
- Harpûtî, Abdullatif. Tenkîhu'l-Kelam fi-Akâid-i Ehli'l-İslâm. çev. İ. Özdemir-F. Karaman. Elazığ: TDV Yayınları, 2000.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. Keşfu'l-Mahcûb. neş. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Fûrek, Mücerredü Malakati's-Şeyh Ebi'l-Hasan-el-Eş'arî. Beyrut, 1987.
- İbn Hazm. el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal. Beyrut: 1317.
- İbnü'l-Cevzi. Telbisu İblis. neş. Münîr ed-Dımaşkî. Kahire, 1368.
- Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl. Kahire: 1962-65.
- Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse. tah. Abdülkerim Osman. Kahire: 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve. tah. Abdülkerim Osman. Beyrut, tsz.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Revazin. er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye. Beyrut, 2001.
- Maraz, Hüseyin. "Mûcizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahi Yasalarla İlişkisi", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2017): 292-317.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn. tah. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün. Ankara: D.İ.B. Yay., 2004.
- Özdemir, Metin. "İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İnancına İtikadî Mezheplerin Bakışı Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 153-160.
- Râgıb el-İsfahânî. el-İ'tikâdât. Beyrut: 1988.
- Râzî, Fahrüddîn. el-Muhassal. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: tsz.
- Râzî, Fahrüddîn. Kitâbu'l-Erbâîn. neş. A. Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn. Mefâtihu'l-Gayb. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

- Sâbık, Seyyid. *Akâidü'l-İslâmiyye*. Beyrut 1406.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. ter. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2018.
- Serdar, Murat. "Ehl-i Sünnet İncancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi". *Bilimname* 14/2 (2010): 25-46.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. neş. M. Seyyid Kilânî. Beyrut, 1986.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*. London, 1934.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Akâid*. ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. tah. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: 1989.
- Türkmen, Hasan. "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemaşerî'nin Nübüvveti Bakışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018): 167-184.
- Uludağ, Süleyman. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 25/265-268.
- Vecdî, Ferîd. *el-İslâm fi Asri'l-İlm*. Kahire, 1932.
- Yavuz, Sâlih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Kerâmet". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005): 91-116.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm İncancında Kutsiyet, Velayet ve Kerâmet İncancına İtikadi Mezheplerin Bakışı". *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velayet Kerâmet*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 113-150.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/268-270.

KUR'ÂN'I YAŞAMAYA DAİR

About living the Qur'an

Musa BİLGİZ

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı,
Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Commentary
musabilgiz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2194-9592
DOI 10.34085/buifd.769596

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, düşünme, inanma, amel yani bir davranış kitabıdır. Kur'ân, okuyup anlaşılacak ve yaşam biçimi olmak üzere indirilmiş bir hayat kılavuzudur. Kur'ân'ı doğru okumak, anlamak ve gereklerini yerine getirmek ilahî bir emirdir. Kur'ân'ı sadece telaffuz etmek, hatta anlamak için okumak da yeterli değildir. Asıl olan, onun gereklerini yapmak, müminden istediklerini hayatta yaşamak ve başkalarının örnek alacağı bir modele dönüştürmektir. Çünkü Kur'ân'ın tanımladığı Müslüman, ilahî hakikatlere bağlı kalandır. Kur'ân, yalnızca yaratıcının birliği ve varlığını, ibadetleri, geçmiş toplumların yaşantı ve azap nedenlerini, insanların ölüm ötesi hayatlarını konu edinen bir kitap değildir. O, aynı zamanda, insanların dünya ve ahiret mutluluklarını temin hususunda yol gösteren rehberdir. Kur'ân, kendisini kabul edenlerin inanç, ibadet, kişilik, kimlik, düşünce yapısı ve davranışlarını değiştiren tevhid göre şekillenmesini ister. Şâyet Kur'ân'a inananların bu özelliklerinde bir değişim meydana gelmiyorsa, burada sorgulanması gereken çok ciddi problemler var demektir. Allah'ın kitabını dünya hayatında rehber edinmeyenler, onun uygulanmasını hayata taşımayan ve böylece mübarek kitaptan uzaklaşanlar, Kıyamet günü feryad edeceklerdir. Bunlar pişmanlıklarını hem sözlü olarak hem de beden diliyle göstereceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, mü'min, yaşama

Abstract

The Qur'an is a book of thinking, believing, action, that is, a book of behavior. The Qur'an is a life guide, brought land to be read and understood and to be a way of life. It is a divine command to read, understand and fulfill the Qur'anic orders correctly. It is not enough to read the Qur'an just to pronounce or even to understand it. The main thing is to do its requirements, to live what it wants from us in our social life, and to turn it into a role model that others will take as an example. Because the Muslim defined by the Qur'an is the one who represents the divine truths. The Qur'an is not only a book about the unity and existence of the creator, worship, the reasons of life and torment of past societies, people's posthumous lives. It is also a guide for ensuring people's happiness in the world and the hereafter. The Qur'an demands that those who accept it to be shaped according to the law by changing their beliefs, worship, personality, identity, mindset and behavior. If there is no change in the characteristics of those who believe in the Qur'an, it means that there are serious problems that need to be questioned. Those who do not get Allah's book (the Holy Quran) as a guide, do not carry its performances in their lives and so move away from the Holy Book will cry out on the Judgment Day. These will show their regret both verbal and body language.

Keywords: The Qur'an, Commentary, Living.

Giriş

Kur'ân, Allah tarafından ilmî esaslara göre ayrıntılı olarak açıklanmış, peygamberin uygulamalarıyla tatbik edilmiş ve iman edecek bir kavim için ilahî bir hidâyet kitabıdır¹ Kur'ân'ın irşad ve rehberliği, üzerinde düşünen herkesi doğru yola iletir. Kur'ân'a samimiyetle inanan ve öğretilerine uyanların hayatlarında bu hidâyetin pratik etkilerini görmek

¹ el-A'râf 7/52.

mümkündür. Çünkü Kur'ân, onu kabullenen ve hayatını ona uyduran kişinin ahlâkî yapısında ve davranışlarında hayırlı ve örnek bir inkılap meydana getirir. Kur'ân, ölü kalplere hayat veren bir ruh, gönülleri aydınlatan bir ışık, doğru yola ulaşmak için hayat rehberi, Hz. Peygamber de insanlığı bu doğru yola çağıran davetçidir. Kur'ân'ı, hayat ve insan rehberliğinden çıkarmak, hayatın yaşanamaz hale gelmesi demektir. Kur'ân'sız hayatı benimseyenler de manen ölü hükmündedirler.² Çünkü insanın kurtuluşu, ancak Allah'ın iradesine teslim olarak, dürüst bir şekilde yaşayıp, imana pratik bir anlam kazandırmakla mümkündür.

Kur'ân'ın getirdiği inanç ve ahlâk ilkeleri, ilham ettiği dünya görüşü, insanlık tarihinde yeni bir başlangıçtır. Kur'ân, kuru bir inanç, bir tasavvur ve hayatta uygulanması imkânsız olan birtakım gelişmiş güzel fikirler manzumesi değildir. Onun temel ilkesi hiç şüphesiz tevhiddir. Tevhid, yalnızca Allah'ın birliğini kabul sınırlı değildir. O, aynı zamanda hayatın bütün alanlarının organik birliğini ve uyumunu da ifade eden bir ilkedir. Kur'ân, insanı, hiçbir zaman anlaşılmasız ve uygulanması mümkün olmayan detaylarda boğmaz. Tam tersine hayatın anlamını; insana, varlıklara, topluma ve evrene nasıl bakılması gerektiğini öğretir. Kur'ân'a göre hayat, ancak tümüyle Allah ve ahiret endişesi taşıdığı zaman gerçek anlamını kazanır.

Kur'ân, hayatın her alanıyla ilgili temel ilkeleri ortaya koyarak bunların sosyal hayatta uygulanmasını insandan talep eder. Kur'ân, bu ilişkileri, keyfî arzulara, sevgi ve nefrete, şahsî çıkar ve menfaatlere göre farklılık göstermeyen köklü ve değişmez ilkeler olarak belirlemiştir.³ Bu ilkeler, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan ve sürekli olarak yarattığı varlıkların iyiliğini isteyen Yüce Allah'ın belirlediği kurallardır. Kur'ân âyetleri, ümmî yani okuryazar olmayan ya da ilahî bir kitaptan habersiz bulunan bir toplumun bile rahatlıkla anlayıp uygulayabileceği gayet pratik ilkeler içermektedir. Bunun için, öncelikle Kur'ân'ın sunduğu gerçek ve derin bilgiye sahip olmak, onun rehberliğini kabul etmek gerekir.

1. Hayat Rehberi Olarak Kur'ân

Kur'ân, birtakım tarihî, sosyal, düşünsel ve ahlâkî gerçekleri sadece teorik anlamda ele alıp açıklayan bir kitap değildir. Aksine o, getirdiği sosyal ve ahlâkî ilkelerle donanmış bir toplum oluşturmayı hedefler. Nitekim Kur'ân, ilk inen âyetinden son inen âyetine kadar geçen 23 yıllık sürede, cahil, kaba ve hukuk tanımaz bir toplumu, erdemli toplum haline getirmeyi başarmıştır. O, yeryüzünde ahlâksızlık ve kötülük adına ne varsa temizlemeyi ve insanların Allah'a teslimiyetini ve kul haklarına saygılı olmasını gerçekleştirmeyi gaye edinen bir kitaptır.⁴ Kur'ân, insanın içi ile dışı, duyguları ile ahlâkî, inancı ile ameli arasında bir uyum sağlayarak onu en doğru yola iletir ve bu uğurda gösterdiği çabayı da ibadet olarak değerlendirir.

İnsanlığı, sosyal hayatındaki olumsuz ortamdan kurtarmanın tek çaresi, Kur'ân'î ilkelerin hayata değer katmasının yolunu açmaktır. Çünkü yeryüzünde şeytanın ve şeytanlaşmış insanların kölesi olmamak için, Kur'ân'a teslim olmak gerekiyor. İlme, düşünmeye ve araştırmaya çok değer veren Kur'ân, insanın günlük hayatını, bir ibadet bilinci ve aşkı içinde yaşamasını öğretir. O, zina, haksız yere insan öldürme, yetim malına el uzatma, ölçü ve tartıda hile yapma, verilen söz ve yapılan antlaşmalara uymama, anne ve babaya saygısız davranma, komşu hukukunu gözetmeme, her türlü adaletsizlik, iftira, hırsızlık, kul hakkına saygısızlık, içki ve kumar gibi haramları kesin olarak yasaklar. Kur'ân, daha bunun gibi yüzlerce konuda

² eş-Şûrâ 42/52; el-Fâtır 35/22.

³ el-Mâide 5/8.

⁴ el-Bakara 2/193.

günlük hayatımızda karşılaştığımız hususlara yer verir ve bunların hükümlerini belirterek Allah'ın iradesi doğrultusunda yaşamamızı ister.

Kur'ân, sadece bir edebî veya kutsal metin değil, bütün bir hayatı kuşatan özgün bir hayat kitabıdır. Kur'ân, yol gösterdiği tüm insanlara, uluslara ve kuşaklara yer ve zaman sınırı tanımadan kesin olarak en doğruyu gösterir. Allah'ın yüce kitabı Kur'ân, eşsiz lafız ve manalarıyla kıyamete kadar insanlığın yolunu aydınlatmaya, onları gerçeklere çağırmaya devam etmektedir. Kur'ân, mü'minlerin iman ve fikir kaynağı, onların dünya ve ahiretteki sadık dostudur. O, içindeki ilkelerin bireysel ve toplumsal yaşamda uygulanmasını isteyen bir kitaptır. Gayesine uygun olarak okunan, anlaşılabilir ve yaşanan Kur'ân, yağın yağmurun ölü toprağı dirilttiği gibi, duyarlılıklarını yitirmiş fert ve toplumları her çağda diriltmenin, yeniden kendine getirmenin tek vesilesidir. Yeter ki insanlık ve Müslümanlar, Kur'ân mesajının diriltici ruhunu kavrasın ve onunla yüz yüze gelmeyi istesin.

2. Kur'ân'ı Yaşamak

'Kur'ân'ın yaşanması' ifadesiyle kastımız, Kur'ân okuyan kişinin inanç, ibadet, kişilik, kimlik, düşünce yapısı ve davranışlarının ilahi ilkeler ışığında şekillenmesidir. Kur'ân-ı Kerim, şayet kendisini okuyan birinin bu saydığımız özelliklerinde bir değişim ve dönüşüm meydana getirmiyorsa, o kişi Kur'ân'ı okumamış ve anlamamış demektir. Allah'ın yaşam tarzı olarak belirlediği yüce kitabı yalnızlığa itilmiş, belli alan ve zamanlarda geleneksel olarak kendisine müracaat edilen bir nesneye indirgenmiş demektir. Kur'ân'ın elimizde veya koynumuzda olması, onu öpüp başımıza basmamız ona karşı vazifemizi yerine getirdiğimizi göstermez. İnsan için gerçek ve sağlam metod, yalnız inanmak değil, aynı zamanda inançlarını tatbik etmektir. Fatıha Sûresi'nde sürekli olarak "*Bizi dosdoğru yola ilet!*" diye dua etmemiz istenirken de kast edilen, Kur'ân'ın ruhu olan bu yoldur. Mesele sadece bu duayı yapmak değil, doğru yolda olma çabasını göstermektir.⁵ Bunu gerçekleştirecek kitap da hiç şüphesiz Kur'ân'dır.

Asırlardan beri İslâm ümmetinin tevhid bilincini ve hakikatin şahitliğini gereği gibi taşıyamadığı bir gerçeklik olarak önümüzde duruyor. Müslüman kitlelerin anlayış ve bakışında bir bilinç yitimi, inanç, amel ve ahlâkî değerlerin anlamını yitirdiği bir dünyevîleşme, yaygın bir durum olarak önümüzde durmaktadır. Yeniden "öze" dönmek, yeniden "Kitaplı bir toplum" olmak, yeniden "tevhid ve adaletin şahitliği"ni gerçekleştirecek düşünsel ve sosyal bir çaba içine girmek ve yeniden bir "Kur'ân nesli" olmanın imkânlarını araştırmak, kaçınılmaz kulluk görevlerimizdir. "*Siz insanların iyiliği için meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz: İyiliği yayar, kötülüğü önlersiniz, çünkü Allah'a inanırsınız*"⁶ âyeti de bunu ifade etmektedir. Çünkü biz, ancak Kur'ân'ı yaşadığımız ve hayatımızı ona göre düzenlediğimiz zaman, gerçek anlamda Müslüman olabiliriz. Yoksa Müslümanlığımız, kupkuru bir şekil ve anlamı olmayan bir isim olmaktan öte geçemez.

Kur'ân, bütün emir ve yasaklarıyla eksiksiz yaşanmak için gönderilmiş bir kitaptır... Çünkü Kur'ân'ın ne demek istediğini anlamadan okuduk ve hala bu şekilde okumaya devam etmekteyiz. Bunun neticesinde de Kur'ân'ın bütünlüğüne aykırı olan görüşleri bile farkında olmaksızın Kur'ânî görüşlermiş gibi benimsedik. Dünya halklarına örnek ve lider olmak üzere yeryüzüne gönderilmiş bir ümmetken, Kur'ân'dan uzaklaşmamız sonucu, yeryüzündeki milletlerin peşinden sürüklenen ölü bir kitle olduk. Biz bu kitabın anlamını kavrayıp hayatımızda uygulamak yerine, onu; ölülerimize okunan bir dua ve hastalarımıza okunan bir

⁵ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*. (Kahire: 1119), 1/166

⁶ Âl-i İmrân 3/110.

şifa kitabına dönüştürdük. Müslümanların, yeniden Kur'ân'a dönmeleri ve Kur'ân'ın ışığında yeni bir hayat tarzını tekrar ortaya koymalarının zamanı gelmiş ve geçmektedir. Bunun için de Kur'ân'ı bir başucu kitabı haline getirmek ve onun buyruklarını sürekli olarak canlı ve gündemde tutmak zorundayız. Bunu yapma çabasına girdiğimiz an, hayatımızın akışı değişecek, olayların peşinden sürüklenmek yerine, onları kendi anlayışımızda yönlendirmemiz mümkün olacaktır.

2.1. Vahye Kuvvetle Sarılmak

İslâm'ı yaşama konusunda, Kur'ân'ın hükümleri, Resûlullah'ın güzel örnekliği ve seçkin sahabilerin davranışları da bulunmasına rağmen, ne oldu da *İslâm dünyası* zillet, gerilik ve tahakküm altında bulunmaktan hiç kurtulamamaktadır? Bunun tek izahı, Kur'ân'la ilişki biçimimizde bir sorun olduğudur. Yani onu anlama ve yaşama konusunda bir problemin olduğudur. Bununla ilgili olarak önce Kur'ân'ın yaşanması konusundaki âyetleri ele alacak daha sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının yaklaşımına yer vereceğiz. Kur'ân'a göre hiç kimse, şu veya bu dine sadece inandığını iddia etmekle veya herhangi bir ırka, sınıfa, cemaate mensup olmakla kurtuluşa erdiğini öne sürme hakkına sahip olamaz.⁷ Çünkü Allah katında özel ve ayrıcalıklı bir sınıf veya toplum yoktur. Cennete girebilmenin tek yolu, Allah'a ve âhiret gününe gereğince inanmak, O'nun gönderdiği emir ve yasaklara riâyet etmek ve ilâhî prensiplerin öngördüğü biçimde yararlı ve güzel davranışlar sergilemektir: "*Bir zamanlar (Tevrat'ı uygulayacağımıza dair) sizden söz almış, sonra bu ahdi bozduğunuz için Tur Dağı'nı üzerinize kaldırarak demiştik ki: «Size verdiğimiz Kitaba kuvvetle sarılın ve muhtevasını iyi inceleyip ders alın ki kötü akıbetten korunasınız».*"⁸ Allah, Yahudilerden şunu istemektedir: Size bahsettiğim bu kitapla ilişkilerinizi çok sıkı tutun, onun emir ve yasaklarına saygı göstererek uygulayın.⁹ Kitapta yer alan temel hayat prensiplerini, emir ve yasakları sürekli aklınızda ve gündeminizde tutun. Ancak bu şekilde yeryüzünde adalet, barış ve huzuru sağlayarak kötülüklerden sakınıp korunabilir ve böylece âhirette de ebedî saadete nail olursunuz. Çünkü inanç meselesi, ciddiyetsizlik, alaycılık, umursamazlık ve yarım-yamalak teslimiyet kabul etmez. O, Yüce Allah ile mü'minler arasında imzalanan kesin bir sözleşmedir. Oysa onlar, kendilerine indirilen ilahî kitaba göre hayatlarını tanzim etmeleri gerekirken; onu bir tarafa attılar ve ona uymadılar. Bu itibarla Allah'la yapılan sözleşme, son derece ciddi ve gerçektir. Bu sözleşmenin ağır yükümlülükleri vardır. Buna göre, insanın ciddi, kararlı, yükümlülüklerinin bilincine varmış, tüm gücünü ve azmini bu yükümlülükleri yerine getirmeye kesin biçimde sarılması gerekir. Bu yükümlülük altına giren kimsenin, rahat, sorumsuz ve başıboş yaşaması düşünülemez. Demek ki, bu ilahî sözleşmeye kuvvetle sarılmak gerektiği gibi onun içeriğini hatırd tutmak, mahiyetinin bilincine varmak ve buna göre yaşamak da zorunludur.¹⁰ Ancak o zaman Allah'a verdiğimiz bu taahhüt, gelip-geçici bir duygusal tezahür, bir heyecan ve güç gösterisi olmaktan kurtarılabilir. Çünkü bu ilâhî taahhüt, başlı başına bir hayat tarzıdır. Allah'a verdiğimiz bu söz, kavram ve bilinç olarak kalbde yerleşen, pratik bir düzen olarak hayatta yerini alan, edep ve ahlâk kuralı olarak davranışlara yansıyan, takvaya, yüce Allah'ın gözetimi karşısında duyarlı olmaya ve ahiret endişesini hissettirmeye götürmelidir.¹¹

Mü'minler, Kur'ân'ı devamlı bir hatırlatıcı, bir rehber olarak ellerinde ve gönüllerinde tutmalı, herhangi bir hususta iş yapacakları zaman, onun açıkça veya dolaylı yoldan

⁷ en-Nisa 4/123

⁸ el-Bakara 2/63.

⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423), 1/112

¹⁰ et- Taberî, *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*. 2/160

¹¹ Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, (Kahire: Daru's-Şuruk, 1972), 1/76

bildirdiklerine müracaat ederek hareket etmelidirler: “Rabbinizden size indirilen vahye/Kur’ân’a uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın...”.¹² Bu âyetlerde, Müslümanların, Allah’ın dışında bir kısım insanları veya başka varlıkları tanrı yerine koyarak rehber edinip onların peşine düşmemeleri; sadece Allah’ın kitabına tâbi olmaları emredilmektedir. Buna göre her hangi bir şahsın Kur’ân’a aykırı görüşlerine uyarak, onları Kur’ânî buyruk ve öğretilerle eşdeğer tutarak, hukukî veya dinî bir geçerlik atfetmek dince kabul edilemez.¹³ Mü’minlerin gerçek velîsi yani onları seven, yardım ve himaye eden, indirdiği kitapla yollarını aydınlatan hakiki dostları Allah’tır. Şu halde mü’minler de O’nu dost ve yardımcı bilip O’nun peygamberini önder, kitabını rehber edinip o kitaba uymalı, din konusunda O’nun hükümlerine aykırı görüş ve inanç sahiplerine itaat etmemelidirler.¹⁴ Onlara uyup uymama konusunda öncelikle Allah’tan indirilmiş olan bu Kitab’a uymayı ölçü edinmelidirler. Kitab’a aykırı olan hususlarda gizli veya açıkça hiç kimseye uymamalıdır.¹⁵ “Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği hiçbir insanın kalkıp da halka: “Allah’ın yanı sıra bana da kul olun” deme yetkisi yoktur. Fakat o insanlara: “Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde ilim ve ihlâsla kulluk edenler olun! der”.¹⁶ Bu âyet, melek, peygamber, velî, şeyh, rahip, haham, kâhin, cin, şeytan vb. varlıkları rab yerine koyarak bel bağlamayı, onların kâinata tasarrufta bulunduğu inanmayı yani, onlara ilahî veya yarı ilahî vasıflar vererek kutsallaştırmayı kesin bir dille reddetmektedir.¹⁷ Allah, “Biz insana şah damarından daha yakınız”¹⁸ buyurarak O’nun dışındaki varlıklara kutsallık atfederek, onlarda olağanüstü nitelikler vehmederek bel bağlamanın yanlışlığını açık bir dille bildirmektedir.

Konuyla ilgili başka bir âyette ise şöyle denilmektedir: “Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem’in oğlu Mesih’i Allah’tan başka Rab edindiler. Hâlbuki onlara bir tek ilâha ibadet etmeleri emrolunmuştu. Ondan başka ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları şirkten münezzehtir”¹⁹. Bu âyetin nazil olmasından kısa bir süre önce Hıristiyanlıktan İslâm’a giren Adıyy b. Hatem, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu âyeti okuduğunu işitince: “Ya Resûlallah, biz (âyette sözü edilen o rahiplerin ve din adamlarının önünde hiçbir zaman secdeye kapanmadık ve) onlara ibadet etmedik ki (O halde, bu âyet ne anlatmak istiyor?). Bunun üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v.) ona şöyle sorar: Peki, onlar size helâl bir şeyi haram, haram bir şeyi helal kıldıkları zaman siz de onların sözlerine uymaz mıydınız? Adıyy: Evet, uyardık, diye cevap verir. Hz. Peygamber (s.a.v.) de: İşte bu, onlara ibadet etmektir”²⁰ buyurdu. Bu âyette konu edilen “Rab edinme” ifadesi, Yahudilerin ve Hıristiyanların din âlimlerine doğrudan doğruya taptıklarını değil, Allah’ın tasarruf ve otoritesinin onlarda da olduğuna inanmalarınıdır. Yani “Allah’ın emrine, hakkın hükmüne değil, onların hükümlerine, onların iradelerine tabi oldular. Allah’ın emirlerini bırakıp, açıkça Allah’ın emirlerine ters düşen keyfî arzularına itaat ettiler. Allah’ın haram kıldığı şeyleri onların emriyle helâl saydılar. Allah’ın "yapmayın" dediği şeyleri yaptılar, "yapın" dediklerini de yapmadılar. Allah’ın emir ve yasaklarını değil de onların emir ve yasaklarını dinlediler. Onlara, Allah’ın emirlerini uygulayan, O’nun dininin hükümlerini anlayıp anlatan kimseler gözüyle değil de, dinde sanki Allah gibi hükümler vermeye ve kurallar koymaya yetkili kişilermiş gibi baktılar. Onların iradelerine heva ve heveslerine uydular. Allah’ın kitabında, din bilginlerinin sözlerine

¹² el-A’râf 7/3-6.

¹³ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yay., 1996), 1/270

¹⁴ Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *Kur’an Yolu Tefsiri*, (Ankara, TDV Yay., 2006), 2/500

¹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 3/2122-2123

¹⁶ Âl-i İmrân 3/79.

¹⁷ Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 1/ 613-617

¹⁸ Kâf 50/16.

¹⁹ et-Tevbe 9/31.

²⁰ et-Taberî, *Camii’l-beyan an te’vili ayi’l-Kur’ân*. 14/210

aykırı olan âyetler bulmalarına rağmen kitabın hükmünü bırakırlar da o bilginlerin sözlerini tutarlar. Demek ki herhangi birini rab edinmiş olmak için bizzat ona "rab" adını vermek şart değildir. Allah'ın emrine uygun olup olmadığını hesaba katmayarak, onun emrine uymak ve özellikle de dinin hükümlerine ait olan hususlarda, onu kural koymaya yetkili sanıp ne söylerse, ne emrederse doğru farzetmek, onun emirlerini taparcasına yerine getirmek, onu rab edinmek ve ona tapmak demektir. Burada sözü edilen şey, Allah için itaat ve teslimiyet değil, Allah'ın emrine aykırı olan itaattir. Bilginlerin, Allah'ın emrine aykırı olduğu açık olan hatalarına bile itaatı caiz görmek, Allah bu konuda ne buyuruyor, diye düşünmeden, Allah'ın emrine uymak gerektiğini hesaba katmadan, onlara itaat şirk ve küfürdür. Çünkü birilerine aşırı bir saygıyla bağlanıp onları hatasız kabul ederek yüceltmek, düşünmeden, araştırmadan onların her söylediklerini Allah'ın dediği gibi kabul etmek, onları "rab" edinerek tapınmaktan başka bir şey değildir."²¹

İnsanın, sürekli bir korku ve hesaba çekilmeyi asla dikkatten kaçırmayacak şekilde yaşaması için, şu bir tek âyet bile yeterlidir: "Kullarım Ben'i senden soracak olurlarsa, bilsinler ki Ben pek yakınum. Bana dua edenin duasına icabet ederim. Öyleyse onlar da dâvetime icabet ve Bana hakkıyla inanıp tasdik etsinler ki doğru yolda yürüyerek selâmete ersinler."²² Bu âyet, Allah'ın kullarına her zaman yakın olduğunu ifade ederek onlara, şuurlu ve canlı bir ibadetin yollarını açmaktadır. Hem insanlarla ve hem de Allah ile ilişkide doğru yolu bulmak için, bağlantıları doğru kurmaya ihtiyaç vardır. Müslüman olmanın gereği, Allah'ı tanımak, O'nunla ibadet yoluyla ve ibadet şuuruyla ilişki kurmaktır. Kur'ân'a aykırı saplantılardan kurtulmanın çaresi, insanlara ilâhî kitabı öğreterek ve derinlemesine inceleyip dersler yaparak Yüce Rabb'in eğitimiyle olgunlaşmak ve kendini sadece O'na adayan kullar olmaktır. Kitab'ı bilmenin, ona saygı duymanın ve onu tetkik etmenin gereği budur. Zira "kulluk", kulların ve bütün evrenin yaratıcısı olan, varlığı ve gücü başka hiçbir varlığa muhtaç olmayan, yüce Allah'a içtenlikle boyun eğmektir. İnsan gerçek değerine sadece böyle bir kullukla erişebilir.²³

Kur'ân, düşünmeden cahil insanları taklit eden, hurafeler içinde yüzenlerin körler olduğunu, Hak'tan gelen ilme yani vahye tabi olanların ise, görenler olduğunu bildirmektedir. Allah'ın mesajlarına karşı kör ve sağır olanlar, vahiy aracılığıyla manevî bir görüş zenginliğine ve yol gösterici rehberliğe ulaşanlar gibi iyi ve düzgün bir hayat kuramazlar: "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri yanındadır, demiyorum. Gaybı da bilmem. Size ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum. De ki: Körle, gören bir olur mu? Düşünmüyor musunuz?"²⁴ Bu âyet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bile her hangi bir şekilde aşırı kutsallaştırılarak, ilahlaştırılmasını önlemeyi ve o'nun kendisinden önceki bütün peygamberler gibi yalnızca bir insan, Allah'ın mesajını insanlığa iletme için seçtiği bir kul olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Kur'an'da Hz. Yahyâ'ya bir kitap indirildiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Hz. Yahyâ, Hz. Mûsâ'ya indirilmiş olan Tevrat'ı iyi anlayıp onunla amel etmesi emredilmiştir: "Ey Yahyâ! İlahî kitaba sımsıkı sarıl! Diye emir verdik."²⁵ Bu âyetteki ilahî emir, kitabın hem lafzına, hem de manasına tabi olup onun hükümleriyle ciddiyetle, gayretle ve sürekli amel etmekle emrolunmuştur.²⁶ Bu emir, Hz. Yahya'nın şahsında ilahî kitabı kabul eden bütün Müslümanlara da yöneliktir. Kur'ân'ı anlamadan yaşamak veya yaşamaksızın okumak, her ikisi de ona karşı

²¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IV/2511-2515.

²² el-Bakara 2/186.

²³ Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/613-617

²⁴ el-En'âm 6/50.

²⁵ Meryem 19/12.

²⁶ Ebu'l-Hasan el-Maverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn Tefsiri'l-Maverdî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 1/21

saygısızlıktır. Bu yüzden Kur'ân'ın, mutlaka anlaşılacak ve yaşanacak biçimde okunması gereklidir. Zaten Kur'ân da bunu birçok âyetinde bizlerden istemektedir: *"Biz sana feyizli ve bereketli bir kitap indirdik ki insanlar onun âyetlerini iyice düşünsünler ve akli yerinde olanlar ders ve ibret alsınlar"*.²⁷ Bu âyet, Kur'ân'ın üzerinde iyice düşünmeyi, ibret almayı ve ifade ettiği hükümlerin hayatta tatbik edilmesini emretmektedir.²⁸ Kur'ân'a tam olarak uymanın ve onun gösterdiği yoldan gidebilmenin en önemli şartı, onu doğru okuyup, ruhunu ve özünü kavrayarak yaşamaktır. İmam Kurtubî, "Bu âyet, Kur'ân'ın manasını anlamaya çalışmanın farz olduğuna, yine Kur'ân'ı tane tane okumanın, süratli bir şekilde okumaktan daha faziletli olduğuna delildir" demektedir. Çünkü süratli bir şekilde okunduğunda âyetlerde ne anlatıldığını anlamak mümkün olmaz" demektedir. Tabi'undan Hasan-ı Basrî, bu âyette geçen "Kur'ân'ı tedebbür etmeyi, yaşayarak ona tabi olmak" olarak açıklamıştır.²⁹

Allah'ın kitabını dünya hayatında rehber edinmeyenler, onun uygulanmasını hayata taşımayan ve böylece mübarek kitaptan uzaklaşanlar, Kıyamet günü feryad edeceklerdir. Bunlar pişmanlıklarını hem sözlü olarak hem de beden diliyle göstereceklerdir. Resûlullah da (s.a.v.) ümmetinin Kur'ân'dan uzaklaşmalarını, onunla olan bağlarını koparmalarını ve ona gerekli ilgiyi göstermemelerini Cenab-ı Hakk'a şikâyet edecektir. Aslında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu şekilde şikâyetini Allah'a arz etmesi, ümmeti hakkında ciddi bir tehdittir. Çünkü peygamberler, kavimlerini Allah'a şikâyet ettikleri zaman haklarında azap çabuklaştırılmış olur. Kur'ân bu sahneyi şu ifadelerle tasvir etmektedir: *"O gün haksızlığı kendisine hayat tarzı edinerek zâlim olan kişi, parmaklarını ısırır. Eyvah! der, keşke o peygamberle birlikte yol tutsaydım. Eyvah! Keşke falanı dost edinmeseydim! Vallahi bana gelen öğütten (Kur'ân'dan) beni o uzaklaştırdı. Zaten şeytan, insanı (uçuruma sürükleyip sonra da) yüzüstü, yalnız bırakır. O gün Hz. Peygamber (s.a.v.), ya Rabbî, halkım bu Kur'ân'ı terk edip ondan uzaklaştı! der"*.³⁰ Ayetin orijinal ifadesinde yer alan ve "terk ettiler" diye meal verilen "mehcur" kelimesi, temelde iki anlama gelmektedir: Birincisi, Kur'ân'a iman etmemek, ondan etkilenmemek, uyarılarına kulak vermemek, onunla amel etmemek ve hakkında saçma sapan konuşup, "önceki toplumların uydurma masalları" veya "sihir" gibi benzetmelerle Kur'ân'ı aşağılamaktır. Bunlar, Kur'ânî hüküm, ahlâkî değer yargıları ve yüce erdemleri, dünyevî istek ve tutkularına aykırı buldukları için onu zamanın değişen şartları karşısında "geçerliğini yitirmiş" bir öğreti olarak görenlerdir. İkincisi ise, Kur'ân'a iman ettiklerini söyleyenlerin halidir. Bunları da iki kısım olarak değerlendirmek mümkündür: Birinci grup, Kur'ân'ın her bakımdan "tutarlı ve her çağda geçerli" olduğuna gerçekten bütün samimiyetleriyle inanan ve bunları yaşama azminde olanlardır. İkinci grup ise, ismen Müslüman olan fakat gerçekte Kur'ânî mesajla olan bağını bütünüyle koparmış, onu hayat rehberi olarak kabul etmeyenlerdir. Buna göre âyette yer alan "benim kavmim" ya da "benim gönderildiğim toplum" ifadesi, son peygamberin ümmetinin hepsini değil, inkârcılarla görünüşte iman edenleri kapsamaktadır diyebiliriz.

Kanaatimizce asıl üzerinde durulması gereken husus, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu kabul ettikleri halde, onu hayatlarının rehberi yapmayan, ona uygun davranış sergilemeyenlerdir. Bunun birçok nedeni vardır. O nedenlerden biri, Müslüman kitlelerin Kur'ân ve sahih sünnetten beslenmek yerine, bunların dışında oluşturulan birçok kaynak, kişi, kurum ve sistemi önceleyip, dinin asıllarını unutmalarıdır. Asr-ı saadet'ten kısa bir süre sonra maalesef hayatî meseleler, Müslümanların ilgi alanının dışına çıktı. Temel konulardan ziyade,

²⁷ Sâd 38/29

²⁸ Ahmed Mustafa el- Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, (Mısır: Şirketu Mektebe, 1953), 23/116

²⁹ Kurtubî, *el-Cami'*, XV/192.

³⁰ el-Furkân 25/27-30.

teferruat konularla daha çok ilgilenildi. Allah'a ve Kur'ân'a inandığını söylediği halde O'nun kitabının emirlerine karşı çıkanlar türedi. Kur'ân, on dört asrı aşkın bir süre önce insanlığa gönderildi; ama Müslüman olduğunu söyleyenler, onu hâlâ istenen ölçüde hayat rehberi edinemediler. Keşke, Müslümanım diyenler, Kur'ân'a karşı sevgi ve saygılarını gösterirken, dünya ve ahiretin mutluluk kaynağı olan şu ilâhî hakikatlere de gerçekten sahip çıksalardı... Kur'ân'a değer vermemenin, onu terk etmenin farklı türleri vardır: a. Ona iman etmemek, hakkıyla anlayıp kulak vermemek. b. Her ne kadar telaffuz etse bile onun helal ve haramlarına riâyet etmemek ve onunla amel etmeyi terk etmek. c. Dinin asıl ve tali konularında onun hükümlerini ve onunla muhakeme olunmayı kabul etmemek. d. Onun üzerinde çok yönlü düşünme ve anlamayı ve Allah'ın muradının ne olduğunu terk etmek. e. Küfür, şirk, nifak, riya, kibir, emanete riâyet etmeme ve yalan gibi bütün kalbî hastalıkları, Kur'ân'ın şifa olan değerleriyle tedavi etmemek.³¹

Kur'ân'ın hakikatlerini inkâr, bazen doğrudan doğruya onu benimsememek, bazen hafife alıp değer vermemek ve bazen de dünyevi menfaatleri temin etmek veya elden kaçırmamak için inkârcılara yağcılık etmekle de olur: *"Şimdi siz, bu sözü mü hürmetsizlik ve inkâr ederek küçümsüyorsunuz? Ve Allah'ın verdiği rızka O'nu inkâr ederek mi şükrediyorsunuz?"*³² Siz, böyle bir kitabın sözlerini nasıl ciddiye almazsınız? Dünyanız ve ahiretiniz adına, sizin için bir nimet olan bu Kitap'tan hisseniz, onu kabul etmemek mi olmalıydı? Kur'ân'dan istifade edeceğiniz yerde, rızkınızı, manevi gıdanızı onu inkâr etmekten ibaret mi görüyorsunuz? Çünkü ondan istifade edecek yerde ona hürmetsizlik etmek ve küçümseyerek değersizleştirmeye çalışmak, ondan elde edilecek nasibi, küfür ve nankörlükten ibaret kılmaktır. Bu ne kötü bir kazanç, ne fena bir rızıktır!

2.2. Vahyin İlkeleriyle Amel Etmek

Bizim Kur'ân'la olan ilişkimiz, onu anlama ve uygulama hedefine dönüşmeden sadece okuma ve sevap umma basamağında kaldı. Kimimiz onun yerine, başka eserleri temel başucu kitabı hâline getirdi. Kimimiz onu, üzerinde akademik çalışmalar yaparak, ilmî kariyer elde etmeye yarayan bir malzemeden ibaret gördü. Kimimiz çocuklarına namaz surelerinin lafzını ezberletmeyi yeterli buldu. Kimimiz de Kur'ân'ı okuma ve ezberlemekle şöhret, itibar ve maddî kazanç kapısı olarak gördü. Şu hadis anlattıklarımızı özetler mahiyettedir: *"Öyle bir zaman gelecek ki Kur'ân'ı anlayanlar az, okuyanlar çok olacak, Kur'ân'ın harflerini ezberleyecekler ancak hükümlerini/sınırlarını ihmal edecekler."*³³ Allah'ın sözü olan Kur'ân'ın bir köşeye atılması, yalnızlığa terk edilmesi, sadece duvarların süsü yapılması ve ölümlerin arkasından okunması olacak şey midir? Kur'ân hakkında bu inanç ve tasavvurlarda olmak, ona karşı başlı başına bir cefadır. Hâlbuki o, ölümlerden önce diriler için kurtuluş vesilesidir. Onda ferdî, ailevi ve toplumsal hastalıklarımızın çareleri vardır.

Kur'ân, yegâne hayat ölçüsü ve mutlak hakikat olarak kendisine alternatif bir kitap kabul etmemektedir: *"Yoksa size mahsus bir kitap var da onda şu dersi mi okuyorsunuz. Onda, "Seçip beğendiğiniz her şey mutlaka sizindir" (diye mi yazıldı?)"*³⁴. Yüce Allah, Kur'ân'a değer vermeyip farklı saplantılar içinde bulunarak başka kitaplara rağbet edenleri, şiddetle kınamaktadır. Buradan hareketle, Kur'ân dışı hiçbir kitap okunamaz yargısına varmak elbette mümkün değildir. Bu ifadelerdeki amaç, hiçbir kitabın Kur'ân seviyesine çıkarılmaması veya onun

³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1393), 81.

³² el-Vâkıa 56/81-82.

³³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Kahire: el-Metbeatu's-Selefiyye, 1375), 205.

³⁴ el-Kalem 68/37-38.

üstünde tutulmaması ve ondan daha fazla rağbet edilerek okunmamasıdır. Yoksa hakikati ifade eden bütün bilgi ve kitaplar değerlidir. Hiç birinden uzak kalmak mümkün değildir. Çünkü Kur'ân, hakikate ulaşmayı hedefleyen beşerî bilgi kaynaklarına da çokça yer verir.³⁵

Vahiyden uzak kalmak veya ondan yüz çevirmek, hiç şüphesiz gaflette kalmayı tercih etmektir.³⁶ Müslüman olmanın vazgeçilmez şartı, ilim, iman ve amel birlikteliğinin oluşturduğu güzel ahlâk ve güvenilir kişiliktir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) terbiyesiyle yetişen ilk nesil, bu konuda çok güzel örneklikler oluşturmuşlardır. Fakat daha sonra gelenler, öncekiler gibi başarılı olamadılar. Bu durumda nerede yanlışlık yaptık diye kendimizi hesaba çekmemiz gerekmez mi? Bunun için Kur'ân'ın, özellikle inananlardan isteği, alternatif kitaplar üreterek onu gölgelememeleridir. Kur'ân'ın bu isteği, onu indiriliş maksadına uygun olarak sürekli okuduğumuz, üzerinde düşündüğümüz ve uyguladığımız bir kitap olarak ele almaktan geçer. Yüzlerce gruba ayrılan ümmet, Kur'ân'ı müzakere ve ders kitabı yapmayı, her grup kendi önderinin kitaplarını Kur'ân'ın önüne geçirince, dinde ve kitap anlayışında farklılıklar ortaya çıktı.³⁷ Hâlbuki işlerimiz ne kadar yoğun ve şartlar ne kadar ağır olursa olsun, Kur'ân'dan ve eğitiminden uzak kalamayız, onu hayatımızın dışında tutamayız. Her gün başka kitaplara ayırdığımız zaman kadar Kur'ân'la da meşgul olmak onun hakkı değil mi? Biz onu sadece kutsal zaman ve mekânlarda mı hatırlayacağız? En azından diğer kitaplara ilgi ve merak duyduğumuz kadar Kur'ân'ı mütalaa ve müzakere etmemiz gerekmez mi?

Rabbimiz, insanlığı özellikle de Müslümanların Kur'ân karşısındaki duyarsızlığına şu uyarıyla dikkatleri çekmektedir: *"O (Muhammed), Kendindeki gayb bilgisini kimseden saklamaz. Bu Kur'ân, (bir şair veya kâhin sözü olmadığı gibi) Allah'ın rahmet kapısından kovulmuş şeytanın sözü de değildir. O halde siz (Kur'ân'dan yüz çevirip de) nereye gidiyorsunuz? O Kur'ân, bütün âlemlere bir öğüttür, bir uyarıdır. Bilhassa içinizden doğru yolu bulup, onda yürümek isteyen herkes için"*³⁸. Zaten Kur'ân'ı dikkatlice gözden geçirince siz de göreceksiniz ki, insanlığı en güzel yola ileten bu muhteşem âyetler, Allah'ın rahmetinden kovulan bir insan veya cin şeytanının sözü olamaz. En yüce ahlâkî erdemleri hayatta hâkim kılmayı öğütleyen şu Kur'ân'da şeytansı olan ne gördünüz ki, *"O bir şeytan sözüdür"* dersiniz? Araplar şiir ve belâğatta (edebî ve etkili söz söyleme sanatında) çok ilerlemişlerdi. Buna rağmen Kur'ân'ın edebî gücü karşısında en büyük ediplerinin sözleri bile sönük kalıyordu. Çünkü Kur'ân'ın üslubu taklit edilemiyordu. Onlar şunu anlamışlardı: O, insanın gücünü aşan bir kelimedir. Bu kelamın Allah'a ait olduğunu inkâr edince tek çareleri onu üstün güçlere sahip olduğunu zannettikleri şeytanlara nispet etmektir. Bu yüzden Kur'ân'a sihir, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de sihirbaz, mecnun (cinlenmiş) diyorlardı. Oysa şeytan, istikameti değil sapkınlığı, iyiliği değil kötülüğü, hayâyı değil edepsizliği telkin eder. Kur'ân ise doğruluğu, iyiliği, güzelliği emreder ve insanı en doğru yola hidâyet eder. Öyleyse, bütün bu gerçeklere vicdanlarınız şahitlik edip dururken, Kıyamet de gittikçe yaklaşırken, vahyin aydınlık yolunu terk edip de hangi görüş ve düşüncelere kapılıyor, nereye gidiyorsunuz? Bu Kur'ân ancak, tüm insanlık için adeta kulaklara küpe olması gereken bir öğüt ve zalimlerin uğrayacağı feci akıbeti haber veren ilahî bir uyarıdır. Hakk'ı bulmak için her şeyden önce kişinin düşünce ve gayretini hakka ve hayrı kazanmaya yönlendirmesi farzdır. Kur'ân, insanlığı tevhide çağırırken, onlar ise şirki tercih ediyorlar. Rabbimiz ise tüm insanlığa seslenerek, bu Kur'ân'dan, onu hayat rehberi edinmekten, gereklerini yerine getirmekten nasıl olur da uzaklaşırsınız diye sormakta ve ikaz etmektedir.

³⁵ Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi* (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 66-132.

³⁶ Yâsin 36/6.

³⁷ el-En'âm 6/159.

³⁸ et-Tekvîr 81/24-28.

Allah, ilahî hükümleri bildikleri halde bunlarla amel etmeyenleri, kitap yüklü eşeklere benzeterek kınamaktadır: *“Tevrat’ı uygulama ve bütün insanlığa ulaştırma görevi omuzlarına yüklendiği hâlde, onun yol göstericiliğinden faydalanmayan, öğretilerine uygun yaşamayan, böylece üstlendikleri sorumluluğu gereği gibi yerine getirmeyenlerin durumu, tıpkı ciltler dolusu kitaplar taşıyan, fakat ne büyük bir hazine taşıdığıının farkında bile olmayan eşeğin hâli gibidir. Evet, gerek sözleriyle, gerek davranışlarıyla Allah’ın âyetlerini inkâr eden bir toplumun durumu ne kötüdür! Hiç kuşkusuz Allah, böyle zâlim bir toplumu asla doğru yola iletmez”*.³⁹ Yahudiler, kendilerine indirilen ilahî kelâmın lafız ve anlamını tahrif ettiler. Onlar, ilahî mesajdan gerçek bir manevî fayda elde etmekten ve onun öğretilerine uygun şekilde yaşamaktan uzaklaştılar. Onların hayat tarzları, Kitab’ın söylediklerine uymadı. Eşek nasıl taşıdığı kitaplardan yararlanmazsa, sırtında büyük ve değerli bir hazinenin bulunduğunu bilmezse, onlar da sorumlu oldukları Kitab’tan yararlanmadılar. Bu âyette, sadece Yahudiler kınanmamaktadır. İlimiyle amel etmeyen, benzer tutumu benimseyen bütün ilâhî dinlerin mensuplarına yöneltilmiş bir eleştiri ve uyarı vardır.⁴⁰ Bu konuda özellikle de âlimlere çok büyük bir sorumluluk yüklenmiştir. Çünkü Kitap emanetinin taşınması, onu anlayıp kavramakla başlar, vicdanda ve günlük hayatta hedeflerini gerçekleştirmekle sürer. Kendilerine hakkın delilleri gösterildiği halde onlara inanmayıp da tasdik yerine inkâr eden zâlimlerin, doğru yolu bulmaları, hedeflerine ulaşmaları mümkün değildir. Bu tür insanlar oldukça çoktur! Çünkü mesele, taşınan ve okunan kitaplar meselesi değil, bu kitaplardakini güzelce anlama ve yaşama kararlılığını göstermektir. Kur’ân’ı anlamadan okursak ve yaşamadan inandığımızı söylersek, Ehl-i Kitab’ın durumuna düşer, sonuçta birtakım kuruntularımızı da din zannederiz. Onların akıbetine uğramamak için Rabbimizin Kitabı’nı iyi tanımalı ve onun canlı şahitleri olmalıyız. Kitabı taşımak, onun hamalı olmak değil, onunla amel etmektir.

Dünyada bir buçuk milyardan fazla Müslüman yaşamaktadır. Kur’ân, çok telaffuz edildiği halde İslâm toplumlarında ahlâkî değerlerden uzaklaşma halinin gözlenmesi oldukça dikkat çekicidir. O halde öncelikle bu problemin nedenini düşünmek gerekir. Bu neden, Kur’ân’a gerçek anlamda iman etmeme ve onu yaşamamadır. Kur’ân’da, *“amelce en çok zarar edenler; iyi iş yaptıklarını sandıkları halde dünya hayatındaki bütün çabaları boşa gidenlerdir”*⁴¹ buyrulması da bu gerçeği belirtmektedir. Ayrıca *“inandıkları halde, iyi ve doğru eylemler ortaya koymayanlar”* şiddetle kınanmaktadır. Çünkü salih ameller işlemeye yol açmayan iman, hiç iman sahibi olmamakla eş değerdir.⁴² Dolayısıyla İslâm ölçüsüne göre iyi işler yapmak, imanın göstergesi niteliğindedir.

İbn Mesud’un şu sözleri de Kur’ân’ı yaşamanın önemini vurgulamaktadır: *“... Kur’ân hafızının, Kur’ân’ın ahkâmını bilmesi gerekir. Böylece Allah’ın ne murad ettiğini ve kendisine neyi emrettiğini anlar; okuduğundan yararlanır ve onunla amel eder. Hafızların, Kur’ân’ın emir ve hükümlerini ezbere okuyup neyi okuduğunu anlamaması ne çirkindir! Anlamadığıyla nasıl amel edebilir? Okuduklarından ne kastedildiği kendisine sorulduğunda cevap verememesi ne kötü bir durumdur! Böyle biri, kitap yüklenmiş merkepten farksızdır...”*⁴³

Hesap günü, bütün peygamberlere ilahî mesajı iletme sonucunda toplumlarından nasıl bir karşılık gördükleri sorulacaktır.⁴⁴ Onlara tâbi olduklarını itiraf edenler, kendilerine tebliğ edilen

³⁹ el-Cum’a 62/5.

⁴⁰ Elmalılı, 7/4957-4958

⁴¹ el-Kehf 18/104

⁴² el-En’âm 6/158

⁴³ Kurtubî, *el-Cami’*, I/21.

⁴⁴ el-Mâide 5/109.

vahyi, manevî ve sosyal planda esas alıp almadıklarından hesaba çekileceklerdir: Böylece peygamberin izleyicilerine vaad edilen “üstünlük”, onların sadece inandıklarını söylemelerine değil, yaşantılarına bağlı olacaktır.⁴⁵ Bütün bu âyetler, bize dünyada sorumlu olduğumuz ve ahirette kendisinden sorguya çekileceğimiz bir kitapla muhatap olduğumuzu şüphesiz haber veriyor. Kur’ân’ı anlamak ve içindekileri yaşamak için gereken gayreti göstermeyenler, okudukları Kur’ân’dan beklenen hayrı göremezler. Müslümanların ilk nesli, dünyanın karşısına bu Kur’ân’la çıkmış, bununla tanınmışlardı. Kur’ân’a sıkı sıkıya sarıldıkları sürece uzun zaman dünyaya hükmetmişlerdi. Fakat sonraki devirlerde yaşayanlar, bu Kur’ân’dan uzaklaşınca yeryüzü milletleri onları tanımaz oldu ve üstelik onları küçümsedi. Daha önce kafilenin önünde giden önderler konumundayken şimdi kafilenin en gerisine düştüler. Çünkü Kur’ân’ı yaşama ve temsil etme, hiç kuşkusuz ağır bir sorumluluktur. Yüce Allah, dininin taşıyıcıları, insanlık kafilesinin öncülere olarak seçtiği bir ümmeti, emanetin gereğini yerine getirip getirmediği konusunda hesaba çekecektir.

İnsan, Kur’ân’ı anlayarak okuduğu, inanarak ve davranışlarına yansıtarak ona uyum sağladığı zaman, onun hayrını görür ve gerçek Müslüman olur: *“Hz. Muhammed’e iman eden, onu destekleyen, ona yardımcı olan ve onunla beraber indirilen nûra tâbi olanlar var ya, işte felaha erenler onlardır”*.⁴⁶ *“Kitaba sımsıkı sarılanlara ve namazı dosdoğru kılanlara gelince, biz iyiliğe çalışanların mükâfatını zayi etmeyiz”*.⁴⁷ *“Mü’minler sadece “İman ettik” demeleri sebebiyle kendi hallerine bırakılacaklarını, imtihana tâbi tutulmayacaklarını mı zannettiler? Biz elbette kendilerinden önce yaşamış olanları denedik. Allah elbette şimdiki mü’minleri de imtihan edip iman iddiasında sadık olanlarla, samimiyetsiz olanları elbette bilecektir”*.⁴⁸ Bu âyetlerde de şunu görmekteyiz: İman, sadece dille söylenen bir söz, üstünkörü geçilecek kuru bir iddia değildir. İman, birtakım yükümlülükleri olan bir gerçektir. İman, sabretmeyi gerektiren bir cihad, katlanılması zorunlu olan bir çabadır. Bu yüzden, insanların "inandık" demeleri yeterli değildir. Sınavdan geçirilmeden, bu imtihan esnasında kararlılıklarını ortaya koymadan, yalnızca böyle bir iddiada bulunmakla bırakılmazlar. İnançlarında ve ahlâkî sorumluluklarında zayıf veya kararsız olan ve yalnızca kendisini kandırmaktan öteye geçmeyen kişilerin, Allah’a ve kitaba imanları, ciddi anlamda problemlidir.

İman ve davranış birlikteliğini gerçekleştiremeyenler, dürüstlükten bahsetme hakkına sahip değillerdir. İman ettiğini söyleyenler, söylediğinin doğruluğunu tespit için bir dizi sınavdan geçirilir: *“Yoksa siz, sizden öncekilerin durumu başımıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Onlara öyle yoksulluk ve sıkıntı dokunmuş, öyle sarsılmışlardı ki, nihâyet peygamber ve onunla birlikte inananlar: “Allah’ın yardımı ne zaman?” demişlerdi. İyi bilin ki Allah’ın yardımı yakındır.”*⁴⁹ Allah’ın va’dettiği cennet, bu kadar ucuz değil, dünya ve ahirette va’dettiği o yüce ve sonsuz nimetler de “sözde iman” ettiğini söyleyen herkese ihsan edilecek kadar değersiz değildir. Kur’ân, iman ve ilkelerini ortaya koyarken, imanın zihinde oluşan soyut değerler bütünü olmadığını sürekli tekrarlar. İmanın ancak tezahürleriyle yani bireyin hareketlerini belirleyen ve onu yönlendiren bir işlev görmesiyle bir değer ifade edeceğini belirtir.⁵⁰ Rabbimiz yukarıdaki âyetlerde iman ettik sözünü, kuru bir laf olarak söyleyenleri eleştirmekte, imtihana tâbi tutulmayan, ameli ve ahlaki tezahürü olmayan imanın, gerçek bir değerinin olmadığını bildirmektedir. Çünkü tevhid ve şirk, iki ayrı din anlayışıdır. Bunlara mensup olanlar, ortaya koydukları hayat tarzıyla,

⁴⁵ ez-Zuhruf 43/44.

⁴⁶ el-A’râf 7/157.

⁴⁷ el-A’râf 7/170.

⁴⁸ el-Ankebût 29/1-3.

⁴⁹ el-Bakara 2/214.

⁵⁰ el-Hucurât 49/15-16.

dünya ve ahiret anlayışlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Bir başka ifadeyle iman, hayatın tümünün ibadet bilinciyle düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır.⁵¹

Kur'ân'ı gerçek manada kabul edenler, batıl önyargıları, anlamsız gurur ve kibri bir tarafa bırakır ve onu doğru değerlendirmeye çalışırlar: "Mü'minler, Rab'lerinin âyetleri kendilerine hatırlatıldığı zaman, onlara karşı kör ve sağır kesilmeyizler".⁵² Onlar, Allah'ın âyetlerini okurken veya bir başkasından dinlerken anlamaya çalışır, üzerinde düşünüp öğüt ve ibret alırlar. Kör veya sağır gibi, âyetlerin anlamı üzerinde hiç durmadan, günümüzde yapıldığı gibi öylesine okuyup geçmezler. Duymadan, görmeden, düşünmeden yüzüstü bir şeye kapanma hareketi, körlerin gafletini, körlüğünü ve dar düşünceliğini tasvir etmektedir. Rahman'ın kulları ise, inanç sistemlerinin dayandığı gerçeği ve Allah'ın âyetlerinin içerdikleri doğru mesajı, bilinçli olarak, görerek kavrar, istifade eder ve amelde bulunurlar.⁵³ Dolayısıyla anlamadan, yaşamadan körü körüne bağlanmazlar. Onlar bağlandığı inancı bilen, kavrayan ve gözleriyle gören birinin davranması gibi hareket ederler. Fakat halkın taklitçi çoğunluğu, ilâhî mesaja sadece yüzeyde kalan bir heves ve heyecanla yaklaşır, adeta görünüşü kurtarmak için "onun üzerine üşüşür", ama gerçekte mesajı anlamak ve yaşamak için en küçük bir çaba sarf etmez. Kitab'ın muhtevası hakkında kör ve sağır kalır. Oysa Allah'tan yana gerçekten duyarlı ve bilinçli olanlar, mesajı anlamak için derin bir istek ve iştihak gösterirler ve bunun için de "onu can kulağıyla dinleyip" açık bir zihinle kavramaya ve yaşamaya çalışırlar.⁵⁴

Yüce Allah, insanlara verdiği nimeti ya da azabı, üstünlüğü ya da alçaklığı, onurluluğu ya da ezilmişliği, gelişmişliği veya geri kalmışlığı, adalet veya zulmü, onlar düşüncelerini, davranışlarını ve pratik hayatlarını değiştirmedikçe değiştirmez: "Bir toplum kendinde olan durumu değiştirmedikçe, hiç şüphe yok ki, Allah da o toplumda olan hali değiştirmez".⁵⁵ Bilerek ve isteyerek günah işleyenler, kendi içlerindeki eğriliği, olumsuz eğilimleri değiştirerek bunu hak etmedikçe, Allah onlara rahmet ve inâyetini nasip etmez. Bu ifade, hem bireysel, hem de toplumsal hayata yön veren ahlâkî niteliklerin, yaşanıp yaşanmamasına göre uygarlıkların yükselme ya da alçalmasını konu etmektedir. Yani değişim, ilahî sebep-sonuç ilişkisi dediğimiz sünnetullâha bağlanmakla belirlenir.⁵⁶ O hâlde iyilik veya kötülüğü tercih edenler, tercih ettikleri yönde değişime uğramaya mahkûmdurlar. İnsanlar, niyetlerini bozmadıkları, davranışlarını değiştirmedikleri, konularını terk etmedikleri sürece Allah onlara bahşettiği nimetini geri almaz.⁵⁷ Bütün bu âyetler bize şunu açıkça ifade etmektedir: Siz Kur'ân'ın dünya ve ahiretiniz için belirlediği ilkelere, sebepler dairesinde yapışmazsanız onu yaşamış olmazsınız. İnsanı hüsrandan kurtaracak olan yol, Kur'ân'ın aydınlattığı inanç ve amel bütünlüğünü gerçekleştirmekten başkası değildir. Dolayısıyla kurtuluşlar, amelsiz dua ve temennilerle gerçekleşmiyor, değişimler, kendiliğinden oluşmuyor. Allah'ın yardımı, ancak kendi hallerini iyiye doğru değiştiren ve o yolda ayaklarını sabitleştiren Müslümanlarla beraberdir. Kur'ân'ı yaşamanın ve onu hayatımıza hâkim kılmanın hak edilmiş yolu budur. Bu kuralı dikkate almaksızın çalışmayı, ibadeti, bilgi üretmeyi, sebep ve sonuç ilişkilerini, ahlâki kuralları, üzerimize düşen vazifeyi terkedelim, her hangi bir olumsuzluk gördüğümüzde yasinler, hatimler, ihlâslar, fetihler okuyalım her şey düzelsin! Ülkelerimiz işgal edilmekten,

⁵¹ Mü'minlerin niteliklerini konu edinen ayetler, imanın mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Bk. Âl-i İmrân 3/174; el-Enfal 8/3; et-Tevbe 9/71, 112; er-Ra'd 13/22; ...

⁵² el-Furkân 25/73.

⁵³ Ebu Mansur el-Maturidi, *Te'vilatu ehli's-sunne*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426), 8/44

⁵⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407), 3/295

⁵⁵ er-Ra'd 13/11.

⁵⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/487

⁵⁷ el-Enfâl 8/53.

ırzlarımız çiğnenmekten, Müslümanlar zulüm görmekten kurtulsun, düşmanların bütün silahları etkisiz kalsın! Kur'ân, böyle bir anlayışı benimsemediği gibi aksine bununla mücadele etmek için gelmiştir. Yani fiilî, amelî duayı, çalışmayı gerektiren hususları yapmayalım, okuyup üflemele olsun bitsin! Bu nitelikteki çabalar, iyi niyetle de olsa bizleri yanlış bir din ve Kur'ân anlayışına götürür. Sonucu da hüsrandan başka bir şey olmaz.

Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Efendimiz, her konuda olduğu gibi Kur'ân okuma, onu anlama ve hükümlerini hayata geçirme konusunda da bizlere en güzel örneği sunmuş ve bu uğurda büyük gayret göstermiştir. O, Kur'ân ile her bakımdan daha da mükemmel bir şahsiyet kazanmıştır. Kur'ân âyetleri, onun düşünce ve davranışlarını şekillendirmişti. O, Kur'ân sayesinde Yüce Allah'a, kendisine ve insanlara karşı sorumluluklarını en güzel ve en doğru biçimde öğrendi ve yerine getirdi. Aslında Kur'ân'ı sadece telaffuz ve anlamaya odaklanmak ta yeterli değildir. Okuduğumuz ve anladığımız Kur'ân, hayatımızı Allah'ın rızasına uygun olarak değiştirmiyor ise, anlamını bilmenin de çok fazla bir faydası yoktur. Hz. Peygamber (s.a.v.), bir hadisinde; *"Kur'ân sizin lehinize de, aleyhinize de bir şahittir"* buyurmuştur.⁵⁸ Yani Kur'ân'a doğruca uyarsanız, o sizin lehinize bir şahit olur. Fakat bu kitap size ulaşmış, siz de onu okumuş ve Allah'ın sizden neler istediğini, neleri yasaklayıp neleri emrettiğini öğrenmiş, sonra da ona aykırı bir tavır içine girmişseniz, o zaman bu kitap sizin aleyhinize şahit olur. Çünkü Kur'ân, inanılması ve yaşanması istenen bir ilimdir: *"Sana gelen ilimden sonra onların keyiflerine uyarsan, o takdirde sen, mutlaka zalimlerden olursun"*⁵⁹ âyeti, Kur'ân'a ve vahye tabi olmanın zorunluluğunu bildirmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terbiye ettiği neslin kimisi çoban, kimisi ziraatçı, kimisi ticaretle uğraşıyordu. Kimisinin de malı mülkü yoktu. Onların çoğu okuma-yazma da bilmiyordu. Fakat onlar, duyduklarını zihinlerinde sadece bilgi olarak saklamadılar ve aksine onları uyguladılar. Hz. Ömer'in asırlar öncesinde yaptığı şu tespit ise oldukça ilginçtir: *"Birinin Kur'ân telaffuz etmesi sizi aldatmasın! O dilimizdeki bir sözdür! Asıl siz onu kim hayatına koyuyor, ona itibar edin!"*⁶⁰ Bu söz, Kur'ân'ı okumanın amele/eyleme sevk ettiği oranda gerçek bir okuma olacağı hususunu öne çıkarmaktadır. Nitekim Tabiun'dan Ebu Abdirrahman es-Sülemî, şöyle demektedir: *"...Kur'ân-ı Kerim'i bize öğreten sahabiler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) on âyet öğrendiklerinde o âyetlerdeki ilim ve amelî iyice kavramadan başka âyetlere geçmediklerini anlatırlardı. Diyorlardı ki: Biz, Kur'ân'ı, ilim ve amelî ile birlikte öğrendik."*⁶¹

Hz. Ömer'in de Bakara Sûresi'ni on iki yılda tamamlayıp hayatına aktardığı rivâyet edilir. Bunun nedeni şudur: O, tefekkür ve tedebbür ederek Kur'ân'ı iyice anlama ve hayatına rehber etmeye çalışmaktaydı. Konuyla ilgili olarak, Abdullah İbn Mes'ûd'un şu sözleri oldukça ilgi çekicidir: *"Bize, Kur'ân'ın lâfızlarını ezberlemek zor, onunla amel etmek kolay gelirdi. Bizden sonrakilere Kur'ân'ı ezberlemek kolay, onunla amel etmek zor gelecek."*⁶² *"Kur'ân-ı Kerim, hükmüyle amel edilmek için nazil olmuş iken, onlar yalnız okumasını yani telaffuzunu amel olarak kabul etmişlerdir. Bazı kimseler, Fâtîha'dan başlayarak hiç yanılmamak şartıyla Kur'ân'ı sonuna kadar okudukları halde hükmüyle amel etmezler."*⁶³

İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve ashabın diğer ileri gelenleri, Kur'ân'ı yavaş yavaş ve az miktarda okuyorlardı. Onlar, Kur'an'a bu şekilde yaklaşmanın hızlı ve çok okumaktan daha faziletli

⁵⁸ Kurtubî, *el-Cami'* XI/273.

⁵⁹ el-Bakara 2/145.

⁶⁰ Bağdâdî, *İktidâu'l-ilm*, 70.

⁶¹ et-Taberi, I/35-36.

⁶² Kurtubî, *el-Cami'*, I/40.

⁶³ Şemsuddin Ebu'l-Hayr İbn Cevzi, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1380), I/209.

olduğu görüşünde idiler. Onların bu konudaki delili şudur: 'Kur'ân okumaktan amaç; onu anlamak, üzerinde düşünmek, kavramak ve onunla amel etmektir; okuyup ezberlemek, anlamlarını kavramak için bir vasıttan ibarettir.' Geçmiş âlimlerimizden bazıları şöyle demektedir: "Kur'ân kendisiyle amel edilmesi için indirilmiştir. Öyleyse biz onu amel etmek için okuruz. Dolayısıyla ehl-i Kur'ân; Kur'ân'ı bilip onun mesajlarıyla amel edenlerdir."⁶⁴

Kur'ân'ı anlama ve yaşamanın gerekliliğini ve bu konudaki günümüz insanının vurdumduymazlığını Muhammed İktbal de şu çarpıcı ifadeleriyle vurgulamaktadır: "Ey Müslüman! Senin hayat nizamın olan ve sana hayat vermek için indirilen Kur'ân ile daha tanışmamışsın bile! O'ndan ve O'nun yasalarından henüz haberin bile yok! Belki de onunla ölüm döşeginde tanışacaksın. Ne hazin ki, sana kuvvet ve hayat bahşetmek için indirilen Kur'ân, şimdi kolay ölesin diye sana okunuyor!"⁶⁵ Kur'ân'ı okurken hem bize hitap ediyor ve hem de o an iniyormuş hissi ve bilinciyle hareket edilmelidir. Kur'ân okuyan kişi, ona bütün varlık ve benliğiyle kulak vermelidir. Kur'ân, her birimizin zihin, kalp ve amel dünyasına nâzil olmadıkça, her bir âyet pratik amele dönüşmedikçe, Kur'ân ile ilgili tüm çalışmalar entelektüel çabadan ve akademik malzemenen öteye geçmeyecektir. İktbal'in ifadesiyle: "Kur'ân'ın (manası) senin kalbine yeniden nâzil olmuyorsa, ne Râzi'nin tefsiri ne de Zemahşeri'nin Keşşaf'ı senin dertlerine çare bulamaz."⁶⁶ Vahyin anlam dünyası, mana çağrışımları, bize rehberlik etmiyor, yol göstermiyorsa, tüm çabalar anlamını yitirecektir. Hiç anlamadan Kur'ân'ı birkaç günde hatmetme yerine, anlayarak günde yarım sayfa, bir sayfa okumak daha faziletlidir.

Aslında bu dinin ve kitabın en güzel uygulayıcısı olan Hz. Peygamber (s.a.v.) de Kur'ân âyetlerini insanlara tebliğ edip açıklarken sözünü söyleyip gitmemiş, o âyetlerin ilk muhatabı olarak onların muhtevasına uygun bir hayat yaşamıştır. Bununla da kalmamış, ashabına Allah'ın âyetlerini okumuş, kitaptaki hükümlerin pratik hayata nasıl uygulanacağını öğretmiştir. Böylelikle zihinlerini yanlış düşüncelerden, kalblerini bâtıl inanç ve günahlardan, hayatlarını her türlü Kur'ân dışı davranışlardan arındırma çabasında olmuştur.⁶⁷ Çünkü Kur'ân'ı okumaktan maksat; manasını bilerek ve anlayarak tertil üzere okuyup, üzerinde düşünmek, öğrenilenle amel etmek yani yaşamak ve aynı zamanda öğrenilen âyetleri uygulayarak insanlara örnek olmaktır. Kur'ân, kutsanmış kitap sayfaları arasında kalan bir metin değil, okunan, aktarılan, yaşanan ilahî bir hitaptır. Hidâyet yolumuzun önünde, sahte ilahların, şeytanî güçlerin oluşturduğu birçok engeller bulunmaktadır. Biz müslümanlar, bu engelleri ancak inandığımız değerleri bütüncül olarak kavrayıp, düşünce, duygu ve amellerimize yansıtabilirsek o zaman kurtuluşa ulaşabiliriz.

"Kur'ân'ın gölgesinde yaşamak, ömrü bereketlendiren, yücelten ve temizleyen bir nimettir! Bu nimeti, Kur'ân'ın gölgesinde fiilen yaşayan, o nimetteki lezzetin farkına varan ve onun verdiği huzuru, rahatlığı, mutluluk ve güveni fark edenden başkası anlayamaz."⁶⁸ Kur'ân'ı araştırmak, okumak ve ilimlerini öğrenmek, Kur'ân'ın atmosferinde yaşamak anlamına gelmez. Onun dipdiri irşad ve yol göstermeleri, bugün iniyormuşçasına üzerinde düşünülerek okunmalıdır. Böylece o irşadlar, bugünün meselelerini ele alsın ve geleceğe uzanan yolu aydınlatsın! Kur'ân'ı yaşama bilinciyle okuduğumuz vakit, istediğimizi onda bulacağız. Böylesi bir atmosferde yaşamayanlar, onu ne kadar okurlarsa okusunlar ve incelerlerse incelesinler,

⁶⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, I/323.

⁶⁵ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, trc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yay., 1994), 159.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, trc. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1996), 8.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/164.

⁶⁸ Kutub, *Fî zilali'l-Kur'ân*, I/11.

onun ilimlerine ne kadar dalarlarsa dalsınlar, Kur'ân'dan uzaktırlar, ondan istifade edemeyeceklerdir.

Kur'ân; bize insanlığın örnek alacağı bir hayat tarzı takdim etmektedir. Bu hayat tarzının küçük ayrıntıları belirsiz olsa da temel çizgileri açıktır. Kur'ân ile sürekli irtibat halinde bulunanlar, bu ana çizginin dışına çıkamaz. Ne zaman, nerede ve nasıl davranacağını bilir. Kur'ân'ı yaşayanlar, bütün davranışlarında kendini Allah'a ve Resûlü'ne teslim eder. Kur'ân'ı yaşayanlar, tarihin her devrinde eşine rastlanmayan örnek davranışlar ortaya koymuşlardır. İlimde, san'atta, kahramanlıkta ve hayatın her alanında erişilmez harikalar meydana getirmişlerdir. Daha sonra, Kur'ân'ı yaşadığını söyleyip de bunu bir iddia ve laftan öteye geçiremeyenler gelmiş ve atalarının yaptıklarıyla övünmekten başka bir şey yapamamışlardır. Onlarla bunlar arasında isim benzerliğinden başka ortak bir nokta bulmak mümkün değildir.

Kur'ân'ın hükümleri, yaşanmak, hayatı, toplumu ve kâinatı nuruyla aydınlatıp, Allah'ın istediği kalıp üzere şekillendirmek için gönderilmiştir. O, yalnızca ibadetlerde, belli gün ve aylarda, ölüm döşeklerinde, hastalık anlarında hatırlanması gereken bir kitap değildir. Mü'min olarak; hayata, olaylara, eşyaya ve insana Kur'ân'ın bakışıyla bakmak, onları Kur'ân anlayışı ile değerlendirmek zorundayız. Zira hayat, Kur'ân'la iç içe oldukça yaşamaya değer. Kur'ân'a bu göz ve inançla bakmak maalesef unutulmuş ve unutturulmuştur. Kur'ân'dan uzaklaşıncaya hayattan, insanlıktan ve değerlerden de uzaklaşılır. Kur'ân'ı yaşayan ve anlayan kişi, herşeyin hakkını vermek zorunda olduğunu kabul eder. Kur'ân, bu ümmetin iman, ibadet, ahlâk, muamele, terbiye, zikir ve fikir kitabıdır. Çünkü izzet ve şerefli hayat, ancak bu ilahî hayat kitabına bağlı yaşamakla mümkündür.

Kur'ân'a hakkıyla saygı göstermeyenler, onu hayat kitabı olmaktan çıkarıp ölü ve cenaze kitabı haline getirdiler. Günümüzde belediyelerin bir kısmı, mezarlıklarda hoparlörden yüksek sesle Kur'ân okutturmaktadır. Bunu böyle gören insanlarda zamanla şöyle şartlanma olur: Kur'ân mezarlıklarda okunmak için gönderilmiş bir kitaptır. Hâlbuki İstiklâl şairimiz merhum Âkif ne güzel söylemiş:

*“Çünkü biz bilmiyoruz dini, evet, bilseydik,
Çare yok, gösteremezdik bu kadar sersemlik.
Böyle gördük dedemizden! diye izmihlali
Boylayan bir sürü milletlerin olsun hali
İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!
Yoksa, bir maksat aranmaz mı bu âyetlerde?
Lafzı muhkem yalnız anlaşılan Kur'ân'ın,
Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın...
Ya açar nazm-ı celilin, bakarız yaprağına;
Yahut üfler geçeriz, bir ölü'nün toprağına!
İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!”⁶⁹*

⁶⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi, 1977), 170.

Kur'ân'ı anlama ve yaşama konusunda daha derin düşüncelere açılabilme için insanın kendini biraz zorlaması gerekir. Her sûreyi, her âyeti, her ifadeyi, her kelimeyi, bir idrak ve şuur içinde kalbin derinliklerine indirmek gerekir. Mü'minler, her Kur'ân okuyuşlarında âdeta yeniden iman ederek ruhlarındaki heyecanı daima canlı ve diri tutmalıdır.⁷⁰ Kitaba sarılmak, ona tutunmak, onun rehberliğinde hayat yolculuğuna devam etmek, ancak onun hükümlerini uygulamakla ve eksiksiz yerine getirmekle mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân'ın sayfalarını yüceltip kutsallaştırmak ama diğer taraftan hükümlerini çiğnemek, ona tutunmak değildir. Kur'ân'ı süslü kılıflarla evlerin en değerli köşelerine yerleştirmek, öpüp baş üzerine koymak, ona karşı ancak şekli saygının ifadesinden başka bir şey değildir. Oysa Allah'ın Müslümanlardan istediği ve Kur'ân'ın gönderiliş gayesi bu değildir. O, süslü kılıflardan çok, kalplerin derinliklerine yerleşmeli, onun içeriğine ve hükümlerine göre örnek bir hayat sürülmelidir.

Kur'ân öğrenme konusunda sık sık dile getirilen şöyle bir hadis var: “Sizin en hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir.”⁷¹ Bu hadisin Arapçasında geçen “teallum” kelimesi, öğrenmek, bellemek, ders almak manalarına gelmektedir. Önceki sayfalarda da âyetlere dayalı olarak açıkladığımız gibi bu ve benzeri hadislerde Hz. Peygamber (s.a.v.) sadece “Kur'ân telaffuzu”nu kastetmiş olamaz. Aksine öğrenip öğretmekten maksadın, hem okunuşunun, hem de manasının öğrenilerek ders alınmasını yani yaşanmasını ifade etmektedir.⁷² Anlamadan, ahlâkî bir davranışa dönüştürmeden bir şeyi ezberlemek, tam ve kâmil manada öğrenmek değildir. Çünkü yalnız Kur'ân'ı yüzünden okumakla yetinmek, onun mana ve hükümlerini anlamaya çalışmamak doğru bir davranış olamaz. Asıl istenen, ilâhî kelâmın manasını anlamaya çalışmak ve Allah'ın mesajından haberdar olarak bir hayat sürdürmektir.

Sonuç

Kur'ân'da yer alan ahlâkî ilkeler, öğüt ve tavsiyeler, ancak uygulandığında bir kıymet ifade eder, sadece sayfalarda ve zihinlerde kaldığı sürece çok fazla bir anlam ifade etmeyecektir.

İnsana verilen emanet ve nimetlerin en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz Yüce Kur'ân'dır. Kur'ân'a uyup uymama konusunda insanlar hesaba çekilecektir.

Müslümanlar, gerçek anlamda insanlığa örnek olarak erdemli ve samimi davranışlarda bulunabilirlerse, Kur'ân yeniden tarihe ve insanlığa müdahale edecek, sadece bizim değil diğer toplumların da kurtuluşuna vesile olacaktır.

Müslümanların hayatlarındaki karmaşa ve aksaklıklar, Kur'ân ilkelerinin, İslâm'ın değer ve hedeflerinin eksikliğinden değil; Müslümanların İslâm'ı temsil etme konusundaki yanlışlarından kaynaklanmaktadır.⁷³

Kur'ân'ın mu'cizeliği konusu çok önemli olmakla birlikte, asıl mu'cizeliği onu yaşayarak bir örneğe dönüştürebilmektir. Bunun nüzul döneminde olabildiğince gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Sonrakilerin de bunu gerçekleştirmeleri mümkündür.

İnsanlığın kriz halini, medeniyetin buhranlarını Kur'ân'ın hikmetiyle çözecek bir bakış açısı geliştirmedikçe, Kur'ânî ahlâk ilkelerini özümsemiş örnek ve güvenilir nesil, kurum ve projeler üretmedikçe bu sorumluluktan kurtulamayız.

Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'ân bizden; onu okumamızı, üzerinde düşünmemizi, anlamak için kafa yormamızı, ihlâsla yani samimiyetle ona yönelmemizi, ibret almamızı,

⁷⁰ el-Bakara 2/121.

⁷¹ Buhârî, “Fedâil’ul-Kur’ân”, 21

⁷² Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Temel Hedefi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 89.

⁷³ el-Mümtehone 60/5.

kendisiyle hayatımızın her alanında amel etmemizi, örnek bir insan ve toplum modeli oluşturmamızı istemektedir.

Unutulmaması gereken husus şudur: Gerçek mutluluk, ancak dünya ve ahiret hayatı için Kur'ân ruhunu anlamış ve bunu, iradeli ve şuurlu olarak hayatlarına taşıyabilmiş nesillerin nasibi olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
el-Bağdâdî, el-Hatib. *İktidâu'l-ilmî el-'amel*, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1404
el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kubra*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Bilgiz, Musa. "Kur'ân'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20, (Erzurum: 2003).
- Bilgiz, Musa. *Kur'ân'da Bilgi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Muhammed b. İsmâîl. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1422.
- Buhârî. *el-Edebü'l-müfred*. Kahire: el-Metbeatu's-Selefiyye, 1375.
- Cevdet Said. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. trc. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yay., 1994.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *el-Fevaid*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1393.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu'l-me'âd*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Temel Hedefi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak dini Kur'ân dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi, 1977.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı(Meal-Tefsiri)*. çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1996
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. trc. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*. thk. Mehdi Mahzumî-İbrahim es-Samerraî. Kahire: Mektebetu'l-Hilal, ts.
- Havva, Said. *el-Esâs fi's-sünne*. Kahire: Daru's-Selâm, 1414.
- Hayrettin Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu Tefsiri*, Ankara: TDV Yay., 2006
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn en-Nemerî. *Camiu beyani'l-'ilm*. Riyad: Daru İbn Cevzi, 1994.
- İbn Cevzi, Şemsuddin Ebu'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1380.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihu İbn Hibban*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*. Riyad: Daru Tayyibe, 1420.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed B. Yezid El-Kazvinî. *Sünen-u İbn Mace*. thk. M. Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İkbal Muhammed. *Cavidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- el-İsfehanî, er-Rağîb. *el-Müfredat fi şaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- Kettânî, Abdu'l-Hayy. *et-Teratibu'l-idariyye*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Mealî*. Konya: Armağan Kitaplar, 2017

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. b.y.: y.y., ts.
- Kutub, Seyyid. *Fi zilali'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1412.
- Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407
- el-Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vilatu ehli's-sunne*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426
- el-Maverdi, Ebu'l-Hasan. *en-Nuket ve'l-'Uyûn Tefsiru'l-Maverdî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-merağî*, Mısır: Şirketu Mektebe, 1953.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala. *Tefhim'ul-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğib ve't-terhib*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Müslim b. Haccac, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Nedvi, Ebu'l Hasen Ali. *Kur'ân'dan Nasıl Yararlanılır?* çev. Yusuf Karaca. Ankara: Şule Yayınları, 1995.
- Özcan, Ruhi. *Vahiy Kültürü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1992.
- Özek, Ali. "Kur'ân'ın Eşsizliği". *İslâm Medeniyeti Dergisi*, 1/5 (Aralık 1967), 25-31.
- Sait, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Sirâcüddin, Abdullah. *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-mecîd*. Dimaşk: Daru'l-Felah, ts.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan an te'vili ayi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119
- et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Yılmaz, Hasan. *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'ân'ın Anlaşılması*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.
- ez-Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhü'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-İslâmi, 1987.

MÜFESSİR VE DİLBİLİMCİLERİN İBN AMİR KIRAATİNE DİLBİLİMSEL VE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARI¹

Linguistic and Critical Approaches Taken by Mufassirs and Linguists towards Various *Qiraat* (Recitations) of The Holy Quran by Ibn Amir

Rıfat ABLAY

Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kıraat Anabilim Dalı, Diyarbakır/Türkiye

Dr. Rsrch Asst, Dicle University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qiraat, Diyarbakır /Turkey

rifatablay@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5948-9221

DOI: 10.34085 buifd.772869

Öz

Bazı müfessir ve dil bilimciler, eserlerinde sahih olarak kabul görmüş ve kıraat-ı seb'a diye ifade edilen kıraatlere eleştirel yaklaşmışlardır. Kıraatlere eleştirel yaklaşmanın temelinde, Basra ve Kûfe dil ekollerinin Arap dilinin kurallarını belirlemede izledikleri farklı yöntemlerin etkisi yatmaktadır. Basra ekolüne mensup âlimler literatürde sahih olarak kabul edilen bazı kıraatler için dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle *lahn* yakıştırmayı yapmış ve bazılarını da dilsel birtakım nedenlerden dolayı zayıf veya merdut görmüşlerdir. Basralı âlimlerin eleştirdiği kıraatlerden biri de İbn Amir kıraatidir. Söz konusu ekole mensup âlimler, sahih nakille gelen kıraatler konusunda hataya düşmemek için zamanla, uydukları dil kurallarında ya revize yoluna gitmişler ya da belirledikleri kurallara aykırı görülen kıraatler için tevilde bulunmuşlardır. Söz konusu âlimlerin sahih kıraatlerle ilgili sergiledikleri bu tutumlar, kendi dönemlerindeki veya onlardan sonra gelen bazı âlimlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu çalışmada, Basra dil ekolü öncülerinin ve bu ekolün görüşlerini benimseyen âlimlerin sahih kıraatler konusunda sergiledikleri eleştirel yaklaşımın nedenleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu âlimlerin tutumunu eleştiren başka âlimlerin görüşlerine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Dil, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü, İbn Amir.

Abstract

A certain number of *mufassirs* (commentators) and linguists have taken a critical approach to the seven widely accepted authentic qiraats (recitations) available for the Quran. In fact, such critical approaches are attributed to the impact of the various methods developed by Basra and Kufe Schools upon determining the rules of Arabic language. Scholars representing the Basra School not only have dismissed some of the recitations recognised to be authentic in the literature as *lahn* (alteration or mistakes in qiraat) given that they do not conform to the grammar rules of Arabic, but they also have judged some others as weak and condemnable for linguistic reasons. Hence, these scholars either revised the grammar rules that they had been accustomed to following in order not to make mistakes about the qiraats authenticated by the traditions of the Prophet or simply had to interpret the noncompliant qiraats according to their own way. This attitude of theirs was criticised by both their contemporary scholars and those succeeding them. The present study aims to discuss the reasons why pioneers of the Basra School and their followers have taken critical approaches towards the authentic qiraats and discuss the views of the scholars who have criticised this attitude.

Keywords: Qiraat, Linguist, Basra School, Kufe School, Ibn Amir.

¹ Bu çalışma "İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu" isimli doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

Giriş

Kıraatleri dilsel açıdan kategorize etme ve onlara dil mantığı ile yaklaşma meselesi daha çok Basra ekolüne mensup âlimlerde görülen bir durumdur. Çünkü Basra ekolünde dil, bir kıraatin tespitinde kriter olarak görülmüştür. Ne var ki bu yaklaşım zamanla sanki her isteyen, kıraati kendi dil anlayışına göre değerlendirebilir gibi bir yanılgıya yol açmıştır. Basra ekolünün dil sınırları için çizdiği kriterlere uymayan bazı kıraatler, tabiatıyla eleştiriye maruz kalmıştır.² Bilindiği üzere kıraatler günümüze nakil³ yoluyla gelmiştir. Nakil ile gelen bu kıraatlerin dilsel nedenlerden dolayı eleştirilmesi, bunların zayıf veya merdut olarak görülmesine neden olmuştur.

Konuyu Basra ve Kûfe dil ekolüne mensup âlimlerin görüşlerini karşılaştırarak işlemeye çalışacağız. Nitekim kıraatlere eleştirel yaklaşım, daha çok Basra âlimlerinin geliştirdiği sistemde görülen bir olgudur. Basra ekolüne mensup âlimler, Kûfe çevresinde yetişmiş ve aynı zamanda birer dil bilimci olan kıraat imamlarının kıraatlerini eleştirmişlerdir. Bu eleştirel yaklaşımın temelini daha çok dilsel ihtilaflar oluşturmaktadır. İlk dönem dilcilerinde görülen benzer eleştirel tavırlara, daha geç bir dönemde yaşamış olan müfessir İbn Atiyye el-Endelûsî (öl. 541/1147) gibi âlimlerde de rastlamak mümkündür. Üzerinde kritik yapacağımız örnekleri daha çok İbn Atiyye'nin eseri olan *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsiri özelinde değerlendirmeye çalışacağız. İbn Atiyye el-Endelûsî, eserinde yer yer Kûfe ekolünün dilsel görüşlerine yer vermişse de daha çok Basra dil ekolünün etkisinde kalmıştır. Endülüs tarihine baktığımız zaman, Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinin Endülüs bölgesine girmesi ve bu bölgede yayılması ile Basra ekolünün nahiv ilmi egemen hâle gelmiştir. Hicri IV. yüzyıl boyunca Endülüs'te yapılan nahiv çalışmaları ve tedrisat, söz konusu eser üzerinde odaklanarak sürdürülmüştür. Her ne kadar hicri V. yüzyılın başlarından itibaren Endülüs'e eklektik Bağdat ekolü⁴ girmişse de *el-Kitâb* çerçevesinde yapılan tedrisat devam etmiştir.⁵

Kıraatlere dil noktasında getirilen ilk eleştiriler, ilk dönem dilcilerinden Sîbeveyhi ve onun gibi düşünen bazı âlimler tarafından yapılmıştır. Günümüzde sahih kabul edilen bir kıraatin dilsel açıdan zayıf olabileceğini iddia edenlerin başında Basra dil ekolü öncülerinden Sîbeveyhi gelmektedir.⁶ Endülüs'ün önde gelen müfessirlerinden İbn Atiyye, hicri VI. yüzyılda yaşamıştır. Ancak yedi kıraatle ilgili hicri IV. yüzyılın başlarından itibaren hasıl olan icmâya rağmen söz konusu kıraatlere eleştirel yaklaşımını sürdürmüştür. Müfessirin bu yaklaşımı, ondan sonra gelen âlimlerce eleştiri konusu olmuş ve müfessir zaman zaman bu tavrından dolayı sert itaplara maruz kalmıştır.

İbn Atiyye, dil kurallarının belirlenip sistemleştirildiği dönemlerden yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olmasına rağmen hicri V. asrın başlarından itibaren Endülüs'e eklektik Bağdat ekolü girdiği hâlde dilsel bazı tahlillerinde, Sîbeveyhi ve diğer Basra dil ekolü âlimlerinin etkisinde kalmaktan kurtulamamıştır. Müfessir, tefsire getirmiş olduğu dilsel yorumlarda genellikle bu ekolün geliştirdiği sistematığın dışına çıkmamıştır. Bu çalışmada İbn Atiyye'ye yöneltilen eleştirilerin sebebine değinilecektir. Ayrıca İbn Atiyye'nin kıraat imamlarına

² Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", 27 (2006): 90.

³ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Dâni, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Camiâtu'ş-Şarika, 2007), 1: 860; Celeddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'etül'l-Mısriyye, 1974), 1: 259.

⁴ Mehmet Reşit Özbalkıç, *Sîbeveyhi* (İstanbul: TDV, 2009), 37: 133.

⁵ Özbalkıç, *Sîbeveyhi*, 37: 132.

⁶ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3: 38-40.

yönelttiği eleştirileri ortaya atanın kendisi olmadığı ve eleştiri konusunda kendisinden önceki âlimlerin izinden gittiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Konu, Basra ekolüne mensup âlimlerin İbn Amir (öl. 118/736) kıraatine yaptıkları eleştiri üzerinden ele alınacaktır. Bunun yanı sıra; nahiv ve kıraat âlimlerinin arasında cereyan eden “Nahiv ilmi mi kıraate, kıraat mı nahiv ilmine tabi olmalı?” sorusuna cevap aranacaktır.

1. İbn Amir Kıraatine Yapılan Eleştiriler

Müfessir ve dil bilimciler, Kur’ân’da sekiz defa⁷ geçen “كُنْ فَيَكُونُ” ifadesindeki “فَيَكُونُ” fiilinin sonundaki hareketin kıraatiyle ilgili farklı görüşler belirtmişlerdir. İbn Atiyye, “فَيَكُونُ” fiilinin kıraatında imamların tamamının ref’ ile okuduklarını, kıraat imamlarından İbn Amir’in, Bakara 117,⁸ Âl-i İmrân 47 ve 59,⁹ Meryem 35 ve Mümin 68 ayetlerinde nasb ile okuduğunu bildirmiştir. Bu terkip, Kur’ân’da sekiz yerde geçiyor olsa da ayetin öncesi ile değerlendirildiği için ihtilafın cari olduğu yerler, saydığımız bu beş yer ile sınırlıdır. Âlimler, mezkûr beş ayette geçen “فَيَكُونُ” ifadesinin kıraati için farklı görüşler beyan etmişlerdir.

“فَيَكُونُ” kıraatini, Nahl 40¹⁰ ve Yasin 82¹¹ ayetlerinde İbn Amir ve Kisaî aynı şekilde nasb ile, geri kalan imamlar ref’ ile okumaktadırlar. Buradaki okuyuşta “فَيَكُونُ” kıraatinin dil kaideleri açısından “أَنْ نَقُولَ” terkinine atfedilebileceği âlimlerce uygun görülmüştür.¹² Dolayısıyla bu iki yerde, iki farklı kıraat olsa da söz konusu kıraat, öncesi ile değerlendirildiği için nasb ve ref’ ile okunması konusunda yapılmış bir itiraza rastlanılmamıştır.

İbn Atiyye’nin İbn Amir’e yapmış olduğu eleştiriye, ilk defa kendisinin yapmadığını tespit etmekteyiz. Yukarıda da belirtildiği gibi bu eleştiriye Basra dil ekolünün temsilcileri yapmıştır. İbn Amir’e, nasb kıraatinin uygun olmadığı eleştirisini yapanlardan biri de Sîbeveyhi’dir. O, bu konuda “كُنْ فَيَكُونُ” terkinindeki takdirin “إِنَّمَا أَمْرُنَا ذَلِكَ فَيَكُونُ” / “Buyruğumuz bu şekilde olduğu içindir.” şeklinde olduğunu, “فَيَكُونُ”nun ancak şiirde zorunlu hâllerde nasb yapılabileceğini ve normal kelimelerde ref’ olması gerektiğini söylemektedir. Sîbeveyhi, şiir dışındaki kelimelerde nasb ile okumanın zayıf olduğu görüşündedir.¹³ Görüldüğü üzere Sîbeveyhi, kıraati yedi sahih kıraatten biri olan İbn Amir’in ‘nasb kıraatini’ dilsel bazı gerekçelerden hareketle zayıf olarak nitelendirmektedir. Her ne kadar bu kıraati ilk eleştiren Sîbeveyhi olsa da yedi kıraat üzerinde çok sonradan ittifak edilmiştir. Ancak bu kıraati eleştirenler Sîbeveyhi’nin bu görüşünden hareketle eleştirilerini sürdürmüşlerdir.

1.2. Nasb Kıraati Eleştirisi

Nasb kıraatini tasvip etmeyen âlimlerden biri de Ferrâ’dır (öl. 207/823). O, bu konuda “فَيَكُونُ”nun “يَقُولُ”ya atfedilerek ref’ edilmesinin merdud olduğunu belirtmektedir. Yasin ve Nahl surelerinde geçtiği yerde kelamın siyakından dolayı çoğu kurrâ, bu ifadeyi ref’ ile okuyor olsa da nasb kıraatinin bu iki yerde dil yönünden uygun olabileceğini söylemektedir. Ferrâ, Kisaî’den nakille, bu iki yerde de ref’ ile okumanın uygun olmadığını söylemektedir. Neticede

⁷ Bu terkinin geçtiği sure ve ayet numaraları şöyledir; Bakara 2/117, Âl-i İmrân 3/47, Âl-i İmrân 3/59, En’am 6/73, Nahl 16/40, Meryem 19/35, Yasin 36/82, Mümin 40/68.

⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Temam İbn Atiyye, *Muharrerü’l-veciz* (Beyrut: Darü’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2001), 1: 202.

⁹ İbn Atiyye, *Muharrerü’l-veciz*, 2001, 1: 436-445.

¹⁰ İbn Atiyye, *Muharrerü’l-veciz*, 2001, 3: 393.

¹¹ İbn Atiyye, *Muharrerü’l-veciz*, 2001, 4: 464.

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrut: Alemü’l-Kütub, 2011), 1: 74-75; Riyad Rizkullah Ebû Hevla, “Nasb Cevabı’-Talebi fi Kirâe İbn Amir”, 13 (2017): 437.

¹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 39-40.

Ferrâ nasb kıraatinin bu iki yerde caiz olduğunu söylemesine rağmen asıl doğru olanın ref' kıraati olduğunu da savunmuştur.¹⁴

Zeccâc (öl.311/923) da bu konuda ref' kıraatini savunanlardandır. O, ref' ile ilgili iki görüş belirtmektedir: Birinci görüşte, "فَيَكُونُ" nun "يَقُولُ" fiiline atfedilmesiyle ref' olabileceğini, ikinci görüşe göre de cümlelerin isti'naf cümlesi olabileceğini söylemektedir. Cümle isti'naf cümlesi olduğu zaman irabın takdiri, "فَهُوَ يَكُونُ" şeklinde olacağını belirtmektedir.¹⁵ Zeccâc, ref' kıraatini gerekçelendirdiği hâlde hiçbir şekilde nasb kıraatine değinmemektedir. Bunun birkaç nedeni olabilir. Şayet bu kıraati duymuş ise ya sıhhatine inanmadığı için ondan söz etmemiştir ya da konunun hassasiyetinden dolayı kıraati dilsel münakaşaların içine çekmemek adına sükût etmiştir. Yine de Zeccâc'ın bu denli yaygın bir kıraati duymamış olmasını uzak bir ihtimal olarak görmekteyiz.

Müberred (öl. 286/900), *Muktedab* adlı eserinde, bu ifadenin geçtiği yerde nasb kıraatinin muhal olduğunu ve "فَيَكُونُ" fiilinin cevap cümlesi olamayacağını söylemektedir çünkü "فَيَكُونُ" fiili cevap cümlesi olduğu takdirde manaya muhalefet etmiş olacaktır. Burada herhangi bir şart cümlesi bulunmadığından dolayı nasb kıraatinin kullanımı uygun olmayacaktır.¹⁶

Kıraatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid (öl. 324/936)¹⁷ de bazı kıraatlere dilsel perspektiften yaklaşmaktadır. Onun kıraatlere olan dilsel yaklaşımının bu yedinin dışındakiler ile sınırlı kalmadığını, bu tutumunu sağlam ve sahih olarak vasıflandırdığı meşhur yedi kıraat için de aynen devam ettirdiğini görmekteyiz.¹⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a* adlı eserinde yukarıda zikrettiğimiz İbn Amir'in "فَيَكُونُ" kıraatini tek başına nasb ile okuduğunu ve bu nedenle kıraatin nasb ile okunmasının "galat" olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ İbn Mücâhid ilk defa İbn Amir'in ismini de vererek kıraatinin galat olduğunu belirtmektedir. Müellif, Âl-i İmrân suresinde geçen kıraatin tahlilinde de onu eleştirmektedir. Nasb ile okumanın "vehim" olduğunu, bu konuda Eyyüb b. Temîm'in (öl. 131/749) de önceden nasb ile okuduğunu ancak daha sonraları bundan vazgeçtiğini nakletmektedir.²⁰ İbn Mücâhid, Meryem suresinde geçen kıraatin tahlilinde de İbn Amir'i eleştirmektedir. Söz konusu yerde İbn Amir'in tek başına nasb ile okuduğunu, bu kıraatin bu şekilde okunmasının "hatalı" olduğunu söylemektedir.²¹

Yukarıda aktardıklarımızdan yola çıkarak İbn Mücâhid'in Basra dil ekolünün etkisinde kaldığı anlaşılmakta ve kıraatlerin dilsel bakımdan değerlendirilmesinde mezhepsel duygusallığı ön plana çıkardığı görülmektedir. Kıraat âlimi kimliği ile ünlenen ve kıraatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid'in kıraatleri bu şekilde değerlendirmesi şaşırtıcı bir durumdur. Unutulmalıdır ki Arapça olarak indirilen Kur'ân ve kıraatlerin söz konusu dilin kurallarına uymaması mümkün değildir. Kaldı ki İbn Mücâhid ve diğer Basralı âlimlerde de

¹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 74-75.

¹⁵ Ebû İshak İbrâhim b es-Seri b Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1: 198.

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Muhammed b Yezîd b Abdilekber b Umeyr Ezdî Sümâlî Müberred, *el-Muktedab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 2: 18.

¹⁷ Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed b Ebû Tâlib Mekkî, *el-İbâne an me'âni'l-kıraât* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y.), 87; Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şame, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 124; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2011), 1: 369.

¹⁸ Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", 90.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b Musa b el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kıraât* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980), 140-169.

²⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 206-207.

²¹ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 409.

görüldüğü gibi, dilsel açıdan hatalı görülmesinden dolayı reddedilen bir kıraat hakkında başka bir ekolde dil bilim temelli bir açıklamaya rastlamak mümkündür.²²

İbn Amir ve diğer altı imamın kıraati, İbn Mücâhid'in "kıraatleri yedi ile sınırlandırma" ameliyesinden sonra ümmetin icmâna mazhar olmuştur. İbn Mücâhid'in yapmış olduğu tasnifattan önce yapılan dilsel tartışmalar, bir yere kadar anlayışla karşılanabilse de ondan iki yüz yıl sonra, İbn Atiyye ve aynı düşüncede olan bazı âlimlerin -yedi kıraatin mütevâtir oluşuna inandıkları hâlde-²³ bu kıraati dilsel bazı gerekçelerle reddetmeleri, kolay açıklanabilir bir durum değildir. Nitekim rivayet silsilesine tabi olan bir kıraatin dilsel gerekçelerle reddedilmesi, beraberinde birçok çıkmazı da getirecektir. Kıraat meselesi, esasında dil ekollerini aşan bir durumdur. Basralıların reddettiği bir konu, zaman içerisinde Kûfeliler tarafından kabul görmüş ve Kûfelilerin reddettiği bir konu da Basralılar tarafından kabul görür hâle gelmiştir. Arap dilinde var olan bir yönün fasih veya daha fasih olması, yaygın olup olmaması veya kıyasa daha yatkın olması²⁴, kanaatimizce göreceli bir durumdur ve her bir bölgenin dil zevkine göre de değişkenlik gösterebilmektedir. Üstelik fasih lehçenin hangisi olduğu üzerinde tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Birçok âlim ve kurrânın üzerinde dikkatle durduğu hususlardan biri de kıraatlerin "tabi olunması gereken bir sünnet"²⁵ olduğudur. Rivayetle gelen kıraatler, Kur'an'ın nüzûlünden çok sonra Arap dilinde oluşan "lahn" olgusunu ortadan kaldırmak için geliştirilen dilsel bazı kurallara feda edilmemelidir. İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), rivayet ve nakil açısından sahih ve sabit olan bir kıraati değerlendirme hususunda: "Kıraat, fasih Arapçadan mı gelmiş yoksa Arapçanın başka bir lehçesinden mi gelmiş?" diye bakmak yerine, bu naklin sağlamlığına odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶

Ukberî (öl. 616/1220), "فَيَكُونُ" fiilinin cumhur tarafından ref' ile okunduğunu aktarmaktadır. Bu kıraatte "فَيَكُونُ" fiilinin "يَكُونُ" fiiline atfedildiği için veya istinaf cümlesi olup cümle takdiri "فهو يكون" olduğu için ref' edildiğini ifade etmektedir. "فَيَكُونُ" fiili, lafzû'l-emre cevap olması hasebiyle nasb şeklinde okunmuştur. Müellif, nasb kıraatinin iki yönden zayıf olduğunu belirtmektedir

Birincisi: "كن" ifadesinin hakiki emir ifade etmediğini, söz konusu bağlamda emir alacak bir muhatabın olmadığını, mananın yapılan işin süratini göstermek için olduğunu, varlıkların zaten oluştuğunu, yeni bir şeyi oluşturmak için emir verilmediğini ve ma'dum olan bir şeyi var etme kastının da olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Ukberî, "فَيَكُونُ" nun nasb edilerek "كن" emrinin cevabı olmayacağını savunmaktadır. Aynı görüşü, Fârisî (öl. 377/987) de savunmaktadır. Buradaki "كن" her ne kadar emir formunda gelmiş olsa da asıl amaç, haber bildirmektir.²⁷ Ebû Hayyân (öl. 745/1344) da bunu destekleyen bir görüş sunmaktadır. Ona

²² Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", 90.

²³ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-Vecz*, 2001, 1: 48.

²⁴ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-mukriîn* (Beirut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 78.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beirut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10: 2018; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâat* (Riyad: Merkezü'l-Bûhus fi Külliyyeti'l-Âdab, 1991), 1: 122; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Şerhü's-sünne* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslam, 1983), 4: 518; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 2007, 1: 51; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 2007, 2: 860; İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-mukriîn*, 65, 78; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beirut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1: 11, 35, 429, 483; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 259.

²⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-Mukriîn*, 77-78.

²⁷ Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulgaffar Farisî, *el-Hüccet li'l-kurrâi's-Sab'a* (Beirut: Dârû'l-Me'mun li't-Türâs, 1993), 2: 47.

göre, burada emirden maksat, yapılan işin infazındaki sürati bildirmek yani Allah'ın kudretini göstermektir.²⁸

İkincisi: Cevabü'l-emr, kelime olarak emirden ya fiil olarak ya da fiili gerçekleştiren fail hususunda farklı olmalıdır. “*أَذْهَبُ يَذْهَبُ زَيْدٌ*” örneği dil açısından uygun düşmektedir. Örnekte görüldüğü gibi fiil aynı olsa da fail farklıdır. “*أَذْهَبُ تَتَنَفَّعٌ*” terkibi de dil açısından uygun düşmektedir. Bu örnekte fail aynı kişi olsa da fiiller farklıdır. Dil açısından böyle bir cümle kurulmasında bir sakınca yoktur. Ancak “*أَذْهَبُ تَذْهَبُ*” örneğinde olduğu gibi fiil ve failin aynı olduğu bir cümle dil açısından uygun değildir. Burada hem fiil hem de fail aynı olduğu için kural gereği aynı türden fiillerle şart cümlesi oluşturulamaz. Buradaki asıl olumsuzluk, bir şeyin kendisi için şart olamayacağıdır.²⁹

Bakara 117. ayette³⁰ geçen kıraatle ilgili İbn Atiyye'nin görüşü de Basralı dil âlimlerinin görüşüyle örtüşmektedir. İbn Atiyye, bu ayette geçen kıraat tahlilinden önce “*وَقَضَى*” fiilinin anlamına değinmektedir. Bu ayetin yorumunda, bu fiilin “*قَدَّرَ* / “*Takdir etti.*” veya “*أَمْنَصَى*” / “*Yerine getirdi/tamamladı.*” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Kendisi, bu ayette iki mananın öne çıktığını zikretmektedir. Birazdan değineceğimiz kıraat farklılığı da bu iki görüş etrafında şekillenmektedir. Müellif, eserinde Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşüne göre “*قَضَى*”nın ezelden takdir edip bir işi tamamlamak veya yerine getirmek olduğuna itikat ettiğini söylerken Mu'tezile mezhebinin görüşüne göre ise “*قَضَى*”nın yaratma ve vücuda getirme anında oluşmaya başladığını ifade etmektedir.³¹

İbn Atiyye, söz konusu kıraatin tahlilini yaparken cumhur ref' ile okurken İbn Amir'in nasb ile okuduğunu ifade etmekte, öncelikle ref' kıraatinin tahlilini yaparak meseleye başlamaktadır. Buradaki emir kipinin bir şeyi emretmek için olmadığını, “*فَيَكُونُ*” fiilinin istinafi bir cümle olduğunu, Sîbeveyhi'den nakille; cümle takdirinin “*فَهُوَ يَكُونُ*” olduğunu aktarmaktadır. Başka bir görüşe göre, “*يَكُونُ*” fiili “*يَقُولُ*” fiiline atfedilmektedir. Taberî'nin tercih ettiği bu görüş, İbn Atiyye tarafından anlamca hatalı bulunmuştur. Ayrıca cümle takdiri bu hâliyle kaldığında ertelemenin tam da yaratılış zamanına denk geldiği ifade ediliyor. İbn Atiyye'ye göre Fârisî, bu konuda Arapçanın dil kuralları yönünden olmasa da Mu'tezile'nin fasid bazı görüşlerini bildirdiğini ifade etmektedir. Müfessir, İbn Amir'in nasb kıraatıyla ilgili Fârisî'nin bu kıraati zayıf gördüğünü nakletmektedir. Fârisî “*ف*” harfinden sonra nasb kıraatinin şiir dışında kullanımının caiz olmadığını, cumhurun ref' kıraati üzerinde icmâ ettiklerini, nasb kıraatinin zayıf bir kıraat olduğunu ve İbn Amir dışında kimsenin bunu bu şekilde okumadığını söylemektedir.³² Benzer şekilde Ahmed b. Musa'nın İbn Amir'in bu kıraatini “*lahn*” olarak gördüğünü nakletmektedir. Müfessir, söz konusu âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra kendisi, “*ف*” harfinin cevabü'l-emr olarak amel edebilmesi için şart manasını taşıyan iki farklı fiile ihtiyaç olduğuna dair bir görüş bildirmiştir. “*أَكْرَمَ زَيْدًا فَيُكْرَمُكَ*” / “*Zeyd'e ikramda bulun ki o da sana ikramda bulunsun.*” denildiğinde “*إِنْ تَكْرَمَ زَيْدًا يُكْرَمُكَ*” / “*Zeyd'e ikramda bulunursan o da sana ikramda bulunur.*” manası kastedilmektedir. Ancak bu ayette böyle bir şart cümlesinin oluşmadığını, “*إِنْ تَكُنْ يَكُنْ*” şeklindeki bir cümle anlamlı bir cümle olmadığını, şart cümlesi oluşabilmesi için ya iki failin veya iki

²⁸ Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 1: 585.

²⁹ Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn Ukberî, *et-Tibyân fi i'rabi'l-Kur'ân* (Mısır: İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, 1976), 1: 109.

³⁰ Bakara 2/117. “*تَبْيِغُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*” [O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen olur.]

³¹ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1: 200-201.

³² Fârisî, *Hücce*, 2: 47-48.

fiilin birbirinden farklı olması gerektiğini dile getirmiştir.³³ Ukberî'nin yukarıda adı geçen eserinden şart cümlesinin nasıl olması gerektiğine dair açıklayıcı örnekler sunmuştuk. Görüleceği üzere İbn Atiyye, İbn Amir'in mütevâtir olan kıraatini dilsel bazı gerekçelerle "zayıf" ve "lahn" olarak görmektedir. Müfessir, nasb kıraati için de başka yerlerde zayıflık ithamında bulunmaktadır.³⁴

1.2. Nasb Kıraatini Savunanların Gerekçesi ve Kıraat-Nahiv İlişkisi

Nasb kıraatine karşı gelenler olduğu kadar bu kıraati savunan dil bilimciler de bulunmaktadır. Bunların başında ise Ahfeş gelmektedir. Ahfeş (öl. 215/830) bu konuda Basra ekolünden farklı düşünmektedir. O, "يَقُولُ" fiiline atfa binaen veya mübteda olarak varsayıldığı için ref yapıldığını, nasb kıraatının "أَنْ تَقُولَ" fiiline takdiren atfedilmesiyle yapıldığını ifade etmektedir. Ahfeş, bununla da yetinmeyip "ف" harfinin "و" harfi gibi kendinden öncesine ve sonrasına atif yapmaya müsait olmasından dolayı bu fiilin nasb edilebileceğini savunmaktadır.³⁵

1.2.1 Kıraat-Nahiv İlişkisi

Kıraat ve nahiv ilmi arasında mukayese yapan âlimlerin bir kısmı, kıraat ne şekilde olursa olsun sahih olan kıraate mutlaka uyulması gerektiğini savunmaktadır. Sefâkusî (öl. 1118/1707), *en-Nefû'l-ğays fi'l-kirâati's-seb'* adlı eserinde birkaç âlimden görüş nakletmektedir.

Sefâkusî, kıraatin Arapçaya değil Arapçanın kıraate tabi olması gerektiğini özellikle dile getirmiş ve kıraatin Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabı ve onlardan sonra gelen nesilden icmâ ile aktarıldığını vurgulamıştır. Ayrıca dilin sonraki nesilde bozulduğunu ifade etmiş, konuyla ilgili İbn Hacib'in kurrâ ve nahivcilerin ihtilafa düştüğü yerde kurrâya itimat etmenin daha evla olacağını ve kurrânın nakilde bulunduğu zatın (Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kastederek) galata düşmesi söz konusu olmadığını söylemiştir. Sefâkusî, kıraatin tevâtüren sabit olduğunu, nahivcilerin aktardıklarının âhâd yolla geldiğini, şayet bir kıraatin tevâtüren değil de âhâd yolla geldiği tespit edilse bile kıraatçılar sayıca daha çok ve daha adaletli oldukları için onların aktardıklarına uymak gerektiğini belirtmiştir. Sefâkusî, nahivcilerin sözünün kıraat âlimleri tarafından nakledilmediği sürece genel bir kabule mazhar olmayacağını ifade etmiştir. Zira kıraat âlimlerinin büyük bir kısmı aynı zamanda nahivcidir. Müellif, konunun devamında İmam Fahreddin er-Râzî'den (öl. 606/1210) şunu nakletmektedir: "Nahivcilere hayret ediyorum; söyleyeni meçhul bir şair bile olsa bir şiiri, kıraatin sıhhati için delil getirirler ve bununla da sevinirler. Şayet kıraati bu şiirin sıhhatine delil getirirlerse daha evla olur."³⁶ Yine başka bir âlimin; "Amaç, kıraatleri Arapçayla tashih etmek değildir. Bilakis Arapçayı kıraatle tashih etmektir." sözünü nakletmektedir. Sefâkusî, aynı şekilde Süyûtî'nin (öl. 911/1505), *el-İktirâh fi Usûli'n-Nahv* adlı eserinde mütevâtir, âhâd ve şâz kıraatlerle Arapça yönünden ihticâda bulunabileceği görüşüne yer vermektedir.³⁷ Süyûtî'ye göre bazı mütekaddim nahivciler, İmam Âsım, Hamza ve İbn Amir'i Arapçanın bazı kaidelerine uymadıkları gerekçesiyle ayıplamakta ve hatta kıraatlerini "lahn" ile suçlamaktadır. Süyûtî;

³³ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1: 201.

³⁴ İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 2001, 1: 445; 4: 464.

³⁵ Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Hânci, 1990), 1: 152.

³⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 9: 134.

³⁷ Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv* (Beyrut: Darû'l-Beyrûtî, 2006), 22; Mahmûd Feccâl, *el-İsbâh fi şerhi'l-iktirâh* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1989), 27.

“Nahivciler bu şekilde davranarak hataya düşüyorlar çünkü bu imamların kıraatleri mütevâtir senetlerle sabittir. Dolayısıyla bu tevatür, söz konusu imamların kıraatlerinin Arapça dil kaidelerine uygun olduğuna delildir.” demektedir.³⁸

Süyûtî'nin yukarıdaki açıklamalarından yola çıkarak nahiv ilminin dayanaklarından birinin de Kur'ân olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi, nahiv kuralları ve nakledilen kıraatlerin çelişmesi durumunda tavrını net olarak nakledilen kıraatlerden yana koyanlardandır. Dil açısından Kur'ân, kelimelerin en fasihi olduğu için dil bilimcilerin nahiv kurallarını belirlerken kıraatlere uymaları gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca hüccet oluşturacak Kur'ân kıraatlerinin mütevâtir veya âhâd olması hususunda bir farkın olmadığı bildirilmektedir.

Ebû Hayyân, ağırlıklı olarak Basra ekolünün görüşlerinden yararlanmasına rağmen Basralı bazı dilcileri şiddetli bir şekilde tenkit etmekte, kurrâ hakkında “galat” okuduklarını düşünmenin caiz olmadığını belirtmektedir. O, Arapçanın sadece Basralıların naklettiklerinden, kıraatin de sadece onların bildiklerinden ibaret olmadığını ifade etmekte ve Kûfeli kurrânın da Basralı kurrâ kadar yetkin olduğunu belirtmektedir.³⁹

Ebû Hayyân, başka bir yerde sahih bir kıraati inkâr etmenin kişiyi küfre kadar götürebileceği görüşüne yer vermektedir. Basralı dilcilerin sözüne mutlak manada uyulması gerekmediğini şu sözlerle ifade etmektedir: “Bizler, Basralı nahivcilerin sözlerine taparcasına boyun eğecek değiliz. Arap kelamından birçok hüküm var ki Basralılar üzerinden değil Kûfeliler üzerinden gelmektedir. Aynı şeyin tersi de vaki olmaktadır. Bunu ancak Arapça ilminde derinliği olanlar bilebilir.”⁴⁰ Ebû Hayyân, başka bir yerde İbn Amir'in kıraatine yapılan bir eleştiri karşısında Basralı dilciler tarafından yapılan bu türden muhalefetlerin umursanmaması gerektiğini söylemektedir.⁴¹

Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin yedi kıraat imamlarından olan İbn Amir'in Bakara 117. ayette geçen “فَيَكُونُ” ifadesini nasb ile okumanın lahn olduğu düşüncesini Ahmed b. Musa'dan nakletmesini eleştirmiştir. Ebû Hayyân'a göre İbn Atiyye'nin bu zattan nakille İbn Amir'in kıraatine lahn demesi yanlıştır çünkü bu kıraat yedi mütevâtir kıraatten birisidir. Söz konusu kıraat, İbn Amir'in kıraati olup İbn Amir'in kendisi de Arap'tır ve tür nedenlerle onun hakkında, “Lahn yapmıştır.” diye bir ifade kullanmak doğru değildir. Benzer şekilde Ebû Hayyân, İbn Atiyye'nin bazı yerlerde Kisaî'nin de kıraatine eleştirel yaklaştığını ifade etmekte ve Kisaî'nin, esasında Kûfelilerin Arapça hususunda imamları olduğunu ve bunların kıraati için lahn tabirini kullanmanın kabih ve günaha düşüren hatalar olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki bu türden eleştiriler kişiyi küfre kadar götürebilecek bir potansiyele sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ebû Hayyân, bu şekilde davranmanın Allah'ın kitabında tevatürle gelmiş bir şeyi ayıplama/karalama olduğunu dile getirmektedir.⁴²

Ebû Hayyân, benzer bir eleştiriye Mâzinî'ye (öl. 249/863) de yöneltmektedir. Mâzinî, bir kıraat ihtilafında İmam Nafi'nin Arap olmadığını ve Arapça bilgisinin olmadığı gerekçesiyle de Nafi'nin söz konusu kıraatinin tashih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ebû Hayyân, Mâzinî'yi bu tavrından dolayı ayıplamaktadır. İmam Nafi'nin naklettiği kıraatin aynısının Hz.

³⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim en-Nurî Sefâkusî, *en-Nefû'l-ğays fi'l-kırâati's-Seb'* (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 104-105.

³⁹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 2000, 2: 754.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 2000, 3: 500.

⁴¹ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 2000, 5: 15.

⁴² Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 2000, 1: 586.

Osman, A'rec, Zeyd b. Ali ve A'meş (r. anhüm) ve İbn Amir'in de kıraati olduğunu kaydetmektedir.⁴³ Müfessirin bu tavrından da anlaşılacağı üzere kıraatlerin sıhhati için birinci dereceden naklin esas alınması, büyük önem arz etmektedir.

Dilin sınırlarının belirlenmesi konusunda dil bilimcilerin araştırma yaparken üzerinde uzlaşmadıkları birtakım dilsel uygulamalar mevcuttur. Ne var ki bir bölgenin dil sınırları çerçevesinde yeri olmayan bir kıraatin çoğu zaman daha geniş bir muhitte veya farklı bir zaman diliminde kullanımına rastlamak mümkündür. Bir lehçede bulunmayan bir kıraatin başka bir lehçe veya muhitte bulunuyor oluşu, reddedilen veya lahn olarak görülen bazı kıraatlerin de esasında dilsel bir kaynağının olduğunu teyit etmektedir.⁴⁴

Her ne kadar İbn Atiyye, bağlı bulunduğu Basra dil ekolünün görüşüne istinaden bu kıraati tenkit etmiş gözükmese de ümmetçe sıhhati müsellemler bir kıraati ret veya inkâr etmenin anlaşılır bir yanının olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim yukarıda da aktarıldığı üzere Basralıların yanlış dediğine Kûfelilerin doğru dediği veya Kûfelilerin yanlış dediğine Basralıların doğru dediği vaki olmuştur. Kıraatleri tevatüren Rasulûllah'a (s.a.v.) kadar ulaşan imamların nakillerini çoğu zaman kim olduğu bilinmeyen bir şairin sözünün mihengine vurma konusu, birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Kesinliği bile belli olmayan, karşıt görüşün de doğru olma ihtimalinin yüksek olduğu bazı dilsel ihtilafları, üzerinde icmâ oluşmuş kıraatlere tercih etmenin mezhebî bir taassubun ötesine geçmediği kanaatindeyiz. Kaldı ki İbn Amir'in naklettiği kıraat yönünün bazı şiirlerde yeri vardır. Nitekim şiirlerde geçen bazı ifadeler, Basra âlimleri tarafından dilsel kaidelere dayanak yapılmıştır. Hicri IV. asırdan bu yana bu kıraatin üzerinde ittifak edildiği gibi bu kıraat, günümüzde de mütevâtir kıraat kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kıraatin dilsel bazı gerekçelerden dolayı reddedilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Kur'ân kıraatleri senet noktasında sıhhat şartlarını taşıyorsa resm-i Osmaniye de uyuyor ve bir yönüyle de Arapçanın bir vechine muvafık ise bu kıraati almak ve bu kıraatin aleyhinde değil lehinde hüccette bulunmak gerekir.⁴⁵

Zikredilen kıraat ihtilafları direkt olarak söz konusu kıraatin sıhhatiyle ilgili değildir. İbn Amir ve benzeri kurrânın kıraatine yapılan itirazlar, mushaf hattına aykırılığından olmadığı gibi senedinde bir kopukluk veya bir zayıflıktan da kaynaklanmamaktadır. Aksine, bu itirazlar tamamen dil eksenli yapılmıştır. Bunlar dilsel eksenli bir değerlendirmeye tabi tutulsa bile İbn Amir de diğer birçok dil bilimci gibi köken olarak Arap olup Arapça hususunda, yaşadığı bölgede önemli bir âlim olarak itibar görmüştür. Nitekim Dâni (öl. 444/1053), kıraat imamlarından sadece İbn Amir ve Ebû Amr'in Arap olduğunu, geriye kalanların Arap olmadığını söylemektedir.⁴⁶ Dâni'nin bu tespiti, İbn Amir'in Arap olması hasebiyle Arapçanın dil inceliklerine vâkıf olduğuna işaret etmektedir. Dâni'nin dile getirdiği bu hususu İbnü'l-Bâziş (öl. 540/1145) ve Cezerî de teyit etmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Amir'in Arapçanın kurallarına aykırı olan bir kıraat yönüyle okumuş olması kendisi için muhal bir durumdur. Kaldı ki İbn

⁴³ Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 2000, 5: 15.

⁴⁴ Abdüh Râcihi, *Lehecâtu'l-Arabiyye fi'l-kırâati'l-Kur'âniyye* (İskenderiye: Darû'l-Ma'rife, 1996), 86.

⁴⁵ Ahmed Kavâsim, *Tea'kkubât Ebî Hayyân ala İbn Atiyye fi babi'l-kırâat min hilâl tefsîrihi'l-Bahri'l-muhît* (Mekke: Camiâtu Ümmi'l-Kura, 2015), 76.

⁴⁶ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'* (Beirut: Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, 1984), 5-6; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 2007, 1: 185.

⁴⁷ Ebu Ca'fer Ahmed b. Halef el-Ensârî İbnü'l-Baziş, *el-İkna' fi'l-kırâati's-Seb'* (Tanta: Darû's-Sahâbe li't-Türâs, 2003), 29; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbiru't-Teyisîr fi'l-kırâati'l-aşr* (Amman: Dârû'l-Furkân, 2000), 108.

Amir uzun yıllar Şam'da kadılık ve imamlık görevlerinde bulunmuş ve kendi döneminin mescit imamlarının da başkanlığını yapmış bir şahsiyettir.⁴⁸ Uzun bir süre Emevi Camii'nde⁴⁹ imamlık yapmış böylesi bir şahsiyetin yanlış bir kıraat ile okuması mutlaka ulemânın tepkisini çekecek ve bu husus illaki kaynaklara da yansyacaktı.

Dil eksenli yapılan tartışmaların zamanla farklılaştığı bir gerçektir. İlk dönem dil bilimcileri kıraatlere daha çok eleştirel bakmışlar ama sonraki dönem dil bilimcileri bu hususta daha esnek davranmışlardır. Kıraat ve nahiv âlimleri ilkesel olarak birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Kıraatçılar daha çok nakli esas alırken nahivciler kıyas ve istikra metodunu benimsemişlerdir. Nahiv âlimleri, "kıraat, uyulması gereken bir sünnet"⁵⁰ olduğunu her fırsatta dillendirmişlerdir. Ancak zaman zaman kıraat ve dil meselesine yaklaşımda kendi belirledikleri kaideleri önelemekten de geri durmamışlardır. Nitekim belirledikleri kurallar, çoğu zaman belli bir zaman diliminde ve dar bir çevrede kalmıştır. Bu kuralları belirleyen âlimler, sınırları biraz daha geniş tutmuş olsalardı, sorunlu gördükleri birçok kullanımın esasında Arap dili sınırları içerisinde zaten var olduğunu ve eleştirdikleri bu kıraatlerin Arap dilinde bir karşılığının olduğunu da görürlerdi. Nahiv âlimleri, belirledikleri kuralların kıraatlerle çeliştiğini gördükleri yerde ya kıraatleri eleştirmiş ya da belirledikleri birtakım kurallardan vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla nahivcilerin bu konuda net ve ilkesel bir tavırlarının olduğundan söz edilemez.⁵¹ Kıraatçılar, nakil esaslı hareket ettikleri için kuralların belirlenmesinde onların duruşlarının daha ilkesel olduğunu söylemek mümkündür.⁵²

Kûfe dil ekolünün Basra dil ekolünden eksik bir yanının olmadığını ve onların dilsel dayanaklarının en az Basra ekolüne mensup âlimlerinki kadar sağlam olduğunu birkaç madde ile belirtmek isteriz:

a) Kûfe, birçok sahâbenin uzun bir süre yaşayıp orada eğitim faaliyetinde buldukları kadim bir beldedir. Bu belde halkı, fesahat ve belagat noktasında iyi bir konumda olup büyük bir kısmı Araplardan oluşmaktadır.

b) Zaman içerisinde Kûfe şehri kıraat ilmi için bir merkez hâline gelmiştir. Söz konusu şehirden, kıraatlerine güvenilen ve kıraatleri günümüzde de okunmakta olan Asım (öl. 127/745), Hamza (öl. 156/773) ve Kisaî (öl. 189/805) çıkmıştır. Söz konusu kıraat imamlarının dayanağı fesahatin zirvesi sayılan Kûfe'de yaşamış sahâbenin bizzat kendisidir. Kûfe'de yaşamış sahâbenin başında Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ud (öl. 32/652-53) (r. anhüm) gelmektedir.

c) Benzer şekilde sahâbenin yetiştirdikleri Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692) ve Zirr b. Hubeyş (öl. 82/701) Kûfe çevresinde yetişen kıraat ehli tâbiîlerdendir.

d) Kıraat imamlarından Ebû Amr, kendisi Basrî olarak bilinse de Basrî, Kûfî, Medenî ve Mekkî birçok tâbiî ve âlimden ders alıp onlardan rivayette bulunmuştur.

⁴⁸ İbnü'l-Baziş, *İkna'*, 28.

⁴⁹ Muhammed Faruk en-Nebehân, *el-Medhâl ila ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Darû Alemlî'l-Kur'ân, 2005), 205; Abdülkadir Muhammed Mansur, *Mevsuatü Ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Darû'l-Kalem, 2002), 207.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 10: 218; Ezherî, *Me'âni'l-kıraat*, 1: 122; Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 2007, 1: 51; el-Begavî, *Şerhü's-sünne*, 4: 512; İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-mukriîn*, 65; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 11; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 259.

⁵¹ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 223-224.

⁵² Râcihî, *Lehecâtu'l-Arabiyye*, 86.

e) Söz konusu Kûfe ekolünü tesis eden Ali b. Hamza el-Kisâî, Basralı bazı âlimlerin görüşlerinden istifade etmekle beraber Arapçaya olan vukufiyeti ile bilinen bir şahsiyet olup kıraat hususunda nakil geleneğine önem veren bir âlimdir.⁵³

Bu konudaki mutedil görüşün İbnü'l-Cezerî tarafından dile getirildiği görülmektedir. İbnü'l-Cezerî, kıraatler sahih nakil ile geliyor ve mushaf hattına da uyuyor ise Arapçanın herhangi bir vechine uymasını yeterli görmektedir. Kendisi, Arapçanın bir vechine uyma hususunu şu şekilde izah etmektedir: "Arapçaya bir vecihle uyması gerektiği hususundan kastımız, nahiv ilminin bir yönüne uymasıdır. Bir imamın kıraati yaygınlık kazanmış kıraatlerden ise ve bu imam tarafından sahih bir senetle alındığı tespiti yapılırsa, o zaman bu kıraate uyulmalıdır. Söz konusu kıraatin, Arapçanın üzerinde icmâ edilen fasih, daha fasih veya fesahat noktasında ihtilafı bir vechine uyma zorunluluğu yoktur. Nitekim bir kıraatin kabul şartlarının en olmazsa olmazı, onun sahih bir senetle alınmış olmasıdır. Çünkü nahiv âlimlerinin inkâr ettiği nice kıraat vardır ki muteber selef imamları, bu kıraatler üzerinde icmâ etmiş ve bunların kıraatleri ümmet tarafından kabul görmüştür."⁵⁴

Sözün özü; Basra ve Kûfe dil ekollerinin geliştirdikleri dil kaideleri Kur'ân'ın anlaşılması içindir. Nahiv âlimlerinin Arap dili konusunda yaptıkları çalışmalar, aslında Kur'ân mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak içindir. Dil ekollerinin geliştirdiği sistematığın birçok sacayağı bulunmaktadır. Bu ekollerin Kur'ân'ın anlaşılması için dilsel kaidelerden ve şiirin argümanlarından yararlandıklarını ve dil kaidelerini belirlerken de içinden çıkamadıkları birçok noktayı Kur'ân'a müracaat ederek çözdüklerini görmek mümkündür. Ümmetçe tevatürü kabul edilmiş kıraatleri, bir dil mektebinin bazı kurallarına uymadığı gerekçesiyle reddetmenin sağlıklı bir anlayış olmadığı kanaatindeyiz. Nahiv tartışmalarının tıkandığı bir noktada mütevâtir bir kıraatin varlığını görmezden gelip bu konuda ağır ithamlarda bulunmak yerine, bu kıraati söz konusu kurallar için bir çıkış yolu olarak görmek de mümkündür. Olaya bu şekilde bakmanın daha sağlıklı olacağını düşünmekteyiz. Nitekim her iki ekolün temsilcileri, yeri geldiğinde geliştirdikleri kuralların doğruluğunu ispat etmek için Kur'ân'dan delil sunmaktadırlar. Gerek Basra gerekse Kûfe ekolü mensuplarının birçok kural ve sabiteyi Kur'ân'ın ışığında geliştirdiklerini ilgili kişilerin eserlerinde görmek mümkündür.

Sonuç

İlk dönem dil bilimci ve müfessirleri günümüzde sahih ve mütevâtir kabul edilen kıraatlere dil bilimsel açıdan yaklaşmışlardır. Kıraatlerle ilgili bilgi ve rivayetlerin henüz dağınık olduğu ilk dönemlerde yapılan dilsel birtakım eleştirilerin belli bir bölgenin dil kuralları göz önünde bulundurularak yapılmış olması, nispeten anlaşılır bir durumdur. Ancak kıraatlerin hicri IV. yüzyılın başından itibaren yedi ile sınırlandırılıp ümmet tarafından genel kabul görmelerinden sonra bazı âlimlerin hâlâ bu kıraatlere dil bilimsel mantıkla yaklaşım söz konusu eleştirel tavırlarını sürdürmelerini anlamak zordur.

Kıraatleri dil bilimsel yönden eleştirenler, daha çok Basra çevresinde yetişen veya onların görüşlerinden etkilenen âlimler olmuştur. Basra'da yetişmiş kıraat imamları dışındaki birtakım kurrânın rivayet ettiği kıraatler, eleştiriye maruz kalmış ve bunlara lahn, zayıf veya merdut yakıştırması yapılmıştır. Basra dil ekolünden beslenen söz konusu âlimlerin sergilemiş olduğu bu eleştirel tutum, gerek kendi dönemlerindeki âlimler gerekse sonradan gelen âlimler

⁵³ Yukarıda öz olarak serdedip yer yer kendi yorumumuzu da kattığımız maddelerin detaylı bilgisi için bkz. Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe* (Mısır: Mektebetu ve Matbuatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladûh, 1958), 345-347.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 10.

tarafından eleştirilmiştir. Buna karşılık, Kûfe dil ekolü mensuplarının eleştiri konusunda daha müsamahakâr davrandıkları görülmektedir. Dikkat çeken nokta şu ki Basra ekolü mensuplarının eleştirdikleri veya reddettikleri lehçesel farklılıklar, Kûfe çevresindeki âlim veya kurrâ tarafından birtakım tevil veya şiirsel uygulamalardan yola çıkılarak uygun bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Basralı dil bilimciler bu konuyu ele alırken “kuraldan örneğe”, Kûfeli dil bilimciler ise “örnekten kurala” giden bir yaklaşım sergilemişlerdir. Dolayısıyla Kûfeli dilcilerin bu tavrı, Basralıların *lahn* olarak gördükleri kıraatler için bir çıkış noktası olmuştur.

Kıraatlerin yedi veya on ile sınırlandırılmasından önce Arap dilinde ortaya çıkmış olan bu *lahn* olgusunu kaldırmaya dönük çabalar, kıraatler üzerinde bütün yönleriyle icmâ hasil olduktan sonra doğru bulunmamış ve bu konudaki tavırlarında ısrarcı olan âlimler eleştirilmiştir.

Kıraatlerin belli bir sistematiğe kavuşup yedi kıraatin herkesçe sahih kabul edildiği bir dönemde İbn Atiyye ve başka birkaç âlimin bu kıraatleri dilsel yönden eleştirmesi kendilerinden sonra gelen âlimlerce de eleştirilmiştir. Sürdürülen bu eleştirel tavır birçok âlim tarafından ayıplanmıştır.

Şam bölgesinin Arap kökenli iki imamından biri olan İbn Amir'in bazı kıraatleri, Basra çevresindeki âlimlerce eleştirilmiştir. Onun kıraatine yapılan bu eleştiriler, Arapçanın bazı dil kurallarına dayandırıldıysa da bu kuralların zaman içerisinde değişkenlik gösterebildiği veya tevil edildiği görülmektedir. Bundan yola çıkarak âlimler bu hususta, sahih bir senetle bize ulaşan kıraatlerin Arapçaya değil, Arapçanın bu sahih kıraatlere tabi olması gerektiği kanaatine varmışlardır.

Sonuç olarak kıraatlerin *lahn*, zayıf veya merdut olmakla itham edilişi, dil ekollerinin oluşumu esnasında üzerinde uzlaşa sağlanamayan bazı usuller ile ilişkilidir. Bu oluşum döneminde rivayet şeklinde intikal eden bu kıraatler için *lahn* yakıştırmasında bulunulmuşsa da bazı bölgelerde eleştirilen bu kıraatlerin dilsel kullanımına rastlanmıştır. Bu da “*Kıraat, tabi olunması gereken bir sünnettir.*” savının haklılığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâsî el-Belhî el-Evsat el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hânci, 1990.

Ahmed Kavâsim. *Tea'kkubât Ebî Hayyân ala İbn Atiyye fi Babi'l-Kırâat min Hilâl Tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît*. Mekke: Camiâtu Ümmi'l-Kura, 2015.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-. *Şerhü's-Sünne*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslam, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2003.

Dağ, Mehmet. “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”. 27 (2006): 81-104.

Dânî. *Câmiu'l-Beyân*. 2 Cilt. 2007.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teyşîr fi'l-Kırâati's-Seb'*. Beyrut: Dârû'l-Kitabi'l-Arabi, 1984.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'*. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Camiâtu'ş-Şarika, 2007.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 2000.

Ebû Hevla, Riyad Rizkullah. “Nasb Cevabi't-Talebi fi Kırâe İbn Amir”. 13 (2017): 431-474.

Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-Vecîz ila Ulûm Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dârû'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2003.

- Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî. *Muncidü'l-Mukriîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-. *Me'âni'l-Kırâat*. 2 Cilt. Riyad: Merkezü'l-Bûhus fi Külliyyeti'l-Âdab, 1991.
- Farisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulgaffar. *el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Sab'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1993.
- Feccâl, Mahmûd. *el-Isbâh fi Şerhi'l-İktirâh*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1989.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütub, 2011.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Temam. *Muharrerü'l-Veciz*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b Musa b el-Abbas et-Temîmî. *es-Seb'a fi'l-Kırâat*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980.
- İbnü'l-Baziş, Ebu Ca'fer Ahmed b. Halef el-Ensârî. *el-İkna' fi'l-Kıraati's-Seb'*. Tanta: Darü's-Sahâbe li't-Türâs, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbirü't-Teysîr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Amman: Dârü'l-Furkân, 2000.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Mahzûmî, Mehdi el-. *Medresetü'l-Kûfe*. Mısır: Mektebetu ve Matbuatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladûh, 1958.
- Mansur, Abdülkadir Muhammed. *Mevsuatü Ulûmi'l-Kur'ân*. Halep: Darü'l-Kalem, 2002.
- Mekkî, Ebû Muhammed b Hammus b Muhammed b Ebû Tâlib. *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b Yezîd b Abdilekber b Umeyr Ezdî Sümâlî. *el-Muktedab*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Nebehân, Muhammed Faruk en-. *el-Medhâl ila Ulûmi'l-Kur'ân*. Halep: Darü Alemi'l-Kur'ân, 2005.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Sibeveyhi*. İstanbul: TDV, 2009.
- Râcihî, Abdüh. *Lehecâtu'l-Arabiyye fi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*. İskenderiye: Darü'l-Ma'rife, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtilhü'l-Ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Sefâkusî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim en-Nurî. *en-Nefü'l-Ğays fi'l-Kırâati's-Seb'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi. *el-Kitâb*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İktirâh fi ilmi Usûli'n-Nahv*. Beyrut: Darü'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etül'l-Mısriyye, 1974.
- Ukberî, Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fi İ'rabi'l-Kur'ân*. Mısır: İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, 1976.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b es-Seri b Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs, 2011.

تحوّلات القيم الجماليّة بين الشّام والهجّاز في شعر حسّان بن ثابت

Hassân bin Sâbit'in Şiirinde Şam ve Hicaz Arasındaki Estetik Değer Kaymaları

Transformations of Aesthetic Values Between Levant and Hejaz in the Poetry of Hassan bin Sabet

أسامة اختيار / Ousama EKHTIAR

Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric

Bingöl / Turkey

oekhtiar@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8511-0545

DOI: 10.34085/buifd.780090

Öz

Şiirdeki estetik değerler epistemik delalet ile bağlantılıdır. Diğer taraftan, mekân ile olan ilişki şiirdeki o değerlerden bir parça olarak görünmektedir. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, Hassân bin Sâbit'in şiirinde Hicaz ile Şam arasındaki estetik değerler ele alınacaktır. Bu konuyu bizim için önemli kılan husus, Hassân bin Sâbit'in Hicaz ve Şam'a karşı bakışında değişen ve değişmeyen unsurları ve özellikle Hassân'ın cahiliye zamanında Şam'a yaptığı yolculuklar esnasında kaleme almış olduğu el-Kasâidü's-Şâmiyye'de Hicaz ve Şam ile ilgili mekânın çerçevesini tespit edebilmektir. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde, Hassân bin Sâbit'in şiirlerinde bedevilik ile temeddün arasındaki estetik değerlerin kaymaları incelenecektir. İkinci bölümde ise, Hicaz'a karşı vefa ile beraber Şam medeniyetine karşı sevinç tasavvuru ele alınacaktır. Genelde temel olarak, Hassân bin Sâbit'in İslâm'dan önce Hicaz ve Şam ile ilişkisine dair şiirsel kişiliğini ortaya koymak için, el-Kasâidü's-Şâmiyye'de geçen Hicaz tasavvurundaki manevi estetik ve hissî estetik inşaları tespit etmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hassân bin Sabit, Şam, Hicaz, Temeddün, Estetik değerler.

Abstract

The aesthetic values in poetry are related to the epistemic connotation, and the relationship to the place appears to be part of those values in it, from this point of view, we study in this research the aesthetic values between Hejaz and Levant, in the poetry of Hassan bin Sabit. The importance of this study comes from that we seek to know the constant and the transformed in Hassan's view of Hejaz and Levant, and we define the framework of the place in Levant and Hejaz in his poems related to Levant specifically, which Hassan said in the pre-Islamic era, and to achieve this purpose we divide the research into two parts, in the first section we study The transformations of aesthetic values in his poems between Bedouin and Medinan, and in the second section we deal with his fulfillment of Hejaz with rejoicing in the King's presence in Levant. Our goal from this research is to determine the aesthetic, sensual and aesthetic structure found in his poetry about the topic of Levant and Hejaz, so that we can then know the personality of Hassan about his relationship with Levant and Hejaz before Islam.

Keywords: Hassan bin Sabit, Levant, Hejaz, Urbanism, Aesthetic values.

ملخص البحث

ترتبط القيم الجماليَّة في الشعر بالدلالة المعرفيَّة، وتبدو العلاقة بالمكان جزءاً من تلك القيم فيه. من هذا المنطلق ندرس في هذا البحث القيم الجماليَّة بين الحجاز والشَّام في شعر حسَّان بن ثابت، وتأتي أهمية هذه الدراسة من أننا نسعى إلى معرفة الثابت والمتحوَّل في نظر حسَّان إلى الحجاز والشَّام، وسوف نحدِّد إطارَ المكانِ بالشَّام والحجاز في القصائد الشاميَّة، وهي التي نظَّمها حسَّان في رحلته إلى الشَّام زمنَ الجاهليَّة، وتحقيقاً لهذا الغرض نقسم البحثَ إلى قسمين، نتناول في القسم الأوَّل تحوُّلات القيم الجماليَّة في أشعاره بين البداوة والتمدُّن، ونتناول في القسم الثاني الوفاء للحجاز مع الابتهاج بمحاضرة الملك في الشَّام، وهدفنا من البحث تحديدُ البناءِ الجماليِّ الحسيِّ المدرك، والبناءِ الجماليِّ المعنويِّ، المائتين في صورة الحجاز في سياق القصائد الشاميَّة، ممَّا يمكِّننا من معرفة شخصيَّة حسَّان الشعريَّة فيما يخصُّ علاقته بالشَّام والحجاز قبل الإسلام.

الكلمات المفتاحية: حسَّان بن ثابت، الشَّام، الحجاز، التمدُّن، القيم الجماليَّة.

القيمة الجماليَّة ودلالاتها المعرفيَّة

الشعر بنيةٌ فنيَّة معرفيَّة جماليَّة، فمن الشعر يستمدُّ العقل المعرفة، مثلما تستمدُّ الروح منه الإحساس بالجمال، من هذه الناحية لا ننظر إلى الشعر من جهة أنَّه يخاطب الروح فحسب؛ لأنَّ الجانب المعرفيَّ منه يبقى ماثلاً في التشكيل الفنيِّ، فالقراءة العميقة للتُّصوص الشعريَّة كفيلاً بأن تكشف لنا المستوى الضمنيَّ للقصيدة التي تخفي في بنيتها العميقة بناءً معرفيًّا جماليًّا يمكِّننا من أن نفهم علاقات المجتمع بأفراده، وأن ندرك الثابت والمتحوَّل في كلِّ منها، تلك البنية المعرفيَّة هي في حقيقتها جزءٌ من البناءِ الجماليِّ للقصيدة، وذلك البناءِ الجماليُّ ذو إطارين، حسيٍّ ظاهرٍ يقتصر على معرفة المدرك الجماليِّ بالحواس المعروفة، وداخليٍّ ضمنيٍّ يتجاوز معرفة المدرك الحسيِّ إلى المدرك المعنويِّ، وهنا تبدو المعرفة التي يملئها الشعر جزءاً من تاريخ المرحلة التي نُظِمَ فيها، ومخطاً من أنماط التَّعبير عن التَّشكيل المعرفيِّ الذي تنطوي عليه المرحلة الزمنيَّة التي تنتمي إليها القصيدة، فضلاً عن المكان الذي تنتمي إليه في سياق الإبداع الشعريِّ، بذلك تتَّسع هويَّة الشعر، وتمتدُّ وظيفته لتصبح مادَّة معرفيَّة كاشفةً لمرحلةٍ من حياة الشاعر أو القبيلة أو الأمة، تلك المرحلة لا تنضوي على المشاعر الإنسانيَّة فحسب، إنَّها تشفُّ أيضاً عن جانبٍ مهمٍّ من تاريخ المرحلة من التَّواحي الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، وما إلى ذلك.

إنَّ التَّاريخ هنا ليس وصفاً زمنيًّا لمُلكِ اضمحلِّ، أو آخر ينهض ليحلَّ محله، إنَّما هو حديث التَّصوُّر المعرفيِّ لكلِّ الظروف المتعلِّقة بمجتمعٍ ما من المجتمعات، في ظلِّ حقبةٍ تاريخيَّةٍ معيَّنة، أو حقبةٍ متتاليَّة، على الرغم من أنَّ الشعر يكسو تلك المعرفة أحياناً بلبوسٍ من الأحاسيس الإنسانيَّة والإيقاع الشعريِّ على نحوٍ يُشعر المتلقِّي السَّادج أنَّه بصدد قراءة نصِّ شعريٍّ غنائيٍّ فحسب، لكنَّ المتلقِّي المثاليَّ قادرٌ على قراءة تاريخٍ مرحلةٍ ما، أو خصائصٍ مجتمعيَّةٍ ما، من خلال جنسٍ من الكلام يُبطِّن كثيراً من المعاني، كما يُظهر غيرها، ذلك الجنس الكلاميُّ هو الشُّعْرُ.

لا نقصد هنا بالتأريخ صورته المعروفة عند المؤرخين، بوصفه علم الحوادث والأيام، بل نقصد تأريخ القصيدة، بوصفها وثيقة معرفية تمثل تفصيلات الحياة في مجتمع ما، وعلاقة تلك التفصيلات بالتشكيل الفني من جهة، وشخصية الشاعر ودوافعه الذاتية من جهة أخرى.

من هذا المنطلق، نسعى في هذه الورقات الموجزة إلى رسم صورة للشام بوصفها المكان المذكور في شعر أحد أبرز الشعراء المخضرمين وهو حسّان بن ثابت الأنصاري، لكننا سوف نخصّ هذا البحث بالقسم الجاهليّ من شعره في قصائده التي نظمها خلال رحلته إلى الشام قبل الإسلام، لنرسم صورةً لتحوّلات القيم الجماليّة فيها، من جهة المقابلة بين حياة البداوة التي عاصرها في الحجاز، وحياة التمدّن التي عاصرها في الشام.

نريد أن ندرك كيف تبدو تحوّلات القيم الجماليّة في أشعار حسّان المتعلّقة بالشام من جهة التشكيل المعرفيّ لأشعاره التي تكشف عن شخصيته في مرحلة ما قبل الإسلام؟ إننا سنمضي في التماس الإجابة بسبر أغوار ذلك القسم من أشعاره لكي نحدّد من خلاله علاقته بالحجاز، ولنحدّد من خلاله انتماءه الوجدانيّ، وطبيعة علاقته بالحجاز والشام، ونهدف إلى أن نمحص تحوّلات القيم الجماليّة من جهة القيم الجماليّة المستنبطة من أشعاره المتعلّقة بهذا الموضوع، للوصول إلى حقيقة إدراكه لمفهوميّ البداوة والتمدّن في الجاهليّة، وحقيقة إدراكه لمتغيّرات الحياة الاجتماعيّة في العصر الجاهليّ في مكانين مختلفين، على الرغم ممّا بينهما من التباين يتقاسمان كثيراً من القيم الجماليّة.

تحوّلات القيم الجماليّة بين البداوة والتمدّن

نرصد تحت هذا العنوان تحوّلات القيم الجماليّة في شعر حسّان الذي نظمّه زمن الجاهليّة، وما نسعى إلى فهمه هنا هو رسم صورة لتحوّلات القيم الجماليّة من منظور الشاعر إلى المكانين (الشام والحجاز)، ومن المعلوم أنّ حسّان ارتحل إلى الشام مرّاتٍ قاصداً العساسنة بالمدح، وكان ذلك اتصالاً مباشراً له بهم، وقد أسّس العساسنة في الشام حضارةً ملكيّةً جرى حكاؤها المتعاقبين على سنن الملوك في الحكم والإدارة والتنظيم، في حين بقي الحكم في شبه جزيرة العرب قائماً على نهج زعامة العشيرة، فكان زعيم العشيرة سيّد القبيلة، لكن سلطته مهما طعت من القوّة لم تكن لتبلغ مبلغ سلطة الملوك في ممالكهم؛ لأنّ العرب في الحجاز وتهامه ونجد من سكان الوبر والمدّر على حدّ سواء كانوا يأفنون أن يُساسوا كما تُسوسُ الملوك رعاياها، وممّا يدلُّ على ذلك أنّه حين بزّ كليب بن ربيعة التغلبيّ، فملك قومه مدّةً يسيرةً، نفر منه خلقٌ كثيرٌ، على الرغم من أنّ ملّكه انساح في تغلب وبكر من ولد وائل، وطرفاً من ربيعة العدنانيين، غير أنّ ذلك الملّك سرعان ما أفضى إلى مقتله، وكان حكمه للناس على طريقة الملوك من أحد الأسباب التي أفضت إلى تلك الفتنة، فضلاً عن السبب الظاهر المعروف المتعلّق بقصّة عقره لناقة البسوس التي استباححت الحمى الذي حماه جرياً على عادة الملوك من العساسنة المواليين للروم في الشام، والمناذرة المواليين للفرس في العراق، ويبدو أنّ ما تحمله الحياة في أرض الحجاز من مشقّاتٍ دفعت إلى صعوبة تأسيس نظامٍ ملكيّ، فلا يخفى أنّ ندرة موارد الأرزاق هناك، وطبيعة العرب الجافية، وأعرافهم المتوارثة، تركت آثارها الظاهرة في صعوبة تأسيس حكمٍ يقوم على الملّك في الحجاز زمن الجاهلية.

ذلك الجانب المتناقض بين الحياة في الحجاز والحياة في الشام وجدناه حاضراً بجلاءٍ في أشعار حسّان بن ثابت التي نظمها حين ارتحل إلى الشام ذاكراً فيها الحجاز، وقد ارتسمت في تلك الأشعار صورتان متناقضتان تُظهِران البداوة

والتمدُّن في شعره الذي ذكر فيه الشام، وسيطرت على تلك القصائد في الشطر المتعلق منها بوصف الرحلة إلى الشام من بلاد الحجاز ملامحٌ جديدةٌ بالملاحظة، فقد ظهرت صورةُ الحياةِ المدنيَّةِ في الشطرِ الشاميِّ من القصيدة، ثم نجد الشاعر يعود ليتعرَّض في سياقها إلى طبيعة الحياة في الحجاز، في تأكيدٍ صريحٍ يبرهنُ لِمَا نذهب إليه من حضور تلك المقابلة المكانية بين موقفين، شظفِ العيش في الحجاز، ورغدِ الحياة في الشام. نجد ذلك مثلاً في قصيدته اللامية التي مدح بها ملوكَ الشام من الغساسنة، ومنها قوله¹:

لِلَّهِ ذُرٌّ عَصَابَةٌ نَادِمَتْهُمْ يَوْمًا بِجَلْقٍ² فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ
 أَوْلَادَ جَفْنَةَ³ حَوْلَ قَبْرِ أَبِيهِمْ قَبْرِ ابْنِ مَارِيَةَ⁴ الْكَرِيمِ الْمُفْضِلِ
 يُعْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهْرُ كِلَابُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ
 يَسْفُونَ مَنْ وَرَدَ الْبَرِيصَ عَلَيْهِمْ بَرْدَى⁵ يُصَفِّقُ بِالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ
 يَسْقُونَ دِرْيَاقَ الرَّحِيقِ وَلَمْ تَكُنْ تُدْعَى وَلَا تُدْهِمُ⁶ لِنَقْفِ الْحَنْظَلِ⁷
 بِيضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ شُمُّ الْأَنْوْفِ مِنَ الطَّرَازِ الْأَوَّلِ

يمدح حسان في هذه الأبيات آل جفنة، ملوك الغساسنة في الشام، بما يُمدح به العرب عادةً من أصالة النسب والحسب والكرم والأنفة، وإذا كان المعجم الأخلاقي للمدح، مشتركاً بين الحجازيين والشاميين، فإن المجالس المترفة في مملكة الغساسنة صفةً فارقةً لافتةً للنظر تظهر في سياق المدح لتدل على صفة التنعم بحياة التمدن، كذلك الصفة التي كنى عنها الشاعر بولائد الغساسنة اللواتي لا يُدعين لنقف الحنظل لاستخراج ما فيه ليكون طعاماً أيام الشدة، ذلك أن العرب في أيام الجوع كانوا يجذون في جمع الحنظل، فيجمع، ثم يُنقف لإخراج حبه، فيطبخ ليكون طعاماً، وإنما ذكره حسان

¹ حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، ديوانه، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1331هـ، 247-248.

² جلق: لفظة أعجمية، ومن عزمها قال: هي من جلق رأسه إذا خلّفه، وهي اسم لِكورة الغوطة كلّها، وقيل: بل هي دمشق نفسها. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، (جلق)، 2/ 154.

³ آل جفنة من غسان، وهو جفنة بن عمرو بن عامر، وهم ملوك الشام قبل الإسلام، يمانية، ارتحلوا إلى الشام بعد انهيار سد مأرب. ملك منهم في الشام ثلاثون ملكاً من بني الخزث بن معاوية، وهو الخزث الأكبر، إلى أن جاء الإسلام، وكلّ الأوس والخزرج غسانيّاً إلا من كان منهم بغمان. أبو الحسن اليماني القرطبي، التعريف بالأنساب والتنويه بزوي الأحساب، دار المنار، القاهرة، 1990م، 171.

⁴ مارية: هي أم الغساسنة، مارية بنت أرقم بن ثعلبة، ذات القرطين. انظر: ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط5، د.ت، 372.

⁵ بردى: نهر دمشق، سُمّي بذلك ليزد مائه، والبريص - المذكور في صدر البيت - أحد فروعها.

⁶ الولائد: الجوارى، يقال للذكر وليد، جمعه ولدان، وللأنثى وليدة، جمعها ولائد. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (ولد) 3/ 471.

⁷ الحنظل الشجر من الأغلاث، ويقال له: الشري أيضاً، ثمرة مزة. ابن منظور، لسان العرب، (حنظل) 11/ 183.

تلميحاً إلى أنَّ الغساسنة في الشام كانوا في سَعَةٍ من العيش تُغنيهم عن أن يكون ذلك من أقواتهم، فسُقياهم من رحيق الخمر، وفيما حولهم من الأقواتِ غَيَّ لهم عن أن يجعلوا طعامهم من لبِّ الحنظل⁸:

يسقونَ دِرْيَاقَ الرَّحِيقِ، وَلَمْ تَكُنْ تُدْعَى وَلَا يُدْهِمُ لِنَقْفِ الحَنْظَلِ

تكشف صورة الولايد اللواتي لا يجمعن الحنظل عن دالتين كنائيتين ضمنيتين، دلالة كنائية تشف عن حياة الرغد في مملكة الغساسنة في الشام، ودلالة كنائية أخرى كامنة في استحضر صورة حياة الشطف في الحجاز حيث يجتهد سكأنه في تحصيل القوت من كل شيء يقع تحت أيديهم لقلّة الموارد، فلا خيار لهم في الاصطفاء، ولا سيّما إذا أصابهم القحط، حتّى إنهم قد يقتاتون على المرّ من النّبّت.

وقد سُبِّت صورة الحنظل في التركيب المنفيّ (لم تكن تُدعى ولائدهم لِنَقْفِ الحَنْظَلِ) بصورتين للسُّقيا المُنعمَة في الشام، صورة البريص، وهو فرع من نهر بردى، نهر دمشق الأشهر الذي يتفرّع فيها فيسقي عُوطيتها، ثمّ صورة سُقيا الرّحيق، وهي أجود الخمر، ولهذه الخمر صفاتها التي تلحق بها في حياة التمُدّن، من جهة أنواعها وبجاليها وسُقاتها، وهي تظهر في الشعر الشامي لحسّان في أكثر من قصيدة، وسنقف عليها في أبيات لاحقة من هذا البحث.

ما يهّمنا هنا أنّ الشاعر يذكر زماناً قضاه في جلق، ويذكر مجلسه في أبناء جفنة من ملوك الغساسنة، ثمّ يمضي إلى مدحهم بمعجم لفظي عامّ مشترك بين معاني المدح الحجازي ومعاني المدح الشامي، لكنّ حسّان على الرغم من هذا الجانب المشترك بين معاني المدح الحجازية والشامية كان فطناً لتحوّلات القيم الجماليّة المتغيّرة بتغيّر المكان، فمضى ليخصّ حاضرة الغساسنة في الشام بما تختصّ به من رغد الحياة التي لا يجدها في أرض الحجاز التي اتّسمت بشطف العيش وقسوة الحياة. هذه المقابلة بين المكانين مرهونة بما لكلّ منهما من طبيعة خاصّة، فنجد الشاعر في مطلع قصائده الشامية يقف على الطلل ويستحضر وصف الرحلة من الحجاز إلى الشام، بما فيها من مشاهد الديار الدوارس، والرسوم البلاغ، ويُشعرنا بما يكابده من الحزن، فيبكي تلك المنازل، إذ يراها خلاء، قد فارقتها ساكنوها، وارتحلوا عنها بحثاً عن الكلاء، لكنه حين ينتهي به المطاف في الشام يستهلّ هذا القسم بالبشائر، فيذكر مظاهر الحياة المدنيّة في الشام، ويربطها بأسبابها من سعة الموارد وكثرة الماء، فيذكر نهر بردى، ويذكر السُّقيا من مائه العذب، والسُّقيا من خمر الشام الرحيق، ويجعل لتلك الخمر صفة (الدرياق)⁹ أو (الترياق)¹⁰، وهما لغتان للخمر الخالصة الجيدة التي تشفي من الهمّ والسُّقم، ثمّ يعطف على ذلك بصورة الولايد اللواتي لا ينقفن الحنظل، وكأنّه أراد أن ينقلنا إلى أهنّ في أرض فيها من الخير ما يغنيهنّ عن الحنظل، ذلك النبات المرّ الطعم الذي ينتشر في الحجاز، ويأتي بصورة الحنظل في سياق مقابلة تصويريّة ضمنّيّة غير صريحة ليحمل المتلقّي على الاستحضر الذهنيّ لنمط الحياة في الحجاز في سياق ذكره لنمط الحياة في الشام.

تلك المقابلة تُظهر تحوّلات القيم الجماليّة بين المكانين في شعره، وحين نقول إنّها قيمّ جماليّة، فالمراد من ذلك أنّ حسّان، وإنّ أدهشته حياة الترف في الشام، قد بقي وقيّاً للحجاز على الرغم من قسوة الحياة فيه، وإنّما كان ذلك

⁸ حسّان بن ثابت، ديوانه، 248.

⁹ حسّان بن ثابت، ديوانه، 248.

¹⁰ انظر القصيدة في المصدر نفسه، 312.

لمقتضى وجداني، هو الوفاء لأرضٍ ترعرع فيها، وعَلِقَها قلبه، مهما اشتدَّت عليه الحياةُ فيها، ويبدو أن تلك الحياة المترفة التي شهدَها حسَّان في مملكة الغساسنة جعلته يتساءل في مطلع القصيدة عمَّا للأطلال من حقِّها عليه، من وجوب الوقوفِ عليها، إذ راح يتساءل عن ذلك في مطلع قصيدته دفعاً لِمَظَنَّة نسيانه لذلك الوقوف، أو تنبيهاً على ما أذهل عقله من جمال الشام، وهذا ما جعله لا يدرك إن أعطى الطلَّلَ حقَّه من الوقوف، أو أنَّه تعجَّلَ أو سَهَا عن شيءٍ من موجباته، وهذا يدلُّ على حضور ديار الحجاز في ذهن الشَّاعر قبل أن ينصرف في القصيدة إلى ذكر طيبِ العيشِ في الديار الشاميَّة، ولا تظهر القيمة الجماليَّة للمكان في مقدمة الطلل هنا في مظاهر خرابه، إنَّما في مظاهر وفاء الشاعر له، إذ لم ينسَ ما له من الحقِّ عليه، على الرغم من الانبهار بحياة الرفاه في كنف الغساسنة في الشام. إن جمال الطلل هنا معنويٌّ، يشبه إلى حدِّ بعيدٍ قولَ ابن سينا في حديثه عن مثل هذا الضربِ من الجمال: "جمال كلِّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكون على ما يجبُ له"¹¹، ومبعت جمال الطلل كامنٌ في وفاء الشاعر لذكرياته فيه، وما يحمله من الحبِّ لساكنيه الراحلين عنه، ولذلك لم يُنسِه جمالُ الشام طللَ الحجاز، هذا ما يشفُّ عنه البناء الضمنيُّ للصيغة الاستفهاميَّة في البيت الأوَّل وما يليه من قصيدته اللاميَّة حين تساءل الشاعر إن كان قد استوفى الرَّسَمَ حقَّه من السؤال، ثمَّ نراه يعدد مواضع تلك الرسوم على سبيل التلذُّذ بذكر أسمائها، كذلك يصرِّح بذكر اسمِ المحبوبة، يقول¹²:

أَسَأَلْتُ رَسَمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تَسْأَلِ بَيْنَ الجَوَابِي فَالْبُضَيْعِ فَحَوَمَلِ
فَالْمَرْجِ مَرْجِ الصُّفْرَيْنِ فَجَاسِمِ فِدْيَارِ سَلْمَى دُرْسًا لَمْ تُحَلِّ
فَالعَيْنُ عَائِيَّةٌ تَفِيضُ دُمُوعَهَا لِمَنَازِلِ دَرَسَتْ كَأَنَّ لَمْ تُؤَهَّلِ

إنَّ القراءة العميقة لصادر البيت الأوَّل تكشف سعيَّ الشَّاعر إلى رسم مشهدين لمكانين مختلفين من حيث طبيعة الحياة الاقتصادية، وإن كانا متشابهين من حيث معجم القيم الأخلاقيَّة المتعلقة بالمفاخر، ممَّا يومي إلى أن الشاعر ما زال مستحضراً في مخيلته صورة الحياة في الحجاز، لذلك مهَّد لمدحته بوصف الرسوم في طريقه من الحجاز إلى مداخل الشام، لينتقل بنا إلى مشهد الحياة في الشام بما ترفل فيه من النعيم في ظلِّ ملوك الغساسنة، ثمَّ أتى بصورة الحنظل الذي لا يُقطف في الشام لتكون المعادل الموضوعيِّ لِمَا بين المكانين من التفاوت في الترف.

إنَّ الاتكاء على صورة نقفِ الحنظل لبيان أنَّ مقصدَ حسَّان منها التَّعريضُ على عقد المقارنة بين الحياة في الحجاز والحياة في مملكة الشام ليست تضحيماً لأمرٍ هيَّيْن يقتصر على وصف شيءٍ من الحياة المنعمَّة في مملكة الغساسنة، هذه حقيقة لها شواهدُها من قصائد أخرى من أشعار حسَّان في الشام، مما يؤكِّد أنَّها تحمل كلَّ تلك الدلائل التي أشرنا إليها من حضور المقارنة الضمنيَّة في وجدان الشاعر بين المكانين (الشام والحجاز)، وفي تلك الشواهد تأكيدٌ لا يداخله لبسٌ في أنَّ الشاعر إنَّما كان في هذه القصيدة متعمِّداً تلك الموازنة بين المكانين في سياق القسم الشامي من أشعاره فحسب، وكما جاءت هذه الموازنة المكانية على نحوٍ ضمنيٍّ تارةً، نجدُها على نحوٍ صريحٍ في مواضعٍ أخرى، فعلى سبيل المثال نجد حسَّان

¹¹ ابن سينا، النجاة، مطبعة مصر، القاهرة، 1331هـ، 45.

¹² انظر القصيدة: المصدر نفسه، 247.

في موضعٍ آخرٍ من شعره يصرِّح من غير كنايةٍ بحضور هذين المكانين في مخيلته الشعرية لحظة إبداع القصيدة، فيلخص مشهد الحياة في الحجاز بصورة الحجاز رضيع الجوع والبؤس في معرض وصفه لمظاهر الحياة المترفة في الشام¹³:

لَسْنَا بِرَيْمٍ وَلَا حَمْتٍ وَلَا صَوْرَى لَكِنْ بِمَرْحٍ مِنَ الْجَوْلَانِ مَغْرُوسِ
يُعْدَى عَلَيْنَا بِرَأْوُوقٍ¹⁴ وَمُسْمِعَةٍ إِنَّ الْحِجَازَ رَضِيعُ الْجُوعِ وَالْبُوسِ¹⁵

في البيتين المذكورين آنفاً ذكر حسَّان ربوع الجولان من الشام، بمروجها الخضراء، وعزسها الوفير، وقابل ذلك بأماكن هي مواضعٍ ليديارٍ مُزينة من الحجاز ناحية يثرب، منها: ريم وحمت وصورى¹⁶، ولا يخفى أن هذه الأماكن هي المعادلُ لحياة الشطَفِ في الحجاز، بشدة الحرِّ، وقلة الزرع، ثم استدرك الشاعر حضور المكان الجديد بـ: (لكن)، فنفي الحضور عمَّا قبل ذلك، وأثبتته لما بعده، فأوحى للسامع بما بين صدر البيت وعجزه من مقابلة ضديَّة بين الحجاز والشام، حتى إذا انصرف إلى البيت الذي يليه استحضَرَ مجالس الرخاء في الشام، على وجه المقابلة لما كانت عليه الحياة في الحجاز من الشدة، فأبدع تلك الاستعارة المعبرة عن الحال، إذ جعل الحجاز رضيع الجوع.

الوفاء للحجاز مع الابتهاج بحاضرة المُلْك في الشَّام

هل في صورة رضيع الجوع ذمٌّ للحجاز؟ وهل نقرأ في السياق الضمني لأمثال تلك الصورة دلالاتٍ أخرى لا تقتضي الوصف على سبيل القدح؟

إنَّ صورة الحجاز رضيع الجوع في سياق قراءتنا لأشعار حسَّان الشامية هي وصفٌ لطبيعة الحياة بين المكانين، كما أسلفنا، لكن ينبغي أن لا ننسى أمثال هذه الأبيات هي من أشعار حسَّان في الجاهلية، ولذلك عقد الموازنة بين المكانين من جهة واقع الحال، فالحجاز في شعر حسَّان له أيضاً قيمته الجمالية من جهة ارتباط الشاعر الوجداني به، ولذلك نشهد تحوُّلاً آخر ترتبط به القيمة الجمالية للحجاز مقترنةً بذكريات الشاعر فيه، كالذي يبدو في مشهد الطلل في مقدمة القصيدة ذاتها، بما يشتمل عليه من وصف الرسوم وبكاء الديار، وهنا يظهر لنا المعنى الخفي للتفضيل الجمالي للمكان، وهو نتيجة محمولٍ معرفيٍّ توارثه الجاهليون في نظرهم إلى الطلل، ولا يخفى أن تلك القيم الجمالية ترتبط بموروثٍ فكريٍّ جماعيٍّ لديهم، وإنَّ: "مثل هذه التصورات الجمالية هي إلى حدٍّ كبيرٍ نواتج لحقبة تاريخيةٍ خاصة"¹⁷، وحين نقرأ أمثال تلك المعاني التي وجدناها في شعر حسَّان ينبغي علينا أن نجعلها في سياقها العام من القصيدة كلها، بذلك نجد أن تصويره للحجاز على

¹³ البيتان ذكرهما ياقوت الحموي في معجم البلدان، (رثم) 3/ 114. وهما من المستدرك على شعر حسَّان، وليس في ديوانه، وذكر ابن عساكر البيت الثاني منهما، ونسبه لحسَّان. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1995م، 1/ 355.

¹⁴ في تاريخ دمشق: برواية "...بناجودٍ ومُسْمِعَةٍ". انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 1/ 355. النَّاجُود: كلُّ إناءٍ يُجعل فيه الشراب. وقيل: هو الرَّأْوُوق نفسه، وهو أجود الخمر، وأوَّل ما يخرج من وعائها بعد فُضِّ ختامه، ونرجح هذا المعنى، لقول الأصمعي: "النَّاجُودُ أوَّل ما يخرج من الخمر إذا بُرِّلَ عنها الدُّنُّ"، واستشهد عليه من بعض شعر العرب. للتفصيل انظر: ابن منظور، لسان العرب، (نجد) 3/ 419.

¹⁵ البوس: البؤس، بتسهيل الهمز.

¹⁶ للتفصيل: ياقوت الحموي، معجم البلدان، (رثم) 2/ 367، (حمت) 3/ 369، (صورى) 3/ 114.

¹⁷ شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2001م، 333.

أنه رضيع الجوع والبؤس يأتي في سياق وصف الحال، ولا يعدّ ذمّاً للحجاز، إنّما حكايةٌ لحقيقةٍ تاريخيةٍ لها شواهدُها من الأحوال الاجتماعية والاقتصادية للمكان، وقد ذكر الرّياشي أنّ رجلاً من مخزوم لم يعجبه قولُ حسّان في الحجاز تعصّباً، فردّ عليه الرّياشي زعمه وأنصف حسّان، "قال الرّياشي: فقال رجلٌ من بني مخزوم كذب حسّان، فقلّْتُ له: حسّان أولى بالحجاز منك"¹⁸، وهذا دليلٌ على أنّ قولَ حسّان في شعره هو حكايةٌ للحال، وليس محلاً ذمّاً، كما فهمه بعضُ أهل التحني، ولو كان هجاءً للحجاز لما وقف حسّان على أطلال الحجاز يبيكيها، ويصفُ رسومها، ويستسقي لها في مطالع تلك القصائد.

كذلك عرضَ حسّان مفاخرَ أهل المروءة في الحجاز، مثلما عرض مفاخرَ أهل المروءة في الشام، فجعل للعرب الحجازيين من الأخلاق ما للعرب الشاميين، فاشتركا في المعجم الأخلاقيّ لمعاني المدح المعروفة في الجاهلية، لكنه حين وقف على المكانين رصدَ تحولات القيم الجمالية الحسية، وهي مختلفة بينهما، فوجد أنّ للحياة في الحجاز مع الشظف جمالاً معنوياً آخرَ يعوّضُ الجمالَ الحسيّ للشّام، وذلك الجمالُ المعنويّ تفرضه الذاكرةُ العامّة، والماضي المشترك المتّصل بالعشيرة والمحبوّة وساكني الديار، حتّى إذا خلّت منهم لقلّة الكلاء، كان من الوفاء الوقوف على رسومها، ويبدو أنّ الشّاعر وجد في الشّام من الرخاء ما يغني الغساسنة عن الرحيل طلباً للكلاء، ووجد في مُلك الغساسنة ما يحملهم على دوافع الاستقرار في المكان، وذلك ما افتقر إليه المكانُ في الحجاز.

إنّ تحوّلَ الشّاعرِ إلى القيم الجمالية للمكان الجديد من منظور الحياة المدنيّة يوافق المنهج الواقعيّ في الشعر، لكنّه في معرض وصف الحياة في الحجاز يتنازع شعوران، شعورٌ قسوة الحياة فيه، وشعورٌ وفاء له، بوصفه محلّ العشيرة، يظهر ذلك في رسم صورة العاشق المحبّ، لذلك لم يغفل حسّان خلال انبهاره برخاء الحياة في الشام، في معرض ذكره لجمالها ومحلّ المُلك فيها، أن يستعرض فخره بنفسه، وبأهل الحجاز، في حضرة الغساسنة الشاميين¹⁹:

نَسِي أَصِيلٌ فِي الْكِرَامِ وَمَذُودِي	تَكْوِي مَوَائِمُهُ جُنُوبَ الْمُصْطَلِي
وَلَقَدْ تُغَلِّدُنَا الْعَشِيرَةَ أَمْرَهَا	وَنَسُودُ يَوْمَ النَّائِبَاتِ وَنَعْتَلِي
وَتَرَوُرُ أَبْوَابَ الْمُلُوكِ رِكَابُنَا	وَمَتَى تُحَكِّمُ فِي الْبَرِّيَّةِ نَعْدِلِ
وَفَتَى يُجِبُّ الْحَمْدَ يَجْعَلُ مَالَهُ	مِنْ دُونِ الْوَالِدِ وَإِنْ لَمْ يُسْأَلِ
يُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا وَيَزِيدُهَا	وَيَحْطُطُهَا فِي النَّائِبَاتِ الْمُعْضَلِ

هذا المعجم اللفظيّ متّصلٌ بالتفصيلات الاجتماعية للحياة في الحجاز، بما يشتمل عليه من القيم الجمالية المعنوية ذات المنحى الأخلاقيّ، فالجمالُ عند العرب في أصلٍ محلّه كامنٌ في الصور المعنوية من الأفعال والأخلاق، قبل أن يكون في المدرك الحسيّ؛ لذلك قال أبو هلالٍ العسكريّ في الفروق: "الجمالُ في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال ثم استعمل في

¹⁸ ابن عسّكر، تاريخ دمشق، 1/ 355.

¹⁹ حسّان بن ثابت، ديوانه، 250.

الصورة²⁰، وعلى ذلك تفرض القيم الجمالية المعنوية حضورها من جهة الارتباط الوجدانيّ بالمكان - على ما فيه من القحط - بأنه محلّ الذكريات، ومنزل العشيّة.

من ذلك المنطلق يكرّر حسّان لفظ (العشيّة) في الأبيات في معرض الفخر في القسم الشامي من قصيدته، بعد مُضيّه في مدح الغساسنة، وقد قصد من ذلك رسمَ القيم الجمالية للمكانين - الشام والحجاز - بما لكلّ منهما من مزايا، حتّى إنّ تلك المفاخر العشائريّة جعلته وقومه أهلاً لأن يزوروا أبواب الملوك، لا أن يقفوا عليها وقوف المستجدي للعطيّة (وتزور أبواب الملوك ركائنا).

إن للشام جمالها في شعر حسّان بما فيها من الطبيعة التي تأخذُ بألباب الناظرين، مروجها وأمرها وثلوجها، وطيب العيش فيها، وما فيها من مظاهر الملك والأبنية والمباكل والقصور المشيدة والحوانيت²¹:

فَلَقَدْ يَرَانِي مَوْعِدِي كَأَنِّي فِي قَصْرِ دُومَةَ أَوْ سِوَاءِ الْهَيْكَلِ

وتفرض هذه الأماكن سلطتها بقوة الجمال الظاهر في المدرك الحسيّ، ولذلك يعطيها الشاعر ما لها من ذلك الحقّ عليه في معرض الوصف، لكننا في سياق ذلك نلمس تحوّلاً من الشاعر نحو القيم الجمالية للحجاز أيضاً، وهي قيم جمالية غير حسيّة، فرُضت عليه قبل ذلك البيت السّابق صورةً مشهدين مختلفين للحجاز، مشهد المعاناة الحسيّة بالحياة القاسية فيه، ومشهد الالتذاذ الروحي بجماله المرتبط بالمحمول من ماضي الذاكرة فيه، وبهذه القيمة الجمالية المعنوية يتحوّل المكان القاحل إلى شيءٍ جميلٍ بما له من رصيد الذكريات فيه، لذلك يتقدّ في صدر حسّان الحنين إلى الحجاز على قسوته؛ لأنّ جمال المكان فيه مقترن بقيم جماليّة رويّة، من مثل ارتباط العاشق بصاحبة الطلل الدارس الذي وقف عليه في مطلع القصيدة، هكذا يصبح المكان الذي هو رضيع الجوع والبؤس مكاناً يُسقى بشوق القلوب إليه، فتتحرّق القلوب حيناً إليه، على الرغم من قسوة الحياة فيه، وترتبط مثل هذه القيم الجمالية بعوامل نفسيّة تدفع إلى الارتباط الوجداني بالمكان الخراب، أو بالمكان القاحل، وأمثال تلك المشاعر والأحاسيس، تجعلنا "مدفوعين أحياناً إلى البحث عن مشاعر غريبة من شأنها أن تفتح لنا أبواب كنوز عاطفيّة، فيها من صفاء الجوهر وخصائص السّموّ والعظمة ما يجعلها تبعث في داخلنا خلال مرحلة معينة كلّ ما نوّد أن نراه ممتزجاً بلُحمة وجودنا وسداة"²²، ومن دون ذلك لا يمكننا أن نصل إلى إدراك خفايا الوجدان الشعري.

مشهدٌ آخر في القصيدة اللامية المذكورة سابقاً جديرٌ بأن نقف عليه، هو مشهد خمريّات حسّان في الشام، وهو مشهدٌ محاطٌ بأهمة الترف في ربوعها المنعمّة²³:

وَلَقَدْ شَرِبْتُ الْخَمْرَ فِي حَانُوتِهَا صَهْبَاءَ صَافِيَةً كَطَعْمِ الْفُلْجَلِ

²⁰ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، مصر، د.ت، 1/ 262.

²¹ حسّان بن ثابت، ديوانه، 249.

²² سوريو إتيان، الجمالية عبر العصور، ترجمة ميشال عاصي، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982م، 21.

²³ حسّان بن ثابت، ديوانه، 249-250.

كِلْتَاهُمَا حَلَبُ الْعَصِيرِ فَعَاطِنِي بِرُجَاجَةٍ أَرْحَاهُمَا لِلْمَفْصِلِ
بَاكَرْتُ لَدَتْهَا وَمَا مَاطَلْتُهَا بِرُجَاجَةٍ مِنْ خَيْرِ كَرَمٍ أَهْدَلِ

أن تكون تلك الخمرُ الشاميَّةُ صهباءَ صافيةً لها مذاق الفلفل، فتلک صفاتٌ مشتركة لكلِّ خمرٍ في الجاهلية، حجازية كانت أم شامية، أمَّا أن يضيفي الشاعر عليها صفاتٍ أخرى تشفُّ عن بيئة الشام المترفة فهذا تحوُّلٌ جماليٌّ في الوصف الحسيّ تفرضه طبيعَةُ المكان الجديد. إنَّها من خيرِ كُرومِ العنبِ الشَّاميِّ (من خيرِ كَرَمٍ أَهْدَلِ)، وقد شرعَ الشاعر في وصفها بعد أن ذكر قصرَ دومة وهيكَلَ غسَّان في الشام.

لا يقتصر استحضار صورة نُقْفِ الحنظل على القصيدة اللامية، إذ نجد هذه الصورة في قصائد أخرى، كما في النونية التي ذكر حسان في مطلعها البرموك والجولان والثريَّات وداريًا، وكلُّها مواضع في الشَّام، ففي القصيدة النونية ينتقل حسان بعد المقدمة، التي استهلَّ بها قصيدته، إلى ذِكرِ الشَّام، ووَصَفِ اجتماعِ النَّاسِ ليومِ الفِصْح، وإمَّا ذِكرُ الفِصْح لأنَّ الغساسنة الشاميين كانوا في موالاة الروم زمن الجاهلية، وقد أخذوا عنهم عاداتهم²⁴:

تِلْكَ دَارُ الْعَزِيْزِ بَعْدَ أَنْ يَسِي وَحُلُولِ عَظِيْمَةِ الْأَرْكَانِ
هَبِلَتْ أُمُّهُمْ²⁵ وَقَدْ هَبِلَتْهُمْ يَوْمَ حَلَّوْا بِحَارِثِ الْجَوْلَانِ
قَدْ ذَنَا الْفِصْحُ فَالْوَلَائِدُ يَنْظُمُ نَنْ فُعُودًا أَكَلَّةَ الْمَرْجَانِ
يَجْتَنِيَنَّ الْجَادِيَّ²⁶ فِي نَقْبِ الرَّيِّ ط²⁷ عَلَيْهَا بِجَاسِدُ²⁸ الْكَتَّانِ
لَا يُعَلَّلَنَّ بِالْمَغَاظِرِ²⁹ وَالصَّمِّ غ، وَلَا نُقْفِ حَنْظَلِ الشَّرِيَانِ
ذَاكَ مَعْنَى مِنْ آلِ جَفَنَةَ فِي الدَّهْرِ ر، وَحَقُّ تَعَاقُبِ الْأَزْمَانِ
قَدْ أَرَانِي هُنَاكَ حَقُّ مَكِينٍ عِنْدَ ذِي النَّجْحِ بِحَلْسِي وَمَكَانِي

يستحضر حسان في البيتين الرابع والخامس من هذه الأبيات صورتين متقابلتين للحياة في الحجاز، والحياة في الشام، فالولائد في الشام ينظمن الحلبي والجواهر في الأكلَّة، ويجتنين الرَّعفرانَ في ثيابٍ رقيقةٍ مُنعمَةٍ، ولا يجتنين صمغَ نباتِ العُرْفُطِ لِشُرْبِ، ولا يلتقطن الحنظلَ عن شجره المعروف بالشَّريان لاستخراج ما فيه للأقوات أيام الشدَّة، ثمَّ يتحدث حسان عن

²⁴ المصدر نفسه، 243-244.

²⁵ هَبِلَتْ أُمُّهُمْ: نَكَلَتْهُمْ، وهو من أساليب العرب في الكلام، لا يُراد به الدُّعاء عليهم على وجه الحقيقة، ولا يُضْمُّ أوله، وإن كان القياس عليه، فلا يُقال: هَبِلَتْ. ابن منظور، لسان العرب، (هبل) 11/686.

²⁶ الجادِي: الرَّعفران، منه جادِيَّة: قريةٌ بالشَّام يَبْتُ بِهَا الرَّعفران. ابن منظور، لسان العرب، (جدا) 14/136.

²⁷ نَقْبُ الرَّيِّطِ: جيوهُما، والرَّيِّطُ ضربٌ من الثياب لينة رقيقة بيضاء.

²⁸ الجاسد: القمصان، مفردة مَجَسَّد.

²⁹ الْمَغَاظِرُ: صمغٌ شبيهةً بِالنَّاطِفِ، يُنْضَجُ بالماء، فيُشْرَبُ. ابن منظور، لسان العرب، (غفر) 5/28.

مجلسه في حضرة ملوك الغساسنة من ذوي التيجان، وهذه الصورة التي قامت على التقابل بين الحياة في الحجاز والشام هي نظير ما وجدناه سابقاً في قصيدته اللامية، وهي صورة فرضتها ذاكرة حسّان المثقلة بطبيعة الحياة القاسية في الحجاز، على غير مقصد الدمّ أو الفدح؛ لأنّ ذاكرة الشاعر حملت رديفاً من القيم الجمالية الروحية على سبيل التعويض للمكان الموصوف، وهي قيم الارتباط الوجدانيّ بالمكان، بوصفه ديار الخبز هناك، وديار الأهل والأحبة، على الرغم من أنّ حسّان يتّصل نسبه أيضاً بالغساسنة الشاميين³⁰:

إِنَّمَا سَأَلْتُ فَإِنَّمَا مَعْشَرٌ جُبُّبٌ قَالِ الْأَسَدُ³¹ نَسَبُنَا وَالْمَاءُ عَسَّانُ³²
شُمُّ الْأَنْوَفِ لَهُمْ جِدٌّ وَمَكْرَمَةٌ كَانَتْ لَهُمْ كَجِبَالِ الطُّودِ أَرْكَانُ

فرض تعيّر المكان تغيراً في معجم الوصف، لكنّ الشاعر ظلّ يجمع في شعره الشامي بين ما للشام من خصوصية التنعم، مقارنة بما للحجاز، كذلك جمع معاني الفخر المشتركة بين الشاميين والحجازيين في معجم واحد، من فخر بالكرم والمروءة والنسب والشجاعة، مع إبراز ما للشام من خصوصية في العمران والترف بوصفها حاضرة الملك³³:

دِيَارُ مُلُوكٍ قَدْ أَرَاهُمْ بَغِيطَةً زَمَانَ عَمَوْدِ الْمُلْكِ لَمْ يَتَهَدَّمْ
لَدَى كُلِّ بُنْيَانٍ زَفِيعٍ وَجَلِيسٍ نَشَاوَى وَكَأْسٍ أُخْلِصَتْ لَمْ تَصَوِّمْ

وفي سياق ذلك المعجم المدحّي بآل جفنة يُبرز حسّان قرب مجلسه من مقام الملك لديهم، فيذكر أنّ الملك العسّانيّ أكرم وفادته عليه بضرب من الخمر شديدة الإسكار غالبية الأثمان، تُسمّى الخُرطوم³⁴:

إِنَّ ابْنَ جَفْنَةَ مِنْ بَقِيَّةِ مَعْشَرٍ لَمْ يَعْدُهُمْ أَبَاؤُهُمْ بِاللُّومِ³⁵
يُعْطِي الْجَزِيلَ وَلَا يَرَاهُ عِنْدَهُ إِلَّا كَبَعْضِ عَطِيَّةِ الْمَذْمُومِ
وَأَتَيْتُهُ يَوْمًا فَفَرَّبَ مَجْلِسِي وَسَقَمِي فَرَوَانِي مِنَ الْخُرُطُومِ³⁶

يسود معجم الترف في الشعر الشامي لحسّان، يبدو ذلك في تصوير جانب التمدّن من حياة الغساسنة، والترف في معيشتهم، إنهم سادة مترفون، لا يشربون لبن المعز، لكثرة الضأن من أنعامهم، وإذا حضروا تُعقد لهم مجالس الشراب، فيطاف عليهم فيها بالكؤوس والأكواب³⁷:

³⁰ حسّان بن ثابت، ديوانه، 242.

³¹ كذا في ديوانه: 242، تحريف عن "قالأزد"؛ لأنّ بني جفنة منسوبون إليهم. ورواية عجز البيت في الأغاني: "قالأزد نسبتنا...". أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الفكر، بيروت، ط2، د.ت، 51/16.

³² حسّان بن ثابت، ديوانه، 242.

³³ حسّان بن ثابت، ديوانه، 318.

³⁴ المصدر نفسه، 321.

³⁵ اللوم: اللوم، بتسهيل الهمز.

³⁶ الخُرطوم: الخمر السريعة الإسكار، وقيل: هو أول ما يجري من العنب قبل أن يُداس. ابن منظور، لسان العرب، (خرطم) 174/12.

إِنِّي خَلَفْتُ يَمِينًا غَيْرَ كَاذِبَةٍ لَوْ كَانَ لِلْحَارِثِ الْجَفِيِّ أَصْحَابُ
 مِنْ جَذْمِ عَسَّانَ³⁸ مُسْتَرَحِّ حَمَائِلُهُمْ لَا يُعْبَقُونَ مِنَ الْمِعْزَى³⁹ إِذَا آبَا
 كَانُوا إِذَا حَضَرُوا شَيْبَ الْغُقَارِ⁴⁰ هُمْ وَطِيفَ فِيهِمْ بِأَكْوَابِ وَأَكْوَابِ

ومن مظاهر الترف في ظل ملوك الغساسنة استجلاب خمرهم من المحال الشاميّة المعروفة بها، من مثل (بيت رأس) أو (بيسان) في عور الشام، تكون محتومة معتقة سنين، ثم تُحمّل إلى مجالسهم في قصورهم المشيدة من الرخام، فيسعى بها إليهم من السقاة خدّم تحلّوا بأجمل الثياب الدالّة على حضرة المُلِك، ولهم من الصفات ما ينبى عن أرومتهم⁴¹:

شُجَّتْ بِصَهْبَاءَ لَهَا سَوْرَةٌ⁴² مِنْ بَيْتِ رَأْسٍ⁴³ عَتَّقَتْ فِي الْخِتَامِ
 نَشَرُهَا صِرْفًا وَمَزُوجَةً ثُمَّ نَعَى فِي يُيُوتِ الرُّحَامِ
 مِنْ حَمْرِ بَيْسَانَ⁴⁴ تَحَيَّرْتُهَا تَرِيافَةً⁴⁵ تَوْشِكُ فَتَرَ الْعِظَامِ
 يَسْعَى بِهَا أَحْمَرُ ذُو بُرُئْسٍ مُخْتَلَقُ الدَّفْرَى⁴⁶ شَدِيدُ الْحِزَامِ

على هذا النسق من إبراز مظاهر الرخاء جرى شعرُ حسان الغزليّ في الشام، نجد ذلك مثلاً في إحدى قصائده التي أفاض فيها في وصف جارية بدت في ساحة القصر⁴⁷:

وَحَلَفْتُ لَا أَنْسَى حَدِيثَكَ مَا دَكَّرَ الْعَوِيُّ لَدَاذَةَ الْحَمْرِ
 وَلَأَنْتِ أَحْسَنُ إِذْ بَرَزْتَ لَنَا يَوْمَ الْخُرُوجِ بِسَاحَةِ الْقَصْرِ
 مِنْ دُرَّةٍ أَعْلَى الْمَلُوكِ بِهَا مِمَّا تَرْتَبُ حَائِرُ الْبَحْرِ

³⁷ حسان بن ثابت، ديوانه، 34-35.

³⁸ مِنْ جَذْمِ عَسَّانَ: مِنْ أَصْلِهِمْ، وَجَذْمُ الْقَوْمِ أَصْلُهُمْ.

³⁹ لَا يُعْبَقُونَ مِنَ الْمِعْزَى: أَي لَا يَشْرَبُونَ لَبْنَهَا، وَالْعُبُوقُ: شَرِبَ الْعَشِيَّ. الْمِعْزَى: خِلَافُ الضَّأْنِ.

⁴⁰ الْغُقَارُ: الْخَمْرُ الَّتِي لَا تَلْبُثُ أَنْ تُسْكِرَ.

⁴¹ حسان بن ثابت، ديوانه، 312.

⁴² سَوْرَةُ الْخَمْرِ: حِدَّتُهَا وَسَطُوتُهَا، وَقَوْلُهُ: "شُجَّتْ بِصَهْبَاءَ" أَي: مُزِجَتْ بِهَا.

⁴³ بَيْتِ رَأْسٍ: مَوْضِعٌ فِي الشَّامِ. يَاقُوتُ الْحَمُوي، مَعْجَمُ الْبُلْدَانِ، دَارُ صَادِرٍ، بَيْرُوتَ، ط2، 1995م، 148.

⁴⁴ بَيْسَانَ: مَوْضِعٌ فِيهِ كُرُومٌ مِنْ بِلَادِ الشَّامِ بِالْعُورِ. يَاقُوتُ الْحَمُوي، مَعْجَمُ الْبُلْدَانِ، 147.

⁴⁵ تَرِيافَةٌ: صِفَةُ لِلْخَمْرِ، أَي تَشْفِي مِنَ الْهَمِّ، وَالتَّرِيافِيُّ الدَّوَاءُ لِلْسُّمِّ.

⁴⁶ مُخْتَلَقُ الدَّفْرَى: الْعَظِيمُ الْخَلْقِيُّ، وَالشَّابُّ الطَّوِيلُ التَّامُّ الْجُلْدُ. الْفَيْرُوزُ آبَادِي، الْقَامُوسُ الْخَيْطُ، مَوْسُئَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتَ، ط8، 2005م،

(ذفر) 1/ 396.

⁴⁷ حسان بن ثابت، ديوانه، 143.

هذه الجارية أحسنُ لدى حسَّانَ من دَرَّةٍ تفتَّقَ عنها الصَّدْفُ، ممَّا أنتجَه قاعُ البحرِ حيثُ مجتمعُ ماءِ القعرِ منه، ثمَّ اجتبي الملوِّكُ تلكَ الدَّرَّةَ، وبذلوا فيها نفيسَ أموالهم. جاءت هذه الصورة على التمثيل، وانتظم نسقُها في للدلالة على مظهر الرفاه في قصور الشاميين، وتشفُّ هذه الصورة الغزليَّة عن قسيمٍ من الرِّعْدِ الذي عاينَه الشاعر في الشام.

يمضي حسَّانُ بعد ذلك في وصفه لتلك الجارية بمعجم لغويٍّ يناسب البيئة الشاميَّة في مملكة الغساسنة، فيربط بين معجم الغزل ومعجم المُلْك، ويجعل جمالها المحسوسَ فوق ما للدرر من الجمال، ممَّا يدلُّ على أصالة محلِّها من الجمال، كما دلَّ المجد والفخرُ على أصالة الغساسنة في الملك⁴⁸:

تَمِي كَمَا تَمِي أَرُومُثُهَا
بِمَحَلِّ أَهْلِ المَجْدِ وَالْفَخْرِ

إن نظرة حسَّان إلى حياة النعيم في الشام تبقى محصورةً في إطار ما للمكان من قيم جماليَّةٍ ماديَّةٍ محسوسة، في حين تُفضي المعاييرُ الجماليَّةُ للحجاز إلى معجمٍ من القيم الجماليَّةِ المعنويَّةِ المرتبطة بذاكرة الشاعر في المكان، نلمس هذه الدلالة في مواطنٍ شتَّى من أشعار حسَّان التي تكشف عن تحوُّلات القيم الجماليَّةِ في الحجاز والشام، نحو قوله⁴⁹:

أَجْدَكَ لَمْ تَهْتَجِ لِرِسْمِ المَنَازِلِ وَدَارِ مَلُوكِ فَوْقَ ذَاتِ السَّلَاسِلِ
بِحُودِ الثُّرَيَّا فَوْقَهَا وَتَضَمَّنَتْ لَهَا بَرْدًا يَذِرِي أَصُولَ الأَسَافِلِ
إِذَا عَذِرَاتُ الحَيِّ كَانَ نِتَاجُهَا كُرُومًا تَدَلِّي فَوْقَ أَعْرَفِ مَائِلِ
دِيَارِ زَهَاها اللَّهُ لَمْ يَعْتَلِجَ بِهَا رِعَاءَ الشُّوَيْيِّ مِنْ وَرَاءِ السَّوَائِلِ

يُثْبِتُ حسَّانُ على سبيل الاستفهام التعجبيِّ في صدر البيت الأوَّل من القصيدة هياج قلبه للرُّسوم الحجازيَّة في طريق رحلة العودة قافلاً من الشام إلى الحجاز، لكنه في عَجْزِ البيت يعطف على ذلك الهياج على سبيل المشاركة، فيجعله أيضاً شوقاً إلى الديار الشاميَّة حيث مُلك الغساسنة، ويبدو أنَّ الدعاء بالسُّقيا كان قسيماً بينهما، لكنه حين مضى إلى وصف مملكة الغساسنة جعلها دياراً زاهيةً، تدلُّ فيها الكروم، وهي ديارٌ لم يعتلج أهلها في السعي وراء الرزق، ولم يزاووا فيها رعي الشَّاء، والارتحال وراء المياه في المسابيل طلباً للكلاء، لأنهم أهلُ حاضرة المُلْك، وفي ربوع مملكتهم ما يُغنيهم عن طلبِ منابت الكلاء.

كذلك يبدو حسَّان معجباً بصورة التَّلج الذي راَه في الشام، وذكره في شعره غير مرَّة، وقد راَه في محالِّ عدَّة، ولا سيَّما في ما يُسمَّى في أيَّامنا بجبل الشَّيخ، الممتدَّ من بانياس وسهل الحولة إلى وادي القرن، ويبدو أن حسَّان أدرك التَّلج عليه قطعاً كالقَدَدِ أوائل الصيف، وسمَّاه في شعره جبل التَّلج، كما كان يسمِّيه العربُ قديماً⁵⁰:

انظُرْ خَلِيلِي بِبَطْنِ جِلْقِ هَلْ تُؤَنَسُ دُونَ البَلْقَاءِ⁵¹ مِنْ أَحَدِ

⁴⁸ حسَّان بن ثابت، ديوانه، 142.

⁴⁹ المصدر نفسه، 285-286.

⁵⁰ حسَّان بن ثابت، ديوانه، 99-100.

يَحْمِلُنْ حُجْرًا حَوْرَ الْمَدَامِيعِ فِي الرِّزِّ رَيْطِ وَيَبِضَ الْوُجُوهِ كَالْبَرْزِ
 مِنْ دُونِ بُصْرَى وَخَلَقَهَا جَبَلُ التَّلِّجِ سَجَّ عَلَيْهِ السَّحَابُ كَالْقَدْرِ

يبدو حسّان في هذه الأبيات قافلاً من الشام إلى الحجاز، يستوقف خليله لِنظرةِ الوازعِ للشام، ثمَّ يسأله إن رأى ظعنَ الحبوبةِ دونِ البلقاءِ ببطنِ دمشق (جَلَق)، ويرسم صورةً غزليَّةً متخيَّلةً لِرُكْبِ الظَّعنِ، ويسمِّي الأمكنةَ على عادةِ الجاهليِّين، ثمَّ ينصرف إلى وصف ما يحمله الظعن من حُورٍ بيضِ الوجوهِ في ثيابِ الرِّيطِ اللينةِ الناعمةِ، ويجمع بين صورتين متناظرتين، صورةِ الوجوهِ البيضِ، كأثما حبِّ البَرْزِ، وصورةِ جبلِ الشَّيخِ وقد بسطَ عليه التَّلجُ ما بقي منه، من قطعٍ متفرِّقةٍ تغطِّي رأسَ قَمَّتهِ حتى مطالعِ الصَّيفِ.

ظهر اسمُ جبلِ التَّلجِ في شعرِ حسّانِ في معرضِ الغزْلِ حينِ قفوله من أرضِ الغساسنةِ في الشامِ إلى الحجازِ، كذلك ظهرَ في موطنِ الفخرِ بِمَلَكَيْنِ من ملوكِ الغساسنةِ اتَّسعَ ملكُهُما في الشامِ في ذلكِ الأوانِ، هما حجرُ بنِ النُّعمانِ بنِ الحرثِ بنِ أبي شمرِ الغَسَّائِي، وعمرو بنِ امرئِ القيسِ، وجعلَ حسّانُ مبتدأً امتداداً مُلكُهُما من جبلِ التَّلجِ، إلى (أَيْلَة) من فلسطين، ثمَّ إلى الداخلِ حتَّى مشارفِ العراقِ، وذكرَ أهما قاتلا فارسَ في دارها، وفخرَ بِسَعَةِ مُلكِهِما بالشَّامِ، فقال⁵²:

مَلَكًا مِنْ جَبَلِ التَّلِّجِ إِلَى جَانِبِي أَيْلَةَ⁵³ مِنْ عَبْدٍ وَحُرِّ
 ثُمَّ كَانَا خَيْرَ مَنْ نَالَ النَّدَى سَبَقَا النَّاسَ بِإِقْسَاطٍ وَبَرِّ
 أَتَيْتَا فَارِسَ فِي دَارِهِمْ فَتَنَّا هَوَا بَعْدَ إِعْصَامٍ بِقُرِّ⁵⁴
 ثُمَّ صَاحَا يَا لَعَسَّانَ اصْبِرُوا إِنَّهُ يَوْمٌ مَصَالِيَتْ⁵⁵ صُبُرُ

إنَّ فكرةَ تحوُّلِ القِيمِ الجماليَّةِ بينِ الشامِ والحجازِ في شعرِ حسّانِ تتقلَّبُ بينِ منظومتينِ من العلاقاتِ الجماليَّةِ، ما للشَّامِ من طيبِ العيشِ فيها، وهذه منظومةِ الجمالِ الحسيِّ، ثمَّ ما للحجازِ من حقِّ الوفاءِ له، وهذه منظومةِ الجمالِ الرُّوحي، وما المقارنةِ بينِ الشامِ والحجازِ سوى وصفِ لواقِعِ الحالِ في الحجازِ، من قَلَّةِ المواردِ فيه، وضيقِ العيشِ على أهلِهِ، من غيرِ ذمِّ لحياةِ البداوةِ التي عَهدَها فيه، فهو حينِ يقفُ على أطلالِ الأحيَّةِ تحمُّلهِ الذَّاكرةِ إلى زمنِ رَغْدٍ أيضاً، لكنَّه معنويٌّ، وهذه قيمةٌ جماليَّةٌ لا يمكننا أن ننكرَ أثرها في قصائده، تلك هي حقيقةُ علاقةِ حسّانِ بالمكانِ، إنَّها علاقةٌ جدليَّةٌ تتناوبُ بينِ الحسيِّ وغيرِ الحسيِّ، إذ يحمِلُ الشَّاعِرُ إلى المكانِ الدَّارِسِ حِمْلًا ثَقِيلًا من الذِّكرياتِ التي عاشها فيه، إنَّه نوعٌ من

⁵¹ البلقاء: كورة من أعمال الشام، لها قرى كثيرة تتبع لها. ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بلق)، 1/ 489.

⁵² حسّان بن ثابت، ديوانه، 168-170.

⁵³ أَيْلَة: مدينة على ساحل بحر القلزم (الأحمر حالياً) ممَّا يلي الشام. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1/ 292.

⁵⁴ بِقُرِّ: بقرار، المعنى أنه شدَّ على فارسَ في الحرب، حتَّى صارتَ الشدَّةُ عليهم إلى قرارها بعد استعصامِ منهم.

⁵⁵ مصاليت، مفردة مصلّت، وهو الشجاع الماضي في أمره.

الالتذاذ بالعذابِ وفاءً للذكرياتِ الغابرة، ذكرياتِ المُحِبِّ للمكانِ ولساكنيه، بذلك يغدو المكانُ رصيماً جَمالياً في القصيدة مرتبطاً بذاكرة الشاعر ووجدانه الحَيِّ⁵⁶:

أَوْحَشَ الْجُنُبَانَ فَالْدَيْرُ مِنْهَا فَقَرَاهَا فَالْمَنْزِلُ الْمَحْظُورُ
أَسْكُنُ الْبَدْوَ مَا أَقْمَتِ يَبْدُو فَإِذَا مَا حَضَرَتْ طَابَ الْخُضُورُ
أَيُّ عَيْشٍ أَلْدُهُ لَسْتُ فِيهِ أَوْ تُرَى نِعْمَةً بِهِ وَسُرُورُ

على هذا النَّحْوِ مضى حَسَّانٌ في التعبيرِ عن الجانبِ الحضاريِّ من الشَّامِ في شعره الذي نظمَه في الجاهلية، إذ تتناوب في أشعاره القيم الجماليَّة التي تصوِّرُ حياةَ التَّمَدُّنِ في الشَّامِ، وفي سياق ذلك لا بدَّ أن نجد جانباً من البداوة حاضراً في دَرْجِ قصائده الشَّاميَّة، يأتي من باب المقابلة بين مكانين، غير أنَّ حَسَّانَ يحمل في السياق ذاته صورةً مشتركةً من القيم الجماليَّة الأخلاقيَّة التي يتشارك فيها المكانان، الحجازيُّ والشَّاميُّ، فضلاً عن صورةٍ مشتركةٍ من النوازع المعنوية التي تُظهِرُ ارتباطه الوجدانيَّ بالحجاز، مع انبهاره بنمط الجمال الحسيِّ في الشَّامِ.

الخاتمة والتَّائِح

حسانُ بن ثابتٍ شاعرٌ مخضرمٌ، غير أنَّ هذه الدراسة التفتت إلى جانبٍ من شعره الجاهليِّ مهمٌّ، هو شعره الشَّاميُّ الذي ذكر فيه الحجاز، وقد خلَّصنا إلى أن حَسَّانَ أبدعَ في رسمِ صورٍ لتحوُّلاتِ القيم الجماليَّة بين المكانين، الشَّامِ والحجازِ، وظهرَ البناءُ الجماليُّ في ذلك القسم من شعره في صورةٍ نمطيِّين من الجمال، جمالٍ حسيٍّ ظاهرٍ يقتصر على معرفة المدرك بالحواس، وجمالٍ داخليٍّ ضمنيٍّ يتجاوز معرفة المدرك الحسيِّ إلى المدرك المعنويِّ ذي العلاقة الروحيَّة بالشَّاعر، ولاحظنا مشاهدً من الحياة في الحجاز والحياة في الشَّامِ وقد ارتسمت فيها صورتان تُظهِران البداوة والتَّمَدُّنَ من جوانب عدَّة، فمن جهة القيم الجماليَّة الأخلاقيَّة عرضَ حَسَّانُ مفاخرَ أهل المروءة في الحجاز، مثلما عرضَ مفاخرَ أهل المروءة في الشَّامِ، فاشتركَ أهلُ الشَّامِ وأهلُ الحجاز في المعجم الأخلاقيِّ لمعاني المدح المعروفة في الجاهليَّة، لكنَّه حين وقفَ على المكانين رصدَ تحوُّلاتِ القيم الجماليَّة الحسيَّة بينهما أيضاً، فوجد أنَّ للحياة في الحجاز مع الشظف جمالاً معنوياً آخرَ يعوِّضُ الجمالَ الحسيِّ في الشَّامِ، وذلك الجمالَ المعنويُّ تفرُّضه ذاكرةُ الجماعة، أي الماضي المشترك المتَّصل بالشَّامِ والمحبوَّة وساكني تلك الديار، كذلك للشَّامِ جمالها الحسيُّ في شعره، بما فيها من جمال الطبيعة، بمروجها وأنهرها وثلوجها وطيب الحياة فيها، ومظاهر الملك والأبنية والهياكل، وقد ظهرَ جانبُ حياة التَّمَدُّنِ في الشَّامِ في شعره في موضوعي الخمر والغزل، بما وجدناه في هذين الموضوعين من معجم الترف والحياة المنعمة في الشَّامِ، في حين تعرَّضَ الشاعر للحجاز من جانبين، جانبِ المعاناة الحسيَّة بالحياة القاسية، وجانبِ الالتذاذ الروحيِّ بجماله المرتبط بالمحمول من ماضي الذاكرة فيه، وبهذه القيمة الجماليَّة المعنويَّة يتحوَّلُ المكان القاحلُ إلى شيءٍ جميلٍ بما له من رصيذ الذكرياتِ فيه، وهكذا ظهرت فكرة تحوُّلِ القيم الجماليَّة بين الشَّامِ والحجاز في شعر حَسَّانَ في منظومتين من العلاقات الجماليَّة، منظومة الجمال الحسيِّ في الشَّامِ، ومنظومة الجمال الروحيِّ في الحجاز على الرغم من قسوة الحياة فيه.

⁵⁶ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 6/ 37.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، الأغانبي. بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت.
- إتيان، سوريو، الجمالية عبر العصور، ترجمة ميشال عاصي. بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1982م.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن محمد بن أحمد، جمهرة أنساب العرب. تحقيق عبد السلام هارون، مصر: دار المعارف المصرية، ط5، د.ت.
- حسّان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، ديوانه. مصر: مطبعة السعادة، 1331هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، النجاة. القاهرة: مطبعة مصر، 1331هـ.
- عبد الحميد، شاكر، التفضيل الجمالي. الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001م.
- ابن عسّكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عسّكر الدمشقي، تاريخ دمشق. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم. مصر: دار العلم والثقافة، د.ت.
- الفيروز آبادي، أبو طاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م.
- القرطبي، أبو الحسن اليمني، التعريف بالأنساب والتنويه بنوحي الأحساب. القاهرة: دار المنار، 1990م.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط2، 1995م.

Kaynakça

- el-İsfahânî, Ebu'l-Farac. *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- Souriau, Étienne. *el-Cemâliyyetü abre'l-usûr*. çev. Mişel Âsî. Beyrut: Menşûrât Uveydât, 2. Basım, 1982.
- el-Endülüsi, İbn Hazm. *Camharatü ensabi'l-Arab*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maarifi'l-Mısıryye, 5. Basım, ts.
- el-Hazrecî, Hassân bin Sâbit. *Dîvân*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1331.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *En-Necât*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1331.
- Abdülhamîd, Şâkir. *Et-Tefdîlü'l-Cemâlî*. Kuveyt: Âlemü'l-Marife, 2001.
- ed-Dımeşkî, İbn Asâkir. *Tarîhü Dımeşk*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sakafa, ts.
- el-Feyrûz, Abâdî. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Muessetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- el-Kurtubî, Ebu'l-Hasan. *et-Tarîf Bi'l-Ensâb*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mucemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.

KUR'ÂN'IN İNANMAYANLARA SUNDUĞU HAKLAR

The Rights Offered Non-Believers By Qur'an

Mehmet Zeki DOĞANDr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İpekyolu ilçe müftülüğü,
Directorate of Religious Affairs, İpekyolu District Mufti's Office
Van / Türkiye

mehmetzekidogan@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3328-7565

DOI: 10.34085/buifd.780891

Öz

Kur'ân'daki emir ve yasakların asıl amacı, insanın hayatını onurlu bir şekilde sürdürebilmesi için temel değerleri muhafaza etmektir. İnsanın huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasını hedefleyen ve inanç özgürlüğünün temel ilkelerini ortaya koyan Kur'ân, başkalarının temel haklarını ihlal etmemek şartıyla her insana inancını yaşama ve düşüncesini özgür bir şekilde ifade etme hakkını vermiştir. Zira Kur'ân, insanları imana davet eder ama imanı benimseme konusunda onları özgür iradeleriyle baş başa bırakır. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de bu temel ilkeler ışığında eğitilmiş; Kur'ân, davetin baskı ile değil, hikmet ve güzel öğütle yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber'in davet metodunu örnek alan sahâbîler de fethettikleri devletlerin halklarına tam bir inanç, ibadet, adalet, eşitlik ve hayat hakkını tanımış ve bu evrensel ilkelerin pratikteki birçok çarpıcı uygulamalarını ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Kur'ân'ın inanmayanlara sunduğu özgürlük, inanç, ibadet, adalet, eşitlik, hayat hakkı ve emanet gibi diğer bazı temel haklar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İnanç, Adalet, Eşitlik, İnanmayanların Hakkı.

Abstract

The main aim of the instructions and prohibitions mentioned in Qur'an is to preserve the fundamental values that are considered as indispensable for people to live in dignity. Qur'an, which aims that people should live in peace and happiness and which lays down the basic principles of freedom of belief, has provided each person with expressing his/her opinion freely provided that he does not violate the fundamental rights of the others. Because Qur'an invites people to belief; yet, it allows them to adopt it with their free will. The first addressee of the Quran, Prophet Muhammad, was educated in the light of these basic principles; and he stressed that invitation to belief should not be made with pressure but with wisdom and good advice. The Companions of the Prophet, who took his method of invitation as an example, also presented a complete freedom of belief to the peoples of the countries they conquered; and they revealed many striking applications of these universal principles in practice. Within this context, this study will investigate some fundamental rights such as belief, worship, justice, equality and life that Qur'an offer non-believers.

Keywords: Qur'an, Belief, Justice, Equality, Freedom, Rights of Non-believers.

Giriş

Yüce Allah, insana düşünebilmeyi, konuşabilmeyi, görebilmeyi ve iyiyi kötüden ayırabilmeyi bahşederek⁵⁷ varlıklar arasında onu mümtaz bir varlık kılmıştır. Yüce Allah, kendi ruhundan insana üflemiş, melekleri ona secde ettirmiş⁵⁸ ve onu en güzel şekilde yaratarak⁵⁹ pek çok lütufta bulunmuştur.⁶⁰ Aynı zamanda Yüce Allah, yerde ve gökte ne varsa insanın emrine vermiş⁶¹ onun bütün davranışlarını kontrol altına almış⁶² ve melekler tarafından korunmasını

⁵⁷ el-Beled 90/8-11.

⁵⁸ Sâd 38/71-73.

⁵⁹ et-Tin 95/4.

⁶⁰ el-İsrâ 17/70.

⁶¹ en-Nahl 16/12.

⁶² el-Ahzâb 33/52; et-Târik 86/4.

sağlamıştır.⁶³ Bütün bu meziyetlere sahip olan insan, tabiatı gereği toplu yaşamak zorunda olan sosyal bir varlıktır. En ilkel toplumlardan en uygarına kadar bütün insanlar beraber yaşama zarureti hissetmiştir. Zira bir insanın tek başına yaşayabilmesi, bütün ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, birçok konuda bilgi sahibi olabilmesi ve kendisini her türlü tehlikeden muhafaza edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle insanlar birlikte yaşama zeminini kolaylaştıracak ülkülerin etrafında toplanmaya yönelmişlerdir. Bu ülküler, ilk başta toplanma aracı olarak görülürken sonraki dönemlerde gayeye dönüşmüştür.

İnsanlar, bir araya gelmeyi sağlayacak; beraber yaşamayı kolaylaştıracak ve kavgayı ortadan kaldıracak dinî ve beşerî birçok temel ilke ileri sürmüşlerdir. Ancak bu ilkelerden hiçbiri Kur'ân'ın getirmiş olduğu değerler kadar sağlam, kuşatıcı, kalıcı, birey ve toplum fitratıyla uyumlu ve dengeyi muhafaza edecek nitelikte olamamıştır. Zira Kur'ân'ın temel ilkeleri ferdi ve toplumun hayatına hayat katmaktadır. Bu ilkeler insanın fitratına en uygun, yaşanması oldukça doğal ve kolay olan değerlerdir. Toplum, bu ilkelere uymakla ancak huzur bulabilmektedir. Sosyal emniyet, barış, ruhî sükûnet ve kalbî mutluluk bu ilkelerle mümkün olabilmektedir. Nitekim bu ilkeler, bireyleri birbirine bağlamakta, bireyler arasında güven ve kardeşlik hislerini pekiştirmekte, toplumsal yapıyı güçlendirmekte, toplumdaki güveni artırmakta ve sosyal dokuyu sağlamlaştırmaktadır.⁶⁴

Kur'ân'da toplumsal yapıyı güçlendiren, güven ve barışı tesis eden birçok temel ilke bulunmaktadır. Bu ilkelerin bir kısmı inanç,⁶⁵ düşünce,⁶⁶ ibadet,⁶⁷ mülkiyet,⁶⁸ seyahat,⁶⁹ eğitim, öğretim⁷⁰ ve dil özgürlüğü⁷¹ gibi sosyal dokuyu sağlamlaştıran emirlerden oluşurken; bir kısmı da bireylerin onurlu yaşamalarını sağlamak, toplumu çatışmacı bir yapıdan kurtarmak, adalet ve merhamet ilkelerini teminat altına almak için içki, kumar,⁷² zina,⁷³ haksız yere adam öldürme,⁷⁴ eşcinsellik,⁷⁵ hırsızlık,⁷⁶ iftira,⁷⁷ zulüm,⁷⁸ eziyet,⁷⁹ düşmanlık,⁸⁰ ırkçılık,⁸¹ ve ekonomik haklara tecavüz⁸² gibi birçok münkerin yasaklanmasından oluşmaktadır.

Kur'ân'ın önemli ilkelerinden bir diğeri kısmı da din, dil, ırk, cinsiyet, statü, ekonomik ve sosyal durum gibi beşeri özellikleri ölçüt yapmaksızın bütün insanların temel haklarını koruma altına almasıdır.

Kur'ân'ın inanmayanlara sunduğu haklara geçmeden önce hak kelimesinin sözlük ve terim anlamına, hakkın Kur'ân'daki anlamlarına, özelliklerine ve çeşitlerine kısaca temas edilecektir.

⁶³ el-En'âm 6/61; er-Ra'd 13/11; el-İnfîtâr 82/10.

⁶⁴ Mehmet Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 13-14.

⁶⁵ el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29; Kâf 50/45.

⁶⁶ el-Bakara 2/219, 170; el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/179; Sebe' 34/46; el-Câsiye 45/13; el-Mücâdele 58/11.

⁶⁷ el-Kâfirûn 109/1-6.

⁶⁸ en-Nisâ 4/6, 32; el-Hadîd 57/7.

⁶⁹ Yûsuf 12/109; er-Rûm 30/9; el-Hac 22/46; el-Ankebût 29/20.

⁷⁰ el-Ankebût 29/43; ez-Zümer 39/9; el-Alak 96/1-5.

⁷¹ er-Rûm 30/22.

⁷² el-Mâide 5/90.

⁷³ el-İsrâ 17/32.

⁷⁴ el-İsrâ 17/33.

⁷⁵ en-Nisâ 4/15.

⁷⁶ el-Mâide 5/83.

⁷⁷ Nûr 24/4.

⁷⁸ Hûd 11/13; eş-Şuarâ 26/227.

⁷⁹ el-Bakara 2/262-264; el-Ahzâb 33/58.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/159.

⁸¹ el-Hucurât 49/13.

⁸² el-Bakara 2/188; et-Tevbe 9/334-35.

حَقُّ/hak kelimesi, sözlükte inkârı caiz olmayan sabit şey anlamına gelmektedir.⁸³ Çoğulu حَقَقٌ ve حَقَاقٌ şeklinde gelmektedir.⁸⁴ Temel anlamı uyumluluk ve uygunluk olan hak kelimesi, bir şeyi hikmeti gereği olarak yaratana, yaratılana, bir şeyin aslına uygun olan inanca da hak adı verilmektedir. Ayrıca gerektiği şekilde, gerektiği zamanda, gerektiği kadar yapılan işe ve söylenen söze de hak denilmektedir.⁸⁵ Kavram olarak hak ise realiteye uygun olan hükmü ifâde etmekte, söz, inanç, din ve mezhepleri de kapsamaktadır. Hakkın karşıtı ise batıldır.⁸⁶ Kısaca kitap ve sünnete muvafık olan her şeye hak denilmektedir.⁸⁷

Hak kavramı, Kur'ân'da en fazla yer alan kavramlardandır. Zira bu kavram Kur'ân'da türevleriyle birlikte 287 defa geçmektedir.⁸⁸ Kur'ân'da hak kavramı birçok anlamda kullanılmaktadır. Kur'ân'ın pek çok âyetinde hak sözcüğü Yüce Allah'ın ismi olarak geçmektedir.⁸⁹ Ayrıca söz konusu kavram, Yüce Allah'ın isimlerine sıfat olarak da kullanılmaktadır.⁹⁰ Kuşkusuz hak kavramını en iyi biçimde yansıtan Allah'tır. Çünkü O'nun isimleri, sıfatları, fiilleri ve her şeyi haktır. O ezeli, ebedi, varlığı sabit, eşi ve benzeri yoktur.

Hz. Peygamber de Allah-hak münasebetini teheccüd namazındaki bir duasında şöyle açıklamıştır:

“Allah'ım hamd sana mahsustur. Sen haksın, va'din, sözün, kavuşman, cennet, cehennem, kıyamet, peygamberler ve Muhammed haktır.”⁹¹

Ayrıca hak kavramı Kur'ân'da, vahiy,⁹² Kur'ân,⁹³ peygamber,⁹⁴ İslâm,⁹⁵ tevhit,⁹⁶ doğrudur-gerçek,⁹⁷ adalet,⁹⁸ gereklilik,⁹⁹ ahiret,¹⁰⁰ ecel,¹⁰¹ ihtiyaç,¹⁰² beyân,¹⁰³ mal,¹⁰⁴ hisse,¹⁰⁵ zekat,¹⁰⁶

⁸³ Halîl b. Ahmed Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrî (Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts), “hak”, 3/6; Ebî Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Curcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), “hak”, 94.

⁸⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts), “hak”, 10/49.

⁸⁵ Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), “hak”, 417-418.

⁸⁶ Curcânî, *et-Ta'rifât*, “hak”, 94.

⁸⁷ Ebû'l-'Abbâs, Takyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harânî, *Muhezzebü İktidâi's-Sirâti'l-Müstakîm Muhâlefü Ashâbi'l-Cahîm*, tertip eden Abdurrahmân Abdulcebbâr (Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1996), 29.

⁸⁸ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts), 208-212.

⁸⁹ el-Hac 22/6; el-Kehf 18/44; el-Mü'minûn 23/71; Nûr 24/25; Lokmân 31/30; Sâd 38/84.

⁹⁰ el-En'âm, 6/73; Yûnus 10/32, 55; Tâhâ 20/114; el-Câsiye 45/22.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “teheccüd”, 1.

⁹² el-Enfâl 8/5.

⁹³ el-En'âm, 6/5; Yûnus 10/108; el-Kasas 28/48.

⁹⁴ el-Bakara 2/42, 109; ez-Zuhruf 43/29.

⁹⁵ en-Nisâ 4/170; el-Enfâl 8/7; el-İsrâ 17/170.

⁹⁶ el-Mü'minûn 23/70; el-Kasas 28/75; el-Ankebût 29/68; es-Sâffât 37/37.

⁹⁷ el-En'âm 6/73; Yûnus 10/4, 53; Lokmân 31/33.

⁹⁸ el-A'râf 7/89; el-Enbiyâ 21/112; Nûr 24/25; Sâd 38/22.

⁹⁹ es-Secde 32/13; Mü'min 40/6; el-Ahkâf 46/18.

¹⁰⁰ el-Hâkka 69/1.

¹⁰¹ Kâf 50/19.

¹⁰² Hûd 11/79.

¹⁰³ el-Bakara 2/71.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/252.

¹⁰⁵ ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24.

¹⁰⁶ el-En'âm 6/141.

Ka'be'nin kible olması,¹⁰⁷ dalâletin karşıtı,¹⁰⁸ batılın zıddı,¹⁰⁹ doğru haber,¹¹⁰ gayr ile kullanıldığında günahsız ve suçsuz¹¹¹ anlamlarında kullanılmaktadır.

Kur'ân'a göre hakkın gerçekleşebilmesi için maddî ve manevî bazı unsurların bulunması gerekmektedir. İman,¹¹² takva,¹¹³ Yüce Allah'ı anmak,¹¹⁴ cemaat halinde mücadele etmek,¹¹⁵ mücadelede sabır ve sebat göstermek¹¹⁶ hayatın hak ölçülerine göre devam etmesini sağlayan manevî unsurlardır. Sayıca yeterli olmak,¹¹⁷ yeterli maddi destek sağlamak,¹¹⁸ tedbirli ve hazırlıklı olmak¹¹⁹ ise hakkın gerçekleştirilmesini sağlayan maddî unsurlardır.

Kur'ân'da hakkın Yüce Allah'tan olması,¹²⁰ bir olması,¹²¹ güçlü olması,¹²² batıldan ayrı olması,¹²³ ağır olması,¹²⁴ insanların çoğu tarafından bilinmemesi ve istenmemesi¹²⁵ gibi bazı özellikleri bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da cehalet,¹²⁶ haset,¹²⁷ körü körüne taklit,¹²⁸ kibir,¹²⁹ nefsanî arzulara uymak,¹³⁰ Yüce Allah'ın vermiş olduğu akıl, göz ve kulak gibi duyu organlarını yerli yerinde kullanmamak,¹³¹ mal ve makamın elden çıkma korkusu¹³² gibi nedenlerden dolayı insanların çoğunun hakkı kabul etmedikleri beyân edilmektedir. Aynı zamanda Kur'ân'da hakka karşı bazı sorumluluklarımızın olduğu ifâde edilmektedir. Bu sorumluluklarımızın başında hakkı bilip¹³³ söylemek,¹³⁴ hakta sebat göstermek,¹³⁵ hakka uyanlarla beraber olmak,¹³⁶ hak yolunda fedakarlık göstermek,¹³⁷ hak kimden gelirse gelsin kabullenmek¹³⁸ ve hak ile batılı karıştırmamak¹³⁹ gelmektedir.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/147.

¹⁰⁸ Yûnus 10/32.

¹⁰⁹ el-En'âm 6/62; el-İsrâ 17/81; Yûnus 10/30; el-Hicr 15/85; el-Hac 22/6.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/60.

¹¹¹ el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112.

¹¹² el-Enfâl 8/19; er-Rûm 30/47.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/200.

¹¹⁴ el-Enfâl 8/45.

¹¹⁵ el-Mâide 5/2; es-Saf 61/4.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/200.

¹¹⁷ el-Enfâl 8/65.

¹¹⁸ et-Tevbe 9/41, 289; Muhammed 47/7.

¹¹⁹ en-Nisâ 4/71; el-Enfâl 8/60.

¹²⁰ el-Bakara 2/147; Yûnus 10/35.

¹²¹ el-Bakara 2/257.

¹²² İbrâhîm 14/19; el-Enbiyâ 21/18; Sebe' 34/48.

¹²³ el-Mâide 5/100; Fâtır 35/19-22.

¹²⁴ el-Haşr 59/21; el-Müzzemmil 73/5; el-İnşirâh 94/2-3.

¹²⁵ el-En'âm 6/116; Yûnus 10/55; el-Enbiyâ 21/24; Hûd 11/17; Yûsuf 12/103; Sebe' 34/13.

¹²⁶ et-Tevbe 9/6; el-Enbiyâ 21/24.

¹²⁷ el-Bakara 2/109.

¹²⁸ el-Bakara 2/170.

¹²⁹ el-En'âm 6/52; en-Neml 27/14; el-Mü'minûn 23/47.

¹³⁰ el-Furkân 25/43; el-Kasas 28/50.

¹³¹ el-A'râf 7/179; el-Mülk 67/10.

¹³² el-Mü'minûn 23/47.

¹³³ el-Hac 22/54, 71.

¹³⁴ el-Bakara 2/140, 159; Âl-i İmrân 3/187.

¹³⁵ el-Enfâl 8/45.

¹³⁶ et-Tevbe 9/119.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/92; et-Tevbe 9/111.

¹³⁸ İbrâhîm 14/22; Meryem 19/43; en-Neml 27/22.

¹³⁹ el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71.

Kur'ân'da hak kavramına yakın mana ifâde eden birçok kavram da bulunmaktadır. Görmemize yardımcı olan ve ışık manasına gelen nûr, hayır, adl, sâlih, müstakim, rüşd ve furkan kavramları hak ile ilişkili olan kavramlardır.¹⁴⁰

Kur'ân'a göre hakkın pek çok çeşidi bulunmaktadır. Bu hakların başında tevhit ilkesi çerçevesinde Yüce Allah'a iman etmek,¹⁴¹ O'nu sevmek, anmak,¹⁴² yardıma çağırarak,¹⁴³ O'na karşı ihlaslı olmak,¹⁴⁴ takvalı olmak,¹⁴⁵ O'na şükretmek,¹⁴⁶ tevekkül etmek,¹⁴⁷ O'ndan bağışlanma dilemek,¹⁴⁸ Kur'ân okumak,¹⁴⁹ namaz kılmak,¹⁵⁰ hacca gitmek,¹⁵¹ oruç tutmak,¹⁵² zekat vermek,¹⁵³ kefaretlere ödemek,¹⁵⁴ gibi Yüce Allah'ın hakları gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'da ana-baba,¹⁵⁵ karı-koca,¹⁵⁶ çocuk,¹⁵⁷ akraba,¹⁵⁸ komşu,¹⁵⁹ kadın,¹⁶⁰ erkek,¹⁶¹ inanç, düşünce,¹⁶² yaşama,¹⁶³ mülkiyet,¹⁶⁴ insan onurunun korunması,¹⁶⁵ neslin ve iffetin korunması¹⁶⁶ gibi bireylerin yararlarını koruyan din, dil, ırk, cinsiyet, statü, ekonomik ve sosyal durum gibi beşeri özellikleri ölçüt yapmaksızın bütün insanların temel meşru hakları da bulunmaktadır.

Kur'ân'ın temel değerlerinden bir kısmı da inanmayanların meşru haklarını koruma altına alınan ilkelere dir. Kur'ân'da inanmayanlar, Allah'a ortak koşan,¹⁶⁷ verdikleri sözü bozan, yeryüzünde bozgunculuk yapan,¹⁶⁸ Allah'ın âyetlerinden yüz çeviren,¹⁶⁹ âyetlerle alay eden,¹⁷⁰ âyetleri çarpıtmaya çalışan,¹⁷¹ iman etmek için mu'cize görmek isteyen,¹⁷² Allah yolundan saptırmaya çalışan,¹⁷³ Kur'ân'ı dinlemeye tahammül etmeyen,¹⁷⁴ hakkı görmeyen,¹⁷⁵ kıyamete

¹⁴⁰ Abdulcelil Candan, *Kur'ân-ı Kerim'de Hak ve Batıl Mücadelesi* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts), 41-43.

¹⁴¹ Yûnus 10/68; el-İsrâ 17/11; en-Neml 27/59-60; Tâhâ 20/98; Fâtır 35/3; Sâd 38/65; el-Mü'min 40/62; ed-Duhân 44/8; el-Müzzemmil 73/9; el-İhlâs 112/1-4.

¹⁴² el-Enfâl 8/2; er-Ra'd 13/28; Meryem 19/96; el-Mü'minûn 23/60-61; el-Ahzâb 33/41; eş-Sûrâ 42/23; el-Müzzemmil 73/8.

¹⁴³ Fatıha 1/1-7; el-Bakara 2/45, 153, 186, 201; el-Mü'minûn 23/118; el-Mü'min 40/60.

¹⁴⁴ el-A'râf 7/29; ez-Zümer 39/2, 11, 14; el-Mü'min 40/14.

¹⁴⁵ er-Rûm 30/30-31; ez-Zümer 39/10; eş-Sûrâ 42/184.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/152; el-A'râf 7/55, 205; en-Nahl 16/114; el-Furkân 25/64; es-Sâffât 37/182.

¹⁴⁷ Hûd 11/123; İbrâhîm 14/12; el-Furkân 25/58; el-Ahzâb 33/3; ez-Zümer 39/36; et-Tegâbün 64/13.

¹⁴⁸ el-Bakara 2/160; en-Nisâ 4/106; Hûd 11/3, 90; et-Tahrîm 66/8; en-Nasr 110/3.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/82; el-Kehf 18/27; el-Enbiyâ 21/10, 50; el-Hâkka 69/38-40.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/43, 83, 110, 238; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/178; el-Hac 22/78; Nûr 24/56.

¹⁵¹ el-Bakara 2/158, 196, 203; Âl-i İmrân 3/97; el-Mâide 5/97; el-Hac 22/27.

¹⁵² el-Bakara 2/183-184, 187.

¹⁵³ el-Bakara 2/43; et-Tevbe 9/60; Meryem 19/31; el-Müzzemmil 73/20.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/196; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/3; et-Tahrîm 66/2.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23; Lokmân 31/14; el-Ankebût 29/8; el-Ahkâf 46/15.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/222; en-Nisâ 4/19, 34, 128; er-Rûm 30/21; el-Mücâdele 58/1.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/233; el-İsrâ 17/31; el-En'âm 6/140; el-Mümtehine 60/12; et-Talâk 65/6.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/27; en-Nisâ 4/36; er-Ra'd 13/21, 25; en-Nahl 16/90; Nûr 24/61.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/36.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/124; en-Nahl 16/58-59; el-Ahzâb 33/35.

¹⁶¹ Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/124; el-Ahzâb 33/35.

¹⁶² el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Gâşiye 88/21.

¹⁶³ en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/31, 33.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29, 32; en-Nahl 16/71.

¹⁶⁵ el-Mâide 5/90-91; el-Hucurât 49/11.

¹⁶⁶ el-İsrâ 17/32; Nûr 24/19, 33.

¹⁶⁷ el-Kehf 18/102; Yâsîn 36/74.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/27.

¹⁶⁹ Yâsîn 36/46.

¹⁷⁰ es-Sâffât 37/14.

¹⁷¹ Hûd 11/19.

¹⁷² el-İsrâ 17/90-93.

¹⁷³ el-A'râf 7/45; et-Tevbe 9/9.

¹⁷⁴ el-Hac 22/72.

kadar Kur'ân'a şüpheyle bakan,¹⁷⁶ antlaşmalara riayet etmeyen,¹⁷⁷ yalan yere yemin eden,¹⁷⁸ sapkın inançlarını asla terk etmeyen,¹⁷⁹ din hakkında bilgileri olmadığı halde tartışan,¹⁸⁰ şehvetlerine düşkün olan,¹⁸¹ ruh halleri sıkıntılı olan,¹⁸² hemen ümitsizliğe kapılan,¹⁸³ kibirli, şımarık olan,¹⁸⁴ cimrilik yapıp insanlara da cimri olmayı emreden¹⁸⁵ fakirlere yardım etmeyen,¹⁸⁶ hakka riayet etmeyen,¹⁸⁷ gösteriş yapan,¹⁸⁸ haklıdan değil güçlüden yana olan¹⁸⁹ ve dünyadaki bütün uğraşları boşa giden¹⁹⁰ kimseler olarak tasvir edilmesine rağmen onların haklarını bile savunan birçok âyet bulunmaktadır.

Biz de çalışmamızda Kur'ân'ın inanmayanlara sunduğu haklardan, inanç ve ibadet özgürlüğü haklarını, hayat hakkını, adalet ile eşitlik haklarını ve diğer bazı hakları dört başlık halinde incelemeye çalışacağız.

1. İnanç ve İbadet Özgürlüğü Hakkı

İnsan fıtratı gereği değişik duygu, arzu, eğilim ve isteklere sahip olmaktadır. Bu fıtrî duyumların başında hiç kuşkusuz özgürlükler gelmektedir. Özgürlükleri belli bir süre içinde dış müdahalelerle baskı altına almak veya köreltmek mümkün olsa bile, onları kökten yok etmek mümkün değildir. Zira baskı altında tutulma halinin en fazla ters tepki yaptığı durumların başında özgürlükler gelmektedir. Bu nedenle özgürlükleri kısıtlayan sistemlerin sıkıntıları ve iç problemleri devamlı olmuş ve bu sistemlerin ömürleri de genellikle kısa olmuştur. Çünkü korku ve baskı ile insanlar özgürlüklerinden geçici olarak vazgeçebilirler. Ancak kendilerine yapılan bu haksızlıkların tamamının hesabını soracakları bir günü beklerler. Ayrıca şu da bir gerçektir ki düşünce ve inanç hürriyetine getirilen kısıtlama ve baskılar karşı tepki doğurmaktadır. Bu karşı tepki, genellikle toplumsal kriz ve sosyal patlamalara neden olabilmektedir. Çünkü baskı altında olan bir düşüncenin özgür hareket edebilmesi veya etrafındaki bir problemi görebilmesi mümkün değildir.¹⁹¹

Kur'ân'ın insanlara bahsettiği özgürlükler, diğer sistemlerin verdiği özgürlüklerden farklılık arz etmektedir. Zira Kur'ân'ın özgürlükleri, birey ve toplumun fıtratıyla uyumlu bir şekilde itidal sınırları içindedirler.¹⁹² Ayrıca bu özgürlükler, insanları şımarıklığa, aşırılığa ve taşkınlığa sevk etmemektedir. Aynı zamanda insan sağlığını tehdit edecek, toplumda ahlâkî dejenereye neden olacak, sosyal güvenliği zedeleyecek, kötü huy ve alışkanlıkların yayılmasına sebep olacak özgürlükler de değildir. Özellikle Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki toplumun büyük

¹⁷⁵ el-Bakara 2/13.

¹⁷⁶ el-Hac 22/55.

¹⁷⁷ el-Mâide 5/104.

¹⁷⁸ et-Tevbe 9/12.

¹⁷⁹ el-Enfâl 8/56.

¹⁸⁰ el-Câsiye 45/24.

¹⁸¹ el-A'râf 7/81.

¹⁸² el-En'âm 6/125.

¹⁸³ Hûd 11/9.

¹⁸⁴ el-Kasas 28/58, 76.

¹⁸⁵ en-Nisâ 4/37.

¹⁸⁶ Yâsîn 36/47.

¹⁸⁷ el-A'râf 7/85.

¹⁸⁸ el-Enfâl 8/47.

¹⁸⁹ Yûnus 10/83.

¹⁹⁰ Hûd 11/16.

¹⁹¹ Faruk Vural, "Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Düşünce ve Özgürlüğü", *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (Yaz 2015), 77.

¹⁹² Nuri Topaloğlu, "İnsan Hakları ve İslam", *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (Ocak-Şubat-Mart 1990), 7.

bir kısmının krallar, imparatorluklar ve derebeylikler tarafından yönetildiği bir dönemde, onun insanlara bahşettiği bu özgürlüklerin değeri daha iyi anlaşılacaktır.¹⁹³

Kur'an'ın insanlara bahşettiği özgürlüklerin başında hiç kuşkusuz inanç ve ibadet özgürlüğü gelmektedir. Çünkü Kur'an, insanları özgür iradeleriyle baş başa bırakmış, diğer dinlere mensup olan birey ve toplumları Müslüman olmaları için zorlamamıştır. Kur'an, diğer insanların özgürlüklerini ihlal etmemek şartıyla her kişiye inancını yaşamasını ve düşüncesini özgür bir şekilde beyân etme hakkını vermiştir. Kur'an, kişileri imana davet eder ama İslâm dinini benimsenip benimsenmemesi konusunda onları özgür iradeleriyle baş başa bırakmıştır. Ayrıca Kur'an, dinin ve imanın bir vicdan işi olduğunu beyân etmiş; insanların hür iradeleriyle iman ve ibadet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yalnız kişi iman konusunda hatalı bir tercihte bulunursa, bu yanlış tercihin hesabını vermek şartıyla her insana dinini özgür bir şekilde seçme hakkını vermiştir. Zira Kur'an'da insanların inanma hakları olduğu gibi, inanmama hakları da vardır ve herkes inanç özgürlüğü konusunda serbest bırakılmıştır.¹⁹⁴ Nitekim Kur'an, inanç özgürlüğü hakkında asırlar önce insanlığa şu evrensel ilkeye uymayı önermektedir:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ¹⁹⁵ “Dinde zorlama yoktur.”

Bu âyet, dinde zorlamanın olmadığını ve insanlara zorla din değiştirtmenin hükümsüz olduğunu göstermektedir. Bir kişiye zorla bilgi verilebilir, fakat zorla inanması sağlanamaz. Baskı ve tehdit sonucunda gösterilen iman gerçek iman olamaz. Zor ile yapılan işte sevap olmadığı gibi gönül rızasıyla yapılmayan ibadetlere de ibadet denilmez. Çünkü iman ancak kalbin onaylaması, içten kanaat getirmesi, serbest irade ile karar verilmesiyle mümkün olabilmektedir.¹⁹⁶

Bu âyete göre, inanç özgürlüğü, her insan için vazgeçilmez bir haktır. İnanmak veya inanmak, insanların hür iradesine bırakılmıştır. Yüce Allah, inanç hürriyeti konusunda insanlara baskı kurmamış ve baskıyı da uygun görmemiştir. Eğer baskı kursaydı, insanlar melek olurdu ve Yüce Allah'a hiçbir zaman isyan edemezlerdi. Ayrıca inanç özgürlüğü, bireylerin ruh aleminde olan psikolojik bir olaydır. Baskı sonucu inandığını beyân eden kişi mümin değil münafık olur. Aynı zamanda zorlama sonucu ibadet eden kişi muhlis değil gösteriş yapan mürâî olur. Zira iman ve ihlas kalp işidir. Yüce Allah'tan başka hiç kimsenin de kalbe hakim olması ve baskı yapması mümkün değildir.

Ayrıca bu âyet, insanların inanç ve düşünce özgürlüğü önündeki bütün engelleri kaldırmış, onların kendi içinde tutarlı, özgün ve özgür iradelerini ortaya koymalarını sağlamaktadır. Bu da insanları samimi, dürüst, tutarlı, olgun ve doğru sözlü kılmaktadır. Zira düşünce, irade ve eylemleri baskı altında tutulan kişilerin söz ve davranışlarında samimi ve objektif olmaları düşünülemez.¹⁹⁷

Aynı zamanda bu âyet, vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'i bile düşünce ve inanç özgürlüğü konusunda uyarmış, davetin baskı ve tehditle olamayacağını ifade etmiştir. Zira Kur'an'da Hz. Peygamber'in tebliğ ve davet prensibinin baskı ve tehdit ile değil, hikmet ve güzel öğütle yapılması gerektiği şöyle tavsiye edilmektedir:

¹⁹³ Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, 75-76.

¹⁹⁴ el-Kehf 18/29; Yûnus 10/99; el-Kâfirûn 109/1-5.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/256.

¹⁹⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995), 1/368; Süleyman Ateş, “Kur'an'da İnsan Hakları”, 1. *Kur'an Sempozyum*, ed. Mehmet Akif Ersin vd. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 1/349; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/402-403.

¹⁹⁷ Faruk Ermemiş, “Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 4.

اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ
yoluna davet ve onlarla en güzel yöntemle mücadele et.”¹⁹⁸

فَذَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ
onları(inanmaya) zorlayamazsın.”¹⁹⁹

Hz. Peygamber de Yüce Allah’tan aldığı vahiyle insanları hikmet ve güzel öğütle imana davet etmiş, baskı ve tehdide başvurmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber ne Mekke ne de Medine döneminde inanç ve ibadet konusunda hiç kimseye baskı kurmamıştır. Bunun en güzel örneğini Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra orada yaşayan Müslüman, Yahudi, Hristiyan ve diğer dinî grupların haklarını garanti altına alan Medine Sözleşmesi’nde görmekteyiz.²⁰⁰ Bu sözleşme, hem İslâm devletinin ilk anayasası olması hem de yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olması açısından da önemlidir.²⁰¹

Medine Sözleşmesi, inanç ve ibadet özgürlüğü açısından örneği görülmemiş çoğulcu bir yaklaşımın eseridir. Zira bu sözleşme, sosyal uzlaşmayı sağlayan, eşitlik ilkesine dayanan ve Medine’de yaşayan her insanın hakkını teminat altına alan bir anayasadır. Bu sözleşmede Müslümanların hakları teminat altına alındığı gibi diğer dinî grupların haklarını da teminat altına almıştır. Ayrıca bu sözleşmeye göre Müslümanlara tabi olan Yahudilere yardım edilecek, haksızlık edilmeyecek ve onların düşmanlarına da yardım edilmeyecektir. Beni ‘Avf Yahudileri, müminlerle birlikte tek bir ümmettirler. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri de kendilerinedir. Herkes kendi dinine göre özgür yaşayabilecektir. Aynı zamanda bu sözleşmeye göre taraflar birbirlerine karşı suç işleyemez ve mazlum olan insana da yardım edilecektir.²⁰²

Hz. Peygamber’in diğer din mensuplarına tanıdığı inanç ve ibadet özgürlüğünü yansıtan bir başka bir örneğini de Necranlı Hristiyanlarla yaptığı antlaşmada görmekteyiz. Hz. Peygamber, Necran’dan gelen Hristiyan grubunu ikindi namazından sonra kendi mescidinde kabul etmiş ve onlarla sohbet etmiştir. Daha sonra heyettekiler mescitte namaz kılmak isteyince Hz. Peygamber onlara izin vermiştir. Onlar da mescidin içinde kendi dinlerine göre namazlarını kılmışlardır. Orada hazır bulunan bazı Müslümanlar engel olmak istemişlerse de Hz. Peygamber: “Onları bırakın, kendi namazlarını kılsınlar.” diyerek Müslümanları uyarmış²⁰³ ve daha sonra onlarla bir antlaşma imzalamıştır. Can, mal, inanç ve ibadet özgürlüğünü garanti altına alan bu antlaşmanın şu maddesiyle yetineceğiz:

Necran halkının canları, dinleri, toprakları, aşiretleri, kiliseleri ve ellerinde bulunan az veya çok ne varsa her şeyleri, Allah’ın Peygamberi Muhammed’in teminatı ve koruması altındadır. Piskopos, rahip ve kahinlerden hiçbiri görevinden engellenemez.²⁰⁴ Bu madde, Müslümanların farklı dinlere sağladığı inanç özgürlüğünün en önemli kanıtıdır.

Hz. Peygamber’in davet metodunu örnek alan sahâbe de insanları hikmet ve güzel öğütle imana davet etmiş, baskı ve tehdide başvurmamış, inanç ve ibadet özgürlüğü konusunda herkesi vicdanları ile baş başa bırakmışlardır. Fethettikleri devletlerin halklarına tam bir inanç

¹⁹⁸ en-Nahl 16/125.

¹⁹⁹ el-Gâşiyeh 88/21-22.

²⁰⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyeri, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* thk. Tahâ Abdurrauf Sa‘d (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411), 3/30-31.

²⁰¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 189.

²⁰² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/30-33.

²⁰³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/114; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahovali Sâhibi's-Şeri'a* thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 5/382.

²⁰⁴ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, 5/389.

ve ibadet özgürlüğü tanımışlardır. Nitekim Hz. Ebubekir Üsâme b. Zeyd'i Bizanslara karşı savaşmak üzere Şam taraflarına komutan olarak gönderdiğinde şu veciz konuşmayı yapmıştır:

“Ey insanlar, davanıza ihanet etmeyiniz. Zulüm ve işkence yapmayınız. Savaşta bile insaftan ayrılmayınız. Çocukları, yaşlıları ve kadınları öldürmeyiniz. Hurma ve diğer meyve ağaçlarının kökünden kesmeyiniz ve yakmayınız. Koyun, sığır ve develeri yemenin dışında bir amaçla kesmeyiniz. Kiliselere kapanıp kendilerini ibadete vermiş olanları ibadetleriyle baş başa bırakınız.”²⁰⁵

Hz. Ömer de Kudüs'e gittiğinde Kamâme Kilisesine uğramış ve avlusunda oturmuştur. Namaz vakti gelince piskopos halifenin kilisede namaz kılmasını istemiş ama Hz. Ömer kilisede namaz kılmamıştır. Bunun nedeni de kendisinden sonra Müslümanların bu kiliseyi yıkıp, yerine bir cami inşa etme endişesiydi.²⁰⁶

Hz. Osman da hakka uymak, emin olmak, yetim ve diğer dinî grupların haklarını güvence altına almak için vergi memurlarına gönderdiği mektupta şöyle buyurmuştur:

“Muhakkak ki Allah, yaratılanları hakla yaratmış ve ancak hakkı kabul eder. Siz de hakka uyunuz ve hakkı tam veriniz. Emin olmaya dikkat ediniz. Yetimlere ve muahidlere (antlaşmalı olanlara) zulmetmeyiniz. Çünkü Allah, onlara zulmedenlerin düşmanıdır.”²⁰⁷

Bütün bunlar, İslâm'ın inanç ve ibadet özgürlüğü alanında insanlara sınırlama getirmediği, insanların haklar açısından eşit, inanç ve ibadet konusunda özgür bıraktığını göstermektedir. Özellikle insanların kendi dinleri dışındaki diğer dinlere tahammül edemedikleri bir dönemde İslâm'ın diğer dinî gruplara verdiği hak ve özgürlüklerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca insanlar bu temel prensipleri düşündüğünde, İslâm'ın inanç ve ibadet özgürlüğüne ne kadar önem verdiğini, kendi inanç sistemini hiç kimseye dayatmadan yerkürede insanların huzur ve barış içinde hür yaşamalarını teminat altına aldığını da anlayacaklardır. Dikkat edilirse İslâm'ın bu derece haklarına önem verdiği insanlar, Müslümanlar değil, diğer dinî gruplardır.

Burada üzerinde durmamız gereken önemli bir konu da İslâm'da cihat ile inanç hürriyetinin nasıl bağdaştığıdır. İslâm'da cihat, inanmayanları zorla dine sokmak için değil, vicdanlar üzerindeki baskıyı kaldırmak, din ve vicdan hürriyetini sağlamak, güçlü olanların zulmünü engellemek ve insanları serbestçe karar verme hürriyetine kavuşturmak için yapılır.²⁰⁸ Eğer inanç özgürlüğünde böyle bir zorlama olsaydı, sevap ile cezanın, cennet ile cehennem ve imtihanın da anlamı kalmazdı. Zira Kur'an'ın temel prensibi doğru ve eğriyi insanların gözleri önüne sermektir. Doğru ve eğriyi seçmek ise insanların özgür vicdanlarına bırakılmıştır.²⁰⁹

2. Hayat Hakkı

İnsanın hayatının onurlu bir şekilde devam ettirebilmesi için dokunulmaz kabul edilen din, akıl, namus, can ve mal güvenliği gibi temel haklar belirlenmiştir. Kur'an'daki emir ve yasaklarının asıl amacı, zarurât-ı diniyye olarak bilinen bu temel değerlerin korunması ve insanın güven, huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasının sağlanmasıdır.²¹⁰ Korunması gereken bu temel hakların başında hiç kuşkusuz hayat hakkı gelmektedir. Çünkü bu hakka sahip

²⁰⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Tarihu'l-Ümeme ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 2/246.

²⁰⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Mukadimetu ibn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/268.

²⁰⁷ Taberî, *Tarihu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, 2/591.

²⁰⁸ Muhammed Sallâbî, *el-Huriyyâtu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 106.

²⁰⁹ el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29; en-Nebe 78/39; et-Tekvîr 81/27-28.

²¹⁰ Sâlih b. Hüseyin el-'Âbir, *Hukuku Ğayri'l-Müslimîne fi Bilâdi'l-İslâm* (Riyad: Vekâletu'l-Matbû'âti ve'l-Bahsi'l-İlmiyyî, 2008), 48.

olmayan birinin diğer haklara sahip olması mümkün değildir. Hiçbir fark gözetmeden bütün insanlara yaşama hakkını bahşeden ve bu hakkı dokunulmaz kabul eden Yüce Allah'tır. Zira insanın dünyaya gelmesi de ölümü de Yüce Allah'ın iradesindedir.²¹¹ O'ndan başka hiç kimsenin insanı bu haktan mahrum etmeye hakkı yoktur. Bu nedenle Kur'an'da haksız yere cana kıymak yasaklanmıştır:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ “Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayınız.”²¹²

Ayrıca Kur'an'da haksız yere bir cana kıymanın, bütün insanları öldürmüş gibi ağır bir suç, birinin hayatını kurtarmanın da bütün insanlara hayat vermiş gibi değerli bir davranış olduğu kabul edilmektedir:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

“Kim bir cana kıymamış, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış bir insanı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de birini yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur.”²¹³

Aynı zamanda Kur'an'da hukukî bir gerekçeye dayanmaksızın bir insanı öldürmek büyük bir suç sayılmaktadır. Bu suçu işleyen kişiler, Yüce Allah'ın gazabına, lanetine ve azabına uğrayacaklardır. Uhrevi yaşamda da yerleri ebedi olarak cehennem olacaktır.²¹⁴

Şefkat ve rahmet elçisi olan Hz. Peygamber de birçok hadisinde insan yaşamı üzerinde durmuş ve yaşam hakkının dokunulmaz olduğunu beyân etmiştir. Bu hususta veda hutbesinde şöyle buyurmuştur:

“Bu gününüz, bu ayınız ve bu şehriniz nasıl kutsal ise, kanlarınız, mallarınız ve namusunuz da öğlesine kutsaldır.”²¹⁵

Hayatın kutsal olduğuna daima vurgu yapan Hz. Peygamber başka bir hadiste: “Yedi helak edici şeyden uzak kalınız...bunlardan biri Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymaktır.”²¹⁶ buyurarak insanın yaşam hakkının dokunulmaz olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi bütün bu âyet ve hadislerdeki uyarılar, inananı, inanmayı, kadını ve erkeği de kapsayacak şekilde genel emirlerdir. Çünkü Müslümanların yaşam hakkı ne kadar dokunulmaz ve kutsal ise diğer dinî grupların yaşam hakkı da o kadar dokunulmaz ve kutsaldır. Zira İslâm'a göre insan, Yüce Allah'ın kulu ve en güzel emaneti olduğu için, Müslüman olsun olmasın, hürmet edilmeye layıktır ve yaşama hakkına sahiptir. İslâm'ın idaresine giren diğer dinî grupların can güvenliği İslâm'ın garantisi altındadır. Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisleri zimmîlerin can güvenliğini koruma altına alma hususunda üzerinde düşünmeye değerdir:

1. “Kim bir zimmîyi öldürürse cennet kokusunu almayacaktır. Oysa cennet kokusu kırk yıllık mesafeden duyulur.”²¹⁷

2. “Kim bir Müslümanın (zimmîlere verdiği) anlaşmasını bozarsa (o zimmîye eziyet verirse) Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Ondan ne farz ne de sünnet kabul olunur.”²¹⁸

²¹¹ Âl-i İmrân 3/27.

²¹² el-İsrâ 17/33.

²¹³ el-Mâide 5/32.

²¹⁴ en-Nisâ 4/93.

²¹⁵ Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, “Mina”, 131.

²¹⁶ Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, “Hudud”, 30.

²¹⁷ Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, “Katl”, 5.

Paha biçilmez değerdeki insan hayatının kıymeti açısından Müslümanlar ile zimmîler arasında herhangi bir farkın olmadığını Hz. Peygamber'in şu hadisinde de öğrenmekteyiz:

Müslümanlardan biri, zimmîlerden birini öldürmüş ve bu olay Hz. Peygamber'e intikal etmiştir. Hz. Peygamber de: *أنا أحق من أوفي بدمته* "Ben zimmetimin gereğini tam olarak yerine getirmeye en layık olanım." diyerek kısas hükmünü uygulamıştır.²¹⁹

İslâm, gayr-i müslimlerin hayat haklarını teminat altına aldığı gibi, onların diğer kişilik haklarını da güvence altına aldığı Hz. Peygamber'in şu hadisinden anlıyoruz:

"Dikkat ediniz! Kim anlaşmalı olan bir zimmîye zulmederse veya onu aşağılarsa ya da gücünün üstünde ona yükümlülük verirse veyahut ondan zorla bir şey alırsa kıyamet gününde ben onun davacısı olurum."²²⁰

Hz. Ali'nin halifeliği zamanında da bir zimmî Müslümanlar tarafından öldürülmüştü. Tam kısasın uygulanacağı sırada öldürülenin kardeşi öldüreni affettiğini beyân etmiştir. Hz. Ali, hak sahibinin korkusundan kısastan vazgeçtiğini göz önüne alarak kısası uygulamak istemiş, ancak maktulün kardeşi: "Katili öldürmekle kardeşim geri gelmez." diyerek diyete razı olunca Hz. Ali de ona şöyle demiştir: "Sen biliyorsun ki zimmetimizde olanın kanı bizim kanımız gibidir. Diyeti de bizim diyetimiz gibidir."²²¹

Bütün bunlardan, İslâm'ın kemiyetler üstü bir değer taşıyan insan hayatına ne kadar değer verdiğini ve insanlar arasında hiçbir ayırım yapmaksızın hepsinin, doğal haklarını eşit bir şekilde savunup güvence altına aldığı anlaşılmaktadır. Bu temel hakları güvence altına almak için de İslâm'ın maddî ve manevî birtakım hukuki yaptırımlar uyguladığını öğrenmekteyiz. Bunu bir varoluş temel ilkesi haline getirirken de "sadece insanı" ölçüt almış, din, dil, ırk, renk, cinsiyet, soy, sop, makam, küçük, büyük ve coğrafya gibi görelî durumları bir kenara bıraktığını müşahede etmekteyiz. Hiçbir insan, bu görelî ve ilintili durumlardan dolayı yaşama hakkı bakımından diğer insanlardan daha fazla bir ayrıcalığa sahip değildir. Her insanın doğuştan tabii olarak sahip olduğu hayat hakkı aynı oranda eşit ve kutsaldır. Zira bu hak, kazanılarak elde edilebilen haklardan değildir. Hiç kimsenin Yüce Allah tarafından bahşedilen bu doğal hakkı ihlal etmeye hakkı yoktur.

3. Adalet ve Eşitlik Hakkı

Adalet ve eşitlik hakkı, her dönemde insanların en çok ihtiyaç duyduğu ve gerçekleşmesini arzu ettiği en önde gelen değerlerin başında gelmektedir. Kur'an'da da bu hak, uyulması gereken temel ilkelerden biri sayılmakta, her insan kanun önünde eşit haklara sahip olmakta ve hiçbir kişiye veya gruba ayrıcalık verilmemektedir. Nitekim Kur'an, eşref-i mahlukat olan insana verdiği değerlerin bir gereği olarak, küçük-büyük, kadın-erkek, köle-efendi, inanmış-inanmamış, zengin-fakir hiçbir ayırım yapmaksızın her insana adil davranmayı emretmektedir.²²² Bu bağlamda Kur'an, ölçü ve tartıdan²²³, mahkemelere varıncaya kadar her alanda insanları adil olmaya, her konuda hakkı gözetmeye çağırmakta, her hak sahibine

²¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhya-i't-Türâsî'l-'Arabî, ts), "Bâbu'l-'Atiki Biğayri İzni Ehlihi", 4.

²¹⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. 'Amr ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 3/135.

²²⁰ Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), "Haraç", 33.

²²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî'l-Kübrâ* thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. (Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1994), 8/34.

²²² en-Nisâ 4/58.

²²³ el-A'râf 7/85; Mutaffifîn 83/1-3.

hakkını vermeyi emretmekte, başkalarına haksızlık etmekten ve zulüm yapmaktan da sakındırmaktadır.²²⁴

Her türlü zulüm ve haksızlığın karşısında kalkan olan ve hiçbir insana haksızlık yapılmasına izin vermeyen Kur'ân, adalet ve eşitlik prensibi bağlamında herkesi adaletli olmaya ve adil şahitlik yapmaya şu şekilde uyarılmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*“Ey iman edenler! Allah için adaleti ayakta tutun ve adaletle şahitlik edenlerden olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi asla adaletten ayırmasın. Adil olun, takvaya uygun olan budur.”*²²⁵

Adalet ve eşitlik prensibi bağlamında dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da hakim ve şahitlerin hakkı korumaları, haklının tarafında yer almaları, haksızlıktan ve adaletten ayrılmamalarıdır. Bu bağlamda Yüce Allah, insanın kendi aleyhine, ana-babasının ve akrabasının aleyhinde bile olsa, leh veya aleyhinde şahitlik yaptığı kimse zenginde olsa, fakir de olsa asla adaletten ayrılmamayı emretmektedir.²²⁶ Bazı insanlar, geçici dünya menfaatlerini elde etmek için güçlü ve makam sahiplerinin lehine şahitlik yaparak hakkı gizlemektedir. Bazı insanlar da fakirleri korumak için onların lehine şahitlik yapmaktadır. Halbuki bu iki şahitlik de doğru değildir. Şahitlikte asla sevgi, şefkat, merhamet ve korku duyguları insanı adaletten saptırmamalı, hak ve adalet neyi gerektiriyorsa insan onu yapmalıdır. Nefsin arzuları, kişiyi adaletten alıkoymamalıdır.²²⁷

Adalet ve eşitlik prensibinde dikkat edilmesi gereken başka bir husus mahkemede din, renk ve ırk ayırımına; akrabalık ve dostluk ilişkisine bakılmaksızın herkesin kanun önünde eşit haklara sahip olmasıdır. Herkes eşit bir şekilde yargı önünde eşit muameleye tabi tutulmalıdır. Kur'ân'ın amir hükümleri gereğince hiç kimseye farklı bir muamele yapılamayacağı gibi hiç kimseye de ek imtiyaz verilmemektedir. Yargı önünde bu eşitliğin uygulanması hususunda inanmış ile inanmamış arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim Kur'ân'da Yüce Allah, diğer dini grupları, Hz. Peygamber'i hakim olarak seçip seçmemekte serbest bıraktıkları gibi, Hz. Peygamber'i de davalarına bakıp bakmamakta serbest bırakmıştır. Fakat Yüce Allah kendisine, onlar arasında hükmetmek isterse adaletle hükmetmesini emretmektedir: وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم

بِالْقِسْطِ *“Eğer aralarında hüküm verirsen adaletle hüküm ver.”*²²⁸ Bundan dolayı hırsızlık yapan, cana kıyan, zina eden, iftira eden vb. suçları işleyen Müslüman'a uygulanan ceza ile gayr-ı müslime uygulanan ceza aynı olmuştur.

Kur'ân'ın insanlara sağladığı bu engin eşitlik anlayışından ötürü hiçbir insan ırkından, renginden, dilinden, ekonomik durumundan, sosyal statüsünden, dinî, ilmî ve siyâsî düşüncesinden ötürü kınanamaz, dışlanamaz ve horlanamaz. Kur'ân'ın öngördüğü bu evrensel eşitlik ve adaletin pratikteki çarpıcı uygulamaları İslâm'ın iktidarda olduğu dönemlerde hayret verici bir şekilde görülmüştür.

Kur'ân'ın eşitlik ve adalet anlayışını yansıtan çarpıcı örneklerden biri de hırsızlıkla suçlanan Zeyd b. Semîn adındaki bir Yahudi'nin masum olduğunu bildiren Nisâ 105-113 âyetleridir. Müfessirlerin çoğunun tercih ettiği rivayetleri şöyle özetlemek mümkündür: Ensar'dan Tu'me

²²⁴ en-Nahl 16/90; el-Mümtehine 60/8.

²²⁵ el-Mâide 5/8.

²²⁶ en-Nisâ 4/135.

²²⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, 2/694.

²²⁸ el-Mâide 5/42.

b. Ubeyrik adındaki bir Müslüman, komşusu Katâde b. Nu'mân'ın dağarcığındaki zırhını çalmıştı. Delik olan dağarcıkta aynı zamanda un da vardı. Ebû Tu'me, delik olan dağarcığı evine kadar götürmüştür. Hırsızlık olayı duyulunca, zırhı Yahudi olan Zeyd b. Semîn'in evine götürmüştü. Zırhın sahipleri onun izini Ebû Tu'me'nin kapısına kadar getirmişti. Ama Ebû Tu'me yemin edince, ondan vazgeçmişlerdi. Dökülen unun izini takip etmeye devam eden zırh sahipleri, zırhı Yahudinin evinde bulmuşlardı. Yahudi, zırhı kendisine Ebû Tu'me'in verdiği, hırsızlıkla ilgisinin olmadığını söylemiş ve Yahudilerden bir grubu da şahit olarak göstermişti. Olayın bu aşamasından sonra Ebû Tu'me'in kabilesinden de birçok kişi işbirliği yapıp suçu masum olan Yahudi'nin üzerine yıkmaya çalışarak Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Hz. Peygamber de doğru gibi görünen Ebû Tu'me'in yeminine ve akrabalarının şahitliklerinden tabii olarak etkilenmişti. Neredeyse Ebû Tu'me'nin lehine, Yahudi'nin de aleyhine hüküm verecekti ki Yüce Allah, bu meseleyi açığa kavuşturan Nisâ 105-113 ayetlerini indirdi ve Yahudinin masum olduğunu ortaya çıkardı.²²⁹ Görüldüğü üzere, bu âyetler, Hz. Peygamber'in şahsında bütün insanlara haksızlık yapanları değil, haksızlığa uğrayanların dinine, ırkına, makam ve mevkilerine bakmaksızın haklarını savunmalarını emretmektedir.

İslâm'a göre mahkemede fertler arasında soy, mevki ve makam gibi hususlarda üstünlüğün olmadığını, kanun önünde herkesin eşit olduğunu ortaya koyan çarpıcı örneklerden biri de itibarlı bir bayanın hırsızlıktan dolayı cezalandırılmasıdır. Mekke fethi esnasında hırsızlık yapan Kureyş'in Benî Mahzûm kabilesine mensup Fâtma Binti Esved adındaki itibarlı bir bayanın ceza tatbiki Kureyşlileri çok rahatsız etmişti. Bu cezanın affedilmesi için Üsâme b. Zeyd'i aracı olarak Hz. Peygamber'e gönderdiler. Hz. Peygamber de Üsâme'ye:

أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى "Allah'ın koyduğu cezalardan birinin uygulanmaması için aracılık mı yapıyorsun?" diye sordu, sonra şöyle buyurdu: "Sizden önceki toplumların helâk olmalarının temel sebebi, aralarında itibarlı biri hırsızlık yapınca ona dokunmamaları, zayıf biri hırsızlık yapınca hemen onu cezalandırmaları olmuştur. Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtma bile bu hırsızlığı yapsaydı, mutlaka onun da elini keserdim."²³⁰

İslâm'ın eşitlik ve adalet anlayışını ortaya koyan çarpıcı örneklerden bir diğeri de haksız bir şekilde bir Hristiyan'ın kamçılanmasıdır. Mısır Valisi Amr b. As'ın oğlu Muhammed b. Amr, bir at yarışmasını kaybetmiş ve Hristiyan olan rakibini الأكرمين "Ben şerefli oğluyum" diyerek onu kamçlamıştı. Çaresiz ve kimsesiz olan genç hakkını aramak için Mısır'dan Medine'ye kadar gelmiş ve derdini Hz. Ömer'e anlatmıştı. Hz. Ömer de vali ve oğlunu Medine'ye çağırılmıştı. Gencin de Medine'de kalmasını emretmişti. Amr b. As ve oğlu Medine'ye gelince onları mahkeme etmiş ve Hristiyan olan gence:

اضرِب ابن الأكرمين "Sen de şerefli oğluna vur" diyerek valinin oğlunu cezalandırmıştır. Daha sonra, kırbaçı valinin başına da vurmasını emretmiş fakat genç onun masum olduğunu söyleyince Hz. Ömer şöyle cevap vermiştir: "Oğlu sana babasının valiliğini kullanarak kırbaç indirmemiş miydi?" Genç ise: "Ya Emirel-Mü'minin ben hakkımı beni dövenden aldım." diye

²²⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 4/265-270; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/353-354; Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. Gâlib b. 'Atyye el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 2/109; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 181; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, thk. Zekeriyâ Abdülmevcud, Ahmed en-Necûlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/357-358.

²³⁰ Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, "Meğâzî", 131.

cevap vermiştir. Daha sonra Hz. Ömer vali ve oğluna şöyle demiştir: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم احراراً “Annelerinden hür olarak doğan insanları ne zamandan beri köle edindiniz.”²³¹ Görüldüğü gibi, İslâm’a göre kanun önünde herkes eşittir. Haksızlık eden kişinin soyu, sopu ve makamı ne olursa olsun, işlediği suçun cezasını aynen görmektedir. Ayrıca haksızlığa uğrayan kişinin de rengine, ırkına ve dinine bakılmaksızın hakkını tam aldığı görülmektedir.

İslâm’ın eşitlik ve adalet anlayışını yansıtan bir başka çarpıcı örnek de makam ve mevkileri ne olursa olsun, kanun ve hakim karşısında herkesin eşit olduğunu Hz. Ali ile bir Yahudi arasında geçen zırh meselesidir. Hz. Ali, Sıffîn Savaşı’na giderken yolda zırhını kaybetmişti. Savaş dönüşü zırhını bir Yahudi’nin elinde bulunca, ona şöyle dedi: “Bu benim zırhımdır. Ben onu ne sattım, ne de hibe ettim.” Yahudi ise: “Bu zırh benimdir ve benim elimdedir.” şeklinde cevap verince Hz. Ali, hakime gidelim demiş ve birlikte Kâdı Şureyh’a gidip dertlerini anlatmışlardır. Kâdı Şureyh, Hz. Ali’ye bu iddianı ispat edecek bir kanıtın var mı? diye sormuştur. Hz. Ali: “Oğlum Hasan ve Kanber, zırhın bana ait olduğuna iki şahittir.” diye cevap verince Kâdı Şureyh şöyle demiştir: “Oğlunun babasına şahitliği caiz değildir.” Hz. Ali ise: “Cennetle müjdelen birinin şahitliği nasıl kabul olmaz? Halbuki ben Hz. Peygamber’in “Hasan ve Hüseyin cennetteki gençlerin efendileridir.” dediğini işittim.” dedi. Neticede delil yetersizliğinden dolayı davayı kazan Yahudi bu büyük adalet karşısında: “Emiru’l-Mü’min, beni hakime götürdü, atadığı hakim da kendi aleyhine hükmetti. Ben şahadet ederim ki bu din haklıdır, Allah’tan başka ilâh yoktur ve Muhammed de onun elçisidir. Bu senin zırhındır. Devenden düşmüştü ben almıştım.” dedi ve Hz. Ali ile birlikte savaşa katılıp şehit olmuştur.²³² Görüldüğü gibi, Hz. Ali isteseydi, makamını kullanarak zırhını Yahudi’den rahat bir şekilde kendisi alabilirdi. Fakat kendisi haklı ve halife olduğu halde bir Yahudi ile muhakeme edilmekten çekinmemiş ve hakim karşısında herkesin eşit olduğunu bizzat kendi halifeliği döneminde ortaya koymuştur.

İslâm’ın adalet ve eşitlik anlayışını şu çarpıcı örnekte de görmekteyiz: Mezopotamya ve Çin’in de fatihi olan Kuteybe bin Müslim, Semerkant halkına İslâm’ı seçmek, anlaşma yapmak ya da savaş yapmak gibi seçenekleri sunmadan fethetmişti. Ömer b. Abdülaziz’in adaletini duyan Semerkant halkından bir grup, Kuteybe’yi şehrin fetihinden yirmi yıl sonra, savaş kurallarına riayet etmeden şehre girdiğini halifeye ifâde ederek şikayet etmiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz meseleyi araştırır. Doğru olduğunu öğrenince valiye mektup göndererek bu davanın hakim tarafından sonuçlanmasını istemişti. Neticede hakim Semerkant halkının lehinde hüküm vermiş ve Müslümanların şehrin dışına çıkmalarını emretmiştir. İslâm’ın adaletini gören şehir halkı, Müslümanların şehirde kalmalarını kabul etmiş ve onların çoğu da bu adil karar sonucunda Müslüman olmuştur.²³³ Böylece yönetimi altındakilere karşı din, dil, ırk, makam mevki gibi statülere bakmadan bütün insanlara karşı merhametle muamele eden ve asla adaletten ayrılmayan Ömer b. Abdülaziz’in bu kararıyla halklar arasındaki kırılganlıklar yok oldu. Toplumda huzur, güven hakim oldu ve barış yoluyla kesin zafer elde edilmiş oldu.

4. Diğer Bazı Haklar

²³¹ Yüsun b. Hasen b. ‘Abduhâdî b. Müberriid, *Mahdu’s-Savâb fi Fedâili Emiri’l-Mü’minin ‘Ömer bin Hattâb*, thk. ‘Abdul’azîz b. Muhammed b. ‘Abdulmuhsin (Medine: ‘İmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmiyyâ, 2005), 2/473; Muhammed Gazâli, *Hukûku’l-İnsâni Beyne Te’âlîmi’l-İslâmî ve ‘Îlâni’l-Ümami’l-Müttehide* (Mısır: Dâru’n-Nahda, 2005), 21-22; ‘Âbir, *Hukuku Ğayri’l-Müslimîne fi Bilâdi’l-İslâm*, 19-21.

²³² Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân b. Sadeka el-Vekî‘ ed-Dabbî, *Ahbârü’l-Kudât* thk. ‘Abdul’azîz Mustafâ el-Merâğî (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyeti’l-Kübrâ, 1947), 2/200.

²³³ Ali Tantâvî, *Kısâsun Mine’t-Târîh* (Cidde: Dâru’l-Menâr, 2008), 100-107; ‘Âbir, *Hukuku Ğayri’l-Müslimîne fi Bilâdi’l-İslâm*, 44.

Kur'ân, inanmayanların sadece inanç, ibadet, hayat, adalet ve eşitlik haklarının güvenliğini korumakla yetinmemektedir. Aksine yaşamın her alanını kapsayan temel kurallar bütünüdür sunmaktadır. Örneğin, Kur'ân, her işin başına ehlini, getirmeyi ve emaneti ehline vermeyi şu şekilde emretmektedir:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا “Allah, size emanetleri ehline vermenizi emreder.”²³⁴

Bu ayetteki emanetin ehline verilmesi yönündeki emrin muhatapları genelde bütün insanlar ve özelde müminlerdir. Bazı müfessirler ise bu âyetin, insanlar arasında hüküm veren yöneticiler hakkında olduğunu söylemişlerdir.²³⁵ Müfessirlerin, bu âyetin yöneticilere yönelik olduğunu söylemeleri, bu âyetin nüzûl sebebine dayanmaktadır. Zira bu âyetin nüzûl sebebi tefsirlerde şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği gün, Kâbe'nin anahtarcısı olan Osman b. Talha, Kâbe'nin kapısını kilitleyerek Kâbe'nin üstüne çıkmıştır. Hz. Peygamber Kâbe'nin anahtarını ondan istemiş ama o vermek istememiş ve şöyle demiştir: “Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu bilseydim, anahtarı ondan menetmezdim.” Bu sözleri üzerine Hz. Ali, Osman'ın kolunu bükerek anahtarı ondan almış ve Kâbe'nin kapısını açmıştır. Hz. Peygamber de Kâbe'nin içinde iki rekat namazı kıldıktan sonra dışarı çıkmıştır. Hz. Abbas, daha önce yapmakta olduğu hacılara zemzem suyunu dağıtma görevi olan Sikâye ile Kâbe'nin anahtarını taşıma görevi olan Sedâne'nin de kendisinde toplanmasını isteyince bu âyet nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye, anahtarı Osman'a geri vermesini ve kendisinden özür dilemesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in emrini yerine getiren Hz. Ali'ye Osman: “Bana eziyet ederek anahtarı benden aldın, sonra özür dileyerek bana geri veriyorsun, niye böyle yapıyorsun?” diye sorunca Hz. Ali: “Allah senin hakkında âyet nazil etti.” dedi ve bu âyeti okuyunca Osman: “Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna şahadet ederim.” deyip Müslüman olmuştur. Bu âyetin nüzûlü ile birlikte, Kâbe'nin anahtarı daimi olarak Osman'ın çocuklarında kalmış ve bugün halen onların elindedir.²³⁶

Bu âyet, emaneti ehline vermeyi ve her işin başına ehlini getirmeyi emretmektedir. Âyetin emri ise genel olup inanmış ve inanmamış her insanı kapsamaktadır.²³⁷ Nitekim Hz. Peygamber de Kâbe'nin anahtarını amcasına değil, babadan ve atadan bu işin sahibi, uzmanı ve henüz Müslüman olmamış Osman'a vermiştir. Yöneticilerin de her işin başına o konuda uzman ve işin erbabı olan en uygun kişiyi bulup getirmeleri, dostluk, akrabalık, soyluluk, din, dil ve ırk ayrımı yapmamaları gerekmektedir. Zira insanların huzur ve mutluluğu kazanmalarının en önemli yolu emaneti ehline vermekten geçmektedir. Emanet ehline verildiğinde toplumda huzur ve saadet hakim olacaktır. Emanet ehline verilmediğinde ise toplumda huzursuzluklar, kavgalar ve savaşlar kaçınılmaz olacaktır.

²³⁴ en-Nisâ 4/58.

²³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/147; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân* thk. Ahmed el-Berdunî, İbrâhim el-Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 5/256; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihabiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arâbî, 1997), 1/453; Muhammed Cemâlüddîn el- Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003), 3/179.

²³⁶ Vâhidî en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 157-158; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begâvî, *Meâlimü't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2016), 1/352-353; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2015), 1/513; Nâsırüddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2018), 1/220; Muhammed b. Muhammed Ebû's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arâbî, ts.), 2/221-222; Muhammed Tâhir b. 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beirut: Müessesu't-Târîh, ts), 4/159-169.

²³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005), 3/222.

Ayrıca İslam, inanmayanların mülkiyetlerini,²³⁸ namuslarını,²³⁹ iltica haklarını,²⁴⁰ alış-verişlerini,²⁴¹ mesken dokunulmazlıklarını,²⁴² hukukî özerkliğe sahip olduklarını²⁴³ ve onlardan alınan cizye miktarının bütçelerine uygun olmasını²⁴⁴ de güvence altına almaktadır.

Aynı zamanda İslam, inanmayanların kutsallarına hakaret etmemek,²⁴⁵ onurlarını incitmemek,²⁴⁶ cenazelerine karşı saygılı olmak,²⁴⁷ onlardan Müslüman olmamış olan ana-babaya iyilik etmek,²⁴⁸ akrabaya yardım etmek,²⁴⁹ komşuluk haklarına riayet etmek,²⁵⁰ yetimlerine karşı duyarlı olmak,²⁵¹ kendileriyle yapılan antlaşmalara riayet etmek,²⁵² onlara eziyet, işkence etmemek²⁵³ onları zekattan,²⁵⁴ infaktan yararlanabilmek,²⁵⁵ ehl-i Kitap tarafından kesilen hayvanların etlerinin yenilebilmek ve ehl-i Kitap olan kadınlarla evlenebilmek²⁵⁶ gibi birçok hakkı da koruma altına almaktadır.

Sonuç

İnsan fıtrâtı gereği sosyal bir varlıktır. Beraber yaşarken de mutlu, huzurlu ve güvenli bir hayat yaşamak ister. Mutlu bir hayatı yaşamak için de sosyal adalet ve eşitliğin oluşması gerekir. Zira haksızlığa uğrayan birey ve toplumların sağlıklı ve huzurlu bir hayat sürdürmeleri mümkün olmadığı için insanlar, doğal haklarını koruyacak ve güveni artıracak temel ilke ve müeyyidelere ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle dinî ve beşerî bütün sistemlerde bu konuya önem verilmektedir. İlâhî kitapların tamamında ve bütün peygamberlerin davetlerinde tüm bireylerin doğal hakkını garanti altına alınması, temel gaye olarak kabul edilmektedir.

Kur'ân'da da fert, aile ve toplumun yapısını güçlendiren ve evrensel barışı tesis eden temel ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkelerin bir kısmı, inancın ve ibadetin özgürlüğünü; adaletin ve eşitliğin gerçekleşmesini teminat altına almaktadır. Bir kısmı da toplumsal barışı, sosyal beraberliği gerçekleştirmekte ve toplumu çatışmalı bir yapıdan kurtarmaktadır. Kur'ân'ın insanlara bahsettiği bu temel ilkeler, diğer dinî ve beşerî sistemlerin verdiği ilkelerden farklılık arz etmektedir. Zira Kur'ân'ın temel ilkeleri, toplumsal yapıyı güçlendiren, güveni artıran, sosyal dokuyu sağlamlaştıran, eşitliği sağlayan, birey ve toplumun fıtrâtıyla uyumlu olan değerlerdir. Ayrıca bu ilkeler, insan sağlığını tehdit etmeyen, sosyal güvenliği zedelemeyen, toplumun ahlâkını bozmayan, insanları aşırılığa ve taşkınlığa sevk etmeyen değerlerdir.

Kur'ân, renk, ırk ve cins ayrımı yapmadan inanan-inanmayan her insana eşit haklar vermektedir. Ayrıca Kur'ân, inanmayanların inanç, ibadet, adalet, eşitlik ve yaşama hakkı gibi

²³⁸ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevzî, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* thk. Ebî Berâ' Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî-Ebî Ahmed Şâkir b. Tevfik el-'Arûrî (Demmâm: Remâdi'n-Neşr, 1997), 323-329.

²³⁹ el-En'âm 6/151.

²⁴⁰ et-Tevbe 9/6.

²⁴¹ İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 551.

²⁴² Nûr 24/27-28.

²⁴³ el-Mâide 5/47.

²⁴⁴ İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 123-159.

²⁴⁵ el-En'âm 6/108.

²⁴⁶ el-İsrâ 17/70.

²⁴⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Cenâiz", 48.

²⁴⁸ el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23; Lokmân 31/14-15; el-Ahkâf 46/15.

²⁴⁹ en-Nisâ 4/36; en-Nahl 16/90.

²⁵⁰ İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 427-436.

²⁵¹ en-Nisâ 4/2; el-İsrâ 17/34.

²⁵² et-Tevbe 9/4.

²⁵³ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), "Haraç", 33.

²⁵⁴ et-Tevbe 9/60.

²⁵⁵ İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 792.

²⁵⁶ el-Mâide 5/5.

birçok temel haklarını koruma altına almaktadır. Bu yüzden Kur'ân, sadece inananlara değil, herkese iyi davranmayı ve herkesin hakkına riayet etmeyi temel ilke olarak kabul etmektedir. Kur'ân'ın inanmayanlara bahsettiği bu haklar sadece teoride kalmamış İslâm'ın hakim olduğu dönemlerde büyük bir titizlikle uygulanmış ve pratikteki çarpıcı birçok örnekleri hayret verici bir şekilde görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber ve onu örnek alan Müslümanlar, sadece kendi dindaşlarının haklarını değil, inanmayanların da haklarını teminat altına almışlardır. Bunun içindir ki Müslüman hukukçular, farklı din mensuplarını kastederek İslâm'ın şu temel prensibini ortaya koymuşlardır: "Müslümanların lehine olan her şey onların da lehine, Müslümanların aleyhine olan her şey onların da aleyhinedir."

Kur'ân'ın inanmayanlara sunduğu bu temel hakların değeri, özellikle insanların kendi dinleri dışındaki diğer dinlere tahammül etmedikleri, toplumun büyük bir kısmının zalim yöneticiler tarafından yönetildiği; soy, sop, makam, mevki ve güçlülerin her zaman haklı; fakir, zayıf, güçsüz, kimsesiz ve azınlıkta olanların ise her zaman haksız ve sahipsiz olduğu; baskı ve şiddetin dünyada hakim olduğu; inanç ve ibadet özgürlüğünün sadece belli bir gruba tahsis edildiği bir zamanda daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynaklar

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.

'Âbir, Sâlih b. Hüseyin. *Hukuku Ğayri'l-Müslimîne fi Bilâdi'l-İslâm*. Riyad: Vekâletu'l-Matbû'âti ve'l-Bahsi'l-'İlmiyyî, 4. Basım, 2008.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân'da İnsan Hakları". 1. *Kur'ân Sempozyum*. ed. Mehmet Akif Ersin vd. 1/349-356. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*. 6 cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.

Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2016.

Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 7. Basım, 2018.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvâli Sâhibi's-Şeri'a*. thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü'l-Beyhakî'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 10 cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-Bâz, 1994.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Candan, Abdulcelil. *Kur'ân-ı Kerim'de Hak ve Batıl Mücadelesi*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.

Curcânî, Ebî Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2013.

Çiçek, Mehmet Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2008.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. 'Amr. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü ebî Dâvûd*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*. thk. Zekeriyâ Abdülmevcud-Ahmed en-Necûlî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2010.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. Kahire: el-Metba' tu's-Selefiyye, 3. Basım, 1382.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arâbî, ts.

Ermemiş, Faruk. "Kur'ân-ı Kerîm'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları" *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 20-35.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 cilt. Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Gazâlî, Muhammed. *Hukûku'l-İnsânî Beyne Te'âlîmî'l-İslâmî ve İ'lânî'l-Ümemî'l-Müttehîde*. Mısır: Dâru'n-Nahda, 2005.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.

Hatip, Abdülaziz. "Kur'ân ve Sünnete Azınlık Hakları". *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Beyrut: Mûessetu't-Târîh ts.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Mukadimetu ibn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411.

İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevzî. *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*. thk. Ebî Berâ' Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî-Ebî Ahmed Şâkir b. Tevfik el-'Arûrî. Demmâm: Remâdî'n-Neşr, 1997.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihabiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhya-i't-Türasi'l-'Arâbî, 1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs, Takyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harânî. *Muhezzebü İktidâi's-Sırâtı'l-Müstakîm Muhâlefü Ashâbi'l-Cahîm*. tertip eden Abdurrahmân Abdulcebbar. Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1996.

İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhîm el-Atfîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Müberraîd, Yûsuf b. Hasen b. ‘Abdulhâdî. *Mahdu’s-Savâb fî Fedâili Emîri’l-Mü’minîn ‘Ömer bin Hattâb*. thk. ‘Abdul‘azîz b. Muhammed b. ‘Abdulmuhsin. 3 cilt. Medine: ‘Îmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmiyyî, 2005.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. . 5 cilt. Beyrut: Dâru İhya-i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Sa‘lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kur’ân*. 6 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2004.

Sallâbî, Muhammed. *el-Huriyyâtu mine’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. 13 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 6. Basım, 2014.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu’l-Ümeme ve’l-Mülûk*. 5 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1407.

Tantâvî, Ali. *Kisâsun Mine’t-Târîh*. Cidde: Dâru’l-Menâr, 10. Basım, 2008.

Topaloğlu, Nuri. “İnsan Hakları ve İslâm”. *Diyanet İlmi Dergi* 26/1 (Ocak-Şubat-Mart 1990), 3-12.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü’n-Nüzûl*. Demmâm: Dâru’l-İslâh, 2. Basım, 1992.

Vekî’, Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân b. Sadeka ed-Dabbî. *Ahbârü’l-Kudât*. thk. ‘Abdül‘azîz Mustafâ el-Merâğî. 3 cilt. Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyeti’l-Kübrâ, 1947.

Vural, Faruk. “Kur’ân-ı Kerîm Perspektifinden Düşünce ve Özgürlüğü”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (Yaz 2015), 69-92.

Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Akâvili fî Vucûhi’t-Te’vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2015.

KİTÂBÜ'L-BED' VE'T-TÂRÎH ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

A Research On Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh

Hasan ÇİFTÇİDoktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim DalıPhd Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Islamic History and Arts
Sakarya / TURKEY

hasanciftci6312@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1682-9951

DOI: 10.34085/781369

Öz

"Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh" isimli eser, IV./IX. yüzyılın ilmî ve fikrî nabzıyla kaleme alınmış umûmî bir tarih dağarcığı olup yaşadığımız asra yakın bir zamana kadar İslâm ilim dünyasının gün yüzüne çıkmayı bekleyen miraslarından biri hâlindeydi. Müellifinin kimliğine dair bir bilgi sunmuyor oluşu, bu konuda karışıklığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Eser çalışmalarına konu olmuş Damad İbrahim Paşa nüshası üzerinden Ebû Zeyd el-Belhî'ye, kendisinden nakillerde bulunan tarihçiler tarafından ise Makdisî nisbesini taşıyan birine nispet edilmiştir. İki müellif ismiyle gelen bu nispet durumundaki karışıklığı gidermek; eser nüshalarına dair kayıtlar ve eserden istifade eden kaynaklardaki nispet durumunun araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Eserle birlikte öne çıkan mezkûr iki müellifle ilgili -yazdıkları diğer eserler ve tarihî tutarlılık gibi- detaylar ise eserin aidiyeti konusunda kilit taşı rolünde karşımıza çıkmaktadır. Eserin Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'ye aidiyetinde yaygın kanaatin varlığına rağmen günümüzde bile esere atıfta bulunurken belirtilen müellif ismindeki hataların önüne tam anlamıyla geçilememiştir. Bu makalede de *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* adlı eserin müellifindeki karışıklığa netlik kazandırabilmek amacıyla eserin aitliği konusu değerlendirilerek eserden istifade eden kaynaklar ve eser ile ilgili yapılan çalışmalar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihi, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, Makdisî, Belhî.

Abstract

Kitâbu'l-Bed' ve't-târîh is a general historical repertoire authored with the scientific and intellectual approach of the 4th(Hijri)/ 9th centuries and was one of the undiscovered legacies of the Islamic world until recently. The fact that the work did not provide a clue about its author led to confusions about the work. The work has been the topic of several studies and was attributed to Abu Zayd al-Belhî based on the Damad İbrahim Pasha copy and an author wrote under the pseudonym of Makdisi by historians who quoted the author. To eliminate the confusion in this attribution that included the names of two authors, it is necessary to investigate the references in records about the copies of the work and other works that quoted the original. The details about the above-mentioned two authors such as their other works and historical consistency are the keystones in the determination of the authorship. Although there is a consensus on Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî as the author, the mistakes in references to various authors have not been avoided even today. In the present article, the authorship of the work, the works that cited

* Bu makale 18.06.2020 tarihinde sunduğumuz "Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 355/966) *Kitâbü'l-Bed' ve't-Tarih*'ine Göre Hz. Peygamber'in Hayatı" adlı yüksek lisans tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

this book, and studies on the work were analyzed to clarify the confusion about the author of *Kitâbu'l-Bed' ve't-târîh*.

Keywords: İslamic history, *Kitâbu'l-Bed' ve't-târîh*, Makdisî, Belhî.

Giriş

"*Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*" isimli eser, hicrî IV. asırda ansiklopedik bir tarzda kaleme alınmış kendi döneminin ilmi ve fikri atmosferini yansıtan umûmî bir tarih eseridir. İki müellif ismiyle gelen nisbet durumundaki karışıklık eserin yakın geçmişe kadar Ebû Zeyd el-Belhî'ye (ö. 322/934) nispet edilmesine neden olmuştu. Buna karşın eserden istifade eden kaynaklar onun Makdisî nisbesini taşıyan birine ait olduğuna işaret etmiştir. Bu durum, araştırmacısını edineceği bilgilerle değerlendirmelerde bulunmak üzere eserle ilgili araştırma yapmaya, eser üzerinde bir incelemede bulunmaya sevk etmektedir.

Eser, mukaddimesinde müellifinin yaşamını sürdürdüğü belli bir zaman dilimine işaret eder. Onun 355/966'da¹ ve Büst şehrinde² yaşadığı kaydı bulunmaktadır. Ayrıca *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in yazılmasına teşvikte bulunan ve eserin mukaddimesinde ismi verilmeden övülen bir vezirin olduğu da görülmektedir. Bu bakımdan verilen tarih ve mekân araştırmacıyı doğruca o zamanlarda hüküm süren Sâ mânîler Devletine (819–1005) götürmektedir.

Orta Asya'da h. IV. yüzyılın başlarında kurulan Sâ mânîler, Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde etkin bir devletti. Gittikçe güçlenerek Sistan, Sind, Buhârâ Semerkand, Cürçân, Taberistan ve Kirman gibi önemli yerleşim-kültür merkezlerine hâkim olmuştur. Kurdukları egemenlik bugünkü Türkmenistan, Afganistan, Pakistan, Özbekistan, Kırgızistan ve topraklarının yarısına kadar İran'ı içine alan geniş bir alanı kapsamaktadır. O dönemde Sâ mânîler, siyasi varlık gösteren birçok devletle aynı yeryüzü sahnesinde mücadele vermiş ve nihayet hüküm sürdüğü bölge, egemenliklerine son veren Karahanlılara kalmıştır.³

Sâ mânîlerin kuruluşundan yaklaşık bir buçuk asır sonra yani diğer bir deyişle h. IV. (m. X.) yüzyılın ikinci yarısının başlarında *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* kaleme alınmıştır. Müellifin Büst'te yaşadığı bilgisinden hareketle Sistan (Sicistan) o zamanlarda I. Mansûr b. Nûh'un (961-976) hükümdarlık yaptığı Sâ mânîler Devleti'ne bağlıydı. Eserde ismi örtük kalıp övülen vezir I. Mansûr b. Nûh'un vezirlerinden biri olmalıdır. Onun emrinde Ebû Ali Muhammed b. Muhammed el-Bel'amî, Ebû Mansûr Yusuf b. İshâk, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Ceyhânî ve Ebû Ca'fer el-Utbî vezirlik yapmıştır. Bu vezirler arasında aynı zamanda bir tarihçi olan Ebû Ali el-Bel'amî adına eserin yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

1. Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh, insanlığın varlık sahasına çıkışından müellifinin yaşadığı zamana kadar geniş bir tarihe ayna tutmaktadır. Müellif, İslâmî ilim ve fikir hareketlerinin hız kazandığı kendi döneminde gelişen bir özveriyle süreci kayıt altına almıştır. Eseri kaleme

¹ Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) (ö. 355/966'dan sonra), *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 1: 6; 2: 152.

² Makdisî'nin Büst'te ikamet ettiği bilgisini Seâlibî paylaşmıştır. Bkz. Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî (ö. 429/1038), "Préface", *Histoire des rois des Perses (Çururu ahbâri mülûki'l-Fürs ve şiyerihim)*, nşr. - trc. Zotenberg (Paris: Paris Imprimerie Nationale, 1900), 22; Hicrî IV. asırda yaşamış Makdisî nisbesini taşıyan Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir'in (355/966) doğum ve ölüm tarihi dâhil olmak üzere hayatı hakkında tabakat ve bibliyografya türü kaynaklarda neredeyse bilgi yoktur. 355/966 yılında eserini tamamladığı bilgisi dışında yalnızca Şircân'da bulunduğu h. 325 yılı kaydı mevcuttur. Bu bilgileri de müellif kendi eserinde aktarmaktadır. Bkz. Makdisî 1: 6; 2: 152; Makdisî, 2: 81.

³ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 81-83.

alırken tarihi, nübüvvet silsilesinin ilk halkası ve insanlığın da atası olan Hz. Âdem'den başlatarak bu silsilenin son halkası Hz. Muhammed'in vefatına kadar gelen bütün peygamberleri ve görevlendirildikleri toplumları ele alıp irdelemeye çalışmıştır. Devamında müellif, son peygamberle inşa edilip Müslümanlara miras bırakılan İslâm devletinin kendi dönemine kadarki sosyal, siyasî, ilmî ve kültürel değişiminin izlerini sürmüştür. Bu süreç içerisinde müellif aynı zamanda farklı toplumların tarihlerine de yer vermiştir.

Eseri yirmi iki fasıllık altı ciltten oluşan müellifinin ifadesiyle câmi'ul-fünûn (interdisipliner) bir telif ürünüdür. Müellif ele aldığı konularda yer yer diğer kaynaklardan farklılık arz eden bilgiler sunmuş, bazen de konulara kendi bakış açısını getirmiştir. Böylelikle o, eserini bir taklit ürünü olmaktan çıkararak onun özgün bir yapıt olmasını sağlamıştır. Umulur ki eseri üzerinde yapılacak ciddi çalışmalar, onun temel kaynaklar arasına girebilme potansiyelini ortaya çıkaracak ve İslâm tarihi ilminde hak ettiği konuma kavuşturacaktır.

1.1. Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh'in Aitliği Konusu

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'le ilgili doğrudan elde edilebilecek ilk bilgi, isminin ne olduğudur. Müellifi "*Bu eseri, 'Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh' olarak isimlendirdim.*"⁴ kaydını eserine düşerek onun isminden haberdar etmiştir. Eser isminden sonra bilinmesi gereken ikinci husus müellifinin kim olduğudur. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* adlı bu eser, müellifi namına herhangi bir isim vermemektedir. Bu durum araştırmacıyı eserin nüshalarına ve esere yapılan atıflara bakmaya sevk etmektedir.

Eserin nüshaları arasında Damad İbrahim Paşa nüshası bir serüvene sahip olması bakımından ön plana çıkmaktadır. Üzerine ilâştirilmiş iki açıklama bulunmaktadır. Nüshanın sonunda bulunan⁵ açıklamada onun Halîl b. Hüseyin el-Kürdî el-Velâşcerdî tarafından h. 663 (m. 1264) yılı aylarında -istinsah olarak- yazıldığı ifade edilir.⁶ Nüshanın başına konulan açıklama ise şöyledir: "*(Bu), faziletçe en üstün olan Allâme İmam Ebû Zeyd el-Belhî'nin tamamıyla ve eksiksiz olarak tasnif ettiği Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'tir. Allah ondan razı olsun ve onu da razı etsin...*"⁷ Bu ifadenin müellif dışında üçüncü bir ağız tarafından dile getirildiği açıktır. Kim tarafından esere not düşüldüğü bilinmeyen bu ilişkilendirme eserin Ebû Zeyd el-Belhî ile anılmasına kaynaklık etmiştir. İstanbul'da ikamet eden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*⁸ adlı eserinde bu nüshadan dolayı Ebû Zeyd el-Belhî'yi müellif olarak göstermiştir. Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi'ne h. 1337 (m. 1918) yılına kadar nakledilmeyen Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi'nde tek olarak durmaktaydı. H. 1278'de (m. 1861) İstanbul Kütüphanelerine tayin edilen Abdurrahman Nâcim Efendi (ö. 1311/1895), bir ilk olarak h. 1279 (m. 1862) yılında

⁴ Makdisî, "Mukaddime", *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, 1: 8.

⁵ Balkhî, Abou Zéid Ahmed ben Sahl, "Préface", *Le Livre de la Création et de l'Historie*, nşr. -trc. Clément Huart, ed. Ernest Leroux (Paris: Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, 1899), 1: 8.

⁶ Huart bu açıklamaya kendi önsözünde yer verdiği için eserin Fransızca çevirisine eklememiştir. Bkz. Maqdisî, Motahhar ben Tâhir Maqdisî/Balkhî, Abou Zéid Ahmed ben Sahl, *Le Livre de la Création et de l'Historie*, nşr. -trc. Clément Huart, ed. Ernest Leroux (Paris: Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, 1919), 6: 125; Ancak Arapça kısmına eklemiştir. Bkz. Maqdisî, Motahhar ben Tâhir Maqdisî/Balkhî, Abou Zéid Ahmed ben Sahl, *Le Livre de la Création et de l'Historie*, 6: 127; Açıklama, onun neşri üzerine yapılan ofset baskılarında eserin sonunda da görülmektedir. Örnek olarak bkz. Makdisî, 6: 147.

⁷ Balkhî, "Préface", *Le Livre de la Création et de l'Historie*, 1: 7-8.

⁸ Eserinde *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in, Ebû Zeyd el-Belhî'nin olan ve yirmi üç fasıldan oluşan tek ciltlik bir eser olduğunu söylemektedir. Bkz. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya-Rıfat Bilge (Ankara: Maarif Matbaası, 1941), 1: 227.

Damad İbrahim Paşa kataloğunu bastırmıştır.⁹ Kataloğ incelendiğinde nüshanın h. “340” vefat yılı ve “Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî” müellif ismi ile 918 no üzerine kayıt altına alındığı görülür.¹⁰ Kataloğ, altı eser daha eklenilerek¹¹ h. 1312 (m. 1895) yılında Osmanlı Maârif Nezâreti tarafından yeniden basılmıştır.¹² Nüshayla ilgili müellif ve vefatının tarihi bilgisi bu baskıda da aynen geçmektedir.¹³ İlginçtir ki onun vefat yılı olarak verilen tarihi daha önce ve yalnızca Kâtib Çelebi serdetmişti. İstanbul’a gelerek Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi’ne uğrayan Fransız oryantalist Cl. Huart, denk geldiği bu nüshayı Paris’te 1899 yılında neşretmeye başlamıştır. Ne var ki, neşr çalışmasının ortasında bir yerde eserin müellifinin Ebû Zeyd el-Belhî olamayacağına kanaat getirerek çalışmasının kalan kısmından itibaren müellif kısmında bir isim ilavesine gitmiştir. Bu ilaveye gerekçe olarak 1903 yılı baskısının önsözünde; ikinci cildinde eserin Ebû Zeyd el-Belhî’ye aitliği hususunda kuşkuvarının olduğunu dile getirdiğini söyleyip başka eserlerden ulaştığı yeni bilgiler ışığında *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in aslında Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî’ye ait olduğu kanaatine vardığı düşüncelerini paylaşmıştır.¹⁴

Ebû Zeyd el-Belhî’nin ismi, nüshanın başına nasıl ve neden konuldu? Eser ona ait değilse müellifi kim? Bu soruların yanıtı eserin başka bir eserle karıştırılmış olma ihtimalinde aranarak bu durumun değerlendirilmesi gerekir. Kendisiyle karıştırılmış olduğu ileri sürülebilecek eser, ona oldukça benzer ve de Ebû Zeyd el-Belhî’nin eserlerinden bir eser olursa, bu; ikisinin karıştırıldığı ihtimalini kuvvetlendirecektir. Tam da böyle düşünüldüğü bir noktada Belhî’nin pek de bilinmeyen bir eseri olan *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl*’i, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*’le aynı kulvara dâhil olmaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) *Risâletün fi takrîzi'l-Câhiz*’inde Belhî’nin bazı kitaplarını sayarken *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl* adlı eseri de zikretmiştir.¹⁵ İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457 [?]) de *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*’inde ondan iktibas yapar.¹⁶ Onun, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*’i Ebû Zeyd el-Belhî’ye nispet ettiğini söyleyen araştırmacılar, bu konuda yanılığa düşmüşlerdir. Üstelik aralarında İbnü'l-Verdî’nin kendi eserinden bu iddialarını destekleyecek herhangi bir örnek veren bile yoktur. Eserine bakılınca Ebû Zeyd el-Belhî’nin ismini zikrettiği nakillerin bulunduğu ilgili kısmın, Abdullah b. Selâm ile Hz. Peygamber arasında soru-cevap şeklinde geçen kelâmî bazı kısa konuşma kesitleri olduğu görülecektir.¹⁷

⁹ R. Tûba Çaydar, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995), 98; Fatih Rukancı v.dğr., *Yazma Eserlerin Bibliyografik Denetimi*, haz. Nevzat Özel (Ankara: Hiperlink Yayınları, 2016), 272.

¹⁰ *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ* (İstanbul: Evkâf-ı Hümayun Destgâhı, 1279/1862), 50.

¹¹ *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ* (İstanbul: Dersâadet: Atik Zabtiye Sokağında 63 Numaralı Matbaa, 1312/1895), 65.

¹² “Mukaddime”, *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ*, 2.

¹³ Bkz. *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ*, 65.

¹⁴ Bkz. Maqdisî, Motahhar ben Tâhir/Balkhî, Abou-Zéid Ahmed ben Sahl, “Préface”, *Le Livre de la Création et de l’Histoire*, nşr.-trc. Clément Huart, ed. Ernest Leroux (Paris: Publications de l’École des Langues Orientales Vivantes, 1903), 3: 5-7; Buna bağlı olarak 1899 ile 1901 yılı baskısındaki “Le Livre de la Création et de l’Histoire d’Abou-Zéid Ahmed ben Sahl el-Balkhî” (Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî’nin Yaratılış/Başlangıç ve Tarih Kitabı) başlığını, 1903 yılı baskısında “Le Livre de la Création et de l’Histoire de Motahhar ben Tâhir el-Maqdisî attribué Abou-Zéid Ahmed ben Sahl el-Balkhî” (Mutahhar b. Tâhir el-Maqdisî’nin Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî’ye atfedilen Yaratılış/Başlangıç ve Tarih Kitabı) şeklinde düzenlemeye gitmiştir. Kalan diğer ciltleri de aynı şekilde neşretmiştir.

¹⁵ Yâkût er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr.-thk. Ahmed Ferîd Rufâî (Mısır: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3: 65.

¹⁶ İbnü'l-Verdî, *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*, 416.

¹⁷ Bkz. İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer (ö. 861/1457 [?]), *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*, thk. Enver Mahmûd Zenâtî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008), 392-416; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*’te Abdullah b. Selâm adlı sahâbîye yer verilen sayfalar için ayrıca bkz. Makdisî, 1: 150; 2: 2; 5: 118, 119.

Ancak *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in sayfalarını karıştırınca, mezkûr kısmın eserin herhangi bir yerinde geçmediği fark edilir. Ebû Zeyd el-Belhî'nin günümüze ulaşmadığı için bilinmeyen *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl* adlı bir eserinin olduğu da öğrenilince durum anlaşılır ki, İbnü'l-Verdî; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten değil, *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl*'den nakilde bulunmuştur. Eser isminden "Meâl" kelimesini hafif ederek "Kitâbü'l-Bed'" şeklinde kısaltmaya gitmesi; kendisinin, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i Ebû Zeyd el-Belhî'ye nispet ediyormuş gibi algılanmasına neden olmuştur.¹⁸ Aynı kısaltmayı İbnü'l-Verdî'den önce İbnü'l-Adîm de yapmıştır.¹⁹ Kâtib Çelebi ise yazarını belirtmeden eserin sadece varlığına işaret etmiştir.²⁰

Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl* adında bir eserinin mevcut olduğu göz önünde bulundurulduğunda, akıllara *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in kendisine sehven nispet edilip edilmediği düşüncesi gelir. Bazı gerekçeler onun bu eseri yazmış olamayacağını ortaya koymaktadır. Söz gelimi Belhî'nin h. 322 (m. 934) senesinde²¹ vefat etmesine karşılık; eserde geçtiği²² üzere *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in yazımı h. 355 (m. 966) yılında tamamlanmıştır. Bu durumdan eserin Belhî'nin vefatından sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Belhî ile muasır olan İbnü'n-Nedîm'in h. 377'de (m. 987) yazdığı *el-Fihrist*'te; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i, zikrettiği Belhî'ye ait kırktan fazla kitap arasına almaması²³ da bu minval üzeredir. Tüm bunlar *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in Belhî'ye ait bir telif olmadığını göstermektedir. O hâlde sehven Belhî'ye nispet edilen bu eserin müellifi gerçekte kimdir?

Yazımı tamamlandığı tarih itibarıyla müellifiyle aynı yüzyılda yaşadığı söylenebilecek h. 350'de (m. 961) doğup h. 429 (m. 1037) yılında vefat eden Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî'nin; *Ğureru ahhârî mülûki'l-Fürs ve siyerihim*'inde eseri "Kitâbü'l-Bedv ve't-târîh" şeklinde "Makdisî" nisbesini taşıyan "Mutahhar b. Tâhir" adında birine atfettiği görülmektedir.²⁴ Bu, esere Mâkdisî'nin tam ismiyle yapılan ilk atıftır. Seâlibî'den sonra Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra) de

¹⁸ Örnekler için bkz. Kehhâle, Ömer Rızâ (1905-1987), *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, nşr. Mektebetü'l-Müsennâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 891; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1: 222; M. Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*, haz. Yüksel Kanar. (İstanbul: Endülüş Yayınları, 1991), 90; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 67; Abdülkerim Özyayın, "el-Bed' ve't-Târîh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 290; Bisâtî, *el-Mutahhar el-Makdisî ve menhecühü*, 67 (2 nolu dipnot).

¹⁹ Bkz. İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (ö. 660/1262), *Buğyetü't-taleb fi târihi haleb*, thk. Süheyl Zekâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 3927; *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl*'in bir tarih kitabı olduğuyla ilgili ifadeler için ayrıca bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 1: 348, 359, 367, 373, 387.

²⁰ "ب" harfi ile başlayan tarih kitaplarının bulunduğu kısa bir listeye "el-Bed' ve'l-meâl" olarak alınmıştır. Bkz. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 271.

²¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1: 274; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 1: 240; Ebû Zeyd el-Belhî'nin vefat tarihiyle ilgili olarak h. 322 (m. 934), h. 330 (m. 940) küsürlü seneler ve h. 340 (m. 951) senesi olmak üzere üç farklı bilgi bulunmaktadır. Ânî, Canân Kahtân Cemîl - Alvânî, Cihâd Abd Hüseyin, "Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934): Hayâtuhu ve Sîretuhu'l-İlmiyye", *Mecelletu Câmiatu'l-Anbâr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 3 (Eylül 2012): 101-103; Yine de bu tarihler, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in yazılma senesinden daha öncedir.

²² Makdisî, "Mukaddime", *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, 1: 6; 2: 152.

²³ Ne *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* ne de bu eserde geçen müellifin diğer eserleri, Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait eserlerin zikredildiği listede bulunmaktadır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, 198-200; Ayrıca bkz. Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Misrî (ö. 945/1539 [?]), *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 44.

²⁴ Bkz. Seâlibî, 501; Zotenberg *Ğureru ahhârî mülûki'l-Fürs ve siyerihim*'in birinci cüzünü neşretmiştir. Önsözünde onu neşrettiği zamanda ve hâlen de mahtût olarak bulunan *Ğurer*'in ikinci cüzünde *Kitâbü'l-Bedv ve't-târîh*'in "Mutahhar b. Tâhir" ismiyle birlikte zikredildiğini söylemiştir. Bkz. Seâlibî, "Préface", *Ğureru ahhâr*, 22.

Tabakât-ı Nâsirî'nde *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i tam eser ismiyle Makdisî'ye nispet etmiştir.²⁵ Elde bulunan nisbe bilgisiyle araştırmaya devam edildiğinde, eseri Makdisî'ye nispet eden üç kaynakla daha karşılaşılmaktadır. Birer tarihçi olan Ebü'l-Meâlî (V./XI. yüzyıl), *Beyânü'l-edyân*'ında;²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*'ında²⁷ ve Benâkitî (ö. 730/1329) de *Târîh*²⁸ adlı eserinde tam müellif ismi yerine Makdisî nisbesini vermekle ve de *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i "et-Târîh" şeklinde kısaltmakla yetinerek onun bu tarih kitabından nakillerde bulunduğunu belirtmişlerdir.

Nüshanın serüveni, müellifi olarak Makdisî ismine burada kavuşmasıyla sonlanmaktadır. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in Makdisî'ye ait olduğuna dikkatleri ilk olarak, eseri ona ilk nispet eden Seâlibî'nin *Ğureru ahhârî mülûki'l-Fürs ve siyerihim* adlı eserini 1900 yılında neşreden Zotenberg çekmiştir.²⁹ Zotenberg, Cl. Huart'ın 1899'da neşrettiği *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in ilk cildinde müellif hatasını fark edip onu bu neşrinde dile getirmiştir. Huart, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in ikinci cildini neşrettikten sonra Zotenberg'in ilgili ifadelerini görüp kalan ciltlere Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin ismini eklemiştir.³⁰ Eserdeki müellif ismini değiştirmek yerine Ebû Zeyd el-Belhî'nin isminin yanına Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ismini de eklemesi, altı ciltlik esere bugün bile hatalı şekilde atıf yapılmasına neden olmuştur. Buna ülkemizdeki çalışmalardan örnekler verilerek şöyle açıklanabilir.

- "Makdisî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (375/985), *el-Bed' ve't-Tarih*, I-VI, thk. C. Huart, Paris 1899/1916."³¹
- "Mutahhar b. Tâhir, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî el-Makdisî (355?/965), *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire tz."³²

²⁵ Cûzcânî, Ebû Amr Minhâcuddîn Osmân b. Sirâciddîn Muhammed (ö. 664/1266'dan sonra), *Tabakât-ı Nâsirî* (Kahire: el-Merkezü el-Kûmî li't-terceme, 2013), 2: 112; "et-Târîh" formuyla zikrettiği yerler için bkz. Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, 1: 218, 252, 255, 260, 281, 289, 303, 480; 2: 214; Mütercimleri de eserin Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'ye ait olduğunu konusunda hemfikirlerdir. Bkz. Cûzcânî, 1: 77, 100 (2 nolu dipnot); 2: 236 (4 nolu dipnot).

²⁶ Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Nî'met Alevî Fekîh Belhî (V./XI. yüzyıl), *Beyânü'l-edyân*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh - Kudretullâh Peyşenemâzevâde (Tahran: İntişârâtü Bünyâd Mevkûfâtü Doktor Mahmud Efşâr, 1376/1957), 24, 26; Abbâs İkbâl, eserdeki sözünde eserin Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebü'l-Meâlî, "Guftâr", *Beyânü'l-edyân*, 14.

²⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1397/1977), 3: 79; Yâsîn, farklı bir nakle dayanıp Hamevî'nin "İbn Tâhir el-Makdisî" şeklinde ismini vererek Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'den nakilde bulunduğunu belirtir. Bkz. Yâsîn, Riyâz Hamûde Hasan Hâc, *Kitâb "el-Bed' ve't-târîh" li'l-Makdisî ve'l-mensûbi li'l-Belhî dirâsetün târîhiye tahlîliye* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniye, 1998), 134; Ancak nakledilen bilgi, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in konuyla ilgili sayfalarındaki bilgilerden oldukça farklı olup zikredilen "İbn Tâhir el-Makdisî"nin Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Karşılaştırınız Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 281 ve Makdisî, 3: 114-115; 5: 175-176, 187-188; Üstelik bu naklin hemen peşinden Hamevî, yine "İbn Tâhir el-Makdisî" ismini vererek *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in hiçbir yerinde zikredilmeyen ikinci bir nakilde de bulunur. Bu da iki ismin aynı kişiler olmadığını desteklemektedir. Söz konusu ikinci nakil için bkz. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 281.

²⁸ Benâkitî, Fahrüddîn Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed (ö. 730/1329-30), *Ravzatü üli'l-elbâb fi ma'rifeti't-tevârih ve'l-ensâb*, trc. Mahmud Abdülkerîm Ali (Kahire: el-Merkezü el-Kûmî li't-Terceme, 2007), 66; Mütercimi yanılarak *Kitâbü ahseni't-tekâşim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*'in sahibi Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'ye nispet etmiştir. Bkz. Benâkitî, *Ravzatü üli'l-elbâb*, 84 (28 nolu dipnot).

²⁹ Bkz. Seâlibî, "Préface", *Ğureru ahhâr*, 21-22.

³⁰ Maqdisî/Balkhî, "Préface", *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, 3: 5.

³¹ Murat Akarsu, *H. Osman ve Hilâfeti* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 281.

³² Şaban Öz-Feyza Betül Köse, *Siyer Bibliyografyası* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 129.

Verilen iki farklı örnekte, iki müellif tek bir müellifmiş gibi zannedilmiştir. Örneklerin ilkinde “Makdisî” ismi Ebû Zeyd el-Belhî'nin nisbesiymiş gibi alınmıştır. Örnekte Ebû Zeyd el-Belhî için 375/985 yılı da verilmektedir. Vefat tarihi olarak verilmiş olabileceği düşünülen bu yıl, asıl olan 322/934 vefat yılına uzak kalmaktadır. İkinci örnekte ise, ilkinde göre daha bariz bir hata görülmektedir. Çünkü burada “Makdisî” ismi Ebû Zeyd el-Belhî'nin nisbelerinden biri olarak kullanılırken; “Mutahhar b. Tâhir” isim ögesi de onun ünlendiği künye olarak verilmiştir. “Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî” isim ve nisbesi, Ebû Zeyd el-Belhî'nin künye ve nisbesi olarak belirtilirken; müellifinin vefat tarihi olarak da Makdisî'nin eseri yazdığı 355?/965 yılı verilmiştir.

Huart'ın *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in müellifi konusundaki tasarrufuna rağmen Makdisî'ye ait olduğu şekliyle esere atıfta bulunan örnekler de vardır:

- “el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, (h. IV./m. X. y.y), el-Bed'u ve't-Târîh, thk. Clément Huart, c. I-VI, Paris, 1899, 1916.”³³
- “el-Makdisi, Mutahhar b. Tahir (355/964); el-Bed' ve't-Târîh, I-VI, nşr. Cleament Huart, I-VI, Paris 1907.”³⁴

Belhî ve Makdisî eserin aidiyeti konusunda sıklıkla karşılaşılan iki müelliftir. Her iki isim de *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'e tek müellifi olarak nispet edilmiştir. Bunun yanı sıra eserin bir telif değil farklı kaynaklardan bir araya getirilme ürünü olduğu da iddia edilmektedir. Günümüz araştırmacılarından Abdülaziz b. Süleyman el-Makbel, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i oluşturan bölümlerin her birinin başkalarına ait olduğunu ileri sürmüş, bunların üzerine ekleme ve düzeltme yapılarak *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in bir araya getirildiğini dolayısıyla da eserin müellifinin tek bir kişi olmadığını öne sürmüştür.³⁵ Ancak bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zirâ bu, eserin mukaddimesinde yer alan “Ne bulduysam onda topladım.” şeklindeki derleyici konumunda olan tek müellif beyanına ters düşmektedir.³⁶ Rivayetlerin birbirinden aktarılma şeklinde geldiği ve eserdeki kişisel kanaatler gibi hususlar da bu iddianın aksini teyit etmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucu *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in “Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî”nin bir telifi olduğu yönünde bir kanaat gelişmiş;³⁷ yakın geçmişte ve günümüzde eser kayıtlara bu şekilde geçmeye başlamıştır.³⁸

1.2. Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh'ten İstifade Eden Kaynaklar

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'e atıfta bulunan beş esere ulaşılmıştır. Bunlar: Seâlibî'nin *Ğureru ahhâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim*'i, Ebû'l-Meâlî'nin *Beyânü'l-edyân*'ı, Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ı, Benâkitî'nin daha çok “Târîh-i Benâkitî” diye tanınan *Ravzatü üli'l-elbâb fi tevârîhi'l-ekâbir ve'l-ensâb*'ı ve Cûzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsirî* adlı eseridir.

³³ Mustafa Zeki Terzi, *Abbâsiler Döneminde Askerî Teşkilât* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1986), 177.

³⁴ Mahmut Kırkpınar, *Abbâsi Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (237-247/847-861)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 295.

³⁵ Makbel, Abdülaziz b. Süleyman, “es-Sîretü'n-nebeviyye fi kütübü'l-Mes'ûdî ve fi Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh: Dirâsetün takvimiyye”, *Asûr* 16/2 (Aralık 2017): 62-90.

³⁶ Bkz. Makdisî, “Mukaddime”, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, 1: 6; Aynı ifadeyi başka bir eseri için de kullanmıştır. Bkz. Makdisî, 3: 125.

³⁷ Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta' rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. bs. (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 1: 134; 7: 253; Brockelmann, 1: 222, 408.

³⁸ Örnek bir kayıt için bkz. Terhîni, Muhammed Ahmed, *el-Müerrihûn ve't-tarih inde'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6, 171, 174.

Mezkûr müellifler alanında birer tarihçidirler. Dolayısıyla naklettikleri, tarihsel değeri olan haberler olmaktadır. Örneğin Seâlibî, Mânnî diye nitelediği Mütenebbî hakkında onun Sâbûr devrinde ortaya çıktığı ve oğlu Behrâm zamanında öğretilerini ilan edip yaydığı bilgisini verdikten sonra *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten "İlk zındık mezhebi olduğunu, onun süslü yalan sözlerle ve cezbedici diniyle insanları çektiği, mezheplerinin değişip kendi zamanlarında artık Bâtînlilik diye adlandırıldığı" şeklindeki bilgiyi aktarmıştır.³⁹ Ebü'l-Meâlî; Zerdüş'te ve Fars'taki ateşgedeler,⁴⁰ Aristo'nun İskender'e yazmış olduğu mektup⁴¹ ve Hintliler hakkında⁴² Makdisî'nin eserinden bilgiler nakletmiştir. Hamevî de Slav bölgeleriyle ilgili onun eserinden "Onlar (Rûs), etrafi denizle çevrili yarımadaadadırlar. Bölge kendileri için üzerlerine yürümek isteyenlere karşı bir koruma alanı olup yüz bin insanı alabilecek kapasiteye sahiptir..."⁴³ bilgisini almıştır. Benâkitî, Seâlibî ile aynı konuda Makdisî'den iktibasta bulunmuştur: "Zındıklığı ortaya koyan kişi, şüphesiz Mânnî'dir. O, halkı kendi dinine çağırmıştır. Bâtıl olan bu mezhebi de bugüne kadar insanlar arasında varlığını sürdürmüştür. Kendisi yetenekli bir ressam ve mühendisti. Göz boyamakla insanları kandırarak aralarında kötü bir mezhep ortaya çıkardı. Sözlerinin özü ise şuydu: Ruh, ihtisas hâlinde insan bedenindedir. O, bu âlemde ve bu kafestedir..."⁴⁴

Cüzcânî, buldukları örnek nakilleri verilen tarihçilere göre *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten daha çok istifade etmiştir. Söz gelimi Ebû Hureyre'ye atfedilen şu rivayeti Makdisî'nin eserinden nakletmiştir: "Resulullah (s.a.s.) buyurdu: Müslümanlar, Türklerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz ki onlar yüzleri kılıflı kalkan gibi, gözleri küçük, burunları yassı olan ve kıldan elbiseler giyinip onlarla uyuyan bir kavimdir."⁴⁵ Eserinin başka bir yerinde de "Huşeng ölünce dünya, Tomris ortaya çıkana kadar üç yüz yıl boyunca hükümdarsız kaldı."⁴⁶ şeklinde *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten aldığı haberi eserinde paylaşmaktadır.

Buraya kadar adı verilen beş tarihçi *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten iktibasta bulunurken ya doğrudan tam ismini vererek ya da en azından yalnızca birer kelimeyle eser ve müellifini kaynak olarak göstermiştir. Onların haricinde bu eserden istifade edip de kendisini veya müellifini kaynak olarak zikretmeyen bir tarihçi olarak da İbnü'l-Verdî ile karşılaşmaktadır.⁴⁷ O, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'ten oldukça iktibasta bulunur.⁴⁸ Bu iktibaslardan biri yukarıda zikredilen Cüzcânî'nin Makdisî'den "Türkler"le ilgili olan naklidir.⁴⁹ Başka bir örnek olarak da

³⁹ Bkz. Seâlibî, 501; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 3: 158.

⁴⁰ Ebü'l-Meâlî, 24.

⁴¹ Ebü'l-Meâlî, 26.

⁴² Ebü'l-Meâlî, 28.

⁴³ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 79; Bilginin *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'deki yeri için bkz. Makdisî, 4: 66.

⁴⁴ Benâkitî, *Ravzatü'ülî'l-elbâb*, 66; Haberin *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 3: 158.

⁴⁵ Cüzcânî, 2: 113; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 2: 170-171.

⁴⁶ Cüzcânî, 1: 252; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 2: 252.

⁴⁷ İbnü'l-Verdî'nin nakilleriyle Makdisî'nin aktardıkları arasında birebir benzerlik görülmektedir. Bu, onların aynı kaynaktan beslenmiş olabileceğini de akla getirmektedir. Her iki müellifin de kaynaklarını açıklamaması ve bu benzer bilgilerin temel kaynağına ulaşamaması, araştırmacıyı; durumu İbnü'l-Verdî'nin Makdisî'den iktibaslarda bulunduğu şeklinde yorumlamaya sevk etmektedir. Bu durum, İbnü'l-Verdî'nin Ebû Zeyd el-Belhî'yi *Kitâbü'l-Bed'le* zikrettiği kısımla ilgili değildir. Söz konusu kısımdaki nakillerin *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te araştırılmaması, daha önce "*Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in Aitliği" konusunda belirtildiği gibi araştırmacıyı yanılgıya düşürmüştü ve düşürmektedir. Nitekim Yâsîn de iki müellifin yer verdiği bilgilerin harfi harfine örtüşmesine dayanarak Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Kitâbü'l-Bed'le* zikredildiği kısımdaki nakilleri gözden kaçırmış ve sonuçta İbnü'l-Verdî'nin *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i Ebû Zeyd el-Belhî'ye nispet ettiği şeklinde bir yargıda bulunmuştur. Bkz. Yâsîn, 135-136.

⁴⁸ Yâsîn, bu nakilleri her iki müellifin eserinde geçtiği yerleri bir tablo hâlinde göstermiştir. Bkz. Yâsîn, 135-136.

⁴⁹ Bkz. İbnü'l-Verdî, 428; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 2: 170-171.

şu verilebilir: “‘Sur’a üflenir. Böylece Allah’ın dilediği haricinde gökte ve yerde ne varsa ölür.’ (ez-Zümer, 39/68) sözü (üzerine) ‘Allah’ın dilediği hariç’ sözüyle istisna kıldığı dışında kalanlar bu üfleyişle ölürler.”⁵⁰

1.3. Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh ile İlgili Yapılan Çalışmalar

1.3.1. Baskı ve Çeviriler

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh, Makdisî'nin günümüzde hem mahtût hem de matbû' hâlde bulunan tek eseridir. Müellif nüshası mevcut olmamakla beraber eserin istinsah hâlindeki nüshaları olduğu belirtilen mahtût nüshalar İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır:

- H. 663 yılında istinsah edilen 918 nolu Damad İbrahim Paşa Nüshası,⁵¹
- H. 670 yılında istinsah edilen 315 nolu Yusuf Ağa Nüshası,⁵²
- H. 1006 yılında istinsah edilen 701 nolu Reisü'l-küttâb Mustafa Efendi Nüshası,⁵³
- H. VIII. yüzyılda istinsah edilen 3406 nolu Ayasofya Nüshası,⁵⁴
- *el-Müntezam fi bed'i ed-dünyâ ve târîhi'l-ümem* ismiyle anılan nüsha.⁵⁵

⁵⁰ İbnü'l-Verdî, 458; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunduğu yer için ayrıca bkz. Makdisî, 2: 220-221.

⁵¹ Nüsha “Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî” müellif ismi ve onun “h. 340” yılı vefat tarihi ile zikredilerek kataloglanmıştır. Bkz. *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ* (1279 tarihli baskısı), 50; *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ* (1312 tarihindeki baskısı), 65; Ayrıca 223 varaklık, 23'er satırlık 4 cüz hâlinde kütüphane kaydına geçmiştir. Bkz. *Defter-i Kütüphanê-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ* (1279 tarihli baskısı), 50; Nüshanın 223 varaktan oluştuğunu destekleyen bilgi bulunmaktadır. Bkz. David Thomas, “Al-Maqdisî”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 2 (900-1050)*, ed. David Thomas – Alex Mallett 14 (2010): 365; Buna karşılık nüshanın 228 varaktan müteşekkil 3 cüz bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyâd: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/2: 187; ve 228 varaklık 1-2 cüz hâlinde olduğu da söylenmiştir. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-islâmî fi mektebâti'l-'alem (el-Mahtûtât ve'l-Matbûât)*, (Kayseri: Dâru Akabe, ts.), 5: 3766.

⁵² Nüsha “Kemâlüddin Ebû Zeyd el-Belhî” müellif ismiyle 3 cüz olduğu belirtilerek kataloga alınmıştır. Bkz. *Mahmud Pâşâ Medresesi Kütüphanesi ve Rüstem Pâşâ Kütüphanesi Defteri* (İstanbul: Dersâadet: Bâb-1 Âlî Caddesinde 20 Numaralı Matbaa, 1311/ 1894), 67; Bu 3 cüz hâlindeki nüshanın 156 varaktan oluştuğu da ifade edilir. Bkz. Sezgin, *Târîhu türâsi'l-Arabî*, 1/2: 187; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-islâmî*, 5: 3766; Thomas, “Al-Maqdisî”, 365.

⁵³ Bu numarada kayıtlı nüsha, kütüphane defterinde “Mecmu'ü's-Siyer” eser ismiyle tek ciltlik olarak kataloglanmıştır. Bkz. *Defter-i Kütüphanê-i Âşir Efendi* (İstanbul: Dersâadet: Bâb-1 Âlî Civarında Ebu's-Su'ûd Caddesinde Mahmud Bey Matbaası Numara 72, 1306/1889), 45; Ancak nüshanın *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in nüshası olduğu ve 226 varaktan meydana geldiği ileri sürülmektedir. Bkz. Sezgin, *Târîhu türâsi'l-Arabî*, 1/2: 187; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 5: 3766; Thomas, “Al-Maqdisî”, 365.

⁵⁴ Muhtasar olduğu belirtilen Ayasofya nüshası, diğer nüshalar arasında Makdisî'nin “Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî” şeklinde tam ismiyle zikredildiği tek nüshadır. Nüshayla ilgili garipsenen nokta, tek ciltlik olan bu eser isminin “Muhtasaru Kitâbü'l-bedr” diye kütüphane kataloguna alınmış olmasıdır. Bkz. *Defter-i Kütüphanê-i Ayâsofya* (İstanbul: Dersâadet: Mahmûd Beg Matbaası – Bâb-1 Âlî Civarında Ebû's-Su'ûd Caddesinde numara 72, 1304), 204; Söz konusu nüshayı *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in bir muhtasarı olarak eser ve araştırmalarında gösterenler, bu durumdan hiç söz etmemiştir. Oysaki bu nüsha ya yanılarak Makdisî'ye nispet edilmiş ya da onun *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'inden başka bir eserinin muhtasarı olmalıdır. Çünkü müellifin de ısrarla ifade ettiği gibi *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* zaten muhtasar olarak kaleme alınmıştır. O, eserini ihtisâr olarak yazmaya şartladığını söyleyerek nedenini de kendi deyimiyle eserinin “câmi'ü'l-fünûn” olmasının kendisini ihtisâr etmeyi zorunlu kıldığı realitesiyle izâh etmektedir. Bkz. Makdisî, 5: 5; Nüshanın *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in bir muhtasarı olduğunu ileri sürenler ise, onun 218 varaklık tek cüz hâlinde olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Sezgin, 1/2: 187; Karabulut, 5: 3766; Thomas, 365.

⁵⁵ *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in nüshası olma ihtimali göz önünde bulundurulması gerektiğinden, burada *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in diğer nüshaları arasında zikredilmiştir. Bu nüshanın 2909 no ile kayıtlı olarak 3 cüzden müteşekkil mahtût hâlinde İstanbul'da III. Ahmed Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilir. Ayrıca söz konusu nüshanın Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-Misrî el-Hanefî'ye (ö. 930/1524 [?]) nispetinde bazı tarihçilerin şüphelerinin bulunduğu ve içeriğinin h.

Eserin bu mahtût nüshaları arasında en çok çalışma konusu olmuş nüsha Damad İbrahim Paşa nüshasıdır. Nüsha üzerinde ilk ciddi çalışmayı Fransız oryantalist Cl. Huart gerçekleştirmiştir. Çalışması; nüsha/eser üzerinde yapılan ilk ve şimdiye kadar tek tahkik olması, başka bir dile yapılan ilk çevirisini içermesi ve eserin ilk matbû' örneği olma niteliğini taşıması bakımından kayda değerdir. Aynı zamanda *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in tanınmasını sağlayan da onun bu çalışmasıdır. Çalışmasıyla eseri altı cilt hâlinde Paris'te 1899–1919 yılları arasında neşrederek ilim dünyasına kazandırmıştır.⁵⁶

Huart'ın çalışmasıyla *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, kayıp bir mirası olduğu İslâm dünyasında fark edilmiş ve izleyen yıllar içerisinde Huart'ın bu neşri, eserin diğer matbû' örnekleri verilme üzere;

- 1962'de Mektebetü'l-Esedî tarafından Tahran'da,
- 1962⁵⁷ ve 1964'de Mektebetü'l-Müsennâ tarafından Bağdat'ta,⁵⁸
- Tarih belirtilmeksizin Dâru Sâdr tarafından Beyrut'ta,
- Tarih belirtilmeksizin Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye tarafından Port Saîd/Kahire'de ofset usûlüyle basılmıştır. Bu baskılarda dikkati çeken noktalar; Huart'ın önsözünün ve çevirisinin çıkartılması, kendisine ait tahkik incelemelerinin ve en önemlisi de eserin ilk iki cildinden sonra müellifine dair yapılan isim ilavesinin ise olduğu gibi muhafaza edilmesidir.

Huart'ın neşrine Abdullah el-Cebûrî tarafından eserin fihristleri (içindekiler kısmı) eklenmiş ve Ma'arif matbaası aracılığıyla Bağdat'ta 1965 yılında bu şekliyle basılmıştır.⁵⁹

Hâşiye eklenmesi yönüyle önceki baskılardan farklı olarak Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye'nin 1997 yılında Beyrut'ta çıkardığı baskıyı da belirtmek gerekir. Bu baskı Halîl İmrân el-Mansûr tarafından *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'e konulan ilk hâşiyeyi içermesi bakımından önemlidir.⁶⁰

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh şimdiye kadar üç dile çevrilmiştir. Bunların ilki yukarıda belirtildiği gibi Huart'ın Paris'te 1899–1919 yılları arasında *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in asıl (Arapça) metnini de bulundurarak *Le Livre de la Création et de l'Histoire* adıyla neşrettiği Fransızca çevirisidir.

İkinci çeviri ise Muhammed Rezâ Şefî'î Kadkanî tarafından yapılan eserin Farsça çevirisidir. Kadkanî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in altı cildini kendi mukaddime ve ta'likiyle birlikte Tahran'da *Âferîneş ve târîh* adıyla iki cilt hâlinde 1955 yılında neşretmiştir.⁶¹

355 senesine kadarki gelişmelerle sonlandığı noktasında olduğu gibi *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'le örtüştüğü ileri sürülmüştür. Bkz. İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbüddîn Ahmed b. İyâs (Ayâs) el-Hanefî (ö. 930/1524 [?]), *Müerrih el-fethü'l-usmânî li misr*, haz. Hüseyin Âsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2: 56; Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), "Mukaddime", *es-Sülûk li ma'rifeti düvelü'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1: 65; Câlûdî, Alyân Abdülfettâh, *et-Tahvilâtü'l-fikriyye fi'l-âlemi'l-İslâmî: A'lâm, kütüb, harekât ve efkâr mine'l-karni'l-âşir ile's-sânî aşri'l-hicrî* (Beyrut: Mektebetü't-Tevzi' fi'l-Âlemi'l-Arabî, 1435/2014), 227; Ne nüsha ne de onun kayıtlı olduğu no, III. Ahmed Kütüphanesi'nden Yeni Câmî' Kütüphanesi'ne nakledilen eserlerin zikredildiği kütüphane defterinde geçmektedir. Bkz. *Yeni Câmî' Kütüphanesinde Mahfûz Bulunan Kütüb Mevcûdunun Defteridir* (İstanbul: Ma'arif Nezâreti, 1300/1883), 1-76.

⁵⁶ Necîb el-Akîkî, *el-Müştârikûn*, 3. bs. (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1964), 1: 230; Sezgin, 1/2: 187; Semavi Eyice, "HUART, Clément Imbault", *D'IA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 263.

⁵⁷ Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 48.

⁵⁸ Sâlihîyye, Muhammed İsâ, *el-Mu'cemü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-matbû'* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtât el-Arabiyye, 1995), 5: 133.

⁵⁹ Abdürrezzâk Ebû's-Sabr, *Târîhu'l-ğarbi'l-islâmî min hilâli cuhrâfiyyât meşrikiyye: Müellefetü kable nihâyâti'l-karni'l-hâmis li'l-hicre* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1: 239.

⁶⁰ Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, hşy. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I-II-III.

Siyer-i Nebî bölümüyle sınırlı kalmakla birlikte ülkemizde eserle ilgili yapılan ilk Türkçe çeviri ise bir yüksek lisans tezi içerisinde yer almaktadır.⁶² Ayrıca eserin Türkçe çevirisi de yapılmaktadır.

1.3.2. Akademik Çalışmalar

Huart, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'i* neşretmekle onu ilim dünyasına tanıtmıştır. Bu hususta etkisinin bulunduğu, eserle ilgili yazılıp çizilenlerin ya bizzat veya ofset usûlü basımlar dolayısıyla müracaat kaynağının kendi neşri olmasında açıkça görülmektedir. Tanınmaya başlayan eser, yerli-yabancı araştırmacıların akademik çalışmalarına konu olmuştur.

Ignaz Goldziher; Huart'ın, *Le Livre de la Création et de l'Historie* (Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh) neşrindeki tahkiki üzerinde bir tahkik mahiyetinde yaptığı inceleme ve değerlendirmelerini *Bemerkungen zu Huart's Ausgabe des Kitâb al-bad' wa'l-ta'rih von al-Balchî* adını verdiği bir makalede sunmuştur.⁶³

Tarif Khâlidi, *Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbü'l-Bed' ve't-tarih'i* adlı bir makale hazırlamıştır. Makalesinde Makdisî'yi Mu'tezilî bir kimlik üzerinde bazı argümanlarla değerlendirip onun Mu'tezilî tarih yazıcılığında ilk ve tek adımı atmış olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁴

Camilla Adang; *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'i* çalışma konusu yapıp müellifi Makdisî'nin eserinde verdiği Yahudilikle ilgili bilgileri "A Muslim Historian on Judaism: Al-Mutahhar b. Tahir al-Maqdisi" adlı makalesinde ele almıştır.⁶⁵

James Weaver, habilitasyon çalışması olarak *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* üzerinden h. IV. (m. X.) yüzyıl Ortadoğu'sunda bilgi ölçümüne dair bir proje yürütmüştür.⁶⁶

Hıdır Pûr Abbâdî ve Hâdî Âlim Zâdeh, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* üzerinde bir araştırma yaparak bu eserde geçen kayıp İslâmî kaynakların izini sürmüştür. Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'ın "el-İhâta ve'l-Furkân" ve Vâkıd b. Amr et-Temîmî'nin "Ahbâru Bâbek" adlı eseri gibi bugün bile kayıp eserlerden olan ve başka eserlerin de zikretmediği h. II. ve III. yüzyıllarda kaleme alınmış toplam elli eseri tespit ettikten sonra araştırmalarını bir makalede toplamışlardır.⁶⁷

⁶¹ Kadkanî, Muhammed Rezâ Şefî'î, *Âferîneş ve târih* (Tahran: Âgâh, 1374/1955), I-II.

⁶² Bkz. Hasan Çiftçi, *Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin* (ö. 355/966) *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh'ine* Göre Hz. Peygamber'in Hayatı (*Siyer-i Nebî*) (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2020), 36-111.

⁶³ Ignaz Goldziher, "Bemerkungen zu Huart's Ausgabe des Kitâb al-bad' wa'l-ta'rih von al-Balchî", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54/3 (1900): 396-405.

⁶⁴ Tarif Khâlidi, "Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbü'l-Bed' ve't-Tarih'i", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2011): 237-252.

⁶⁵ Camilla Adang, "A Muslim Historian on Judaism: Al-Mutahhar b. Tahir al-Maqdisi", *Contacts Between Cultures: West Asia and North Africa*, ed. Amir Arrak (1992): 286-290; Adang'ın bunun dışında konuyla ilgili iki çalışması daha vardır. Bkz. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from İbn Rabban to İbn Hazm* (Doktora Tezi, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1993); Camilla Adang – Sabine Schmidtke, *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible: Texts and Studies* (Atlanta: Lockwood Press, 2019), 28-32; Doktora çalışması kitap hâlinde basılmıştır.

⁶⁶ İsviçre merkezli araştırma projelerinin içinde yer alan söz konusu projesi hakkında bilgi için bkz. James Weaver, "Surveying Knowledge in the tenth-Century Middle East: al-Maqdisî's Book of the Beginning and History", *Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen-Bulletin* 42 (2016): 36.

⁶⁷ Hıdır Pûr Abbâdî - Hâdî Âlim Zâdeh, "el-Mesâdirü'l-İslâmiyyeti'l-mekûde, el-mezkûre fî kitâbi "Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh li Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (h. 355)", *Mecelletü ehlü beyt* 1(22) (2018): 135-153.

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'in Siyer-i Nebî bölümünün Mes'ûdî'ye (ö. 345/956), diğer bölümlerinin de bu bölüm gibi başkalarına ait olduğunu ileri süren Abdülaziz b. Süleyman el-Makbel, bunların üzerine ekleme ve düzeltme yapılarak *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in bir araya getirildiğini dolayısıyla da eserin müellifinin tek bir kişi olmadığını öne sürdüğü karşılaştırmalı bir makale hazırlamıştır.⁶⁸

Makaleler⁶⁹ dışında yine eser ve dolayısıyla müellifi hakkında yazılmış tez çalışmaları da mevcuttur. Süleyman Sayar, Makdisî'nin farklı dinlerle ilgili aktardığı haberler üzerinde durup onları *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma* adlı tezinde ele almıştır.⁷⁰

Mahmoud Tahmi'nin *Une encyclopédie du 4e siècle de l'hégire: le "Livre de la création et de l'histoire" de Maqdisî* adında bir doktora çalışması mevcuttur.⁷¹

Riyâz Hamûde Hasan Hâc Yâsîn, *Kitâb "el-Bed' ve't-târîh" li'l-Makdisî ve'l-mensûbi li'l-Belhî dirâsetün târîhiye tahlîliye* adlı yüksek lisans teziyle eserin ilmi değerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁷²

Muhammed es-Seyyid İbrahim el-Bisâtî de eseri genişçe ele alarak Makdisî'nin tarihsel yönünün tespiti üzerine yoğunlaştığı *el-Mutahhar el-Makdisî ve menhecühü't-târîhî fi Kitâbi'l-Bed' ve't-târîh* adlı doktora tezini hazırlamıştır.⁷³

Ülkemizde eser ve dolayısıyla müellifi hakkında hazırlığı devam eden tezler de bulunmaktadır.

Sonuç

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh, müellifinin eser ismini kayıt düşmüş olsa da kendi ismine yer vermediği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı kaynaklarda rastlanılan esere yapılmış atıflar, "Ebû Zeyd el-Belhî" ve "Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî" olarak iki müellif ismini araştırmacısının karşısına çıkarmaktadır.

Eseri Ebû Zeyd el-Belhî'ye nispet eden ilk kişi Kâtip Çelebi'dir. Bunun da Halîl b. Hüseyin el-Kürdî el-Velâşcerdî'nin müstensihî olduğu Damad İbrahim Paşa nüshası üzerinde geçen açıklamadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Eseri yanlışlıkla Belhî'ye nispet eden ilk kişinin İbnü'l-Verdî olduğu şeklindeki iddia, eser isminin kendisi tarafından kısaltılmış olarak verilmesinden kaynaklanan bir yanılğı olup dayanaksızdır. Zira Belhî'den almış olduğunu

⁶⁸ Makbel, Abdülaziz b. Süleyman, "es-Sîretü'n-nebeviyye fi kütübü'l-Mes'ûdî ve fi Kitâbi'l-Bed' ve't-târîh: Dirâsetün takvimiyye", *Asûr* 16/2 (Aralık 2017): 62-90.

⁶⁹ Diğer bazı çalışmalar için ayrıca bkz. Gabriel Ferrand, *Relations de Voyages et Textes Géographies Arabes, Persians et Turks Relatif a L'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, ed. Ernest Leroux (Paris, y.y., 1913): 1: 116-17; V. M. Beylis, "Narody vostochnoi Evropy v kratkom opisaniı Mutakhhara al-Makdisi (X v.): La Population de l'Europe orientale dans l'écrit de Mutahhar al-Maqdisi", *A. S. Tveritionovoi: Tsentral 'noi Evropy* 1/2 (1969): 304-311; Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an Islamischen häresiographischen Texten* (Berlin: De Gureyter, 2011), 1: 558-581; Yapılan Farsça makale çalışmaları için ayrıca bkz. Çiftçi, 34.

⁷⁰ Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995).

⁷¹ Mahmoud Tahmi, *Une encyclopédie du 4e siècle de l'hégire: le "Livre de la création et de l'histoire" de Maqdisî* (Doktora Tezi, Sarbonne Nouvelle Paris III, 1996).

⁷² Yâsîn, Riyâz Hamûde Hasan Hâc, *Kitâb "el-Bed' ve't-târîh" li'l-Makdisî ve'l-mensûbi li'l-Belhî dirâsetün târîhiye tahlîliye* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniye, 1998).

⁷³ Bisâtî, Muhammed es-Seyyid İbrahim, *el-Mutahhar el-Makdisî ve menhecühü fi Kitâbi'l-Bed' ve't-târîh* (Doktora Tezi, Câmiatü'l-Ezher, 2008).

belirttiği nakiller, *Kitâbu'l-Bed' ve't-târîh*'te bulunmamaktadır. Sadedince bu durum, İbnü'l-Verdî'nin Belhî'nin *Kitâbü'l-Bed'* adında bir eserinden alıntılar yaptığına yorumlanabilmektedir ki bu meyanda, evvelce Ebû Hayyân et-Tevhîdî Belhî'ye ait bazı eserler arasında, Kâtip Çelebi ise müellifini belirtmeksizin eser ismini zikrederek *Kitâbü'l-Bed' ve'l-meâl* adında bir eserin varlığını haber vermişlerdir. Neticede İbnü'l-Verdî'nin *Kitâbü'l-Bed'* şeklinde eser isminde kısaltmaya gittiği anlaşılırken, tespit edildiği kadarıyla aynı kısaltma ilk olarak İbnü'l-Adîm'de de görülmüştür. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'i Belhî'ye nispet etmede Kâtip Çelebi'yi Abdurrahman Nâcim Efendi, onu da Cl. Huart takip etmiştir.

Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh'i Makdisî'ye nispet eden ilk kişi ise tespitlerimize göre Seâlibî olmuştur. Seâlibî ile birlikte eserden beş tarihçinin daha istifa ettiği belirlenmiştir. Eserin Belhî dışında bir başka müellife aidiyetini göstermeleri hatta teyit etmeleri açısından oldukça önem arz etmektedirler. Cûzcânî, Ebü'l-Meâlî, Yâkût el-Hamevî ve Benâkîfî Makdisî'ye atıfta bulunurken; İbnü'l-Verdî ise ondan neredeyse birebir aldığı nakillerde ne kendisine ne esere işaret bile etmiştir. Onun hem Belhî'den hem de Makdisî'den iktibasta bulunmuş olması, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in aidiyeti konusuna ayrı bir detay teşkil etmiştir.

Öte yandan Belhî'nin hicrî 322'de vefat etmesine karşılık *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in hicrî 355 senesinde yazılmış bulunması ve *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'te müellifinin zikredilen diğer eserlerinin Belhî'ye ait eserler arasında sayılmaması Belhî'ye aidiyetini mümkün kılmayan diğer hususlardır.

Damad İbrahim Paşa nüshası dışında eserin dört nüshası daha mevcut bulunmaktadır. Cl. Huart'ın Damad İbrahim Paşa nüshasını neşretmesi, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in diğer nüshalar arasında bu nüshayla ilim dünyasına kazandırılmasını sağlamıştır. Seâlibî'nin *Ğureru ahhârî mülûki'l-Fürs ve siyerihim*'ini neşreden Zotenberg, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in müellifiyle ilgili yapılan hatayı fark etmiş ve onu açıklayarak hataya dikkat çeken ilk kişi olmuştur. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*'in ikinci cildini neşrettikten sonra durumdan haberdar olan Huart, eserin kalan ciltlerine Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin ismini de eserde zikretmiştir. Huart, bu eserin ilk muhakkikidir. Günümüzde bile hâlen onun tahkik ettiği şekliyle okunmaktadır. Müellif kısmındaki tasarrufu, az da olsa esere hatalı atıfta bulunmaya yol açmıştır.

Kaynakça

Adang, Camilla. – Schmidtke, Sabine. *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible: Texts and Studies*. Atlanta: Lockwood Press, 2019.

Adang, Camilla. "A Muslim Historian on Judaism: Al-Mutahhar b. Tahir al-Maqdisi". *Contacts Between Cultures: West Asia and North Africa*. ed. Amir Arrak. (1992): 286–290.

Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from İbn Rabban to İbn Hazm*. Doktora Tezi, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1993.

Akarsu, Murat. *Hizmet ve Hilâfeti*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Alyân Abdülfettâh. *et-Tahvilâtü'l-fikriyye fi'l-âlemi'l-islâmî: a'lâm, küttüb, harekât ve efkâr mine'l-karni'l-âşir ile's-sânî asri'l-hicrî*. Beyrut: Mektebetü't-Tevzi' fi'l-Âlemi'l-Arabî, 1435/2014.

Ânî, Canân Kahtân Cemîl – Alvânî, Cihâd Abd Hüseyin. "Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934): Hayâtuhu ve Sîretuhu'l-İlmiyye". *Mecelletu Câmiatu'l-Anbâr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 3 (Eylül 2012): 96-113.

Balkhî, Abou Zéïd Ahmed ben Sahl. "Préface". *Le Livre de la Création et de l'Historie*. 1. ve 2. cilt. nşr. – trc. Clément Huart. ed. Ernest Leroux. Paris: Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, 1899, 1901.

Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl (ö. 322/934). *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. 3 cilt. hşy. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Benâkitî, Fahrüddîn Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed (ö. 730/1329-30). *Ravzatü üli'l-elbâb fî ma'rifeti't-tevârih ve'l-ensâb*. trc. Mahmud Abdülkerîm Ali. Kahire: el-Merkezü el-Kûmî li't-Terceme, 2007.

Beylis, V. M.. "Narody vostochnoi Evropy v kratkom opisaniî Mutakhkhara al-Makdisi (X v.): La Population de l'Europe orientale dans l'écrit de Mutahhar al-Maqdisi". *A. S. Tveritionovoi: Tsentral'noi Evropy 1/2* (1969): 304-311.

Bisâtî, Muhammed es-Seyyid İbrahim. *el-Mutahhar el-Makdisî ve Menhecühü fî Kitâbi'l-Bed' ve't-târîh*. Doktora Tezi, Câmiatü'l-Ezher, 2008.

Brockelmann. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Cûzcânî, Ebû Ömer Minhâcüddîn Osmân (ö. 664/1266'dan sonra), *Tabakât-ı Nâsirî*. 2 cilt. Kahire: el-Merkezü el-Kûmî li't-terceme, 2013.

Çavdar, R. Tûba. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995.

Çelebi, Kâtib (ö. 1067/1657). *Keşfü'z-zunûn*. 2 cilt. haz. Şerefettin Yalçın - Rıfat Bilge. Ankara: Maarif Matbaası, 1941.

Çiftçi, Hasan. *Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 355/966) Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh'ine Göre Hz. Peygamber'in Hayatı (Siyer-i Nebî)*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2020.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî (ö. 945/1539 [?]). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Defter-i Kütüphanesi-i Âşir Efendi. İstanbul: Dersaadet: Bâb-ı Âlî Civarında Ebu's-Su'ud Caddesinde 72 Numaralı Mahmud Bey Matbaası, 1306/1889.

Defter-i Kütüphanesi-i Ayâsofya. İstanbul: Dersaadet: Mahmûd Beg Matbaası – Bâb-ı Âlî Civarında Ebû's-Su'ud Caddesinde numara 72, 1304.

Defter-i Kütüphanesi-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ. İstanbul: Dersaadet: Atik Zabtiye Sokağında 63 Numaralı Matbaa, 1312/1895.

Defter-i Kütüphanesi-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ. İstanbul: Evkâf-ı Hümayun Destgâhı, 1279/1862.

Ebû'l-Meâlî, Muhammed b. Ni'met Alevî Fekîh Belhî (V./XI. yüzyıl). *Beyânü'l-edyan*. thk. Muhammed Takî Dânişpejûh – Kudretullâh Peyşenemâzezâde. Tahran: İntişârâtü Bünyâd Mevkûfâtü Doktor Mahmud Efşâr, 1376/1957.

Ebû's-Sabr, Abdürrezzâk. *Târîhu'l-ğarbi'l-islâmî min hilâli cuhrâfiyyât meşrikîyye: müellefetü kable nihâyâti'l-karnî'l-hâmis li'l-hicre*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an Islamischen häresiographischen Texten*. 2 cilt. Berlin: De Gureyter, 2011.

Ferrand, Gabriel. *Relations de Voyages et Textes Géographiques Arabes, Persians et Turks Relatif a l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*. ed. Ernest Leroux. 2 cilt. Paris: y.y., 1913.

Goldziher, Ignaz. "Bemerkungen zu Huart's Ausgabe des Kitâb al-bad' wa'l-târîh von al-Balchî". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54/3 (1900): 396-405.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*. haz. Yüksel Kanar. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Hıdır Pûr Abbâdî - Hâdî Âlim Zâdeh. "el-Mesâdirü'l-islâmiyyeti'l-mefkûde, el-mezkûre fî kitâbi "Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh li Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (h. 355)". *Mecelletü Ehlü Beyt* 1(22) (2018): 135-153.

İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs (Ayâs) el-Hanefî (ö. 930/1524 [?]). *Müerrih el-fethü'l-usrânî li Mısr*. 2 cilt. haz. Hüseyin Âsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

İbnü'l-Adîm. Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (ö. 660/1262). *Buğyetü't- taleb fi târihi Haleb*. 12 cilt. thk. Süheyl Zekâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer (ö. 861/1457 [?]). *Harîdetü'l-'acâ'ib ve ferîdetü'l-ğarâ'ib*. thk. Enver Mahmûd Zenâtî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l- Ma'ârif, ts.

Kadkanî. Muhammed Rezâ Şefî'î. *Âferîneş ve târih*. 2 cilt. Tahran: Âgâh, 1374/1955.

Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhu't-türâsi'l-islâmî fi mektebâtî'l-'alem (el-Mahtûtât ve'l-matbûât)*. Kayseri: Dâru Akabe, ts.

Kehhâle, Ömer Rızâ (1905-1987). *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'arabiyye*. 15 cilt. nşr. Mektebetü'l-Müsennâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kırkpınar, Mahmut. *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (237-247/847-861)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.

Makbel, Abdülaziz b. Süleyman. "es-Sîretü'n-nebeviyye fi kütübî'l-Mes'ûdî ve fi Kitâbî'l-Bed' ve't-târîh: Dirâsetün takvimiyye", *Asûr* 16/2 (Aralık 2017): 62-90.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966'dan sonra). *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. 6 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442). *es-Sülûk li ma'rifeti düvelü'l-mülûk*. 8 cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.

Maqdisî, Motahhar ben Tâhir Maqdisî/ Balkhî, Abou Zéid Ahmed ben Sahl, *Le Livre de la Création et de l'Historie*, 3-4-5 ve 6. cilt. nşr. - trc. Clément Huart. ed. Ernest Leroux. Paris: Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, 1903, 1907, 1916, 1919.

Necîb el-Akîkî. *el-Müsteşrikûn*. 3. bs. 3 cilt. Kahire: Dâru'l- Ma'ârif, 1964.

Nesimi. *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

Öz, Şaban - Köse, Feyza Betül. *Siyer Bibliyografyası*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.

Özaydın, Abdülkerim. "Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh". *DİA*. 44 cilt. 5: 289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Sâlihiyye, Muhammed İsa. *el-Mu'cemü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabî el-matbû'*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtât el-Arabiyye, 1995.

Sayar, Süleyman. "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir". *DİA*. 44 cilt. 27: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil (ö. 429/1038). *Histoire des rois des Perses (Çururu ahbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim)*. nşr. - trc. Zotenberg. Paris: Paris Imprimerie Nationale, 1900.

Sezgin, Fuad. *Târîhu türâsi'l-Arabî*. 10 cilt. trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: İdâretü es-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Tahmi, Mahmoud. *Une encyclopédie du 4e siècle de l'hégire: le "Livre de la création et de l'histoire" de Maqdisî*. Doktora Tezi, Sarbonne Nouvelle Paris III, 1996.

Tarif Khâlidî. "Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin Kitâbü'l-bed' ve't-tarih'i". çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2011): 237-252.

Terhînî, Muhammed Ahmed. *el-Müerrihûn ve't-tarih inde'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Terzi, Mustafa Zeki. *Abbâsiler Döneminde Askerî Teşkilât*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1986.

Thomas, David. "Al-Mağdisî". *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 2 (900-1050)*. ed. David Thomas – Alex Mallett 14 (2010): 363-366.

Weaver, James. "Surveying Knowledge in the tenth-Century Middle East: al-Mağdisî's Book of the Beginning and History". *Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen-Bulletin* 42 (2016): 36.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (ö. 626/1229). *Mu'cemü'l-büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1397/1977.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*. 20 cilt. nşr. - thk. Ahmed Ferîd Rufâî. Mısır: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*: *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. 6 cilt. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1993.

Yâsîn, Riyâz Hamûde Hasan Hâc, *Kitâb "el-Bed' ve'târîh" li'l-Mağdisî ve'l-mensûbi li'l-Belhî dirâsetün târîhîyyetün tahlîliye*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniye, 1998.

Yeni Câmi' Kütüphanesinde Mahfûz Bulunan Kütüb Mevcûdunun Defteridir. İstanbul: Ma'arif Nezâreti, 1300/1883.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*, 15. bs. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

İBN RÜŞD'ÜN HALKU'L-KU'RAN TEORİSİNE YAKLAŞIMI
Ibn Rushd's Approach to the Theory of the Createdness of the Qur'an

Bayram ÇINAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Works as a Teacher at GAMEM

Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4886-7610

DOI: 10.34085/buifd.782878

Öz

İslam geleneğinde teolojik bir tartışma alanı olarak Halku'l-Kur'an uzun bir dönem gündemde kalmış bir konudur. Bu problemin zorluğu sebebiyle mi yoksa tarafların ideolojik yaklaşımlarından dolayı mı bu denli uzun sürmüştür sorusuna yanıt vermek de zordur. Sorunun ulema arasında nasıl tartışıldığı ve hangi kavram çiftlerinin sorunun giderilmesinde etkili olduğu da süreç açısından tartışmanın kendisi kadar önemlidir. Âlimlerin bu çözümde öne çıkardıkları argümanlarını görmek de ilginç bir deneyim olacaktır. İslam kelâm ekollerinin konuya yaklaşımlarının hangi bakış açıları ve hangi kültürel zemin tarafından beslendiği de tartışmanın tarihi açısından önemlidir.

Bu çalışma İslam felsefesinde önemli bir yeri olan İbn Rüşd'ün Mihne'den sonraki bir dönemde Halku'l-Kur'an'a ilişkin bir değerlendirmesini konu alır. Onun konuyu tartışmasının yanı sıra İslam Kalam ekollerinin soruna yaklaşımlarını da eleştirel bir gözle ele alması konunun araştırılmaya değer diğer bir noktasıdır. Çünkü tartışmanın bu denli uzun sürmüş olmasının sebebi İbn Rüşd tarafından ekollerin konuya yaklaşımlarından doğan sorunlar sebebiyle olduğu iddia edilir. Bu makalede yalnızca İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an'a ilişkin görüşlerine yer verecek, bu soruna ilişkin görüşleri tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Kalam, Mu'tezile, Eş'arî, Halku'l-Kur'an, İbn Rüşd,

Abstract

The Createdness of the Qur'an as a theological discussion point in the Islamic tradition has been a long-term area of debate. It is difficult to answer the question of whether the debate took so long due to the difficulty of this discussion or the ideological approach of the parties. How the problem is discussed between the ulema and which concept pairs are effective in ending the discussion is as important as the process itself. It is also an interesting experience to see the arguments that scholars put forward in this solution. It is also important for the history of the debate which perspectives and approaches of Islamic theological approaches to the subject are fed by. This study is about an evaluation of Ibn Rushd, which has an important place in Islamic philosophy, regarding "Halku'l-Qur'an" in a period after the Mihna. In addition to his discussion of the subject, his critical approach to the problem of Islamic Kalam schools is another point worth researching. Because it is claimed by Ibn Rushd that the reason for the debate lasted so long is due to the problems arising from the approaches of the schools to the subject. In this article, we will only consider the views of Ibn Rushd regarding this problem. In other words, Ibn Rushd's views on the Createdness of the Qur'an will be discussed.

Keywords: Theology, Mu'tazila, Eshârî, Createdness of the Qur'an, Ibn Rushd,

Giriş

Mihne sürecinde, ciddi bir toplumsal kırılmaya yol açan ve sosyal bir kaosa neden olan Halku'l-Kur'an tartışması, İslam kültür geleneğinde sonraki yüzyılları da etkisi altına almıştır.¹ Tartışmanın kaynak ve kökenlerinden bağımsız olarak; bu süreçte ulema arasında ciddi kutuplaşmalar gözlemlenmiş, İslamî bilimlerin yönü, bu sosyal kırılmanın etkisiyle yeniden belirlenmiştir.²

Yaşanan bu sosyal ve siyasal gerilimden yaklaşık dört asır sonra sorunun merkezi olan Bağdat'ın çok uzağında Kurtuba'da, Kadı Ebu Velid İbn Rüşd (ö. 595/1198), Halku'l-Kur'an tartışmasına, *El-Keşf an Menahici'l-Edille, fi Akaidi'l-Mille* adlı eserinde ele alır. Allah'ın sıfatları bahsinde Kelam sıfatına ilişkin değerlendirmesi sebebiyle, konuyu ele alarak, kendi değerlendirmelerini paylaşmıştır. Onun bu ele alışı, tartışmanın sosyal- siyasal muhitinden uzakta ve konuya ilişkin tansiyonun önemli oranda azaldığı bir döneme rastlar.

İbn Rüşd'ün felsefi kimliği daha fazla önde olmasına karşın, Kelam geleneğine ilişkin güçlü tarihsel eleştirileri³ olduğu bilinen bir durumdur. *El-Keşf an Menahici'l-Edille, fi Akaidi'l-Mille*, eseri de Kelam eleştirilerine adanmıştır.

Konunun kısmen dil felsefesi, dolayısıyla felsefi, kısmen de Kelamî olması hasebiyle, İbn Rüşd'ün konuya ilişkin birikime, farklı bir bakış açısı katacağı tarafımızca varsayılmıştır.

1. İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an'a İlişkin Değerlendirmeleri

İbn Rüşd, indirgemeci bir anlayış ile tartışmayı önce kavramlar çerçevesinde ele alır. Daha sonra bu kavramlara ilişkin kanaatlerini dile getirir. Söz konusu tartışmaya ilişkin temel kavramları, belirli bir perspektifte yorumlayarak bir senteze ulaşır. Onun bu metodolojik yaklaşımı, konuya ilişkin incelemesi boyunca net bir biçimde görülür.⁴

"*Halku'l-Kur'an* tartışmasına Allah'ın Kelam sıfatı bağlamında yer veren İbn Rüşd, tartışmanın geride bıraktığı siyasal bakiyenin muhtemelen farkında değildir. Onun tartışmaya ilişkin farkındalığında ise özellikle Cüveynî (ö. 478/1085)⁵ ve Gazzalî'ye (ö. 505/1111)⁶ ilişkin okumalarının etkisi olduğu varsayılabilir. Zira İbn Rüşd, metninde Mihne'ye ilişkin bir değerlendirmeye yer vermediği için onun, Mihne döneminin siyasi çekişmelerinden büyük ihtimalle habersiz olduğu da varsayılabilir. Dolayısıyla da o, konuya ilişkin siyasal çekişmelere

¹ Ataullah Şahyar, "Bidat Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Tadile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.; Nuri Tuğlu, "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)", *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 153-169.; Ali Kaya, "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 7-32.

² Cemil Hakyemez, "İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi" İsimli Çalışmanın Değerlendirmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 225-232.

³ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara: Fecir Yayınevi, 2007; Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 69-92.

⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, thk. Muhammed Abid el Cabiri, (Beyrut, 1998), 131,132.

⁵ Zira bu eserde Cüveynî'nin Kelam yaklaşımına özel bir parantez açarak değerlendirir. Bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 111-116.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarlılığı*, çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986.

⁶ Gazzalî'nin *Tahafütü'l-Felasife* adlı eserine *Tahafütü't-Tehafüt* adıyla bir reddiye yazmasının dışında *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde Gazzalî'nin farklı eserlerine de atıflarla ondan ciddi oranda okumalar yaptığı iması yapar. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, 81,82,96,98.

zamansal olarak mesafeli olduğu gibi zihinsel olarak da uzaktır demek mümkündür.⁷ Bu yüzden onun meseleyi tartışmasında siyasi kaygıların etkisi görülmez. Bunun bir sonucu olarak da o, iktidarın *Halku'l-Kur'an* tartışmasında taraf olduğunu hesaba katmadan, yetkin bir birey ve bir otorite olarak bilimsel-teolojik-felsefi bir meseleyi soğukkanlılıkla ele alır.

İbn Rüşd, sıfatları *nefsî sıfatlar* ve *manevî sıfatlar* olarak iki gruba ayırır. Öncelikle Kelam sıfatının Allah'a nispetinin kökeni sorusuna cevap arar. Cevabını aradığı soru, Kelam'ın Allah'ın bir sıfatı ya da bir fiili olarak kaynağını nereden aldığıdır.⁸ O, Kelam'ı, İlim ve Kudret sıfatları çerçevesinde değerlendirerek, söz konusu sıfatın Allah'a nispetinin mümkün olduğunu dile getirir. Zira o, Kelam'ın; Allah'ın İlim sıfatının ve Kudret sıfatının gereği olduğuna kanidir.⁹

Bu ilk tespitinden sonra İbn Rüşd, bir kavram olarak kelamın¹⁰ ne olduğundan hareket ederek, bir eylem olarak konuşmanın ne olduğunu belirler. O'na göre; *'konuşma; öznenin/konuşanın, muhatabını bilgisinden haberdar etmek için gerçekleştirdiği fiilden başka bir şey değildir.'*¹¹ Konuşmaya ilişkin yaptığı bu tanımda İbn Rüşd, niçin konuşuruz (?) konuşmaktan amaç nedir (?) sorusuna cevap vermektedir. Onun bu soruya cevabı karmaşadan uzak ve oldukça kullanışlıdır. Zira o burandan Allah neden konuşur sorusuna cevap bulacaktır. *'Böylece muhatap, öznenin konuştuğu konudaki bilgisinden haberdar olur'*¹² diyerek, neden bu tanımlı tercih ettiğini, belirgin hale getirir. Zira ona göre, konuşan öznenin amacı bilgisini muhatabı ile paylaşmaktır. Buna göre konuşmanın bir amacı vardır ve *'bu fiil (konuşma) öznenin fiillerinden sadece bir fiildir.'*¹³ O, bu yaklaşımıyla Allah'ın bir fiili olarak Kelam'ın bir amaca dönük oluşunu ve asıl önemli olanın bu nokta olduğunu tespit eder. Öte yandan Kelam, Allah'ın sair fiillerinden bir fiildir tespitini de aynı yaklaşımla yapar.

Böylece İbn Rüşd konuşmanın *fiil olduğu* vurgusuyla, hem kavramsal statüsünü belirler, hem de konuyu ilahi fiiller çerçevesinde ele almak istediğini ima eder. Öte yandan, konuşmanın öznenin bir fiili olduğu ifadesiyle o, Kelam'ın bir eylem olarak; yaratılmış olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.¹⁴ Özenle seçilmiş bu basit ifade, konuşmanın özneye ilişkin çok sayıdaki fiilden sadece biri olduğu dolayısıyla, sanki çok özel ve çok önemliymiş algısıyla ele almanın yersiz olduğu iması da yapar. O'nun bu vurgusu, konuya yaklaşımda psikolojik bir tavır olarak, önemlidir.

⁷ Oysa ondan bir asır önce yaşamış olan İbn Hazm, bir vesile ile konu hakkında söz söyleme gereği duyduğunda Mihne'ye ilişkin duygusallığı satırlarına yansır. Bkz. İbn Hazm, *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, 1/356.

⁸ Aydın, Yaşar ve Şimşek, Oya. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 283-296.

⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁰ Kavram olarak *Kelamullah*, kelam ve Allah kavramlarından oluşan bir tamlamadır. Öte yandan; kelam müşterek/eş sesli bir kavram olarak çeşitli anlam sorunlarına kaynaklık eder. Bu yüzden kavram olarak *Kelamullah* dışındaki kullanımlarda, bu çalışmada Türkçede konuşmaya karşılık kullanılan kelam, bir anlam karmaşasına düşmemek amacıyla büyük oranda *konuşma* ve söz ifadeleri ile karşılanacaktır.

¹¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹² İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

Konuşma fiili; mecazî bir fail¹⁵ (varsayılan özne) olarak, insanın bile, güç yetirdiği bir eylem olduğuna göre, bunun *fail-i hakiki* olarak Allah tarafından, yapılması ise daha kolaydır¹⁶ şeklinde bir çıkarımda bulunur. Bu çıkarımında İbn Rüşd, *evlâ kıyası*¹⁷ kullanarak, bu fiilin Allah'a aidiyetine ilişkin imkân arayışını da sürdürür.

Daha sonra; *konuşmanın ortaya çıkabilmesi, görünürlük kazanabilmesi için, bir vasıta ya da araca ihtiyaç vardır* tespitini yaptıktan sonra; *bu araç lafızdır* der. İbn Rüşd bu sınırlandırması ile kelam-ı nefsi¹⁸ ve kelam-ı lafzi¹⁹ ayırımına giderek, konuşmanın öznenen dışarıya aktarılmasını, dolayısıyla dış dünyada bir varlığa kavuşmasını mümkün kılan²⁰ bir ayırım da yapmış olur.²¹ Aslında bu ayırım, Mihne'den hemen sonraki bir zaman diliminde Ke(a)râbisî (ö. 248/862) tarafından yapılmış ve sorunun çözümde önemli bir görev üstlenmiştir.²² Fakat konuya ilişkin değerlendirmesinde, bu kavram çiftini kullanması yine de önemlidir. Çünkü yukarıda söylendiği üzere İbn Rüşd, Mihne sürecindeki tartışmalardan muhtemelen haberdar değildir.

İbn Rüşd, *'durum böyle olunca da Allah'ın kullarından dilediğini bu lafızla muhatap alması mümkün olur'* çıkarımını da *kelam-ı nefsi* ve *kelam-ı lafzi* ayırımı bağlamında yapar.²³ Fakat Allah'ın kulunu muhatap almasının ille de lafızlar yoluyla olması gerekmediğinin altını dikkatle çizerken; sözün, *Allah'ın mahlûku* yani Allah'ın fiili olduğuna yeniden dikkat çeker.²⁴ Bu bağlamda Kelam'ın, melek aracılığıyla olmasının imkânından da söz eder. Öte yandan bu muhatap almanın vahiy yoluyla da olabileceğini ifade ettikten sonra, vahyin, *lafızsız bir konuşma*

¹⁵ İbn Rüşd'ün bu vurgusu onun insan fiillerine ilişkin kanaatinin *insan fiillerinin yaratıcısıdır* şeklinde ifade eden Mu'tezile'den farklı olduğunu ve insana mecazi bir öznellik tahsis eden Eş'arî anlayışa daha yakın olduğunu gösterir. Fakat onun *insan fiillerinin insana nispeti* konusuna ilişkin görüşlerinin detaylandırılması gerektiği açıktır.

¹⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

¹⁷ Evlâ kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. Evlâ kıyasa başvurabilmek için, fer'in asilla aynı hükme sahip olması gerekir. Şayet makîs, makîsun aleyh ile aynı hükme sahip değilse, evlâ kıyas yapılmaz. Bu kıyas fakihlerin kullandığı bir kıyas çeşididir. Şafîî de bu kıyası kullanmış ve bundan hükümler çıkarmıştır. Satış akdinde hadiste üç günlük muhayyerliğe izin verilmiştir. Üç günlük muhayyerlik caiz olduğuna göre üç günden az olan muhayyerlik öncelikle caiz olur. Bkz. Soner Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007), 29,103,104; Ayrıca bkz. Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı." *Diyanet İlmî Dergi* 4(2014), 9-31.

¹⁸ Mu'tezile'nin *kelam-ı nefsi*yi kabul etmediği, Razi tarafından iddia edilmiştir. Bkz. Fahrudin Râzî, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, 180; Kadı Abdulcabbar ise bir ifadeye dönüşmemesi başta olmak üzere konuya ilişkin farklı bazı sorunlar sebebiyle, Allah'a nispetinin dolayısıyla *kelam-ı nefsinin* tespitinin mümkün olmadığını söyleyerek; Razi'nin bu iddiasını doğrular. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Hüseyin (Kahire, 1960), 7/15-19.

¹⁹ Mu'tezile'nin delillerinin *lafzî kelamın* muhdes ve yaratılmış olduğuna ilişkin olduğu; Kıraat, hıfz, kitabet gibi Kur'an'ın metnini oluşturan harfler, telaffuzu olan sesler *lafzî kelam*dır. Nihayetinde Razi'nin eleştirileri de buna yoğunlaşır. Bkz. Abdullah Arca, "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razi'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018), 314-328.

²⁰ Recep Ardoğan, "Mütetekellimlere Göre Kelam-ı Nefsi ve İhtilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197.

²¹ Zira *nefs-i kelamın* dış dünyada bir karşılığı ve gözlenebilirliği olmadığı gerekçesi ile Kadı Abdulcabbar tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl*, 7/17.

²² Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması." *Usul İslam Araştırmaları* 15/15(2011),125-159.; Mustafa Altundağ, "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde" *Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi* Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

²³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

olduğunu ifade eder.²⁵ Zira ona göre *vahiyde muhataba söz ile hitap edilmez; vahiyde, kendisine hitap edilen, manayı direkt keşfeder*. Diğer yandan, *bu konuşma, pekâlâ lafızlar yoluyla da olabilir* tespitine geri döner. Bu durumda, *Allah kendi konuşmasına özgü kıldığı lafızları, kulakta yaratır* der.²⁶

İbn Rüşd'ün; *nefsî kelamı* sözsüz konuşma olarak değerlendirdiği; *lafzî kelamı* ise sözlerle muhatap almak olarak değerlendirdiği bu yüzden söylenebilir. Daha kapsamlı bir kavram olarak *vahiyin* ise belirli bir lafız olmaksızın muhatapın manayı keşif yoluyla alması, şeklinde bir değerlendirmeye gittiği görülür. Burada vahyin *lafzî ve nefsî kelam* arasında her ikisine de benzeyen; fakat her ikisinden de farklı bir kavram olduğuna dikkatlerimizi çeker. Zira öyle görünüyor ki İbn Rüşd'de, *nefsî kelamın* muhatap ile bir ilişkisi yoktur. Bu konuşma öznenin kendisine ilişkindir. Öte yandan *lafzî kelamın* ise Hz. Musa'ya özgü olduğu İbn Rüşd tarafından varsayılır.²⁷ Vahiy ise geriye kalan tüm süreçte hâkim olgudur.

Sonra da söz konusu olan *Kelamullah'a* ilişkin delil sadedinde;

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

ayetinden istidlal yapar.²⁸

Bu süreçte ayeti kavramlarına ayırarak analiz eder. Buna göre: *Allah'ın kendisine vahiy edilende manayı lafızsız olarak yaratmasıdır* diyerek, daha önce yaptığı değerlendirmeyi *vahiy* kavramı ekseninde Kur'an ile örtüştürür.²⁹ Burada Necm suresi 9 ve 10. ayetlerini, İbn Rüşd anlamı te'kid amaçlı kullanır.³⁰ Bu kez de söz konusu ayeti öğelerine ayırarak, kavram analizlerine girişir. Onun bu gayesi yorumlarına deliller getirme çabası sebebiyledir.

İbn Rüşd'e göre *حِجَابٍ مِنْ وَرَائِ* (*min verâ'i-hicab*) Allah'ın, kelamı için tercih ettiği kişiyi, lafız/söz yoluyla muhatap almasıdır der.³¹ O'nun, lafzî yani sözü perde arkasında konuşmaya³² karşılık olarak kullanması, İbn Rüşd'ün; dilin manaya delaletine ilişkin görüşüne bir telmih olarak anlaşılabilir.³³ Buna göre onun, lafzın manaya delaletinin tam olmadığı³⁴ yönünde bir

²⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 131.

²⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

²⁸ Şurâ 42/51.

²⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³² İbn Hazm, Hz. Musa ile konuşmayı kast ederek teklim(konuşma), Allah'ın fiilidir görüşünü beyan eder. Bkz.İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed, *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1/ 317,318; İbn Rüşd'ün de lafız olarak ifade ettiği şeydir. Dolayısıyla iki anlayış örtüşür görünüyor.

³³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁴ "Dil gerçekliğin nesnel olarak algılandığı, durumların tanımlandığı tarafsız, saydam bir ayna olmaktan çok, bir eylem formu, sembolik bir eylem biçimidir. İnsanlar, dünyayı rasyonalize etmek ve anlamak için olduğu kadar birbirleriyle iletişim kurmak için de dili kullanırlar. Bu nedenle dil, tasarladığımız ve algıladığımız hakikati inşa eder. Sembolik eylem, dil oyunlarını sarmalayan dilsel pratiklere durum tanımlaması üzerinden anlam vermek, bu anlamlar temelinde amaç, araç ve sonuçlarını gözeterek karşı dil oyunları üzerinden dil pratikleri sergilemektir. Sembolik bir eylem olarak dil, nesne ve olaylara ilişkin ham duyu verilerinin sembolik çözümlemesini gerçekleştiren düşününsel bir araçtır. Sembollerini kullanma yetisi insanlara algı içeriklerini zihinde temsil etme, seçme, inşa etme ve karşılaştığı durumları tanımlayarak eylemler gerçekleştirme imkânı sağlar. Bu kurama göre insan öncelikle sembol kullanan bir varlık olarak tanımlanır. Dilin kendisini de, nesnel gerçeğe götüren, tarafsız, saydam bir araç olmaktan çok, sembolik bir eylem çeşidi olarak görür. Konuşma, düşünme ve kavrama kalıplarımızın, insan eyleminin ayırıcı özelliği olduğunu, deneyimlerimizi ve başkalarıyla iletişim kurarken yapıp ettiklerimizi etkilediğini" ileri sürer. Bkz. Murat Çebi, "Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi", *Selçuk İletişim Fakültesi Dergisi*, 5.2 (2008), 183-198.

anlayışa sahip olduğu bu yüzden söylenebilir.³⁵ Öte yandan onun *min verâ'i-hicab* kavramını lafızla muhatap almaya karşılık kullanması, dil felsefesi açısından oldukça ufuk açıcudur. Bu yüzden ona göre dilde kullandığımız lafızların gerçeğin kendisini değil, şifrelenmiş temsili bir formunu ifade ettiği, varsayılabilir. Söz, anlamı bir bütün olarak ifade edebilir mi(?) tartışması bu bağlamla ilintili fakat ayrı bir tartışma konusudur.³⁶ Bu yüzden tartışmaya burada girmeyeceğiz.

Daha sonra da lafızla yapılan bildirim hakkında, *işte gerçek kelim budur* değerlendirmesi yapan İbn Rüşd, Allah'ın bunu Musa'ya özgü kıldığını da ifade eder.³⁷ Bu bağlamda 'Allah Musa ile kelimeler vasıtası ile konuştu'³⁸ ayetini delil olarak sunar.

Ona göre Allah'ın konuşmasının bir başka yolu ise elçi göndermek yoluyla *أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا* (yursile rasûlen) dır ki; ona göre bu melek aracılığıyla gerçekleşir.³⁹

Bundan sonra ise ilginç bir çıkışla Allah'ın, *peygamberlerin varisleri olan âlimlere*⁴⁰ burhan yoluyla ilka ettiklerini de *kelamullah* çerçevesinde değerlendirir.⁴¹ İbn Rüşd'ün sözünü ettiği Hadis, literatürde yaygın olarak kullanılan meşhur bir metindir.⁴² Bu ilk öncüle dayalı olarak İbn Rüşd'ün yaptığı çıkarım; *Kur'an'ın kelamullah olmasının âlimler katında geçerliliği de buna dayanır*⁴³ şeklindedir.

Öz kütlesi oldukça ağır dolayısıyla muhtevası itibarıyla anlaşılması çok da kolay olmayan değerlendirmelerinden sonra; *açıktır ki; "kelamullah olan Kur'an, yaratılmış değil (ezeli/kadim)' dir"* şeklinde bir sonuçla konuyu özetler. *"Fakat ona delalet eden lafızlar, beşer tarafından değil, bizzat Allah tarafından yaratılmıştır"* diye de ekler.⁴⁴

İbn Rüşd bu yaklaşımıyla, Kur'an'a ilişkin lafız ve mana ayırımına gittiği gibi yaratılmış varlıklar kategorisinde de Kur'an'a ayrı bir kategori ihdas eder. Buna göre evrende *Allah'ın yarattıkları ve Allah'ın yarattıklarının yarattıkları* vardır.⁴⁵ Onun, İslam geleneği içerisinde, Halku'l-Kur'an meselesi etrafında daha önce bu netlikte dile getirilmemiş bu analizi, önemseydiği de metninden anlaşılmaktadır. Zira İbn Rüşd bu analizin anlaşılmasının konunun anlaşılmasından önemli olduğunu ifade eder.⁴⁶

³⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁶ Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi." *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, (2001), 19-30.

³⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

³⁸ Nisa 4/163.

³⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁰ Bu Hadis: Veki' b. el-Cerrâh'ın Kitâbu'z-Züh'dü, İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'leri ile ed-Darimî'nin Sünen'inde yer almaktadır. Söz konusu Hadis'in sıhhatine ilişkin tartışmalar için bkz. Hüseyin Akyüz, "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190.

⁴¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, Ebu Dâvud, es-Sunen, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.), 4/57,58. "İlim", 1. (h. no: 3641).

⁴³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁴⁵ İnsan fiillerine ilişkin olarak; insana mecazi bir fiil nispeti yapan İbn Rüşd, Mu'tezilî söyleme oldukça mesafeli tavır almış görünmesine karşın, *Allah'ın yarattıklarının yarattıkları* şeklindeki değerlendirmesi ile de Mu'tezilî söyleme yaklaşmış görünür. Zira Mu'tezile'ye göre fiilin *insana nispeti mecazen değil, hakikaten'dir*. İbn Rüşd'ün bu ifadesi de farklı bir anlam ifade etmez. Bkz. 15 ve 49. dipnot.

⁴⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

İbn Rüşd konuya devamla, “Kur’an’ın lafızlarının sair sözler arasındaki farkı da buradadır” der.⁴⁷ Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, Kur’an’ın lafzının yaratılmış olduğu yönündeki kendi kanaatıyla, gelenekte Kur’an’ın ezeli ve kadim olduğunu kabul etmeyenler arasında bir bağ kurarak, onlara yakınlaşır. Öte yandan; Kur’an lafızlarının bizzat Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla Kur’an’ın lafzının sair lafızlardan bu yönüyle farklı olduğunu söyleyerek de onlardan farklılaşır.⁴⁸

Yaratılmış iki söz grubu arasındaki farka ilişkin olarak ise İbn Rüşd, “insan olarak bizim sözlerimiz, mecazen olsa bile⁴⁹ bizim (insan) fiillerimizdir. Fakat Kur’an lafızları hakikaten Allah’ın fiilleridir” der.⁵⁰ Söz konusu yaklaşımın anlaşılabilmesi halinde; “Kur’an’a neden Kelamullah denildiğinin de anlaşılamayacağını” da bu bağlamla ilişkili olarak ifade eder.⁵¹

Konuya devamla kavram analizlerini sürdüren İbn Rüşd, bu kez de harflere ilişkin yorumlarda bulunur. Ona göre harflerin, insan fiillerinden olduğu, mecazî fail olarak insanın, harflerin öznesi olduğu yargısını dile getirir.⁵² Kur’an harflerinin, bizzat Allah’ın mahlûku olduğu ve Kur’an’ın lafızlarını oluşturdukları, söz konusu lafızların ise yaratılmış olmayan (ezeli/kadim) manaya delalet etmeleri sebebiyle, harflere de tazim edilmesi gerektiğini söyler.⁵³

Mihne’den sonraki dönemde Halku’l-Kur’an tartışmalarında kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî ayrımını onaylamayan tarafların olduğu görülmüştür. Bu ayrımı kabul etmeyen âlimler, söz konusu ayrımı neden kabul etmediklerine ilişkin olarak; çünkü böyle bir ayrım bid’attir şeklinde gerekçelendirmişlerdir.⁵⁴ Öte yandan yine bu akımın temsilcileri arasından Kur’an harflerinin kadim olduğuna ilişkin eserler yazanlar da görülmüştür.⁵⁵

Fakat İbn Rüşd’ün ulaştığı sonuç Mihne döneminde ve sonrasında konuyu tartışan tarafların anlayışlardan farklılık gösterir. Zira o, harflere bizatihi bir kutsallık atfetmez. Onun önerisi, li-

⁴⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁴⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁴⁹ Metinde İbn Rüşd, Allah’ın izni ile ifadesi kullanır. Amacı ise gerçek fail, mecazî fail ayrımını vermektir. Dilimizde kavramın yoğun kullanılması sebebiyle bu ayrımı göstermeyeceği endişesi ile Allah’ın izni ile ifadesini metin dışı bırakarak anlamı daha belirginleştiren ifadeler kullandım. Bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l- Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵² İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, 132.

⁵⁴ İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın kelâmı, Kur’an’ın harfleri ve manalarıdır. Ona göre, Kur’an ne yalnız başına mana ne de yalnız başına lafızdır. Her ikisi birlikte ancak Kelamullah’tır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Akâdetü’l-vâsitiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ty.), 12; İbn Hanbel’den yapılan bir aktarım ise onun “Kur’an’ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyenin Cehmî, onun mahlûk olmadığını söyleyenin ise mübtedî (bid’atçı) olduğunu” söylediği şeklindedir. Yahyâ b. Ebu’l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisar fi’r-red ‘ale’l-Şâderiyyeti’l-eşrâr*, thk. Abdulaziz Halif (Medine: Mektebetü’l- Melik Fahd el Vataniye, 1419), 570.; Bu görüşe göre Kur’an, “Allah ile kaim harf ve sestir” görüşü bu anlayışa göre bid’at olduğu gibi “Kelamullah Allah’ın zatında kaim manadır” demek de bid’attir. *Ehl-i Hadis’in konuya ilişkin görüşü olarak alanda yaygınlık kazanmış görüşe göre; Kur’an’a ilişkin söylenebilecek en doğru ifade bir bütün olarak “Kur’an Allah’ın Kelamıdır, mahlûk değildir” lafız harf... vb. Kur’an’a ilişkin sair ‘her şey’ bu ifade içindedir.*

⁵⁵ Cüveynî, Kur’an’ın mahlûk olmadığını savunan kitlelerden bazıları (Haşeviye) nun Allah’ın kelâmının sesler ve harfler olduğunu, Kur’an okunduğunda çıkan sesin bizzat Allah’ın kelâmı olduğunu, kâğıda yazılan şeyin de hakeza Allah kelâmı olarak gördüklerini nakleder. Ebu’l-Mealî, Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 117. ; Öte yandan İbni Kudame’nin ‘es-Siretu’l-Mustakim fi’l-İspati’l-hurufi’l-kadim’ adlı bir eser yazmış olduğu aktarılmıştır. Bkz. Muvafakuddin, İbn Kudame. *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeyis. (el-İmarât: Mektebetü’l- Furkan, 1999).

gayrihi, bir sebepten dolayı, harflere bir tazim gösterilmesi gerektiği şeklindedir.⁵⁶ Gerekçesi farklı olsa bile benzer bir öneri Gazzalî tarafından da dile getirilmiştir.⁵⁷

İbn Rüşd'ün bu önerisi, mananın kadim, lafzın ise yaratılmış olduğunu ifade eder. İbn Rüşd'ün konuya ilişkin dikkat çektiği bir diğer ayrımı ise Kur'an lafzının, -yaratılmış olsa bile- Allah'ın bizzat yarattığı bir şey olması itibarıyla, diğer tüm sözlerden farklı olduğudur. O, Kur'an'ın bu yönüyle de diğer sözlerden farklılaştığına vurgu yapar.⁵⁸

2. İbn Rüşd'ün Halku'l-Kur'an Tartışmasına İlişkin Karşıt İki Görüş Olarak Eş'arî - Mutezile Değerlendirmesi

Kavram analizlerinden ulaştığı çeşitli sentezlerden daha sonra İbn Rüşd, Kelam ekollerinin konuya yaklaşımını değerlendirmeye koyulur. O'na göre; "*mana ile lafzın farklılığının ayırdına varmayanlar, Kur'an mahlûktur demiştir.*" İbn Rüşd'ün bu çıkarımı, bilgi kaynaklı bir çıkarım değil usavurmak yoluyla ulaştığı mantıkî bir çıkarımdır. O'na göre "*lafza değil; onun delalet ettiği yaratılmamış manaya yönelmiş olanlar ise Kur'an kadimdir demişlerdir.*" O bu ifadeleriyle geriye dönük bir okuma yaparak kendisinden önceki üçyüz elli yıllık Halku'l-Kur'an tartışmasının genel bir değerlendirmesini yapar.⁵⁹ Bu çıkarım ise onun konuya ilişkin öncülleri değerlendirme biçimi ve analiz yöntemine ilişkin bir ipucu verir. Zira bu ifadeler, eldeki argümanların semantik yorumu ve zihinsel imkânların sağladığı bir sonuç cümlesidir.

Fakat o, konuya ilişkin kendi kanaatini ise henüz söylememiştir. İki karşıttan ancak birinin doğru olabileceğine dönük beklentimize karşın; İbn Rüşd "*hakikat ise ikisinin arasında bir yerdedir*" diyerek konuya ilişkin kendi yargısını ortaya koyar.⁶⁰ Onun bu değerlendirmesi mantığın üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine bir girizgâh sadedindedir.

Buna göre; *iki karşıt görüş birlikte gerçeği temsil etmiş olurlar.* Öyle görünüyor ki burada sorulması gereken doğru soru, iddia sahiplerinden hangisinin doğru olduğu değil, hangisinin yanlış olduğudur. Zira göreceli olarak her iki tarafın da doğru olduğu söylenebilir. Kur'an'ın lafzını kast ederek olguya yaklaşıldığında onun mahlûk olduğu sonucuna ulaşılırken; manayı kastederek tartışma ele alındığında ise Kur'an için ezeldir demek mümkün olur.⁶¹ Öte yandan lafız ve mana bütünü olarak Kur'an, müşterek lafız oluşundan kaynaklanan sebeplerden dolayı, gelenekte *muhdeslik-kadimlik* bağlamında zaten tartışılmıştır.⁶²

İbn Rüşd XII. Yüzyıl Endülüslü bir Âlim ve Filozof olarak; İslam havzasının merkezi konumundaki Bağdat'ta IX. Yüzyılda yaşanmış Mihne tartışmalarına hem coğrafi olarak hem de tarihsel olarak uzaktır. Bu yüzden hem tartışmalara kısmen yabancıdır, hem de farklı ekollerin eser- söylem ve görüşlerinden haberdar olmaması muhtemeldir. Bu durum onun konuya ilişkin değerlendirmelerine de yansımıştır. Tartışmaya ilişkin değerlendirmesinin Eş'arî

⁵⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁵⁷ İbn Rüşd'ün kritik etmek amacıyla bile olsa okuduğundan emin olduğumuz Gazzalî de konuya ilişkin olarak yaklaşık aynı bağlamda tespitlerde bulunmuştur. Gazzalî; "*ses, harf ve lafızlar Kelâmullah'a dâhil olmasalar bile ona delalet eden şeyler olması sebebiyle, onlara da hak ettikleri saygı gösterilmesi gerekir*" der. Bkz. Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad-İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 111.

⁵⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁵⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁰ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶¹ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶² Gazzâlî, Kur'an'ın; hem Allah'ın ilminin bir sonucu olan ezeli kelâmı; hem de harf ve seslerden oluşan elimizdeki tarihsel ve kültürel metini ifade eden *müşterek lafız* olmasından doğan sorunlar olduğunu ifade eder. Bu durumun, konuya ilişkin bir kafa karışıklığına da neden olduğunu söyler. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 113.

mezhebi üzerinden olması, onun konuyu Eş'arî ekolü mensuplarından okuması sebebiyledir denilebilir. Mu'tezilî ekolü, karşıt görüş olarak ele alması bizde bu kanaati uyandıran temel nedendir. Zira İbn Rüşd'ün, Eş'arî ekolü okumaları yaptığı, konuya ilişkin yorumlarına yansımamış olsa bile, eserinin geri kalan bölümlerine yansıdığı söylenebilir. Zira o, Gazzalî ve Cüveynî'ye ilişkin okumalar yaptığını, onlar üzerinden yaptığı tespitler ile Eş'arî ekole ilişkin değerlendirmeler yaptığı, eserinin geri kalan bölümlerinde bizzat kendisi tarafından dile getirilir.⁶³

Bu kanaatimizin diğer önemli bir göstergesi de konuya ilişkin Mu'tezilî tezleri oldukça sınırlı ifadelerle ele almış olmasıdır.⁶⁴ Öte yandan bir başka vesile ile yine aynı eserde *Mu'tezilî ekole ait eserlerin bu yarımadaya (İspanya) gelmemiş olmasından dolayı onlar hakkında bilgi sahibi olmadığımı* da İbn Rüşd zaten açıkça ifade etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla onun Mu'tezile'ye ilişkin sınırlı değerlendirmeleri olması, anlaşılabilir bir durumdur.

Tüm bunlardan sonra ise İbn Rüşd, tartışmanın tarafları olarak gördüğü Eş'arilerin; Kur'an'ı Allah'ın fiili olarak görmelerinin, kendi metodolojileri açısından sorun oluşturacağı varsayımıyla; onların Kur'an'ı Allah'ın Kelam sıfatı çerçevesinde ele aldıkları tespitini yapar.⁶⁶ İbn Rüşd onların bu tutumlarının, kelam-ı nefsi bağlamında doğru bir yaklaşım olduğunu, fakat manaya delalet eden lafız açısından bu yaklaşımın sorunlu olduğunu ifade eder. Bir başka ifade ile onların bu bakış açısı kadim/ezeli olan manayı görmelerine imkân verirken, aynı yöntemin onların yaratılmış lafzın, farkına varmasını ise engellediği değerlendirir.⁶⁷

Tartışmanın öteki tarafını oluşturan Mu'tezile'nin ise Kur'an'ı; Allah'ın fiili olarak gördüklerini, dolayısıyla da *kelam-ı nefsi*yi yani ezeli manayı göz ardı ettiklerini ifade eder.⁶⁸ Onların bu metodolojik yaklaşımlarının, manaya delalet eden lafız açısından doğru bir yaklaşım olduğunu, fakat bu yaklaşımın kelam-ı nefsi açısından sorun oluşturacağını dile getirir.

Dolayısıyla ortaya çıkan tablo, tarafların yöntemlerinde olgunun bir tarafını ihmal eden bakış açıları kaynaklıdır değerlendirmesi yapar. Bu değerlendirmede tekfir eden yargı cümlelerine ise rastlanmaz. Metin boyunca oldukça soğukkanlı ve konusuna hâkim otoriter bir üslupla sürdürür değerlendirmesini.

3. İbn Rüşd Değerlendirmelerinin Kritiği Ve Sonuç

Metnin bütünlüğünü bozmamak adına değerlendirmeyi sondan başlayarak yapmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, kritiğime, İbn Rüşd'ün ekol değerlendirmelerinden başlayacağım.

İbn Rüşd değerlendirmesini Eş'arî ve Mutezile ekolleri üzerinden yapar. Oysa Mihne'yi temel alarak konuşulacak ise tartışmanın tarihi açısından bu algı sorunludur. Zira *Halku'l-Kur'an* tartışmasında varsayılan taraflardan biri Mu'tezile olmasına karşın, Eş'arî ekolünün tartışmanın başlangıcı itibarıyla, rolünü dile getirmek bir yana, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kendisi bile bu tartışmanın başladığı Mihne'den kırk yıl sonra dünyaya gelecektir. Öte yandan bugün adına Eş'arilik denilen ekole ilişkin, ilk Eş'arî fikirleri de en erken hicri 300'de ortaya

⁶³ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 111-116.

⁶⁴ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 118.

⁶⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁷ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

⁶⁸ İbn Rüşd, *El-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, 132.

çıkacaktır. Oysa Halku'l-Kur'an tartışmasının sosyal bir sorun olduğu ve yoğun olarak tartışıldığı dönem, halife Me'mun (ö. 218/833) dönemidir. Halku'l-Kur'an Mihnesi de denilen bu tartışmanın tarihi hicri 218; miladi 833'dür. O halde Eş'arî ekolünü kronolojik olarak Halku'l-Kur'an tartışması ile direkt olarak ilişkilendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd tartışmanın varsayılan tarafları yönündeki tespiti şayet kronolojik kökenli ise bu sorunludur. Fakat kronolojiye vurgu yapmayan metodolojik bir karşıtlık olarak ele alınmış ise kusursuz bir değerlendirme olduğu söylenebilir.

Tüm bunlara karşın biz onun kronolojik bir değerlendirme yaptığı varsayarak ve bunun muhtemel gerekçeleri üzerinden bazı yordamalarda bulunmak istiyoruz.

İbn Rüşd'ün tartışmanın yapıldığı zamana ve yere fiziksel mesafesine ek olarak; sosyal bir mesele olarak tartışmanın güncelliğini kaybetmiş olması da onun söz konusu tartışmanın tarihsel ilk aktörlerini bilememesinde etkili olmuş olabilir. Öte yandan İbn Rüşd, konuya özel ilgi duymamış, sosyal bir mesele olarak Mihne'ye özel olarak eğilmemiş ve Halku'l-Kur'an polemiklerine duyarsız kalmış da olabilir. Bu yüzden tartışmanın başlangıç evresinde Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) başını çektiği ve sonradan kendini Hanbeli çizgide tanımlayacak grubun Halku'l-Kur'an tartışmasına katkıları, İbn Rüşd tarafından görülmemiş ya da farkına varılmamış olabilir.

Varsayımımıza göre tartışmaya en erken hicri 300'den sonra katılmaları muhtemel görülen Eş'arî ekolün, söz konusu tartışmanın şekillenmesine katkıları herkesten daha fazladır denilebilir.⁶⁹ Fakat tarihsel olarak tartışmanın taraflarından biri olarak eğer Mu'tezilî ekol ele alınacak ise muhatabın Eş'arî ekol değil, Hanbelî ekol olması beklenirdi. Kültürel imkanlarının sınırlı oluşu, durumunu mazur gösterse bile; İbn Rüşd'ün burada bir anakronizm yaptığından ise bahsedilebilir.

Öte yandan; konuya ilişkin tartışmasında İbn Rüşd, tartışmanın tarihine hiçbir atıf yapmaz, dolayısıyla denilebilir ki o, tarihsel bir değerlendirme değil, olgusal bir değerlendirme yapmıştır. Kaldı ki metnin kurgusu bu son değerlendirmeye daha yakın durmaktadır. Buna göre onun yaptığı şey, tarafları kronolojik bir değerlendirme üzerinden karşılaştırmak değil tarafların tezlerini merkeze alan bir değerlendirmedir. Bu durumda ise bir anakronizmden bahsedilemez.

İbn Rüşd, İslam kültür tarihindeki bir sosyal kırılma evresi olan Mihne'ye hiçbir atıf yapmadan ve buradan bir iktidar eleştirisine girişmeden, felsefi ve teolojik bir meseleyi ele alırken, soğukkanlılıkla sadece meseleyi tartışması ise her türlü takdirin üzerindedir.

Bizce zor bir ihtimal olsa bile; denilebilir ki onun Halku'l-Kur'an'a ilişkin bu değerlendirmesi, bilinçli bir biçimde meselenin siyasi tarafını ihmal ederek, sadece felsefi ve teolojik sorunu tartışma çabasıdır. Siyasal değerlendirmelerden da bilinçli bir biçimde kaçınmıştır.

Çalışmasının başında ise önce tartışmayı öğelerine ayıran İbn Rüşd, yapısalcı bir anlayışla meseleyi analiz ederek sorunu tespit eder. Daha sonra ise bu analizlerinden konuya ilişkin bir sentez yapar. Onun tartışmaya yeni kavramlar eklediğinden söz edilemeyeceği gibi soruna

⁶⁹ Hicri 260, miladi 873 tarihinde doğan Eş'ari, ömrünün kırk yılını Mu'tezilî bir çizgide sürdürmüştür. Buna göre o, hicri 300, miladi 910 yıllarında Mu'tezilî ekolden ayrılmıştır. Buradan hareketle Eş'arilik'e ilişkin en erken fikirler bu tarihte ortaya çıkmış olabilir. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l Ensar, 1977), 1/ 34-36.; İbn Ebî Yâ'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/ 18.

ilişkin yeni tartışma alanları eklemekten de kaçındığı görülür. Konuya ilişkin değerlendirmelerinde Kelamcılara duyduğu antipati ise metninde hissedilir. Zira o, konuyu tartışırken *Kelamcılarının yöntem sorunları sebebiyle bu konuda tartışmaların büyüdüğünü* adeta ima eder. Öte yandan o, Kelamcılarının yoğun biçimde kullandığı cedel yöntemi sebebiyle Kelam metinlerinde sıkça rastlanılan 'öteki' üzerinden tez geliştirme çabasına ise girmez. Tezini muhatabından bağımsız ikame eder. Diğer yandan tezinin kendi içinde tutarlı olması gerektiğini öne çıkaran bir yöntem takip eder. Önce konuyu kendi içinde tartışır, daha sonra Mutezilî ve Eş'arî ekollerin konuyu tartışma biçimlerini aktartır. Bunun ardından da onlardan bağımsız kendi kurgusunda ulaştığı sonuçları ortaya koyar ve kendi kurgusu üzerinden onları değerlendirir. Muhatablarını bir birleri üzerinden değerlendirmekten ise kaçınır.

Eş'arî ekole yönelttiği eleştiri; onların yöntem sorunları sebebiyle, Kur'an'ı Allah'ın fiili olarak değil Allah'ın Kelam sıfatı çerçevesinde ele aldıkları şeklindedir. Mu'tezile'ye ilişkin yargı ve eleştirisi ise onların Kur'an'ı; Allah'ın fiili olarak gördükleri dolayısıyla da manayı göz ardı ettikleri şeklindedir.

Ekollere ilişkin değerlendirmesinde ise yaşamının belirli bir döneminde yargıçlık yapan İbn Rüşd, ihtilafli bir konuda çekişen iki davalı arasında hüküm veren bir yargıç kadar tarafsızdır. Kendi analizleri sonucunda ulaştığı sonucu taraflara gerekçeleri ile birlikte adeta tebliğ eder. Ulaştığı kanaatlerde taraflardan birinin yanında ya da karşısında durmaksızın, tartışmayı sadece takip eder. Bu noktada tamamen tarafsız görünür. Konuya ilişkin nihai yargısını verirken de taraflardan birini dışlamak yerine, *hakikat ise bu ikisinin arasında bir yerdedir* ifadeleriyle tarafları uzlaştırma gayreti güden bir sentez yapar.

Kaynakça

Akyüz, Hüseyin. " Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11.22 (2012), 159-190.

Altundağ, Mustafa. "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde" Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi" Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

Arca, Abdullah. "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razî'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2018), 314-328.

Ardoğan, Recep. "Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İştibilebilirliği" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 177-197.

–. "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011),125-159.

Aydınlı, Yaşar ve Şimşek, Oya. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 283-296

Cüveynî, Ebu'l-Mealî. *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

Çebi, Murat. "Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi". *Selçuk İletişim Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2008), 183-198.

Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2007.

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd ün Kelam Eleştirisi*. Ankara : Fecir Yayınevi, 2007. Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad-İtikadda Orta Yol*, Çeviri. Osman Demir İstanbul: Klasik Yayınları, 2012. Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sunen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk.Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.

Hakyemez, Cemil. "İlk Dönem İslam Tarihinde Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi" İsimli Çalıştayı Değerlendirmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 225-232.

İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b. Ahmed. *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Rüşd. *El-Keşf an Menahici'l Edile fi Akaid'el Mille*. thk. Muhammed Abid el Cabiri. Beyrut, 1998.

—. *Faslu'l-Makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

—. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık. Samsun, 1986.

İbn Teymiye. *El-Akâdetü'l-vâsitiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ts.

İmrânî, Yahyâ b. Ebu'l-Hayr. *El-İntisar fi'r-red âle'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*. thk.

Abdulaziz Halif. Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniye, 1419.

Kâdî Abdulcebbar. *El-Muğnî fi Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. İbrahim el-Ebyârî, Taha Hüseyin. 20 Cilt Kahire, 1960.

Kaya, Ali. "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 7-32.

Koç, Turan. "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi." *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, (2001), 19-30.

Muvafakuddin, İbn Kudame. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdîm*. thk. Abdurrahman el-Humeyis. El-İmarât: Mektebetü'l-Furkan, 1999.

Özdemir, Metin. "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi." *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/ 2 (2008), 69-92.

Râzî, Fahrüddin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.

Şahyar, Ataullah. "Bidat Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Tadile Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 29-57.

Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı". *Diyanet İlmî Dergi* 4(2014), 9-31.

Tuğlu, Nuri. "Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)". *Dini Araştırmalar* 8/23 (2005), 153-169.

Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.

ŞÂFİÎ TABAKÂT YAZICILIĞI (HİCRÎ V-VII. ASIRLAR)

Shâfi'ite Historiograph of Tabaqât (Hegira V-VII Centuries)

İsmail NARİN

Dr. Öğr., Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku Anabilim Dalı

Assist. Prof. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Bingol, Turkey

ismailnarin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3753-2540

DOI: 10.34085/buifd.790252

Öz

Tabakâtü'l-fukahâ, çeşitli kategorilere göre fakihleri gruplandırmak suretiyle biyografilerini anlatan telif türüdür. Mezhep birikimine katkılarıyla tanınan fakihlerin belirlenmesi, tanıtılması ve görüşleri hakkında bilgi verilmesi bu telif türünün temel hedeflerindedir. İctihâd mertebelerinin belirlenerek tercihlerde dikkate alınacak hiyerarşinin tespit edilmesi de bu eserlerin bir diğer amacını oluşturur. Belli bir mezhebe nisbetle anılan fakihlerin hayatlarının anlatıldığı tabakât türü eserlerin telif edilmiş olması, bir fıkıh anlayışının mezhepleşmesinin önemli göstergelerinden kabul edilir. Şâfiî fakihlerin biyografilerini konu edinen tabakât yazıcılığının hicrî V. yüzyılda Ebû Hafs el-Mutavvî ile başladığı ve Ebü't-Tayyîb et-Taberî ile devam ettiği kaydedilmektedir. Bu literatürün günümüze ulaşmış en eski örneği sayılan Ebû Âsim el-Abbâdî'nin tabakâtından sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi âlimler tarafından tabakât yazım faaliyeti sürdürülmüştür. Şâfiî tabakât yazıcılığının gelişimine öncülük eden bu derlemeler birbirini tamamlayıcı mahiyette olup biyografiler genellikle kısa tutulmuştur. Ayrıca, hicrî VII. yüzyıla kadar uzanan süreçte yazılan biyografi eserleri, Tâceddin es-Sübkî'yle en mükemmel örneğine kavuşan Şâfiî tabakât yazıcılığının olgunluk dönemi eserlerine de kaynaklık etmiştir. Şâfiî mezhebinde tabakât geleneğinin incelenmesi, mezhebin tarihsel hafızası üzerinde daha yerinde ve sağlıklı okumalara imkân tanımaktadır. Şâfiî fıkının kaydettiği aşamaların anlaşılması da tabakât eserleriyle bir şekilde irtibatlı olduğunu göz önünde bulundurarak çalışmamızda Şâfiî tabakât yazıcılığının tarihsel süreci, öne çıkan Şâfiî tabakâtları ekseninde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şâfiî Mezhebi, Tabakât, Tabakâtü's-Şâfiyye, Biyografi.

Abstract

Ṭabaqât al-fuqahâ is a literary genre which tells about the biographies of Islamic jurists by grouping them into various categories. The main aim of this genre is to find out the jurists known for their contributions to sect accumulation, their introduction and giving information about their views. Establishing the levels of ijtiḥâd and determining the hierarchy to be taken into account in preferences make the other aims of these works. The fact that ṭabaqât type works where the biographies of the mentioned jurists are expressed with regard to a certain sect is accepted as one of the most important indicators of sectarianization of a fiqh understanding. It is recorded that ṭabaqât authorship, whose subjects were the biographies of shafi'î jurists, started with Abû Hafs al-Mutawwî in V century and continued with Abu'l-Tayyib al-Ṭabarî. After the ṭabaqât of Abu Âsim al-Abbâdî accepted as the oldest example of this literature reaching today, the authorship of ṭabaqât was maintained by Abu Ishaq al-Shirâzî, Ibn al-Salâh

and al-Nawawī. These compilations, which pioneered the development of shafi'i tabaqāt, were complementary to each other; and the biographies were generally kept short. In addition, the biographies written in this process, which continued until hegira VII century, made resources for the maturity period of shafi'i tabaqāt authorship that reached the most excellent stage together with Taj al-Din al-Subkī. The investigation of the tradition of tabaqāt in shafi'i sect allows more appropriate and healthy readings on the historical memory of the sect. In this study, the historical process of shafi'i tabaqāt authorship was investigated in the axis of prominent shafi'i tabaqāt works by considering that understanding the stages, which shafi'i jurisprudence have recorded so far, is some way related to tabaqāt works.

Keywords: Fıkh, Madhhab al-Shāfi'ī, Ṭabaqāt, Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya, Biography.

Giriş

İslâm'ın amelî hükümlerini inceleyen fıkh ilminin gelişiminde ve fıkhî meselelerin çözüme bağlanmasında fakihlerin müstesna bir yeri bulunmaktadır. Hicrî II. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren fıkh mezhepleri teşekkül etmiş ve mezhep imamlarının görüşleri müctehid talebeleri tarafından derlenerek belli bir sistematiğe kavuşmuştur. Başta Kur'an ve sünnet olmak üzere kaynaklardan fıkhî hükümleri elde etme faaliyetinin tutarlı ve düzenli bir usul dâhilinde gelişmesiyle beraber, mezhepler geniş coğrafyalara yayılma imkânı bulmuştur. Bir fıkh düşüncesinin mezhepleşmesi sürecinde, mezhep imamının usûlünü benimseyen fakihler ile imamlara ait ictihâdların derlendiği eserler ve muhtasarlar, mezhebin kabul görme ve yayılma nedenlerini açıklayan faktörler arasında ön plana çıkmaktadır. Fıkhın temel meselelerini ihtiva eden muhtasarların mezhep literatüründe yer alması, hukuk metinleri kadar, bunları kaleme alan fakihleri de ilgi odağı haline getirmiştir.

Fakihlerin yaşadığı sosyo-kültürel, siyâsî ve ilmî muhitin bilinmesi ve mezhebin yayıldığı vasatın iyi okunması, fıkhın gelişim sürecini anlamada belirgin bir işleve sahiptir. Bundan dolayı fakihlerin biyografilerinin araştırılması, fıkhî birikimi anlama ve yorumlama eyleminin önemli bir unsurunu teşkil etmektedir. Fıkhın gelişimine katkı sunmuş ve mezheplerin istikrar bulmasında rol almış âlimlerden eserleri günümüze ulaşanların düşünce yapılarını, kendi çalışmaları üzerinden okuma imkânına sahibiz. Fakat çeşitli sebeplerle eserleri bize intikal edememiş fakihlerin düşüncelerini ya başka müelliflere ait eserlerden ya da sınırlı da olsa tabakât türü kaynaklardan öğrenebilmekteyiz. Dolayısıyla fakihlerin tanınması kadar görüşlerinin tespit edilmesi noktasında da tabakât eserlerinin sunduğu bilgiler önem arz etmektedir.

Tabakât eserleri fıkh tarihi araştırmalarının temel kaynakları arasında yer alır. Fıkhın oluşum ve gelişim süreçleri üzerinde yapılacak analizler noktasında bu derlemeler, önemli imkânlar sunmaktadır. Bütün mezheplerde olduğu gibi Şâfiî fıkhının kaydettiği aşamaların anlaşılması da tabakât eserleriyle bir şekilde irtibatlıdır. Bu hususlar dikkate alınarak çalışmamızda, Şâfiî tabakât yazıcılığının hicrî V-VII. asırlardaki süreci ele alınmış ve iki temel nokta üzerinde durulmuştur: Birincisi Şâfiî tabakât yazıcılığının doğuşu ve gelişimi sürecinde rol almış fakihlerin belirlenmesi; ikincisi ise dönemin öne çıkan tabakât eserlerinin incelenmesidir. Burada esas alınan tabakâtlar, Ebû Hafs el-Mutavvî'den İmam Nevevî'ye uzanan süreçte telif edilen Şâfiî tabakât eserleri olup müelliflerinin yaşadığı tarih göz önüne alınarak bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Bu döneme ait olup günümüze ulaştığı tespit edilemeyen eserlere, Şâfiî tabakât yazıcılığındaki süreci görme sadedinde yer verilmiştir. Sonraki dönemlere ait tabakât derlemeleri, ilk dönemin ürünlerini kaynak edindiklerinden

bunlara da gerektikçe atıfta bulunulmuştur. Biyografik unsur içeren tarih kaynakları ile ensâb türü eserler ise; ilki olay merkezli olma, ikincisi de nesep bağına öğrenme gibi yapısal farklılıklara sahip olduğu için çalışmaya dâhil edilmemiştir.

I. Bir Yazım Türü Olarak Tabakât

Şahsın merkeze alınarak olayların anlatıldığı eserler olan biyografilerin kavramsal düzeyde İslâmî ilimler geleneğindeki karşılığı *siyer/sîret* ve *terâcim/tercemedir*.¹ Tamamen İslam medeniyetine özgü bir telif ürünü olarak ortaya çıkan² tabakât türü biyografi yazımının ilk örnekleri, Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatan siyer-i nebîlerde görülse de tabakât ilmine ve yazıcılığına öncülük eden temel disiplin hadis ilmidir.³ Hicrî birinci asrın ortalarından itibaren rivayetlerin isnadı sorgulanmaya başlamış ve sened tenkidi zamanla rivayetlerin sıhhatinin tespitinde temel unsur olmuştur.⁴ Hem râvinin şahsını araştırmak hem de hadis rivayetine ehil olup olmadığını belirlemek amacıyla cerh ve tadil faaliyeti artarak devam etmiş ve tebeü't-tâbiîn döneminde de müstakil bir ilim olarak kabul edilmiştir. Hicrî üçüncü asırda "tabakât", "ricâl", "cerh ve tadil" adlarını taşıyan eserlerin kaleme alınmasıyla eş zamanlı olarak, hadis ilminde biyografi yazıcılığı ortaya çıkmıştır.⁵ Süreç içinde biyografi yazıcılığı, râvilerin kimliklerini ve güvenilirliklerini tespiti yönelik kaleme alınan eserlerle bir disiplin olma niteliği kazanmıştır. Hadis ilminde hicrî üçüncü asırda görülen kapsamlı biyografi derlemelerinden sonra, benzer çalışmalar fıkıh alanına da intikal ederek⁶ devasa bir külliyat oluşmuştur. Çoğunlukla *tabakâtü'l-fukahâ* adıyla bilinen bu eserler, yapısal anlamda genel tabakât eserleriyle örtüşmektedir. Kronolojik veya alfabetik düzenlenen biyografilerin yazımında en başta doğum tarihi ve yeri, nesebin tespiti ve nisbenin zabtından sonra, ilgili ismin hocaları, rihleleri, okuduğu ilimler, yazdığı eserler ile bulunduğu görevler, en nihayetinde vefat yeri ve tarihi hakkında bilgi verilir. Bunun dışında, fıkıh eserlerinde doğal olarak yer verilmeyen, ancak hukuk tarihi kapsamına giren çeşitli nakil, değerlendirme ve gözlemlerin de bu eserlerde kaydedildiği görülür.

Fıkıh alanındaki biyografi yazımı, İslam toplumunda mezhep olgusunun yerleşmesi sürecinin bir ürünüdür.⁷ Dolayısıyla yazılı fıkıh metinleri gibi tabakât eserleri de mezhebin varlığına delâlet eden unsurlardan biridir.⁸ Bilindiği gibi hicrî ikinci asrın başlarından dördüncü asrın ikinci yarısına kadar geçen süre, mezheplerin oluştuğu dönemdir. İslam hukukunun olgunluk çağı olarak nitelenen bu dönemde farklı kültür havzalarında ictihâd melekesine sahip fakihlerin ön plana çıkarak fıkıh ilmine büyük zenginlik kattığı görülür. Fukahânın öncülük ettiği ilim meclisleri ve ders halkalarında köklü bir fıkıh eğitiminin verilmesi ve bunun sonucunda çok güçlü fikhî birikime sahip fakihlerin yetişmesi, fıkıhın gelişmesinin itici

¹ Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018), 39.

² George Makdisi, "Tabakât-Biyografi, İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 355, 377.

³ Hânî el-Amed, *Dirâsât fi kutubi't-terâcim ve's-siyer* (Amman: el-Müessesetü's-Sahife, 1981), 14.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Murat Kaya, "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri", *bilimname*, 37 (2019/1), s. 122 vd.

⁵ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 124-125; Hadis ilminde tabakât anlayışı için bk. Emin Aşıkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2007/1), 11-12.

⁶ Çeker, *Biyografi Geleneği*, 9.

⁷ Çeker, *Biyografi Geleneği*, 9.

⁸ Makdisi, "Tabakât-Biyografi", 368.

güçlerinden biri olmuştur.⁹ Hicrî dördüncü asırdan sonra da mezhep imamlarının görüşlerini anlama çabası, ictihâd yöntemlerini tanıyabilme ve onlardan gelen görüşlerden birini tercih etme ve mezhep fikhını düzenleme gibi bir dizi faaliyet mezheplerin kurumsal yapılarına ciddi katkı sağlamıştır.¹⁰ Fikhın gelişmesi ve güçlü bir geleneğe kavuşma sürecinde meselelerin dinî hükmünü keşfetme ve fikhî sorunları aşmada, fakihlerin müracaat edilen birer kaynak olduğunu görmekteyiz. Buldukları havzada mezhep müntesiplerine ilham veren fakihlerin geliştirdikleri usûl ve tesis ettikleri fikhî düşünce, mezhebe mensubiyet duygusunun yerleşmesini sağlamıştır.

Mezhepleşmenin kurumsal yapısının bir tezahürü olarak ortaya çıkan tabakât yazım türünde, mezhebe mensubiyet duygusunun müntesipleri nezdinde kuvvetlenmesi¹¹ gibi faktörlerin etkisi göz ardı edilemez. Mensubiyet duygusu; mezhebin üstünlüğünü ispat etme, mezhebi geniş coğrafyalara yayma gibi çeşitli sâiklerin ilk nüvesini teşkil eder. Bununla beraber gerek mezhep imamlarının gerekse fakihlerin biyografilerini anlatan geniş hacimli biyografi derlemelerinin salt bu sâiklerle hazırlandığını iddia etmek güçtür. Esasen sadece mensubiyet duygusu, bu yazım türünün doğuşundaki amacı izah etmekten uzaktır. Zira hadis tabakât eserlerinin telifinde sened tenkidine yoğunlaşan somut hedefler, bir yönüyle fukahâ tabakâtında da gözetilmektedir. Fakat hadis ilminde istisnasız her bir râvi ricâl ilminin konusuyken fukahâ tabakâtında mezhebe mensubiyet yeterli görülmeyip ayrıca mezhebin fakihlerinden olma şartı aranmaktadır. Hatta tabakât müelliflerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî bunun da ötesinde, icmâda görüşü kabul edilebilecek ilmî derinliğe sahip fakihlerden olma gibi metodolojik bir şartı gözeterek¹² tabakât eserini hazırlamıştır.

Tabakâtü'l-fukahâ eserleri hukuk tarihi araştırmalarının başlıca kaynakları arasında yer alır. Müctehid mertebelerini belirlemede de bu eserler büyük fonksiyon icra etmektedir. Fakihlerin mezhep içindeki konumlarına matuf değerlendirmelerin bulunması, bu telif türünün en somut faydaları arasında kabul edilir. Ancak farklı mezheplere mensup fakihler hakkında yapılan yorum ve değerlendirmelerde¹³ objektif bir yaklaşım aramanın isabetli bir çaba olduğu söylenemez. En başta müellifin belli bir mezhebe mensubiyetini öne çıkarmış olması, sınırlı da olsa bu tespiti doğrulamaktadır.

II. Şâfiî Tabakât Yazıcılığının Doğuşu

Şâfiî mezhebindeki tabakât geleneğinin temelini, İmam Şâfiî hakkında yazılan şahsî biyografi eserleri oluşturur. İmam Şâfiî'nin ilim yolculuğu ve hayatıyla ilgili "rihle", "menâkıb" ve "âdâb" türünün örnekleriyle başlayan bu süreçte pek çok müellif "Rihletü's-Şâfiî", "Menâkıbü's-Şâfiî", "Âdâbü/ Fezâilü/ Hilyetü's-Şâfiî" gibi başlıklar taşıyan eserler yazmıştır.¹⁴

İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 318/930) *Rihletü'l-İmâm eş-Şâfiî ile'l-Medîneti'l-münevveresi* İmam Şâfiî'nin Medine'ye yaptığı ilim yolculuğunu anlatan bir eser olarak şahsî biyografi türünün en erken örneklerinden sayılmaktadır. İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (öl. 327/938) *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* adlı eseri ise İmam Şâfiî'nin hayatı ve faziletine dair yazılmış

⁹ Saffet Köse, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri", *İslâm Hukuku*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 62-63.

¹⁰ Köse, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri", 68.

¹¹ Çeker, *Biyografi Geleneği*, 9.

¹² Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 31.

¹³ Örnek için bk. Şîrâzî, *Tabakât*, 105.

¹⁴ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/231; a.mlf., "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/245.

kitaplardan ilki ve en güvenilir olanıdır.¹⁵ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin el-Âbü'rî'nin (öl. 363/973) *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'î*'si de bu alanın erken ürünleri arasında yer almaktadır. Nisbeten daha geç bir dönemde yazılmış olan Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*'si İmam Şâfiî'nin biyografisine dair en muhtevalı eser olup bu konuda kendisinden önce yazılmış olan kitapların en mükemmeli sayılır.¹⁶ Ayrıca Mâlikî fakih İbn Abdilber en-Nemerî (öl. 463/1071) *el-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ'*'nin ikinci bölümünde, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'î* ve İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) *Hilyetü'l-İmâm eş-Şâfi'î* adlı eserlerinde İmam Şâfiî'nin biyografisini yazarak mezhebin tabakât türünün gelişimine katkı sunmuşlardır. İmam Şâfiî biyografileri Şâfiî tabakât eserlerinden kapsam, şekil ve içerik bakımından farklılık arz eder. Tabakât eserlerine kıyasla daha fazla detaya girilen bu eserlerde münhasıran İmam Şâfiî'nin doğum ve vefat yeri, hocaları ve talebeleri, ilmî yönü, rihleleri ve fazileti hakkında tafsilatlı bilgi aktarılmaktadır. İmam Şâfiî'ye dair biyografik malzemenin ana gövdesi, vefat yılı olan 204/820'den itibaren başta talebelerine ait rivayetlerle oluştuğu için, Şâfiî tabakâtında İmam Şâfiî'ye ayrılan biyografilerin yazımında bu eserlerin etkisini görmek mümkündür.

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) *Târîhu Nîsâbü'r*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* ve İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk*'ı gibi belirli şehir tarihine ve o şehirde yaşamış âlim ve önemli şahsiyetlere dair eserler; hadis âlimlerinden Silefî'nin (öl. 576/1180) *Meşyehatu's-Silefî* gibi âlimlerin hocaları ile onlardan okudukları kitapların adını kaydeden *fehrese*, *mu'cem*, *sebet* türü çalışmalar da Şâfiî tabakât kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁷

III. Hicrî V-VII. Şâfiî Tabakât Eserleri

Şâfiî mezhebinin h. V-VII. asırlarını kapsayan evresi, Şâfiî fıkhnın mezhep kimliğiyle gelişimini sürdürdüğü, ayrıca Abdülkerîm er-Râfiî (öl. 623/1226) ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) telif faaliyetiyle beraber birinci tenkih sürecini yaşadığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde mezhebin gerek muhtasar gerekse şerh edebiyatı açısından temsil kabiliyeti yüksek eserlerinin yanı sıra mezhep fukahâsinin biyografilerini içeren derlemelerin de telif edildiği görülmektedir. Bu asırlarda Şâfiî tabakât yazıcılığında öne çıkanlar eserler, Tâceddin es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) de belirttiği gibi,¹⁸ sırayla Ebû Hafs el-Mutavvî (öl. 440/1048), Ebü't-Tayyib et-Taberî (öl. 450/1058), Ebû Âsım el-Abbâdî (öl. 458/1066), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), Ebû Muhammed el-Cürçânî (öl. 489/1096), Abdülvehhâb eş-Şîrâzî (öl. 500/1107), Ebü'l-Hasan el-Beyhakî (öl. 565/1169), Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (öl. 563/1168) İbnü's-Salâh eş-

¹⁵ Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/433.

¹⁶ M. Yaşar Kandemir, "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/60.

¹⁷ Bk. Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1/14. Bu eserlerin yanı sıra Muhammed Hasan Heyto'nun mezhebin müctehid tabakalarına dair İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin taksimatını dikkate alarak hazırladığı *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi'ş-Şâfi'iyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988) adlı eseri bu sahanın önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Bilal Aybakan'ın *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011) adlı eseri Şâfiî fukahâsinin dair kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Gerek Arap âleminde gerekse ülkemizde Şâfiî fakihlerini konu edinen kitap, tez ve makale çalışmaları bu alanda önemli bir bilgi birikiminin oluşmasını sağlamıştır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin Şâfiî âlimlerini tanıtan maddeleri de biyografi geleneğine nüfuz etmeyi sağlayan etkin bir role sahiptir.

¹⁸ Tâceddin Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 1/216-217.

Şehrezûrî (öl. 643/1245), İbn Bâtîş el-Mevsilî (öl. 655/1257) ve Nevevî'ye (öl. 676/1277) ait olanlardır.

H. VII. asra kadar kapsam itibariyle nisbeten daha sınırlı kalan biyografi yazımı h. VIII. asırdan itibaren yeni bir evreye girmiştir. Zira Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfiyeti'l-kübrâ'* sıyla beraber en mükemmel örneklerine kavuşan Şâfiî tabakât yazıcılığının olgunluk döneminde eserlerin içeriğinin hem zenginleştiğine hem de farklılaşığına şahit olmaktadır. Hacimli biyografi derlemelerinin telif edildiği VIII. asır sonrası, tabakât yazıcılığında her ne kadar yeni bir evreyi temsil ediyorsa da bu derlemelerde VII. asır öncesi tabakât eserleri kaynak olarak kullanılmış ve kendilerinden çokça istifade edilmiştir.

1. Ebû Hafs el-Mutavviî (440/1048) - *el-Müzheb fi zikri şüyûhi'l-mezheb*

Şâfiî mezhebinde tabakât tanımlamasına uyan ilk telifin V/XI. yüzyıl âlimlerinden Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mutavviî'ye ait *el-Müzheb fi zikri şüyûhi'l-mezheb* olduğu kaydedilir.¹⁹ Kaynaklarda Mutavviî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İslâm'a davet etme amacıyla Nişâbur'a gönüllü olarak gelip yerleşen²⁰ Arap bir aileye mensup olmasından dolayı *Mutavviî* nisbesini almıştır.²¹ Nişâbur'un yetkin âlimlerinden olduğu kaydedilen Mutavviî, hadis ve fıkıh ilimlerine yönelmeden önce gençliğinde Ebü'l-Fazl Ubeydullâh b. Ahmed el-Mîkâlî'nin yanında edebiyat ve dil eğitimi görmüş, edebiyata dair *Dercü'l-gurar ve dürcü'd-dürer*'i bu dönemde telif etmiştir.²²

Şâfiî tabakât geleneğinin önde gelen isimlerinden Tâceddin es-Sübkî, Mutavviî'nin, tabakâtını hocası Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su'lûkî için kaleme aldığı bilgisini aktarmaktadır. Sübkî, tabakâtı içerik ve dil açısından övgüyle anmakla beraber eseri görmediğini fakat İbnü's-Salâh'ın bundan yaptığı bir derlemeye rastladığını belirtir.²³ Şâfiî tabakât kaynaklarıyla ilgili bilgileri çoğunlukla Sübkî'den iktibas eden Kâtib Çelebi de eseri görmediğini kaydetmekle beraber söz konusu tabakâtı Ebü't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî'ye nisbet etmektedir.²⁴

Mutavviî'nin eseri Şâfiî tabakât müellifleri tarafından ilgi gören kaynaklar arasında yer alır. Tâceddin es-Sübkî başta olmak üzere birçok Şâfiî müellifin nakilde bulunduğu²⁵ eser, Nevevî'nin *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'ında sadece Ebû Abdillâh b. Zübeyr, Ebû Yahyâ el-Belhî ve İbnu binti's-Şâfiî olarak bilinen Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî'ye ait biyografilerin yazımında kullanılmıştır.²⁶

¹⁹ Sübkî, *Tabakât*, 1/216; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1099; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/245.

²⁰ Mutavviî nisbesinin kökeni için bk. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1400/1980), 11/370.

²¹ Celîl el-Atiyye, "Mukaddime", *Dercü'l-gurar ve dürcü'd-dürer*, mlf. Ömer b. Ali b. Muhammed el-Mutavviî, (Beirut: Âlemü'l-kutub, 1406/1986), 6.

²² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*, thk. Müfid M. Kumeyha (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 4/500.

²³ Sübkî, *Tabakât*, 1/216; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/34.

²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

²⁵ Bk. Sübkî, *Tabakât*, 3/12, 445, 446, 4/396, 5/304; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/33, 34, 2/325; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, nşr. Enver el-Bâz (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1425/2004), 1/300; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâ-Şâfi'iyye*, nşr. Abdülhalîm Hân (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1398/1978), 1/59, 77, 91, 110, 114, 130, 173, 198, 204.

²⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/756, 778, 806.

Mutavvî'nin eserinden seçmelerde bulunan İbnü's-Salâh, derlediği bilgileri *el-Müntehab mine'l-Müzheb fi zikri şüyûhi'l-mezheb* adlı çalışmada bir araya getirmiştir.²⁷ Sübkî gibi Kâtib Çelebi de İbnü's-Salâh'ın yaptığı seçmeleri gördüğünü kaydetmektedir.²⁸ Buradan hareketle İbnü's-Salâh'ın *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'sini hazırlarken ayrıca Mutavvî'nin eserinden de istifade ettiği söylenebilir. Fakat İbnü's-Salâh tabakâtında Mutavvî'nin biyografisine yer vermediği gibi Muhammed b. Hasan ez-Zevzenî ile Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâfi biyografileri²⁹ dışında esere herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Mutavvî'nin tabakâtı ile İbnü's-Salâh'ın yaptığı ihtisarın günümüze gelip gelmediği ise bilinmemektedir.

2. Ebü't-Tayyîb et-Taberî (450/1058) - *Ravzatü'l-müntehâ*

Bu alanda telif edilen ikinci eser Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî'ye ait *Ravzatü'l-müntehâ fi mevlidi'l-İmâmi's-Şâfi'i*³⁰ adlı muhtasar olup *Muhsatar fi mevlidi's-Şâfi'i*³¹ adıyla da bilinir. İctihâd ehli muhakkik âlimlerden olan³² Ebü Tayyîb et-Taberî, Irak bölgesi Şâfiî mezhebinin otoritesi kabul edilir.³³ Ebü Ali ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım İbn Kec, Ebü İshâk el-İsferâyînî, Ebü'l-Hasan el-Masercisî ve Ebü Hâmid el-İsferayînî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Fukahâ tabakât müelliflerinden Ebü İshâk eş-Şîrâzî'nin de hocası olan Ebü Tayyib et-Taberî, Şâfiîler'in müctehidlerle ilgili tasnifinde "ashâbü'l-vücûh" tabakasında yer almaktadır.³⁴ Ayrıca, Şâfiî fıkhnun sonraki kuşaklara aktarılmasında da son derece etkili olmuştur. Talebeleri arasında Hatib el-Bağdâdî, İbn Sabbâğ ve Ebü Nasr el-Ukberî gibi seçkin âlimler yer alır.³⁵ Ebü İshak eş-Şîrâzî gibi mezhebin Irak çizgisinde yetişmiş âlimlerinin kitaplarında mutlak olarak "Kâdî" ile kastedilen Ebü't-Tayyib et-Taberî'dir.³⁶

Sübkî, mezhebin tabakât literatürü arasında Ebü Tayyîb et-Taberî'ye ait eserin de bulunduğunu belirtir. Eserin adını anmadan içerik olarak İmam Şâfiî'nin hayatını ve bazı Şâfiî fakihlerinin biyografilerini ihtiva ettiğini kaydeder.³⁷ Bu yapıyla mezhebin tabakâta dair ilk ürünleri arasında sayılan³⁸ eserin bir nüshası (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib Sencer, nr. 3101)'de kayıtlıdır.³⁹

²⁷ Sübkî, *Tabakât*, 1/216.

²⁸ Sübkî, *Tabakât*, 1/216; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

²⁹ Ebü Amr Takıyüddîn Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1413/1992), 1/131, 229.

³⁰ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38/245.

³¹ İhsan Abbâs, "Mukaddime", *Tabakâtü'l-fukahâ*, mlf. Ebü İshâk eş-Şîrâzî (Beirut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 23.

³² Şîrâzî, *Tabakât*, 127.

³³ Ebü Âsım Muhammed b. Ahmed el-Abbâdî, *Kitâbu Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Gösta Vitestam (Leiden: E.J. Brill, 1964), 114.

³⁴ Heyto, *el-İctihâd*, 209.

³⁵ Hayatı için Bk. Şîrâzî, *Tabakât*, 127-128; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/491-492; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1426/2005), 1/746-748; Sübkî, *Tabakât*, 5/12-50; İnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/58; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/235-238.

³⁶ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 245; Sübkî *Tabakât*, 5/15.

³⁷ Sübkî, *Tabakât*, 1/216; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

³⁸ Abbâs, "Mukaddime", 23; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38/245.

³⁹ Bilal Aybakan, "Taberî, Ebü't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314.

3. Ebû Âsım el-Abbâdî (458/1066) – *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*

Şâfiî tabakât türünün erken dönem örnekleri arasında Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Abbâdî'nin *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* adlı eserinin önemli bir yeri bulunmaktadır. 375/985'te Herat'ta doğan Abbâdî, Herat kadısı Ebû Mansur Muhammed el-Ezdî'nin yanında fıkıh tahsiline başladı. Nisabur'da Ebû Ömer el-Bistâmî, Ebû Tahir ez-Ziyâdî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yanında öğrenimini sürdürdü. Herat'ta kadılık görevinde de bulundu. *Ziyâdât*, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdat*, *el-Mebsût* ve *el-Hâdî* gibi eserleri bulunan Abbâdî'nin *Edebü'l-kadâ* adlı eserini talebelerinden Ebû Saîd el-Herevî *el-İşrâf 'alâ gavâmidî'l-hukûmât* adıyla şerh etmiştir.⁴⁰ Mezhebin "ashâbü'l-vücûh" tabakasındaki müctehidleri arasında kabul edilen⁴¹ Abbâdî, telif ettiği eserlerle Şâfiî fıkının tedvinine ve klasik üslup kazanmasına emeği geçmiş fıkıh âlimlerindedir.⁴²

Abbâdî'nin Şâfiî âlimlerine özel olarak kaleme aldığı *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*'si biyografi alanındaki mezhep birikiminin kayıt altına alınmasını sağlayan tabakât türünün günümüze ulaşan ilk örneğidir. Kaynaklarda *Tabakâtü'l-fukahâ* adıyla da anılan⁴³ ve İbn Hallikân'ın ilmî meseleleri ihtiva edişine vurguda bulunarak övgüyle bahsettiği⁴⁴ eser, İmam Şâfiî'nin talebelerinden başlayarak altı tabaka halinde düzenlenmiş olup 230'u aşkın biyografi içermektedir. Hanefî mezhebine mensup âlimlerin siretlerinden sitayişle bahsedildiğini gören Abbâdî, Şâfiî mezhebi âlimleri için böyle bir eser yazmaya karar verdiğini ve bu sâikle eserini telif ettiğini mukaddimesinde ifade etmiştir.⁴⁵ Fıkıh, hadis ve hikemî sözlere dair rivayetlerden müteşekkil garâib ve fevâid türü bilgilerin büyük bir yekün tuttuğu eserde hal tercümelere çok muhtasar tutulduğu için biyografik muhteva sınırlı kalmıştır. Nitekim Sübkî, eserin bu yönüne dikkat çekerek çoğu kez fakihin sadece isminin veya şöhret bulduğu ilim dalının yazımıyla iktifa edildiğini, bundan dolayı birçok ismin meçhul kaldığını belirtir.⁴⁶ Hal tercümelerinin çok muhtasar tutulmasından ötürü birçok isim ve biyografi belirsiz kalmış olsa da, eser sonraki tabakât çalışmalarının başlıca kaynaklarından biri olmuştur.⁴⁷ Eser Gösta Vitestam tarafından tahkik edilip *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* adıyla yayımlanmıştır (Leiden: E.J. Brill, 1964).

4. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083) - *Tabakâtü'l-fukahâ*

Şâfiî mezhebinin Irak çizgisinde yetişmiş fakihlerinden Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî mezhebin tabakât geleneğinin teşekkülünde Ebû Âsım el-Abbâdî'den sonra en büyük rolü oynayan isimdir. 393 (1003) yılında Şîrâz'ın Fîrûzâbâd beldesinde doğan Şîrâzî, 410 (1019-1020) yılında ilim tahsili için gittiği Şîrâz'da fıkıh okudu. İlmî rihlelerini sürdürerek Basra'da dönemin ileri gelen hocalarının derslerine devam etti. Ardından 415 (1024) yılında hayatının

⁴⁰ Hayatı ve eserleri için bk. Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 18/180-181; Salahuddin Halîl b. İzzeddin Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, (Beirut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/2000), 2/60; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/748; Sübkî, *Tabakât*, 1/104-105; Ebû Bekr b. Hidâyetullâh el-Hüseynî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, nşr. Âdil Nüveyhiz (Beirut: Dâru'l-Âfâk'ul-Cedîde, 3. Basım, 1402/1982), 161-162.

⁴¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/748; Heyto, *el-İctihâd*, 212.

⁴² Ali Bardakoğlu, "Abbâdî, Ebû Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/14.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/180; Safedî, *el-Vâfi*, 1/60, 2/60.

⁴⁴ İbn Hallikân Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 4/214.

⁴⁵ Abbâdî, *Tabakât*, 1/6; Çeker, *Biyografi Geleneği*, 65.

⁴⁶ Sübkî, *Tabakât*, 1/216. Ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, 2/1099.

⁴⁷ Bk. İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, 1/107, 366, 415, 474, 2/601, 675; Sübkî, *Tabakât*, 2/120, 3/22, 4/109, 5/349; İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/46, 93, 94, 146, 148, 149, 159, 164, 173.

sonuna kadar yaşayacağı Bağdat'a gitti. Burada mezhebin ilk tabakât müelliflerinden Ebü't-Tayyîb et-Taberî'nin yanında on yıldan fazla fıkıh tahsil etti ve hocasının vefatı üzerine Bağdat'ta Şâfiî mezhebini temsil konumuna geldi. Nizâmiye medresesinde de fıkıh dersleri veren Şîrâzî, *et-Tebsıra*, *el-Lüma'* ve *Şerhu'l-Lüma'* adlı çalışmalarıyla İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usulü alanında eser telif eden ilk Şâfiî fakihlerden kabul edilmektedir. Ayrıca Şâfiî fıkının beş temel eserinden sayılan *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzeb* adlı muhtasarlar ise mezhepte en yaygın kullanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.⁴⁸ Hilâf ve cedel gibi pek çok alanda da eser veren Şîrâzî, yazdığı tabakâtla da mezhep fakihlerinin tanınırlığına dair mezhebin kurumsal hafızasını kaydetmiştir.⁴⁹

Şîrâzî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ'sı*⁵⁰ Şâfiîlerin yanı sıra diğer mezhep fakihlerinin de biyografilerini içeren genel tabakât eserlerindedir. Bu yönüyle, Şâfiî tabakât geleneğinde kendine özgü bir yeri bulunmaktadır. Fıkıh, hilâf ve icmâ yönünden görüşleri dikkate değer olan ve temsil ettikleri ekolün varlığını sürdürmesinde önemli rol üstlenen fakihler, nesiller halinde verilerek fıkın müellif zamanına kadarki gelişim seyrine dair genel bir tablo çizilmiştir.⁵¹ Hulefâ-i râşidîn'den başlayarak önce fakih sahâbîler, sonra şehir ve coğrafya unsuru dikkate alınarak Medine'dekilere öncelik tanınmak suretiyle Mekke, Yemen, Şam ve el-Cezîre, Mısır, Kûfe, Basra, Bağdat ve Horasan'da yaşayan tabiîn neslinin fakihleri ele alınmıştır. "Beş Mezhep Fukahâsı" ana başlığı altında da Şâfiî mezhebinden sonra sırayla Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Zâhiriyye fakihleri tanıtılmıştır. Zâhiriyye'nin de dört mezheple birlikte anılmış olması Şîrâzî'nin bu mezheple ilgili bakışını sunan önemli bir ayrıntı olarak değerlendirmek mümkündür.⁵²

Şîrâzî, Şâfiî mezhebine mensup fakihlerden sınırlı sayıda isme yer vermiştir. Eserin girişinde icmân inikadının kendileriyle gerçekleşeceği isimleri tespit etmeyi hedeflediğini vurgulamıştır. Şîrâzî, gerek icmân inikadında fikirleri muteber olan gerekse de ihtilaflı konularda görüşlerine itimat edilen fakihleri bilmeyi bir fakihin görmezden gelebileceği önemli bir husus olduğuna dikkat çekerek, bu isimleri belirleyip tasnif ettiğini belirtir.⁵³ Şîrâzî'nin beyanından öğrendiğimiz üzere telifte mezhebî sâiklerin ötesinde usûlî bir gaye güdülmüş olması, eserin çerçevesine de yansımış; başta sahâbe ve tabiîn neslinin fakihleri olmak üzere görüşleri fıkıhta muteber kabul edilen sınırlı sayıdaki fukahânın biyografisi ile yetinilmiştir.

Eser, Şîrâzî'nin belirlediği usûlî gaye ve biyografilerin seçimindeki titiz tercihleri neticesinde, hem genel fıkıh tarihi hem de Şâfiî mezhebinin gelişim seyri açısından temel kaynaklardan biri olma hüviyetini kazanmıştır. Ayrıca eserini Abbâdî'nin çalışmasına göre daha kapsamlı tuttuğu görülen Şîrâzî muhtemelen hocası Ebü Tayyib et-Taberî'nin *Ravzatü'l-müntehâ'sına* da muttali olmuş ve onu geliştirip kendi tabakâtını oluşturmuştur.⁵⁴ Eser, kendisinden sonra yazılanlarla kıyaslandığında ise oldukça muhtasar görünmektedir. Her bir biyografinin çerçevesi daha çok

⁴⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/60.

⁴⁹ Hayatı için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/452-464; Safedî, *el-Vâfi*, 6/42-44; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/663-665; Sübkî, *Tabakât*, 4/215 vd.; İbn Hidâyetullâh, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, 170-171; Aybakan, *İmam Şâfiî*, 230-233.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/540; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 1/60; Sübkî, *Tabakât*, 4/215; Ebü İshâk eş-Şîrâzî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ'sı* İhsân Abbâs'ın ilmî neşrinden (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981) sonra Ali Muhammed Ömer tarafından tekrar neşredilmiştir (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2011).

⁵¹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebü İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/186.

⁵² Sübkî, *Tabakât*, 1/216.

⁵³ Şîrâzî, *Tabakât*, 31.

⁵⁴ Aybakan, "Taberî, Ebü't-Tayyib", 39/314.

fakihlerin isim, nesep, doğum ve ölüm tarihleri, ilimlerinin derecesine delâlet eden övgüler, talebeleri ve çağdaşlarının tespitiyle sınırlı tutulmuştur.⁵⁵ Hatta Rebi b. Süleyman el-Cîzî, Ebû Tayyib İbnü Seleme el-Bağdâdî ve Ebû Abdillâh el-Buveytî örneklerinde⁵⁶ görüldüğü gibi bazı biyografilerde yalnızca isim ve künyeye iktifa edilmiştir. *Tabakât*'ın bu ölçüde muhtasar yazılmasının sebepleri araştırıldığında ihtisar ve icazın Şîrâzî'nin genel yazım tarzında öne çıkan bir unsur olduğu görülür. Diğer bir sebep ise biyografiler aracılığıyla fikhın gelişim seyri hakkında genel bir tablo sunulmak istenmesidir. Nitekim sahâbe ve tabiîn neslinin fakihleri hakkında daha geniş ve ayrıntılı bilgi yerine çok özet bilgiyle yetinilmiş olması bunu destekler mahiyettedir. Buradan anlaşılacağı gibi Şîrâzî, ansiklopedik malumattan ziyade okuyucusu için hem gerekli hem de doğruluğundan emin olunan bilgiyi tercih etmiştir. Bundan ötürü Şîrâzî'nin, icaz geleneğinde ifadesini bulan "az sözle çok bilgi verme" kaidelerini *tabakât*ında titizlikle uyguladığı görülmektedir.⁵⁷

Tabakâtü'l-fukahâ, Şâfiî mezhebinin hangi fıkıh havzalarında ve hangi fakihlerin çabalarıyla yayıldığını öğrenme açısından önemli bilgiler içermektedir. Rebî el-Murâdî ve Müzenî'nin öğrencilerinden Enmâtî'nin (öl. 288/901) Bağdat'taki faaliyetleriyle Şâfiî fikhına ilgiyi artırdığı,⁵⁸ Maverâunnehir bölgesinde ise mezhebin Kaffâl eş-Şâşî'yle beraber yayıldığını belirtir.⁵⁹ Bu bilgilerin de işaret ettiği gibi süreç içinde müntesibi kalmamış mezheplerin aksine, yaşayan mezheplerin yayılması ve kurumsallaşmasında, kurucu imamların yetiştirdikleri talebe ve takipçilerinin telif ve tedris faaliyetlerinin önemli etkisi bulunmaktadır.

Tabakâtü'l-fukahâ küçük hacmine rağmen, terâcim ve *tabakât* sahasının önemli isimlerinden İbn Hallikân, İbn Asâkir, İbn Ebi'l-Vefâ, Tâceddin es-Sübkî ve İsnevî gibi müelliflerin kaynaklarından biri olmayı başarmıştır.⁶⁰ Bu da kitabın kıymeti hakkında fikir veren önemli bir husustur. Fakat Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*'ini telif ederken istifade ettiği Şîrâzî'nin eserinde İbrahim b. Muhammed b. Mezîn⁶¹ ve Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Yahyâ el-Vakkâr⁶² gibi Mâlikî âlimler hakkında yer yer bazı hatalı bilgilerin bulunduğunu belirtir. Kâdî İyâz'ın dikkat çektiği bu durum, usûl ve fîrûda olduğu gibi biyografi konusunda da her mezhebi kendi temel eserlerinden takip etmenin gerekliliğini hatırlatmaktadır.

Şîrâzî'nin eseri üzerine bazı zeyil çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan ilki Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin (öl. 521/1127) *Zeylû Tabakâti'l-fukahâ*'sı⁶³ olup daha sonra Alî b. Eneceb es-Sâî el-Bağdâdî (öl. 674/1275) de *Tabakâtü'l-fukahâ*⁶⁴ adıyla zeyil kaleme almıştır.

⁵⁵ Şîrâzî, *Tabakât*, 31.

⁵⁶ Şîrâzî, *Tabakât*, 99, 109, 133.

⁵⁷ Abbâs, "Mukaddime", 24.

⁵⁸ Şîrâzî, *Tabakât*, 104.

⁵⁹ Şîrâzî, *Tabakât*, 112.

⁶⁰ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/66, 2/514, 3/278, 4/166, 170, 5/222, 290, 7/62; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 5/368, 51/198, 53/356; Sübkî, *Tabakât*, 2/94, 284, 3/103, 169, 5/230; İsnevî, 1/ 22, 32, 34, 35, 38, 46, 95, 96, 111, 112, 113, 170; Abbâs, "Mukaddime", 25.

⁶¹ Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Abdülkadir Sahravi, Muhammed b. Şerif, Saîd Ahmed E'rab, (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-uûni'l-İslâmiyye, 1983/1403), 1/15-16. Krş. Şîrâzî, *Tabakât*, 25, 163.

⁶² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/18-19, 4/38. Krş. Şîrâzî, *Tabakât*, 151.

⁶³ Sadıq Sajjadi, "Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/189.

⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

Tâceddin es-Sübkî ve Sehâvî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*⁶⁵ adıyla kaydettikleri Hemedânî'nin zeyli başta İbn Hallikân olmak üzere diğer tabakât müelliflerinin kaynakları arasında yer almaktadır.⁶⁶

5. Ebû Muhammed el-Cürcânî (489/1096) - *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*

Şâfiî ulemâsının tabakâtına dair yapılan çalışmalardan biri de hadis ve fıkıh âlimlerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî'nin *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'sidir.⁶⁷ Hazar denizinin güneydoğusunda bulunan Cürcân şehrinde 409/1018 yılında doğan Cürcânî, başta Ömer b. Mesrûr, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Ahmed b. Muhammed el-Handekî ve Abdulğâfir b. Muhammed el-Fârisî olmak üzere pek çok muhaddisten hadis dinledi. İmam Şâfiî'nin fazileti ve ilimdeki meziyetine dair *fezâil*⁶⁸ ve *menâkıb*⁶⁹ türünde biyografi çalışmasının yanı sıra *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel*'i de bulunmaktadır.⁷⁰

Şâfiî tabakât müellifleri içinde Cürcânî'ye en fazla yer verenlerden biri Tâceddin es-Sübkî'dir. Cürcânî'nin tabakâtını görmediğini belirten Sübkî *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sında Cürcânî menşeli alıntılardaki kaynağının *el-Ensâb*'ın müellifi Abdülkerim es-Sem'ânî (öl. 562/1166) veya İbnü's-Salâh olduğunu kaydeder.⁷¹ İbn Kesîr ise çok kısa tuttuğu Cürcânî biyografisinde eserden bahsetmezken "Muhammed b. İsmail el-İrâkî" maddesinin yazımında Cürcânî'nin tabakâtını kaynak göstermektedir.⁷² İbnü'l-Mülakkın'ın, adını *Tabakât*⁷³ şeklinde kaydettiği Cürcânî'nin bu çalışması günümüze gelmemiştir.

6. Abdülvehhâb eş-Şîrâzî (500/1107) - *Târîhu'l-fukahâ*

Tam adı Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Fâmî eş-Şîrâzî'dir. 414 yılında Şîrâz'da doğdu. Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etti. Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından 483 yılında Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Fakat Mu'tezilî olduğu ileri sürülerek bir yıl sonra görevden alındı. Tefsir eseri kaleme almanın yanı sıra hadis imlâ meclisleri de akdeden Şîrâzî tashîf hatasına düştüğü gerekçesiyle muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Kaynaklarda "el-Fâmî" nisbesiyle de anılan⁷⁴ Şîrâzî 500/1107 yılında Şîrâz'da vefat etti.⁷⁵

⁶⁵ Sübkî, *Tabakât*, 6/136; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî. *el-İ'lân bi't-tevbih li-men zemme ehle't-târîh*, thk. Franz Rosenthal (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 174.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/133, 5/135; Sübkî, *Tabakât*, 4/203, 204, 220, 321; Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak", 39/186.

⁶⁷ Sübkî, *Tabakât*, 5/94; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/175; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/289; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 6/164.

⁶⁸ Sübkî, *Tabakât*, 5/94; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/175; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/505.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/159.

⁷⁰ Hayatı ve eserleri için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/159-160; Sübkî, *Tabakât*, 5/94-95; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/175; Ebû Hafis Siracüddîn Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-Mezheb*, nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ (Beirut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 110; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/505; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/289.

⁷¹ Sübkî, *Tabakât*, 1/216.

⁷² İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/434.

⁷³ İbnü'l-Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, 110.

⁷⁴ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/185.

⁷⁵ Sübkî, *Tabakât*, 7/205-206; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/509-510; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/292-293.

Yaşadığı dönemde Şâfiî fıkhnın önde gelen isimlerinden kabul edilen Abdülvehhâb eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fukahâsına dair telif ettiği belirtilen eseri *Târîhu'l-fukahâ* adını taşımaktadır.⁷⁶ Sübkî'nin Şâfiî tabakât eserleri arasında kaydettiği ancak görmediğini ifade ettiği⁷⁷ bu eserin günümüze ulaşan herhangi bir nüshasını tespit edemedik. Bundan dolayı eserin içeriği ve yöntemi hakkında bilgi verme imkânına sahip değiliz.

7. Ebü'l-Hasen el-Beyhakî (565/1169) - *Vesâilü'l-elma'î*

Şâfiî fukahâsına dair biyografi çalışmalarından biri de Ebü'l-Hasen Ali b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî'nin *Vesâilü'l-elma'î fi fezâili ashâbi'l-İmâm eş-Şâfi'î* adlı eseridir.⁷⁸ Nesebi sahâbeden Huzeyme b. Sâbit'e ulaşan Ebü'l-Hasen el-Beyhakî "Fundukiler" diye tanınan eski bir kadı ailesinden geldiği için İbn Funduk adıyla meşhur olmuştur. Beyhak, Nîşâbur, Merv, Rey ve Serahs gibi dönemin ilim merkezlerinde yaklaşık otuz yıl süren öğrencilik hayatında dinî ve felsefî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih ve biyografi alanında yoğunlaşmıştır. 1132'de Beyhak kadılığına tayin edilmişse de ilme daha fazla zaman ayırmak için kendi isteğiyle bu görevden ayrılmıştır. *Târîhu Beyhak*, *Cevâmiu'l-ahkâm* ve *Tetimmetü Sivâni'l-hikme* başta olmak üzere farklı alanlarda pek çok eser kaleme almıştır.⁷⁹ Ebü'l-Hasen el-Beyhakî, halkı Şîi olan bir coğrafyada yetişmesine rağmen Sünnî itikada sahip olmasıyla bilinmektedir. Ömer Rıza Kehhâle, Beyhakî'nin Şâfiî olduğunu⁸⁰ kaydetmişse de Şâfiî tabakât müelliflerinden İbnü's-Salâh, Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir.⁸¹

Beyhakî, Hanefî olması açısından diğer tabakât müelliflerden ayrılmaktadır. Tabakâtı özellikle Şâfiî fukahâsına dair Hanefî bir müellif tarafından kaleme alınmış biyografi eseri olması yönüyle dikkat çekicidir. Şâfiî fukahâsına yönelik biyografi eserleri arasında, Beyhakî'nin *Vesâilü'l-elma'î*'sinden nakilde bulunan tek kaynak, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü's-Salâh'ın *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'sidir.⁸² Sübkî ise Şâfiî tabakât kaynakları arasında kaydettiği Beyhakî'nin *Vesâilü'l-elma'î*'sini görmediğini belirtir.⁸³ Eser bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır.

8. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (563/1168) - *Musanef fi tabakâti's-Şâfi'iyye*

Sübkî, Şâfiî âlimlerinden Ebü'n-Necîb Abdülkâhir b. Abdillâh es-Sühreverdî'nin bu konuda bir eserinin bulunduğunu, fakat bunu görmediğini belirtmektedir.⁸⁴ 490 (1097) yılı civarında Sühreverdî'de doğmuş olup Hz. Ebü Bekir'in soyundan gelmektedir. İsfahan'da bir müddet hadis okuduktan sonra 507 yılında Bağdat'ta giderek Şâfiî fıkhi ve hadis tahsil etti. Genel biyografi kaynaklarında Sühreverdî'nin Bağdat Nizâmiye medresesinde iyi bir fıkıh eğitimi aldığı, aynı medresede hocalık yaptığı ve dönemin önde gelen tasavvuf ehlinde olduğu

⁷⁶ Sübkî, *Tabakât*, 7/206; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/510; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/293; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/185.

⁷⁷ Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/557; Sübkî, *Tabakât*, 1/217, 345; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1101, 2007; Yûsuf el-Hâdî, "Mukaddime", *Târîhu Beyhak*. mlf. Ali b. Zeyd el-Beyhakî, (Dımaşk: Dâru İkra, 1425/2004), 73.

⁷⁹ Hayatı ve eserleri için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/585-587; Safedî, *el-Vâfi*, 21/84-86; Abdülkerim Özyayın, "Beyhakî, Ali b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 6/62-63.

⁸⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/96. Beyhakî'nin mezhebi etrafındaki tartışmalar için bk. Hâdî, "Mukaddime", 44 vd.

⁸¹ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/150.

⁸² İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/557.

⁸³ Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

⁸⁴ Sübkî, *Tabakât*, 1/217; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

kaydedilmekle beraber tabakâtından bahsedilmemektedir.⁸⁵ Sübkî *Tabakât*'ının yalnız girişinde Sühreverdî'nin Şâfiî tabakâtına dair bir eserin bulunduğunu adını anmadan belirtmekle beraber Sühreverdî'nin biyografisinde buna hiç değinmemiştir.⁸⁶ Şâfiî tabakâtlarının isim listesini çoğunlukla Sübkî'den iktibas eden Kâtib Çelebi de sadece Sübkî'nin verdiği bu bilgiyi aktarmayla yetinmiştir.⁸⁷ Diğer Şâfiî tabakât kaynaklarının da kaydetmediği⁸⁸ bu eseri Kehhâle, Sühreverdî'nin çalışmaları arasında "Musannef fî tabakâti's-Şâfi'iyye" şeklinde anmaktadır.⁸⁹

9. İbnü's-Salâh (643/1245) -*Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*

Şâfiî tabakât yazıcılığının VII/XIII. yüzyılda görülen ilk ürünü mezhebin önde gelen fakihlerinden İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'sidir. Tam adı Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn olan İbnü's-Salâh, 577 (1181) yılında Erbil yakınında Şehrezûr'da doğdu. Bölgenin önemli bir âlimi olan babasından Şâfiî fikhını öğrendikten sonra Musul, Bağdat, Hemedan, Nişâbur, Horasan, Merv, Kazvin ve Dımaşk'a ilmî seyahatlerde bulundu. Kudüs ve Dımaşk'ta farklı medreselerde müderrislik yaptı. Yetiştirdiği âlimler arasında İbn Hallikân, Ebû Şâme el-Makdisî ve İbnü'l-Hâcib gibi tarihçi ve fakihler bulunmaktadır. Yazıldığı dönemde hadis usulünün yeniden ihyası olarak kabul edilen *Mukaddimetü İbni's-Salâh*'ın yanı sıra *Şerhu müşkili'l-Vasît* ve *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî* öne çıkan eserleri arasında yer almaktadır.⁹⁰

İbnü's-Salâh'ın *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'si müellifinin vefatı üzerine tamamlanamamış ve müsvedde halinde kalmıştır. Nevevî de, buna sınırlı sayıda bazı biyografiler ekleyerek eseri yeniden düzenleyip ihtisar etmeye başlamışsa da onun da vefatı üzerine çalışma eksik kalmıştır. Her iki müellifin müsvedde halinde kalan bu çalışması, daha sonra Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (öl. 742/1341) tarafından temize çekilmiştir.⁹¹ Takıyyüddîn es-Sübkî'nin de eser üzerine *Müntehabü Tabakâti'l-fukahâ' li'bnî's-Salâh* adlı bir çalışması bulunmaktadır.⁹²

İbnü's-Salâh'ın tabakâtı 277 Şâfiî biyografisini içermektedir. Hz. Peygamber'e hürmeten *Muhammed* isminin başa alındığı eser, okuyucu açısından kullanımı daha pratik olacağı göz önünde bulundurularak alfabetik hazırlanmış ve eserin mukaddimesinde bu sistem örneklerle anlatılmıştır.⁹³

⁸⁵ Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 2/157-158; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/204-205; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/475-478.

⁸⁶ Sübkî, *Tabakât*, 7/173-175.

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

⁸⁸ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/343; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, 1/662-663; İbnü'l-Mülakkin, *el-'İkdü'l-müzheb*, 134; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/10-11.

⁸⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 5/311.

⁹⁰ Hayatı için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/140-144; Sübkî, *Tabakât*, 8/326-336; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/142-146; İbn Hidâyetullâh, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 220-221; M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/198-200.

⁹¹ Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

⁹² Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fadlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-emsâr fi memâliki'l-emsâr*, nşr. Kâmil Selmân el-Cübûrî - Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 5/369; Şemsüddîn Ebû Abdillâh İbn Sa'd el-Makdisî, *Mu'cemü's-şüyûh li-Tâciddin es-Sübkî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004), 279; Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", 21/200.

⁹³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb, 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1413/1992), 1/78-79.

Şâfiî tabakât eserleri arasında kabul gören ve kaynak olarak kullanılan⁹⁴ İbnü's-Salâh'ın tabakâtı için Nevevî, benzeri bir kitabın telif edilmediğini ifade ederek beğenisini dile getirmiştir. Fukahâ biyografileri için mutlaka başvurulması gereken bu eserin özellikle Şâfiîler için zorunlu bir kaynak mesabesinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

İbnü's-Salâh'ın tabakâtı, önceki Şâfiî tabakâtlarına nazaran daha kapsamlı olmakla beraber içerik açısından eksiktir.⁹⁶ Sübkî'nin de belirttiği gibi mezhebin meşhur fakihlerinden Müzenî, Cîzî, Rebî el-Murâdî, Harmele, İbn Süreyc, İstahrî, Ebû Ali es-Sincî, Kâdî el-Hüseyn, İmâmü'l-Harameyn ve İbnü's-Sabbâğ başta olmak üzere birçok biyografiye eserde yer verilmemiştir.⁹⁷ İsnævî ise tabakâtının mukaddimesinde bu isimlerin geniş bir listesini paylaşmaktadır.⁹⁸ Nevevî ile Mizzî'nin ikmal çalışmalarına rağmen eserin tamamlanamamış olduğuna işaret eden Kâtib Çelebi, her üç müellifin de Müzenî, İbn Süreyc, İmâmü'l-Harameyn ve İbn Sabbâğ gibi mezhebin önde gelen pek çok ismine yer vermediklerine dikkat çekerek buna dair hayretini belirtir.⁹⁹ Bu noktaya açıklık getirmek isteyen İbn Kâdî Şühbe ise bunun nedenini meşhur isimlerin biyografilerini kaleme almanın kolay olmasına bağlamaktadır. Hem İbnü's-Salâh'ın hem de Nevevî'nin, tabakâtlarının telifinde nisbeten daha az bilinen isimlerin biyografilerini yazmayı tercih ettiklerini, meşhur isimleri ise bundan sonra yazıp böylece eseri tamamlamayı tasarladıklarını, ömürleri yetmediği için ikincisini gerçekleştiremediklerini kaydeder.¹⁰⁰

İbnü's-Salâh'ın yazdıktan sonra temize çekmeye fırsat bulamadığı eser Nevevî ve Mizzî'nin bu ihtisar ve ikmal çalışmalarıyla beraber neşredilmiştir. Her üç müellifin ortak ürünü olan bu tabakât Muhyiddin Ali Necîb tarafından tahkik edilip geniş bir zeyille beraber yayımlanmıştır (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992). Daha sonra Âdil Abdülmevcûd ve Ali Muavvaz'ın *Muhtasarı Tabakâtü'l-fukahâ*¹⁰¹ ve Ali Ömer'in de *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*¹⁰² adıyla Nevevî'ye nisbet ederek yaptıkları neşirler de aynı eserlerdir.

10. İbn Bâtîş (655/1257) - *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*

İbn Salâh'ın tabakâtından sonra VII/XIII. yüzyılda yazılmış bir diğer biyografi eseri Ebü'l-Mecd İmâdüddîn İsmail b. Hibetullâh b. Saîd b. Hibetullâh b. Muhammed İbn Bâtîş el-Mevsilî'nin *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye* sidir. İbn Bâtîş, Zengîler'in (1127-1233) önemli ilim ve kültür şehirlerinden Musul'da 575/1179'da doğdu. Kaynaklarda ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Musul'un tanınmış Şâfiî fakihlerinden olan babası Hibetullâh b. Saîd'in yanında başladığı eğitimini Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde sürdürdü, burada fıkıh, hilâf ve cedel ilimlerine ağırlık verdi. Tahsilini ilerletmek için Halep ve Dımaşk'a gitti. Yahyâ b. Rebî el-Adevî (öl. 606/1209), Ebü'l-Yümn el-Kindî (öl. 613/1217), Hibetullâh b. Hıdır İbn Tâvûs el-Bağdâdî (öl. 618/1221), Bahâüddîn İbn Şeddâd (öl. 632/1234) ve Muhammed b. Saîd ed-Dübeysî

⁹⁴ İsnævî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/36, 49, 52, 96, 110, 129, 163, 167; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/84, 106, 165, 186, 221, 242.

⁹⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/64.

⁹⁶ İsnævî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/14.

⁹⁷ Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

⁹⁸ Bk. İsnævî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/14-15.

⁹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

¹⁰⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/146.

¹⁰¹ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Muhtasarı Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. Âdil Abdülmevcûd – Ali Muavvaz (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 1416/1995).

¹⁰² Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009).

(öl. 637/1239) gibi dönemin meşhur âlimlerinden ders aldı. Musul'da el-Bedriyye medresesinde muîd oldu, daha sonra Halep'te Nüveyriyye medreselerinde hocalık yaptı. 655/1257'de Halep'te vefat etti. Fıkıh, hadis, tarih, lügat ve ricâl ilimlerindeki geniş bilgisiyle tanınan İbn Bâtîş başta *et-Temyîz ve'l-fasl, Nihâyetü'l-vesâil ilâ ma'rifeti'l-evâil, Şerhu't-Tenbih li's-Şîrâzî* ve *el-Muğnî fi şerhi garîbi'l-Mühezzeb ve lügâtihi ve esmâ'i ricâlih (el-Muğnî fi'l-inbâ' 'an garîbi'l-Mühezzeb ve'l-esmâ')* olmak üzere pek çok eser telif etmiştir.¹⁰³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i üzerine İbn Bâtîş'in kaleme aldığı *el-Muğnî* bir tür biyografi ve fıkıh sözlüğü çalışması mahiyetindedir.¹⁰⁴ Ancak Nevevî, bazı hatalı bilgiler barındırdığına işaret ederek tenkit etmektedir.¹⁰⁵

İbn Bâtîş, Şâfiî tabakât telif geleneğinin önemli isimlerinden biridir. Bu sahada kaleme aldığı eseri *Tabakâtü ashabi's-Şâfiî*,¹⁰⁶ *Tabakâtü'l-fukahâ*¹⁰⁷ ve *Tabakâtü's-Şâfiyye*¹⁰⁸ adıyla kaynaklarda yer alsada da *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* adı daha çok yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁹ Kâtib Çelebi, eserin h. 644 yılında tamamlandığını, fakat görmediğini belirtir.¹¹⁰ İbn Bâtîş tabakât yazıcılığında ismine referansta bulunulan müellifler arasında yer almaktadır. Çağdaşı olan Nevevî yalnızca "Ebû Yahyâ el-Belhî"nin biyografisinde kendisine atıfta bulunurken¹¹¹ Şâfiî tabakât geleneğinin olgunluk evresi biyografilerinden İsnevî, İbn Mülakkın ve İbn Kâdî Şühbe, İbn Bâtîş'ten bolca nakilde bulunmaktadırlar.¹¹²

Tâceddin es-Sübkî, İbn Bâtîş'e ait eserin pek çok bilgi ihtiva etse de hem kapsam hem amaç açısından yeterli olmadığı değerlendirilmesinde bulunur.¹¹³ Ayrıca, İbn Bâtîş'i kaynak kullanımı hususunda da tenkit etmektedir. Zâkir b. Ebî Bekr es-Sincî¹¹⁴ ve Abdülmelik b. Muhammed el-Bistâmî¹¹⁵ biyografilerinde de belirttiği üzere İbn Bâtîş'in tabakâtındaki bilgilerin genel olarak Abdülkerim es-Sem'ânî'nin *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*'inden derlendiğine dikkat çeker. Bununla beraber Sübkî, İbn Bâtîş'in eserinden oldukça istifade etmiş,¹¹⁶ hatta Ahmed b. Abdillâh et-Tarâifî,¹¹⁷ Bedr b. Ahmed el-Esterâbâdî¹¹⁸ ve Muhammed b. Es'ad en-Nevkânî¹¹⁹ gibi bazı biyografileri İbn Bâtîş'in nakilleriyle oluşturmuştur.¹²⁰ Eser günümüze ulaşmamıştır.

¹⁰³ İbn Bâtîş'in hayatı ve eserleri için bk. Kemâleddin Mübârek b. Ahmed el-Mevsilî İbnü's-Şa'âr, *Kalâidü'l-cümân fi ferâidi şü'arâi haz'e-z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/433-435; Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi'l-Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/1837-1839; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/319; Safedî, *el-Vâfi*, 9/140; Sübkî, *Tabakât*, 7/131-132; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/132; Maysoon Thanoon al-'Abaychi, "İbn Bâtîş el-Mevsilî (öl. 655/1257) ve kitâbuhu Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye", *Mecelletü Dirâsâtin Mûsülüyye* 37 (1433/2012), 57-68.

¹⁰⁴ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38/245.

¹⁰⁵ Bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/251, 339, 363, 382, 440.

¹⁰⁶ İbnü's-Şa'âr, *Kalâidü'l-cümân*, 1/433; İbn Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 4/1838; Safedî, *el-Vâfi*, 1/60, 9/140; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/131.

¹⁰⁷ Sübkî, *Tabakât*, 38/131.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/319; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/132.

¹⁰⁹ 'Abaychi, "İbn Bâtîş el-Mevsilî", 68.

¹¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

¹¹¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/778.

¹¹² Bk. İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/21, 94, 150, 2/58; İbn Mülakkın, *el-İkdü'l-müzheb*, 139, 204, 239-240, 264; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/72, 96-97, 126, 280.

¹¹³ Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

¹¹⁴ Sübkî, *Tabakât*, 7/84.

¹¹⁵ Sübkî, *Tabakât*, 7/190.

¹¹⁶ Sübkî, *Tabakât*, 3/343, 6/67, 7/84.

¹¹⁷ Sübkî, *Tabakât*, 3/17.

¹¹⁸ Sübkî, *Tabakât*, 7/53.

11. Nevevî (676/1277) - *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*

Sübkî öncesi dönem Şâfiî tabakât edebiyatının son örnekleri VII/XIII. yüzyıl âlimlerinden Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî tarafından kaleme alınmıştır. 631 (1234) yılında Suriye'nin güneyinde Nevâ köyünde doğdu. Dımaşk'ta Revâhiyye Medresesi'nde tahsiline devam etti. Aralarında Ziyâ b. Temmâm, İshak b. Ahmed el-Mağribî, Abdurrahman b. Nûh el-Makdisî, Ömer b. Bündâr et-Tiflîsî ve İbn Mâlik et-Tâî'nin bulunduğu pek çok âlimin yanında hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve gramer okudu. Çeşitli medreselerde hocalık yaptı. Ebû Şâme el-Makdisî'nin vefatından sonra Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliğine getirildi ve vefat edinceye kadar bu görevini sürdürdü.¹²¹ Nevevî, başta fıkıh ve hadis olmak üzere farklı alanlarda eserleri bulunan çok yönlü bir âlimdir. Hadis hâfızı olup mezhebin temsil gücü en yüksek fakihlerinden kabul edilmektedir. Râfiî'nin gerçekleştirmeye çalıştığı mezhep içi tenkih faaliyetini devam ettirmiştir. Fıkıha dair *Ravzatü't-tâlibîn*, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* ve *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserleri Şâfiî mezhebinin muteahhîrîn dönemi âlimleri arasında büyük rağbet görmüştür.

Nevevî, tabakât yazıcılığında da öne çıkan Şâfiî fakihlerdendir. Tabakât alanında *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'ın yanı sıra İbnü's-Salâh'ın *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'si üzerine yaptığı ihtisar ve ikmal çalışması bulunmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın yazmaya başlayıp da temize çekmeye fırsat bulamadığı *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*'sine Nevevî, bazı biyografiler ekleyerek kitabı yeniden düzenleyip ihtisar etmeye başlamış, fakat vefatı üzerine çalışma yarım kalmıştı. Her iki müellifin müsvedde halinde kalan bu çalışması, daha sonra Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî tarafından temize çekilmiştir.¹²² Kaynaklarda “Tabakât”,¹²³ “Tabakâtü'l-fukahâ”¹²⁴ ve “Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye”¹²⁵ adlarıyla yer alan eser, Nevevî ve Mizzî'nin bu ihtisar ve ikmal çalışmalarıyla beraber hâlâ eksiktir.

Şâfiî mezhebinin tabakât müelliflerinden Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373), bu tabakâtın Nevevî'ye ait tamamlanmış çalışmalardan biri olduğunu belirtmekteyse de¹²⁶ esasen İbnü's-Salâh, Nevevî ve Mizzî'nin ortak ürünü olarak kabul edilmelidir. Eser her üç isme atfen Muhyiddin Ali Necîb tarafından tahkik edilip geniş bir zeyille beraber neşredilmiştir (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992). Âdil Abdülmevcûd ve Ali Muavvaz ise eseri *Muhtasarü Tabakâti'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 1416/1995), Ali Ömer de *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye* (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009) adıyla sadece Nevevî'ye nisbet ederek yayımlamışlardır. Yapılan her üç neşir de, biyografi sayısı ve muhteva bakımından tamamen aynı esere aittir.

¹¹⁹ Sübkî, *Tabakât*, 6/94.

¹²⁰ Sübkî'nin tabakâtındaki biyografilerin oluşumunda İbn Bâtîş'in tesiri için bk. 'Abaychi, “İbn Bâtîş el-Mevsilî”, 68-74.

¹²¹ Sübkî, *Tabakât*, 8/395-400; İsnêvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/266-267; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/194-200; İbn Hidâyetullâh, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 225-227.

¹²² Sübkî, *Tabakât*, 1/217.

¹²³ Celâleddin es-Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1387/1967), 1/407.

¹²⁴ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru'l-Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1424/2003), 17/540.

¹²⁵ Safedî, *el-Vâfi*, 1/60.

¹²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/540.

12. Nevevî – *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*

Nevevî'nin *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'¹²⁷ "tabakât" adını taşımamakla beraber "esmâ" kısmı biyografik bilgi sunduğu için tabakât niteliğindedir.¹²⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbih*'i ile şerh ettiği *el-Mühezzeb*'i, kendisinin ihtisar ettiği *Ravzatü't-tâlibîn*'i, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı, Gazzâlî'nin *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'i gibi eserlerde geçen isim, nâdir kullanılan kelimeler ve fikhî terimleri açıklamak üzere kaleme alınmıştır.¹²⁹

Ravzatü't-tâlibîn ile beraber Şîrâzî, Müzenî ve Gazzâlî'nin anılan eserleri, mezhebi temsilde öne çıkmış temel fıkıh kaynaklarıdır. Bu nedenle Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'ını, eserlerin ilim çevresindeki yaygınlıklarını da dikkate alarak *isim* ve *lugat* temelli gerçekleştirmiştir.¹³⁰ Mezhebin diğer tabakât metinlerinde görülmeyen bu nitelik, eseri alışılmış tabakât tanımlarının dışında bırakmaktadır. Ancak eser, Şâfiî fakihlerine azımsanmayacak derecede yer vermesi sebebiyle Şâfiî tabakât çalışmaları arasında kabul edilmektedir. Bununla beraber eserin, *lugât* bölümünü de içeriyor olması, *tabakât tanımlamasına kısmen sahip eser* niteliğini ön plana çıkarmaktadır.

Nevevî'nin, vefatından önce temize çekmeye fırsat bulamadığı *Tehzîbü'l-esmâ*'ı, diğer terâcim ve tabakât kitaplarına göre sistematığı farklıdır. *Muhammed* adı başa alınarak alfabetik hazırlanan kitabın "esmâ/ isimler"e dair kısmının ilk bölümü "ricâl/ erkekler"e, ikinci bölümü ise "nisâ/ kadınlar"a ayrılmıştır. *Ricâl* bölümünde ilk olarak "isimler"; ikincisi *Ebü'l-Kâsım*, *Ebu Bekir* gibi "künyeler"; üçüncüsü *Büveyfî*, *A'meş*, *Kureyş* gibi "neseplere, lakap ve kabile" isimleri; dördüncüsü *İbn Ebî Leylâ*, *İbnü Cüreyc*, *İbnü Ümmi Mektûm*, *Ammu Abbâd b. Temîm* şeklinde "İbn, Uht, Ümm, Amm" gibi izafelere sahip isimler; beşincisi "Fülân an Ebîh an Ceddih"; altıncısı "Zevcû Fülâne, Zevcetü Fülân"; yedincisi "Racul, Şeyh, Badu'l-Ulemâ" gibi mübhem isimler; sekizincisi "isim ve neseplerinde yanlışlık bulunan şahıslar" tasnif edilmiştir. *Nisâ* bölümünde de beşinci başlık hariç tutularak, aynı sıralama ve yöntem takip edilmiştir.¹³¹ Nevevî isimler kısmının yazımında genel tabakât, ensâb, siyer, megâzî ve tarih eserlerini; fukahâ biyografi kaynaklarından ise Abbâdî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbnü's-Salâh'ın tabakâtlarını kullanmıştır.¹³²

Nevevî'nin eseri vahyin ilk nüzulünden başlayıp mezhep müctehidlerine kadar uzanan süreçte fıkıh geleneğinin tesisinde ve yayılmasında iz bırakmış isimleri tanıtan bir kılavuz niteliğine sahiptir. Okuyucusunu menâkıb, garâib ve fevâidin ötesinde tarihî şahsiyetleri tanımaya ve anlamaya yöneltmektedir. Eserinin mukaddimesinde amacını ve metodunu belirtip kaynakları hakkında ayrıntılı bilgiler verdikten sonra hem "isimler" konusuna hazırlık hem de okuyucu için genel kültür kabilinden ilm-i ricâli bilmenin yararlarını açıklar.¹³³ Ayrıca isim, künye ve lakabın ne olduğu, iltibasa mahal vermemek için farklılıklarının neler olduğuyula ilgili teknik bilgiler verir. Ardından sahâbe ve tabiîn kavramlarını, onların ve tâbilerinin faziletini ve mertebelerini beyan eder.¹³⁴ Bir fakihin ve fıkıh talibinin müntesibi olduğu

¹²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 2 Cilt, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1426/2005).

¹²⁸ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/245.

¹²⁹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/60; M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 38/48.

¹³⁰ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/60.

¹³¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/61.

¹³² Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/63-64.

¹³³ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/68-69.

¹³⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/69-71

mezhebin ilim silsilesini bilmesinin zorunlu olduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede Şâfiî mezhebinin oluşum ve aktarımında esas teşkil eden isimleri kendi icâzetindeki hoca silsilesi örneği üzerinden açıklar. Ardından İslâm'da takvimin başlangıcı olarak Hicret'in esas alındığını belirtip Medine döneminde teşri, savaş ve diğer konuların ekseninde gelişen olayları yıllara göre kaydeder.

Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'ın isimler kısmına Hz. Peygamber'e hürmeten "Muhammed" ismiyle başlayarak ilk olarak Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatmıştır. Ardından sırayla Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ve Muhammed b. İsmail Buhârî'nin biyografilerine yer vermiştir. Muhammed ismini içeren ilk bölüm bu üç biyografiden itibaren kendi içinde alfabetik sıralanmış, sonraki bölümler de harf sırasına riayet edilerek düzenlenmiştir. Nevevî'nin bu metodu tercih etmesinin yani Muhammed ismiyle başlayıp ilk üç biyografiye alfabetik sıralamada öncelik tanımış olmasının anlaşılır sebepleri bulunmaktadır. Burada en başta Hz. Peygamber'in dindeki konumuna özen gösterilmiştir. Ardından İmam Şâfiî'nin de mezhebin imamı olması ve mezhebe mensubiyet gibi anlaşılır bir sâikle hareket edilmiştir. Hadis ilminin tartışmasız en büyük imamı kabul edilen İmam Buhârî'nin ise diğer isimlere takdim edilmiş olması ayrıca Nevevî'nin Buhârî'ye bakışını anlatan bir gösterge olarak değerlendirilmelidir.

En başta, çocuğa isim koymada sünnetin getirdiği ölçüleri beyan etmesi, sahâbe ve tabiîn konusunda ehl-i sünnetin perspektifini sunması¹³⁵ ve ilgili fıkıh kitaplarında bahsi geçen melek, cin ve şeytan dâhil bütün isimler hakkında didaktik bir yöntemle bilgi vermesi; ehl-i sünnetin bakışını sunmaya ve bu çerçevede belli bir bilinci tesis etmeye yönelik çabalar olarak okunmalıdır. Nitekim diğer mezhep imamları ve müctehidleriyle ilgili özenli bir dilin kullanılmış olması da bunu desteklemektedir.

Şâfiî fukahâsının biyografilerinde Nevevî'nin derlediği bilgiler, ismi geçen şahsiyetlerin mezhepteki konumunun aydınlatılmasında önemli bir yere sahiptir. Harmele'nin biyografisinde mütekaddim Şâfiî ulemasının Şâfiî'den rivâyette Müzenî ve Rebî el-Murâdî'nin rivayetlerine Harmele ile Rebî el-Cîzî'ninkinden daha fazla itibar ettiklerine dair Hattâbî'den nakledilen bilgi bu kabildendir.¹³⁶ Ayrıca Rebî b. Süleyman el-Murâdî'nin biyografisinde mezhep kitaplarında "Rebî" şeklinde tek başına anılan zâtın Rebî el-Murâdî olduğu, diğer Rebî'in mutlaka "Cizî" nisbesiyle beraber anıldığı hatırlatmasında bulunurken¹³⁷ kitabının telifinde gözettiği amaca uygun bir şekilde, okuyucuyu fıkıh kaynaklarındaki terminolojiye hazırlamaktadır. Nevevî Şâfiî fakihlerinin ictihâd derecelerine işaret etmeye özen gösterir. Çoğu biyografilerde olduğu gibi Ebû Ali es-Sincî ve Ebû Ali et-Taberî'nin "ashâb-ı vücûh"tan olduğuna¹³⁸ işaret ederken aslında fikhî konulardaki ihtilaflarda tercihte bulunurken bu tasnife riayet etmenin gerekliliğini ihsas etmektedir.

Tehzîbü'l-esmâ'nın isimlere dair I. cildi Wüstenfeld tarafından (Göttingen 1826, 1832, 1842-1848), daha sonra tamamı iki cilt halinde (Kahire 1927) neşredilmiştir. Eser ayrıca Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 1416/1995).

¹³⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/73-77.

¹³⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/238.

¹³⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/275.

¹³⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/763.

Sonuç

Mezhep imamlarından tevarüs edilen fikhî malzemeyi anlama, yorumlama ve gelecek nesillere aktarma faaliyeti, bir fıkıh anlayışının mezhepleşmesinin temelini oluşturur. Bu faaliyet fakihlerin çabalarıyla gerçekleştiği için mezheplerin oluşum ve gelişiminde emeği bulunan fakihleri tanıma ihtiyacı büyük oranda tabakâtü'l-fukahâ eserleri tarafından giderilmiştir. Mezheplere göre tasnif edilen bu eserler, aynı zamanda hukuk tarihi araştırmalarının da önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

Fıkıh birikimini vücuda getiren fakihlerin tanınması, fıkıhın gelişim sürecinin anlaşılmasının temel parametrelerinden biridir. Mezhep tabakât eserlerinin oluşumu ve gelişiminin bir sonucu olarak okunması gereken bu faaliyet, diğer fıkıh mezheplerinde görüldüğü gibi Şâfiî mezhebinde de önemli bir yer teşkil eder. Fakat Şâfiî mezhebi daha erken bir dönemde teşekkülünü tamamlamış olmasına karşın Şâfiî fakihlerini konu edinen tabakât eseri ilk defa hicrî V. (XI.) yüzyılda kaleme alınmıştır. Ebû Hafs el-Mutavvî'ye ait olduğu kaydedilen ilk tabakât yazımından Nevevî'ye kadar uzanan süreçte önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Şâfiî mezhebinin ortak hafızasını oluşturan bu biyografi derlemeleri, Şâfiî tabakât geleneğinin en muhtevalı eserlerinden Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*'sına ve sonraki dönem tabakât eserlerine kaynaklık ederek mezhebin tabakât literatürünün gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Şâfiî tabakâtının oluşumunda *mezhebe mensup fakihleri tespit* sâiki, şüphesiz temel belirleyici etkenlerden biridir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî *Tabakât*'ını icmân gerçekleşmesinde görüşleri dikkate alınacak fakihleri belirleme sâikiyle telif etmişken Nevevî de *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*'ın "esmâ" kısmında yaptığı üzere, mezhebin temel metin ve şerhlerinde geçen isimleri ve Şâfiî fakihleri tanıtmaya amacıyla eserini kaleme almıştır. Genelde mukaddimede sarıh bir şekilde ifade edilmese de *mezhepler arasındaki rekabet* de tabakât yazımı için bir sâik olmuştur. Hanefî mezhebine mensup âlimlerin siretlerinden övgüyle bahsedildiğini gören Ebû Âsım el-Abbâdî de, Şâfiî mezhebi âlimleri için böyle bir eser yazmaya karar verdiğini eserinin mukaddimesinde ifade etmiştir.

Şâfiî tabakât müelliflerinin kendi dönemlerine kadar yaşamış fakihleri belirlemiş olmaları, mezhebin tarihsel hafızasını kayıt altına almaya imkân sağlamıştır. Ayrıca bu durum, fetvada görüşü muteber olan fakihlerin tespit edilmesi, mezhebe mensup müctehidlerin mertebelerinin belirlenmesi ve tercihlerde dikkate alınacak hiyerarşinin oluşturulması faaliyetini de kolaylaştırmıştır. Bu döneme ait Şâfiî tabakât eserleri, müellifleri tarafından belirtilmemiş olsa da birbirlerinin zeyli niteliğini taşırlar. Bu yönüyle Şâfiî mezhebinin oluşum ve gelişiminin tarihi seyrini anlama ve mezhebin kendi iç hiyerarşisini tanımaya geniş imkân sunmaktadırlar.

Kaynakça

'Abaychi, Maysoon Thanoon. "İbn Bâtîş el-Mevsilî (öl. 655/1257) ve kitâbuhu *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*". *Mecelletü Dirâsâtin Mûsiliyye* 37 (1433/2012), 57-90.

Abbâdî, Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. nşr. Gösta Vitestam. Leiden: E.J. Brill, 1964.

Abbâs, İhsan. "Mukaddime". *Tabakâtü'l-fukahâ*. mlf. Ebû İshâk eş-Şîrâzî. 5-28. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.

Amed, Hânî. *Dirâsât fi kutubi't-terâcim ve's-siyer*. Amman: el-Müessesetü's-Sahife, 1981.

Aşikkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 32 (2007/1), 5-18.

Atiyye, Celîl. "Mukaddime". *Dercü'l-gurar ve dürcü'd-dürer*. mlf. Ömer b. Ali b. Muhammed el-Mutavviî. 5-26, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1406/1986.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aybakan, Bilal. "Taberî, Ebü't-Tayyib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bardakoğlu, Ali. "Abbâdî, Ebû Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Hâdî, Yûsuf. "Mukaddime". *Târîhu Beyhak*. mlf. Ali b. Zeyd el-Beyhakî. 5-86. Dımaşk: Dâru İkra, 1425/2004.

Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.

Heyto, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415-1421/1995-2001.

İbn Fadlullâh el-Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî - Mehdî en-Necm, 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

İbnü'l-Adîm, Kemâleddin Ömer b. Ahmed el-Ukaylî. *Buğyetü't-taleb fi târîhi'l-Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

İbnü's-Şa'âr, Kemâleddin Mübârek b. Ahmed el-Mevsilî. *Kalâidü'l-cümân fi ferâidi şü'arâi haze'z-zamân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.

İbn Hidâyetullâh el-Hüseynî, Ebû Bekr. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. nşr. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 3. Basım, 1402/1982.

İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. nşr. Abdülhalîm Hân. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Şihâbüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru'l-Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1424/2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Şihâbüddîn. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*. nşr. Enver el-Bâz. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1425/2004.

İbn Sa'd el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemü's-şüüh li-Tâciddîn es-Sübkî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafıs Siracüddîn Ömer b. Ali. *el-İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-Mezheb*. nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ. Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyüddîn Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. nşr. Muhyiddin Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.

İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazıl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Abdülkadir Sahravi, Muhammed b. Şerif, Saîd Ahmed E'rab. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983/1403.

Kandemir, M. Yaşar. "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kaya, Murat. "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri". *Bilimname*. 37 (2019/1), 121-140.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Köse, Saffet. "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri". *İslâm Hukuku*. ed. Talip Türcan. 45-74. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Makdisi, George. "Tabakât-Biyografi, İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi". *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. trc. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Muhtasarı Tabakâti'l-fukahâ*. nşr. Âdil Abdülmevcûd – Ali Muavvaz. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sikâfiyye, 1416/1995.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. nşr. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1426/2005.

Özaydın, Abdülkerim. "Beyhakî, Ali b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/62-63, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Safedî, Salahuddin Halîl b. İzzeddin Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/2000.

Sajjadi, Sadıq. "Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*. thk. Müfid M. Kumeyha. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İ'lân bi't-tevbih li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Franz Rosenthal. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 12 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1400/1980.

Sübkî, d Abdulvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 10 Cilt. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964.

Süyûtî, Celâleddin. *Husnü'l-muhâdara*. thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1387/1967.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Zehabî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

MEZHEP İÇİ ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ: EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EBÛ SEVR ELEŞTİRİSİ

Intrasectarian criticism culture: The criticism of Abu Ishaq al-Shirazi Against Abu Sawr

Abdulbasit SALTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Batman, Turkey

absaltekin@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9652-7840

DOI: 10.34085/buifd.791699

Öz

Mezhep kavramının toplumda daha çok taassup ve bağnazlıkla beraber anılan kavramlar arasında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu yaygın kanaatin aksine âlimlerin mezhep geleneğini mezhep içinde kalarak eleştirel bakış açısıyla geliştirdiklerine de şahit olmaktayız. Bunun en güzel örneklerinden birini Şâfiî mezhebinin temel metinlerinden biri kabul edilen *el-Mühezzeb* adlı eserin yazarı Şîrâzî'de (ö. 476/1083) görmek mümkündür. Şîrâzî'nin Şâfiî mezhebinin önemli âlimlerinden kabul ettiği ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) öğrencilerinden olan Ebû Sevr'e (ö. 240/854) yönelik eleştirileri, mezhep içi eleştiri kültürünü ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Şîrâzî'nin Ebû Sevr'e yönelik eleştirileri incelendiğinde, ele alınan konuların değerlendirilmesinin mezhep içi bütünlüğün korunmasının yanında bilimsel kaygıların da güdüldüğünü göstermektedir. Nitekim Şîrâzî'nin incelediği her konuda, Ebû Sevr'in görüşlerini, dayandığı delillerle beraber zikrettikten sonra ilmi bir temelde eleştiriye tabii tuttuğu görülmektedir. Kendi iddialarını bir mezhep kabulü üzerinden savunmamakta bilakis deliller üzerinden sunmaya çalışmaktadır. Bu şekliyle düşünüldüğünde, mezheplerin geleneklerini dar kalıplarla tekrar etmekten öte eleştiri kültürüyle geliştirdikleri görülecektir. Bu bakımdan geçmiş geleneğin algılanması ve yeniden ihyası açısından çalışmamızın önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

Anahtar kelimeler: Ebû Sevr, Şîrâzî, Mezhep, Eleştiri, Şâfiî

Abstract

It is being seen that the concept of sect is frequently used among the concepts that are mostly associated with bigotry and bigotry in the society. Contrary to this common belief, we also witness that scholars develop the sectarian tradition with a critical point of view while remaining within the sect. One of the best examples of this can be seen in Al-Shirazi (d.476/1083), the author of the work named *Al-Muhazzab*, which is recognized as one of the main texts of the Shafii sect. Al-Shirazi's criticism against Abu Sawr (d.240/854), one of the students of Imam Shafii (d.204/820), who is accepted as an important scholar of the Shafii school, is remarkable since it reveals the intrasectarian criticism culture.

Al-Shirazi's criticism against Abu Sawr is examined, it shows that the discussion is not only motivated by the concerns of protecting the integrity within the sect but also by scientific concerns. As a matter of fact, it is seen that Al-Shirazi criticized Abu Sawr's views on each discussed issue on a scientific basis, after mentioning them together with the evidence on which he had based these views. He does not defend his claims through sectarian dogmas but tries to present them through evidence. When considered in this

way, it will be seen that sects develop their traditions with a culture of criticism rather than repeating them with narrow patterns. In this respect, we think that our work is important in terms of the perception and revival of the past tradition.

Key words: Abu Sawr, Shirazi, Sect, Criticism, Shafii

Giriş

Ebû Sevr künyeli Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Hâlid b. Ebi'l-Yemân el-Kelbî el-Bağdâdî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) ders halkasındayken, İmam Şâfiî'nin Bağdât'a gelmesiyle beraber onun ders halkasına dahil olmuş önemli fakihlerden biridir. İmam Şâfiî'nin kadim mezhebinin râvileri arasında sayılan Ebû Sevr'in mezhebi konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Bazı konularda sadece İmam Şâfiî'ye aykırı görüşler benimsemekle kalmaz, şâz olarak nitelendirilebilecek, diğer mezhep imamlarına aykırı görüşleri de vardır. Bu yönüyle onun mutlak müctehit olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Buna rağmen Şâfiî alimleri ve tabakat kitapları onu "ashâb" olarak niteler. Mezhep içerisinde de belirli bir itibara sahip, "ashâbu'l-vücûh" denilen mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihadda bulunabilen kişilerden olduğunu az da olsa kabul edenler olmuştur.

Şâfiî mezhebinin önemli metinlerinden sayılan *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*'nin yazarı Şîrâzî de Ebû Sevr'i mezhep ashâbından saymaktadır.¹ Fakat ilginç bir şekilde eserinde Ebû Sevr'e ait görüşleri ele aldığı konuların neredeyse tamamında onu eleştiriye tabi tuttuğu görülür. Şâfiî literatürde ona atfedilen birçok görüşüne ise değinmez. Eleştirdiği konularda, Ebû Sevr'in görüşlerinin dayandığı delilleri zikrettikten sonra eleştiri gerekçesini zikreder.

Ebû Sevr, çoğunluk tarafından mutlak müctehid kabul edilmekle beraber makalemizin başlığını mezhep içi eleştiri şeklinde ortaya koymamızın temel esprisi, Şîrâzî'nin onu ashâbu'l-vücûhtan addetmiş olmasıdır.² Dolayısıyla Şîrâzî perspektifinden eleştirilerin, mezhep içinde gerçekleştirildiğini rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

Çalışmamızda Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserinde Ebû Sevr'e yönelttiği bütün eleştiriler ele alınıp tahlili yapılacak, incelenecek ve tasnife tabi tutulacaktır. Aynı şekilde Ebû Sevr'e ait görüşlerin gerekçelerini tahlil ederek, detaylı bir şekilde işlediğini düşündüğümüz Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî (ö. 450/1058) de referans kaynağımız olacaktır. İmam Şâfiî sonrası mezhebe nispet edilen görüşlerin sıhhattinin belirlenmesinde ölçü kabul edilen Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) de değerlendirmelerini bakacağız.

Ebû Sevr'in hayatı ve mezhebinin tespiti çalışmamız açısından önem arz ederken; Şîrâzî'nin hayatı için ise mezhep içerisindeki konumunun ve biyografisinin biliniyor olmasından dolayı özel bir başlık açmayı uygun görmedik. Bu şekilde makalenin ana ekseninden kopmadan, detaya boğulmasının önüne geçmeye çalıştık.

1. Ebû Sevr'in Hayatı Ve Mezhebi

Ebû Sevr'in hayatı hakkında tabakât kitaplarında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Bilinen en yaygın bilgi h. 240 yılında vefat etmiş olmasıdır.³ 70 yaşından fazla yaşamış olmasından

¹ Bkz. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 1/367,405.

² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ty.), 1/72.

³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 107; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b.

dolayı doğumunun h. 180'li yıllara denk geldiği söylenebilir.⁴ Ayrıca faaliyet alanının Bağdât olması onun Bağdât'ta doğduğu kanaatinin oluşmasına sebep olur.

Önceleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin ders halkasındayken İmam Şâfiî'nin Bağdât'a gelişiyle beraber onun ders halkasına katılır. Bu olay şöyle aktarılmaktadır: Ebû Sevr'in Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Yezîd el-Kerâbîsî el-Bağdâdî'yi (ö. 248/862) yanına alarak Bağdât'a yeni gelmiş olan Ehl-i Hadisten olan İmam Şâfiî ile alay etmek istemişler. Onlara göre Ehl-i Hadis bir şey bilmeyen haşvilerden⁵ sayılırdı. Girdikleri ilmi tartışma sonucunda ondan ciddi bir şekilde etkilendikleri, Ebû Sevr'in beyanına göre "eski bid'atlerini terk eden" her iki âlimin onun derslerine devam etme kararı aldıkları anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî Bağdât'ta bulunduğu süre içerisinde onun ders halkasına devam eden Ebû Sevr, İmam Şâfiî'nin "kavl-i kadîm" mezhebinin ravilerinden biri olmuştur.⁶

Ebû Sevr'in Iraklılara ait mezhebi terk edip İmam Şâfiî'nin ders halkasına katılmasıyla beraber bir müddet İmam Şâfiî'nin görüşlerini rivayet etmiştir. Fakat sonraki dönemlerde benimsediği görüşler onun mezhebinin tartışılır olmasına sebep olmuştur.

Ebû Sevr'in mezhebi, İmam Şâfiî'ye nispeti ve kadim mezhebinin önemli ravilerinden sayılması sebebiyle tartışılır durumda olmuştur. Bu özelliği düşünülmediğinde onun görüşlerinin kendine münhasır mutlak bir müçtehit olduğunu ortaya koymaktadır. İmam Şâfiî'nin Bağdât'taki ders halkasında yanında bulunması sebebiyle tabakat kitapları onu İmam Şâfiî'nin ashâbi arasında zikreder. Tabii kimileri erken dönemlerde yazılmış eserlerde geçen "ashâb" ifadesinin geniş anlamıyla sadece İmam Şâfiî'ye müntesip olanları değil daha geniş haliyle Ehl-i Rey karşısındaki grubu ifade etmek için kullanıldığı söylenmektedir.⁷

Şîrâzî'nin onu ashâbu'l-vücûhtan saydığı konusunda şüphe bulunmamaktadır. Nevevî de *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'inde Şîrâzî'nin bu görüşte olduğunu ifade eder.⁸ Fakat Nevevî bu konuda Şîrâzî gibi düşünmediğini *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğat* kitabında dile getirir. Birçok kişinin Ebû Sevr'i mutlak müçtehit saydığını, kendisinin de bu kanaatte olduğunu söyledikten sonra İmam Şâfiî'ye musâhabetinin/ders halkasında oluşunun onun Şâfiî mezhebine nispeti için yeterli olmayacağını söyler. Çünkü İmam Şâfiî'nin ders halkasında bulunup ashaptan sayılmayan birçok kişinin olmuş olmasını bir argüman olarak sunar. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de musâhabeti bulunmasına rağmen mutlak müçtehidliği tartışılmamıştır.⁹

Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/74.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Müesseset' r-Risale, 1985) 12/73-74.

⁵ Rivayetlerle uğraşıp içeriğinden haberdar olmayan mutaassıp kimseler.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.) 6/37-68; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi ty.), 9/103.

⁷ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 259-267.

⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/72.

⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğat* (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.) 2/200-202.

Bu konuda Mâverdî'nin de görüşü Ebû Sevr'in Şâfiî mezhebine mensup olarak düşünülemeyeceği yönündedir. Mâverdî'nin bu görüşte olduğunun en önemi delili görüşlerini aktarırken onu diğer mutlak müçtehitlerle beraber zikretmesidir.¹⁰

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370), Ebû Sevr için mutlak müçtehit olma tevehhümünden/zannından bahseder. Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî (ö. 623/1226) de Ebû Sevr'in İmam Şâfiî'nin ashâbından sayılsa da mutlak müçtehit olduğu, teferrüdünün/rivayetinde yalnız kalmasının vech kabul edilmesinin doğru olmadığını söyler.¹¹

Ebû Sevr'in birçok görüşünde Şâfiî'ye muhalefet etmiş olmasının yanında bazen ümmetin genel kabulüne aykırı görüşler taşıyor olması bizim açımızdan da onun mutlak müçtehit sayılması kanaatini güçlendirmektedir.

Burhânüddîn İbn Ferhûn'un, (ö. 799/1397) IV. asırdan sonra bağluları olmadığı için Ebû Sevr'in mezhebinin ortadan kalktığını söylemesi bu görüşü destekler.¹²

Bizim açımızdan problemin çözüme kavuşturulmasında Ebû Sevr'e nispet edilen görüşlerin Şâfiî ile likasından/karşılaşmasından önce olup olmaması önem arz etmektedir. Nitekim kendisi de Şâfiî ile likadan sonra eski bidatlerinden arındığını ifade etmektedir. Bu konuda Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Ziriklî, İbn Abdilber'den "*Ebû Sevr'in bütün telifatları lika sonrasına aittir*" şeklinde aktardığı ifade konumuz açısından önem taşımaktadır.¹³ Eğer bu şekildeyse – muhtemelen öyledir- Ebû Sevr'e nispet edilen görüşlerin kendisinin arındığını belirttiği eski bidatlerden olmayıp kabul ettiği son kanaatleri olduğu ortaya çıkar.

1. Şîrâzî'nin Ebû Sevr'i Eleştirdiği Konular

Şîrâzî, *el-Mühezzeb* adlı eserinde Ebû Sevr'e elli küsur konuda atıfta bulunur ve bu atıflarda kendisini eleştirdiği görülmektedir. Nevevî, Şîrâzî'nin eleştirilerini ölçsüz olarak niteler.¹⁴ Nevevî'nin Şîrâzî'nin eleştirilerinden rahatsızlık duyduğu açıktır. Bunu haklı kılacak durumlardan en önemlisi Şîrâzî'nin Ebû Sevr'in ismini zikrettiği hemen hemen her yerde eleştiri amacı ile zikrettiği görülmektedir. Fakat Şîrâzî, eleştirilerinde mezhebin dışına çıkmak ve mezhebe aykırılıkla eleştirdiği Ebû Sevr'in her görüşünün eleştiri gerekçesini de beraberinde zikreder. Bu açıdan bakıldığında eleştirilerinin salt hamasi eleştiriler olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaati hasıl olmaktadır.

Bu çalışmada Şîrâzî'nin Ebû Sevr'i eleştirdiği konular beş ana başlıkta ele alınacak ve ilgili meseleler örneklerle değerlendirilecektir.

1.1. Nassa Aykırılık

Şîrâzî'nin Ebû Sevr'in mezhebe aykırı olarak gördüğü görüşlerini eleştirirken kullandığı itiraz gerekçelerinden biri nassa aykırılık olduğu görülür. Örneklerde de görüleceği üzere nassa

¹⁰ Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1994), 1/138, 151, 189 vb.

¹¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravza Râfiî ve Nevevî* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009), 1/144-145.

¹² İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Burhânüddin el-Ya'merî, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâ'il mezheb* (Kâhire: Dâru't-turâs li't-tibâa ve'n-neşr, 1972), 13.

¹³ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-Â'lâm: Kamus-u terâcim* (Beyrut: Daru'l-İlm, 2002), 1/37.

¹⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/72.

aykırılık ya mutlak anlamda aykırılık ya da nasstan anladığı manaya itiraz veya sahabe uygulamasına aykırılık şeklinde gerçekleşmektedir.

a. Kuran nassına aykırı olarak belirtilen görüşlerine şu örnekleri verebiliriz:

Birinci örnek; Ebû Sevr'e göre oğlu olmayan kişinin mirasının 1/3'ünü kızları alır. Geri kalan kısmı ise oğlunun oğlu (torunu) varsa asabe vasfıyla alır. Ama oğlun kızlarına asabe vasfıyla bir şey verilmez.

Şîrâzî, "Allah size, çocuklarınız (evlatlarınız) hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder..."¹⁵ ayetinde geçen "evlad" lafzının sadece erkekleri değil, kız çocuklarını da kapsadığı, dolayısıyla Ebû Sevr'in bu görüşünün ayete aykırı bir yorum olduğunu söyleyerek itiraz eder.¹⁶

Mâverdî bu görüşün, Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) bütün sahabeye muhalefet edip tek kaldığı meselelerden olduğunu aktarır. Ayrıca bu görüş sahipleri görüşlerini ayetteki "...kızlara 1/3 verin..." kısmına dayandırdıklarını söyler. Şayet asabe vasfıyla geri kalanı oğlun kızlarına verilirse bu durumda kızlar 1/3'ten fazla almış olur. Mâverdî bu fazlalığın ashâb-ı ferâiz vasfıyla değil asabe vasfıyla oluştuğunu ve bu durumun ayete aykırı olmadığını söyler.¹⁷

İkinci Örnek; Ebû Sevr'e göre muhsan köle zina ederse recm edilir. Şîrâzî bu görüşün "...Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir..."¹⁸ ayetine aykırı olduğunu söyler.¹⁹ Ona göre köleye recm cezasının takdir edilmesi ayete aykırı bir görüştür. Çünkü recm cezasının yarısının düşünülmesi mümkün değildir.

b. Ayeti yorumlamasına getirdiği eleştirilere örnek olarak aşağıdaki örneği verebiliriz:

Ebû Sevr'e göre kadın iki yaşına kadar çocuğunu emzirmek zorundadır. Emzirmedeği zaman icbar edilir. Delil olarak "...Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler..."²⁰ ayetini kullanır. Şîrâzî, emzirmenin nafakaya bağlı olduğunu, kadının nafaka mükellefiyetinin bulunmaması d sebebiyle emzirme zorunluluğunun bulunmadığını belirtir.²¹ Ayetin devamında geçen "...Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur..." ifadesinden de bu anlaşılmaktadır. Mâverdî, Ebû Sevr'in bu görüşünün "Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın"²² ayeti ile çeliştiğini söyler.²³ Ebû Sevr, delil olarak kullandığı ayetten emzirmenin zorunlu olduğu sonucunu çıkarması doğru kabul edilmemiştir.

c. Şîrâzî'nin eleştirilerinden bir kısmı hadise aykırılık gerekçesi iledir. Bununla ilgili örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

Birinci örnek; Ebû Sevr veliy-i mücbirin²⁴, kızın evliliği ile ilgili, veli olmayan birine yaptığı vasiyetin geçerli olduğunu söyler. Şîrâzî, Ebû Sevr'e iki açıdan itiraz eder. Birincisi bu görüş sahih hadise aykırı olması. Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) gelen rivâyette şunu söylediği

¹⁵ Nisâ 4/11

¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/29.

¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 11/495.

¹⁸ Nisa 4/25.

¹⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/266.

²⁰ Bakara 2/233.

²¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/167.

²² Talak 65/6.

²³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 8/101.

²⁴ Evlendirme yetkisini elinde bulunduran veli.

aktarılır: "Osman b. Maz'un (ö. 2/623-24) vefat ettiğinde Havle binti Hakim b. Ümeyye el-Evkâs (ö. ?) adındaki karısından doğma bir kızını mirasçı olarak bıraktı. Osman b. Maz'ûn kardeşi Kudâme b. Maz'ûn'nu (ö. 36/656) kızına vâsi olarak tayin etmişti. Osman ve Kudâme benim dayılarımdı. Ben de Osman b. Maz'un'un kızını Kudâme'den istedim. Kudâme'de Osman'ın kızıyla nikâhumuzı kıydı. Sonra Muğire b. Şu'be (ö. 50/670) kızın annesinin yanına girerek mal teklif ederek ikna etti. Bunun üzerine kızın annesi malı almayı arzu etti. Kız da annesinin bu arzusuna uygun davrandı. Bunun üzerine kız ile annesi benden uzak durdular. Nihayet onların bu durumu Rasulullah'a (s.a.v.) ulaştı. Bunun üzerine Kudâme: "Yâ Rasulallah! Bu, benim kardeşimin kızıdır. Kardeşim beni ona vâsi tayin etti. Ben de onu halasının oğluyula evlendirdim. Ben ne denklik ne de fayda hususunda yeğenim hakkında bir eksiklik istemedim. Fakat o bir kadındır. Sırf anasının arzusuna uydu" dedi. İbn Ömer devamında: Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.): "O, yetim bir kızdır izni olmadan nikâhı yapılamaz" buyurdu. İbn Ömer: "Vallahi ben onu nikâhladıktan sonra (böylece) benimle alâkasını kesti. (Buluğ çağına vardıktan) sonra onu Muğire b. Şu'be ile evlendirdiler".²⁵ Burada, yapılan vasiyeti Hz. Peygamber'in kabul etmemiş olması Ebû Sevr'in görüşünün hatalı olduğunu göstermektedir.

İkincisi, Ebû Sevr'in konuyu temellendirmek için ileri sürdüğü kıyasın yanlış olmasıdır. Çünkü Ebû Sevr kızın malı üzerindeki velâyet hakkının vasiyet yoluyla intikalinin caiz olmasından hareketle, evlilik velâyetinin de vasiyet ile intikalinin caiz olduğu kanaatindedir. Aynı şekilde o hayatta iken kişinin kızını evlendirmesi için vekil tayininden hareketle, vasiyeti de bir nevi vekâlete benzetmektedir. Şîrâzî, malın velâyeti ile evlilik velâyetinin birbirinden farklı olduğunu çünkü evlilik velâyetinin şeran belirlendiğini ifade eder. Dolayısı ile teşbih hatalıdır.²⁶

İkinci örnek; Ebû Sevr, baba kızına kendi nikâhını kıyması için izin verir ve o da nikâhını kıyarsa nikâh sahih olacağını söyler. Ebû Sevr bu konuda, mevlânın kölesine izin vermesi durumunda kölenin kendi nikâhını kıyabileceğinden hareketle görüşünü temellendirir. Şîrâzî, Ebû Sevr'in bu görüşünün hadise aykırı olduğunu söyler. Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) rivâyet ettiğine göre Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Hiçbir kadın kendini evlendiremez, başka bir kadını da evlendiremez"²⁷ Yine Ebû Sevr'in kıyasının kıyas maal fârik²⁸ olduğunu söyler. Çünkü mevlâlık²⁹ ile velâyet³⁰ birbirinden farklı durumlardır.³¹

Üçüncü örnek; Ebû Sevr şahitsiz kıyılan nikâhın geçerli olduğunu söyler. Şîrâzî onun bu görüşünün hadise aykırı bir görüş olduğunu belirtir. Hz. Aişe'den (ö. 58/678) gelen rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dört kişinin hazır bulunmadığı nikâh sefahattir"³² Dört kişi içerisinde şahitlerde sayılmıştır. Dolayısıyla Ebû Sevr'in görüşünün rivayet ile çeliştiği görülür.³³

²⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, (Müessesetü'r-risâle: Beyrût, 2004), 4/330 (No. 3546).

²⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/449; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/51.

²⁷ Dârekutnî, *Sünen*, 4/326 (No. 3539).

²⁸ Birbirine benzemeyen şeyler arasında yapılan kıyas.

²⁹ İslâm hukukunda kölesini âzat eden efendi.

³⁰ Başkası üzerindeki yetki.

³¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/35; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/45.

³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/40; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/58; Dârekutnî, *Sünen*, 4/321 (No. 3529).

³³ Kanaatim, Ebû Sevr'e nispet edilen bu ve benzeri görüşler üzerinde İmam Mâlik'in önemli derecede etkili olduğu yönündedir. Tabii bu etkilenme İmam Şâfiî vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

Dördüncü örnek; Ebû Sevr, evli olan kadın ve erkekten biri Müslüman olur diğeri müşrik kalırsa, duhul (cinisi münasebet) gerçekleşsin veya gerçekleşmesin hemen boşanma meydana geleceği görüşündedir. Şîrâzî, bu görüşün, Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı olduğunu, duhul gerçekleşmesi durumunda, iddetin bitimiyle beraber firkatin/ayrılığın gerçekleşeceğini söyleyerek eleştirir. Abdullah b. Şübrüme'den (ö. 144/761) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber döneminde karı ve kocadan birinin Müslüman olması durumunda, iddet müddeti içerisinde eşlerden diğersinin de Müslüman olması, evliliklerine devam etmeleri için yeterliydi. İddetten sonra aralarındaki evlilik bağı çözüldü.³⁴ İmam Mâlik (ö. 179/795) de bu görüştedir. Yalnız birkaç gün mühlet verilebileceğini söylemiştir.³⁵ İmam Mâlik'e muvafık olan görüşün, kavli kadîm üzerinde İmam Mâlik'in görüşlerinin tesirinin etkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Beşinci örnek; Ebû Sevr üç emme ile süt bağıının oluşacağı görüşündedir. Bu konuda şu hadisi delil getirir: Ümmü Fadl'dan (ö. ?) rivayet edilen hadiste, bir adam Rasulullah (s.a.v.)'e gelerek bir kadınla evlendiğini, kendisinin yanında diğers karısının bulunduğunu, ilk karısının yeni karısını bir veya iki kez emzirdiğini iddia ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) "Bir ve iki emme/emzirme haram kılmaz" buyurmuştur.³⁶ Bu hadiste bir iki emmenin süt bağıını oluşturmayaacağıın söylenmiş olması, bunun üzerindeki emişlerde ise süt bağıının oluşacağı anlamını taşıdığıını belirtir. Şîrâzî buna itiraz ederek en az beş emmeyle süt bağıının kurulabileceğini söyler. Bu konuda Hz. Aişe tarafından beyan edilen; on emmenin hükmünün nazil olduğu, sonrasında beş emme ile nesh edildiği ve ancak beş emmenin haram kılacağıını bildiren nassın daha sarıh olduğunu söyler.³⁷ Dolayısıyla Ebû Sevr delîlu'l-hitabı³⁸, nassa tercih ederek hata etmiştir.³⁹

Altıncı örnek; Ebû Sevr, "Her kim bir müşrik öldürürse onun silah, elbise ve kıymetli eşyası (seleb) onundur"⁴⁰ hadisine göre mutlak olarak, öldüren kişinin ölen müşrikin üzerindeki ganimetlere sahip olacağını söyler. Şîrâzî bunun mutlak olmadığını, nitekim Bedir'de Ebû Cehil'i (ö. 2/624) öldüren İbn Mes'ûd'a, Ebû Cehil'e ait ganimetleri almadığı, onu etkisiz hale getiren kişilere verildiğini söyleyerek itiraz eder.⁴¹ Yani mücerret öldürme selebi gerektirmeyebilir.

Yedinci örnek; Ebû Sevr'e göre mücerred Allah hakkı olan bir konuda kişi ikrarda bulunur, daha sonra vaz geçerse dahi had cezası uygulanır. Konunun kısas ve kazfe benzediğini söyler. Şîrâzî, konuya iki itirazda bulunur: Birincisi, hadiste Eslem kabilesinden birisi zina ettiğini defalarca ikrar etmesine rağmen, ikrarında ısrar etmesinden dolayı ona had cezası uygulanmıştır.⁴² Dört defa kendi aleyhine yaptığı şahitlik sebebiyle had cezası uygulanmıştır.

³⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/52. Nâsirüddin el-Elbânî İbn Şübrüme'den aktarılan rivayetin zayıf olduğunu söyler. Bkz. Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*, (Mektebetu'l-İslâmî: Beyrût, 1985), 6/338.

³⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/259; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kasım el-Mevvâk el-Abderî el-Girmâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 5/137.

³⁶ Dârimî, "Müsned", 1: 553.; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 6: 339.

³⁷ Müslim, "Nikâh", 1452.

³⁸ Lafzın söylenen husustaki hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle, söylenmeyen alan için geçerli olmadığına delâlet etmesidir.

³⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/156; Mâverdî, *el-Hâvî*, 11/361-362.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 2718.

⁴¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/238; Mâverdî, *el-Hâvî* 8/398.

⁴² Buhârî, "Talâk", 5271.

İkincisi, kısas ve kazf içinde kul hakkı bulunan haklardandır. Zina gibi değildir. Dolayısıyla kıyas maal farık vardır.⁴³

d. Şîrâzî'nin sahabe uygulamasına aykırılık gerekçesiyle eleştirdiği durumların örnekleri şunlardır:

Birinci örnek; Ebû Sevr kölenin aynı anda dört kadınla evlenebileceğini söylemektedir. Şîrâzî, Hz. Ömer'den rivayet edilen "kölenin iki kadını ancak nikâhı altında tutabileceği" rivayetine aykırı olduğu gerekçesiyle hatalı olduğunu söyler.⁴⁴ Mâverdî Hz. Ömer'e ait kanaatin sahabe tarafından sukut yoluyla onaylanarak icma' gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁵ İmam Malik'in de bu görüşte olduğu düşünüldüğünde Ebû Sevr'in bu görüşünün İmam Şâfiî'nin kavli kadîmi olabileceği kanaatini güçlendirmektedir.

İkinci örnek; Ebû Sevr, İmam Şâfiî'nin kadîm görüşüne uygun olarak sarhoşun talâkının geçersiz olduğunu söylemektedir. Mâverdî, kadîm görüşün sadece Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî (ö. 264/878) tarafından rivayet edildiği diğer kadîm görüşü rivayet eden ravilerin bu görüşü aktırmadıklarını söyler. Bu konuda görüşünü, sarhoşun tasarrufunu uyuyan kişinin tasarrufuna benzetir. Akli kabiliyetini kaybettiğinden tasarrufu geçersiz olur. Diğer taraftan iradesi olmadığından mükrehin durumuna kıyaslar. Şîrâzî, birkaç açıdan meseleye itiraz eder. Birincisi; Halid b. Velid (ö. 21/642), Hz. Ömer'den (ö. 23/644) sarhoşun durumunu sormuş istişare sonucunda Hz. Ali'nin (ö. 40/661) tavsiyesi ile 80 değnek vurulması sonucu çıkmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer "Sarhoş ayık gibidir" diyerek Halid'e hükmü tebliğ etmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla sarhoşun tasarrufları ayık kişinin tasarrufu gibi kabul edilir. Mâverdî bu konuda icmanın gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁷ İkincisi ise işlemiş olduğu masiyetin sonucuna katlanması gerekir. Bu ona bir ceza olarak verilir. O kişi bu hale kendi eliyle düşmüştür.

Üçüncü örnek; Ebû Sevr, muhsan/iffetli bir kimseye iftirada bulunan kişinin velev ki bu muhsan kişi daha sonrasında had uygulanmadan zina ederse dahi cezası düşmez. Çünkü, had zinadan önce sabit olmuştur. Şîrâzî Hz. Ömer döneminde zina eden bir adam yaptığı günahı ilk defa işlediğini söyleyince Hz. Ömer ona "yalan söylüyorsun ilk defa olsaydı Allah senin ayıbını açığa çıkarmazdı" demesinden hareketle sonraki zinasının muhsanlığını şüpheye düşüreceğini dolayısıyla had cezasının da düşeceğini söyler.⁴⁸

Dördüncü örnek; Ebû Sevr'e göre ikinci kere hırsızlık yapan kişinin sol ayağı topuk kısmı bırakılacak şekilde kesilir. Hz. Ali'nin bu şekildeki bir uygulamasını delil olarak kullanır. Şîrâzî, Hz. Ömer döneminde yerleşmiş uygulamanın, ayağın bilekten kesilmesi şeklinde olduğundan ona itiraz eder.⁴⁹

1.2. Kıyasa Aykırılık

Şîrâzî, Ebû Sevr'i kıyas konusunda birçok yerde eleştirmektedir. Eleştiriye konu olan şeylerin daha çok kıyas maa'l-farık diyebileceğimiz hatalı kıyastan dolayı olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili Şîrâzî'nin eleştirilerine şunlar örnek olarak verilebilir:

⁴³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/345.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/46.

⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/168.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrût, 1990), 4/417 (No. 8131).

⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/77; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/237.

⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/273.

⁴⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/283.

Birinci örnek; Ebû Sevr'e göre iş için bir köle kiralayan kişi, köle kendisine teslim edildikten sonra kölenin ölmesi durumunda kiralama ücretini ödemek ile mükelleftir. O, bu meseleyi satım akdinde ayn teslim edildikten sonra malın telefi durumunda akdin feshedilmemesine benzeterek kıyas eder.⁵⁰ Şîrâzî ise hata nispet etmeden, Ebû Sevr'in kira sözleşmesini, ayna benzetmesini eleştirir. Çünkü ona göre kira sözleşmesi olan menfaatin satışı ile bey' (aynun) satışı birbirinden farklıdır. O taahhüt edilen işçiliğe başlanmamış olması durumunda, akdin fesh olunacağı kanaatindedir. Ebû Sevr ise kölenin teslimiyle beraber, akdin feshedilemeyeceği, fakat kira sözleşmesi yapılan kişinin ise işin tamamlanması için, yeni bir köle temin etmesi gerektiğini söyler. Mâverdî, bu konuda Ebû Sevr'in sadece Şâfiîlere değil, Mâlikî, Hanefî ve fukahanın geneline muhalefet ettiğini söyler.⁵¹

İkinci örnek; bir kimse havadaki kuşları kastederek "bunlar karga ise hanımlarım boştur, değilse cariyelerim azat olmuştur" der ve kuşların ne olduğu tespit edilemez ise belirleninceye kadar ne boşama ne de azat olma gerçekleşir. O kişi öldükten sonra ise eşleri ve cariyeler arasında kura çekilir ve kurada cariyeler çıkarsa azat edilirler. Cariyeler değil de eşleri çıkarsa Ebû Sevr'e göre eşleri boşanmış sayılır, mirastan pay alamazlar. Şîrâzî bu görüşün hatalı olduğunu söyler. Çünkü azat kılma için kura meşru iken, boşanmayı kura ile belirlemek doğru olmaz. Örneğin birisi "hanımlarımdan birisini boşadım" der hangisi olduğunu tayin etmez ise hayattayken hiçbirine yaklaşamaz, ama nafakalarını karşılamak zorunda olur. Öldükten sonrada zevciyet devam eder. Kura aralarında uygulanmaz. Kura dolayısıyla talak gerçekleşmiş olmaz. Ama cariyelerinden birini boşadığını söyleyen ama tayin etmeyen kişinin mirasçıları, cariyeler arasında kura çeker ve kura isabet eden cariyeye azat olmuş olur. İstidlâl ve mantık hatası vardır.⁵²

Üçüncü örnek; ilâ süresi dolduktan sonra, kadın hakime baş vurur ve hakim boşamaya hükmederse, Ebû Sevr'e göre boşama bain olur. Çünkü bu boşama firkat gibi kabul edilir. Ebû Sevr hastalık dolayısıyla hakimi boşadığı kadının durumundan hareketle bu sonuca ulaşmaktadır. Şîrâzî buna itiraz ederek, bunun hatalı olduğunu söyler. Böyle bir boşanma bain olmaz, rici olur. Benzetmenin de hatalı olduğunu söyler, çünkü hastalık sebebiyle gerçekleşen firkatte duhul gerçekleşmemiştir. Halbuki ilâda duhul gerçekleşmiştir. Bunun firkat olarak nitelenmesi hatalı olur.⁵³ Mâverdî Ebû Sevr'in ilâ sonrasında kocanın kadını boşamasını da bâin olarak nitelediğini aktarır.

Dördüncü örnek; Ebû Sevr'e göre fey Haşim ve Muttalip oğullarına dağıtılırken kadın erkek ayrımı yapılmaksızın eşit bir şekilde dağıtılır. Bunu vasiyete benzetir. Şîrâzî, bunun mirasa benzediği, dolayısıyla kadına erkeğin mirasının yarısının verilmesi gerektiğini söyler.⁵⁴ Mâverdî de mirasa benzetmenin iki açıdan daha doğru olduğunu söyler: Birincisi, miras ve ganimet şeri olarak belirlenmiş haklardandır. Vasiyet ise, kişinin iradesiyle gerçekleşir. İkincisi, Ganimet erkekler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Onların hakkı daha fazladır.⁵⁵

Beşinci örnek; Ebû Sevr'e göre mubaaz cariyesi ile zina eden kişi bu fiilin haram olduğunu da bilirse had cezasına çarptırılır. Çünkü mubaaz köle ile ilişki meşru değildir. Şîrâzî, hadlerin

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/405.

⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/398.

⁵² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/101; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/277.

⁵³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/110; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/357.

⁵⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/247.

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 8/435-436.

şüpheye düşürüleceğini söyler. Bu örnekte zina söz konusu olmakla birlikte zinayı yapan köle olduğu için mal hükmündedir, kısmen mülkiyet ilişkisinin varlığı haddi düşürür.⁵⁶

Altıncı örnek; Ebû Sevr'e göre çocuk, usûl/üst soya veya baba, fûrûuna/alt soya kazfite/iftirada bulunursa, had cezasına çarptırılır. Çünkü konuyla ilgili ayet umum ifade eder. Şîrâzî, kazf haddinde hukuku'l-ibad/kul hakkı olduğundan, usûl ve fûrûu arasında var olan ilişki haddi düşürür. Nasıl ki ölenin akrabaları kısasta pay sahibiyse bu durumda da o kişilerin bir birleri üzerinde hakları mevcuttur.⁵⁷

Yedinci örnek; Ebû Sevr hırsızların çaldıkları nisap miktarındaki mal kişi başına bölündüğünde nisaba ulaşmasa dahi had cezasının uygulanacağını söyler. Ona göre bu durum katle ortak olanların hepsine kısas uygulanmasına benzemektedir. Şîrâzî bunun hatalı bir görüş olduğunu söyler. Katle benzetmesinin yanlış olduğunu söyler. Katle böyle bir durum meşru olsaydı birini öldürmek isteyen kişi yanına birini alıp bu fiili işler ve kısas cezasından kurtulurdu. Hırsızlık için böyle bir tehlike söz konusu değildir.⁵⁸

Sekizinci örnek; Ebû Sevr'e göre ecnebi biri, kocaya para teklif ederek karısına hul' yaptırma boşanma geçersiz olur. Çünkü adam kendisini ilgilendirmeyen bir konuda tasarrufta bulunmuş ve sefih olmuştur. Dolayısıyla tasarrufu geçersiz olur. Ebû Sevr konuyu köle satışına benzetir: Bir kimse köleni falanca kişiye satman durumunda sana şu kadar vereceğim derse, tasarrufu geçersizdir. Aynı durum ecnebi bir kimsenin hul' parası ödemesi içinde geçerli olur. Şîrâzî Ebû Sevr'in istidlâlinin yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü ecnebinin hul' için ödediği karşılık sefihlik olmaz. İkincisi köle satışı ile hul'un durumu farklıdır. Çünkü satışta anlaşmanın tarafı olan ve köleye sahip olacak müşterinin iradesi yoktur. Hul' için ise koca kadının iradesine bakma zorunluluğu taşımamaktadır.⁵⁹

Şîrâzî'nin eleştirileri dikkate alındığında Ebû Sevr'in fıkhıta sabit olan hükümler üzerine kurduğu kıyas ilişkisini doğru bir illet üzerine kuramadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eleştirilerin temelini kıyasa konu olan meselelerin illiyet ilişkisi üzerinden değerlendirildiği söylenebilir.

1.3. Genel Kabule ve İstidlâle Aykırılık

Şîrâzî, Ebû Sevr'in hüküm istinbatında bazen genel kabule aykırı görüşler ileri sürdüğünü bazen de istidlâl hatalarına düştüğünü söyler.

a. Genel kabule aykırı olarak gördüğü konulara şunlar örnek olarak gösterilebilir:

Birinci örnek; Ebû Sevr'e göre gasp edilen malın piyasa değeri, gasp edildiği vakitteki değerinden daha da düşmüş olması durumunda, gasıp, gasp ettiği malın aynını vermekle kalmaz, oluşacak değer kaybını da tazmin etmekle yükümlüdür.⁶⁰ Şîrâzî Ebû Sevr'in bu görüşünün, mezhebe aykırı hatalı bir görüş olduğunu söyler. Çünkü gasıbın, gasp ettiği malın aynı mevcutsa onun kusursuz bir şekilde iadesi ile tazmin gerçekleşmiş olur. Mâverdî, *el-Hâvî* adlı eserinde konuyu tartışıp Ebû Sevr'in, delilini ve kendi delilini ortaya koyup meseleyi tartışır. Ama hata nitelemesinde bulunmaz.⁶¹ *Kifâyetu'l-ahyâr* sahibi ise Ebû Sevr'in delilinin

⁵⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/268.

⁵⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/272.

⁵⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/277.

⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/71; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/80.

⁶⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/367.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/159.

güçlü olduğunu söyler. Ona göre, gasıp gasp ettiği malı hemen teslim ile mükellefken, teslim etmemesinden kaynaklanan zararları tazmin ile yükümlü olması gerekir.⁶²

İkinci örnek; Ebû Sevr' göre öldürülen kişinin borç ve defin masrafları diyet parasından karşılanmaz. Çünkü diyet terike olarak kabul edilmez. Ölüm sonrasında yakınlarla ait bir haktır. Ölüden kalan terike değildir. Şîrâzî bunun yanlış bir çıkarım olduğunu söyler. Çünkü diyetin ortaya çıkması ve elde edilmesi ölen kişi sebebiyledir. Ona ait bir terike kabul edilir.⁶³

Üçüncü örnek; Ebû Sevr'e göre esir alınmış ve cariye olacak biriyle cinsel ilişkide bulunan kişiye had uygulanması gerekir. Şîrâzî haddin uygulanamayacağını söyler. Çünkü şüphe durumu vardır. O esirin cariye olarak ona verilme ihtimali vardır. Bir de böyle bir durumda olan kişi mehir öder; doğacak olan çocuğun nesebi sahih olur. Yani zina olarak kabul edilmez.⁶⁴

Dördüncü örnek; Ebû Sevr hul' yapılırken, talak lafzının kullanılması durumunda kocanın iddet müddeti içerisinde karısına geri dönme hakkının bulunduğunu ifade eder. Ebû Sevr konuyu velâ meselesiyle kıyaslar. Ona göre köleyi azat eden kölenin mevlası olur. Mükâtabe yoluyla hürriyet gerçekleşse dahi durum böyle kabul edilir. Bu teşbihten hareketle Ebû Sevr boşanma ve ricatin erkeğin doğal hakkı olduğu, kadının bu hakkını hul' yoluyla satın almasının ondan bu hakkı düşürmeyeceğini söyler. Şîrâzî, Ebû Sevr'in istidlâlinin yanlış olduğunu söyler. Çünkü kadın hul' ile bedel karşılığında kendinin maliki konumuna gelmiştir. Onun rızası bulunmadan kocanın ricat etmesi doğru olmaz. Talak öyle değildir. Talak hibe gibidir. Süre içerisinde ricat hakkı doğar. Ebû Sevr'in velâ örneğinin de kıyas maal farık olduğunu söyler.⁶⁵

b. İstidlâlde yaptığı hatalar için şu örnekler gösterilebilir:

Birinci örnek; Ebû Sevr, miras konusunda şöyle bir durumu aktarır: Vefat eden kocasından A adında bir çocuğu olan kadın, eşinin kardeşi ile evlenerek, B adında bir çocuğu olur. Yeni kocasının da eski karısından C adında bir çocuğu vardır. Ebû Sevr'e göre çocuklardan A vefat ettiğinde ashâb-ı ferâizden olan B payını alır, terikenin geri kalan kısmını da C'yi habc ederek asabe vasfıyla alır. Şîrâzî, asabe vasfıyla B'nin C'yi habc edemeyeceğini söyler. Ebû Sevr'in istidlâlde hata yaptığını söyler. Çünkü B ashâb-ı ferâizden olma vasfıyla payını alıyor. Ona göre, asabe vasfıyla amcasının oğlunu habc etmesi doğru olmaz.⁶⁶

İkinci örnek; îlâ süresi dolan kocadan karısı ile cinsel münasebet kurması istenir. Şayet hastalık, delilik, hapis gibi bir sebepten dolayı bunu gerçekleştirilmesi mümkün değilse, Ebû Sevr sözlü olarak îlâdan vazgeçtiğini beyan etmesinin yeterli olmadığını söyler. Güç yetireceği vakte kadar ona mühlet verilir. Şîrâzî bu görüşün hatalı olduğunu söyler. Çünkü îlâ ile kadına zarar vermek isteyen kişi, gücü yetmediği vakit bu niyetinden döndüğünü beyan etmesi, fiili olarak hanımına dönmesi gibi kabul edilir.⁶⁷ Mâverdî, Ebû Sevr'in iki gerekçeyle buna itiraz ettiğini söyler Birincisi; îlânın sonlanması için gücü yetmeyene gerekçe olarak niyetini değiştirmiş olmasının yeterli olmasının söylenmesi, gücü yeten kişi açısından da -kadına yönelik zarar düşüncesinden vazgeçtiğini belirlemekse- yeterli olmasını gerektirir. İkincisi ise,

⁶² İbn Muhammed Takıyyüddin Ebû Bekr el-Huseyni, *Kifayeti'l-ahyâr fi-halli şâyeti'l-ihâsar*, (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1994), 283.

⁶³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/183.

⁶⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/241.

⁶⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/74.

⁶⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/30.

⁶⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/111.

madem söz fiil yerine geçebiliyorsa, bu sözünde kefareti doğurması gerekir. Halbuki, niyetini değiştirdiğini beyan eden kişi, fiili gerçekleştirilmeyinceye kadar kendisinden kefaret istenmez.⁶⁸

Üçüncü örnek; Ebû Sevr, gemide tehlike durumunda birinin “malını denize at tazmini bana aittir” derse ve adam atarsa tazmin ile sorumlu olmaz. Zira ona göre böyle bir durum tazmin sorumluluğu doğurmaz. Tazmin sorumluluğu malın helakından önce doğmaz. Bu konuyu o şuna benzetir: Bir kimse birine borçlanabilirsin. Borçlanırsan borcun bana aittir derse o kimsenin borcu yüklenme sorumluluğu oluşmaz. Bu durumda buna benzer. Şîrâzî, Ebû Sevr’in olayı yanlış değerlendirdiğini söyler. Ona göre konu tazmin ile ilişkili bir konu değildir. Bu sahih bir gaye ile malın itlafı kısmına girer ki bu durumda o kişinin malın değerini ödemesi zorunlu olur.⁶⁹ Mâverdî olayı biraz daha sistematik düşünerek olaya birkaç açıdan bakar:

(a) Bu olay zaruret durumunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla normal şartlardaki durumlarla kıyası doğru olmaz. (b) Şâfiî mezhebinde bu olay iki şekilde düşünülebilir: Bir: Şîrâzî’nin dediği gibi tazmin sorumluluğu doğuran bir durum değildir. İki: Tazmin olarak değerlendirilebilir. Bu durumda da borca teşbihi doğru olmaz. Nitekim borçta öyle olmakla beraber aynı durum köle azadında farklı olarak değerlendirilir. Yani bir kimse birine bu köleyi azat et değeri bana aittir derse, azat ettiğinde değerini vermekle yükümlü olur. Mâverdî onun bu konuda diğer mezheplere de muhalefet ettiğini söyler.⁷⁰

Dördüncü örnek; Ebû Sevr’e göre usul ve fûrûu birbirinden bir şey çalsa “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...”⁷¹ ayetindeki umumluk gereği had cezası uygulanır. Şîrâzî, usul ve fûruun birbirlerinin mallarında haklarının varlığı haddin uygulanmasını şüpheli hale getireceğinden cezanın uygulanmayacağını söyler.⁷²

Beşinci örnek; Ebû Sevr’e göre usûl ve fûruubirbirine hakemlik ve şahitlik yapabileceğini söyler. Şîrâzî, usul ve fûruun birbirine tarafgirlik yapma ihtimalinden dolayı bu görüşün hatlı olduğunu söyler.⁷³

Altıncı örnek; Ebû Sevr göre kadı hüküm vermeden şahitler şahadetlerinden vaz geçerseler dahi kâdı, şahitleri şahadetlerinden dönmemiş kabul ederek hüküm verir. Şîrâzî, şahitlerin şahadetlerinden vaz geçmesi olayla ilgili şüphe oluşturur. Dolayısıyla kadı bu şahitlikle hüküm veremez.⁷⁴

Yedinci örnek; Hür bir kimsenin cariye ile evlenebilmesinin, dört şartı bulunmaktadır: 1- Erkeğin hür hanımının bulunmaması 2- Hür bir kadınla evlenme gücünün bulunmaması 3- Zinaya düşme korkusu 4-Cariyenin Müslüman olması.

Ebû Sevr, Müslüman olmadan önce cariye ile evlenmiş erkek ve cariyesi Müslüman olmaları durumunda yukarıda sayılan şartları taşımasalar da evliliklerinin devam edeceğini söyler. Ebû Sevr istidlâl olarak şöyle bir akıl yürütmede bulunur: İptidadaki durumun değişmesi, evliliğin idamesine engel olmaz. Örneğin, zinaya düşme korkusu bulunan kişi, cariye ile evlendikten sonra bu tehlike kalkarsa boşanmış mı kabul edilecek? Diğer bir delili ise Müslüman olmaları

⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/386-387.

⁶⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/195.

⁷⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 12/335-336.

⁷¹ Mâide 5/38.

⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/281.

⁷³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/330-331.

⁷⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/340.

durumunda nikâhın iptidasında istenen şartlar istenir denmesi durumunda, Müslüman olan için nikahta aranan veli, şahitlik gibi şartlar gerekçesi ile nikâhlarının geçersiz sayılması gerekirdi.⁷⁵

Şîrâzî, Ebû Sevr'in istidlâlinin hatalı olduğunu söyleyerek bu konuda iptidada/evlilik kurulurken aranan şartların Müslüman olduktan sonra idamede/evliliği devam ettirmede de aranması gerektiğini söyler.⁷⁶

Şîrâzî, bu konuda Ebû Sevr'in istidlâllerinin hatalı olduğunu ortaya koymaya çalışır. İstidlâlin hatlı olduğu kabul edildiğinde ulaşılan sonucunda hatalı olacağı ortaya çıkacaktır.

1.4. Dilsel Kurallara Aykırılık

Bu konudaki eleştiriler daha çok dil bilimsel hataları içermektedir. Konuyla ilgili şu örnekler gösterilebilir:

Birinci örnek; Ebû Sevr, vasiyetinde; “Falancaya mirasçılara düşen payın iki katı daha (ضعفين) verilsin” diyen kişinin terikesinden mirasçılara düşen payın 4 mislinin vasiyet edilene verilmesi gerektiğini söyler. Şîrâzî, Ebû Sevr'in (ضعفين) kelimesi için yaptığı çıkarımın lügat açısından yanlış olduğunu ifade ederek hatalı bir kullanım olduğunu söyler. Çünkü lügat bakımından 4 mislinin değil 3 mislinin ödenmesi gerekir.⁷⁷ İbn Manzûr'da (ö. 711/1311) geçen bilgiler Şîrâzî'nin haklı olduğunu ortaya koymaktadır. *Lisânü'l-Arab*'ta Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî'nin (ö. 224/838) Ahzap 30. ayette geçen (ضعفين) kelimesini 3 misli azap şeklinde yorumladığını aktarır. Yine Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî (ö. 905/1499) (ضعفين)'in 3 misli için kullanımının örfi lügat bakımından böyle olduğu, asli lugatta ise bu kelime bir mislini ifade eder. Dolayısıyla vasiyettiki durumun belirleyicisi, kavli örf olmuş olur.⁷⁸

İkinci örnek; Ebû Sevr'e göre; “Ramazan ayında seni boşadım” diyen kişi hanımıyla Ramazan ayının sonunda boşanmış kabul edilir. Onun bu konudaki delili Ramazan'a bağlanan talakın gerçekleşmesi için, ramazanın tamamını içermesidir. Bu konudaki hükmün geçerli olması için Ramazan ayının geçmiş olması gerekir. Şîrâzî bunun hatalı bir istidlâl olduğunu söyler. Çünkü şartın bağlandığı şeyin ilk kısmının gerçekleşmesi hükmün gerçekleşmesi için yeterli olur. Örneğin “eve girersen seni boşarım” diyen kişinin hanımı eve girdiği anda boşanmış olur.⁷⁹ Nitekim Mâverdî de bu görüşün fasid olduğunu söylemektedir.⁸⁰

Üçüncü örnek; Ebû Sevr'e göre eve girmemek üzere yemin eder ve yemininden sonra evin damına çıkarsa yeminini bozmuş kabul edilir. Şîrâzî dil açısından bunu yanlış bularak, evin damının “في الدار” kelimesini kullanan kişinin dama “سطح” çıkmış olması yeminin bozması anlamına gelmez.⁸¹

Dördüncü örnek; Ebû Sevr, “1000 ve bir dirhem alacağın var” diyen birisinin atfı dirhem üzerine yapmasından dolayı 1000'in temyizinin dirhem olduğunu söyler. Şîrâzî gramer

⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/266.

⁷⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/53.

⁷⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/457.

⁷⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadır, ty.), 9/203.

⁷⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/93.

⁸⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/193.

⁸¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/132.

açısından hatalı olduğunu söyler. Delil oluşmayınca kadar 1000'in temyizi bilinemez. Dirheme atfı da onun temyiz olduğuna delil olmaz.⁸²

Şîrâzî'nin dilsel konulardaki eleştirilerinin yerinde olduğu verilen örneklerden rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Ebû Sevr'e nispet edilen görüşlerin doğru olduğu kabul edilirse onun dile hakimiyetinin zayıf olduğu söylenebilir.

1.5. Mezhebe Aykırılık

Ebû Sevr diğer konularda da mezhebe aykırılık gerekçesi ile eleştirilse de bu konudaki eleştiri gerekçesi sadece mezhebe aykırılıktır. Farklı bir gerekçe Şîrâzî tarafından dile getirilmemektedir.

Ebû Sevr'e göre köle gibi aynı bir malın 1/3'ü vasiyet edilmiş ise, geriye kalan 2/3'ünün başkasının alacağı olduğu ortaya çıkarsa, vasiyet edenin diğer mal varlıklarına bakılmaksızın lehine vasiyet edilene kölenin geriye kalanın 1/3'ü verilir. Şîrâzî mezhebin görüşünün bu yönde olmadığını, şayet vasiyet edenin başka mal varlığı var ve kölenin 1/3'ü mal varlığının 1/3'ünden az ise kölenin tamamının 1/3'ü mûsâ leh verilir.⁸³ Nevevî, Ebû Sevr'i zikretmeden, bu görüşün Şâfiî'den nakledilen iki tarikten daha zayıf olan görüş olduğunu söyler.⁸⁴ Burdan hareketle bu görüşün Ebû Sevr'in görüşü olmaktan çok İmam Şâfiî'den rivayet edilen zayıf bir görüş olarak değerlendirilmesi gerekir.

Sonuç

Ebû Sevr, İmam Şâfiî'nin uzun süre ders halkasında kalmış ve onun kadim mezhebinin bize ulaşmasında aracılık etmiş önemli bir âlimdir. Bununla beraber kendine has görüş ve fihhi tercihleri bulunan Ebû Sevr'in Şâfiî mezhebine nispeti isabetli olmaz. Belki Şâfiî mezhebi geleneğinde yetişmiş ve daha sonraları mezhepten ayrılarak müstakil görüşler benimsemiş birisi olarak kabul edilmesi daha doğru olur. Şâfiî geleneğinde buna benzer örneklere rastlamak mümkündür.

Şîrâzî'nin Ebû Sevr'i "*ashâbu'l-vüçûh*"tan sayması şazz bir görüş olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber Ebû Sevr'i en fazla eleştirenin yine Şîrâzî olduğunu rahat bir şekilde söyleyebiliriz.

Şîrâzî'nin eleştirileri ilmi endişeler taşır. Nitekim Ebû Sevr'in görüşlerini ele aldığı her konuda onun delillerini zikrettikten sonra kendi görüşlerini ve eleştiri gerekçelerini ortaya koyar.

Şîrâzî'nin Ebû Sevr'e yönelttiği eleştirilerin, birbiri ile iç içe geçmiş farklı itirazlardan oluştuğu görülmektedir. Eleştiriler genel hatlarıyla; nassa aykırı olma, kıyasa aykırı olma, genel kabul ve istidlâl aykırı olma, dil kurallarına aykırı olma ve mezhebe aykırı olma şeklinde olduğu görülmüştür.

Şîrâzî gibi Şâfiî ekolünde sürekli okunan ve ders verilen temel metinlere sahip bir alimin bu tutumu mezhep içerisinde eleştiri geleneğinin doğmasına ciddi katkıda bulunduğu kanaatindeyiz. Bu sadece eleştiri geleneğinin doğmasına değil aynı şekilde üslup ve yöntem olarak ilmi bir kültürün oluşmasına katkı sağlamıştır.

⁸² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/349.

⁸³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/455.

⁸⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991), 6/207.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Elbânî, Nâsirüddin. *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ' fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Burhânüddin el-Ya'merî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru't-turâs li't-tubâa ve'n-neşr, 1972.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadır, ty.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, ty.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravza*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kasım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû 'şerhu'l-Mühezzeb*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci. Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Takiyyüddin Ebû Bekr, İbn Muhammed el-Huseyni. *Kifayetü'l-ahyar fi-halli ğayeti'l-ihisar*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*. Lübnân: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. Kahire: Müesseset'r-Risale, 1985.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-Â'lâm: Kamus-u terâcim*. Beyrût: : Dâru'l-İlm, 2002.

KURÂN İLE İSTİŞHÂD YÖNTEMİ AÇISINDAN HATİB EŞ-ŞİRBİNİ'NİN NÛRU'S- SECİYYE FÎ HALLİ ELFÂZİ'L-ÂCURRÛMİYYE ADLI ESERİ

The Work in The Name of *Nuru's-Seciyye fi Halli Elfazi'l-Acurrumiyye* Belonging to As-Shirbini The
Preacher in Terms of Quotation Method with The Koran

Mahmut TEKİN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı İmam Hatip,

mahmuttekin83@hotmail.com.

ORCID:0000-0002-8823-0972.

DOI: 10.34085/buifd.792702

Öz

Hicri X. asırda yetişmiş önemli şahsiyetlerden biri olan Şirbînî (ö. 977/ 1569); fıkah, tefsir, hadis ve kelâm alanlarında olduğu gibi Arap dili ve edebiyatı alanında da derinleşmiş çok yönlü âlimler arasında yer almaktadır. Şirbînî'nin *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* isimli eseri, İslâm âleminde *Âcurrûmiyye* ismiyle meşhur olan ve İbn Âcurrûm (ö.723/1323) tarafından nahve dair kaleme alınan risâlenin şerhidir. Bu çalışmadaki asıl amaç Şirbînî'nin *Nûru's-seciyye* isimli eserinde ayet ve kıraatlerle istişhad amacını ortaya koyarak ilgili alanda gerekli tespit ve analizleri yapmaktır. Şirbînî'nin eserinde ele aldığı ayetleri bir kaideyi ispatlamak, bir mezhebin görüşünü desteklemek, kelimenin şaz kullanımı hakkında bilgi vermek ve ilgili kelimenin anlamını açıklamak gibi amaçlardan ötürü istişhâd ettiği görülmektedir. Şirbînî, bunun yanı sıra eserde ayetlerin kırâat vecihlerine de değinmekte kırâat farklılıkları hasebiyle ayetlerde mevcut olan kelimelerin irabında oluşan değişikliklere vurgu yapmaktadır. Şirbînî'nin istişhâd ettiği kıraatler açısından herhangi bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Nitekim onun şahitleri arasında kırâat-ı seb'a ile birlikte şaz kıraatler de yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âcurrûmiyye, Nûru's-seciyye, Kırâat, İstişhâd, Şirbînî.

Abstract

Shirbini (d. 977/1569) who was one of the important people that grew in the tenth century of the hegira was among well-qualified scholars who intensified in Arabic language and literature as well as the fields of fiqh, gloss, hadith and kalam. The work in the name of *Nuru's-seciyye fi halli elfizi'l-Acurrumiyye* belonging to Shirbini is the annotation of leaflet which was famous with the name of *Acurrumiyye* in Islamic world and written about the syntax by Ibn Acurrum (d. 723/1323). The research's main goal is to make the necessary determination and analysis in the relevant field by presenting the aim of quotation with the verses and recitations in the work in the name of *Nuru's-seciyye*. It is seen that Shirbini quoted the verses in his work as to prove a principle, to support an opinion of a sect, to give information about an exceptional usage of a word and to explain the meaning of relevant word. Furthermore, Shirbini mentioned the verses' recitation angles in the work and emphasized the changings in characters of words, which are available in the verse, in consequence of recitation differences. It is seen that Shirbini did not make any discrimination in terms of recitations which were quoted by him. So his evidences involve in the exceptional recitations by the way of reading in seven types.

Keywords: Acurrumiyye, Nuru's-seciyye, Recitation, Quotation, Shirbini.

Giriş

Arap dili ile ilgili şimdiye kadar pek çok çalışma yapılmıştır. İslam âlimleri tarafından yapılan bu çalışmaların en önemli hedefi Kur'ân ve hadislerin manalarını iyi bir şekilde anlamak ve kavramaktır. Kur'ân ve hadislerin dili Arapça olduğu için bunları anlayabilmek

ancak Arap dilinin kaide ve kurallarını iyi bir şekilde kavramakla mümkün olur. Bundan dolayı nahiv ilminin kuruluşundan bu yana Arap dili ile ilgili sayısız eser kaleme alınmış ve Müslümanların istifadesine sunulmuştur. İslâm âlimleri, yazmış oldukları eserlerinde gerek dil ile ilgili bir kaidenin doğruluğunu gerekse de görüşlerini temellendirmek için olsun Kur'ân, hadis, Arap şiiri ve mesellerden istişhâd etmişlerdir. Böylece alanla ilgili oluşturdukları gramer kaidelerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, şimdiye kadar hiçbir tahrife uğramadığından Arap dili ve belâgatı alanında zirveye ulaşmış ve istişhâd kaynaklarının birinci sırasında yer almıştır. Kur'ân ayetlerinin şâhid olarak kullanılması konusunda dilcilerin icmâi bunun en önemli faktörlerindedir.¹ Ancak hadislerin istişhâd açısından ayetlere kıyasla dilciler tarafından daha az tercih edildiği bilinmektedir. Zira 'İsâ b. 'Umer es-Sakafî (149/766), Ebû 'Amr b. el-'Ala' el-Mâzinî (154/771), Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi ilk dönem Basralı âlimler ile Ebu'l-Hasen 'Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve 'Alî b. el-Mubârek el-Ahmer (194/810) gibi bazı Kûfeli dilciler, ileri sürdükleri bir takım gerekçelerle hadislerle istişhâd etmeyi sakıncalı görmüşlerdir.² Söz konusu gerekçelerin başında ise hadislerin büyük çoğunluğunun mana ile rivayet edilmesi ve bu rivayetlerin çoğunda dillerinde lahn bulunan Arap kökenli olmayanların rol alması şeklindeki iddia gelmektedir.³

Şirbînî'nin de *Nûru's-seciyye fî halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* isimli eserinde kendisinden önce geçen dilciler gibi ayetleri çeşitli amaçlar için şâhid olarak kullandığı müşahede edilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, eserin yüz altmış dört yerinde konu ile ilgili ayetlerden istişhâd etmektedir. Şirbînî'nin eserini önemli kılan bir diğer husus ise hiç şüphesiz onun metni olan *Âcurrûmiyye'*dir. Zira bu eser, yazıldığı günden bu yana onlarca kez basılmıştır. Nahiv ilmine dair yazılmış *Âcurrûmiyye*, ilim ehli tarafından takdir ile karşılanmış ve bugün bile şark medreselerinin birçoğunda sıra ders kitabı olarak okutulmaktadır. Şirbînî'nin eserinin güzel bir üslup ve sade bir dille yazılmış olmasının nahiv ilmine yeni başlayan öğrenciler için son derece faydalı olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca eserin istişhâd metodunun klasik örneklerden ziyade ayet, hadis ve Arap şiirleri üzerine bina edilmesinin de öğrencilere ayrı bir avantaj sağladığı düşünülmektedir.

1. İbn Âcurrûm ve Âcurrûmiyye'si

Âcurrûmiyye isimli eser, İbn Âcurrûm ile meşhur olan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî (ö. 723/1323) tarafından kaleme alınmıştır. Fas asıllı olan İbn Âcurrûm; Arap dili ve kırâat gibi dini ilimlerde olduğu gibi matematik gibi pozitif ilimlerden de haberdar idi. Kâhîre'de ders veren Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) icâzet alan İbn Âcurrûm, daha sonra Karaviyyîn Camii'nde onlarca talebeye ders vermiştir. Nahiv alanında imam olarak bilinen İbn Âcurrûm'un en meşhur ve en çok okunan eseri *Âcurrûmiyye'*dir.⁴

¹ . Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh*, Abdihakîm'Atiyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006), 39-40.

² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, 43-46; 'Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Neşredenin Mukaddimesi) (Kâhîre: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1979), 1/5-9.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 43-46; Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstîşhad Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6 (1993): 165-168; Ahmet Tekin, *Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü (Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında)*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 142.

⁴ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nûhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/238-239; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd ez-

Nitekim söz konusu eser üzerine şimdiye kadar yaklaşık olarak altmış civarında şerh ve haşiye yazılmıştır. *Âcurrûmiyye*'nin şarihleri arasında Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. 'Alî el-Mekkûdî (ö. 807/1405), Hâlid b. 'Abdillâh el-Ezherî (ö. 905/1499) ve el-Hatîb eş-Şîrbînî gibi değerli âlimler bulunmaktadır.⁵

İbn Âcurrûm, eserini hac münasebetiyle Mekke'de bulunduğu sırada kaleme almıştır. Bu eserin açık ve anlaşılır bir dille yazılması ve nahvin kaidelerini öz bir biçimde okuyucuya aktarması gibi sebeplerden dolayı yazıldığı günden bu yana İslam âleminin çeşitli medreselerinde okutulduğu görülmektedir.⁶ Arap dili ve belâgatı alanında yazılan bu eser, yazıldığı günden bu yana yüzlerce yıldır İslâm âleminde bulunan medreselerde sıra ders kitabı olarak okutulmaktadır. Aynı zamanda *Âcurrûmiyye*, İslam âleminin sınırlarını aşarak XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da da tanınmış ve büyük bir rağbet görmüştür. Söz konusu eser, belli başlı Batı dillerine tercüme edilmiş ve birçok defa basılmıştır.⁷ Kanaatimizce bu eseri kısa bir süre zarfında dünya çapında meşhur eden diğer bir faktör ise müellifin takva ve ihlasıdır. Zira medreselerde sıra ders kitabı olarak okutulan eserlerin birçoğunun ortak özelliği, müelliflerinin son derece âlim, müttakî, zâhid ve âbid gibi vasıflara sahip olmasıdır.

2. Hatîb eş-Şîrbînî

Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı Şîrbîn köyünde doğan Şîrbînî'nin künyesi ve nesebi ile birlikte tam adı Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî'dir (ö. 977/1570).⁸ Ancak Şîrbînî, daha çok "Hatîb" lakabıyla meşhur olmuştur. Onun bu lakapla anılması Câmî'u'l-Ezher'de hatîblik görevi yapmasından kaynaklanmaktadır.⁹ Özellikle fıkıh, Arap dili ve tefsir alanlarında kendini iyi bir şekilde yetiştiren Şîrbînî'nin kendisinden çok sayıda insanın istifade ettiği bilinmektedir. Şîrbînî ile yaklaşık olarak kırk sene arkadaşlık eden Şa'rânî (ö.973/1565), onun âlim, müttakî, zâhid ve âbid bir kişiliğe sahip olduğunu, hiçbir eksikliğini görmediğini, dünyanın makam ve mevki'lerine rağbet göstermediğini ve bu sebeple de resmî görev ve makamlara iltifat etmediğini söylemektedir.¹⁰

Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li'l-eseri'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-muste'rebîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 7/33.

⁵ Hulusi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),19: 295–296.

⁶ Kılıç, "İbn Âcurrûm", 19/295–296.

⁷ Kılıç, "İbn Âcurrûm", 19/295–296.

⁸ Hatîb eş-Şîrbînî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi almak için bkz Necmuddîn Muhammed b. Muhammed. Gazzî, *el-Keoâkibu's-sâire bi a'yâni'l-mietî'l-'aşire* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/72; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 1876; Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh 'Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-'Akkârî el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ehbâri men Zeheb* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 10/561; ; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2014), 2/255; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 1/240; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'arifin esmâü'l-muellifin ve asâru'l-musannifin* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/250; Ömer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 3/69; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: y.y., 1981), 325; Muhsin Demirci, "el-Hatib eş-Şîrbînî ve Tefsiri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986): 385-388; Savaş Kocabaş, "Hatib eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/14 (2010): 368-370; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 39: 189–191; Esra Işık, "Hatîb eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler" (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017), 6-10.

⁹ Süleymân b. Muhammed b. Ömer Buceyrimî, *Tuhfetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-hatîb*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/20.

¹⁰ 'Abdulvahhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-sugrâ* (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 83–84; Işık, "Hatîb eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 7.

Şirbînî, Bedreddîn el-Meşhedî el-Mısırî eş-Şâfi'î (ö.932/1526),¹¹ Ahmed el-Burullusî el-Mısırî eş-Şâfi'î (ö.957/1550),¹² Şihâbuddîn Ahmed er-Remlî el-Menûfi el-Mısırî eş-Şâfi'î (ö.957/1550),¹³ Nâsiruddîn el-Lekkânî el-Mâlikî (ö.958/1551)¹⁴ ve Nâsiruddîn et-Tablâvî (ö.966/1559)¹⁵ gibi döneminin önemli âlimlerinden ders aldıktan sonra Mısır, Mekke ve Medine'de uzun bir süre müderrislik yapmıştır.¹⁶ Müderrislik yıllarında Ali el-Gazzî el-Kâhirî eş-Şâfi'î (ö.1001/1593), Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (ö.1004/1596) ve Nu'mân el-'Aclûnî el-Hebrâsî (ö.1019/1610) gibi değerli şahsiyetler yetiştirmiştir.¹⁷ Şirbînî'nin Şaban ayının ikisinde (977/1570) yılı Perşembe günü ikindiden sonra vefat ettiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁸

2.1. Şirbînî'nin Eserleri

Şirbînî, çok yönlü bir âlim olduğu için fıkıh, tefsir, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanında önemli eserler kaleme almıştır.

2.1.1. Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Eserleri

1. *Fethu'l-hâlîki'l-mâlik fi halli elfâzi Elfiyeti İbn Mâlik*.¹⁹
2. *el-Fethu'r-rabbânî fi halli elfâzi Tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî*.²⁰
3. *Muğîsu'n-nidâ ilâ şerhi Katri'n-nedâ*.²¹
1. *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*.²²
4. *Şerhu şevâhidi'l-Katr*.²³

¹¹ Şa' rânî, *et-Tabakâtu's-sugrâ*, 4; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 10/259.

¹² Gazzî, *el-Keoâkibu's-sâire bi a'yânî'l-mietî'l-aşire*, 2/120; Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcîm li'l-eseri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-muste' rebîn ve'l-musteşrikîn*, 1/103.

¹³ Şa' rânî, *et-Tabakâtu's-sugrâ*, 45-46; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 10/454-455.

¹⁴ Şa' rânî, *et-Tabakâtu's-sugrâ*, 57-58.

¹⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, 10/506-507.

¹⁶ İbnu'l-İmad, *Şezerât*, 10/562, *Kehhâle, Mu'cemu'l-muellifin*, 3/69.

¹⁷ Muhammed Emîn b. Fadlillâh Muhibbî, *Hulâsetu'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1867), 3/199; Ekrem Yusuf Ömer Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-şâfi'î* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2003), 413; Işık, "Hatib eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 9-10.

¹⁸ İbnu'l-İmad, *Şezerât*, 10/562, *Kehhâle, Mu'cemu'l-muellifin*, 3/69.

¹⁹ Bu eser, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfiyye'sini* şerh etmektedir. Bkz. İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, 2/161; Kocabaş, "Hatib eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 378; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatib", 39/189-191; Işık, "Hatib eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 13.

²⁰ el-Hatib eş-Şirbînî tarafından yazılan bu eser, İbrâhîm ez-Zencânî'nin (ö. 660/1262[?]) sarf ilmi konusunda yazdığı *el-İzzî fi't-taşrîf* isimli eserin şerhidir. Bu eser Dâru'd-Diyâ tarafından basılmıştır. Bkz. Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1876; Kocabaş, Hatib eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu, 378; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatib", 39/189-191; Işık, "Hatib eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 13.

²¹ Söz konusu eser, nahiv ilminde meşhur olan İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) *Kaṭru'n-nedâ* isimli eserin şerhi olup 'Abdulazîz b. 'Abdirrahmân el-Haslân (Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyâd]) ve Nâsır b. Muhammed b. Mansûr el-Cemîlî (el-Câmi'atu'l-İslâmiyye [Medîne]) tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır. Bkz. Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatib", 39/189-191.

²² Makalemizin çalışma konusunu teşkil eden bu eser, İbn Âcurrûm'un nahve dair yazdığı eserin şerhidir. İlgili eseri baskısı ilk defa Dâru'l-Minhâc tarafından 2008 senesinde yapılmıştır. Daha sonra 2013 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından da basılmıştır. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* (Neşredenin Mukaddimesi), (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 2008), 11; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.) 2/685.

²³ Bu eser, İbn Hişâm'ın *Kaṭru'n-nedâ* isimli eserinde geçen şahidlerin şerh ve irabıdır. Bkz. Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemu'l-metbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 1/1109; Kocabaş, "Hatib eş-

5. *Takrîrâtü's-Şirbînî 'ale'l-Mutavvel*.²⁴

2.1.2. Fıkıh Alanındaki Eserleri

1. *el-Bedru't-tâli ' fi halli elfâzi Cem 'i'l-cevâmi '*.²⁵2. *Fetâva'r-Remlî*.²⁶3. *el-İknâ ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ '*.²⁷5. *Menâsiku'l-hacc*.²⁸4. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc*.²⁹4. *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*.³⁰5. *Şerhu't-Tenbîh*.³¹

2.1.3. Kelam Alanındaki Eserleri

1. *Şerhu minhâci'd-dîn*.³²

Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 378; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 13.

²⁴ el-Hatîb eş-Şirbînî tarafından kaleme alınan bu eser, Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *el-Mutavvel* isimli kitabı üzerine yazılmış bir haşiyedir. Bkz. Serkîs, *Mu'cemu'l-metbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe*, 1/1109; Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 379; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 13.

²⁵ Bu eserin el-Hatîb eş-Şirbînî'ye aidiyeti kesin olmamakla beraber Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesinde (nr. 1893/1) yazma nüshası bulunmaktadır. Bkz. Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

²⁶ Hocası Şihabuddîn er-Remlî'ye ait az karşılaşılan meseleler hakkındaki fetvaları barındıran bu eser, bir ciltten ibarettir. Bkz. Şa'rânî, *et-Tabakatü's-sugrâ*, 46; Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yânî'l-mietî'l-aşire*, 2/120; Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 376; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 12.

²⁷ Bu eser, Şâfi'î Mezhebinde büyük bir öneme sahip olan Ebû Şucâ' el-İsfahânî'ye (ö.500/1106) ait *et-Takrîb fi'l-fikh (Gâyetü'l-ihtisâr)* adlı eserin şerhidir. Bkz. Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 372; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 11-12.

²⁸ el-Hatîb eş-Şirbînî, bu eserini vefatından yirmi üç yıl önce hac ve umre ibadetleri ile ilgili yazmıştır. Bkz. Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, 1/83; Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 375; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 12.

²⁹ el-Hatîb eş-Şirbînî'nin bu eseri, İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn* isimli eseri üzerine yazılmış en önemli üç şerhten biridir. Diğer ikisi, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö.974/1567) *Tuhfetu'l-muhtâc'ı* ve Şemseddin er-Remlî'nin (ö.1004/1596) *Nihâyetü'l-muhtâc'ı*dır. *Muğni'l-muhtâc* adlı eser, İslam âleminde büyük bir saygınlık kazanmıştır. Bu kitap hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 370-372; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 10-11.

³⁰ Bu eser, Ebû Hafs Ömer b. Verdî'ye (ö.748/1348) ait olan *Behcetu'l-verdiyye* isimli manzûm eserin şerhidir. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ ' fi halli elfâzi ebî şucâ'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/20; Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 371; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191; Işık, "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 11.

³¹ el-Hatîb eş-Şirbînî tarafından kaleme alınan bu şerh, onun ilk eseri olup Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (ö.476/1083) *et-Tenbîh'i* üzerine kaleme alınmış en çok tutulan üç şerhten biridir. Bkz. Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yânî'l-mietî'l-aşire*, 3/72; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/190; Işık, Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler, 10.

³² Bu eser, Ebû Abdillâh el-Halîmî el-Curcânî'nin (ö.403/1012) *Minhâcu'd-dîn* isimli eserin şerhidir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin terâcimu musannifi'l-kutubi'l-arabiyye*, 3/69; Kocabaş, "Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı

2.1.4. Tefsir Alanındaki Eserleri

1. *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i'âne 'alâ ma 'rifeti ba 'zı me 'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*.³³

2.2. Şîrbînî'nin Eserine Genel Bir Bakış

Şîrbînî, birçok İslâm âlimi gibi eserinin telif amacını arkadaşlarının isteği üzerine kaleme aldığını dile getirmektedir. Eserin mukaddimesinde de açık bir şekilde *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* şeklinde isimlendirdiğini zikretmektedir.³⁴ Eserin adından da anlaşılacağı üzere İbn Âcurrûm'un *Âcurrûmiyye* isimli eserinin şerhidir. Söz konusu eserin ilk baskısı 2008 yılında *er-Reşfetu'l-heniyye fi i'rabi'l-Âcurrûmiyye* ile birlikte Dâru'l-Minhâc tarafından yapılmıştır. Daha sonra Muhammed 'Alî el-Mâlih'in tahkikiyle birlikte 2013 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.³⁵

Şîrbînî'nin eseri, nahiv ilmi alanında kaleme alınmış değerli bir eserdir. Söz konusu eser, güzel bir üslup ve sade bir dille yazılmış olan *Âcurrûmiyye* isimli eserin şerhidir. Eserinde Arap diline yeni başlayan öğrencilerin eğitim seviyelerini önemli ölçüde dikkate aldığı görülmektedir. Zira o, İbn Âcurrûm'un üslubunu takip ederek öğrencilere ağır gelebilecek mecâz ve edebî sanatlardan olabildiğince uzak bir dil kullanmaktadır. Şîrbînî'nin eseri, nahvin bütün konularını içermese de onun temel meselelerini detaylı bir şekilde ihtiva etmektedir. Zira şarihlerin temel amacı, müelliflerin metinde bahsettiği konuları detaylı bir şekilde izah etmektir. Bu sebeple müellifin eserinin temel konuları, *Âcurrûmiyye*'nin konularıyla paralellik göstermektedir.

Şîrbînî, ilim ehlinin geleneğine uygun bir şekilde eserine "besmele" ve "hamdele" ile başladıktan sonra³⁶ eserinin telif gayesini açık bir şekilde ifade etmektedir.³⁷ Daha sonra eserinde *Âcurrûmiyye*'nin metnine paralel bir şekilde şu ana konuları irdelemektedir: باب شرح 45, باب المعارف 44, باب معرفة علامات الإعراب 43, باب الإعراب 42, علامات الحرف 41, علامات الفعل 40, علامات الاسم 39, الكلام 38, باب المعرف والنكرة 49, باب النعت 48, باب العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر 47, باب مرفوعات الأسماء 46, الأفعال 45, باب العطف 50, المعرفة والنكرة 49, باب النعت 48, باب العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر 47, باب مرفوعات الأسماء 46, الأفعال 45, خاتمة الكتاب 55 ve باب مخفوضات الأسماء 54, باب منصوبات الأسماء 53, باب البديل 52, التوكيد 51.

Kitabındaki Metodu", 377; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîb", 39/189–191; Işık, "Hatîb eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 12.

³³ el-Hatîb eş-Şîrbînî tarafından hem rivayet hem dirayet yöntemiyle kaleme alınan bu eser, *Muğni'l-Muhtâc* isimli eserinden sonra telif edilmiştir. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i'âneti 'ala ma 'rifeti ba 'di me 'ânî Kelâmi rabbînâ el-hekîm el-habîr* (Kâhire: Matbaatu Bûlâk, 1285), 1/3; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/255; Kocabaş, "Hatîb eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu", 376; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîb", 39/189–191; Işık, "Hatîb eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler", 12.

³⁴ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 51–53.

³⁵ Şîrbînî'nin eseri için Dâru'l-Minhâc baskısı esas alınmıştır.

³⁶ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 51.

³⁷ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 52.

³⁸ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 56–60.

³⁹ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 61–70.

⁴⁰ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 71–72.

⁴¹ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 72–73.

⁴² Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 74–79.

⁴³ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 80–100.

⁴⁴ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 101–106.

⁴⁵ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 107–129.

⁴⁶ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 130–158.

⁴⁷ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 159–73.

⁴⁸ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 173–177.

O, yukarıda geçen ana konular ile bağlantılı bazı alt başlıkları da eserinde işlemektedir.⁵⁶ Şirbînî, *Âcurrûmiyye*'deki terimlerin tanımını önemsemekte, kapsayıcı bir üslupla hareket etmekte ve tanımını verdiği kavramları izah ederken okuyucuya geniş çaplı bilgiler vermektedir. O, yukarıda geçen konuları şerh ederken Kur'ân başta olmak üzere hadis, Arap şiiri ve nahiv kitaplarında geçen çok sayıda klasik örnekleri aktarmaktadır.

2.3. İstişhâd

İstişhâd sözcüğü üç harf ilaveli sülâsî mezid sudâsî bablardan olan istif'al babının masdarı olup⁵⁷ شهد kök harflerinden türemiştir.⁵⁸ İstişhâd kelimesi sözlükte "hazır bulunmak, şahit getirmek, şahit göstermek, şahit olmak, kesin haber vermek, bildirmek ve öğrenmek" manalarına gelmektedir.⁵⁹ İstişhâd kelimesinin ıstılâhî anlamı ise bir ifadenin doğruluğunu ispatlamak için onu pekiştiren ve doğruluğunu kanıtlayan nesir veya manzûm olarak söylenen bir sözün şahid olarak getirilmesidir.⁶⁰ İstişhâd kelimesi, belâgat ilminin bir alt kolu olan bedî' ilmi içinde yer almaktadır. Onu ilk işleyen kişi ise Ebu Hilâl el-'Askerî'dir (ö. 400/1009).⁶¹

Şirbînî'nin eserinde ortaya atılan görüşlerin güvenilirliğinin artırılabilmesi için ayet, hadis ve Arap şiirlerinden çokça istifade edildiği görülmektedir. Bu nedenle onun eseri, istişhâd açısından zengin sayılabilecek eserler arasında yer almaktadır. Şirbînî, eserinde şahid olarak yüz altmış dört ayet,⁶² kırk bir şiir⁶³ ve bazı hadislere yer vermektedir.⁶⁴ Kur'ân ayetleriyle istişhâd ederken genel olarak⁶⁵ نحو قوله تعالى⁶⁶, في قوله تعالى⁶⁷, قوله تعالى⁶⁸, قال تعالى⁶⁹ ve نحو قوله تعالى⁷⁰ gibi ifadeleri kullanmaktadır. Şirbînî, istişhâd için kullandığı ayetlerin bazen tamamını, bazen bir kısmını, bazen de sadece istişhâd kısmını zikretmektedir. *Nûru's-seciyye*'de istişhâd için

⁴⁹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 177–187.

⁵⁰ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 188–195.

⁵¹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 196–202.

⁵² Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 203–208.

⁵³ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 209–208.

⁵⁴ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 265–272.

⁵⁵ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 273.

⁵⁶ İlgili başlıkların çoğu تنبيه ile başlanılmıştır. Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 59, 60, 63, 66, 67, 78, 86, 87,92.

⁵⁷ Bkz. Meccduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Komisyon (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 292; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amr Ahmed Haydar (Beirut: Dâru Sâdr, 2013), 3/238–242; Ebu'l-Fayd Muhammed Murtadâ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beirut: Dâru'l-Hidâye, 1980), 8/252–261.

⁵⁸ el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 292; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/238–242; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/252–261.

⁵⁹ el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 292; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/238–242; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8252–261.

⁶⁰ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

⁶¹ Durmuş, "İstişhâd", 23/396–397.

⁶² Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 62, 64, 68, 70, 75, 87.

⁶³ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 69, 96, 97, 100, 113, 118, 119.

⁶⁴ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 54, 65.

⁶⁵ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 62, 64, 68, 87, 92, 113, 114.

⁶⁶ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

⁶⁷ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 100,117.

⁶⁸ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 108.

⁶⁹ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 111,117, 121, 122, 125, 126.

⁷⁰ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 112, 113, 119.

başvurulan ayetlerin bazen tafsilatlı bir şekilde tahlil edilerek okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. Söz konusu ayetlerde geçen garip kelimeler izah edilmekte ve kelimelerin lugâvî tahlilleri yapılmaktadır. Bazen ilgili ayetlerin yalnızca istişhâd için getirildiği ve herhangi bir açıklamaya tabi tutulmadığı tespit edilmiştir. Şirbînî'nin ayetlerle istişhâd ederken kırâat-ı seb'a ile birlikte az da olsa şaz kırâatlerden de istifade ettiği müşahede edilmektedir.⁷¹ Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505), *İktirâh* isimli eserinde bütün âlimlerin icmâna göre şaz kırâatlerden istişhâd etme hususunda herhangi bir sakınca bulunmadığını dile getirmektedir. Daha sonra kendisi bu konuyu pekiştirerek nahiv dilcileri arasında bu meselede muhalefet edeni bilmiyorum demektedir.⁷² Şirbînî'nin istişhâdda bulunduğu ayetlerin bir kısmı seçilerek burada zikredilecektir.

2.3.1. Kur'ân Ayetleriyle İstişhâd

2.3.1.1. Bir Kaideyi İspatlamak

Arap dilinde var olan bütün kelimeler; isim, fiil ve harf olmak üzere üç başlık altında toplanmaktadır. Şirbînî, nahiv ilminin üç temel unsurundan biri olan isimden bahsederken Kur'ân ayetlerinden sıkça istişhâd etmektedir. Bilindiği gibi ismin kendine has bazı özellikleri vardır. İsmın söz konusu özelliklerinden biri de tenvîndir. Müellif, tenvîn çeşitleri hakkında genel bir açıklama yaptıktan sonra özel olarak tenvînlerin tanımını yapmaktadır. Bu tenvînler arasında cümle veya müfredin yerine geçebilen ivaz tenvîni de yer almaktadır.⁷³ Söz konusu tenvînden örnek vermek için *وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ* "O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir"⁷⁴ ayetini şâhid olarak getirmektedir. Şirbînî, yukarıdaki ayette muzafın ileyhin hazfedilip yerine ivaz tenvininin getirilmesi konusunu işlemektedir. Ayette geçen *يَوْمَئِذٍ* deki *ذ* sözcüğünün sonuna bitişen tenvînin mahzûf bir muzafın ileyhin yerine geçtiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Beydâvî (ö. 685/1286) ve Neseî (ö. 710/1310) gibi müfessirler de söz konusu duruma dikkat çekerek ayetin takdirinin *وَيَوْمَ تَغْلِبُ الرُّومُ عَلَى فَارِسَ* "Rumların Farsları yeneceği gün..." şeklinde olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁶

Örnek 2:

Şirbînî, ismin bir diğer özelliği olan *ل* harfi için de *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlaşımlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik"⁷⁷ ayetini şâhid olarak getirmektedir.⁷⁸ O, yukarıda geçen ayette *لِلنَّاسِ* kelimesinin gramatik izahını yaparken *فالناس اسم لدخول اللام عليه* "nas kelimesinin başında lam olduğu için isimdir" şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁷⁹

Örnek 3:

⁷¹ Eserin bütünü baştan sona incelendiğinde Şirbînî'nin yalnızca dört şaz kırâatle istişhâd ettiği görülmüştür. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 122, 134, 256, 272.

⁷² Suyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*, 39-40.

⁷³ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 64.

⁷⁴ er-Rûm, 30/4.

⁷⁵ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 64.

⁷⁶ Nâsiruddîn 'Abdullâh b. 'Amr b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el- Mar'aşî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418), 4/201; Ebû'l-Bekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddîn en-Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-tevîl*, thk. Yûsuf 'Alî Budevî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2, 690.

⁷⁷ en-Nahl, 16/44.

⁷⁸ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 70.

⁷⁹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 70.

Şirbînî, irab olgusunu lügat ve ıstılahî açıdan izah ettikten sonra tüm yönleriyle irab alametini işlemektedir. Bu konuda klasik örneklerden olduğu gibi ayetlerden de yararlanmaktadır. O, elifin ref' almeti olduğunu beyân ettikten sonra onun yalnızca isimlerin tesniyesinde alamet olabileceğini *“iki adam dedi...”*⁸⁰ ayetinden delil getirmektedir. Nitekim رَجُلَانِ sözcüğü قَالِ'nin faili olup elif ile merfûdür.

2.3.1.2. Kelime Anlamını Açıklamak

Örnek 1:

Şirbînî'nin ismin bir diğer özelliğinden olan cer harflerinden bahsederken yine Kur'ânî delillere başvurduğu görülmektedir. Örneğin o, cer harflerinden olan *فِي*'nin gelebileceği manalardan bahsederken *“Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda...”*⁸¹ ve *“Sayılı günlerde (eyyam-ı teşrikte telbiye ve tekbir getirerek) Allah'ı anın”*⁸² ayetlerinden istişhâd etmektedir.⁸³ Şirbînî yukarıdaki ayetleri gramer açısından ele almakta ve her iki ayette de geçen cer harflerinden olan *فِي*'nin farklı anlamlara geldiğini ifade etmektedir. Müellif, *فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فِي الْمَسَاجِدِ* sözcüğünde bulunan *فِي*'nin zarfı mekân; *فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ* kelimesinde geçen *فِي*'nin ise zarfı zaman manalarını ifade ettiğini dile getirmektedir.⁸⁴

Örnek 2:

Şirbînî, ismin özelliklerinden olan *ل* harfinin ta'lîl için kullanıldığına dair *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* *“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik”*⁸⁵ ayetini şâhid olarak getirmektedir.⁸⁶ O, bu ayeti gramer açısından ele alırken *فِي* şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.⁸⁷ Şirbînî'nin söz konusu açıklaması, ayette geçen *ل* in ta'lîl anlamına geldiğini ispatlamak içindir.

2.3.1.3. Beş İsmi'nin İrabı

Örnek 1:

Şirbînî'nin nahiv ilminin olgularından olan *الأسماء الخمسة* beş isim ve onların irabı hakkında bilgi verirken yine Kur'ânî delillerden istifade ettiği tespit edilmiştir. Bilindiği gibi Arapçada *الأسماء الخمسة* denen beş isim vardır ki bunların irabı harf ile *و* ile merfû', *ا* ile mansûb ve *ي* ile mecrûr olurlar.⁸⁸

Ancak bu isimlerin irabının harflerle olabilmesi için müfred, mukebbber (tasgîr edilmemiş olması) ve mütekellim *ي*'si dışında herhangi bir kelimeye muzâf olma şartları aranmaktadır.⁸⁹ Bu şartlardan birinin yerine getirilmemesi durumunda müfred isimler gibi hareketler ile irab edilirler. Şirbînî, yukarıda geçen söz konusu durumu teorikten pratiğe geçirebilmek için *وَلَهُ أَجْرٌ*,

⁸⁰ Mâide, 5/23.

⁸¹ Bakara, 2/187.

⁸² Bakara, 2/203.

⁸³ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 68.

⁸⁴ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 68.

⁸⁵ en-Nahl, 16/44.

⁸⁶ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 70.

⁸⁷ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 70.

⁸⁸ Söz konusu isimler şunlardır: أبوه وأخوه وحموها وهنؤه وفوه وذنو مال. Bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 87-88.

⁸⁹ Muhammed b. Abdurrahîm el-Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 47-49; Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid es-Sî'irdî, *el-Kâmûsu's-sânî fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî* (İstanbul: Mektebetu Diyarbekir, 2012), 1/61-62.

⁹⁰ en-Nisâ, 4/12.

أَخْ وَ لَهُ أَخٌ ve 92 إِنَّ لَهُ أَبًا⁹¹ kelimesi, izafe edilmediği için و yerine zamme ile merfû' olmuştur. إِنَّ لَهُ أَبًا ayetinde olan أَبًا kelimesi, muzâf olmadığı için ا yerine fetha ile mansûb olup إِنَّ'nin ismi olmuştur. وَبَنَاتُ الْأَخِ ayetinde olan الْأَخِ sözcüğü de muzâf olmadığı için muzâfın ileyh olduğu halde ي yerine kesre ile mecrûr olmuştur.

2.3.1.4. Bir Mezhebin Görüşünü Desteklemek

Şirbînî, muzari fiilini nasbenden لَنْ hakkında bilgi verirken Kur'ân şâhidliğine başvurarak لَنْ ile ilgi bir takım önemli özelliklere değinmiştir.⁹⁴ O, لَنْ'in fiilde bir takım değişiklikler meydana getirdiğini ifade etmektedir. Bu değişiklikler arasında onun nefiy ve nasb edatlarından olduğunu ancak hiçbir zaman nefyettiği cümlenin sürekliliğine delalet etmediğini açıkça ifade etmektedir. Nitekim kendisi böyle bir yaklaşımla birlikte Ehl-i Sünnet'in görüşlerini destekleyerek Mu'tezile mezhebinin otoriter bir dâilisi olan Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) de bir reddiye göndermektedir.⁹⁵ Zira Şirbînî, لَنْ konusunda bazı bilgiler verdikten sonra sözü Zemahşerî'nin söz konusu kelimenin ebediyeti ifade ettiğine getirmekte ve onun bu yöndeki iddiasını da Kur'ân-ı Kerîm'den ileri sürdüğü bir takım delillerle çürütmektedir.

Örneğin Şirbînî birinci delilini şöyle getirmektedir: Eğer لَنْ ebediyeti ifade etmiş olsaydı فَكُنْ لَنْ arasında bir çelişkinin meydana gelmesi gerekirdi.⁹⁷ Görüldüğü üzere Şirbînî, yukarıdaki ayette geçen لَنْ'in sadece nefiy için olduğunu ebediyet ile ilgili herhangi bir şeyi ifade etmediğini dillendirmektedir. Nitekim eğer Zemahşerî'nin söz konusu yargısı gerçeği yansıtmış olsaydı ebediyeti ifade eden لَنْ ile belli bir zaman anlamına gelen الْيَوْمَ kelimesi arasında bir çelişkinin meydana gelmesi gerekirdi.

Şirbînî, bir başka ayetle daha istişhâd ederek Zemahşerî'nin bu konudaki fikrine karşı çıkmakta ve ilgili görüşünü işlevsizleştirmeye çalışmaktadır. Örneğin وَ لَنْ يَمْتَوُّهُ أَبَدًا “Hiç bir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir”⁹⁸ ayetinde bulunan أَبَدًا kelimesinden yola çıkarak لَنْ'in nefiyle beraber ebediyeti ifade etmediğini zikretmektedir. Şirbînî, daha sonra görüşünü şöyle devam ettirmektedir: Eğer söz konusu kelime ebediyet anlamına gelmiş olsaydı o zaman ayette geçen أَبَدًا kelimesinin zikri tekrar olacaktı.⁹⁹ Daha sonra Şirbînî, Zemahşerî'nin bu konuda önemli bir dayanağı olan لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا “bir sineği dahi yaratamazlar”¹⁰⁰ ayetine de şöyle cevap vermektedir: Zemahşerî'nin bu ayette kendi batıl mezhebini -ahirette Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu- desteklemek için bu manaya sıkı bir şekilde bağlı kaldığı görülmektedir.¹⁰¹

Şirbînî, Zemahşerî'nin el-Ârâf sûresinin 145. ayetinde yer alan لَنْ تَرَانِي “(Rabbi): Sen beni asla göremezsün” ayetini de yukarıda geçen ayetten yola çıkarak tefsir ettiğini aktarmaktadır.¹⁰²

⁹¹ Yûsuf, 12/78.

⁹² en-Nisâ, 4/23.

⁹³ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 87.

⁹⁴ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 90–91.

⁹⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmid-i't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2/154, 3/171.

⁹⁶ Meryem, 17/26.

⁹⁷ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

⁹⁸ el-Bakara, 2/95.

⁹⁹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

¹⁰⁰ el-Hacc, 22/73.

¹⁰¹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

¹⁰² Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

Ancak Şirbînî'nin لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا ayetinden anlaşılan ebediyetin, harici bir durumdan kaynaklandığı dolayısıyla söz konusu mananın لَنْ'in kendisinden anlaşılmadığını ifade ettiği göze çarpmaktadır.¹⁰³ Görüldüğü gibi Şirbînî, bir taraftan Kur'ânî delilleri Arap diliyle ilgili bazı kaideleri desteklemek, diğer taraftan da Ehl-i Sünnet'in düşüncelerini teyit etmek ve onlar dışındaki görüşleri de çürütmek için şâhid olarak kullanmaktadır. Bu konuda ileri sürülen deliller bağımsız bir şekilde incelendiğinde Şirbînî'nin benimsediği görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkacaktır.

2.3.2. Farklı Kırâat Vecihleri ile İstişhâd

قرأ fiilinin semâî masdarı olan kırâat kelimesi, lügatte “okumak ve telaffuz etmek” anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ İstilahta ise “Kur'ân kelimelerinin usulüne göre nasıl okunacağını ve ravilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir”.¹⁰⁵ Kur'ân-ı Kerim'in; mütevâtir, âhâd ve şâz başta olmak üzere bütün kırâatleri hüccet olarak kabul edilmiş ve dilciler tarafından filolojik meselelerde onlarla istişhadda bulunma noktasında bir sakınca görülmemiştir. Dolayısıyla dil, edebiyat ve gramer ile ilgili meselelerde şahitler arasında yerini almıştır.¹⁰⁶ Kelimelerin zaptında ve lugavî açıklanmasında ciddi bir katkısı olan kırâatler, Arap dili ve belâgatı alanında etkin olan aynı zamanda önemli bir müfessir olan Şirbînî'nin de dikkatini çekmiştir. Nitekim Şirbînî de diğer dilci müfessirler gibi kırâatlerden geniş ölçüde yararlanmaktadır. O, eserinde Kur'ân ayetlerini istişhâd ederken kırâat vecihlerine değinmekte aynı zamanda kırâat farklılıklarından dolayı meydana gelen irab ve anlam değişikliklerini de beyân etmektedir. Şirbînî'nin çoğu zaman hiçbir kırâat imamının ismini zikretmeden قرئ şeklinde bir ifade kullandığına rastlanılmaktadır.¹⁰⁷ Az da olsa kârîlerin isimlerini açık bir şekilde zikrettiği müşâhede edilmektedir.¹⁰⁸ Burada Şirbînî'nin eserinde kırâat âlimlerinden yapmış olduğu nakillerden birkaç örnek aktarılacaktır:

2.3.2.1. Vikâye Nûnları Hakkında Bilgi Vermek

Şirbînî'nin ef'âl-i hamse'ye¹⁰⁹ bitişen irab ve vikâye nûnları hakkında bilgi verirken Kur'ân'ın şâz kırâatlerinden de istişhâd ettiği görülmektedir. Şirbînî, yukarıda ismi geçen her iki 'un aynı kelimedede birleştiği zaman söz konusu kelimenin üç farklı vecihle okunabileceğini söyledikten sonra تَأْمُرُونِي¹¹⁰ ayeti ile konuya açıklık kazandırmaktadır.¹¹¹ O, yukarıda geçen ayetin filolojik analizini yaparken onun kırâat vecihlerini şöyle sıralamaktadır: Birincisi kelimenin sonunda bulunan nûnu hazfetmek (تَأْمُرُونِي),¹¹² ikincisi kelimenin sonunda var olan

¹⁰³ Şirbînî, *Nûru's-Seciyye fi Halli Elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 91.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/128-130.

¹⁰⁵ İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 73-117-122; Ebubekir Sifil, "Kırâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/433-435.

¹⁰⁶ Suyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*, 39-40; Ahmet Tekin, *İbnu's-şecerî'nin "Emâli" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 68.

¹⁰⁷ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 100, 122.

¹⁰⁸ Örnek için bkz. Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 134.

¹⁰⁹ Ef'âl-i hamse şu beş kelimededen meydana gelmektedir: يفعلان يفعلون يفعلون تفعلون تفعلين. Söz konusu fiillerin cezm ve nasb halleri nûnların hafız ile olurken ref'leri ise nûnların sabit kalmasıylaadır. Bkz. Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1990), 54-56; *Şerhu Şuzûri'z-zehab fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013), 78-79.

¹¹⁰ ez-Zumer, 39/64.

¹¹¹ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 100.

¹¹² Kırâat imamlarından Nâfi (ö. 169/785) bu şekilde okumuştur. Bkz. Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Amr b. Hasan b. Huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 27/471.

nûnu vikaye nûnu ile idğâm etmek (تَأْمُرُونِي)¹¹³ ve üçüncüsü ise her iki nûnu birbirinden bağımsız bir şekilde okumak¹¹⁴ (تَأْمُرُونِي).¹¹⁵

2.3.2.2. Kelimenin Şâz Kullanımı Hakkında Bilgi Vermek

Örnek 1:

Şirbînî, eserinde pek çok ayeti şâhid olarak kullandığı için bazen şâz kırâatlerden de istifade etmektedir. O, müzari fiilini cezm eden edatlar hakkında bilgi verdikten sonra konuyla ilgili enteresan bazı açıklamaları da aktarmaktadır. Şirbînî, masdar ve cezm edatları olan اُنْ ile اُنْ ile bazen birbiri yerine kullanılması hususuna temas etmektedir. Örneğin o, لمْ edatının kendisinden sonraki muzari fiilini nasb etmesi ile ilgili اَلَمْ تَشْرَحْ¹¹⁶ ayetinin şâz kırâatinden istişhâd etmektedir.¹¹⁷ Ayette geçen تَشْرَحْ kelimesinin söz konusu kırâate göre meczûm yerine mansûb olarak okunduğunu dile getirmektedir.¹¹⁸ Ebû C'âfer el-Mansûr'a (ö. 130/747) ait olan bu kırâat, İbn 'Atiyye (ö. 541/1147) ve bazı âlimlere göre اَلَمْ تَشْرَحْ kelimesinin aslı اَلَمْ تَشْرَحْ şeklinde olup hafife olan nûn elife kalb olduktan sonra elif tahfif için hafz olmuştur.¹¹⁹

Örnek 2:

Şirbînî, eserinde verdiği bazı örnekleri irab açısından ele alırken fiil cümlesinin bir parçası olan fail ve mefûlün hareketleri hakkında önemli bir bilgi vermektedir. Bilindiği gibi fail merfû', meful ise sürekli mansûb olarak gelmektedir. Ancak Şirbînî, cümlenin anlamında herhangi bir karışıklık olmadığı takdirde bazen alışılmışın dışında failin mansûb, mefulün da merfû' olarak gelebileceğini ifade etmektedir.¹²⁰ O, ortaya attığı bu garip bilgiyi teorikten pratiğe geçirebilmek için 'Abdullâh b. Kesîr el-Mekkî'nin (ö. 120/738) فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ "Âdem, Rabbinden bir takım ilhamlar aldı"¹²¹ kırâatinden istişhâd etmektedir.¹²² Zira İbn Kesîr el-Mekkî, yukarıda verilen ayette fail olan آدَمَ kelimesini mansûb, meful olan كَلِمَاتٍ sözcüğünü de merfû' olarak okumaktadır.

2.3.2.3. لا' dan Sonra Gelen Müstesnânın Durumu

Şirbînî, istisnâ edatlarından sonra gelen müstesnanın irabı hakkında bir takım bilgiler vermektedir. O, لا' dan sonra gelen müstesnanın merfû', mansûb ve mecrûr olmak üzere üç farklı şekilde gelebileceğini belirtmektedir. Müellif, istisnâ edatı olan لا' dan sonra olumsuz cümlelerde bazen müstesnanın merfû' olarak gelebileceği yargısına açıklık kazandırmak için مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ "...içlerinden pek azı müstesnâ, bunu yapmazlardı"¹²³ ayeti ile istişhâd etmektedir. Ardından bu konuda nehiy edilen cümlenin de aynı şekilde olumsuz cümleye benzediğini belirterek وَلَا يَلْتَقِئْتُمْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُ "Karından başka sizden hiçbiri geride kalmasın"¹²⁴ ayetinden

¹¹³ İlgili kırâat İbn Kesîr'e (ö. 120/738) aittir. Bkz. Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 27/471.

¹¹⁴ Yukarıda geçen kırâat İbn 'Amr (ö. 118/736) tarafından benimsenmiştir. Bkz. Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 27/471.

¹¹⁵ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 100.

¹¹⁶ el-İnşirâh, 94/1.

¹¹⁷ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 122.

¹¹⁸ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 122.

¹¹⁹ Şihâbuddîn Mahmûd b. 'Abdillâh el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî, fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. 'Alî 'Abdulbârî el-'Atiyye, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1415, 15/388.

¹²⁰ Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 134.

¹²¹ el-Bakara, 2/37.

¹²² Şirbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 134.

¹²³ Nisâ, 4/66.

¹²⁴ Hûd, 11/81.

istişhâd etmektedir.¹²⁵ Bu ayeti gramer açısından ele almakta ve ayette geçen امرأتك kelimesinin İbn Kesîr el-Mekkî ve Ebû Amr b. el-'Alâ el-Mâzinî (ö. 154/770) tarafından merfû' olarak okunduğunu ifade etmektedir.¹²⁶

2.3.2.4. Muzâfın Muzâfın İleyhten Elde Ettiği Bazı Özellikler

Şîrbînî, nahiv ilminin temel olgularından olan muzâf ve muzâfın ileyh arasında meydana gelen bir takım münasebetler hakkında bilgi vermektedir. O, bu konuyu işlerken izâfetin pek çok yönüne değinmektedir.¹²⁷ Bilindiği gibi nahiv ilminin literatüründe muzâfın muzâfın ileyhten marifelik, müzekkerlik ve müenneslik gibi bir takım özellikleri kazanmaktadır.¹²⁸ Şîrbînî, söz konusu özelliklerden bir kısmını eserinde zikretmektedir. Örneğin bazen muzâfın muzâfın ileyhten te'nîsi elde ettiğine dair بَلَّتْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ “Geçen kervanlardan biri onu alsın (götürsün)”¹²⁹ ayetinden istişhâd etmektedir.¹³⁰ Şîrbînî, ayette geçen بَلَّتْهُ kelimesinin Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) şâz kırâatine göre تَلَّتْهُ şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira ayette geçen بَعْضُ kelimesi, müennes olan السَّيَّارَةِ sözcüğüne izâfe edildiği için kendisinden müennesliği elde etmiştir. Bundan dolayı بَعْضُ kelimesine isnad edilmiş olan fiil de تَلَّتْهُ şeklinde müennes olarak gelmiştir.¹³¹

Sonuç

Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şîrbînî el-Kâhîrî'nin yazdığı eserler incelendiğinde onun ne kadar üretken ve güçlü bir kaleme sahip olduğu anlaşılacaktır. Şîrbînî, ilmî şahsiyetinde olduğu kadar ibadet ve zühd hayatındaki titizliği, güzel ahlâkı ve mütevazı kişiliğiyle de dikkat çeken nadide âlimlerdendir. Kahire medreselerinde fıkıh ve Arap dili ile ilgili temel eserler üzerine yazdığı şerh ve haşiyelerle tanınmaktadır. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, tefsir ve kelâm alanlarında birbirinden değerli eserler ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Şîrbînî'nin Arap dili ve belâgatı alanında kaleme aldığı *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye* isimli eserinde yer alan bazı ayetler ve onların kırâat vecihlerine değinilmiştir. Şîrbînî'nin eserinde yüz altmış dört ayetle istişhâd edildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte müellifin eserinde kendi görüşlerini desteklemek ya da muhalif görüşlere itiraz etmek amacıyla Kur'ân'ın farklı kırâat vecihleriyle de istişhâd ettiği görülmüştür. Ayrıca Şîrbînî, eserinde kırâat-ı seb'adan istişhâd ettiği gibi az da olsa onlar dışında kalan şâz kırâatlarla de istişhâd etmiştir.

Şîrbînî, eserinde istişhâd olarak kullandığı kırâatleri bazen açık bir şekilde sahibine nispet etmekte bazen de söz konusu kırâatle ilgili herhangi bir bilgi vermeden قرئ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Şarihin eserinde kimi zaman kırâatlere dilbilimci kimliğiyle yaklaştığı ve bazı kural dışı bilgileri verdiği fark edilmiştir. Nitekim o, bazı kırâat-ı seb'a imamlarının kırâatine dayanarak cümlede anlam açısından bir karışıklık olmadığı takdirde nahiv ilminde bilinen

¹²⁵ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 242.

¹²⁶ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 242.

¹²⁷ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 272.

¹²⁸ Konu hakkında tafsilatlı bilgi almak için bkz. Bkz. Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn mâlik*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Bikâî (y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/85-90; Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 272; Hamit Salihoglu, *Abdulkerîm el-Muderrîs ve Mevâhibu'r-rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 252-254.

¹²⁹ Yûsuf, 12/10.

¹³⁰ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 272.

¹³¹ Şîrbînî, *Nûru's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*, 272.

kuralın aksine failin mansûb; mefûlün de merfû' olarak gelebileceğini açık bir şekilde zikretmektedir.

Eserin bazı yerlerinde Şirbînî'nin ayetlerden istişhâd ederken hem dilsel hem de itikâdî açıdan bağlı bulunduğu mezhebi desteklediği tespit edilmiştir. O, ل in konusunda bir takım bilgiler verdikten sonra bazı ayetlerden istişhâd ederek Zemahşerî'nin ل in ebediyet anlamını taşıdığı iddiasının doğru olmadığını ileri sürmektedir. Böylece Şirbînî'nin kendi görüşünü desteklemek ve bu konudaki farklı görüşleri çürütmekle birlikte Zemahşerî'nin ahirette Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu tezini de çürütmeye çalıştığı müşahede edilmiştir.

Şirbînî'nin eserinde şâhid olarak kullandığı ayetleri hangi amaçla ele aldığı ile ilgili yapılan çalışmalarda kayda değer bir takım veriler elde edilmiştir. Çalışma kapsamında şarihin herhangi bir kaideyi ispatlamak, itikâdî açıdan bir mezhebi esas alarak söz konusu görüşü desteklemek, ilgili kelimenin şâz kullanımı hakkında bilgi vermek ve kelimenin asli anlamını açıklamak gibi hususlar çerçevesinde konuyla bağlantılı Kur'ânî delillerle istişhâd ettiği tespit edilmiştir. Böylelikle Şirbînî'nin eserinde dil ile ilgili öne sürdüğü görüşleri desteklemek için söz konusu delilleri ortaya koymaktan geri kalmadığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. 'Abdillâh el-Huseynî. *Rûhu'l-me'ânî, fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. 'Alî 'Abdubbârî el-'Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Bağdadî, 'Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. 'Abdusslâm Muhammed Hârûn. (Neşredenin Mukaddimesi). Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1979.
- Bağdadî, İsmâîl Paşa. *Hediyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn*. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Beydâvî, Nâsiruddîn 'Abdullâh b. 'Amr b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2014.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (1993), 165-168.
- Büceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetu'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1992.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şirbînî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 189-191. İstanbul: TDV. Yayınları, 2006.
- Çelebî, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâs, 1876.
- Demirci, Muhsin. "el-Hatîb eş-Şirbînî ve Tefsiri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 385-388.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 396-397. İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Komisyon, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Gazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-'aşire*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- İşık, Esra. "Hatîb eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler". Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti ibn mâlik*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Bikâî. v.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhiddîn 'Abdulhamîd. Beyrût: Dâru't-Tayyibe, 1990.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Amr Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru Sâdr, 2013.
- İbnu'l- İmâd, Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh 'Abdulhayy b. Ahmed el-' Akkrî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ehbâri men zeheb*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Kêhnhâle, Ömer Rıdâ. *Mu'cemu'l-muellifîn terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'arabiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Karaçam, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Kavâsimî, Ekrem Yûsuf Ömer. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm eş-şâfi'î*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Âcurrûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19: 295–296. İstanbul: TDV. Yayınları, 1999.
- Kocabaş, Savaş. "Hatib eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/14 (2010), 368-370.
- Mîlânî, Muhammed b. Abdîrahîm. *Şerhu'l-Muğni*. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.
- Muhîbbî, Muhammed Emîn b. Fadlillâh. *Hulâsetu'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1867.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Amr b. Hasan b. Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Salihoglu, Hamit. *Abdulkerîm el-Muderrîs ve Mevâhibu'r-rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemu'l-metbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arrabe*. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Sifil, Ebubekir. "Kırâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 433-435. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Sî'irdî, Halîl b. Molla Hüseyin b. Molla Halid. *el-Kâmûsu's-sânî fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî*. İstanbul: Mektebetu Diyarbakır, 2012.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: y.y., 1981.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nûhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh*, thk. Abduhakîm'Atiyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006.
- Şa'rânî, 'Abdulvahhâb. *et-Tabakâtu's-suğrâ*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî şucâ'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-i'neti 'ala ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbîna el-Hekîm el-Habîr*. Kahire: Matbaatu bûlâk, 1285.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Nûru's-seciyye fî halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Tekin, Ahmet. *İbnu'ş-şecerî'nin "El-Emâlî" Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Tekin, Ahmet. *Kur'ân'ın Dilbilimsel Yönü (Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Zebîdî, Ebu'l-Fayd Muhammed Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1980.
- Zehabî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî-t-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-must'arebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

BİR KOMUTAN VE MÜFETTİŞ OLARAK MUHAMMED B. MESLEME

A Commander and Supervisor For Administrators: Muhammad bin Maslamah

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

ORCID: 0000-0001-9643-1603

DOI: 10.34085/buifd.793275

Öz

Allah Resûlü'ne peygamberlik görevi verilmeden önce Medine'de dünyaya gelen Muhammed b. Mesleme, Medine'ye yapılan hicretten sonra onun yanından hiç ayrılmadı. Yerine vekil tayin edildiği Tebuk Seferi hariç, Hz. Peygamber'in katıldığı savaşların tümüne iştirak etti. Allah Resûlü, yazdığı şiirleriyle Müslümanlara hakaret eden Ka'b b. Eşref'in öldürülme görevini ona verdi. Allah Resûlü'nün katılmadığı askerî birliklerin bazılarında komutan olarak görevlendirildi. Râşid Halifeler Dönemi'nde önemli görevlere getirildi. Özellikle vali ve vergi memurlarını denetlemesindeki üstün yeteneği ve gayretinden dolayı Hz. Ömer'in vazgeçemediği bir müfettişi hâline geldi. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın Kûfe'deki kabilelerle yaşadığı sıkıntı ve yaptırdığı saray hakkında çıkan dedikoduların iç yüzünü araştırmak amacıyla görevlendirildi. Mısır valisi Amr b. Âs'ın fazla mal biriktirdiği ile ilgili söylemler üzerine oraya gönderilerek Amr'ın malına müsadere uyguladı. Hz. Ömer tarafından zekât âmili olarak görevlendirildi. Müslümanlar arasında çıkan fitnelerden uzak durdu. Hz. Peygamber'in hadisini gerekçe göstererek Hz. Ali'ye biat etmediği gibi Cemel ve Siffin savaşlarına da iştirak etmedi.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Denetleme, Müfettiş, Komutan, Muhammed b. Mesleme.

Abstract

Born in Madinah before Prophet Muhammad (PBUH) was assigned the duty of prophethood, Muhammad bin Maslamah declared his faith in the Beloved Prophet following the historic migration to Madinah and remained a devoted companion to him. Muhammad bin Maslamah participated in all the wars that the Beloved Prophet fought except when he was assigned a deputy during the Battle of Tabuk. The Beloved Prophet gave this companion the mission of destroying Ka'b ibn al-Ashraf, who insulted Muslims with his offensive and hurtful poems. He was even put in charge of commanding some of the military operations during which the Beloved Prophet was not physically present. He was also put in charge of some essential duties during the Caliphate Period. Thanks to his outstanding ability to supervise governors and tax officers, he became an indispensable supervisor for the second Caliphate, Omar bin Al Khattab. He was once appointed to investigate the gossip-based information spread about the problems that Sa'd b. Abi Waqqas had with the tribes of Kufah, as well as those spread about the palace Sa'd b. Abi Waqqas himself was having built then. Upon the rumours that Amr ibn al-'As, the governor of Egypt, had been accumulating too much property, Muhammad bin Maslamah was sent to Egypt to confiscate all his property. Moreover, he was made responsible for collecting alms on the order of the Caliphate Omar bin Al Khattab. However, he always remained cautious about distancing himself from the disturbances that occurred among the Muslims during the Caliphate Period. In fact, citing a hadith of the Beloved Prophet, he did not swear allegiance to the fourth Caliphate, Ali ibn Abi Talib, nor did he fight in the battles of Siffin and the Camel.

Keywords: İslam History, Inspection, Inspector, Command, Muhammad bin Maslamah.

Giriş

Ebû Abdurrahman veya Ebû Saîd el-Medenî künyesiyle tanınan¹ Muhammed b. Mesleme, bi'setten yirmi iki yıl önce dünyaya geldi.² Evs kabilesinin Abdüleşhel koluna mensuptur.³ Mus'ab b. Umeyr vasıtasıyla Müslüman oldu. Hicretin akabinde Medine'de Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile kardeş ilan edildi.⁴ Gösterdiği kahramanlıklardan dolayı kendisine "Allah Resûlü'nün atlısı" denildi.⁵ Tebûk Gazvesi dışında Bedir ve Uhud savaşları başta olmak üzere Hz. Peygamber'in katıldığı bütün askeri ve sivil faaliyetlerinde yanından ayrılmadı.⁶ Tebûk Seferi'nde Hz. Peygamber, onu Medine'de yerine idareci/vekil olarak bıraktı.⁷ Hz. Peygamber, Benî Süleym kabilesi üzerine gittiğinde yerine yine Muhammed'i vekil bıraktı.⁸

Benî Kaynukâ' Yahudilerinin yurtlarından sürülmesinden sonra geride bıraktıkları ganimetleri toplama görevi Muhammed'e verildi. (2/624)⁹ Bi'rîmaûne'de (3/625) Müslüman tebliğcilerin pusuya düşürülüp şehit edildiğini duyan Allah Resûlü, aynı gece Muhammed b. Mesleme'yi oraya gönderdi.¹⁰ Hendek Gazvesi'nde Allah Resûlü'nün çadırını koruyanlardan biriydi.¹¹ Benî Kureyza Yahudileri'nin teslim olduğu gece Müslümanların muhafızı idi.¹² Allah Resûlü, Kureyzaoğullarının erkeklerinin ellerini bağlama ve kadınlarını esir etme görevini Muhammed'e verdi.¹³ Hudeybiye Barış Antlaşması'nın imzalanmasında şahitlik edenlerden biriydi.¹⁴ Dûmetülcendel Gazvesi'ne katıldı.¹⁵

Hz. Ali'nin halifeliği zamanında yaşadı ancak Allah Resûlü'nün Müslümanlar arasında savaş patlak verip fitne ve fesat ortaya çıktığı ortamdan uzak durmak gerektiği ile ilgili hadisini

¹ Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 3/408; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 5/353.

² Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 6/28.

³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/408; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 84; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, 6/28.

⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/353.

⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/410.

⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/353.

⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/409; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/7; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, çev. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 1/114.

⁸ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 58; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), 3/1377; İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1994), 5/106.

⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, ed. Mehmet Azimli, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 157; Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetu'r- Risale, 1994), 3/115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi* (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/178.

¹⁰ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/349.

¹¹ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 2/422.

¹² Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed, *Uyûnü'l-esser fi fûnûni'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1993), 2/104; Muhammed Abdulhay Kettânî, *et-Teratibu'l-idâriyye* (Beyrut: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 2/288.

¹³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/71.

¹⁴ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud, *Ensâbu'l-eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/350.

¹⁵ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/404.

gerekçe göstererek kendisine biat etmedi.¹⁶ Ayrıca Müslümanlar arasında meydana gelen Cemal (36/656) ve Siffin (37/657) savaşlarına katılmayarak münzevi bir hayat yaşadı.¹⁷

Hiz. Peygamber'in kâtiplerinden¹⁸ olan Muhammed b. Mesleme, fetva veren sahabiler arasında ismi geçmektedir.¹⁹ Aynı zamanda Allah Resûlü döneminde had cezasını uygulayanlardan biridir.²⁰

Hiz. Peygamber'den çok az hadis rivayet eden²¹ Muhammed, 43/663-664 yılında yetmiş yedi²² yaşında Medine'de vefat etti.²³ Cenaze namazını Medine valisi Mervân b. Hakem kıldırdı.²⁴

Muhammed b. Mesleme'nin hayatının ele alındığı bu çalışmada bütün hayatı teferruatlı bir şekilde incelenmemiştir. Hiz. Peygamber döneminde seriyye komutanlığı ve bazı idari görevlerin yanında suikast ve infaz olayları ile Raşid Halifeler Dönemi'nde özellikle Hiz. Ömer'in atadığı idarecileri denetlemedeki başarısı ve Hiz. Osman'ın asillerle yaşadığı sıkıntılarda arabuluculuk görevinin üstlenmesi gibi konular üzerinde durulmuştur.

1. Hiz. Peygamber Dönemi

Kaynaklarda ismine Hiz. Peygamber'in Medine dönemiyle birlikte rastlanan Muhammed b. Mesleme, birçok alanda aktif rol oynamıştır. Bu da Hiz. Peygamber'in onun kabiliyet ve karakterini çok iyi keşfettiğini ve kendisine güvendiğinin bir kanıtıdır.

1.1. Ka'b b. Eşref'in Öldürülmesi (3/624-625)

Anne tarafından Tay, baba tarafından ise Benî Nadîr kabilesine mensup olan Ka'b b. Eşref, Bedir Gazvesi'nden (2/624) sonra müşriklerin ölümlerinin arkasında ağıtlar yakarak şiirler söylemiş ve onları Müslümanların aleyhine kışkırtmıştır. Allah Resûlü ve Müslümanlar hakkında olumsuz sözler söyleyerek fitneye sebep olmuş ve aynı zamanda Allah Resûlüne suikast düzenlemeye kalkışmıştır. Hem Müslümanların manevi şahsiyetine hem de onların lideri ve peygamberine hakaret eden bu zatın öldürülmesi gerekiyordu. Bazı kaynaklara göre Hiz. Peygamber: "Bu görevi kim üstlenecek?" diye seslendiğinde Muhammed b. Mesleme: "ben yaparım" dediği rivayet edilirken²⁵ başka kaynaklarda ise Muhammed b. Mesleme, bazı arkadaşlarıyla anlaşarak Allah Resûlü'nden bizzat görev talep etmiş, o da buna izin vermiştir. Muhammed, Allah Resûlü'nden Ka'b'ın hoşuna gidecek ve Müslümanları üzecek sözler söylemesi için gerekli izni aldıktan sonra arkadaşlarıyla birlikte onu öldürmek için hareket etmiştir. Soylu ve zengin olan Ka'b'ın yanına giderek Allah Resûlü'nü kötileyici ifadeler

¹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beirut: Daru'l-Adva, 1990), 1/73; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap ahlaki aklı: Arap kültüründeki değer düzenlerine yönelik çözümleyici eleştirel bir araştırma*, çev. Muhammed Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 78.

¹⁷ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 3/1377.

¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/353; Kettânî, *et-Teratibu'l-idâriyye*, 1/151.

¹⁹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Cevâmiu's-sîre*, çev. M. Salih Arı (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 302.

²⁰ Kettânî, *et-Teratibu'l-idâriyye*, 1/258.

²¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, 6/28.

²² Kırk üç yaşında vefat ettiği aktarılır. Halife b. Hayyât, *Tabakat*, thk. Süheyl Zükkar (Beirut: Daru'l-Fikr, 1993), 147; Kırk altı veya kırk yedi yaşlarda vefat ettiğine dair bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*, 5/106.

²³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 206; İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beirut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1997), 3/26.

²⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/410; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/26.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2003), Mağazî, 15; İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/28.

kullanmış ve onun güvenini kazanmayı başarmıştır. Daha sonra arkadaşlarıyla birlikte ona tuzak kurup öldürmüştür. Böylece Allah Resûlü'nü memnun etmiştir.²⁶

Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi hadisesi, bazı Yahudilerin hoşuna gitmemiş ve "Muhammed haksız yere adam öldürüyor" söylemleriyle Allah Resûlü hakkında kara propaganda yapmışlardır. Bunu duyan Allah Resûlü, "O da başkaları gibi kendi halinde durup hakaret etmeseydi öldürülmezdi. Ancak o, durmadan Müslümanları rahatsız edici şiirler söyledi. Müslümanların aleyhinde hakaretvari ifadeler kullanan kim olursa olsun hakkı kılıçtır." diyerek onun haksız yere öldürülmediğini ifade etmiştir.²⁷

Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinden yıllar sonra Mervân b. Hakem'in Medine valisi olduğu bir dönemde Yahudi İbn Yâmîn ile oturduklarında Mervân, "Ka'b b. Eşref'in öldürülmesini nasıl buluyorsun?" diye sorduğunda İbn Yâmîn: "Bir zulümdü" dedi. Bu cevaba karşılık Mervân, İbn Yâmîn'e olumsuz bir şeyler söylememiş olmalı ki o esnada orada bulunan ve yaşlanmış olan Muhammed: "Ey Mervân! Sana göre Allah Resûlü zulüm yapmış öyle mi? Vallahi biz onu ancak Resûlullah'ın izniyle öldürmüştük ve o, öldürülmeyi hak etmişti." diyerek Mervân'a çok sert tepki göstermiştir.²⁸

1.2. Uhud Gazvesi (3/625)

Bedir Gazvesi'nden sonra müşrikler, Müslümanlardan intikam almak istediler. Bu durumdan haberdar olan Allah Resûlü, ashabıyla istişare ettikten sonra Uhud'da müşriklerle savaşıma karar verdi. Savaş başlamadan önce Müslümanlar geceyi Şeyheyn'de geçirdiler. Hz. Peygamber, Müslümanları koruma görevini Muhammed b. Mesleme'ye verdi. Elli kişilik bir muhafız grubunun başında bulunan Muhammed, gece Müslümanlara saldırmak üzere gelen Müşrik süvarilerini geri püskürtmeyi başardı.²⁹

Ensarın silahşoru³⁰ olarak bilinen Muhammed b. Mesleme, Uhud Gazvesi'nde Müslümanların zor anlar yaşadığı ve bazı sahabîlerin yerlerini terk ederek Allah Resûlü'nü yalnız bıraktıkları bir esnada onun etrafından dağılmayarak onu korumaya çalışan birkaç sahabîden biriydi. Hz. Peygamber, savaş sonunda Uhud şehitlerini kontrol etme görevini de ona verdi. Aynı zamanda yaralanan Müslümanları tedavi edip kadınlarla birlikte onların su ihtiyaçlarını gidermeye çalıştı. Hatta Allah Resûlü ve yaralı mücahitlere verecek su kalmayınca Teymîlerin evlerinin yanındaki kumluk bir yerde su bulup getirdi ve Allah Resûlü'nün duasına mazhar oldu.³¹

²⁶ Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih'u-Muslim* (Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006), Cihâd, 119; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâr'u'r-Risâletu'l-Âlemiye, 2009), Harâc, 22; Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah, *el-Meğâzî*, ed. Mehmet Azimli, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 103; Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981), 297-299; İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/28; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 2/431; Mehmed Âşık Hanefî, *Târîh-i Mekke-i Mükerrerme ma'al Medîne-i Münevvere*, çev. Mehmet Karataş-Davut Adlığ-Abdullah Cengiz (Ankara: Gece Akademi, 2019), 150.

²⁷ Abdurrahman Re'fet el-Bâşa-Halid Muhammed Halid-Abdulaziz eş-Şennâvî, *Sahabe Hayatından Tablolar*, çev. Tâceddin Uzun (Konya: Kervan Yayınları, 2018), 145-146.

²⁸ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/192-193.

²⁹ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-esser*, 2/14; Huseyn b. Muhammed b. Hasan Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli'l-enfesi nefis* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 1/422.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/121.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzi* (Beyrut: Dâr'u'l-A'lemî, 1989), 1/237, 249-250.

1.3. Benî Nadîr Gazvesi (4/625)

Hız. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra Nadîroğullarının da içinde bulunduğu bir antlaşma gerçekleştirdi. Ancak Yahudiler hiçbir zaman güven vermediler. Neticede aralarındaki ilişki bozuldu. Müslümanlarla Benî Nadîr Yahudileri arasında ilişkilerin bozulması ile ilgili iki rivayet gösterilmektedir. Bunlardan birincisi, Bedir Gazvesi'nden sonra Müslümanların aleyhine Mekkeli müşrikler ile Nadîroğulları arasında bir mutabakatın gerçekleşmesidir. Bunun üzerine Benî Nadîrliler, kendi din adamlarıyla konuşmaları ve onları ikna ettiği takdirde Müslüman olacağına dair Allah Resûlü'ne haber göndererek yurtlarına davet ettiler. Bundan maksat Hız. Peygamber'i yurtlarına getirerek ona suikast düzenlemektir. Ancak Allah Resûlü, Bir görüşe göre vahiy yoluyla;³² başka bir görüşe göre ise Yahudilerin arasında yaşayan ensarlı bir hanımın durumu kendisine bildirmesi üzerine onların tuzaktan kurtuldu.³³

Müslümanların Benî Nadîr Yahudileriyle aralarının bozulmasına sebep olan ikinci rivayet ise Allah Resûlü'nün 4/625 tarihinde Âmir b. Sa'saa kabilesine göndermiş olduğu yetmiş sahabînin şehit edilmesi olayıdır. Rivayet edildiğine göre Allah Resûlü'nün gönderdiği tebliğciler, Bi'rîmaüne denilen yerde pusuya düşürülerek şehit edilmişlerdir. Bu olaydan sağ kurtulan Amr b. Ümeyye ed-Damri, Medine'ye dönerken yolda arkadaşlarını şehit eden kabileden oldukları zannıyla iki kişiyi öldürmüştü. Dolayısıyla maktulün ailesine diyet ödenmeliydi. Müslümanlarla olan anlaşmaları gereği³⁴ Benî Nadîr Yahudilerinin de diyetin bir kısmını ödemeleri gerekiyordu. Hız. Peygamber, bu durumu onlara haber verince onlar da aralarında müzakere etmek üzere Hız. Peygamber'i yurtlarına davet ettiler. Amaçları ise ona tuzak kurarak öldürmektir. Hız. Peygamber, birkaç sahabîyle birlikte Benî Nadîr yurduna gidince onların kurdukları tuzaktan haberdar oldu. Yanında bulunanlara haber vermeden hemen oradan ayrılarak Medine'ye geri döndü.³⁵

Her iki rivayette de görüldüğü gibi Benî Nadîr Yahudileri, Allah Resûlü'ne suikast düzenlemeye çalışmışlardır. Bu duruma çok kızan Allah Resûlü, hemen Muhammed b. Mesleme'yi çağırarak Benî Nadîr yurduna gitmesini, onların bir an önce Medine'yi terk etmelerini, yaptıkları suikast planlarının yanlarına kâr kalmayacağını, Müslümanlarla aynı yerde yaşamayacaklarını ve on gün³⁶ içerisinde yurtlarını terk etmedikleri takdirde gereken cezaya uğrayacaklarını bildirmesini istedi.³⁷

Muhammed de Benî Nadîr yurduna giderek onlara şöyle seslendi: *"Ben Allah Resûlü'nün elçisiyim. Size iletmem gereken bir durum için buradayım. Ancak bildiğiniz bir şeyi size hatırlatmadan onu size söylemeyeceğim."* dedikten sonra konuşmasını şu şekilde sürdürdü: *"Allah'ın Musa'ya*

³² Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/552.

³³ İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Meğâzî*, 61-62; Muhammad Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 204.

³⁴ Hicretten sonra Allah Resûlü, Medine'deki Yahudi kabileleriyle bir antlaşma imzalamıştı. Antlaşma gereği Yahudi kabileleri, Mekke müşrikleriyle ittifak kurmamaları, savaş masrafları, diyet ve fidyelerin ödenmesi gibi konularda beraber hareket etmeleri kararlaştırılmıştı. Ancak mezkûr kabileler, görünüşte antlaşmaya sadık kalmakla birlikte arka planda her fırsatta müşriklerle ittifak kurarak Müslümanlara ihanet etmişlerdir. Bk. Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hız. Muhammed ve İslâmiyet: İbranîce Tarih kitapları Açısından Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 115.

³⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990), 3/143-144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/74-75.

³⁶ Üç gün diyen rivayetler de bulunmaktadır. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/75.

³⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 2/552; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 178.

indirdiği Tevrat hakkı için bana doğru söyleyin. Hatırlıyor musunuz Allah Resûlü, peygamber gönderilmeden önce size gelmişim. Tevrat'ın önünüzde olduğu bir mecliste bana, 'Ey İbn Mesleme! Sana yemek vermemizi istersen yemek veririz. Şayet Yahudi olmak istersen seni Yahudi yaparız.' demiştiniz. Ben de size 'Vallahi ben Yahudi olmayacağım, siz bana yemek verin.' demiştim. Siz ise 'Seni dinimize girmekten meneden ancak ... güler yüzlü, hikmetle konuşan ve savaşçı biridir demiştiniz.' Yahudiler ise 'Evet doğru söyledin ama o bir peygamber değildir.' deyince Muhammed, 'Ben sözümü söyledim tercih sizindir.' dedikten sonra Allah Resûlü'nün mesajını ilettiler.³⁸ Bunun üzerine Yahudiler: "Evs kabilesinden birinin bu haberi getireceğini beklemezdik." dediler. Muhammed, "Allah kalplerimizi değiştirdi. İslam bundan önceki antlaşmaları geçersiz saydı." diyerek onları susturdu.³⁹

Allah Resûlü'nün Evs kabilesinden Muhammed'i Benî Nadîr Yahudilerine göndermesi manidardır. Zira İslam öncesi dönemde Evs kabilesi ile Benî Nadîr kabilesi müttefikti. Allah Resûlü'nün elçi olarak Evs kabilesinden birini Nadîroğullarına göndermesi, stratejik olarak yalnız kalmalarını ve herhangi bir dostlarının kalmadığını hissettirmektir. Onun içindir ki Nadîroğulları kendilerine elçi olarak Muhammed b. Mesleme'nin gönderilmesine çok şaşırılmışlardır.

Benî Nadîr kabilesi, yaptıkları ihanetin farkına varmalarına rağmen Allah Resûlü'nün çağrısına direndiler. Bunun sebebi ise münafıkların kendilerine destek olacağına dair söz vermeleridir. Ancak müttefikleri olan münafıklardan istedikleri desteği alamayınca gitmeyi kabul ettiler. Onların Medine'den çıkarılması,⁴⁰ mallarının ve cephaneliklerinin teslim alınması görevi de Muhammed'de verildi.⁴¹

1.4. Kuratâ Seriyesi (5-6/627)

Hz. Peygamber, Muhammed b. Mesleme'yi otuz kişilik süvari bir askeri birliğin komutasında Bekir b. Kilâboğulların'dan el-Kuratâ kolu üzerine gönderdi.⁴² Bu kabile, Medine'ye yedi günlük uzaklıkta Dariyye yönünde Bekerât denen yerde ikamet ediyordu.⁴³

Muhammed ve arkadaşları, Allah Resûlü'nün tavsiyesi gereği gündüzleri gizlenip geceleri yollarına devam ettiler. Onlardan gizlenmeyi başaran birlik, Kuratâ halkına baskın düzenlediler. Ancak kadın ve çocuklara dokunmadılar. Deve, sığır ve koyunlardan oluşan bol miktarda ganimet ele geçirdiler. Bu ganimetleri getirip Allah Resûlü'ne teslim ettiler. Allah Resûlü de ganimetlerin beşte birini ayırdıktan sonra diğerlerini mücahitler arasında bölüştürdü.⁴⁴

Muhammed, bu seriyeye esnasında Sümâme b. Üsâl el-Hanefîye'yi yakalayarak Medine'ye getirdi. Hz. Peygamber de onu mescidin direğine bağladı ve İslamiyet'e davet etti. Ancak Sümâme, Müslüman olmayı kabul etmedi. İki üç gün direğe bağlı kaldıktan sonra Hz. Peygamber, onu salıverdi. Sümâme, özgürlüğüne kavuştuktan sonra Müslüman oldu.⁴⁵

³⁸ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/366-367.

³⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 2/552; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 178.

⁴⁰ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/374.

⁴¹ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 1/377.

⁴² İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 203.

⁴³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/74.

⁴⁴ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 2/534; İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/74; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/376.

⁴⁵ Sümâme'nin Müslüman olma süreci hakkında bk. İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, 203.

1.5. Zülkassa Seriyyesi (6/627)

Benî Sa'lebe, Benî Muhârib ve Enmâr kabileleri, kuraklıktan dolayı zor günler geçirdiler. Medine dışında Heykâ bölgesinde Müslümanlara ait olan hayvanlara baskın düzenleme planı içerisindeydiler. Hz. Peygamber, bu olaydan haberdar olunca Muhammed b. Mesleme'yi on kişilik askeri bir birliğin komutasında Sa'lebe b. Sa'doğulları yurdu olan Zülkassa'ya⁴⁶ gönderdi.⁴⁷

Zülkassa halkı, Müslümanların kendi üzerlerine geleceklerini haber alınca hazırlık yaptılar. Yüz kişiden oluşan müşrikler, mücahitleri takip ederek uyumalarını beklediler. Ardından onlara tuzak kurarak ağır bir darbe vurdular. Muhammed'in arkadaşları şehit olurken kendisi yaralı olarak kurtulmayı başardı. Mücahitlerin hepsinin öldüğünü zanneden bedeviler, onların elbiselerini alarak gittiler. Daha sonra Müslümanlardan biri, Muhammed'e rast gelerek onu Medine'ye getirdi. Allah Resûlü, saldırıya uğrayan Müslümanların intikamını almak için Ebû Ubeyde b. Cerrah önderliğinde bir birlik gönderdi. Ancak müşrikler, Müslümanların geldiklerini haber alınca dağlara kaçtılar. Mücahitler, müşrikleri yerlerinde bulamayınca onlardan geri kalan bazı ganimetleri alarak Medine'ye geri döndüler.⁴⁸

1.6. Hayber Gazvesi (7/628)

Muhammed b. Mesleme, Müslümanlarla Yahudiler arasında meydana gelen Hayber Gazvesi'ne katılarak Müslümanlar için karargâhın belirlenmesinde önemli rol oynadı. Rivayet edildiğine göre Müslümanların mevzilendikleri yerin karargâh için uygun olmadığını gören bazı sahabîler, durumu Allah Resûlü'ne bildirdiler. Bunun üzerine Allah Resûlü, Muhammed'i çağırarak kendisinden Yahudilerin kalelerinden ve bulaşıcı hastalıktan uzak aynı zamanda onlardan gelebilecek saldırılardan emin bir karargâh yeri bulmasını tembihledi. Bunun üzerine Muhammed, uygun bir yer bulmak amacıyla etrafı dolaşmaya başladı. Neticede er-Recî denen yerin uygun olduğu kanaatine vardı. Geceleyin Allah Resûlü'nün yanına dönerek karargâh için uygun bir yer bulduğunu bildirdi. Allah Resûlü de Muhammed'in gösterdiği yere karargâh kurdu.⁴⁹

Bütün uğraşlara rağmen Yahudiler teslim olmayınca kuşatma başladı. Bu esnada Yahudi Merhab, Müslümanlardan birini mübarezeeye davet edince Muhammed b. Mesleme, Hz. Peygamber'in izniyle onun karşısına çıktı ve onu öldürdü.⁵⁰

1.7. Umretü'l-Kazâ (7/629)

Hudeybiye Antlaşması'ndan bir sene sonra Hz. Peygamber, kazâ umresi yapmak amacıyla Zülhuleyfe'ye gitti ve burada bir gece konakladı. Kurban edilmesi için bazı develeri işaretledi ve onları önceden Mekke'ye doğru gönderdi. Kurbanlıkların olası bir saldırı durumunda müdahale etmek amacıyla Muhammed b. Mesleme'nin komutasında yetmiş⁵¹ veya yüz kişilik

⁴⁶ Zülkassa, Rebeze yolu üzerinde Medine'ye yirmi dört mil uzaklıkta bulunan bir yerdir. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 2/81.

⁴⁷ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 2/552.

⁴⁸ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/377; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 78; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 2/641; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/87; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, 3/251.

⁴⁹ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzi*, 2/644.

⁵⁰ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 82; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/14; Merhab'ı öldüren kişinin Hz. Ali olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr, her iki rivayeti de ele almaktan sonra Hz. Ali'nin öldürdüğüne dair rivayeti daha isabetli bulmaktadır. Bk. *el-Kâmil fi't-târih*, 2/98.

⁵¹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/25-26.

bir birliği öncü kuvvet olarak gönderdi.⁵² Muhammed, Merrü'z-Zehrân'a geldiğinde Kureyş halkından bir grupla karşılaştı. Onlar Hz. Peygamber'in durumunu sorunca Muhammed, Hz. Peygamber'in yolda olduğunu ve bir müddet sonra buraya ulaşacağını söyledi. Kureyş halkı, Muhammed ve arkadaşlarının silahlı olduğunu görünce endişeye kapılıp durumu Mekkelilere bildirdiler. Onlar da Hz. Peygamber'e haber göndererek antlaşma gereği silahsız gelmeleri gerektiğini hatırlattılar. Hz. Peygamber, bu hususta endişelenecek bir durumun olmadığını bildirdikten⁵³ sonra konuşmasını şu şekilde sürdürdü: "Ben küçüklüğümden beri vefakârlık ve doğrulukla tanındım. Mekke'ye silahla girmek arzusunda değilim. Sadece silahların bana yakın bir yerde bulunmasını istedim."⁵⁴ Allah Resûlü, kendisinden emin ancak Kureyşlilere güvenmediğinden silahlı gitmiş olması muhtemeldir. Zira onun bütün hayatı incelendiğinde, verdiği sözden asla geri adım atmadığı görülmektedir.

2. Râşid Halifeler Dönemi

2.1. Hz. Ebû Bekir

Allah Resûlü'nün vefatından sonra Müslümanların kimin tarafından idare edileceği ile ilgili Benî Sâide Sakifesinde yapılan müzakerelerde Hz. Ebû Bekir halife seçildi. Daha sonra Müslümanların geneli kendisine biat etmesine rağmen azınlıkta olan birkaç kişi biatını geciktirdi. Bunlardan biri de Hz. Ali ile yakınlığı bilinen Zübeyr b. Avvâm idi. Bu durum büyük sıkıntılara sebebiyet vermemekle birlikte bazı kırgınlıkların oluşmasına yol açtı. Buna seyirci olmayan ve olayların daha da büyümesine engel olmaya çalışanlardan biri de Muhammed b. Mesleme'dir. Rivayet edildiğine göre Muhammed, Zübeyr b. Avvâm'ın kılıcını kırarak yatıştırıcı rol oynadı.⁵⁵

Hz. Ebû Bekir, halife seçildiğinde bazı kabileler, daha önce amiller aracılığıyla toplanan zekâtları vermek istemediler. Bazı sahabîlerin karşı çıkmasına rağmen halife, onlarla savaşmaya karar verdi. Bu amaçla Medine'deki Müslümanları onlara karşı kendi yanında savaşmaya davet etti. Böylece muhacir ve ensardan oluşan, sayıları yüz civarında olan askeri bir birlik halifenin komutasında şehirden ayrıldı. Hz. Ebû Bekir bu işte o kadar kararlıydı ki Medine halkının tamamen hazırlanmasını beklemeden zekât vermek istemeyenlerin üzerine yürüdü. Hazırlıklarını yapamayan diğer Müslümanların sevk ve idaresini Muhammed b. Mesleme'ye bırakarak yoluna devam etti. Medine'de halifenin yerine vekil bırakılan Muhammed, halkı zekât vermeyenlere karşı cihada teşvik etti.⁵⁶

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde idarecileri teftiş ettiği ile ilgili muahhar kaynaklarda⁵⁷ bilgi olsa da bunu klasik kaynaklardan teyit ettiremedik. Allah Resûlü'nün itimat ettiği ve birçok önemli görev verdiği Muhammed'in Hz. Ebû Bekir zamanında pasif durumda kalması düşünülemez. Ancak bununla alakalı yaptığımız araştırmada net bir bilgiye ulaşamadık.

2.2. Hz. Ömer

Hz. Ömer, vali ve âmillerinin halka nasıl davrandığını anlamak için belli aralıklarla müfettiş göndererek onları denetliyordu. Bu hususta rastgele kişileri değil de işinde mahir, görevini

⁵² İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/409; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-esser*, 2/192.

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/231.

⁵⁴ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/26.

⁵⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 1993), 3/13.

⁵⁶ Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 249.

⁵⁷ Atallah Şahyar, "Muhammed b. Mesleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2020).

hakkıyla yerine getiren ve bu konuda kendisine güven veren Muhammed b. Mesleme'yi görevlendiriyordu. Taşrada herhangi bir yerde bir şikâyet söz konusu olduğunda olayı araştırmak için hemen onu gönderiyordu. Muhammed de tahkikat için gittiği yerlerde işini gizleyerek değil, aleni bir şekilde yerine getiriyordu. Şikâyetçileri, şahitlerle birlikte herkesin huzurunda dinliyordu. Hem şikâyetçiler hem de şahitler çekinmeden, herhangi birinin tesiri altında kalmadan ifade veriyorlardı. Çünkü Hz. Ömer'in ona bu konuda sınırsız yetki verdiklerini çok iyi biliyorlardı.⁵⁸

Ashabın en faziletleri arasında gösterilen⁵⁹ ve çözülmesi güç olan meselelerin çözümü için sürekli Hz. Ömer'in yanında bulunan⁶⁰ Muhammed, görevini yerine getirirken son derece hassas davranmış, şüphe uyandıracak hususlardan uzak durmaya çalışmıştır. Hatta kendisine sunulan yemeklere bile temkinli yaklaşmıştır. İbn Abdürabbi şöyle bir olay aktarmıştır: Hz. Ömer, Amr b. Âs'ın malını araştırması için Muhammed'i Mısır'a gönderdiğinde Amr, kendisi için bol miktarda yemek yaptırmıştı. Ancak Muhammed, yemekleri yemek istememiştir. "Bu yemekler haram mı?" diye soran Amr'a, Muhammed, şöyle cevap vermiştir: "Şayet bu yemekleri misafir olduğum için bana ikram ediyorsan onlardan bir miktar yerim ancak başka bir niyetin varsa Allah'a yemin ederim ki ondan bir bardak su bile içmem."⁶¹ diyerek bu konudaki hassasiyetini dile getirmiştir.

Kadisiye Savaşı'ndan (15/636) sonra Sasanilerin başkenti olan Medâin, Müslümanların eline geçince mücahitler geçici olarak oraya yerleştirildi. Bölgenin iklim şartlarına ayak uyduramayan Müslüman Arapların rutubetli ortam ve sivrisineklerin çokluğundan dolayı sağlıkları bozuldu. Bununla birlikte deve ve koyunları da zarar gördü. Irak genel komutanı Sa'd b. Ebî Vakkas, bu durumu Hz. Ömer'e bildirdi. Halife, ordugâh şehir için Medine ile aralarında nehir bulunmayan uygun bir yer bulmasını istedi. Yapılan araştırmalar neticesinde yerleşmeye müsait arazi bulunarak Kûfe⁶² adıyla yeni bir şehir kuruldu.⁶³

Kûfe, belirli bir plan çerçevesinde inşa edildi. Şehrin ortasında mescid yapıldı. Onun hemen yanında Sa'd b. Ebî Vakkas için bir ev inşa edildi. Kamıştan yapılan bu eve görkemli bir kapı monte edildi.⁶⁴ Bu ev, daha sonra Kûfe'de *Sa'd'ın Sarayı* olarak anıldı. İhtişamıyla ön plana çıkan bu saray, halk arasında dedikodulara sebep oldu.⁶⁵ İbn Kesîr, Sa'd b. Ebî Vakkas'ın halkın yüksek sesinden rahatsız olduğu ve bunun için evine böyle bir kapı taktırdığını aktarır.⁶⁶ Hatta bu kapının Medâin'deki Kisra'nın köşkünün kapısı olduğu, Kûfe'ye getirilerek Sa'd'ın köşküne monte edildiği rivayet edilmektedir.⁶⁷

Hz. Ömer, bu durumdan haberdar olunca olayın içyüzünü öğrenmek amacıyla Muhammed b. Mesleme'yi Kûfe'ye gönderdi. Haberin doğru olması durumunda sarayın kapısını yakması

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*, 5/106; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer Devri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 2/180.

⁵⁹ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 3/1377.

⁶⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, 6/28.

⁶¹ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferîd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/46.

⁶² Yakut, *Mu'cemü'l-buldân*, Kûfe, 4/490; Geniş bilgi için bk. Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ağustos 2020).

⁶³ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân* (Beirut: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 387.

⁶⁴ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 391.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/354.

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/75.

⁶⁷ Fayda, "Hz. Ömer Devri", 2/81.

talimatında bulundu. Muhammed, Kûfe'ye gidip bazı tetkikleri yaptıktan sonra sarayın kapısını yaktı. Bu durumdan haberdar olan Sa'd b. Ebî Vakkas, "Bu iş için gönderilmiş bir elçidir." diyerek onu yanına çağırды fakat Muhammed onun yanına gitmedi. Bunun üzerine Sa'd, Muhammed'in yanına gitti.⁶⁸ Muhammed, Sa'd'a halifenin olaylardan haberdar olduğunu ve insanların yüzüne kapıyı kapatmanın doğru olmadığını, halkın huzuruna girmesine engel olan herhangi bir nöbetçinin bulunmaması gerektiğini tembihledi.⁶⁹ Ardından halifenin mektubunu Sa'd b. Ebî Vakkas'a verdi. Mektupta şunlar yazılıydı:

"Bana senin kale gibi bir saray yaptırdığın bilgisi ulaştı. Seninle halkın arasını ayıran bu saraya Sa'd'ın Sarayı deniliyormuş. Üstelik Kisra'nın sarayının kapısını da getirip kendi sarayında kullanmışsın. Kapına adamlar koyup ihtiyaç sahiplerini menetmişsin. Allah Resûlü'nün yolunu bırakıp Kisraların yolunu takip etmişsin. Kisrayı o saraydan mezara indirdiler ve saray kendisine bir fayda vermedi. Bu saray senin değil, fitne ve fesat yuvasıdır. Bu saraydan çık, beytül mâle yakın bir yere yerleş ve sarayı da kapat. Aksi takdirde bu sarayın üzerinde hiç kimsenin giremeyeceği bir kapı yaparız. Ben sana Muhammed b. Mesleme'yi o sarayı yakması için gönderiyorum. O, senden asla korkmayacak."

Sa'd, mektubu okuyunca çok mahcup oldu. Sarayı terk ederek mütevazı bir eve taşınacağını ve halifenin emirlerine uyacağını söyledi. Daha sonra Muhammed'e herhangi bir ihtiyacının olup olmadığını sordu. Hatta kendisine maddi yardımda bulunmayı teklif etti. Fakat Muhammed bu teklifi kabul etmedi. Ardından Muhammed, yaşananları halifeye bildirmek üzere Medine'ye geri döndü.⁷⁰

2.2.1. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın Görevden Alınması

Kûfe şehri kurulduktan sonra oranın genel valisi Sa'd b. Ebî Vakkas olmuştu. Topraklarının büyük bir kısmını özellikle başkentlerini kaybeden Sasaniler, Müslümanlara karşı büyük bir savaş hazırlığına başlamışlardı. Bunların öncü kuvvetleri Nihavend'e ulaştınca Sa'd bir taraftan hazırlık yapmış diğer taraftan da hem halifeyi durumdan haberdar etmek hem de ondan yardım almak amacıyla Medine'ye haber göndermişti. İşte bu esnada el-Cerrâh b. Sinân el-Esedî'nin de aralarında bulunduğu bir grup Kufeli, Vali Sa'd b. Ebî Vakkas'a karşı isyana girişmişlerdi. Düşmanın harekete geçişine pek aldrış etmemiş ve valimiz iyi namaz kıldırıyor gerekçesiyle Medine'ye gelip onu halifeye şikâyet etmişlerdi.⁷¹

Hız. Ömer, Kûfe'den gelen heyetin iyi niyetli olmadığını, şerli insanlar olduklarını anlamış ve bunu yüzlerine vurmuştur. Zira onlara: "Sa'd, bu olağanüstü şartlarda düşmanlarımızla uğraşırken siz kalkıp onu şikâyete gelmişsiniz. Allah'a yemin ederim ki bu tavrınızdan dolayı başımıza gelecek felaketten size acımayacak ve sizlere karşı tedbir almaktan vazgeçmeyeceğim. Buna rağmen sizin şikâyetlerinizi dikkate alıp durum incelemesi için birini görevlendireceğim." demiştir.⁷²

Halife Ömer, yaşanan bu olaylardan son derece üzölmüş ve olayların aydınlığa kavuşması için uğraşmıştır. İşte bu amaçla hem Kûfe'de Müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıkların içyüzünü öğrenmek hem de düşman ordusuna karşı takviye amacıyla Muhammed b. Mesleme komutasında bir heyet göndermiştir. Hız. Ömer zamanında İslam coğrafyasının herhangi bir yerinde halk ile yöneticiler arasında çıkan anlaşmazlıkları gidermek amacıyla bölge hakkında

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/354.

⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/75.

⁷⁰ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 391; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/354; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/75; Fayda, "Hız. Ömer Devri", 2/82.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/390; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/106.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/390; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/106.

bilgi almak ve gerektiğinde cezai müeyyideyi uygulamak için gönderilen ilk kişi Muhammed'dir.⁷³

Muhammed b. Mesleme, Kûfe'ye gittiğinde Sa'd b. Ebî Vakkas'la görüşmeden önce halk ile görüşmeye karar verdi. Onlara olaylar hakkında neler bildiklerini rahat bir şekilde söylemelerini ve validen çekinmemeleri gerektiğini ifade ederek hakikatin ortaya çıkmasına gayret etti. Bunun için onlarla valinin huzurunda değil de kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri cami gibi yerlerde görüşmeyi uygun gördü. Bununla yetinmeyen Muhammed, kabile reisleriyle tek tek görüştü. Bu amaçla vali hakkında bilgi toplamaya çalıştı. Hem halk hem de kabile reislerinin geneli Sa'd hakkında olumlu ifadeler kullanırken Cerrâh el-Esedî'nin etrafında toplananlar, vali hakkında pek olumlu konuşmadılar. Muhammed, Sa'd hakkında Abeseoğullarıyla da görüştü. Onlardan Üsâme b. Katâda, Sa'd hakkında şunları söyledi: "Allah'a yemin ederim ki o, malları eşit bir şekilde paylaştırmıyor, adaletle hükmetmiyor ve askerlerle birlikte savaşlara katılmıyor."⁷⁴

İbn Haldûn, bu olayların arka planında asabiyetin olduğunu ve diğer Arap kabilelerin Kureyş'in üstünlüğünü kabullenemediğini söyler. Kabileler, bunu direk söyleyemediklerinden onların kendilerine zulüm ve düşmanlık ettiğini, ganimetleri adaletli bir şekilde dağıtmadıklarını ve dolayısıyla haksızlığa uğradıklarını iddia etmişlerdir.⁷⁵

Muhammed b. Mesleme, halkla gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra bölge valisi Sa'd b. Ebî Vakkas'la görüştü. Ona isnat edilen suçlamalar hakkında bilgi almak istedi. Özellikle halkın sesinden rahatsız olduğu gerekçesiyle sarayına monte edilen kapı ile ilgili meseleyi sordu. Sa'd, hakkında söylenen olumsuz sözlerin gerçeği yansıtmadığını ve iftiraya maruz kaldığını söyledi.⁷⁶

Cennetle müjdelenmiş on kişiden biri olup din uğruna aç kalmış, çeşitli sıkıntılara maruz kaldığı halde sabretmiş olan⁷⁷ Sa'd b. Ebî Vakkas, söylenenleri kabul etmemiştir. Zira Müslümanların ilklerinden olup müşriklerin kanını ilk akıtan kişinin kendisi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah Resûlü'nün "Anne babam sana feda olsun" ifadesini kendisinden başka hiç kimse için kullanmadığını ifade etmiş ve konuşmasını şu şekilde sürdürmüştür: "Hal böyleyken, nasıl oluyor da Esedoğullarının iddia ettiği gibi iyi namaz kıldırmıyor, İslamiyet'i bir tarafa bırakıyor ve avcılıkla oyalanıyorum.⁷⁸ Şayet durum böyle ise ben amelinin sevabını kaybetmiş ve zarara uğramış kişilerden olurum."⁷⁹ diyerek kendisini savunmuştur.

Kendisi hakkında söylenenlere çok üzölmüş olmalı ki hasımlarına karşı şöyle beddua etti: "Allah'ım! Şayet onlar benim hakkımda söyledikleri sözleri riya için söylemişlerse gözlerini kör et. Onları çoluk çocuklarıyla imtihan eyle..." dedikten sonra rivayetlere göre Sa'd b. Ebî Vakkas'a iftira edenler, Sa'd'ın bedduasına mazhar olup büyük bir sıkıntıya maruz kaldıkları nakledilmektedir.⁸⁰

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/390.

⁷⁴ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 391.

⁷⁵ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: İmaj Yayınevi, 2004), 1/301.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/391; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/106.

⁷⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 1/318.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/391.

⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/106.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/391.

Netice itibariyle Muhammed b. Mesleme hem halkı hem de valiyi dinledikten sonra belli bir kanaate vardı. Ardından halifenin emrini Kûfelilere bildirdi ve Sasanilerle savaşa katılmaları gerektiğini söyledi. Daha sonra Sa'd b. Ebî Vakkas ile muhaliflerini Medine'ye Hz. Ömer'in huzuruna getirdi. Halifeye Kûfe'de yaşadıklarını anlattı. Böylece Hz. Ömer, Muhammed'i dinledikten sonra Sa'd b. Ebî Vakkas'ı hesaba çekti ve nasıl namaz kıldırıldığını sordu. Sa'd: "Allah Resûlü'nün halka namaz kıldırıldığı gibi dört rek'atlık bir namazın ilk iki rekâtını uzun; son iki rekâtını ise kısa keserim." dedi. Bunun üzerine halife: "Biz de seni böyle biliyorduk Ey Ebâ İshâk! İşte senin hakkında dedikodulara sebebiyet veren hadise budur. Eğer ihtiyatlı davranmazsak bu işin sonu hayırlı olmaz." dedikten sonra olayların önüne geçmek için çalışmalarını sürdürdü.⁸¹

Hz. Ömer, Sa'd'la yaptığı görüşmeler neticesinde onun suçsuz olduğuna inandığı halde toplumun birlik ve beraberliğinin zarara uğrayacağına ve olası bir fitnenin önüne geçmek amacıyla ihtiyaten de olsa Sa'd'ı görevinden almıştır. Halifenin Sa'd'ın suçsuz olduğuna inandığının en büyük delillerden biri ise yaralandığı zaman kendisinden sonra halife seçilecek şûra heyetine, "Her kim halife olursa Sa'd'ı Kûfe'ye vali olarak görevlendirsin." ifadesidir.⁸²

2.2.2. Amr b. Âs'ı Denetlemesi

Hz. Ömer, kendi halifeliği zamanında haksız kazancın önüne geçmek için valilerini görevlendirmeden önce onların mallarını tespit etmek amacıyla mal beyannamesini hazırlatmıştır.⁸³ Ayrıca başkalarına yük olmamaları ve halkın malına göz dikmemeleri için kendilerine yüksek miktarda maaş bağlamıştır.⁸⁴ Yani idarecilerinin gayrimeşru herhangi bir servet biriktirmelerine müsaade etmemiştir. Bunun için her yola başvurmuştur. Hatta suiistimal ihtimalini göz önünde bulundurarak gizli bir şekilde servet biriktirenlerin önüne geçmek amacıyla vali ve âmillerini Medine'ye gece gelişlerini bile yasakladığı rivayet edilmektedir.⁸⁵

Halife tarafından alınan bütün tedbirlere rağmen zaman zaman bazı idarecilerinin mallarının beklenenden fazla artış olduğu görülmüştür. Bu durum Hz. Ömer'in dikkatinden kaçmamıştır. Mesela Mısır'a vali olarak görevlendirilen Amr b. Âs, kendisine verilen maaşın dışında fazla mal biriktirdiği ile ilgili haberlerin duyulması üzerine halife, Amr b. Âs'tan savunma istemiştir. Amr'ın gönderdiği mektuptan kuşkulanan halife, kendisine bir mektup yazarak Muhammed b. Mesleme'ye verip göndermiştir. Mektupta şunlar yazılmıştır: "Kötü âmiller hakkında yeterince bilgilendirildim. Senin bana gönderdiğin mektup, doğru yolda olanların huzurunu kaçıran bir mektuptur. Bunun için senin hakkında şüphelerim var. Olayı araştırmak ve şayet fazla çıkması durumunda malını taksim etmesi için Muhammed'i gönderiyorum. Senden ne isterse onu yerine getir. Sana sert davranırsa onu bağışla. Çünkü o, gizli olan şeyleri dışarı çıkarır."⁸⁶

Muhammed, Mısır'a gitmiş ve yaptığı araştırmalar neticesinde Amr'ın masraflarının artmasını sebep göstererek bölge topraklarının verimliliği ve ticaretten elde edilen kazançtan kendisine pay ayırdığını tespit etmiştir. Halifenin bu tür durumlara tahammülünün olmadığını bilen Muhammed, Amr'dan bütün mal varlığını getirmesini istemiştir. Halifenin emriyle orada olduğunu bilen Amr, söylenenlere itiraz etmemiş ve bütün malını Muhammed'in önüne

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/391-392; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/556.

⁸² Buhârî, *Fezâilü Ashâbi'n-Nebî*, 8.

⁸³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/263; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 307-308.

⁸⁴ Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbü'l-harâc* (Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979), 113; Abdulaziz b. İbrahim el-Ömerî, *el-Vilâyetu ala'l-buldan fi asri'l-hulafâi'r-raşidîn* (Riyad: Dâru İsbiliyâ, 2001), 201.

⁸⁵ Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 97.

⁸⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 308; Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve snâ'atu'l-kitâbe*, thk. Muhammed Zeydî (Bağdat: Dâru'r-Raşid, 1981), 339.

sermiştir. Muhammed de yaptığı araştırmalar neticesinde Amr'ın olması gerekenden daha fazla servet biriktirdiğini tespit etmiş ve fazlasına el koymuştur.⁸⁷ Bazı rivayetlere göre ise Muhammed, onun ayakkabılarına varıncaya kadar tüm mal varlığının yarısına el koymuştur.⁸⁸

Malının Muhammed tarafından müsadere edilmesini kabullenemeyen ve son derece üzülen Amr b. Âs, kendi aile büyükleri ile halifenin ailesini karşılaştırdı ve onu tenkit etti. Bu duruma seyirci kalmayan Muhammed, Amr'a şöyle karşılık verdi: "Böyle şeyler söyleme! Şayet kötü gördüğün Ömer'in zamanı olmasaydı, evinin önünde bağlı duran keçin ile meşgul olur, onun fazla süt vermesine sevinir, sütünün azalması durumunda ise üzülürdün." Bunun üzerine Amr, konuşulanları halifeye ulaştırmaması için Muhammed'e ricada bulundu. Muhammed de aralarındaki konuşmaları emanet olarak algıladı ve Hz. Ömer'e anlatmadı.⁸⁹

2.2.3. Âmillerin Denetlenmesi

Hz. Peygamber'den itibaren herhangi bir yere vergi toplamak amacıyla görevlendirilen memurlar, sıkı bir denetime tabi tutulmuş ve görevlerini suiistimal edenler ciddi bir şekilde uyarılmıştır.⁹⁰ Hz. Ömer de aynı hassasiyeti devam ettirmiştir. O görevlendirdiği âmillerini, halka karşı dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamış ve onlara takatlerinin üstünde sorumluluk yüklememeleri gerektiğini tembihlemiştir.⁹¹ Hukuka aykırı hareket eden âmillerini ikaz etmekle yetinmemiş⁹² gerektiğinde sert tedbirlere başvurmuştur.⁹³

Hz. Ömer, halkı küçümseyip onlara farklı muamelede bulunanlara karşı iyi niyetli olmamıştır. Bir yere vali veya âmil tayin ettiği zaman ince ve yumuşak elbise giymeme, değerli bineklere binmeme, elenmiş undan yapılmış has ekmekten yememe ve kapısında insanların huzuruna girmesini engelleyecek herhangi birini bulundurmama gibi şartları koşturmuştur. Nitekim rivayet edildiğine göre halife, caddede yürüdüğü bir esnada halktan biri kendisine, "İdarecileri tayin ederken onlara bazı şartları öne sürmüşsün. Ancak senin Mısır'a vergileri toplamakla görevlendirdiğin İyâz b. Ganm b. Zübeyr, ince elbiseler giyiyor, kapısına hâcib diyor ve halktan farklı bir şekilde davranmaya çalışıyor ki bu da halkta rahatsızlığa yol açıyor." dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, olayın mahiyetini yerinde tespit etmek amacıyla, Muhammed b. Mesleme'yi Mısır'a göndererek olayı detaylı bir şekilde araştırmasını şayet anlatılanlar doğru ise İyâz'ı alıp Medine'ye getirmesini tembihledi.⁹⁴ Zira Hz. Ömer, âmilleriyle ilgili olayları bildirmek ve onlarla alakalı kendisine ulaşan şikâyetleri araştırmak amacıyla genellikle Muhammed'i görevlendirirdi.⁹⁵

Muhammed b. Mesleme, Mısır'a giderek gerekli tetkikleri yapınca söylendiği gibi İyâz'ın kapısında hâcib olduğunu ve halktan farklı bir şekilde giyindiğini görmüştür. Bunun üzerine halifenin emrini kendisine bildirmiş ve hemen Medine'ye gelmesi gerektiğini söylemiştir. İyâz b. Ganm, üzerindeki kıyafetleri değiştirip öyle gelmek isteyince Muhammed, buna müsaade

⁸⁷ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 308; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve smâ'atu'l-kitâbe*, 339.

⁸⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 1/46.

⁸⁹ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 308.

⁹⁰ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 81, 82; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-emoâl*, thk. Dr. Muhammed Ammare (Beyrut: Darü'ş-Şuruk, 1989), 358; Yusuf el-Kardâvî, *İslam Hukukunda Zekât*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984), 2/72.

⁹¹ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 114.

⁹² İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 1/44.

⁹³ Muslim, *Libas*, 2; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 157.

⁹⁴ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 116.

⁹⁵ Kettânî, *et-Teratibu'l-idâriyye*, 1/228.

etmemiş ve bulunduğu hal üzerine halifenin huzuruna çıkacağını karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Muhammed, onu Medine'ye getirip halifeye teslim etmiştir. Hz. Ömer, İyâz'ı görünce üzerindeki elbiseleri çıkarmasını ve başka bir elbise giymesini söyledikten sonra bir hayvan sürüsünü teslim ederek kendisine şöyle seslenmiştir: “Yün gömleğini giy, eline bir değnek al ve şu koyunları güt. Onların sütünden iç, ihtiyacı olanlara da ver. Şayet arta kalan olursa onu da getir.” İyâz b. Ganm, “Ölmek bundan daha hayırlıdır.” karşılığını vermiştir. Hz. Ömer: “Neden bu kadar tepki verdin ki senin baban koyun güttüğü için kendisine ganm/çoban denilmiyor muydu, bu iş senin için daha hayırlı değil mi?” dedikten sonra “şartlarını yerine getireceğine dair bana söz verecek misin?” sorusuna İyâz “evet” cevabını vermiştir. Daha sonra yaptıklarına pişman olan İyâz, halife tarafından Mısır'a eski görevine iade edilmiştir.⁹⁶

2.2.4. Zekât Memuru Olarak Görevlendirmesi

Zekâtlar, Hz. Peygamber döneminden itibaren devlet eliyle toplanıyordu.⁹⁷ Daha sonra Râşid halifeler de aynı yolu takip ettiler.⁹⁸ Hem Hz. Peygamber hem de halifeler, güvendikleri ehil kişilere bu görevi veriyorlardı. Zira zekât memurları, sadece vergileri toplamak için değil aynı zamanda oranın hem valisi hem de İslam'ı tebliğ görevinde bulunuyorlardı.⁹⁹ Onun için son derece hassas davranmaları gerekiyordu.

Zekât âmilleri arasında Muhammed b. Mesleme'nin adı da geçmektedir. Kendisine seriyye komutanlığı ve müfettişlik görevlerinin yanında zekâtları toplama görevi de verilmiştir. Nitekim Hz. Ömer tarafından Benî Cüheyne kabilesine¹⁰⁰ zekât âmili olarak görevlendirilen Muhammed, görevini son derece hassas bir şekilde yerine getirmiştir. Zekât amacıyla kendisine getirilen hayvanları iyice incelemiştir. Zekâta uygun olanları almış diğerlerini ise sahiplerine iade etmiştir.¹⁰¹

Bilindiği gibi Hz. Peygamber zamanından itibaren farklı bölgelere gönderilen âmiller, topladıkları gelirleri ilk önce oranın fakirlerine dağıtmış, fazla kaldığı takdirde merkeze göndermişlerdi.¹⁰² Hz. Ömer döneminde de aynı uygulama devam etmiştir. Rivayet edildiğine göre halife, Muhammed'i zekât memuru olarak görevlendirmiş, o da topladığı zekâtları ihtiyaç sahiplerine dağıtmış ancak nasıl olmuşsa bazılarını unutmuştur. Zekâttan pay alamayan ihtiyaç sahibi bedevi bir kadın, Medine'ye gelerek Muhammed'in durumunu halifeye anlatmıştır. Hz. Ömer de Muhammed ve kadını yüzleştirmiştir. Kadının mağdur durumda olduğunu anlayınca Muhammed'i uyarmış ve üstlendiği görevin hassasiyetinden bahsetmiştir. Ayrıca kadının ihtiyaçlarını karşılamış, bundan sonra böyle bir sıkıntının yaşanmayacağını bildirmiştir.¹⁰³

Muhammed b. Mesleme, sadece valileri ve âmilleri değil, yeri geldiğinde halifeyi de açık bir dille uyarmıştır. Nitekim o, Hz. Ömer'in devletin gelirlerini artırdığını ve bu anlamda insanları maddi olarak rahatlatıldığını, halka âdil bir şekilde muamele ettiğini ve bunun için de onun hakkında hayırla dua ettiğini bildirmiştir. Ancak yanlış yapması durumunda ateşin oka şekil

⁹⁶ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 116; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 4/137.

⁹⁷ Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 133.

⁹⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 675-677.

⁹⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 5/332.

¹⁰⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*, 5/106; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, 6/28.

¹⁰¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 503.

¹⁰² el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 104.

¹⁰³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 708-709.

verdiği gibi kendisine şekil vereceğini de eklemiştir. Hz. Ömer, Muhammed'in kendisine yönelik bu cesur duruşu karşısında Allah'a hamd etmiştir.¹⁰⁴

2.3. Hz. Osman

Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında taşrada halkla valiler arasında bazı problemler ortaya çıktı. Bu olaylar zaman içerisinde büyüdü ve halifenin yönetimini tehdit etmeye başladı. Zira hemen hemen her gün başkent Medine'ye valilerini şikâyet etmek amacıyla heyetler gelmeye başladı. Bunun üzerine halife, Medine'nin ileri gelenleriyle konuyu istişare etmek istedi. Onlara: “Sizler benim yönetim işinde ortaklarımınız ve müminlerin de şahitlerisiniz. Taşradan gelen haberlerin mahiyetini anlatın ve bu konuda bana destek olun.” Onlar da “Diğer şehirlerde olup bitenleri öğrenmek amacıyla güvendiğin adamlarından bazılarını görevlendirmeni tavsiye ederiz. Onlar sana taşrada nelerin yaşandığını net bir dille anlatsınlar.” dediler.¹⁰⁵

Hz. Osman, onların bu görüşlerini isabetli buldu ve Basra'ya Usâme b. Zeyd'i, Fustat'a/Kahire Ammâr b. Yâsir'i, Şam'a Abdullah b. Ömer'i ve en sıkıntılı şehirlerden biri olan Kûfe'ye de Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirdi. Muhammed, Kûfe'ye gittiğinde hem oranın ileri gelenleriyle hem de halkla görüştü. Ancak toplumu ifsat eden ciddi bir tehlikeyle karşılaşmadı. Bu durumu da Halife Osman'a haber verdi.¹⁰⁶

Hz. Osman'ın Muhammed'i Kûfe gibi sıkıntılı bir yere müfettiş olarak görevlendirmesi, onun Hz. Peygamber'in güvenine mazhar olması, Hz. Ömer'in halifeliği dönemlerinde denetleme işi olduğunda akla gelen ilk kişi olması, daha önce Sa'd b. Ebî Vakkas'ı teftiş etmek amacıyla Kûfe'ye gitmesi ve bu konuda yeterli derecede tecrübe sahibi olmasından kaynaklanmış olmalıdır.¹⁰⁷

2.3.1. Hz. Osman'ın Muhasara Edilmesi ve Şehadeti

Hz. Osman, bütün çabalarına rağmen taşrada meydana gelen olayların önüne geçemedi. Her gün artan şikâyetler yüzünden bazı grupları memnun edemedi. Nitekim idarecilerinden rahatsız olan Mısırlı bir grup, halifeyle görüşmek için Zu Huşub denen yere geldiler. Durumdan haberdar olan Hz. Osman, Muhammed b. Mesleme'yi¹⁰⁸ onlarla görüşmek için göndererek geri dönmelerini, halifenin kendilerinden razı olduğunu, isteklerinin yerine geleceğini, hoşnut olmayıp tenkit ettikleri idarecilerini görevden alacağını ve onların yerine istedikleri idarecileri görevlendireceğini bildirmesini istedi. Muhammed, yanına elli süvari alarak Zu Huşub'a giderek Mısırlılara halifenin isteklerini bildirdi ve onları ikna etmeyi başardı.¹⁰⁹

Mısır heyeti, Muhammed'in dediklerine uymuş ve dönmek için hazırlık yapmışlardı. Bu esnada grup başkanı İbn Udeys, Muhammed'e, “bize tavsiye edeceğin bir şey var mı?” diye sorduğunda Muhammed de ona şöyle karşılık verdi: “Evet, Allah'tan korkmanı ve seninle buraya gelenleri alıp götürmeni ve onları halifemizden uzak tutmanı istiyorum. Çünkü o size yardımcı olacağına dair söz verdi.” Daha sonra Mısır heyeti geri döndü.¹¹⁰

¹⁰⁴ Alî b. Hüsâmidîn b. Abdilmelik, *Kenzü'l-ummâl fi's-süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981), 12/563 (35764).

¹⁰⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/526; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 1/376.

¹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/526-527; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 2/587.

¹⁰⁷ Yasin Kurnaz, *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 55.

¹⁰⁸ Bazı kaynaklara göre Muhammed, Hz. Ali ile birlikte Mısır heyetiyle konuşmuşlar. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/532.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/61; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 3/122.

¹¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/532.

Heyet Mısır'a doğru yola çıktı. Büveyb denen yere geldiklerinde zekât damgasıyla mühürlenmiş¹¹¹ bir deveye denk geldiler. Deve sahibini sorguladıklarında Hz. Osman'ın kölesi olduğunu anladılar. Daha sonra eşyasını aradıklarında içerisinde Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'e hitaben yazılmış bir mektup buldular. Mektubun içeriğinde ise gelen heyetin cezalandırılması yazıyordu. Bu durumu gören heyet, Mısır'a gitmekten vazgeçip Medine'ye geri döndü.¹¹²

Muhammed b. Mesleme, Mısır heyetinin geri geldiğinden haberdar olunca hemen onların yanına gitti ve neden geri döndüklerini sordu. Onlar da yolda yaşadıklarını anlatarak söz konusu mektubu gösterdiler. Bunun üzerine Muhammed, Hz. Ali'yi de yanına alarak Mısır heyetiyle birlikte Hz. Osman'ın huzuruna çıktılar. Hz. Osman'ın yanına Mervan b. Hakem de gelmek istedi ancak Hz. Osman ona müsaade etmedi. Muhammed ve Hz. Ali, Mısırlıların elindeki mektubu halifeye gösterdiler. Hz. Osman, mektubu gördüğünde "Allah'a yemin ederim ki bu mektubu ben yazmadım ve bundan kesinlikle haberdar değilim." dedi. Hz. Osman'ın yemini üzerine Muhammed b. Mesleme, "Halife doğru söylüyor. Bu Mervan'ın işidir." karşılığını verdi. Muhammed ve Hz. Ali'nin bütün çabalarına rağmen Mervan'ı gerektiği gibi sorgulamayan ve ona herhangi bir ceza vermeyen halife, yanında bulunanların desteğini de kaybederek yalnız kaldı.¹¹³

Hz. Osman, çaresiz kaldığı bir anda tekrar Muhammed b. Mesleme'yi onları durdurmak ve sakinleştirmek için göndermek istese de Muhammed, bu defa kendisine verilen görevi kabul etmedi. Daha sonra Mısır'dan gelen heyet halifenin evini ablukaya aldıktan sonra onu şehit ettiler.¹¹⁴

Sonuç

Cesaret ve kahramanlığı ile bilinen Muhammed b. Mesleme, "Hz. Peygamber'in süvarisi" lakabına mazhar olmuştur. Askerî alanındaki kabiliyetinden dolayı Hz. Peygamber tarafından bazı seriyelerde komutanlık görevi verilmiştir. Aynı zamanda çalışkanlığı ve iş bitiriciliği sayesinde müteaddit defalar Müslümanları rahatlatıcı adımlar atmıştır.

Vefakârlığı ve sadakatiyle bilinen Muhammed b. Mesleme, birçok kişinin yalnız bıraktığı Hz. Peygamber'i en zor anlarında bile yanından ayrılmaması ve canı pahasına koruması, ona karşı olan bağlılığının bir göstergesidir.

Müslümanlara olan ahdini bozarak müşriklerle bir olup Hz. Peygamber'i hicveden Ka'b b. Malik, Müslümanların hukukunu hiçe sayarak çiğnemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından katli helal kılınmıştır. Bu durumu öğrenen Muhammed b. Mesleme, hiç tereddüt etmeden ortaya atılmış ve onu öldürmüştür. Bu durum onun İslami hamiyetinin zirvede olduğunun bir kanıtıdır.

Liyakatli kişileri göreve getirmekle meşhur olan Hz. Ömer, görevlendirdiği memurlarını sürekli denetime tabi tutmuş ve bu iş için genellikle Muhammed b. Mesleme'ye görev vermiştir. Muhammed, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde devletin genel müfettişi konumundaydı. Herhangi bir beldede halifenin memurları ile alakalı şikâyet söz konusu olduğunda Hz. Ömer, hiç düşünmeden onu göndermiştir. O da görevini yerine getirirken son derece titiz

¹¹¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/61; Hz. Peygamber'den itibaren zekâta taalluk eden hayvanlar damgalanırdı. Bk. Buhârî, *Zekât*, 69.

¹¹² İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/48.

¹¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/537.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/48.

davranmıştır. Denetlemek amacıyla gittiği yerlerde şikâyet ile ilgili konuyu etraflıca araştırmış ve bunun hakkında farklı kişilerin görüşlerine başvurarak olayların içyüzünü öğrenmeye çalışmıştır. Olay hakkında genel bir kanaate sahip olduktan sonra durumu Halife Ömer'e rapor etmiştir. Dolayısıyla Muhammed, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde daha çok denetleme kimliğiyle ön plana çıkmış ve halifenin vazgeçemediği bir müfettişi olmuştur.

Muhammed b. Mesleme, Hz. Osman'ın halifeliğinin son dönemlerinde çıkan fitne olaylarını bertaraf etmede aktif rol oynamıştır. Daha önceki tecrübelerinden de faydalanan Hz. Osman, asileri durdurma görevini kendisine vermiştir.

Müslümanlar arasında farklı görüşler ortaya çıkıp tarafların birbirlerine kılıç çektikleri bir dönemde, Hz. Peygamber'in fitne ile ilgili hadisini öne sürerek olaylara müdahil olmamıştır. Bunun için Hz. Ali'ye biat etmediği gibi Müslümanlar arasında çıkan savaşlara da iştirak etmemiş ve köşesine çekilerek Rebeze'de münzevi bir hayat yaşamıştır.

Kaynakça

Abdurrahman Re'fet el-Bâşa-Halid Muhammed Halid-Abdulaziz eş-Şennâvî. *Sahabe Hayatından Tablolar*. çev. Tâceddin Uzun. Konya: Kervan Yayınları, 2018.

Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*. çev. Metin Muhsin Bozkurt. 2 Cilt. İstanbul: Çile Yayınları, ts.

Arslantaş, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmîyet: İbranîce Tarih kitapları Açısından Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Ataullah Şahyar. "Muhammed b. Mesleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 555-556. Erişim 18 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mesleme>

Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 339-342. Erişim 04 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe>

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-. *Ensâbu'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003.

Câbirî, Muḥammad Âbid el-. *Arap ahlaki akli: Arap kültüründeki değer düzenlerine yönelik çözümleyici eleştirel bir araştırma*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. baskı.

Diyârbekrî, Huseyn b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli'l-enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistâni el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiye, 2009.

Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbü'l-emoâl*. thk. Dr. Muhammed Ammare. Beyrut: Darü'ş-Şuruk, 1989.

Ebû Yusuf, Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim. *Kitabü'l-harâc*. Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979.

Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Baskı., 2016.

Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer Devri". *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Tabakat*. thk. Süheyl Zükkar. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halife b. Hayyât*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.

Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî el-Müttakî el-. *Kenzü'l-'ummâl fi's-süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Ikdu'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: İmaj Yayınevi, 2004.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelüsî. *Cevâmiu's-sîre*. çev. M. Salih Arı. İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.

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. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 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. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Adva, 1990.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübra*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1968.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-esser fi fününi'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1993.

İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zührî. *el-Meğâzî*. ed. Mehmet Azimli. çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntażam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye, 1994.

Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kettânî, Muhammed Abdulhay. *et-Teratibu'l-idâriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.

Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *el-Harâc ve sinâ'atu'l-kitâbe*. thk. Muhammed Zeydî. Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1981.

Kurnaz, Yasin. *Muhammed b. Mesleme Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Mehmed Âşık Hanefî. *Târîh-i Mekke-i Mükerrerme ma'al Medîne-i Münevvere*. çev. Mehmet Karataş-Davut Adlığ-Abdullah Cengiz. Ankara: Gece Akademi, 2019.

Muhammad Hamidullah. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Muhammed Hamidullah. *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. çev. Ülkü Zeynep Babacan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Muslim, Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006.

Ömerî, Abdulaziz b. İbrahim el-Ömerî. *el-Vilayetu ala'l-buldan fi asri'l-hulafâi'r-raşidîn*. Riyad: Dâru İşbilyâ, 2001.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid. *Kitâbu'l-meğâzi*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.

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. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslam ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lam*. thk. Beşar Avvâd M'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

AİLE İÇİ PROBLEMLER KARŞISINDA KUR'AN'IN TESELLİ BOYUTU¹

The Consolation Dimension of the Qoran in the Face of Family Problems

Salih GEDÜK

Eğitim Görevlisi, Dr., Diyanet Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğü,
Kayseri/Türkiye

Dr. Education Person, Religious Affairs Kayseri Religious High Specialization Center
Directorate, Kayseri/Turkey

salihgeduk2@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4895-6533

DOI 10.34085/buifd.793681

Öz

Toplumun temel taşı olan ailenin ayakta kalması toplumun ayakta kalması ile doğru orantılıdır. Toplumun geleceği olan sağlıklı nesillerin yetişmesi muhakkak ki bir arada yaşayan, mutlu bir aile ortamında mümkün olmaktadır. Bununla birlikte insanın olduğu yerde sorunların ortaya çıkması son derece doğaldır. Bu sorunlar karşısında aileyi bir arada tutabilmek ve mutlu bir şekilde varlığını devam ettirebilmek toplum için son derece önem arz etmektedir. Bu çalışmada ailede ortaya çıkan sorunların çözüme kavuşturulması noktasında nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği Kur'an'dan hareketle ortaya konulmaya çalışıldı. Farklı sûrelerde yer alan ayetler bir araya getirilerek konuya dair bütüncül bir bakış elde edilmeye çalışıldı. Gerekli görülen yerlerde konuyla ilgili hadislere de müracaat edildi. Konu incelenirken öncelikle evlilik sürecinde erkekten veya kadından kaynaklı sorunlar ele alınacak ve Kur'an'ın bu sorunlara karşı ortaya koymuş olduğu çözüm önerileri değerlendirildi. Ardından boşanma aşamasında ve sonrasında yaşanması muhtemel sorunlar ayrı ayrı ele alındı. Bunun yanında Kur'an'ın aile bütünlüğünü ve devamını sağlamak üzere eşlere çizdiği hukuki ve ahlaki yol haritasının yanında onların psikolojilerini nasıl göz önünde bulundurduğu ve yaşanan sorunlar karşısında nasıl bir teselli ortaya koyduğu tespit edilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Aile, Problem, Teselli, Toplum.

Abstract

The survival of the family, which is the cornerstone of society, is directly proportional to the survival of the society. Raising healthy generations, who are the future of society, is certainly possible in a happy family environment living together. However, it is quite natural for problems to arise where people are. In the face of these problems, it is extremely important for the society to keep the family together and to continue their existence happily. In this study, it will be tried to put forward what kind of way should be followed in order to solve the problems that arise in the family, based on the Quran. A holistic view on the subject will be tried to be obtained by bringing together the verses from different surahs. Where deemed necessary, the hadiths on the subject will be referred to. While the subject is being examined, first of all, the problems caused by men or women during the marriage process will be discussed and the solution proposals put forward by the Quran against these problems will be evaluated. Then, possible problems to be experienced during and after the divorce phase will be discussed separately. In addition to the legal and moral roadmap that the Quran drew for the spouses in order to ensure the integrity and continuity of the family, it will be tried to determine how they consider their psychology and what kind of consolation it provides in the face of the problems.

¹ Bu makale "Kur'an'da Müminlere Verilen Teselli, Moral Ve Motivasyon" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Keywords: Qoran, Family, Problem, Consolation, Society.

Giriş

Gerçek huzurun elde edildiği bir mutluluk yuvası olan ailede zaman zaman huzursuzlukların baş gösterdiği, hatta bu huzursuzlukların boşanmaya kadar vardığı da bilinen bir gerçektir. İnsanı hem dünyada hem de ahirette mutlu etmeyi hedefleyen bir din olması münasebetiyle İslam, ailede ortaya çıkan bu tür problemlere karşı huzuru tekrar tesis etme adına aile fertlerine bazı tavsiyelerde bulunmakta, ailenin yalnızca kurulmasına değil aynı zamanda onun korunmasına ve varlığını devam ettirmesine de büyük önem verdiğini göstermektedir. İçinden geçmekte olduğumuz zaman diliminde aileye yönelik tehditlerin ulaştığı seviye göz önüne alındığında Kur'an'ın aile birliği ve ailenin devamına dair emir ve tavsiyelerinin önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Kur'an bir taraftan aile içindeki sorunların çözümüne dair hukuki ve ahlaki yönlendirmelerde bulunurken diğer taraftan aile bireylerinin yıpranmalarına müsaade etmemiş, onları psikolojik açıdan da desteklemiş ve teselli edici ifadeler kullanmıştır.

Bu çalışmanın amacı ailede ortaya çıkan sorunların çözümü noktasına Kur'an'ın nasıl bir yol izlediğini, bu yolu takip ederken aile bireylerine nasıl bir psikolojik destek sunduğunu ve onları nasıl teselli ettiğini ayetler çerçevesinde ortaya koymaktır.

Çalışma üç alt başlıkta incelenecektir. Birinci başlıkta aile içinde yaşanacak problemlerin kaynakları olan mülâne, zihâr, iftira ve îlâ gibi sorunlar karşısında erkek ve kadına nasıl teselli verildiği incelenecektir. İkinci başlıkta, çocuk sahibi olamamaktan kaynaklı problemler, üçüncü başlıkta ise boşanma sürecinde, öncesi ve sonrasıyla birlikte ortaya çıkacak problemler karşısına Kur'an'ın teselli yönü ayetler ışığında ele alınacaktır. Netice itibarıyla Kur'an'ın meseleleri ele alırken olaya yalnızca hukuki ve ahlaki açıdan bakmayıp insan psikolojisini de daima göz önünde bulundurduğu sonucuna ulaşılabilecektir.

1. Aile İçi Geçimsizlikte Erkek ve Kadına Verilen Teselli

Aile içinde gerek erkek gerekse kadından kaynaklanan problemlerin meydana gelmesi son derece doğaldır. Böyle durumlarda önemli olan, yaşanan bu sorunu boşanmaya varmadan bir çözüme kavuşturabilmektir. Çünkü meydana gelecek olan bir boşanma hadisesi yalnızca iki kişiyi değil başta çocuklar olmak üzere her iki tarafın aile ve akrabalarını, hatta bütün bir toplumu etkilemektedir. Bu konuda Kur'an, hem erkeklere hem de kadınlara önemli tavsiyelerde bulunmakta ve süreci en az ruhsal zararlarla atlatabilmeleri için onlara bazı yöntemler önermektedir.

Kur'an'ın, meseleleri, ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla ele alırken aile hayatı ile ilgili hükümleri etraflı bir şekilde ele alması İslam'ın aileye verdiği değerin açık bir göstergesidir. Bunun bir diğer göstergesi ise hukuki açıdan bir sözleşme olan nikâhın diğer taraftan bir ibadet olarak değerlendirilmesidir.² Bu sebeple fıkıh kitaplarının bir kısmında nikâh bahsine, ibadet ve muamelat bahislerinin arasında yer verilerek onun aslında hukuki bir işlem olsa da diğer yönüyle bir ibadet olduğu vurgulanmak istenmiş,³ ailenin kurulmasının hukuki adımı olan nikâh, nafile ibadetten dahi üstün sayılmıştır.⁴

² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1981), 3/77.

³ Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2010), 2/229.

⁴ Şemsüddîn Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsûât* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000), 4/192-193.

Eşler arasına sevgi ve şefkat gibi duyguları yerleştirerek aileyi huzurun kaynağı haline getiren Allah (c.c.), bu durumu varlığının ve birliğinin delillerinden bir tanesi olarak ifade etmektedir. Bununla birlikte müminleri evliliğe teşvik ettiği de anlaşılmaktadır.⁵ “*Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi uygulamazsa benden değildir. Evleniniz, ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim...*”⁶ buyuran Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bu teşviki açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Evlenmeyi teşvik etmekle beraber toplum içinde evlenmeye güç yetiremeyenlerin de evlendirilmesi görevini ise topluma vermekte⁷ ve bu sorumluluğu onların omuzuna yüklemektedir. Kur’an’ın anlayışına göre evlenmek isteyen ferdin yoksul olması evlenmesine engel olmamalıdır. Çünkü Allah Teâlâ onu lütfuyla zengin edeceğini açıkça vaat etmektedir.⁸ Bu vadin gerçekleşmesinin şartı ise evleninceye kadar iffetli davranmaktır.⁹

1.1. Erkeğe Verilen Teselli

Kur’an, ailenin reisi, evliliği kuran ve boşama yetkisini elinde bulunduran taraf olması sebebiyle erkeklere bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle, açık bir iffetsizlik yapmaları dışında kadınlarla iyi geçinmelerini emreden Kur’ân, “...eğer onlardan hoşlanmazsanız, bilin ki sizin hoşlanmadığımız bir şeye Allah çok hayır koymuş olabilir.”¹⁰ buyurarak erkeğin eşine karşı bakış açısını tamamen farklı bir noktaya çevirmiştir. Meseleye bu şekilde bakan koca öncelikle Allah’ın emrini yerine getirmiş, kendisine hem dünya hem de ahiret saadetini kazandıracak bir tavsiyeyi kabul etmiş olacaktır.¹¹ Herhangi bir sebeple kocasının kendisinden soğuduğu bu kadınlarda Allah, gerek dünya gerekse ahiret hayatına dair hayırlar var etmiş veya koca için hem dini maslahatlar hem de pek çok hayır saklı olabilir. Hoşuna giden bir şey ise koca için aslında bunun tam tersi bir durumu ortaya çıkarabilir. Hoşlanmadığı eşinden bir müddet sonra hoşlanır hale gelerek eşine sevgiyle bağlanabilir.¹² İlerleyen zamanlarda Allah (c.c.), o kadından kocasına bir çocuk verebilir ve bu çocuk sebebiyle eşler arasında bir sevgi ve muhabbet meydana gelebilir veya Allah (c.c.) bu çocukta büyük hayırlar ortaya çıkarabilir.¹³ Beraber yaşamaktan hoşlanmadığı eşine, buna rağmen iyi davranan ve onunla güzel geçinen koca ahirette mükâfat, dünyada da övgü elde eder.¹⁴ İnsan şunu da bilmelidir ki kişinin hoşuna giden herhangi bir şeyin muhakkak bir de kusuru vardır. Dolayısıyla sevdiği ve hoşuna giden taraflar için kusura sabretmek gerekmektedir.¹⁵

⁵ er-Rûm 30/21. Ayrıca bkz. en-Nahl 16/72.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bejrût: Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, 2011), “Nikâh”, 1; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-u Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye; tsz.) “Nikah”, 5; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru’d-Da’ve, 1992), “Nikah”, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru’d-Da’ve, 1992), “Nikâh”, 1; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (Bejrût: Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, tsz., “Nikâh”, 3.

⁷ en-Nûr 24/32.

⁸ en-Nûr 24/32.

⁹ en-Nûr 24/33.

¹⁰ en-Nisâ 4/19.

¹¹ Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa’dî, *Tefsîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fi tefsîri kelâmi’l-Mennân* (Kâhire: Uli’n-Nühâ, 2000), 1/172.

¹² Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (el-Mansûra: Daru’l-Vefâ, 1997), 1/708.

¹³ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd, el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl fi’t-tefsîri ve’t-te’vîl* (Bejrût: Dâru’l-Fikr, 1985), 2/34.

¹⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Bejrût: Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, 1990), 10/11; Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Bejrût: Dâru’n-Nefâis, 1996), 1/319; İmâdüddîn Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr* (Bejrût: er-Risâle el-Âlemiyye, 2010), 2/222.

¹⁵ el-Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/34.

Muhammed Abduh'un tespitine göre eşlerini beğenmeyen kocaların çoğu gençliği, sağlığı, zenginliği ve dilerse eşinden daha iyi bir kadınla evlenebileceğine dair inancından kaynaklanan şımarıklık sebebiyle bu davranışı sergilemektedir. Erkek, bir müddet sonra elindeki bütün bu imkânları kaybedip geriye yalnızca yanında kendisine destek olan eşinin kalabileceğini unutmamalıdır. Ayrıca kendisinde de bazı kusurların bulunabileceğini ve eşinin de bu kusurlara tahammül ettiğini de aklından çıkarmamalıdır.¹⁶ Bu neticeyi insanlar öngöremezler. Erkeğin yapması gereken şey hemen boşanma yoluna başvurmak değil, aile birliği, eşlerin ve çocukların huzur ve mutluluğu için sabretmek ve eşindeki hayrı bulmaya ve görmeye gayret etmektir. Ayetteki¹⁷ bu tavsiyenin, eşinde gördüğü ve hoşlanmadığı davranışlar sebebiyle kendisini huzursuz ve mutsuz hisseden, bu sebeple sıkılan, daralan ve bunalan ve belki de boşanmayı dahi düşünen, boşanmayı düşündükçe daha da bunalan erkek için önemli bir teselli kaynağı olacağı aşikârdır.

Eşinin bazı huy, alışkanlık ve davranışlarından hoşlanmayan erkek bu davranışlara bakarak bir tavır geliştirmek yerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiye ettiği gibi¹⁸ eşinde güzel olan ve hoşuna giden davranışlarına odaklanmalıdır. Aynı davranışı kadın da gösterdiğinde ailede şüphesiz huzur ve mutluluk meydana gelecektir. Şüphesiz aile, bu çabaların gösterilmesini hak eden önemli bir kurumdur. Bazı müfessirler bu ayetin, boşanmanın mubah olmakla birlikte mekruh olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁹

Erkeğe, aile içinde gerek çocuklara gerekse eşine karşı daima bağışlayıcı olmayı tavsiye eden Allah (c.c.), bu tavrın karşılığında kendisinin de onu bağışlayacağını ifade ederek²⁰ kocayı teselli etmekte ve aile birliğinin devamı için farklı açıdan bir motivasyon sağlamaktadır.

Eşlerinin evlilik hukukuna riayet etmemelerinden endişe eden erkeklere hemen onları boşamak yerine evlilik birliğinin devamını ve kadının yanlışından dönmesini sağlamak için üç aşamalı bir tedbir öngörülmüştür. Eğer kadın yanlışını anlar ve eşine karşı sorumluluklarını yerine getirirse başka bir tedbire başvurulmayacak ve evlilik birliği sağlanmış olacaktır.²¹ Bu tedbir de işe yaramaz ve eşler ayrılmanın eşine gelirse her iki taraftan birer hakem tayin edilecek ve bu hakemler eşlerin arasını düzeltmeye çalışacaklardır. Eğer eşler aralarını düzeltmek isterlerse Allah hakemleri muvaffak kılacak ve aile birliği devam ettirilmiş olacaktır.²² Allah'ın eşleri muvaffak kılması ise aralarında bir ülfet ve uyum meydana getirmesidir. Bu ülfet ise aralarındaki anlaşmazlığın ve nefretin ortadan kalkıp onun yerine uyum ve sevginin yerleşmesidir.²³ Dolayısıyla aile birliğini devam ettirmek isteyen koca için bu yolun kolaylaştırılması anlamında önemli bir teselli ve moral destek de sağlanmış olmaktadır. Ayetin sonunun Allah'ın iki sıfatı olan *Alîm* ve *Habîr* ile sona ermesi, aile içerisinde karşı tarafa haksızlık ve zulüm yapan taraf için bir tehdit ifade ederken mağdur ve mazlum taraf için de teselli içermektedir.

1.1.1. Ailede Erkeği Teselli Yönüyle Mülâane

¹⁶ Mumammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-menâr*, 3. Baskı (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1368), 17/457.

¹⁷ en-Nisâ 4/19.

¹⁸ el-Müslim, "Radâ", 61.

¹⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 4/377; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîmi ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.), 4/379.

²⁰ et-Teğâbün 64/14.

²¹ en-Nisâ 4/34.

²² en-Nisâ 4/35. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/77.

²³ en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/330.

Müntesiplerini bir taraftan evlenmeye teşvik eden İslam, diğer taraftan da bu evliliğin devamını sağlamaya yönelik tedbirler almıştır. Bununla birlikte evliliğin devamının mümkün olmadığı durumlar için de ek tedbirler alarak ne erkeğin ne de kadının bu evlilikten zarar görmesine müsaade etmemiştir. Evliliğin devam imkânını ortadan kaldıran en önemli husus ise eşlerden birinin diğerini aldatmasıdır. Bir kişinin zina hadisesine şahit olması durumunda yapması gereken şey, dört şahitle bunu ispat etmesidir.²⁴ Bunu yapamazsa iftira sebebiyle bu iddiada bulunan kişiye seksen sopa vurulur.²⁵ Fakat böyle bir hadise kocanın başına geldiğinde nasıl davranacaktır? Dört şahit bulamazsa susacak ve hiçbir şey olmamış gibi hayatına devam mı edecektir? Rivayete göre sahabeden Hilâl b. Ümeyye, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek karısının Şerîk isimli bir kişiyle zina ettiğini gördüğünü iddia etmiş, Hz. Peygamber (s.a.s.) de kendisine dört şahit getirmesini, değilse kendisine iftira cezası uygulanacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hilâl: "Ya Rasulallah! Bir kişi karısını bu halde yakalarsa gidip şahit mi arar?" demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Ya şahit ya da ceza" diye cevap vermiştir. Hilâl ise doğru söylediğini ifade etmiş ve durumu Allah'a havale etmiştir. Nihayetinde mülâne ayeti olarak bilinen Nûr sûresi 6-10. ayetler nazil olmuştur.²⁶ Böylece Allah, zina şahitliği hususunda mevcut hükmün dışında, aileye verdiği önemin de bir göstergesi olarak farklı bir yöntem ile bu problemin aşılmasına imkân sağlamıştır. Bu çözüm yoluyla koca öncelikle kendi eşine iftira atmak gibi son derece çirkin bir duruma düşmekten ve doğru söylemesine rağmen şahit bulamadığı için kendisine uygulanması gereken iftira cezasından kurtulmuştur.²⁷ Böylesine çirkin bir fiili işleyen kadın ise, her ne kadar zina cezası çekmeyecekse de bizzat kendisi için Allah'ın lanetini dilemesi sebebiyle aslında en büyük cezaya uğramış olacaktır. Allah (c.c.) belirlemiş olduğu bu hükmü *fazl* olarak nitelendirmiştir.²⁸ Böyle bir meselede belirlenen bu hüküm öncelikle koca için bir teselli ve kalindeki öfkenin yatışmasına vesile olacaktır. Bu ise kocanın cezayı kendisinin kesmesi gibi bir yanlış yapmasının önüne geçecek ve neticede toplumun fesada uğramasına engel teşkil edecektir.

Bu meseleyi konu edinen ayetlerde dikkatimizi çeken bir husus da konuyu noktalayan onuncu ayetin Allah'ın *Tevvâb* ismini hatırlatmasıdır. Bu meselede, koca iftira atarak, kadın ise zina yaparak bir yanlış yapmış olabilir. Dolayısıyla her iki tarafa da Allah'ın *Tevvâb* olduğu hatırlatılarak, yapılan hata ne kadar büyük olursa olsun bunun affının mümkün olduğu ifade edilmekte ve pişmanlıkla birlikte her iki taraf da tövbeye davet edilmektedir.²⁹ Dolayısıyla yanlış yapan tarafa hatasını telafi etme ve böylesine büyük bir günahtan kurtulma adına önemli bir teselli de verilmiş olmaktadır.

1.2. Kadına Verilen Teselli

Allah Teâlâ Kur'an'da, evlilik birliğinin devamı için bir yandan erkeklere yukarıda zikredilen uyarı ve tavsiyelerde bulunurken diğer yandan kadınlara da bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.

Eşlerinin huysuzluğundan veya kendilerinden yüz çevirmesinden korkan kadınların da eşleriyle anlaşarak aralarını düzeltmeleri tavsiye edilerek barışın daima iyi olduğu

²⁴ en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/13.

²⁵ en-Nûr 24/4.

²⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'ab, *Sünenü Ebi Dâvûd* (İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru'd-Da've, 1992), "Talâk", 27.

²⁷ el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 18:124-125.

²⁸ en-Nûr 24/10.

²⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/150; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 4/85

vurgulanmıştır. Ayrıca kocalarıyla güzel geçinip Allah'a karşı olan görevlerini yerine getirdiklerinde Allah'ın, onların her türlü davranışlarından haberdar olduğu³⁰ bildirilmek suretiyle bu güzel davranışın mükâfatının karşılıksız bırakılmayacağı belirtilmiştir.³¹ Burada hitabın hem erkek hem de kadına olduğunu kabul ettiğimizde³² bu mükâfat vadinin siyaktan hareketle öncelikle kadınlara ardından erkeklere olduğunu söyleyebiliriz. Böyle davrandığı takdirde vaat edilen mükâfat öncelikle kadın için bir teselli ve moral kaynağı olmaktadır.

1.2.1. Ailede Kadını Teselli Yönüyle Zihâr

Zihâr, kocanın karısına, "sen bana anamın sırtı gibisin" demesidir.³³ Cahiliye adetlerinden olan ve eşlerin birbirlerinden tamamen ayrılması neticesini doğuran bir boşanma türü olan bu uygulama özellikle kadınlara büyük zararlar vermekteydi.³⁴ Nitekim Mücadele sûresinin ilk beş ayetinin inmesine sebep olarak aktarılan rivayette, kocası kendisine zihâr yapan Havle bint-i Sa'lebe isimli kadın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip durumu aktarırken, gençliğini kocasına adadığını, ona çocuklar doğurduğunu, şimdi ise yaşlandığında kapı dışarı edildiğini dertli dertli anlatmıştı. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mevcut hükümden başka bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmesinden sonra Havle Allah'a (c.c.) yakarmış,³⁵ Bunun üzerine ilgili ayetler nazil olmuştur.³⁶

Yaşanan bu hadise ve ardından nazil olan ayetlerden, aile içinde yaşanan problemler karşısında Allah'ın (c.c.) kadınlara verdiği teselliye dair bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Mücadele sûresinin ilk beş ayetinden öncelikle Kur'an'ın başta kadınlar olmak üzere bütün zayıfların haklarının korunmasına ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu durumu ayette Allah (c.c.): "Muhakkak ki Allah kadının sözünü işitmiştir." ³⁷ şeklinde ifade etmiştir.

İkinci ayette Allah, (c.c.) zihâr esnasında ağızdan çıkan "Sen bana anamın sırtı gibisin" gibi sözlerin bir gerçekliği olmadığını ifade ederken aynı zamanda bu sözleri çirkin ve yalan bir söz olarak vasfetmiştir.³⁸

Üçüncü olarak, eşler arasındaki sevgi ve saygıyı önemli ölçüde etkileyen ve zedeleyen böylesine yanlış bir tavrın cezasız kalmaması gerektiği ortaya konulmuş ve kocaya evliliğe tekrar dönebilmesi için bir ceza olarak kefaret ödemesi şartı koşulmuştur.³⁹

Dördüncü olarak, zihâr ve kefareti konusunda ortaya konulan ahkâmın çerçevesinin Allah (c.c.) tarafından belirlenmiş olduğu, dolayısıyla bu hükümle amel etmenin O'na olan iman gereği olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla kadına büyük zarar veren böyle bir yanlışın tekrar edilmemesi istenmiştir.⁴⁰

³⁰ en-Nisâ 4/128.

³¹ en-Nesefî, Medâriku't-tenzîl, 1/370.

³² er-Râzî, Mefâtihu'l-ğayb, 11/54.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, el-Cami'u li ahkâmi'l-Kur'an (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 17/261; en-Nesefî, Medâriku't-tenzîl, 4/342.

³⁴ Karaman vd., Kur'an Yolu, 5/259.

³⁵ Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; en-Nesâî, "Talâk", 33.

³⁶ Benzer rivayetler için bkz. et-Taberî, Câmi'u'l-beyân, 14/3-9.

³⁷ el-Mücâdele 58/1.

³⁸ el-Mücâdele 58/2.

³⁹ el-Mücâdele 58/3.

⁴⁰ el-Mücâdele 58/4.

Son olarak ise Allah ve Rasulü tarafından belirlenen ahkâma riayet etmeyenlerin başına gelen felaket hatırlatılmak suretiyle aynı fiilen tekrarlanmaması hususu tekrar vurgulanmıştır.⁴¹

Mücâdele sûresinden daha önce nazil olan Ahzâb sûresinin 4-5. ayetlerinde değinilen zihâr uygulaması eleştirilmiş, bu sûrede ise detaylarıyla birlikte kesin olarak yasaklanmıştır.⁴²

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bir cahiliye âdeti olan zihâr yoluyla boşama uygulaması en büyük zararı kadına vermektedir. İslam, bu uygulamayı ortadan kaldırırken, haksız bir şekilde başta kadın olmak üzere hiçbir zayıf varlığa zarar verilmesine müsaade etmeyeceğini açıkça göstermiştir. Kendisinin sahipsiz olmadığını ve hukukunun bizzat Allah tarafından korunduğunu bu sûre ile bizzat müşahede eden kadın için bu durum önemli bir teselli ve moral kaynağı olacaktır.

1.2.2. Ailede Kadını Teselli Yönüyle İftira

Eşinin zina ettiğini iddia ettiği halde bunu şahitle ispat edemeyen koca için mülâne yolu açılmış ve konu bir çözüme kavuşturulmuştur.⁴³ Bu ayetlerin hemen devamında ise belki de başta koca olmak üzere toplumda yaşayan her bir ferde, iffetli bir kadına iftirada bulunmanın ne kadar büyük bir zulüm ve vebal olduğu anlatılmaktadır. Üstelik bu mevzu bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) ve eşleri arasında kendisi için ayrı bir yeri olan Hz. Âişe (r.a.) üzerinden aktarılmaktadır. *İfk Hadisesi* olarak bilinen bu olay, içerisinde barındırdığı pek çok ibretle birlikte iftiraya uğrayan başta Âişe validemiz olmak üzere diğer kadınlar için de önemli bir teselli ve moral destek barındırmaktadır.

Hicretin 5. yılında gerçekleşen *İfk Hadisesi* Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çıkmış olduğu Müreyysi seferi dönüşünde meydana gelmiştir. Bu sefere çıkarken yanına Âişe'yi (r.a.) alan Hz. Peygamber (s.a.s.), dönüşte Medine yakınlarında istirahat için konaklama emri vermişti. İhtiyacını görmek için buldukları yerden biraz uzaklaşan Hz. Âişe (r.a.), döndüğünde kolyesini düşürdüğünü fark etmiş ve onu aramak için tekrar kervandan uzaklaşmıştı. Kolyesini bulup döndükten sonra ise kervanın hareket ettiğini görmüş, kafilenin durumu fark ettiğinde dönüp kendisini alacağını veya kervanı geriden takip eden artçının kendisini bulacağını düşünerek beklemeye koyulmuştu. Nitekim düşündüğü gibi olmuş, geriden gelen Safvân (r.a.) Hz. Âişe'yi (r.a.) fark etmiş ve onu devesine bindirerek kervana yetişmişti. Bu hadiseyi gören münafıkların lideri Abdullah b. Übey ve bazı kişiler çirkin bir dedikodu yayarak büyük bir iftiraya vesile olmuşlardı. Başta Hz. Âişe ve ailesi olmak üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) ve müminleri son derece üzen bu olay, Nûr sûresinin 11-26. ayetlerinin Hz. Âişe (r.a.) ve Safvân'ı (r.a.) temize çıkarması ile son bulmuştur.⁴⁴

Toplumun ifsat eden, insanlar arasındaki dostluk ve sevgi gibi erdemleri ortadan kaldıran, aileleri birbirine düşüren ve bazen de cinayetlere sebep olan iftira ve özellikle de iffetli bir kadına yapılan iftirayı engellemek üzere inen bu ayetlerde toplum için önemli dersler olduğu görülmektedir. Yaşanan bu hadise üzerine nazil olan ayetler, öncelikle iftira atan, iftiraya uğrayan ve şahit olan kişilere benzer hadiseler karşısında nasıl bir tavır takınmaları gerektiği hususunda bir yol haritası çizmiştir.⁴⁵

⁴¹ el-Mücâdele 58/5.

⁴² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/265.

⁴³ en-Nûr 24/6-10.

⁴⁴ Hadisenin detayı için bkz. el-Müslim, "Tevbe", 56. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/102-130.

⁴⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/60.

Olayın anlatıldığı 11-26. ayetlerde iftiraya uğrayan kadının birçok açıdan teselli edildiğini görüyoruz. Bu hususları şöyle sıralayabiliriz:

- a. İftirayı atanların yalnızca küçük bir grup olduğu yani toplumun tamamının işin içinde olmadığını ifade etmek,⁴⁶
- b. Yaşanan bu hadisenin herkes için aslında hayırlara vesile olduğunu ifade etmek,⁴⁷
- c. Bu iftiraya karışan her bir ferdin günah işlediğini, o günahın büyüğünü yüklenen (ve hadisenin başlaması ve büyümesine sebep olan münafıkların lideri Abdullah b. Übey)e büyük bir azap olduğunu belirtmek,⁴⁸
- d. Bu iftiraya karışanlara, olayı ilk duyduklarında bunun büyük bir iftira olduğunu söylemeleri gerektiğini, kınama ve azarlama üslubuyla ifade etmek,⁴⁹
- e. Yine kınama ve azarlama üslubuyla, dillerine doladıkları bu olay karşısında dört şahit getirmeleri gerektiğini ifade etmek,⁵⁰
- f. Şahit bulunamazsa yaptıkları bu işin adının Allah katında yalancılık olduğunu ifade etmek,⁵¹
- g. Allah'ın kullarına karşı olan ihsanı ve rahmeti olmasaydı bu iftira olayına bulaşanların dünya ve ahirette büyük bir azapla karşılaşacaklarını ifade etmek,⁵²
- h. Basit bir olaymış gibi ağızdan ağza aktarılan bu iftiranın Allah katında son derece büyük bir olay olduğu ifade etmek,⁵³
- i. Aynı hataya dönmemeleri için Allah'ın kendilerine nasihat ettiğini ifade ederken meseleyi imana bağlayarak bu günahın büyüklüğünü ifade etmek,⁵⁴
- j. Yapılan bu iftiranın, şeytanın peşinden gitmek olduğunu ifade etmek,⁵⁵
- k. Son olarak iftiraya uğrayan kadınların atılan bu iftiradan uzak oldukları ve onlar için bağışlanma ve değerli bir rızık olduğunu ifade etmek.⁵⁶

Hız. Âişe (r.a.), vahyin inmeye devam ettiği bir zaman diliminde yaşıyordu. Dolayısıyla masumiyeti doğrudan ayetin nazil olmasıyla ortaya çıktı. Fakat bu durum diğer kadınlar için geçerli değildir. Bu sebeple ayetlerde öncelikle iftiraya meyledenleri bu fiilden vazgeçmeye yönlendirecek ifadeler yer verilmiştir. Bu ise yapılan işin ne kadar çirkin, cezasının da ne kadar büyük olduğu ifade edilmek suretiyle yapılmıştır. Bu uyarının işe yaramayıp iftiranın gerçekleştiği durumda ise ayetlerin yönü, doğrudan iftiraya uğrayan kadına yönelmekte ve onu teselli etmektedir. Bununla ona moral destek sağlanmakta, iftiraya uğrayan kişinin masumiyetini kimse bilmesede dahi Allah'ın bildiği ve kendisine ahirette büyük bir mükâfat verileceği bildirilmektedir. Buna mukabil müfterinin ise ahirette rezil ve rüsvay olacağı haber verilerek de ayrıca teselli edilmiştir.

⁴⁶ en-Nûr 24/11.

⁴⁷ en-Nûr 24/11.

⁴⁸ en-Nûr 24/11.

⁴⁹ en-Nûr 24/12.

⁵⁰ en-Nûr 24/13, 16.

⁵¹ en-Nûr 24/13.

⁵² en-Nûr 24/14, 19, 23-25.

⁵³ en-Nûr 24/15.

⁵⁴ en-Nûr 24/17.

⁵⁵ en-Nûr 24/21.

⁵⁶ en-Nûr 24/26.

İfk Hasesisi'nin Hz. Âişe (r.a.) hakkında gerçekleşmesi sebebiyle meseleyi kadın üzerinden inceledik. Fakat aynı durumun bir erkek hakkında vaki olduğunda da aynı hükümlerin geçerli olacağı muhakkaktır.

1.2.3. Ailede Kadını Teselli Yönüyle İlâ

Kur'an, eşler arasında yaşanan bir olay sebebiyle meydana gelen ve gagesi yalnızca karşı tarafa zarar verme olan veya dolaylı olarak aynı sonucu doğuran ayrılığa izin vermemiştir. Bu sebeple eşle cinsel ilişkide bulunmama dair yemin eden koca için bu süre dört ay olarak belirlenmiş, sürenin uzatılarak kadının daha fazla zarar görmesine müsaade edilmemiştir.⁵⁷ İslam Hukukunda "îla" olarak isimlendirilen bu uygulamanın kadına önemli ölçüde zarar verdiği açıktır. Ayrıca bu uygulama aile içinde, olması hiç de arzu edilmeyen bir çatışma halinin devamına zemin hazırlamaktadır. Allah, kadına zarar veren, onun hukukunu ihlal eden böyle bir evliliğin devam etmesine izin vermemiştir. Dolayısıyla eşine îlâ yapan kocaya, bu durumu sona erdirmek için dört ay süre tanımış, bu süre içerisinde eşine dönebileceğini aksi takdirde eşinin kendisinden boşanmış olacağını haber vermiştir.⁵⁸

Bu noktada konumuz açısından önem arz eden nokta, Allah'ın, îlâdan dönerek eşleriyle barışan ve evlilik hayatını olması gereken sınırlar içerisinde devam ettirmeye karar veren kocaları bağışlayacağını ifade etmesidir. Bu davranış, yemini bozma pahasına bile olsa, tercih edilmesi gereken bir davranıştır. Çünkü aile birliğinin devamı bu aşamada yeminden daha önemli ve değerlidir. Bu sebeple Allah, yemini bozan kişinin günahını affettiğini ve onun yemin kefaretenin muaf tutulduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Ayette dikkati çeken bir başka nokta da evlilik hukukuna riayet hususunda bir kusuru olmayan kadına, kocasının böyle bir ceza uygulamasının günah olarak ifade edilmesidir. Çünkü ayetin sonunda Allah, sıfatları içinden *Ğafûr* ve *Rahîm* sıfatına yer vermiş, eşle arasını düzelten kocayı affedeceğini ifade etmiştir. İşte bu durum, koca için evliliğe devam etme konusunda bir motivasyon, kadın için de kocanın evlilik birliğini devam ettirmesi konusunda teselli ve moral kaynağıdır.

2. Çocuk Sahibi Olamayanlara Verilen Teselli

Kur'an'da dünya hayatının süsü ve insanın çok düşkün olduğu ifade edilen nimetlerden bir tanesi de oğullardır.⁶⁰ Bizzat Rahman'ın has kullarının ağzından çocuklar göz aydınlığı⁶¹ olarak ifade edilmektedir.⁶² Kur'an Allah'ın (c.c.) bu hayatı imtihan için yarattığını ve her bir kulun bir şekilde bu imtihana tabi tutulacağını haber vermektedir.⁶³ Bu imtihan bazen Allah'ın (c.c.) insanlara çocuk verip bizzat çocuklarıyla imtihan etmek suretiyle gerçekleşirken⁶⁴ bazen de bu

⁵⁷ el-Bakara 2/226.

⁵⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991), 2/312.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1:275; el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1999), 1/121; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2/312; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Sentez Yayınevi, tsz.), 1/230. Kefaretin gerekli olup olmaması hükmü içtihat ihtilafına konu olmuştur. Çoğunluğa göre iyi niyetle yemini bozmuş olduğundan kefarete gerekir. Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, 1/246.

⁶⁰ el-Kehf 18/46.

⁶¹ Müfessirler bu ifadenin fiziksel güzelliklerle alakalı olmadığını, inancı ve yaşayışıyla iyi ve erdemli eşlerin ve çocukların kastedildiğini önemle belirtirler. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/141.

⁶² el-Furkân 25/74.

⁶³ el-Mülk 67/2.

⁶⁴ el-Enfâl 8/28; el-Mü'minûn 23/55-56; et-Teğâbun 64/15; el-Kalem 68/14-15; el-Müddessir 74/13.

nimetten mahrum bırakmak suretiyle kendini göstermektedir.⁶⁵ Hangisinin daha zor bir imtihan olduğu ayrı bir tartışma konusu iken Kur'an, özellikle çocuk sahibi olamayan ailelere teselli olabilecek bazı pasajlar sunmaktadır. Bu pasajlarda özellikle ileri yaşlara kadar çocuk sahibi olamayan peygamberlerden bahsedilir. Bunlardan bir tanesi Zekeriya'dır (a.s.). O, Rabbine yalvarmış ve kendisine temiz bir nesil vermesini istemiştir. Melekler de kendisine Yahya'yı (a.s.) müjdelemişlerdir. Fakat Zekeriya (a.s.) bu duruma şaşırarak, kendisi yaşlı, eşi ise kısır iken çocuğunun nasıl olacağını anlayamamıştır. Allah (c.c.) da ona, dilediğinde her şeyin olabileceğini açıkça ifade etmiştir.⁶⁶

Çocuk sahibi olmak için Allah'a yakaran peygamberlerden biri İbrahim'dir (a.s.). O, "Rabbim! Bana iyilerden (bir çocuk) nasip et." diye dua edince Allah (c.c.): "Ona erkek bir çocuk müjdeledik."⁶⁷ buyurarak bu duasına icabet etmiştir.

Bu iki örnekte, çocuk sahibi olamayan, hatta kendilerine doktorlar tarafından çocuk sahibi olmalarının mümkün olmadığı söylenen aileler için önemli bir teselli, moral ve gelecek için önemli bir motivasyon sağlanmaktadır. Dikkat edilecek olursa her iki peygamber ileri yaşlarda çocuk sahibi olmuşlardır. Bu durumda ailelerin yapması gereken şey, Zekeriya (a.s.) gibi yakararak dua etmek ve umudunu asla kaybetmemektir. İnsan şüphesiz, geleceğini çocuklarına göre planlar. Fakat çocuğunun olmuyor diyerek hayata küsmek yerine daima bu umutla ve bu motivasyonla hayatına devam etmek önem arz etmektedir.

Allah'ın kullarına olan nimetini ve özellikle de evlat nimetini ihsan etmesinin sebebi olarak, Meryem sûresinde, İbrahim'in (a.s.), Allah'tan (c.c.) başkasına tapanlar ve onların taptıklarından uzak durması zikredilmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, kendisine İshak (a.s.) ve Ya'kub'u (a.s.) rahmetiyle lütfettiğini ifade etmektedir.⁶⁸ Nûh sûresinde ise Allah'tan mağfiret dilemek, bu nimetlere sebep olarak zikredilmiştir.⁶⁹ Çünkü daima Allah'a itaatte bulunmak bütün hayır kapılarının açılmasına sebep olduğu gibi⁷⁰ inkâr ve isyan içeren fiiller âlemin tahrip olmasına sebep olmaktadır.⁷¹ Allah insanları kendisine ibadet etsinler diye yaratmıştır. Dolayısıyla yaratılış maksadına uygun davranan kişi dünyada amacına ulaşacaktır.

Bu sebeple çocuk sahibi olamayanların bu ayetlerin ışığında Allah'a yönelerek günahlardan uzaklaşma konusunda gayret göstermeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah'a (c.c.) karşı çokça istiğfarda bulunmaları ve Zekeriya (a.s.) gibi kısık sesle yalvararak çocuk konusundaki taleplerini ifade etmeleri gerektiği işaret edilmektedir.

Kur'an, insanın yaratılış sebebinin imtihan olduğunu açık bir şekilde beyan eder.⁷² Bu bağlamda bütün fiili ve kavli duaya rağmen çocuk sahibi olunamıyorsa yapılması gereken şeyin Allah'a teslim olup sabretmek ve bunun mükâfatını ahirette alacağını ummak olduğu anlaşılmaktadır. Ayetlerin açık beyanından, çocuksuzluğun bir imtihan olduğu gibi çocuğun da bir imtihan vesilesi olduğu⁷³ ve kişinin hem dünya hem de ahirette helak sebebi olabileceği

⁶⁵ eş-Şûrâ 42/49-50.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/38; Meryem 19/3-7, 21, 35.

⁶⁷ es-Sâffât 37/99-100.

⁶⁸ Meryem 19/49-50.

⁶⁹ Nûh 71/11-13.

⁷⁰ el-Mâide 5/66; el-A'râf 7/96; Tâhâ 20/132; el-Cinn 72/16; et-Talak 65/2, 4.

⁷¹ Meryem 19/90-91.

⁷² Hûd 11 /7; el-Mülk 67/2.

⁷³ el-Enfâl 8/28.

anlaşılmadığıdır.⁷⁴ Kendisi hakkında hangi imtihanın daha zor ve sonuç olarak hangisinden başarılı olacağını kişi bilmediği için belki de kendisi hakkında çocuksuzluk imtihanının ahiret açısından daha hayırlı olduğunu düşünerek teselli ve moral bulması, bu motivasyonla hayatına devam etmesi kişi için en doğru olan davranış şeklidir.

Nitekim Şûrâ sûresinde⁷⁵ kâinatta gerçekleşen hiçbir olayın Allah'ın (c.c.) iradesi dışında cereyan etmediği, dolayısıyla çocuk sahibi olma veya olamama, çocuğun cinsiyetinin kız veya erkek olmasının da tamamen onun iradesi çerçevesinde gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Çocuğun olması veya olmaması nihayetinde Allah'ın (c.c.) iradesine bağlı olup insanların bunda bir dahli olmayınca, bu durum insanlar arasında bir üstünlük vesilesi olmamalıdır. Ayetlerin bütününden, kişinin yapması gereken şeyin, çocuk sahibi olmuşsa –imtihan yönünü unutmadan- bunun şükürünü eda edebilmenin gayreti içerisinde olması, çocuğu olmuyorsa bunun bir imtihan olduğu bilincinin kaybetmeden sabretmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çocuğu olmayan kişinin bu durumu hayatta mutlu veya mutsuz olmasının tek ölçüsü olarak kabul ederek kendisini perişan etmesi ilahi takdire rıza göstermeme anlamına gelebilir. Çünkü ayette açıkça, kişinin hoşuna gitmeyen bir şeyde hayır, hoşuna giden bir şeyde ise şer olabileceği ifade edilmiştir.⁷⁶ Kişinin elinde olmayan sebeplerden ötürü hayatını yaşanmaz hale getirmek yerine sahip olduğu nimetlere şükrederek bu nimetleri ve imkânları bir başkasıyla paylaşmak hem dünyası hem de ahireti için daha faydalı olabilir.⁷⁷ Nitekim dualarına icabet edilerek kendilerine evlat nasip edilen İbrâhîm (a.s.), görmüş olduğu rüya sebebiyle oğlunu kurban etmekle,⁷⁸ Zekeriyâ (a.s.) ise hem kendisinin hem de oğlunun inanmayanlar tarafından öldürülerek şehit edilmek suretiyle zor bir imtihana tabi tutulmuşlardır.⁷⁹

Eşlerin ve çocukların bir kısmının kişiye düşman olduğunun ifade edildiği ayetin⁸⁰ nüzul sebebi olarak, sahabeden bir kısmının Medine'ye hicret etmek istediği, fakat eşlerinin ve çocuklarının onları engellediği, Allah'ın da (c.c.) ashabı, ailelerine uyararak hicretten vazgeçmeme konusunda uyardığı ifade edilmektedir.⁸¹ Kişinin arzusu muvacehesinde verilecek olan çocuğun hayırlı bir çocuk olmayıp kişinin hem dünyasını hem de ahiretini perişan edebileceği unutulmamalıdır.⁸² Bu sebeple sabredip Allah'tan hayırlısını istemek mümin için en doğru davranış şekli olacağı aşikârdır. Nitekim Nûh'un (a.s.) oğlu babasının yolundan gitmeyerek suda boğulmuş, bu da Nûh (a.s.) için son derece büyük ve acı bir imtihan olmuştur. Onun başına gelen bu imtihanın herhangi bir müminin başına gelme ihtimali her zaman mümkündür. Tam da bu noktada Allah'ın (c.c.), insanları aldatan dünya hayatının fani, mal ve evlatların da bu dünyanın bir süsü olduğunu, kısa bir süre sonra ellerinden çıkacağını, asıl kalıcı ve hayırlı olanın salih amel olduğunu bildirdiği ayete⁸³ uygun olarak kişinin yapması gerekenin, dünya hayatında yapacağı iyi işlerle ebedi saadetini kazanmak olduğu anlaşılmaktadır. Allah (c.c.), geçici olan bu nimetlerin değil, asıl varılacak yer olan ve kendi yanında bulunan ahiret

⁷⁴ et-Tevbe 9/55; el-Mü'minûn 23/55.

⁷⁵ eş-Şûrâ 42/49-50.

⁷⁶ el-Bakara 2/216.

⁷⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/761-762.

⁷⁸ es-Sâffât 37/102-113.

⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2010), 2/55.

⁸⁰ et-Teğâbün 64/14.

⁸¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/25.

⁸² el-Kehf 18/80-81.

⁸³ el-Kehf 18/46.

hayatının ve oraya ait nimetlerin ön plana alınması gerektiğini ifade etmekte⁸⁴ ve dünya süsüne karşı ahireti hedef olarak göstermektedir.⁸⁵ Şu bir gerçektir ki asıl maksadın dünya değil ahiret olduğunu, hakiki nimetlere orada kavuşulacağını idrak eden kişi için bu durum önemli bir teselli ve moral kaynağı olacaktır.

3. Boşanma Öncesi ve Sonrası Eşlere Verilen Teselli

Fert ve toplum tarafından hoş karşılanmayan boşanma hadisesi bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından *Allah Teâlâ'nın en sevmediği helal*⁸⁶ olarak nitelendirilmiştir. Çünkü aile birliğinin bozulmasının ve bunun toplumda artarak devam etmesinin başta çocuklar olmak üzere eşlere ve devamında topluma ne tür zararlar verdiği bilinen bir gerçektir. Fakat bir evlilik artık taraflara faydadandan çok zarar verir hale gelmişse bu evliliği sona erdirmek de bir çözüm yoludur.

3.1. Boşanma Öncesi

Yukarıda ifade edilen bütün çabalara rağmen evliliğin devamının mümkün olmadığına karar verilmiş ve bir sonraki aşama olan boşanma aşamasına geçilmişse bundan sonra Kur'an'ın belirlediği üç aşamalı boşanma süreci devreye girmektedir. Bu süreye biraz daha yakından bakıldığında maksadın, sürecini hızlandırarak boşanmayı gerçekleştirmekten ziyade evliliği devam ettirmenin imkânlarını sonuna kadar zorlamak olduğunu anlaşılmaktadır. Bu zaman dilimi içerisinde evliliğe dönüş için bir tedavi sürecinin yürütüldüğünü söylemek hiç de zor değildir. Bu tedavi sürecinin bir yüzü evliliğin devamı yönüne bakarken diğer yüzü boşanma tarafına bakmaktadır. Bu sürecin sonunda taraflar artık evliliğin devamına veya ayrılmaya karar vermişlerse bu her iki duruma alışabilmeleri için onlara zaman kazandıracaktır.⁸⁷

Günümüzde Aile Danışma Merkezlerindeki uygulamalara bakıldığında benzer bir metodun tatbik edildiğini görüyoruz. *Ayrı Yaşama* adını verdikleri bu uygulama, evliliğin devam etmesiyle birlikte eşlerin ayrı yaşamaları üzerine kurgulanmıştır. Uzmanlar, eşlerin bir arada bulunmasına engel teşkil eden bazı problemlerin yaşandığı ailede bu uygulamanın uzlaşmayla sonuçlanabildiğini ve eşlerin evliliğe devam etme konusunda bir çözüme ulaşabildiklerini ifade etmektedir. Yaşanan bu kısa süreli ayrılık, eşlerin yaşanan olaylara tarafsız bir gözle bakabilmesi, her birinin kendi hatalarının farkına varabilmesi imkânı sağlarsa bu aileyi tekrar bir araya getirebilir.⁸⁸ Yaşanan bu ayrılık süresinde eşlerde bir özlem duygusu meydana gelirse bu durum eşler arasında sevginin tekrar yeşermesine sebep olabilir.⁸⁹

Aile danışmanlarının uyguladığı bu yöntem ile Kur'an'ın uyguladığı yöntem arasında bazı benzerliklerle birlikte önemli bir fark vardır. Kur'an'ın belirlediği ayrılık, aynı mekânda ama fiziksel temasın olmadığı bir ayrılıktır. Yani kadın, iddetini kocasının evinde tamamlarken⁹⁰ aile danışmanlarının tavsiye ettiği ayrılık, evden ayrılma şeklinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte her iki yöntemin de aynı hedefi gerçekleştirmek istediği anlaşılmaktadır. Bu da boşanma sürecine giren eşlerin, öfkelerinin dinmesinden sonra sakin bir zihinle meseleyi tekrar

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/14.

⁸⁵ Hûd 11/15-16; eş-Şuarâ 26/88; el-Meâric 70/11; Abese 80/36.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Talak", 3.

⁸⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşama", *Bilimname*, sayı:9 (2005/3), 75.

⁸⁸ İbrahim Ethem Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi* (Ankara: PDREM Yay., 2000), 263.

⁸⁹ Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi* (Ankara: Timaş Yay., 2004), 90.

⁹⁰ et-Talâk 65/1, 6.

gözden geçirmelerini sağlamaktır. Bunun yanında Kur'an, eşlerin aynı mekânda ama ayrı kalmalarını sağlayarak özlem duygularını daha da tahrik ederek öncelikle boşanmaktan vazgeçmelerini temin etmeyi hedeflemektedir.⁹¹ Kur'an, boşanma sürecinin başladığı andan eşlerin birbirlerinden tamamen ayrıldığı ana kadar yaşanan süreci her iki tarafı da iyileştirici bir zaman dilimi olarak görür. Terapistlerin tedavi edici ayrılıklar olarak isimlendirdikleri süreci biz teselli edici, moral destek sağlayıcı ve motive edici süre olarak değerlendiriyoruz.

Güncel bir mesele olarak, kocanın eşine uyguladığı şiddet sebebiyle almış olduğu evden uzaklaştırma cezasına da değinmek gerekmektedir. Aile içinde yaşanan bir meseleyi yine aile içinde bir çözüme kavuşturma imkânı varken kocaya verilen bir ceza olarak eşleri birbirinden ayırmak meselenin çözümüne katkı sunmayacaktır. Gerçekleşen bu ayrılık belki de ve özellikle erkeğin öfkesinin daha da bilenmesine ve istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.⁹²

Bu bağlamda Talâk sûresinin birinci ayeti konumuz açısından ayrıca önem arz etmektedir. Ayette Allah (c.c.) Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitaben, kadınları boşamak istediklerinde temizlik halinde olmalarına dikkat etmelerini ve iddeti saymalarını emretmektedir. İddet esnasında da kadınların evden çıkarılmamasını istemektedir. Ayetin devamında Allah (c.c.) bu sınırları kendisinin belirlediğini ve onun asla aşılmaması gerektiğini ifade eder. Bunun hikmetini ise, "Belki de Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır."⁹³ Şeklinde belirtmektedir. Müfessirler, bu yeni durumun, kadının hamile olup olmadığının anlaşılması, taraflara bu süre içerisinde düşünme fırsatı tanıyarak tekrar evliliğe dönme yolunun açılması olabileceğini söylemişlerdir.⁹⁴ Kadının iddet beklemesi, yalnızca hamileliğin mevcut olup olmadığının tespitiyle ilişkilendirildiğinde meselenin bu psikolojik tarafı tamamen gözden kaçırılmış olmaktadır. Dolayısıyla bugün için, kadının hamileliğinin teknolojik imkânlarla tespit ediliyor olması, iddet beklemenin gerekli olmadığı anlamına gelmemelidir. Boşanmaların pek çoğu öfke neticesinde verilen ani kararlarla meydana gelmektedir. Bu kararların neticesi ise genellikle pişmanlık ile sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla taraflara tanınan bu iddet süresi tarafların öfkesinin yatışmasına ve olayları soğukkanlı ve akl-ı selim ile değerlendirmelerine imkân tanır.⁹⁵ Öfke ile kalplerde perdelenen sevgi ve şefkat gibi duyguların, öfkenin ortadan kalmasıyla yeniden ortaya çıkarak eşlerin tekrar birbirine dönmelerine ve evliliğin devamına imkân verebilir. Bu süre zarfında, kocanın eşini boşamasına sebep olan etken ortadan kalkmış olabilir ki bu da evliliğin devamının önündeki engelin kalkması anlamına gelir.⁹⁶ Eğer boşama tek defada yapıp biten bir şey olsaydı "Belki de Allah bundan sonra farklı bir durum ortaya çıkarır." ayetinin ifade ettiği hakikatlerin gerçekleşme imkânı olmaz ve ifadenin bir anlamı kalmazdı.⁹⁷

Ayette kadınları temizlik süreci içerisinde boşamak emredilmektedir. Bunun sebeplerinden bir tanesi belki de, hayızlı olmayan kadının, hayızın vereceği olumsuz duygulardan uzak olması sebebiyle meseleleri daha doğru bir şekilde değerlendirme imkânına sahip olmasıdır.

⁹¹ et-Talâk 65/1, 6.

⁹² Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014), 215-217.

⁹³ et-Talâk 65/1.

⁹⁴ en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 4/388; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/501.

⁹⁵ İsmail Hakkı Ünal, "Kur'an'da Aile Kurumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı: 2 (2004/2), 7.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 18/104; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003), 7/118; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâs, tsz.), 10/116; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsîri* (İstanbul: Bilmen Yay., 1995), 8/3754; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 9/483-484.

⁹⁷ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/299. Ayrıca bkz., Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, 5/385.

Ayrıca eşlerin bu temizlik süresi içinde birbirlerine cinsel açıdan yaklaşımlarına bir engel de yoktur. Olası bir cinsel yaklaşma hem boşamaya engel olması hem de bu yaklaşmanın doğuracağı olumlu duygular boşama düşüncesinin bir süre de olsa ortadan kalkmasına sebep olabilir. Ayrıca geniş bir zamana yayılan boşama, eşlere barışmak, anlaşmazlıkları gidermek ve olumlu etkileşim kurabilmek için vakit kazandırır.⁹⁸

Kocaları tarafından boşanan kadınların bekleme süreleri üç kuru'dur.⁹⁹ Bu süre içerisinde eğer koca bu boşamadan pişman olup tekrar eşine dönmek isterse ve amacı yalnızca evlilik hayatını güzel bir şekilde devam ettirmek (ıslah) ise eşine dönmeye hak sahibi olan kendisidir ve bu dönme konusunda kocaya herhangi bir engel de çıkarılmamalıdır.¹⁰⁰ Ama eğer niyet bu değilse Kur'an, bu dönmeyi doğru bulmaz ve onu haram sayar.¹⁰¹

3.2. Boşanma Sonrası Eşlere Verilen Teselli

Taraflara zarar veren uyumsuz bir evliliği devam ettirmektense *ma'ruf*¹⁰² çerçevesinde gerçekleşecek olan bir boşanma daha doğru bir davranış olabilir. Bu en başta çocuklar için önemlidir. Sürekli bir çatışma ortamına şahit olan çocukların psikolojilerinin bozulması son derece muhtemeldir. Ama tarafların sorumluluklarının farkında olarak gerçekleştirecekleri bir boşanma, her iki tarafın da çocuklara karşı olan vazifeleri yerine getirmesi durumunda, onların yaşaması muhtemel sıkıntıyı ortadan kaldıracaktır.¹⁰³ Kur'an boşanarak birbirinden ayrılan eşlerin karşılıklı düşmanlık, kin ve nefret duygularını bir tarafa bırakmalarını emreder ve bu emri farklı ayetlerde üç defa tekrarlayarak konunun önemine ayrıca vurgu yapar.¹⁰⁴ Tarafların boşanma öncesinde ve sonrasında karşılıklı intikam duygularını bir tarafa bırakarak geçmişini unutup bundan sonra karşılıklı hak ve sorumluluklara riayet ederek hayatlarına devam etmelerini tavsiye eder.¹⁰⁵

Boşanmanın kaçınılmaz olduğu yani evliliğin kesin bir boşanma ile sonuçlanacağı durumlarda dahi eşlerin bir süre ayrı yaşamaları önem arz etmektedir. Çünkü bu zaman dilimi tarafların zihnen boşanmaya hazırlanmaları ve ani bir şok yaşamamaları için iyi bir geçiş evresi sağlayabilir.¹⁰⁶ Kur'an'ın öngördüğü şekilde eşler, iddet süresi dolduktan sonra birbirlerinden ayrılırsa yeni duruma uyum sağlayabilmek için kazanmış oldukları bu zaman, boşandıktan sonra yeni bir hayata başlama ve yeni bir evliliğe geçiş konusunda bir fırsat verebilir.¹⁰⁷ Bütün bu aşamalara rağmen yine de boşanmaya karar verirlerse, iyice düşünüp taşınma imkânı elde etmiş oldukları için, geçen bu zaman onlar için bir teselli ve yeniden moral kazanma fırsatı olur.

⁹⁸ Ebu'l-A'î'a Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 6/326.

⁹⁹ el-Bakara 2/228.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/228.

¹⁰¹ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmizi'd-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1995), 1/269; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/440; el-Kâdî Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz* (Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, tsz.), 1/306; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, tsz.), 2/785; Bilmen, *Kur'an'ın Tefsiri*, 1/398.

¹⁰² el-Bakara 2/231.

¹⁰³ Sefa Saygılı, *Evlilikte Mutluluk Sanatı* (İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 2001), 136.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/229, 231; et-Talak 65/2.

¹⁰⁵ Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşama", 84.

¹⁰⁶ Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yay., 2005), 245.

¹⁰⁷ Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşama", 80.

Evlilik sürecinde ortaya çıkan sorunlar sebebiyle iyice yıpranan, ardından gelen boşanma ile de karşı tarafa öfke, nefret gibi olumsuz duygular beslemeye başlayan eşler, bu aşamada birbirlerine zarar verme davranışları içine girebilirler. Hâlbuki eşlerin birbirlerine karşı bu aşamada da sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklara riayet edilerek gerçekleşecek olan bir ayrılma belki de aile içinde yaşanan geçmiş çatışmaları unutturarak bozulan psiko-sosyal dengeyi yeniden sağlayacaktır.

Kur'an, boşanan eşe geri dönme veya ondan tamamen ayrılma konusunda dikkat edilmesi gereken hususlara da değinir. Öncelikle koca eşine dönerken herhangi bir art niyet taşımamalı, yalnızca aile birliğini devam ettirme davranışıyla hareket etmelidir. Eğer eşinden tamamen ayrılmayı düşünüyorsa herhangi bir maddi veya manevi zarar verme davranışı içine girmeden ayrılmalıdır.¹⁰⁸ Koca, eşine ve aile birliğine geri dönerken *ma'ruf*, eşinden tamamen ayrılırken ise *ihsan* ilkesi çerçevesi dışına çıkmamalıdır.¹⁰⁹ Ma'ruf, aklın veya şeriatın doğru bulduğu her bir davranıştır.¹¹⁰ İhsan ise, bir kimseye bir nimet vermek anlamının dışında bir de güzel davranışın ne olduğunu bilme veya güzel bir davranışta bulunma anlamında da kullanılmaktadır. İhsan adaletten daha üstün bir davranıştır. Çünkü adalet, kişinin hakkı olanı alıp olmayanı bırakmaktır. İhsan, vermesi gerekenden daha fazlasını verip alması gerekenden daha azını almaktır. Dolayısıyla kişinin adaleti gözetmesi vacip iken ihsanı gözetmesi mendubdur. Bu sebeple Allah (c.c.) Muhsinlerin mükâfatını daha üstün tutmuştur.¹¹¹ Evlilik birliğini temin etmek isteyen kocanın bu birlikteliği ma'ruf çerçevesinde ve adalet esası üzere kurması gerekmektedir. Evliliği tamamen sona erdirmek istiyorsa adaletin ilerisine geçerek ve kendinden fedakârlıkta bulunarak bu ayrılığın güzel bir şekilde sona ermesini temin etmesi istenmektedir. Bu tavsiyeye kulak asıldığında, boşanma ile ortaya çıkan ruhi sıkıntıların yıkıma götürmesini engellenmiş ve ortaya çıkan gerilimi sona ermiş olacaktır.¹¹²

Boşanma aşamasında erkeklere bu tavsiyeler yapılırken kadınlar, hamile iseler rahimlerindeki çocukları boşandıkları kocalarından gizlememeleri noktasında uyarılmışlardır. Ayrıca bu uyarı Allah'a ve ahiret gününe imana bağlanarak konunun önemine ayrıca vurgu yapılmıştır.¹¹³ Bu uyarılarla bir taraftan boşanma sonrasındaki görevlerin her ikisini de kapsadığına işaret edilirken diğer taraftan yaşanan hadisenin ortaya çıkardığı gerilim ve öfkeye teslim olunmaması gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü nefisler cimriliğe meyyal yaratılmıştır¹¹⁴ ve bu aşamada ihsanı değil cimrilik duygularını beslemek meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirecektir.

Ayette karşımıza çıkan bir başka işaret ise, boşanma aşamasındaki erkek ve kadınların ilk evliliklerini ısrarla devam ettirmeye gayret göstermelerinin istenmesidir. Konunun başında zikredilen ayet¹¹⁵ de dikkate alındığında bu sonuca ulaşmak daha da kolaylaşmaktadır. Çünkü ikinci bir eşle evlenildiğinde bu yeni evliliğin mutluluk getirme garantisi yoktur. Nitekim üçüncü boşamadan sonra tekrar eski eşe dönmenin hukuken nasıl gerçekleşmesi gerektiğini

¹⁰⁸ el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 7/122; el-Merâğî, *Tefsîr*, 10/118; es-Sa'dî, *Tefsîr*, 806.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/229, 231; et-Talak 65/2.

¹¹⁰ er-Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*; 5. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 561.

¹¹¹ el-Bakara 2/195; el-Ankebût 29/69; et-Tevbe 9/91; en-Nahl 16/30. el-İsfehânî, *Müfredât*, 236.

¹¹² Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşama", 84.

¹¹³ el-Bakara 2/228.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/128.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/19.

anlatan ayetin¹¹⁶ vermek istediği bir mesaj da kanaatimizce eski eşe dönmenin ve evliliği devam ettirmenin doğru olacağıdır. Dolayısıyla bu safhaya gelmeden, eşlerdeki yanlışlar değil doğrular görülmeye gayret gösterilerek evliliğin devamı sağlanmalıdır. Böyle davranıldığında hem erkek, kadın ve çocuklar hem de toplum için çok daha faydalı ve doğru bir adım atılmış olunacaktır.

Bütün bu iyi niyet, gayret ve çabalara rağmen eşler ayrılmaya karar verirlerse Allah (c.c.) her birini ihsanıyla zengin edeceğine bildirmektedir.¹¹⁷ Taraflar ayrıldıktan sonra her birini diğere muhtaç etmeyecek veya kendilerine daha hayırlı eşler ve daha mutlu bir hayat nasip edecektir.¹¹⁸ Nitekim Tahrîm sûresinde Allah Teâlâ, “عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّفَكُمُّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُمْ” (Peygamber) sizi boşarsa, ona sizden daha hayırlı... eşler verir.”¹¹⁹ buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) için geçerli olan bu durumun inananlar için de geçerli olması muhtemeldir. Allah Teâlâ, meydana gelen boşanma neticesinde ortaya çıkacak üzüntüyü hafifletmek için, her ikisine de nimet vad ederek teselli ve moral destek sunmuş ve hayata kaldığı yerden yine mutlu olarak devam edebileceğini ifade ederek tarafları yeni bir yaşama başlama konusunda motive etmiştir.

Talâk sûresinin 2-7. ayetlerinde, umum anlam ifade eden cümlelerle bir müminin hayatına ışık tutan ilkelere yer verilmiştir: “Kim Allah’a karşı saygısız davranmaktan kaçınırsa O, kendisine bir çıkış yolu gösterir ve ona hiç ummadığı bir yerden rızık verir... Kim Allah’a dayanıp güvenirse O kendisine yeter. Şüphesiz Allah emrini yerine getirendir... Allah her şey için bir ölçü koymuştur. Kim Allah’a karşı saygısızca davranmaktan uzak durursa Allah onun kötülüklerini örter ve mükâfatını büyütür... Allah kimseyi kendisine verdiğinden fazla bir şeyle sorumlu tutmaz. Allah bir zorluktan sonra bir kolaylık sağlayacaktır.” Her biri son derece büyük hakikatleri ifade eden bu cümleler, öncelikle boşanmanın eşiğine gelmiş hatta bu kararı fiiliyata dökmüş olan tarafların yaşadıkları bu hadiseye yukarıda zikredilen ilkeler çerçevesinde bakmasını istemektedir. Bununla birlikte ifadenin umumi olması münasebetiyle yalnızca boşanma hadisesi değil hayatta karşılaşılan her bir olaya karşı da bu ilkelerin geçerli olduğu ifade edilmiştir.

Netice olarak, bir müminin, karşılaştığı olaylar karşısında iyice daraldığında kendisi için hayırlı olanın ne olduğu noktasında kendini şartlandırmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun yerine Allah’ın takdirinin kendisi için hayır getireceğine inanması ve Allah’a karşı saygısız davranışlardan uzak duran kişiye O’nun mutlaka hayırlı bir çıkış yolu, bu sıkıntıyı aşma konusunda bir kolaylık, yaşanan olaya karşı dayanma gücü vereceğine inanması gerekmektedir. Ayrıca kusurlarını örterek ona büyük mükâfat verecektir. Ayetten, evlilik hususunda kişi ne kadar titiz davranırsa davranışın nihayetinde hakkında hayırlı olanın gerçekleşmesi için Allah’tan daima yardım talebinde bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Kişinin kendi başına aldığı kararlara göre hareket ettiğinde ortaya çıkabilecek olumsuz neticeler karşısında manevi çöküntüye uğraması muhtemeldir. Bunun yerine ma’ruf çerçevesinde sergilenmiş olan çabalardan sonra hayırlı neticeyi ihsan etmesi için Allah’a yöneldiğinde sonuç ne olursa olsun kişinin onu kabullenmesi daha kolay olacaktır. Ayrıca göstermiş olduğu bu teslimiyet sebebiyle Allah’tan mükâfat da bekleyebilecektir.

¹¹⁶ el-Bakara 2/230.

¹¹⁷ en-Nisâ 4/130.

¹¹⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/54.

¹¹⁹ et-Tahrîm 66/5.

Talak sûresinin üçüncü ayetinde, emrine uygun hareket eden kulunu hiç beklemediği ve ummadığı bir şekilde rızıklandıracağını ve hem bedenen hem de ruhen bir genişlik ve ferahlık vereceğinin ifade eden Allah (c.c.), bunun şartını Allah'a hakkıyla tevekkül etmek, O'na karşı tam bir teslimiyet içerisinde bulunmak ve başına gelen bir sıkıntıdan sonra rahata kavuşacağı ümidini muhafaza etmek olarak belirlemiştir.¹²⁰ İşte bu düşüncelere sahip olan bir mümin yaşadığı bu sıkıntılara karşı bir teselli ve moral destek bulur ve motivasyonunu kaybetmeden hayat yoluna tökezlemeden devam edebilir.

Sonuç

Allah (c.c.) insanı bir erkek ve bir kadından yarattığını haber vermektedir. Bunun hikmetinin ise, eşlerin birbirini tamamlayarak huzur ve sükûn içerisinde bir hayat yaşamalarını temin etmek olduğunu bildirmektedir. Çünkü asıl gayesi ahiret olan bir dinin, müntesiplerini bu hedef doğrultusunda bir hayat yaşamaya kolayca yönlendirebilmesinin şartlarından bir tanesi de mutlu bir hayat süreceği bir aile ortamı oluşturmaktır. Ailesiyle birlikte mutlu bir hayattan mahrum bir ferdin gerek dünya gerekse ahiret hayatının gereksinimlerini hakkıyla yerine getirebilmesi noktasında zorluklar yaşaması kaçınılmazdır. Bu sebeple İslam, mutlu bir aile yuvasına son derece önem vermiştir. Bunun için de gerekli hukuki ve ahlaki tedbirleri alarak ailenin mutluluğunun önündeki bütün engelleri kaldırmaya çabalamıştır.

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an, pek çok meseleyi ana hatlarıyla incelerken, aileye verilen önemin bir göstergesi olarak aile meselelerini son derece detaylı bir şekilde incelemiştir. Zihar, îlâ, mülâane, iftira gibi aile içinde ortaya çıkması muhtemel problemleri, her iki tarafın hukukuna da riayet ederek ve tarafların zarar görmesine müsaade etmeden son derece adil bir zeminde çözüme kavuşturmuştur. Meseleyi sadece hukuki zemin üzerinde de bırakmamış, bu hayatın yalnızca dünyadan ibaret olmayıp meselenin ahiret boyutunu da devreye sokmuştur. Dolayısıyla yaşanan sıkıntı ve problemlerle alakalı olarak son derece geniş bir bakış açısı ortaya koyarak karşı tarafa sabretmek ve bunun karşılığında ahirette mükâfata nail olma gibi geçici değil ebedi vaatlerde bulunmuştur. Diğer taraftan kişinin eşine karşı olan bakış açısını zahiri iyilik ve güzellik üzerine değil hayır umduğunda şer, şer umduğunda hayır olabilir ilkesi üzerine bina ederek ahiret odaklı bir hayat tarzının da temellerini atmıştır. Aynı bakış açısını çocuk sahibi olma veya olamama meselesinde de gündeme getirerek önemli olanın, yalnızca dünyada ve geçici olarak kişiye fayda sağlayan maddi menfaatlere sahip olmanın değil ebedi hayatta kişiye fayda veya zarar getiren şey olduğunu belirtmiştir.

Kur'an, aileyi daima bir arada tutmanın önemini vurgularken ve problemler karşısında her iki tarafa da manevi destek sunarken ayrılmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda da yine ma'ruf ve ihsan çerçevesinde gerçekleşen ayrılığa da müsaade etmiştir. Fakat bunu yaparken de yine taraflara her türlü manevi desteği sağlamış ve bu ayrılığın gerek taraflara gerekse çocuklara en az zararı vererek gerçekleşmesini temin etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kur'an, gerek aile birliği devam ederken ortaya çıkan problemlerde gerekse bir boşanma hadisesi yaşanırken öncesi ve sonrasıyla, bu problemi taraflara zarar vermeden aşmak için her türlü maddi tedbiri almıştır. Bununla birlikte yaşanması muhtemel manevi zararlara karşı da tarafları teselli edecek, onlara moral destek sağlayarak maneviyatlarının kuvvetlendirecek desteği sunmuştur. Böyle yaparak tarafların gerek aile birliği içerisinde gerekse boşanma aşamasında iken hayatlarını daha mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamalarının temin etmek istemiştir.

¹²⁰ Karaman, vd., *Kur'an Yolu*, 5/389-390.

Kaynakça

- Abduh, Mumammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menâr*. 3. Baskı. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1368.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Sentez Yayınevi, tsz.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'ab. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru'd-Da've 1992.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, tsz.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîmi ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl fi't-tefsîri ve't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1985.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1999.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2011.
- el-İsfehânî, er-Râğıb Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân. Dimeşk: Dâru'l-Kalem 5. Baskı, 2011.
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2010.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Cami'u li ahkâmî'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâs, tsz.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru'd-Da've, 1992.
- en-Nesefî, Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1990.
- es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsiri kelâmi'l-Mennân*. Kâhire: Ulî'n-Nühâ, 2000.
- es-Serahsî, Şemsüddîn Ebu Bekr Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. el-Mansûra: Daru'l-Vefâ, 1997.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmizi'd-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1995.
- ez-Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991.
- İbn Atiyye, el-Kâdî Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, tsz.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru İbn Kesîr*. Beyrût: er-Risâle el-Âlemiyye, 2010.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- İbn. Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyâd:,Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1981.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Dâru Sehnûn ve Dâru'd-Da've, 1992.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'da Terapötik Boşama". *Bilimname*. sayı:9, (2005/3).

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014.

Mevdûdî, Ebu'l-A'îa. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîh-u Müslim*, İstanbul:el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.

Özgüven, İbrahim Ethem. *Evlilik ve Aile Terapisi*. Ankara: PDREM Yay., 2000.

Saygılı, Sefa. *Evlilikte Mutluluk Sanatı*. İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 2001.

Tarhan, Nevzat. *Mutluluk Psikolojisi*. Ankara: Timaş Yay., 2004.

Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yay., 2005.

Ünal, İsmail Hakkı. "Kur'an'da Aile Kurumu". *Diyanet İlmî Dergi*. sayı: 2, (2004/2).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, tsz.

RİSÂLETİNE DELİL OLUŞU İTİBARIYLA KUR'AN'DA HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVET ÖNCESİ HAYATINA DAİR İZDÜŞÜMLER

Quranic Depiction of The Life of The Prophet Muhammad Before The Prophethood As Evidence of His Message

Mehmet Zülfi CENNET

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Bölümü

Assist. Prof. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Commentary, Bingol, Turkey

zbcennet@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-2345-6789

DOI: 10.34085/buifd.794669

Öz

Bu makale, “bir kişinin geçmiş hayatı, mevcut haline önemli bir delil teşkil edeceği” fikri ekseninde düşünülmüş kurgulanmıştır. Bu konuda sağlıklı bir sonuca varılabilmesi için zorlama ve parçacı yorumlardan kaçınarak olabildiğince daha bütüncül ve kapsayıcı bir yöntem takip edilmiştir. Bu nedenle Kur'an, baştan sona bu bakışla gözden geçirilmiş ve gelenek içinde yapılmış tefsiri yorumlardan da istifade edilerek çalışma oluşturulmuştur. İçerik boyutu açısından makale, biri diğerinin neticesi olmak üzere iki önemli nokta arasındaki ilişkiyi belirlemeyi hedeflemektedir. *Birinci nokta*; kavmi arasında kırk yıl kadar ömür geçiren vahyin mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvet öncesi hayatının izlerini Kur'an'da aramaktır. Bu anlamda tarihsel kronoloji de dikkate alınarak Hz. Muhammed'in (sav) vahiy öncesi hayatına dair doğrudan veya dolaylı olarak ayetlerde tespit edilebilen bilgilerden hareketle metin oluşturulmuştur. *İkinci nokta*; makalede konu edilen ayetlerde Hz. Muhammed'in hayatına yönelik tespit edilen hususların, inkârcı müşrik topluluğa karşı risâletinin doğruluğuna ve hak Peygamber olduğuna yönelik delil boyutu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hz. Muhammed, Nübüvvet öncesi, Kureyş, Risâlet Delili

Abstract

This article is based mainly on the idea that a person's past is important evidence of their current condition. Therefore, we have tried to follow a comprehensive and integrated approach in order to reach a correct result and in order to avoid partial and remote clarifications. We basically created this article by reviewing the Holy Qur'an from beginning to end with a viewpoint that serves our topic. We have benefited from the explanatory explanations in Islamic thought. In this article, we aim to define the relationship between two important points, one of which is a consequence of the other. The first is to search for traces of the life of the Prophet Muhammad before his prophethood in the Holy Quran, as he lived forty years before the prophethood. With this, we collected the information that we obtained, directly or indirectly, from verses in the Qur'an that talk about the Prophet's life before the prophethood, according to the chronology. As for the second point, it is to show how the points we got from the Qur'an about the Prophet's life before the prophethood constitute evidence of the validity of his prophethood for his polytheists.

Keywords: Quran, Prophet Muhammad, Before Prophethood, Quraysh, Proof of Prophethood

Giriş

Tarih boyunca başta Peygamberler olmak üzere önemli bir misyon yüklenen ve bu nedenle toplumlarında görünür hale gelen şahsiyetler, muhalifleri tarafından genellikle tepkiyle karşılanmış; karalama ve itibarsızlaştırma söylemlerine maruz kalmıştır. Bu durumun en iyi örneklerini, farklı dönemlerde gönderilen peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerinde görmek mümkündür. Gönderilen peygamberlerin şahsiyetlerine yönelik bu anlamda biri mevcut durumlarıyla, diğeri ise geçmiş hayatlarıyla alakalı olarak Kur'an'da iki farklı hususun öne çıktığı görülmektedir:

Birincisi; Peygamberler, gönderildikleri toplumlarda hâkim olan küfür ve şirk anlayışını reddederek kavimlerini tevhid inancına davet edince ciddi bir direnişle karşılaşmışlardır. Özellikle toplumun ileri gelen şamarıkları, atalarından kendilerine tevarüs eden batıl inançları, Peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyle mücadele etmede başarısız olunca farklı bir yöntemlere başvurmuşlardır. Şöyle ki istikametten sapmış söz konusu kavimler, mevcut düzenlerine yaşama imkânı tanımayan bu ilahi vahiyden dolayı Peygamberlerini toplumda itibarsızlaştırmak için kendilerinin bile pek inanmadıkları bir şekilde onların kişiliklerine dil uzatmışlardır. Mesela; Hz. Nuh, Hud, Salih, Musa ve daha birçok peygamber, kavimlerinin yalancı, deli, sapıtmış vb. ithamlarının hedefi olmuştur. Buna karşı peygamberlerin, kavimlerine olan cevapları ise deli, yalancı ve büyücü olmadıklarını, uyararak ve öğüt vermek üzere gönderilmiş uyarıcı peygamberler olduklarını bildirmek şeklinde olmuştur. Nitekim bu durum ayetlerde şöyle ifade edilir: *"İnsanlara, halkına elçiler gelen şehri mesel olarak anlat: Onlara iki elçi göndermiştik; onu yalanladıkları için üçüncü biriyle desteklemiştik. Onlar: 'Biz size gönderildik' demişlerdi. 'Siz de ancak bizim gibi birer insansınız. Rahman da bir şey indirmemiştir. Sadece yalan söylüyorsunuz' dediler. Elçiler: 'Doğrusu Rabbimiz bizim size gönderildiğimizi bilir; bize düşen ancak apaçık tebliğdir' demişlerdi."*¹ Hak-batıl mücadelesi tarihinde kavimlerde hâkim olan toplumsal kanunlar ve refleksler, neredeyse hep aynı olmuştur ki benzer bir durum, Hz. Peygamber'in kavmiyle olan mücadelesinde de tekrarlanmıştır.²

İkincisi; toplumlarını ıslah etmek için gönderilen bu yüce şahsiyetlerin nübüvvet öncesi hayatlarına dair Kur'an'da bazı bilgilere dikkat çekilmiştir. Yüklendikleri ilahi mesajın gereği olarak neredeyse bütün kavmini karşısına alacak peygamberlerin elbette mevcut halleri kadar geçmiş hayatlarının da toplum nezdinde şeffaf ve kabul edilebilir olması gerekirdi. Çünkü içinde yaşadığı toplumun ıslahı için görevlendirilen bir kişinin, genel geçer evrensel normlar açısından problemleri bir hayat geçirmiş olması, kendi toplumu tarafından kabulünü zorlaştırmaktadır. Bu nedenle gerek önceki Peygamberler gerekse Hz. Muhammed (sav.), risâlet görevlerini yerine getirirken geçmiş hayatlarının, düşman kavimleri tarafından aleyhlerinde kullanıldığına yönelik herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Literatürde böyle bir bilginin olmaması, peygamberlerin bu anlamdaki ithamlarla yüzleşmediklerine ve evrensel normlar açısından hoş görülmeleyen şeylerin onlardan sadır olmadığına delalet etmektedir. Şayet nübüvvet öncesi hayatlarında olumsuz bir durum olmuş olsaydı düşman kavimleri bunu, onların aleyhine mutlaka kullanacaklardı. Tam tersine Kur'an, peygamberlerin bir beşer olarak toplumda hüsnü kabul gören şahsiyetler olduklarına dair zaman zaman geçmiş yaşantılarına atıfta bulunmuştur.

¹ Yâsîn 36/14-17; bkz. el-A'râf 7/61-63, 67; el-Mü'minûn 23/26, 47-48; eş-Suarâ 26/185-187; el-Kamer 54/24-26.

² el-A'râf 7/184; el-Mü'minûn 23/70; Sebe' 34/46; es-Secde 32/3.

Nitekim Semûd kavmi, kendilerine uyarıcı olarak gönderilen Hz. Salih'in (as) geçmiş hayatını anımsatarak şöyle demiştir: “Ey Salih! Sen bundan önce, aramızda kendisinden iyilik beklenir bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına bizi tapmaktan men mi ediyorsun? Doğrusu bizi çağırdığın şeyden şüphe ve endişedeyiz, dediler.”³ Görüldüğü gibi Hz. Salih, akıl, bilgi, basiret ve yaşantı konusunda örnek kabul edilen bir kişiliğe sahip olduğu ayette *aramızda kendisinden iyilik beklenir bir kimseydin* şeklinde ifade edilir. Bu olgun ve hayırlı sıfatları kendinde barındırma özelliğinden dolayı Hz. Salih, birçok konuda kendisinden istifade edilen ve istişarede bulunulan bir kimseydi. O, Allah dışında taptıkları ilahlardan tevhid inancına çağırınca kavmiyle aralarındaki söz konusu iyilik bağları kopmuş ve kavmi, peygamberlerini yalanlamışlardır.⁴

Aynı şekilde Hz. Muhammed (sav.) de nübüvvet öncesinde iyilikle anılan, sözüne güvenilen ve görüşüne değer verilen bir insandı. İlgili kaynaklarda bu durumun birçok örneğine rastlamak mümkündür. Söz konusu araştırmamızın konusu, Kur'an özelinde Hz. Muhammed'in (sav.) nübüvvet öncesi hayatıyla sınırlı olduğundan siyer ve tarih kaynaklarındaki bilgilere detaylıca yer verilmeyecektir. Ancak araştırmanın sınırlarını aşmadan konumuzla alakalı boyutuyla ve konuya hazırlık mahiyetinde nübüvvetin hemen başında gerçekleşen sadece iki olayı aktarmakla yetinilecek ve ardından ayetler ekseninde konuya devam edilecektir.

Birinci olay; Hira'da vahyin ilk ayetleri inince Hz. Peygamber (sav), büyük bir korkuyla evine dönmüş ve eşi Hz. Hatice'ye “beni örtün” demişti. Kendine geldikten sonra Ey Hatice! Kendi canımdan korkuyorum, bana neler oluyor, demiş. Daha sonra Hira'da başından geçen vahyin ilk geliş şeklini ve onda oluşturduğu etkiyi eşi Hz. Hatice'ye anlatmış. Bunun üzerine Hz. Hatice, peygamberlik görevini henüz yüklenmiş olan Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvet öncesi kişiliği ve toplumdaki konumuna dair eşine hitaben şu tarihi tanıklığı yapar: “Bu konudaki endişelerin kesinlikle doğru değildir. Buna sevin, Allah'a yemin olsun ki, O, seni asla rezil etmez. Çünkü sen akrabalık bağlarını korursun, doğru sözlü birisin, emaneti yerine getirirsin, çaresiz olanların yükünü yüklenirsin, misafiri ağırlarsın, fakir ve yoksullara yardım edersin.”⁵

İkinci olay; yine risâletin ilk yıllarında İslam dinine alenî davet emri gelince Hz. Peygamber (sav), tevhid mesajını kavmine ve yakın akrabalarına duyurmak için safa tepesine çıktı. O günün toplumsal örfünde çok önemli bir olay anında yapılacak seslenişle Hz. Muhammed (sav), يا صباحاه (çok önemli bir olay anında yapılan sesleniş ve olayı duyurmaktır.) diyerek tüm Kureyş kabilelerini çağırdı. İçlerinde amcası Ebû Leheb'in olduğu yakın akrabalarının yanı sıra diğer Kureyş kabileleri de gelince Hz. Peygamber, onlara, “şu dağın arkasında size saldırmak üzere gelen bir ordu olduğunu söylersem bana inanır mısınız? Evet, şuana kadar herhangi bir yalanına şahit olmadık, cevabını aldı. Bunun üzerine Allah Resulü, ben şiddetli bir azaba karşı sizin için gönderilmiş bir uyarıcıyım” dedi.⁶

³ Hüd 11/62.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005-2010), 7/195; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, (Beyrut: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 3/213.

⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru hicr, 2001), 24/764; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, (Kahire: Mektebetü Evladü'ş-Şeyh li't-Türas, 2000), 14/397.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/714-716; Mehmet Zülfi Cennet, “Vahyin Başlangıç Yılları (İlk Çağrılar ve Putperestliğe İlk Eleştiriler)”, *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*, Ed. Ali Rıza Gül-Yunus Emre Gördük, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 25.

Görüldüğü gibi birinci olayda nübüvvet öncesi hayatında oluşmuş olan kişiliği, delil gösterilerek Hz. Muhammed'in şuan karşılaştığı durumun kesinlikle hayırlı bir şey olduğu onu en iyi tanıyan eşi Hz. Hatice tarafından veciz bir ifadeyle dile getirilmiştir.⁷ İkinci olayda ise Hz. Muhammed, muhataplarının görmediği bir olaydan kendilerine haber vermesi halinde inanıp inanmayacaklarını soruyor. Çünkü O, biraz sonra vereceği haberin de aynen bunun gibi görmedikleri bir şey olacağı için kavminin yanında kendisine duyulan güvenin ne derece olduğunu test etmek istiyor. Sorduğu soruya dair olumlu cevabı alınca, saldırmak üzere beklemekte olan düşmanın varlığına inanıldığı gibi kendisinin de *şiddetli bir azaba karşı gönderilmiş bir uyarıcı* olduğuna inanmalarını istiyor. Netice itibarıyla Hz. Muhammed, Peygamberlik iddiasının doğruluğuna vahiy öncesi hayatını ve kişiliğini şahit göstermiş ve şu ana kadar yalan söylemediğine göre hiçbir menfaat beklentisi bulunmayan risâlet görevinde de kesinlikle yalan söylemediğini muhataplarına ifade etmiştir. Hayatı boyunca yalan söylediğine hiç şahit olunmamış olan bu zat, vahiy aldığını, gönderilmiş bir uyarıcı ve müjdeleyici Peygamber olduğunu söylüyorsa elbette doğru söylediğinden şüphe edilemez.

Hz. Muhammed (Sav.)'in Vahiy Öncesi Hayatının Nübüvvetine Delil Oluşu

İlahi vahyin sürekliliği açısından Hz. Muhammed (sav.) ve kavminin yaşadığı zaman dilimi, dikkate alındığında devam edegelen ilahi risâlet geleneğinin durağan bir hal alarak kesinti/inkita' yaşadığı bilinmektedir. Hz. Muhammed'in (sav.) nübüvvet elçilerinin kesildiği bir dönemde gönderilmesi, zaman içinde geçmiş şeriatların tağyir ve tahrife uğramalarından dolaydır. Bu nedenle hak, batıl; doğruluk, yalanla karışarak hidayeti ve hakk'ı bulmak güçleştirdiğinden insanların gereği gibi kulluk edememelerinin mazereti de doğmuştur. İşte Hz. Peygamber'in tam da ihtiyacın hâsıl olduğu bir dönemde gönderilmesi, kulların bu anlamdaki mazeretleri de giderilmiş oldu.⁸ Nitekim nübüvvetin inkita' dönemi, ayette şöyle ifade edilir: "بِأَهْلِ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ قُرْآنٍ مِّنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ" *Ey ehl-i kitap! Peygamberlerin arası kesildiği bir dönemde size elçimiz geldi. Gerçekleri size açıklıyor ki (kıyamette): Bize bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmedi, demeyesiniz.*⁹ Görüldüğü gibi ayette ehli kitaba hitaben ey ehl-i kitap! size, en son gönderilen peygamberlerin üzerinden uzun bir müddet geçtikten sonra niteliklerini bildiğiniz birini yani Hz. Peygamber'i peygamber olarak gönderiyoruz ki sorumluluk konusunda sizin herhangi bir bahaneniz kalmasın.¹⁰

Dikkat edildiğinde Hz. Muhammed (sav.) ile Hz. İsa (as.) arasında geçen¹¹ zaman aralığı Kur'an'da *fetret dönemi* diye isimlendirilmiştir. Ancak bu tarihi dönemin ne kadar yıl devam ettiğine yönelik tefsir kaynaklarında 430 ile 600 küsur arasında değişen birbirine yakın farklı rakamlar zikredilmiştir. Ancak tefsirci, hadisçi ve tarihçi olarak bilinen İbn Kesir'e göre risâletin fetret dönemiyle ilgili meşhur olan rakamın 600 yıl kadar olduğu şeklindedir.¹²

Bu rakamsal bilgilerden hareketle Hz. Muhammed (sav.), risâlet'le görevlendirilmeden önce kavmi, ilahi vahyin fetret dönemini yaşıyordu. Bu açıdan nübüvvet öncesi dönemde

⁷ Muhammed Salih b. Ahmet el-Ğursî, *İrtiyâhu'l-'ukûl ilâ risâleti'r-Resûl*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 123.

⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/274; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 10/199.

⁹ el-Mâide 5/19.

¹⁰ M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyân Yayınları, 2012), 2/33.

¹¹ "عن أبي هريرة أن رسوا الله صلى الله عليه وسلم قال: إن أولى الناس بابن مريم لآنا؛ لأنه لا نبي بيني وبينه" Allah Resulü (sav.) şöyle dedi: İnsanlar arasında Meryem oğlu İsa'ya en yakın olanınız muhakkak ki benim. Çünkü benim ile İsa (as.) arasında hiçbir peygamber yoktur." (İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/140).

¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/275; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/510; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/139-140.

yaşayanlar, fetret ehli olarak kabul edilmiştir. Çünkü şirk ve küfür içinde yaşayan Mekkeli müşrikleri, Hz. Muhammed'den (sav.) önce kendilerini Allah'ın azabı konusunda uyaracak herhangi bir peygamberin gönderilmediği ayetlerde özellikle ifade edilir.¹³ Hz. Peygamber'in (sav.) kavmi, herhangi bir uyarıcı tarafından uyarılmamış olmaları, neredeyse onların bir sıfatı olarak " *لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ* " *senden önce herhangi bir uyarıcı gönderilmemiş bir kavimi uyarman için,*¹⁴ şeklinde zikredilir. Söz konusu ayetlerde geçen *kavim* kelimesinden Hz. Peygamber'in (sav.) nübüvvetinden önce kendilerine herhangi bir uyarıcının gelmediği özelde Kureyş kabilesinin genelde ise Mekke, Medine ve çevre kabileleri içine alan Hicaz bölgesinde bulunan bütün Arapların kastedildiğini de söylemek mümkündür.¹⁵

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Fahrüddîn er-Râzî, çok daha önceleri kendilerine uyarıcı peygamberler geldiği halde nasıl olur da ayette " *senden önce herhangi bir uyarıcı gönderilmemiş kavim* " ifadesi kullanılmıştır. Ona göre Kureyş kavmi, ümmi bir topluluk olmakla birlikte Hz. Muhammed (sav.)'den önce kendilerine hiçbir uyarıcının gelmemiş olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü kureyşliler, Hz. İbrahim'in neslindedir ve İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin tamamı aynı zamanda onların amcaoğullarıdır. Dolayısıyla kureyşlilere ve hicaz bölgesi Araplarının atalarına tarih boyunca uyarıcı elçiler gönderilmiştir. O halde söz konusu ayeti, fetret döneminde Hz. Muhammed'in kavmine yönelik özel bir peygamber gönderilmemiştir, şeklinde anlamak daha doğru olur. Aksi halde, Hz. Âdem döneminden Hz. Muhammed'e kadar Allah Teâlâ, Kureyş kavmini din ve şeriat olmaksızın bırakmış olacaktır. Dolayısıyla bu durum, Kureyş kabilesinin Hz. İbrahim ve israilî peygamberlerle olan nesebi ilişkisine dair aktarılan bilgilere aykırılık teşkil etmektedir.¹⁶

Hz. Nuh, Yusuf vb. geçmiş peygamberlerin kavimleriyle olan durumları, Kur'an'da ayrıntılı olarak anlatılır. Gaybın haberleri olarak nitelenen bu kıssalar konusunda, hem Hz. Muhammed'in (sav.) hem de kavminin vahiy öncesi bilgisizliğine vurgu yapılır.¹⁷ Nitekim Hz. Nuh'un kıssasının ele alındığı ayetler grubunun sonunda bu durum açıkça şöyle ifade edilir: " *تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ* " *(Resûlüm!)* İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır."¹⁸ Ayette özellikle başka kavimler değil de sadece Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı kavminin bu haberlerden yoksun olduğunun ifade edilmesi elbette bir sebebe mebniydi. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar gibi bazı din mensupları, ilahi vahiy olarak iman ettikleri kitapları tahrif edilmiş olsa bile bu haberlerin bilgisine kısmen ve icmâlen sahiptiler. Dolayısıyla hem Hz. Muhammed'in hem de kavminin bilmediği bu haberlerin ona bildirilmiş olması, Mekkeli müşriklere karşı risâletinin doğruluğuna bir delil oluşturmuştur. Nitekim Hz. Muhammed, bu kıssaların vuku bulduğu yerlerdeki insanların konuştuğu dili bilmediği gibi kendi kitaplarından bu haberleri öğrenen insanların herhangi birisiyle de hemhal

¹³ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18/263, 590, 19/301; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/46, 264-265.

¹⁴ el-Kasas 28/46; Sebe' 34/44; (Secde 32/3: *لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ* /Onu Peygamber kendisi uydurdu, diyorlar öyle mi? Hayır! O, senden önce kendilerine hiçbir uyarıcı gelmemiş bir kavmi uyarman için sana Rabbinden gelen bir gerçektir. Belki artık doğru yolu bulurlar.)

¹⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 21/209.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/167-168.

¹⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 12/441, 13/7, 18/263; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/206, 251; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/9, 87.

¹⁸ Hûd 11/49; bkz. Yûsuf 12/3.

olduğu görülmemiştir. O halde bu durum, söz konusu vahiy haberleri ona öğretmenin Allah olduğunu göstermektedir.¹⁹

Hız. Muhammed (sav), okuma yazma bilmeyen ümmî bir Peygamber idi. İmam Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) göre Hız. Muhammed dışında ümmîlik sıfatıyla anılan Allah'ın bir başka resulü yoktur. Nitekim bir rivayette Hız. Peygamber, "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayız ve hesap yapmayız."²⁰ Kur'an'da Peygamber'in ümmîliğine iki ayette "رَسُولِهِ - الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ" ümmî Peygamber olan Resûl"²¹ atf yapılırken üç yerde de müşrik Araplar, ümmîlikle nitelenmiştir.²² Konumuz açısından nübüvvet öncesi dönemle ilintili olarak Hız. Peygamber ve kavmi olan müşrik Araplar için yapılan ümmî nitelemesinin iki manası üzerinde durulmaktadır. *Biri*; İslamiyet öncesi dönemde Araplarda kadınlar, okuma yazma bilmezlerdi. Dolayısıyla okuma yazma bilmeme anlamına gelen ümmîlik nitelemesi, babadan çok anneye benzemesinden dolayı anneye nispet edilmiştir. *Diğeri*; ümmete mensup olma, yani Arap toplumunun bilinen genel karakteristik özelliklerini taşıma anlamındadır ki Araplar cahiliye döneminde genellikle okuma yazma bilmezlerdi. Aynı şekilde Hız. Peygamber (sav.) de toplumun bu anlamdaki durumundan farklı olmayıp ümmî olarak tavsif edilmiştir.²³

Hız. Peygamber'in ümmî bir insan oluşu, risâletinin doğruluğuna ve Allah'tan vahiy alan bir Peygamber olduğuna en büyük delillerden birisidir. Çünkü herhangi bir hocadan ders görmemiş, hiçbir kitabı okumamış ve hiçbir ilim sahibinin meclisinde de bulunmamıştı. Zaten Mekke, nübüvvet öncesi dönemde bilginlerin uğradığı veya toplandığı bir yer de değildi. Ayrıca Hız. Peygamber, birçok ilmi öğrenebileceği kadar uzun bir süre Mekke'den ayrılarak gözden de kaybolmamıştı. Neticede hiçbir hocayla karşılaşmamış ve hiçbir kitabı mütalaa etmemiş ümmî bir kimse olmasına rağmen, Kur'an gibi birçok ilmi meseleyi içinde barındıran bir kitabın onda görünmesi, hak peygamber oluşunun en büyük mucizelerindendir.²⁴

Esasında zatından kaynaklı olan ümmîliğinin nasıl olduğunu ve bundaki hikmet ve illetin ne olduğunu en iyi ortaya koyan, şu ayettir: " وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنْتَ أَبَدٌ أَلْمُنْطَلُونَ/Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de onu yazmış değildin. Öyle olsaydı, batıl sözle uyanlar şüpheye düşerlerdi."²⁵ Aynı şekilde bu ayet, vahiy öncesi dönemde Hız. Muhammed'in (sav.) herhangi bir kitabı okumadığını ve eliyle de herhangi bir yazı yazmadığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Şayet ümmîliğinin aksine nübüvvet öncesi dönemde okuryazarlığı olan biri olsaydı, herkesten önce Mekkeli müşrikler, Hız. Muhammed'in okuryazarlığı olduğundan bu öğretileri, muhtemelen bir yerlerden öğrenmiş ve kendi yazmıştır, iddiasında ısrar edeceklerdi. Diğer taraftan ehli kitaptan Yahudi ve Hristiyanlar da Muhammed, söz konusu bilgileri geçmiş mukaddes kitaplardan veya düşünürlerin hikmetli sözlerinden alarak yazmıştır, diyerek onun vahiy alan bir peygamber olduğuna yönelik daha çok şüphe ve ithamlarda bulunacaklardı. Ayrıca ehli-i kitap, biz kitaplarımızdan gelecek kişinin okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygamber olduğunu bilmekteyiz. Oysa peygamberlik iddiasında bulunan bu kişi, kitaplarımızdan öğrendiğimiz ümmîlik vasfına da sahip değildir, gibi birtakım itirazlarda bulunacaklardı. Netice itibarıyla Hız. Muhammed (sav.), Tevrat'ı, İncil'i

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/184.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/153-154, 10/488.

²¹ el-A'râf 7/157, 158.

²² Âl-i İmrân 3/20, 75; el-Cuma 62/2.

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/25; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/133.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/32.

²⁵ el-Ankebût 29/48.

ve onların dilini bilmeden ve onlara bakmadan, o kitapların içerdiği bir takım bilgilerden haber vermesi, bu bilgileri ona öğretenin Allah olduğunu göstermektedir.²⁶

Vahiy öncesi dönemde okuryazarlık konusunda ümmî olan Hz. Muhammed'in, kitaba ve imana dair bir bilgiye de sahip olmadığını, dolayısıyla herhangi bir şeriata göre de kullukta bulunmadığını,²⁷ Kur'an'ın şu ayetinden öğrenmekteyiz: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ بِلِمَازِدِيْنِ."²⁸ Burada Peygamber (sav)'in vahiy öncesi durumuyla alakalı *kitap* ve *iman* kelimeleri üzerinden iki önemli noktaya dikkat çekilmiştir. Kur'an'dan önce kitabın ne olduğunu bilmemiş olması malum ve anlaşılır bir durumdur. Ancak *iman nedir bilmezdim* ifadesiyle ilgili ulema tarafından farklı yorumlar yapılmıştır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bütün âimler, peygamberlerin vahiy sonrasında olduğu gibi vahiy öncesinde de şirkten ve küfürden uzak, ulûhiyette ise muvahhit kişiler oldukları konusunda ittifak halindedir. Siyer ve sirete yönelik aktarılan bilgilere dikkat edildiğinde tevhid konusunda kureyşli müşriklerle çekişmenin en şiddetli olduğu anlarda bile Hz. Muhammed'in daha önce kendileriyle beraber putlara taptığına dair geçmiş bir bilgiden hareketle ithamda bulunamamışlardır.²⁹

Fakat bununla birlikte Peygamberlerin, nübüvvet öncesinde iman konusunu tafsili/ayrıntılı olarak bilmedikleri ifade edilir. Bu açıdan tevhidin en önemli konusu olan Allah'ın sıfatlarını ikiye ayırmak mümkündür. Bir kısmı salt akılla bilinebilecek meselelerdir ki bu tür bir bilgiye akli bir yöntemle ulaşılabilir. İmanın diğer bir kısmı ise sadece sem'î delille yani vahiyle ona ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla söz konusu ayette nübüvvet öncesinde Hz. Muhammed'in (sav) iman bu ikinci kısmını bilmediği ayet tefsirlerinde ifade edilmektedir. Hz. Muhammed (sav) ile alakalı anlatılan bu durum, aynı zamanda kavim ve kabilesi nezdinde yaşantısı malum olan Hz. Muhammed'in (sav.) hali üzerine düşüncelerine yönelik Mekkeli müşriklere bir meydan okumadır. Nübüvvetten evvel meşgul olduğu herhangi bir kitap ve iman gibi şeylerle hiç meşgul olmadığına göre o halde ona bu işleri yaptıran, Kur'an ayetlerini ona okutturan ve onu bir elçi olarak tayin eden Allah'tır.³⁰

Nübüvvet öncesi cahiliye döneminde Hz. Muhammed'in (sav), geçmiş dinlere, kitaplara ve kültürel faaliyetlere ait herhangi bir araştırması ve malumatı olmadığı bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte o günkü sosyal ve ahlaki çöküntüden kavmini kurtaracak bir Peygamber olma gibi arzusu da yoktu. Zira Allah Resulünün bu anlamda bir niyetinin olmadığı gerçeği, ayette şöyle ifade edilir: " وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ /Sen, bu Kitab'ın sana vahyolunacağını ummuyordun. (Bu) ancak Rabbinden bir rahmet olarak gelmiştir. O halde sakın kâfirlere arka çıkma!"³¹ Ayetten anlaşıldığı üzere geçmişin haberlerini ve geleceğin olaylarını kendisine bildirecek ve Kureyşi onunla uyaracak Kur'an gibi bir kitabın indirilmesini beklemiyordu.³² O günün şartlarında kendisi için böyle bir isteği düşünmesi şöyle dursun kavmi ve kabilesi için böyle bir risâlet beklentisi içinde olma hali dahi düşünülemezdi. Çünkü kavmi ve kendisi ne ehli kitaptan ne israiloğullarından idi. Oysa risâlet görevi şayet tevdi edilecekse olsa olsa israiloğullarına tevdi edilir algısı toplumda genel olarak hâkimdi. Fakat

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/80, 11/131-132; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/554-555.

²⁷ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/153.

²⁸ eş-Sûrâ 42/52.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/191; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/423; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/153.

³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/423; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/192; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/152-153.

³¹ el-Kasas 28/86.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/352.

ayette de ifade edildiği gibi Allah, rahmeti ve ikramıyla risâlet görevinin Hz. Muhammed'in şahsında Araplarda olmayı takdir etti.³³

Doğrusu Hz. Muhammed (sav), nübüvvet öncesi dönemde böyle bir duyguya sahip olmadığı gibi ilk vahyin gelişiyle beraber yaşadığı ruh hali de böyle bir beklentinin olmadığını en açık biçimde ortaya koymaktadır. İlk vahyin onun üzerinde oluşturduğu etki ile Hz. Hatice'ye olayı anlatma biçimi, eşinin onu teselli etme çabası ve nihayet Hz. Hatice'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e gidilmesi gibi bütün bu durumlar, daha önce böyle bir vahiy beklentisinin olmadığını göstermektedir.³⁴ Yine Cebrail (as)'i ilk gördüğü günlerde onun meleklere olup olmadığını bilmiyordu ve bundan dolayı da çok korkuyordu. Öyle ki kendini bir dağdan atacak dereceye gelmişti ki Allah, kendisine görünenin Cebrail olduğunu bildirerek onu bu şaşkınlığından doğru yola iletmiştir.³⁵ Netice itibarıyla Hz. Muhammed'in (sav.), kişisel durumuyla alakalı ifade edilen tüm bu deliller, onun nübüvvet işini kendi başına tasarlayarak peygamberlik iddiasında bulunmadığının, aksine niyeti, rızası ve bilgisi dâhilinde olmadan Allah tarafından risâlet için seçildiğinin ve hak peygamber olduğunun ispatıdır.

Bu dönemde kitap ve iman konusunda herhangi bir bilgiye sahip olmayan ve vahiy beklentisi dahi bulunmayan Hz. Muhammed, içinde yaşadığı cahiliye toplumunun gidişatından memnun değildi. Kureyşin yaptığı kötülükleri müşahede etmesi ve kavminin şirk inancı, Hz. Muhammed'in kalbini daraltıyor ve üzerinde manevi ağırlıklar oluşturuyordu. Bundan dolayı vahyin gelişine yakın tarih aralığında müşrik toplumdaki uzaklaşarak Hira mağarasına çekilmeyi ve oradaki yalnızlıkta huzur aramayı tercih etmiştir.³⁶ Nihayet ilk vahyin gelişi ve sonrasında Kur'an rehberliğinde Allah'ı tanıma ve ona iman etme nimetiyle daralmış olan kalbi, inşirah buldu. Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu bu durum, inşirah suresinde şöyle ifade edilmiştir: "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ، وَوَضَعْنَا عَنَّا وِزْرَكَ، الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ، وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ، فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" / *Biz senin gönlünü ferahlatıp genişletmedik mi? Senin belini büken yükünü senden alıp atmadık mı? Senin şânını ve ününü yüceltmedik mi? Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır.*³⁷ Bu ayetler, peygamber olarak gönderilmesiyle birlikte Hz. Muhammed'in cahiliye günlerinde işlediği günahlarının affedildiğini, onu zayıflatan omuzlarındaki yükten ve sıkıntılardan arındırıldığını bildirmektedir.³⁸

Burada günah diye ifade edilen *vizr* kelimesi, "Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar",³⁹ "Hem kendi günahın, hem mü'min erkekler ve mü'min kadınlar için mağfiret dile"⁴⁰ ayetlerinde geçen günah manasındadır.⁴¹ Ancak peygamberler, hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet sonrasında büyük günahlardan ve yüz kızartıcı küçük günahlardan masumdurlar.⁴² O halde cahiliye döneminde Hz. Peygamber için söz konusu edilen günah neydi, diye

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/90.

³⁴ Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015), "Bed'ü'l-vahy", 3; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/528-529.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/218.

³⁶ Ebu Muhammed Abdulhak İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi tefsîri kitâbi'l-'azîz*, (Beyrut: Darü'l-hayr, 2007), 8/644, 652.

³⁷ el-İnşirâh 94/1-5.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/492.

³⁹ el-Fetih 48/2.

⁴⁰ Muhammed 47/19.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/255; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 14/389.

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/392.

müfessirler tarafından sorgulanmış ve genellikle şu hususlar dile getirilmiştir. Küçük günahlar, müşrik kavmiyle olan beraberliği, müşriklerin kestiği hayvan etlerinden yemesi, Allah'ın sevmediği bazı durumlarda kavmi ve kabilesiyle olan beraberliği, ficar savaşlarına şahitlik etmesi ve bu savaşlarda amcalarına ok temininde bulunması gibi durumlardır. Ancak Peygamberlerin günahları, affedilmiş seğair (küçük günahlar) cinsinden olmasına rağmen üzerlerinde oluşturduğu etkiden dolayı sikal/ağırlık diye nitelenmesi, peygamberlerin buna yönelik üzüntü ve endişelerindedir. Fakat kesin olan şudur ki Hz. Muhammed, hayatının hiçbir döneminde putlara taptığına veya tazimde bulunduğuna dair hiçbir bilgiye sahip değildir. Şayet geçmişinde putları tazim ettiğine dair bir bilgi olmuş olsaydı, herkesten evvel kavmi bu durumu onun aleyhine kullanacaktı.⁴³

Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatına dair Kur'an'da önemli bir iz düşümün şu ayetlerde açık bir şekilde görülmektedir: " *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ، وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ.* /O, seni yetim bulup barındırmadı mı? Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi? Seni fakir bulup zengin etmedi mi?"⁴⁴ Bu ayetler, Hz. Muhammed'in vahiy öncesi cahiliye döneminde, geçmiş beşeri hayatına yönelik üç evreyi hatırlatmaktadır. İlgili evrelerde gerçekleşen olumsuz durumların nasıl tersyüz olup nimete dönüştüğünü unutmaması ve bu nimetlerden insanları mahrum bırakmaması istenilmektedir.

1- Yetim (يَتِيمًا) oluşu: Hz. Muhammed, henüz doğmadan babası Abdullah'ı, altı yaşındayken annesi Amine'yi, sekiz yaşın iken de dedesi Abdulmuttalib'i kaybetti. Dedesi vefat etmeden önce babasıyla aynı anneden olan amcası Ebu Talib'e yeğenine bakmasını vasiyet etti. Bu nedenle dedesinden sonra kendisiyle aynı inancı paylaşmayan amcası, vefat edinceye kadar yeğenini korudu. Dolayısıyla Allah, küçük ve zayıf bir yetim olan kulunu ortada bırakmayarak yakın akrabalarının eliyle koruma altına almıştır.⁴⁵

2- İlahi vahyin rehberliğinden habersiz (ضَالًّا) oluşu: öncelikle şunu ifade edelim ki Hz. Muhammed (sav.), hayatı boyunca bir anlık dahi Allah'ı inkâr etmemiştir. Nitekim Mekkeli müşriklere hitaben "arkadaşınız (Muhammed) sapmamış ve azmamıştır"⁴⁶ denilerek Hz. Muhammed'in delalette olmadığını bildirmektedir. O halde peygamberlik öncesi durumunu tasvir eden bu ayetten (وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ) kastedilen şey, önceki ayetlerde de ifade edildiği gibi Hz. Muhammed'in kitaptan, imanın hakikatinden, anlatılan gaybi haberlerden ve şer'i hükümlerden habersiz oluşudur. Ancak Allah Teâlâ'nın peygamberine olan nimeti ve merhametiyle bütün bu bilinmezliklerden Kur'an'ın tarif ettiği hidayet yoluna iletilmiştir.⁴⁷ Hz. Muhammed kırk yıl boyunca doğru yoldan sapıtmış bir kavmin içinde yaşadığından dolayı elbette vahiy öncesi durumu, vahiy sonrası durumuyla aynı değildi. Bu nedenle Allah, onu bu halden çıkararak vahiy rehberliğinde hidayete erdirdi.⁴⁸

3- Fakir (عَائِلًا) oluşu: Allah, yetim, öksüz ve fakir olarak çocuk yıllarını geçiren Hz. Peygamber'i (sav.) dedesi ve amcasının himayesiyle zenginleştirdi. Daha sonraları evlendiği zengin eşi Hz. Hatice ile daha rahat bir hayat sürme imkânını buldu. Toplumda yetim ve fakir olarak bilinen Hz. Muhammed, nübüvvetle beraber Allah'ın verdiği ve va'd ettiği nimetlerle

⁴³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 8/644.

⁴⁴ ed-Duhâ 93/6-8.

⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/392; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/214-215.

⁴⁶ Necm 53/2.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/247; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/216.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/489.

dünyanın ve ahiretin en zengin insanı oldu. İşte nübüvvet öncesi döneme ışık tutan bu ve benzeri anlamları, *seni fakir bulup zengin etmedi mi* ayetinden anlamak mümkündür.⁴⁹

Vahyin ilk yıllarında Kur'an, bir tarafta müminlere tevhid inancını aşılarken diğer tarafta ise müşriklerin şirk inancına yönelik ciddi eleştiriler getirmekteydi. Geçmiş atalarından bu yana yerleşik şirk inancına ve onun oluşturduğu toplumsal düzene ilk defa başkaldıran ise Hz. Muhammed idi. Nitekim Mekkelilerin şirk anlayışını reddederek yerine tevhid inancını ikame etmeye çalışan Hz. Muhammed, adetleri konusunda mutaassıp olan kavminin şiddetli direnişiyle karşılaştı. Bu nedenle tek başına bütün kavmini karşısına alan Hz. Muhammed'i, deli/delirmiş (جَنَّةٌ/مَجْنُونٌ) diye itham ettiler. Çünkü delilik illeti, insanda bir anda ortaya çıkan bir hal olduğundan dolayı delilik iddiasında bulunmak, kendileri açısından diğer ithamlardan daha kolaydı ve kabul edilebilme ihtimali daha yüksekti. Uzun bir öğrenme ve tecrübe sürecini gerektiren sihir ve kehanet gibi ithamların kabulü zordu ve dolayısıyla Peygamberden bu ithamları nefyetmek daha kolaydı. Çünkü nübüvvet öncesi dönemden bu yana hiçbir durumu kendilerine gizli olmayan ve sürekli aralarında bulunan Hz. Muhammed'in şiir, kehanet ve sihir gibi bir uğraşının olmadığı apaçık ortadaydı.⁵⁰

Delilik ve benzeri ithamların reddedildiği ayetlere⁵¹ bakıldığında konumuz açısından önem arz eden ve Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dönemine dair ışık tutan "صاحب/arkadaş" kavramı dikkate değerdir. Mesela bu kelimenin geçtiği ayetlerin birinde çok iyi tanıdıkları Hz. Muhammed'in beşeri kişiliği üzerinde Mekke müşriklerin daha iyi düşünmeleri istenilmektedir. " فَلْ إِنَّمَا أَعْطَكُم بَوَاحِدَةً أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ وَمَنْ يَنْفَكِرْهُمَا فَمَا يَصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ شَدِيدٍ (Resûlüm! Onlara) de ki: Size bir tek öğüt vereceğim: Allah için ikişer ikişer ve teker teker ayağa kalkın, sonra da düşünün! Arkadaşınızda (peygamberde) hiçbir delilik yoktur! O ancak şiddetli bir azap gelip çatmadan evvel sizi uyararak bir peygamberdir."⁵² Arap dilinde *sahib* kelimesi, biriyle olan ayrılmaz sıkı beraberliği ve ahlaki kişiliğini bilecek derecedeki arkadaşlığı ifade eder. Gerek Hz. Muhammed'e yapılan delilik ithamının reddedildiği ayetlerde gerekse diğer ayetlerde geçen *sahib* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Hz. Yusuf'un yıllarca beraber kaldığı hapisane arkadaşlarına hitaben "يا صاحبي السجن/Ey hapisane arkadaşlarım"⁵³ ve Medine'ye hicret yolunda beraber sığındıkları mağarada Hz. Muhammed'in, yakın arkadaşı Hz. Ebubekir'e hitaben "إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ (peygamber), arkadaşına (Ebubekir) üzülme diyordu"⁵⁴ söyledikleri bu ifadelerde geçen ilgili kelime, bu anlamda önemlidir. Yine cennet ve cehennemle beraberliği olacak olan cennetliklerin ve cehennemliklerin "أصحاب الجنة/cennet ehli", "أصحاب النار/ateş ehli" diye tavsif edilmeleri kelimenin söz konusu manasıyla alakalıdır.⁵⁵ Netice itibarıyla Kur'an, kabilenin bir ferdi olan Hz. Muhammed'in kavmiyle olan yakınlığını ve ilişki düzeyini "صاحب/arkadaş" kavramıyla ifade etmiştir.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), yukarıda anlatılanların yanı sıra Mekke müşriklerin sosyopsikolojik durumlarından hareketle delilik ithamının başka muhtemel bir gerekçesini şöyle ifade eder:

⁴⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/489; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/248; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/392; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/219.

⁵⁰ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/234.

⁵¹ el-A'râf 7/184; el-Mü'minûn 23/70; en-Necm 53/2; et-Tekvîr 81/22.

⁵² Sebe' 34/46.

⁵³ Yûsuf 12/39-41.

⁵⁴ et-Tevbe 9/40.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 275; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/234, 9/194.

“Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri, toplumlarında hiç kimsenin kendilerine karşı çıkmaya cesaret edemediği derecede gururlu, izzetli ve şerefli kimselerdi. Hoşlanmadıkları bir şeyle ancak iki tip insan karşılına çıkabilirdi. Biri, güçlü, heybetli ve birçok yardımcıya sahip olan; diğeri ise gerçekten de delirmiş olan başkaldırabilirdi. Çünkü onlar, bu anlamda kendilerine herhangi bir konuda muhalif olanları çekinmeden öldürürlerdi. Mekkeli müşrikler, kendilerine muhalif olan ve hoşlanmadıkları bir teklifle karşılına çıkan Resûlullah’ın yanında ona destek olacak adamlarını ve yardımcılarını göremeyince, bu riskli işe girişen kişide bir delilik olması gerekir sonucuna vardılar. Bu nedenle ona delilik isnadında bulundular... Şayet düşünselerdi arkadaşlarında (Peygamber) bir deliliğin olmadığını bileceklerdi.”⁵⁶

Mekkeli müşrikler, çocukluğundan ilahi vahiyle bulunduğu ana kadar geçen sürede Hz. Muhammed’i (sav.) çok iyi tanıyorlardı. Bu nedenle ilgili ayetler, Mekkeli müşriklere birer birer veya ikişer ikişer bir araya gelin ve Hz. Muhammed’in durumu hakkında aranızda tartışın! Sizden herhangi biri şüana kadar onda bir delilik gördü mü ki böyle bir iddiada bulunuyorsunuz. O, çocukluğundan itibaren aranızda büyüdü ve en yakın arkadaşınızı tanıy gibi onun her halini biliyorsunuz. Şayet onun çocukluğundan kırk yaşına kadar devam eden hayatı üzerinde biraz düşünürseniz arkadaşınızda bir delilik halinin bulunmadığını anlayacaksınız. Aksine ey Kureyşliler, siz de çok iyi biliyorsunuz ki Hz. Muhammed, Kureyş kabilesi içinde akıl, zekâ, itidal, zühd, ileri görüşlülük, doğruluk ve daha birçok övülecek hasletler konusunda en ileri olanıdır. Onların bu anlamdaki ithamlarının yalan olduğu apaçık ortadadır. Çünkü deli bir adam, anlamsız konuşarak saçmalar ve ne dediğini bilmediğinden sözlerinden de hiç bir şey anlaşılır. Oysa Hz. Muhammed’in getirdiği ayetler ise kendisinden daha anlamlısı ve hikmetlisi bulunmayan sözlerdir. Bu nedenle okunan ayetlerin haşa bir delinin sözleri olduğunu demek hiç mümkün müdür? Elbette hayır! O halde Hz. Muhammed, kesinlikle yakın bir gelecekte başınıza gelecek şiddetli bir azap konusunda sizi uyararak uyarıcı bir peygamberdir.⁵⁷

Risâlet’ini kabul etmeye yanaşmayan kavmi, Hz. Peygamber’in okuduğu ayetlerin vahiy olmadığını ve kendisi tarafından uydurulduğunu iddia ediyorlardı. Bu nedenle Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber’den inanç ve adetlerine aykırılık teşkil eden bu ayetlerin değiştirmesini veya bundan başka bir Kur’an’ı getirmesini istiyorlardı. Onların bu isteklerine karşı Hz. Peygamber, *ben bu ayetleri kendiliğimden değiştiremem, ben sadece bana vahyolunana uyarım*⁵⁸ şeklinde ayetle cevap vermiştir. Müşriklerin öne sürdüğü iddiaların geçersizliğine yönelik ikinci cevap ise şu ayetle verilmiştir: “ *فَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ فَفَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ* /De ki: *Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Siz hiç akıl erdiremiyor musunuz?*”⁵⁹ İşte bu ayet, inkârcı Mekke müşriklerini nübüvvet öncesi dönemden bu yana onlarla aynı mahalleyi, çarşı-pazarı ve yerleşim yerini paylaşan ve kendilerinden biri olan Hz. Muhammed üzerinde düşünmeye davet ediyor. Çünkü bütün Peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed de modern dönemin kamu görevlisi gibi Mekke toplumunu ıslah etmek için dışarıdan atanan bir bürokrat değildi. Aksine Allah, kendisine vahyedip ayetlerini okumasını istemeden önce toplumu arasında kırk

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/126-127.

⁵⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/305, 17/87-88; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11/446; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/130; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/269; Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 12/234.

⁵⁸ Yûnus 10/15.

⁵⁹ Yûnus 10/16.

yıl kadar bir ömür geçirmiş ve her hali toplumu tarafından bilinen fakir, yetim, ümmi ve *emîn* bir insandı.

Hız. Muhammed'in nübüvvet öncesi hayatının muhatapları nezdinde bilinirliği, risâlet'inin kabulüne delil teşkil edeceği konusunda inkârcı müşrikler, soru formunda şöyle azarlanmıştır: "أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ/Yoksa kendi peygamberlerini tanımadılar da; bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar!"⁶⁰ Bu ayette inkârcı muhataplar uyarılmakta ve gönderilen elçinin nübüvvet öncesi geçmiş hayatının kendilerince çok iyi bilinmesine rağmen inkâr edilmesinin hayret verici bir durum olduğu bildirilmektedir. Çünkü Hız. Muhammed'in emanete olan sadakati, doğruluğu, yalandan ve yerilen bütün kötü ahlaklardan uzak oluşu ve Mekkelilerin güvenilir/emîn isimlendirmesinde ittifak edişi gibi tüm bu durumlara rağmen nasıl oluyor da O'nun peygamberlik iddiasını yalanlıyorlar!⁶¹

Netice itibarıyla her iki ayette de Hız. Peygamber'in diliyle muhataplarına şu mesaj verilmektedir: Sizin de çok iyi tanıdığınız Hız. Muhammed'in bu kitabı kendi kendine oluşturduğunu iddia etmek, akıl dışı bir durum olduğunu hiç düşünmüyor musunuz? Çünkü herhangi bir eğitim-öğretim sürecini yaşamamış ve bir kitabı dahi mütalaa etmemiş olan birinin eliyle Kur'an gibi büyük bir kitap, meydana gelmiştir. Dolayısıyla insan gücünü aşan bu olağanüstü bilginin vahiy dışında başka bir yolla gelmesi mümkün değildir. O halde nübüvvet öncesi dönemden bu güne dek yalanına hiç şahit olmadığınız bir insan, nasıl olur da yalan yere Allah'a iftirada bulunarak vahiy aldığını söyler.⁶² Dolayısıyla geçmiş hayatı buna şahittir ki eğer Allah'tan vahiy aldığını ve uyarıcı bir peygamber olarak gönderildiğini iddia ediyorsa O, muhakkak doğru söyleyen bir peygamberdir.

Şayet Hız. Peygamber (sav), vahiy aldığına dair haşa yalan yere Allah'a iftirada bulunuyor idiyse bu önemli iddia karşılığında büyük meblağda bir maddi çıkarı hedeflemesi gerekirdi. Şan, şöret ve dünyalık bir menfaat olmaksızın yalan yere bütün kabilesini kendisine düşman edecek tehlikeli bir işe girişmek en basit ifadeyle abesle iştigal olduğu apaçık ortadadır. Sıradan bir insanın dahi tevessül etmeyeceği böyle bir durumu, peygamberler için düşünmek elbette doğru değildir. Dolayısıyla insanlardan herhangi bir ücret istemeyen ve kişisel maddî-manevî bir karşılık beklemeyen kişilere uymak gerekir ki onlar, zaten hidayete ermiş kullardır.⁶³ Nitekim birçok Peygamberin kavmine dediği gibi⁶⁴ Hız. Muhammed (sav.) de kavmine şöyle demiştir: "وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ/De ki: Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum. Ben olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim."⁶⁵

Bir davanın hak mı veya batıl mı olduğuna hükmedebilmek için davanın kendisi kadar dava sahibinin durumu da büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda söz konusu ayette hak peygamber olduğuna yönelik Hız. Muhammed'in iki önemli özelliği vurgulanmıştır. Biri, maddi açıdan dünyaya ve mala hiç rağbet etmediğinden dolayı herhangi bir ücret talebinde bulunmayışıdır. Diğeri ise ayetin ikinci kısmını oluşturan "وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ" ifadesidir ki bu, nübüvvet öncesi dönem açısından asıl üzerinde durulması gereken bir husustur. *Mütekelîf* kelimesi; zorlaştıran, yalan konuşan, bilmediği şeyi bildiğini iddia eden, kendisini

⁶⁰ el-Mü'minûn 23/69.

⁶¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 17/87-88; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/240; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/112.

⁶² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 12/137; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/29; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/60-61; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/123.

⁶³ Yâsîn 36/21.

⁶⁴ el-En'âm 6/90; Hûd 11/51; eş-Suarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Sebe' 34/47.

⁶⁵ Sâd 38/86.

ilgilendirmeyen şeyle meşgul olan vb. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu ifadeyle Hz. Muhammed, muhataplarına geçmişinden bu yana kendisinde bulunmayan söz konusu olumsuz bir nitelik üzerinden hak peygamber olduğunu bildiriyor. Yani ayet Peygamberin dilinden şöyle demek istiyor: benim halimi çok iyi biliyorsunuz ki tasannu yaparak ehil olmadığım bir durumu kendime ait kılanlardan değilim. Beni hayatım boyunca yapmacık hareketlerde bulunurken ve yanımda olmayan bir şeyi iddia ederken hiç görmediniz ki şu an peygamberliği kendime ait kılarak Kur'an'ı uydurabileyim. O halde bu Kur'an, sizlere ulaştırmam için bana vahyedilen bir kitaptır.⁶⁶

İslam öncesi dönemde Hz. Peygamber (sav), yaşadığı Mekke toplumunda güvenilirliği ve hüsnü kabulü o dereceye varmıştı ki kendisine "Muhammedü'l-emîn" lakabı verilmişti. Zira tebliğ ettiği dini, inkâra kalkışan kavmi bile onun hiçbir konuda yalan söylemediğini biliyorlardı. Fakat buna rağmen onun getirdiği ilahi vahyi inkâr ediyorlardı. Nitekim Mekke'nin liderliğine oynayan Ebu Cehil, Hz. Peygamber (sav) için şöyle diyordu: "Biz seni yalanlamıyoruz çünkü sen bize göre doğru söyleyen birisin. Biz sadece senin bize getirdiklerini yalanlıyoruz." Hz. Muhammed'in toplumdaki güvenilirliği, yine düşmanın diliyle şöyle aktarılmıştır: Ahnes b. Şerîk, bir gün Ebu Cehil'e "Ya Ebe'l-Hakem! söyle bana, -burada bizden başka kimse de yok- Muhammed doğru mu söylüyor, yoksa yalancı mı?" diye sordu. Bunun üzerine Ebu Cehil: *Allah'a yemin olsun ki Muhammed doğru söylüyor ve hiçbir zaman yalan söylememiştir. Fakat Kusayoğulları, sancaktarlık, hacılara zenzem dağıtma yetkisi, Kâbe perdedarlığı ve de nübüvveti ele geçirirlerse Kureys'in geri kalanlarına ne olacak, diyordu.*⁶⁷

En azılı düşmanın tüm bu şahitliklerine rağmen Mekkeli müşriklerin inkârları ve yalanlamaları Hz. Peygamber'i çok üzüyordu. Allah, hem peygamberini savunmak ve teselli etmek hem de geçmiş hayatının nübüvvetinin doğruluğuna delil olduğunu bildirmek üzerine şu ayeti indirdi: "فَذَنَلَمُ إِنَّهُ لِيخزُنكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكذَّبُونَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ/Onların söylediklerinin hakikaten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zalimler açıkça Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar."⁶⁸ Öyle anlaşılıyor ki onlar dilleriyle peygamberi yalanlarken aslında iç dünyalarıyla baş başa kaldıklarında gizliden gizliye onun bir Peygamber olabileceğini düşünüyorlardı.⁶⁹ Çünkü aralarında uzun bir hayat geçiren, doğru ve emin oluşuyla bilinen Hz. Muhammed'in, bir kez dahi yalanına şahit olunmamıştır. Hayatı boyunca yalanlanmadığına göre şimdi de "ben Allah'ın elçisiyim" diyorsa muhakkak ki doğru söylüyor. O halde Hz. Muhammed, Allah'ın ayetlerini inkâr eden kavmini uyarmak için gönderilmiş bir Peygamberdir.

Âlimler, Hz. Peygamber'in yüce bir ahlaka ve üstün bir karaktere sahip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu ahlak timsali kişilik, nübüvvetine bir delil teşkil eder mi? yoksa onun yüklendiği misyonun bir gereği midir, tartışmasını doğurmuştur. Nübüvveti mu'cize eksenli ispat edenler, Hz. Peygamber'in ahlaki durumunu nübüvvetinin doğruluğuna delil

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/285; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/235-236; Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, (Beirut: Dâru'r-reşîd, 2000), 3/180; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmet en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't te'vil*, (Beirut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 3/166; Şihabüddin Mahnud Alusi, *Ruhu'l-meanî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, (Beirut: İhyau't-Turasî'l-Arabi, t.y), 23/230.

⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/340; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/215; Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/199-200.

⁶⁸ el-En'âm 6/33.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/51.

saymayıp peygamberlik görevinin bir gereği olarak kabul etmişlerdir.⁷⁰ Buna karşı İmam Razî (ö. 606/1210), Hz. Peygamber'in ahlâkına, davranışlarına, yargılarına ve yaşantısına yönelik her bir unsur, her ne kadar müstakil olarak nübüvvetine tam delalet etmese de hayatı, bir bütünlük halinde kesinlikle nübüvvetine delalet ettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu denli ahlaki meziyetler ancak peygamberlerde bulunur. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mu'tezilî kelâmcı el-Câhiz (ö. 255/869) da Razî'nin ifade ettiği görüşü benimsemiştir.⁷¹

Hız. Muhammed'in (sav) ahlakının konu edildiği Kalem sûresi, en ağır ithamların yapıldığı, tehdit ve baskıların arttığı ve mücadelenin giderek şiddetlendiği bir dönemde Hz. Peygamber'e inmiştir. Peygamberliğin ilk yıllarında nüzûl sıralamasında Alak sûresinden sonra ikinci sırada Mekke'de nazil olan bir suredir. Hz. Muhammed'in (sav) vahiy aldığından dolayı mecnun/deli olduğu ithamı, yemin edilerek reddedilmiştir.⁷² Aksine "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ / Şüphesiz sen büyük bir ahlaka sahibisindir,"⁷³ denilerek Hz. Muhammed'in yüce ahlaklı oluşu, Allah tarafından tescillenmiştir.

Bu genel bilgilerden hareketle nübüvvet öncesi dönem açısından bizi ilgilendiren husus, ikinci sırada henüz yeni inen bir surede Hz. Peygamber'in ahlaki durumunun ifade ediliyor olmasıdır. İnsanda bir anda oluşmayan Ahlak, kişinin nefsinde kök salmış ve düşünmeksizin davranışların kolaylıkla kendisinden çıktığı manevi bir melekedir. Mesela öfke anında zorlu bir çabayla ancak susup durabilen bir kişi için *hilm* ahlakına sahiptir, denilemez.⁷⁴

Dolayısıyla vahyin ilk yıllarında Hz. Muhammed (sav) için *yüce ahlak* nitelemesi kullanıldığında onun ahlaki durumunu çok iyi bilen Kureyşli müşrikler, herhangi bir itirazda bulunamamışlardır. Şayet nübüvvet öncesi dönemde "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ / yüce ahlak" nitelemesine aykırılık teşkil eden olumsuz bir ahlaki davranışı olmuş olsaydı pekâlâ muarızları, bunu, onun aleyhine kullanmaktan geri durmazlardı. Ancak nübüvvet öncesi döneme refere edilerek hakkında olumsuz ifadenin söylendiğine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Hz. Muhammed (sav.), vahiy öncesi ve sonrası ayırt etmeksizin Allah tarafından *yüce ahlakla* niteleniyorsa, elbette gönderilmiş bir uyarıcı ve nübüvvet iddiasında doğru sözlü bir Peygamber olduğundan şüphe edilemez.

Sonuç

Hız. Muhammed (sav), vahyin fetret dönemini sona erdiren ve ataları uyarılmamış Arapları uyarmak üzere gönderilmiş bir peygamberdir. Daha önce hakkında bilgi sahibi olmadığı geçmişin ve geleceğin haberlerini ihtiva eden ayetleri vahiy yoluyla almaya başladı. Sonraları Kur'an gibi bir kitaba dönüşecek olan bu ayetler, tedricen yirmi üç yıl boyunca yaşanan sosyal hayatın içinde ve hayata müdahale ederek nazil olmaya devam etti. Bu ilahi mesajın kendisi kadar onu temsil ve tebliğ eden elçinin durumu da bu açıdan önemlidir. Bu nedenle ilahi vahyin son temsilcisi olan Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetle ilintili hayatına dair Kur'an'da birçok olayı açıkça görmek mümkündür. Ancak dikkatle incelendiğinde Kur'an'da nübüvvet öncesi hayatına yönelik birtakım izlerin de var olduğu görülmektedir. Çünkü nübüvvet öncesi

⁷⁰ Erkan Baysal, "Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik" *Bingöl İlahiyat Dergisi*, 4/8 (Aralık 2016), 145.

⁷¹ Râzî, *Muhasşalu Efkarî'l-mütakaddimin ve'l-mutaahhirin mine'l-ulema ve'l-hukema ve'l-mütekelimin*, nşr. Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-küliyatî'l-Ezheriyye, Mısır yyt., 208.

⁷² Cennet, "Vahyin Başlangıç Yılları (İlk Çağrılar ve Putperestliğe İlk Eleştiriler)", 15-18.

⁷³ el-Kalem 68/4.

⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 106.

dönemde kavmi içinde yaşadığı süre zarfında ortaya koyduğu kişilik, muhatapları nezdinde risâletinin kabulünü kolaylaştırmıştır.

Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvet öncesi dönemde okuma-yazma bilmeyen ümmi Peygamber olduğu, Kur'an'da özellikle vurgulanmıştır. Şayet aksi bir durum olmuş olsaydı bu ayetlerin vahiy olmadığı, haşa Muhammed'in kendi uydurması olduğuna yönelik inkâr eden kavminin itirazlarına mesnet teşkil edecekti. Dolayısıyla ümmi olan bir kişinin kendi imkânlarıyla ortaya koyması mümkün olmayan Kur'an, olsa olsa ancak vahiydir ve onu tebliğ eden de Allah'ın peygamberidir. Aynı şekilde ilahi kitaba/vahye ve imana dair bir bilgiye sahip olmayan Hz. Muhammed (sav), ansızın muhatap olduğu vahiy karşısında yaşadığı şaşkınlık halî, vahiy alacağına dair bir beklenti içinde olmadığını göstermektedir. Nübüvvet öncesinde yetim, fakir ve ilahi/vahyi bilgidен yoksun bir hayatın zorlukları vahiy nimetiyle giderilmiştir.

Kur'an'da vahyi inkâr eden müşriklerin Hz. Muhammed'in (sav) kişiliğine yönelik yalancı, deli, şair, kâhin ve sihirbaz gibi ithamları reddedilmiştir. Nübüvvet öncesi hayatı delil gösterilerek söz konusu iddiaların, samimi bir arkadaş gibi tanıdıkları ve aralarında bir ömür geçiren Hz. Muhammed için düşünmek, aklın kabul edeceği bir şey olmadığı vurgulanmıştır. Vahiy öncesi hayatında şiir, kehanet ve sihir ilgili herhangi bir uğraşı olmamış ve kavminden hiç kimse yalan söylediğine de asla şahit olmamıştır. Netice itibariyle nübüvvet öncesi dönemde kavminin vicdanında yer edinmiş mükemmel kişiliği, *en yüce ahlak üzere olduğu* ayetiyle de tescillenmiştir. O halde Hz. Muhammed'in (sav), vahiy iddiasında doğru söyleyen uyarıcı bir peygamber olduğuna, bütün hayatı ve düşmanının bile itiraf ettiği üstün kişiliği, en büyük delildir.

Kaynakça

Alusi, Şihabüddin Mahmud. *Ruhu'l-meani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*. 30 Cilt. Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi, t.y.

Baysal, Erkan. "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı İcâz ve Ümmillik". *Bingöl İlahiyat Dergisi* 4/8 (2016), 123-156.

Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-reşîd, 2000.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.

Cennet, Mehmet Zülfi. "Vahyin Başlangıç Yılları (İlk Çağrılar ve Putperestliğe İlk Eleştiriler)". *Tefsîr (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*. Ed. Ali Rıza Gül-Yunus Emre Gördük. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Ğursî, Muhammed Salih b. Ahmet el-Ğursî. *İrtiyâhu'l-'ukûl ilâ risâleti'r-Resûl*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endelüsi. *el-Muharraru'l-Vecîz fi tefsîri kitâbi'l-'azîz*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-hayr, 2007.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evladü'ş-Şeyh li't-Türas, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005-2010.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmet. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-marîfe, t.y.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassalu Efkâri'l-mütakaddimin ve'l-mutaahhirin mine'l-ulema ve'l-hukema ve'l-mütekellimin*, Mısır: Mektebetü'l-küliyatî'l-Ezheriyye, ty.

Şimşek, M. Said. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyân Yayınları, 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Kahire: Dâru hicr, 2001.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *Tefsîrü'l-Keşşâf*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

KÂDÎ MİR MEYBUDÎ'NİN BEŞ TÜMEL KONUSUNA YAKLAŞIMI *

Qâdî Mir al-Maybudî's Approach To The Issue of Five Universals

Adem EVMEŞ

Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı.

Dr. Teacher, Education of Ministry

Yozgat, Turkey

adememes_71@hotmail.com,

ORCID: 0000-0001-6934-4221

DOI 10.34085/buifd.795961

Öz

Doğru düşünmenin aracı ve yöntemi olarak kabul edilen mantık ilmi, tasavvurât ve tasdikât olarak iki bölümde ele alınmaktadır. Tasavvurât kısmında beş tümel ve tanım konusu incelenirken, tasdikât kısmında ise önermeler ve kıyas konusu incelenmektedir. Mantık ilminde kavramlardan başlanarak bir yapı inşa edildiği görülmektedir. Zira kavramlardan önermelere, önermelerden kıyaslara ulaşılr. Görüldüğü üzere mantık ilminde kavramlar konusu önemli bir yere sahiptir. Kavramlar konusu içerisinde de beş tümel konusu önemlidir. Beş tümel konusu, tasavvurât kısmının ana amacı olan tanım konusuna ön hazırlıktır. Yaptığımız bu çalışmada İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Kâdî Mîr Meybudî'nin beş tümel konusuna yaklaşımını ele alacağız. İlk olarak tümel ve tikel kavramları, Meybudî ve önceki mantıkçıların görüşlerine yer vererek ele aldık. Daha sonra beş tümeli oluşturan, tür, cins, ayırım, hassa ve genel araz konusunu ele aldık. Meybudî'nin görüşlerini daha çok Ali b. Ömer Kâtibî'nin eş-Şemsiyye üzerine yazdığı Şerhu's-Şemsiyye üzerinden ele almaya çalıştık. Sonuç bölümünde ise ulaştığımız sonuçlara yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Kâdî Mîr Meybudî, Beş Tümel, Ali b. Ömer Kâtibî, Eş-Şemsiyye.

Abstract

Accepted as a means and method for accurate thinking; science of logic is handled in two sections as conception and recognition. The conception section examines the subject of five universals and definitions, while the recognition section examines the subject of propositions and comparison. In the science of logic a structure is built starting from concepts. It is because propositions are reached via concepts and comparisons are reached via propositions. The subject of concepts clearly occupies an important place in the science of logic. Within the subject of concepts the subject of five universals is significant. The subject of five universals is a preliminary preparation to the subject of definition, which is the main purpose of conception. This study discusses the approach of Qâdî Mir al-Maybudî who is an important person in the history of Islamic thought, to the subject of five universals. First we discussed the universal and particular concepts on the basis of the views of al-Maybudî and former logicians. Then we discussed the subjects of type, kind, distinction, function and general attribute which constitute the five universals. We tried to discuss Maybudî's views mainly on the basis of commentary *Al-Shamsiyya* written by 'Ali b. 'Umar al-Kâtibî on *Al-Shamsiyya*. We included our results in the conclusion.

Keywords: Logic, Qâdî Mir al-Maybudî, Five Universals, 'Ali b. 'Umar al-Kâtibî, Al-Shamsiyya.

Giriş

Mantık ile dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Bundan dolayı mantıkçılar tanım konusuna başlamadan önce tasavvurat kısmında beş tümel konusunu ele almışlardır. İslam mantık literatüründe “el-külliyâtü'l-hams”, “el-elfâzü'l-hamse”, “elasvâtü'l-hamse” veya “el-hamsetü'l-müfrede” diye de adlandırılan beş küllîyi (külliyyât-ı hams) oluşturan kavramları,

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak hazırlayıp Ocak 2020 tarihinde savunduğumuz “Kâdî Mîr Meybudî'nin Mantık Görüşleri” adlı Doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Qâdî Mir al-Maybudî On Logic”. (PhD Dissertation, Erciyes University, Kayseri/ Turkey, 2020).

İşagoci adlı eseriyle ilk defa ele alan Porphyrios (ö.304)'tur. Porphyrios, bu eserinde beş ses ya da beş lafız olarak isimlendirilen beş tümel ele almıştır. Beş tümel mantık ilmi açısından önemli bir konudur. Zira Aristoteles'in kategoriler öğretisinin bilinmesi için cins, tür, ayırım, hassa ve genel arazın bilinmesi gerekir.¹ Bundan dolayı İslam dünyasında hem *İşâgûcî* hem de *Medhâl* adıyla yapılan benzeri çalışmalar yer almaktadır. Ebherî'nin *İşagoci'si*, Fârâbî'nin *Kitâbu İşâgûcî*, İbn Sînâ'nın *el-Medhâl* gibi eserleri, bu alanda kaleme alınmış çalışmalara örnek verilebilir.²

Bu çalışmada müteahhirin dönemi mantıkçılarından Kâdî Mîr Meybudî'nin (ö.909/1503-1504) beş tümel konusuna dair görüşlerini ele alacağız. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından ilk olarak kavram (mefhum), tikel (cüz'î) ve tümel (küllî) kavramlarını ele alacağız. Kavram, akılda meydana gelen surete denir. Zihinsel suretler lafızlarla dile getirildiğinde mana olarak ifade edilmektedir. Kavram (mefhum) ise zihinsel suretlerin zihinde olmasıdır³

Kavram, tümel (küllî) ve tikel (cüz'î) olarak ikiye ayrılır. Kavramın bu şekilde tümel ve tikel olarak ikiye ayrılması, akli bir taksim ile elde edilir. Kavram, zihinde mevcut olduğunda ya başka fertleri kapsamına alabilecek yapıdadır yahut başka fertleri alabilecek bir yapıda değildir. Kavram, başka fertlere yüklem olabilecek bir yapıda ise tümel iken, başka fertlere yüklem olabilecek bir yapıda değilse tikeldir.⁴

Yaptığımız bu açıklamalar ekseninde tümel ve tikel kavramlarını ele alacağız. Müfret bir kavramın ifade ettiği anlam, bizatihi ifade edilen anlamda ortaklığa engel olmuyorsa, bu kavram tümeldir.⁵ Meybudî de kendisinden önceki mantık geleneğine uygun olarak tümel kavramını tanımlar. Bir mefhumun salt tasavvuru, o mefhumda ortaklığa engel olmuyorsa, Meybudî'ye göre tümeldir.⁶ Meybudî, *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme* eserinde ise tümel kavramını, sayı olarak bir olmayan ve hariçte çoklar arasında ortak olan olarak ifade etmektedir.⁷ Müfret bir kavramın ifade ettiği anlam, bizatihi ifade edilen anlamda ortaklığa engel oluyorsa, bu kavram tikeldir.⁸ Meybudî de benzer bir şekilde tikel kavramı, salt tasavvuru, o mefhumda ortaklığa engel olan,⁹ şeklinde ifade eder. Meybudî, Meşşâî mantıkçılarının kullandığı terimlere yer verdiği gibi İşrâkî geleneğe mensup mantıkçıların kullandığı istihlamlara da yer vermiştir. Buna göre İşrâkîler tümel kavramı, genel (âmm), tekil kavramı ise şahıs olarak isimlendirmektedirler.¹⁰ Meybudî'nin kendisinden önceki hem Meşşâî hem de İşrâkî mantık geleneğine hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 5. Bs. (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 70; İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümel*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 14; M. Naci Bolay, "Beş Tümel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 545.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Esîrüddin el-Ebherî, *İşagoci*, trc. Murat Nergis (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu İşâgûcî* (Mantığa Giriş Risaleleri içinde), trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

³ Kâdî Mîr Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1694, 44; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-Kavâidü'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü'l-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. Bs. (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005), 125; Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı- Kâtibi ve Kutbüddin Râzî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 94.

⁴ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 94.

⁵ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 6; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, thk. Adil Enver Hazır, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 171; Şemsüddin es-Semerikandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, trc. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 102.

⁶ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 45.

⁷ Kâdî Mîr Meybudî, *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme*, thk. Kerim Faruk, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018), 205.

⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 5.

⁹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 45; ayrıca bk. Meybudî, *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme*, 206.

¹⁰ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 47; Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, trc. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 20; ayrıca bk. Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014), 34.

Tümel kavram, altında yer alan fertleriyle ilişkisine göre değerlendirildiğinde zâtî (özel) ve arazî (ilintisel) olarak ikiye ayrılır.¹¹ Tümel kavram, fertlere ait mahiyetin kendisi veya fertlere ait mahiyetin dâhilinde ise “zâtî” olarak isimlendirilir. Eğer tümel kavram, fertlere ait mahiyetin haricinde ise “arazî” olarak isimlendirilir.¹²

Zâtî (özel) kavramını, “mahiyete dâhil olan tümel” olarak tanımlayanların yanında “mahiyetin haricinde olmayan tümel” olarak tanımlayanlar da vardır. Yapılan bu ikinci tanım, mahiyeti de içermekte ve mahiyeti zâtî bir tümel kabul etmektedir. Bu durumda zâtî kavramı, mahiyet, cins ve ayırmadan meydana gelmektedir. Zâtî kavram birinci tanıma göre tanımlandığında ise kapsam daralmakta ve bu durumda zâtî kavramı, cins ve ayırmadan ibaret olmaktadır. Özetle ikinci tanım, birinci tanımdan daha genel olmasına rağmen mantıkçılar nezdinde meşhur olan tanım birinci tanımdır.¹³ Meybudî de mantıkçılar nezdinde meşhur olan birinci tanımı esas alarak, mahiyete dâhil olan tümele; zâtî adını vermektedir. Mahiyetin haricinde olan tümele de arazî adını vermektedir.¹⁴ Bu durumda mahiyetin aynı olan tümel tür (nev’); mahiyete dâhil olanlar cins ve ayırım (fasl) olmaktadır. Mahiyetin haricinde olan tümel ise ilinti (araz-ı âmm) ve hassadır. Meybudî, bu ayrımı göz önünde bulundurarak beş tümel konusunu ele almıştır.

Beş Tümel

1. Tür (Nev’)

Kâtibî, Kutbuddin Râzî ve Meybudî beş tümelden biri olan türü beş tümel arasında anlatabilmek için tümel kavram ile mahiyet bütünü arasındaki ilişkiyi İbn Sînâ’dan farklı bir şekilde ele almışlardır. İbn Sînâ yüklem konusunun mahiyetini kurması açısından ele alırken, Kâtibî, Kutbuddin Râzî ve Meybudî ise ondan farklı olarak mahiyetin fertleri açısından ele almaktadırlar. Bu durumda tür, cins ve ayırmadan meydana gelen üç tümel elde edilmektedir.¹⁵ İbn Sînâ’ya göre tür, “iki tümelden daha özel olup, o nedir? sorusunun cevabında söylenendir.”¹⁶ Tümel-zâtî kavramlardan biri olan tür, kaplamında yer alan fertlerin mahiyetlerinin tamamıdır. İnsan kavramı örnek verilebilir.¹⁷ İnsan kavramı Zeyd, Amr, Bekir ve diğer fertlere ait mahiyetin kendisidir.¹⁸ Bununla birlikte insanın fertleri sadece insanlığı değil, insanlıkla beraber bireysel nitelikleri (avârız-ı müşahhasa) kapsamaktadır. Bireysel nitelikler kişiden kişiye değiştiğinden, insan fertleri arasında ortaklığın farz edilmesini engelleyen yapısıyla, insan fertlerinin birer tümel olarak kabul edilme ihtimali de ortadan kalkmaktadır. Bu nitelikler, fertlerin mahiyetlerinde geçerli değildir. Aksine bu nitelikler sayesinde belirli bir şahıs olduğundan dolayı, diğer şahıslardan ayrılmaktadır. Bu durumda insanlık kavramı, her bir insan ferdine ait mahiyetin tamamı olmaktadır.¹⁹

Meybudî’nin tür ile ilgili görüşlerini ele almadan önce Kâtibî’nin eş-Şemsiyye risalesinde yaptığı tanımı ele alacağız. Kâtibî türü şu şekilde resmeder: “O nedir?” sorusunun cevabında sadece tek bir şeye veya hakikatleri müttefik olan birden fazla şeye yönelik yüklem olan

¹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6.

¹² Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 101.

¹³ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 102.

¹⁴ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 47.

¹⁵ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 105.

¹⁶ Ebu Ali İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 55.

¹⁷ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 48.

¹⁸ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-Kavâidi’l-Mantikiyye*, 131.

¹⁹ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 48; Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Kutbuddin Râzî (el-Risâletü’ş-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. Bs. (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005), 131; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 107..

tümeldir.”²⁰ Kâtibî'nin yapmış olduğu tanımda türün tümel oluşu, tek bir şeye söylenmesi ve birden fazla şeye yönelik olması dikkat çekmektedir.

Meybudî, türün çeşitlerini ve hangi sorulara cevap olarak verilebileceğini Kâtibî'nin açıklamalarından yola çıkarak açıklamaktadır. Tür fertleri açısından iki ihtimali taşımaktadır. Türün, hariçte birden fazla ferdi ya da hariçte tek bir ferdi olabilir. Hariçte birden fazla ferdi olan tür, ortaklıkla (şirket) beraber hususilik (özümlük) bakımından 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenen tümeldir. Meybudî'ye göre hariçte birden fazla ferdi olan türün tanımında yer alan "beraber" ifadesinin terk edilmesi uygundur. Çünkü "o nedir?" sorusunun cevabında hususilik nedeniyle tek bir zamanda söylenmektedir. "O nedir?" sorusunun cevabında o şeyin mahiyetinin tamamı öğrenilmek istenmektedir. "O nedir?" sorusu tek bir şahsa yöneltildiğinde, o şahsın mahiyetinin tamamı öğrenilmek istenmektedir. Aynı soru hariçte birden fazla ferdi olanlara sorulduğunda, fertler arasındaki ortak mahiyetin tamamı öğrenilmek istenmektedir. "Zeyd nedir?" sorusu yöneltildiğinde verilen cevap insandır. Bu şekilde Zeyd'e özgü mahiyetin tamamı öğrenilmektedir. "Zeyd ve Amr nedir?" sorusu yöneltildiğinde verilen cevap yine insandır. Verilen cevapla Zeyd ve Amr arasındaki ortak mahiyetin tamamı bilinmektedir. Türün hariçte tek bir ferdine yönelik de aynı soru sorulabilir. Türün fertleri tek olduğundan, sadece hususilik bakımından "o nedir?" sorusunun cevabında söylenir. Çünkü "ışık veren en büyük şey nedir?" diye sorduğumuzda sadece güneş cevabı verilir. Çünkü güneşin hariçte tek bir ferdi bulunmaktadır.²¹

Meybudî daha sonra Kâtibî'nin yapmış olduğu türe ait tanımın dilsel analizini yapmaktadır. Söz konusu tanım da yer alan "tümeldir." ifadesi türün cinsidir.²² "... tek bir şeye yüklem olan" ifadesi ile ikinci türe yani birden fazla ferdi olmayan türe işaret edilmektedir. Bu şekilde tek bir ferdi olan türler tanımın içerisine alınmaktadır. "...birden fazla şeye yüklem olan" ifadesi ile birinci türe yani birden fazla ferdi olan türe işaret edilmektedir. Bu şekilde birden fazla ferdi olan türler tanımın kapsamına girer.²³ Türün tanımında yer alan "hakikatleri müttefik olan" ifadesiyle mutlak olarak cinsi,²⁴ mutlak olarak ilinti, algılayan (hassâs), nâmî (büyüyen), üç boyuta kabil olma gibi uzak ayrımları ve yürüyen (mâşî) cinsin hassalarını türün tanımından çıkarılmaktadır.²⁵

Tanımda en son kayıt olarak yer alan "o nedir?" sorusunun cevabı" ile Meybudî'ye göre, yakın ayırım ve türün hassası, türün tanımı dışına çıkarılmaktadır.²⁶ Bu konuda Cürçânî'nin bu görüşün kapsamını genişlettiğini görmekteyiz. Cürçânî'ye göre yakın ayırımın yanında uzak ayırım bir de türlere ait olan hassâların yanında cinsine ait hassâlar da tanım dışına çıkarılması gerekir.²⁷ Meybudî'ye göre son kayıt olan "o nedir? sorusunun cevabı", "hakikatleri müttefik olan" kaydının aksine müstakildir.

Görüldüğü üzere Meybudî, türün tanımında harici varlıklara yer vermesinden dolayı Kâtibî'yi eleştirmektedir. Zira türün tanımını problemlile hale getiren şey, tür kavramının tanımının hariçteki varlıklara bakarak yapılmasından kaynaklanmaktadır. Mesela cins, hakikati

²⁰ Ali b. Ömer Kâtibî, *er-Risaletü's-Şemsîyye* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1970), 7.

²¹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 49.

²² Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 132.

²³ Meybudî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 49.

²⁴ "Hakikatleri müttefik olan" ifadesiyle Kutbuddin Râzî ve Teftâzânî, tanımdan sadece cinsi çıkardığını ifade etmişlerdir. Bk. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, s. 133; Sa'dettin Teftâzânî, *Şerhu'r-Risaleti's-Şemsîyye Fi'l-Mantık*, thk. Cadullah Bisam Salih, (Ürdün: Dar-ı nur, 1432/2011), 141.

²⁵ Meybudî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 49; Cürçânî, *Hâşiye*, 133.

²⁶ Meybudî, *Şerhu's-Şemsîyye*, 49.

²⁷ Cürçânî, *Hâşiye*, 133.

müttefik olan şeylere yüklenendir. Mesela Zeyd, Amr ve canlı gibi. Zikredilen bu ifade türde, harici varlıklar itibariyledir ki bu Meybudî'ye göre yanlıştır. Çünkü mantık ilminin görüş alanı daha kapsayıcıdır. Mantık ilminin asıl amacı, mevcudata ilişkin hallerin bilinmesidir. Mevcudata ilişkin hallerde, itibari mefhumların bilgisine bağlı olabilir. Bu durumu ifade etmek için denilmiştir ki: İtibarî kavramlar olmasaydı hikmet geçersiz olurdu.²⁸

Kâtibî'nin yapmış olduğu türün tanımını, eleştirilerden kurtarmak mümkün müdür? "O nedir?" sorusunun hakikate yönelik bir soru olduğu bilinmektedir. Hakikat ise ancak mevcutlar için söz konusu edilmektedir. Bu durumda türün, kesinlikle "haricî" kaydı ile sınırlandırılması gerekir. Bu çözümü hem dile getiren hem de itiraz eden Meybudî, "o nedir?" sorusu ile mahiyetin araştırıldığını, mahiyetin ise hakikatten daha genel bir kavram olduğunu hem hariçte mevcut olanları hem de hariçte mevcut olmayanları kapsadığını belirtmektedir. Bu durumda tümellerin toplamda beş olması zorunluluğuyla beraber türün haricî olarak sınırlandırılması nasıl mümkündür? Ayrıca Anka gibi hiçbir ferdi bulunmayan ve mahiyetin tamamı mefhum olmaktan ibaret olanlar, türün dışında başka bir tümelin altında yer almazlar. Bu durumda tümellerin beş kısımla sınırlandırılması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla her bir tür, "o nedir?" sorusunun cevabında ortaklık ve hususilik yönünden söylenen şey olmaktadır. Meybudî yukarıda yapılan eleştiriler ışığında türü, "o nedir?" sorusunun hakikati müttefik olan çoklar hakkında söylenendir, şeklinde tanımlar.²⁹

Meybudî yaptığı tür tanımında "tümel" ifadesine yer vermemektedir. Mantıkçımıza göre "tümel" ile "çoklar hakkında" ifadesi arasında herhangi bir fark yoktur. "Çoklar hakkında" ifadesi tümel lafzının delalet ettiği anlamın tafsilî açıklamasıdır. Çoklar hakkında söylenen ile kastedilen, uygunluktur. Tafsil ile her bir tür için iki duruma işaret edilmektedir. Çünkü her bir tür de uygunluk yer almaktadır. Cinsin aksine o "tek bir şey" ve "çoklar hakkında" söylenebilir. Cins ise sadece çoklar hakkında söylenir.³⁰

Meybudî, türü hakikî ve izâfî (göreceli) tür olarak iki kısımda ele alır. Hakikî tür daha önce ifade ettiğimiz üzere, o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından müttefik olan çoklar hakkında söylenendir.³¹ Çünkü onun türselliği, fertlerinden elde edilen tek bir hakikate nazaran ortaya çıkmaktadır.³² İzâfî tür ise, o nedir? sorusunun cevabında birincil söz olarak cinsin kendisi ve kendisinden başkası hakkında söylendiği her mahiyete söylenendir. Çünkü izâfî tür, cinsle izafe edilmiştir. Cins, ortak mahiyetin tamamı ve hakikatte birbirinden farklı iki mahiyet arasındadır ve 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir.³³

Meybudî'ye göre izâfî türün tanımında yer alan "bütün/her" lafzının terk edilmesi gerekir. Çünkü tümellerin yapılan bu tanımları, tam isimsel tanımlardır. "O nedir?" sözüyle de yüksek cins, ayırım, genel araz ve bazı hassalar, izâfî türün tanımından çıkarılmıştır. "Birincil söz" ile kastedilen vasıtasız olarak söylenenlerdir. Bu şekilde sınıf yani tümel sıfatlarla kayıtlanmış tür tanımının dışına çıkarılmıştır. Bu kayıt ile uzak cinslere kıyasla tür de tanımdan çıkarılmıştır. Böylece insanın, büyüyen cisim, cisim ve cevher için tür olması gerekmemektedir. Bununla beraber altında yer alan türlere nisbetle tür olmasından dolayı "türlerin türü (nev'ul-enva)" olarak isimlendirilmektedir.³⁴

²⁸ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 49.

²⁹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 49.

³⁰ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 49-50; Cürçânî, *Hâşiye*, 134.

³¹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 49.

³² Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 72; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrül-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 191.

³³ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 72-73.

³⁴ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 72; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrül-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 194.

Daha sonra Meybudî, izâfî türün mertebelerine değinmektedir. Zira hakikî türün, başka bir hakikî türün altında olması mümkün olmadığından mertebeleri yoktur. İzâfî türün mertebeleri ise dörttür. İzâfî tür, türlerin en geneli olursa “yüksek tür (en-nev’ul-âlî)” olur. Mesela insan, hayevan ve büyüyen cisimden daha genel olan “cisim” yüksek türdür. İzâfî tür, türlerin en özeli olursa “aşağı tür (en-nev’ul-sâfil)” olur. Mesela, cisim, büyüyen cisim ve hayevandan daha özel olan “insan” aşağı tür olur. Buna “türlerin türü (nev’ul-enva)” denir. Aşağı türün bazısından daha genel, yüksek türün bazısından daha özel olana ise “orta tür (en-nev’u mütevassıt)” denir. Mesela, cisim ve büyüyen cisimden daha özel olan ve insandan daha genel olan “hayevan” ile cisimden daha özel, insan ve hayevandan daha genel olan “büyüyen cisim” orta türdür. İzâfî tür, bir silsileye dâhil olmaz; aksine hepsinden ayrı olursa “müfret tür” olur. Mesela, eğer cevherin aklın cinsi olduğunu kabul edersek, aklın müfret türe örnek olabileceğini ifade edebiliriz.³⁵

Türün tanımı ve üzerinde yapılan tartışmalar kısaca şöyle özetlenebilir:

1- Meybudî, birden fazla ferdi olan şeylere yönelik ‘o nedir?’ sorusu karşısında bu şeylerin tam hakikatini, o şeylerin özgü ve ortak yönünü dikkate alarak bildiren tür ve sadece tek bir ferdi olan şeye yönelik ‘o nedir?’ sorusunun cevabı olarak zikredilen ve sadece o şeye özgü olan mahiyetin tamamını bildiren iki türden bahsetmektedir.

2- Kâtibî’nin tür tanımı, hariç varlıkları dikkate alması açısından problemlidir. Zira mantık sanatının bakış açısı daha kapsayıcıdır. Bundan dolayı itibarî varlıklarında göz önüne alınması gerekirdi. Meybudî’nin temel yaklaşımı ise şöyledir: Mantık ilminin kavramları tanımlanırken itibarî kavramlar da hesaba katılmalıdır. Tümel kavram, nasıl ki hariç varlığı hesaba katmadan sırf tasavvur planında kalınarak belirleniyorsa tür de öyle tanımlanmalı; dahası hem hariç hem de itibarî varlıkları içermelidir.

3- Tür, hakikî ve izafî olarak ikiye ayrılır.

4- İzafî türün mertebeleri dörttür.

2. Cins

Tümel, altındaki fertlerin mahiyetine dâhil olduğunda zâfî olarak isimlendirilir. Zâfî olan tümel, cins veya ayırım olur.³⁶ İlk olarak cins kavramı ele alacağız. İbn Sînâ cinsi, “o nedir?” sorusunun cevabında, hakikatleri farklı olan şeylere yüklenen tümel³⁷ olarak tanımlamıştır. *eş-Şemsiyye*’de cins kavramı, “fertlerinin mahiyetine dâhil olan tümel, mahiyet ile başka tür arasında ortak parçanın tamamı ise bu tümel, salt ortaklık nedeniyle ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenen, olarak ifade edilmektedir. Kâtibî cinsi şu şekilde resmeder: ‘O nedir?’ sorusunun cevabında, hakikatleri birbirinden farklı olan birden fazla şeye yüklem olarak söylenen tümeldir.”³⁸ Kâtibî görüldüğü üzere İbn Sînâ’nın yaptığı tanıma benzer şekilde cins kavramını ifade etmektedir.

Yukarıda Kâtibî’nin dile getirdiğimiz cins kavramının tanımını incelediğimizde “ortak parçanın (cüz-î müşterek) tamamı” ifadesi dikkat çekmektedir. Meybudî’ye göre ortak parçanın tamamı ile kastedilen, onun dışında aralarında mahiyetlere dair ortak bir parçanın olmamasıdır. Mahiyet ve ondan ayrı başka bir tür arasındaki ortak parça; ya bu parça aynıyla ortak parçanın tamamı olur. Ya da ortak parçanın tamamının bir parçası olur. Mesela canlı kavramını ele alalım. Canlı kavramı, insan ile at arasında ortak parçanın tamamını

³⁵ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 73-74.

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu’r-Risaleti’ş-Şemsiyye*, 142.

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 15.

³⁸ Kâtibî, *er-Risaletü’ş-Şemsiyye*, 7-8.

oluşturmaktadır. Çünkü insan ve at arasında canlıdan başka bir ortak parça yoktur. İnsan ile at arasında canlı dışında başka bir ortak parça varsaymak isteseydik bu parça canlı kavramının parçaları olan cevher, büyüyen cisim, algılayan, irade ile hareket eden kavramlarından biri olacaktı. Zira ifade ettiğimiz kavramlardan her biri ortak parçanın tamamının bir parçasıdır. Yani canlı olarak isimlendirilen mahiyetin parçalarıdır.³⁹

Kâtibî'nin cins tanımı incelendiğinde Meybudî'nin türün tanımında dile getirdiği hususların burada da ayrıca ifade edildiği görülmektedir. Meybudî o nedir? sorusunun cevabında, hakikatleri birbirinden farklı olan çoklara yüklem yapılan tümel, şeklinde resmedilen cinsin tanımında geçen "tümel" ifadesinin Kutbuddin Râzî'ye göre fazlalık olduğunu ifade etmektedir. Zira cinsin tanımında yer alan "tümel" kavramı ile "çoklara yüklem yapılan" aynı anlama gelmektedir.⁴⁰ Meybudî'nin hocası Devvânî'de de benzer ifadeleri görmekteyiz. Devvânî'ye göre "tümel" lafzı ile "çoklar üzerine söylenen" arasında anlam açısından herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.⁴¹ Söz konusu Kutbuddin Râzî'nin Kâtibî'ye yönelttiği bu eleştirinin kaynağı Fahreddin Râzî'dir. Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşarat* eserine atıfta bulunarak cins tanımını eleştirmiştir. Fahreddin Râzî'ye göre 'tümel' lafzı fazlalıktır ve ona ihtiyaç yoktur. Çünkü "şeylere yüklem olan" lafzı ile "tümel" lafzı eş anlamlıdır.⁴² Ancak "tümel" lafzı "şeylere yüklem olan" lafzından daha geneldir. Burada birçok şeye yüklem olamayan, sadece tek bir şeye yüklem olabilen tümelin varlığı söz konusudur.⁴³ Meybudî'ye göre cinsin tanımında geçen 'çoklara yüklem olan' ifadesiyle hakiki tikel tanımın dışına çıkarılmaktadır. Zira hakiki tikel, "Bu Zeyd'dir." örneğinde olduğu gibi tek bir şeye söylenmektedir. Meybudî, Cürçânî'den naklederek hakiki tikel hakkında açıklamalarda bulunur. Hakiki tikel, bir şeye yüklenmez ve bir şeye söylenmez. Aksine tümel mefhumlar tikel olan şeye söylenen ve yüklenendir. Hakiki tikel, kendisine yüklem yapılan şeye, kendisiyle söylenen veya kendisiyle yüklem olan değildir. Bu durumda tikel kendisine yüklem yapılan şeye, nasıl söylenen ve yüklenen olamaz? Meybudî'ye göre bu asla tasavvur edilmez. Çünkü nisbet olan "yüklem", birbirinden müteğayir iki durum arasında olmalıdır. Başkasına olumlu olarak yüklenmesi ise aynı şekilde imkânızdır.⁴⁴

Özetle ifade edebiliriz ki, İbn Sînâ çizgisini devam ettiren Kâtibî, cins tanımını olduğu gibi korumaktadır. Meybudî de İbn Sînâ çizgisini takip eden Kâtibî'nin ortaya koyduğu aynı şekilde muhafaza etmektedir. Meybudî'nin beş tümelin tanımlarında özelde cinsin tanımında, tanımda geçen kavramlara açıklık getirir.

2.1. Yakın ve Uzak Cins

Meybudî'nin cins konusunda ele aldığı bir diğer husus, yakın ve uzak cinstir. Cinsin mahiyet ve mahiyet dışında ortak mahiyetin tamamı olması gerekir. Ortak mahiyetin tamamı ise mahiyetle o cinsteki ortaklaşanların her birine kıyasla olur veya olmaz.⁴⁵ Bir mahiyete ve bu mahiyetle cinsteki ortaklaşanlardan bir kısmına yönelik sorulan o nedir? sorusuna verilen cevap, bu mahiyete ve bu mahiyetle cinsteki ortaklaşanların her birine yönelik verilen cevapla aynı

³⁹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 50; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 116.

⁴⁰ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 50; krş. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 138.

⁴¹ Celaleddin Devvânî, *Şerhu'l-Muhakkik Devvânî a'lâ Tehzibü'l-Mantık*, thk. Abdunnasır Ahmed eş-Şafî, (Beyrut: Daru'l-Ziyâ, 2014), 145.

⁴² Fahreddin Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelikî, Âdîne Asgarînijâd, (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 60; Fahreddin Râzî tarafından eleştirilen İbn Sînâ'nın yapmış olduğu cins tanımı için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 13; ayrıca bk. Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 118-119.

⁴³ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 119.

⁴⁴ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 50; Cürçânî, *Hâşiye*, 138.

⁴⁵ Cürçânî, *Hâşiye*, 140.

olursa buna “yakın cins” denir. Mesela canlı kavramı, insan ve at mahiyetlerine yönelik sorulan sorunun cevabıdır. Bunun yanında insan mahiyetine ve insana canlılıkta ortak olan şeylerine tümüne yönelik sorulan sorunun cevabı yine canlı olmaktadır.⁴⁶ İşte bundan dolayı canlı, yakın cins olmaktadır. Uzak cins ise şöyle ifade edilmektedir: Bir mahiyete ve bu mahiyetle cinsten ortaklaşan diğer bazılarına yönelik o nedir? sorusuna yönelik cevabın aynı olmazsa buna “uzak cins” denir. Mesela insana nisbetle büyüyen cisim uzak cinstir. Çünkü bitkiler ve hayvanlar, büyüyen cisim olma noktasında insan ile ortaklıklar. Büyüyen cisim cevabı insan ve bitkilerdeki ortaklıkların cevabıdır. Canlılıktaki ortakları için cevap değildir. Aksine insan ile canlılıktaki ortakları için verilen cevap canlı olmaktadır.

Meybudî, cins konusunda son olarak, cinsin mertebeleri hakkında bilgiler vermektedir. Meybudî’ye göre cinsin mertebeleri dörttür. Söz konusu cinsler mertebesinde en genel olan “yüksek cins (cins-i ‘âlî)” olur. Mesela, canlı, büyüyen cisim ve cisimden daha genel olan “cevher” üstün cinstir. Buna “cinslerin cinsi (cinsü’l-ecnâs)” denir. Cinslerin cinsi, türlerin türünde olduğu gibi, aşağı cins olarak isimlendirilmez. Çünkü bir şeyin cins olması (cinsiyye), ancak altındakilere kıyasladır. Dolayısıyla cins, tüm cinslerin üzerinde olduğu zaman ancak cinslerin cinsi olur. Bir şeyin tür olması (nev’iyye) ise ancak üstündekilere kıyasladır. Dolayısıyla tür, tüm türlerin altında olduğu zaman türlerin türü olmaktadır. Cinslerin en özeli, “aşağı cins” olur. Mesela, cevher, cisim ve büyüyen cisimden daha özel olan canlı, aşağı cinstir. Bazısından daha genel bazısından ise daha özel olan “orta cins” olur. Mesela, cevher ve cisimden daha özel olan ve canlıdan daha genel olan büyüyen cisim ile cevherden daha özel olan ve canlı ile büyüyen cisimden daha genel olan cisim orta cinstir. Bütün cinslerden farklı olan ise “müfret cins” olur. Müfret cins akıl örnek verilebilir. Takdir edilen üzerine cevher aklın cinsi olmaz; aksine ilintisi olur. Çünkü akıl, akıllara kıyasla ortak mahiyetin tamamıdır.⁴⁷ Buradaki temsilden amaç, tefhim yani bir şeyi anlaşılır kılmaktır. Buraya uygun örneğin olmasına gerek yoktur. Özellikle varlıkta açık bir misali bulunmayan hususlarda, salt varsayım yeterlidir.⁴⁸

Meybudî yüksek cinsin, birbirine eşit iki veya daha fazla şeyden meydana geldiğinde, kendisini kâim kılıcı (mukavvim) bir ayırımının olması gerektiğini ifade etmektedir. Yüksek cinsin, kendisini taksim edici (mukassim) bir ayırımının olması zorunludur. Mesela konuşan ayırımının canlıyı, konuşan ve konuşmayan diye iki kısma ayırdığı zannedilebilir. İşin gerçeği şudur ki; konuşan, canlı için iki kısımda değil, bir kısımda meydana getirici olması nedeniyle onu taksim edendir. Zira canlı cinsinden konuşmayan, tıpkı konuşmanın kendisine eklenmesinden meydana gelen konuşan gibi, konuşmanın kendisine eklenmesinden meydana gelen başka bir kısımdır.⁴⁹ Aşağı türün ise kâim kılıcı ayırımının olması zorunlu, taksim edici ayırımının olması ise imkânsızdır. Çünkü aşağı türün altında tür yer almamaktadır. Orta cins ve türlerin, kâim kılıcı ayırımlarının olması zorunludur; çünkü üstlerinde cinsler vardır. Orta cins ve türlerin, taksim edici ayırımlarının olması zorunludur; çünkü altlarında türler vardır. Burada müfret tür ve cinsle yönelik herhangi bir itiraz bulunmamaktadır. Zira müfret tür, aşağı türe kıyasla olurken, müfret cins ise yüksek cinsle kıyas olmaktadır. Üst türü ve cinsi kâim kılan her ayırım, alt cins ve türü de kâim kılar. Burada yukarı (âlî) ile üstteki (fevkânî), aşağı (sâfil) ile alttaki (tahtânî) kastedilmektedir. Yoksa yukarı ile hepsinin üstünde olan, aşağı ile hepsinin altında olan cinsler ve türler kastedilmemektedir. Çünkü üst, aşağının kâim kılıcıdır; kâim kılanı, kâim kılan da kâim kılar. Ancak bunun tümel döndürmesi yoktur.

⁴⁶ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 51.

⁴⁷ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 74.

⁴⁸ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 74; Cürçânî, *Hâşiye*, 199.

⁴⁹ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 76; Cürçânî, *Hâşiye*, 205.

Yani her aşağıyı kâim kılan, üsttekini kâim kılıcı değildir. Eğer aşağıdakilerin hepsini kâim kılanların hepsi de yukarıdakilerin hepsini kâim kılıcı olsaydı, alt ile üst arasında fark kalmazdı. Ancak burada şöyle bir şey söylenebilir; alttakilerin ve üsttekilerin bütün zâtîlerde ortak olması gerekmemektedir. Gerekirse bile mefhumların bir olmasını gerektirir. Çünkü üsttekinin mefhumuna dâhil olmayıp, aşağının mefhumuna dâhil olan cins vardır. Meybudî'ye göre aşağıya dâhil olan cins, cins ve ayırmadan meydana gelmiştir. Bu durum ikinci ve üçüncü cinsler için de geçerlidir. Bu durum üst cinsten son bulur. Böylece aşağıdakinin bütün parçaları, yukarıdakinin ayrımları olur. Yukarıda olan da kendisinden başka bir şey olmaz. Eğer alttakini var eden her ayırım, yukarıdakini var eden olursa, yukarıdaki için zâtî olması durumunda aşağıda hiçbir zâtî kalmaz.⁵⁰

3. Ayırım (Fasıl)

Mahiyet, cins ve ayırmadan oluşan bir bütündür. Mahiyeti oluşturan birinci parça olan cinsi ele aldık. Şimdi ise mahiyeti oluşturan ikinci parça olan ayırımı ele alacağız. Ayırım birbirinden farklı olan iki mahiyet arasında ortak parçanın tamamı değil de ortak parçanın bir kısmı olarak mahiyete eşit olan tümeldir. eş-Şemsiyye müellifi ayırımı şu şekilde anlatmaktadır:

Mahiyetin cüzü, birbirinden farklı iki tür arasındaki ortak parçanın tamamını oluşturmuyorsa; mahiyetle diğer bir tür arasında asla ortaklık olmamalıdır -insana nispetle nâtik gibi- ya da ortak parçanın tamamının, kendisine eşit olan bir kısmı olacaktır - duyumsayan (hassâs) böyledir- aksi takdirde mahiyetle başka tür arasında ortak olurdu. Oysa onun, diğer türe nisbetle ortak parçanın tamamı olması caiz değildir. Çünkü takdir edilen bunun tersidir. Bilakis onun ortak parçanın bir kısmı olmasıdır ve bu da teselsül etmez. Aksine eşit olanda son bulur. Dolayısıyla o, cinsin faslı olur. Nasıl olursa olsun o, bir mahiyeti cinsteki veya varlıktaki ortaklarından ayırt eder; dolayısıyla ayırım (fasıl) olur.⁵¹

Ayırmın tanımı yapılırken, "mahiyetin cüzü" kavramı dikkate alınmaktadır. Buna göre mahiyetin cüzü, bu mahiyet ve başka tür arasında ortak parçanın tamamı değilse bu cüze "ayırım" denir. Bu durumda iki gerekli durum ortaya çıkmaktadır. Birinci duruma göre mahiyetin cüzü; mahiyet ve başka tür arasında asla ortak olmayacaktır. İkinci duruma göre ise ortak parçanın tamamının bir kısmına eşit olacaktır. Bu ikisinden hangisi olursa olsun buna 'ayırım' denir. Bu iki durumdan birinin gerekli olmasının sebebi; mahiyetin cüzü ortak parçanın tamamı olmaması, bu durumda ortaklık meydana gelmemesidir. Bu birinci durumdur. İkinci durumda ise ortaklık vardır, ancak ortak parçanın tamamında meydana gelmemektedir aksine bir kısmı olmaktadır. Ortak parçanın bir kısmı ise, ortak parçanın tamamından ayrı, ona eşit, ondan daha özel veya ondan daha genel olur. Eğer ortak parçanın tamamına eşit olmazsa, ondan ayrı olmayacaktır. Çünkü anlatılanlar yüklem olan parçalar hakkındadır. Ortak parçanın tamamından daha özel olamaz; çünkü parça olmadan bütünüün gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun için geriye ortak parçanın tamamından daha genel olması kalmaktadır. Genel olduğunda ise ortak parçanın tamamından ayrı başka bir türde meydana gelmesi gerekli olmaktadır. Bu durumda da bu mahiyetle ortak mahiyetin tamamının karşısında ikinci bir tür ile aralarında ortaklık meydana gelmektedir.⁵² Ancak mahiyet ve bu türe nisbetle ortak parçanın tamamı olması caiz değildir. Çünkü varsayımımıza göre bu mahiyet ile başka tür arasında ortak

⁵⁰ Meybudî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 76-77.

⁵¹ Kâtibi, er-Risaletü'ş-Şemsiyye, 8-9.

⁵² Meybudî, Şerhu'ş-Şemsiyye, 52; Kutbuddin Râzî, Tahrîrül-Kavâidi'l-Mantikiyye, 142; ayrıca bk. Özturan, İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı, 134-39.

parçanın tamamı olmamalıdır. Bu durumda ortak parçanın tamamı olmaz. Aksine ortak parçanın bir kısmı olmalıdır. Böylece bir mahiyet için iki tane ortak parçanın tamamı olmaktadır. Birinci ortak parçanın tamamı, bu mahiyet ile onun karşısında bulunan tür arasında ortak parçanın tamamı olur. İkinci ortak parçanın tamamı ise, bu mahiyet ile birinci ortak parçanın tamamının karşısında olan ikinci tür arasında olur. İkinci tür ve bu mahiyet arasındaki ortak parçanın bir kısmı olsaydı, ondan daha genel olurdu. O zaman ikinci ortak parçanın tamamı olmadan başka bir türde mevcut olurdu. Böylece bu mahiyetle ikinci ortak parçanın karşısında bulunan üçüncü tür ile aralarında ortaklık olacaktır. Ancak aralarındaki ortak parçanın tamamı değil aksine bir kısmıdır. Böylece üçüncü ortak parçanın tamamı elde edilmiş olur.⁵³

Meybudî, Kâtibî'nin "doğrusu onun, ortak parçanın tamamının bir kısmı olmasıdır ve bu teselsül etmez." ifadesiyle neyi kastettiğini açıklamaktadır. Meybudî'ye göre ortak parçaların tamamı, sonsuza kadar gitmez. Eğer sonsuza kadar giderse, mahiyetin sonsuz parçalardan oluşması gerekirdi. Bu durumda da onun künhünün akledilmesi imkânsız olurdu. Burada anlatılanlar, künhüyle akledilen mahiyetler hakkındadır. Meybudî'ye göre Kâtibî'nin sonsuz şeylerin varlığı üzerine teselsül ile kayıtlaması, müsamahalıdır. Bu durumda iki cinsten birinin, diğer cinsin parçası olamayacağını imkânsızlığı da sabit olmuş olmaktadır. Böylece var olan cinslerin beraber tertip edilmesi gerekir. Çünkü anlatılanlar hakiki olup, mahiyetler ve onların cüzleri hakkındadır. Meybudî'ye göre cinsler eğer, harici varlıkları nedeniyle ayırt etmede bulunurlarsa bu durum gerçekleşmiş olur. Ancak bu durum böyle değildir. Aksine ortak parçanın tamamına eşit olan, ortak parçanın bir kısmında son bulur.⁵⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz iki durumdan biri, ayrımın parçası olmaktadır. Eğer ortaklık bulunmazsa, mahiyete özgü olmaktadır. Böylece mahiyeti, kendisi dışındakilerden ayırt etmektedir. Bu durumun aksine eğer ortak parçanın tamamına eşit olan ortak parçanın bir kısmı olursa, ortak parçanın tamamına özgü olmasından dolayı ayrım olur. Ortak parçanın tamamı cins olduğundan, cinsin ayrımı olur. Cinsin ayrımı olduğundan, mahiyetin ayrımı da olmaktadır. Çünkü cinsi kendisi dışındakilerden ayırt ederken, mahiyeti de kendisi dışındaki bazı şeylerden ayırt etmektedir. Burada ayrım ile kastedilen, ortak parçanın tamamının dışındakilerden mahiyeti genel olarak ayırt etmektir. Burada ki son kayıt cinsi çıkarmak içindir.⁵⁵ Fahreddîn Razî'ye göre cins, cins olması açısından, o hangi şeydir? sorusunun cevabında söylenmez. Çünkü cüz, bir şey ve birşeyin dışında ortak olması açısından cins olmaktadır. Bu itibarla, o hangi şeydir? sorusunun cevabında söylenmez.⁵⁶ Teftâzânî'ye göre en iyi şey, cinsin ayırt etmesi ifadesinin kullanılmamasıdır.⁵⁷ Bunun yerine daha kuşatıcı bir delil getirilebilir. Bu delil, parçanın mahiyet ve mahiyetin dışında ortak parçanın olmamasıdır. Böyle olursa mahiyete özgü veya mahiyete ortak olur. İkinci bir durumda ise mahiyet ve mahiyetin dışındakilerin hepsine ortak olmaz. Çünkü mahiyet, parçaları olmayan basittir. Böylece genel bir şekilde ayırt etmiş olur.⁵⁸

Meybudî'ye göre ayrım ile ilgili geçen ifadelerde yer alan "nasıl olursa olsun" ibaresiyle ile ortak parçanın olmamasına ve ortak parçanın tamamına eşit olan bir kısmına işaret edilmektedir. Ayrım, eksik veya tam temyizle, mahiyeti cinsteki veya varlıktaki ortaklarından ayırt eder. "Cinsteki ve varlıktaki" ifadesi ile de müteahhirûnun cins olmadan ayrımın

⁵³ Meybudî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 52-53.

⁵⁴ Meybudî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 53.

⁵⁵ Meybudî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 54; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 146-147.

⁵⁶ Meybudî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 54.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'r-Risaleti'ş-Şemsiyye*, 149.

⁵⁸ Meybudî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, 54

olabileceğine dair görüşüne işaret etmektedir. Bunun benzeri görüş, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde ve Fahreddîn Râzî'de de bulunmaktadır. Nasıruddin Tûsî ise bu konuda farklı düşünmektedir. Tûsî'ye göre ayırım, büyüyen cismin duyumsayana özgü olması gibi, ayırımın cinse özgü olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda ayırım, varlıkta mahiyete ortak olanların hepsinden ayırt etmektedir. Eğer ayırım cinse özgü değilse, mahiyeti varlıktaki değil cinsteki ortakların hepsinden ayırt eder.⁵⁹ Mesela insana nisbetle konuşan gibi. Çünkü hayvan ve melek de bulunabilir. Meybudî, Fahreddîn Râzî'nin görüşünü, Kâtibî'nin ibarelerine uygun olduğundan dolayı seçtiğini ifade etmektedir.⁶⁰

Kâtibî *eş-Şemsiyye*'de ayırımı, bir şeye "o cevherinde hangi şeydir?" sorusunun cevabında yüklem olan tûmeldir.⁶¹ şeklinde betimlemektedir.

Ayırımın tanımında yer alan "hangi şeydir?" sorusu üzerinde duran Meybudî, bu soru ile bir şeyi icmalî olarak temyiz eden şeylerin sorulduğunu söyler. Yani insan hangi şeydir? sorusu ile talep edilen icmalî olarak, bir şeyi ister kendi dışındaki şeylerin tümünden isterse bir kısmından; ister zâtî ister arazî olsun insanı ortaklarından ayırt etmektedir.⁶² Buradan anlaşılan şudur ki, bir şeyin icmalî olarak temyiz edebilmesi için bu şeyin, kendisi dışında kalan şeylerden temyiz edilmesi gerekir.

Ayırımın tanımında yer alan "tûmel" kavramı, bu tanımda ayırımın cinsi olarak kullanılır.⁶³ Bu şekilde beş tûmeli kapsamına almaktadır. Ancak sonrasında getirilen 'hangi şeydir?' sorusu ile Meybudî, Kutbuddin Râzî'nin tür, cins ve genel arazî tanımdan çıkardığını ifade eder. Meybudî, Kutbuddin Râzî'nin cinsin icmalî olarak, ayırım gibi ortaklardan ayırt ettiği görüşünde olduğunu belirterek, bu durumda cins ve genel arazî arasında ayırt etme hususunda bir fark olmadığını ifade ederek Kutbuddin Râzî'yi eleştirmektedir. Çünkü cins ayırt edici olursa, genel arazî'nin ayırt etmesi gerekir. Bu durumda ikisi bir sonuç vermemektedir. Zira genel arazî'nin, zâtî bakımından ayırt edici bir özelliği yoktur. Bu durumda geçerli olan şey, genelin özele zıt olmasıdır. Çünkü görelî hassa olduğundan, icmalî olarak mahiyeti ayırt etmektedir. Bu durum da genel arazî tanımdan çıkarmak uygundur.⁶⁴

Meybudî tanımında yer alan "cevherinde" ibaresi ile hassayı tanımın dışına çıkarmaktadır. Çünkü 'cevherinde ve zatında hangi şeydir?' sorusu ile zâtî bir ayırt etme talep edilirken, "arazînde hangi şeydir?" sorusu ile de arazî bir ayırt etme talep edilmektedir.⁶⁵ Zâtî bir ayırt etme talep edilirken verilen cevap ayırım olmaktadır. Hassa ise zâtî bir ayırt etme sağlamaz, aksine arazî bir ayırt etme sağlamaktadır.⁶⁶

Meybudî ayırımı dair bu iki temel noktayı bir varsayım üzerinden de göstermeye çalışmaktadır. Bu varsayımın temel amacı mürekkep olması imkânsız olan bir şeyin mürekkep olduğu farz edildiğinde, bu terkibi oluşturan unsurlarının her birinin bu mürekkebe eşit olması gerektiğidir. Buna göre ayırım, eğer iki eşit şeyden veya birbirine eşit şeylerden mürekkep olan bir hakikat olsaydı, onlardan her biri o hakikatin ayırımı olurdu. Çünkü onu varlıktaki ortaklarından ayırt etmektedir. Mürekkep olan bu mahiyetlerden biri yüksek cins diğeri de son

⁵⁹ Nasıruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Daru'l mâ'rife, 1119), 193.

⁶⁰ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 54.

⁶¹ Kâtibî, *er-Risaletü's-Şemsiyye*, 9.

⁶² Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 55.

⁶³ Benzer ifadeler için bk. Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâid'ül-Celiyye*, thk. Fâris Hassûn Tebrizyân (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1432), 215.

⁶⁴ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 55; krş. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantkiyye*, 149.

⁶⁵ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 55; Mahmud Hasan el- Mağnisevi, *Muğni't-Tullâb*, thk. İsam b. Mühezzeb (Dımaşk: Dar-ı Beyrut, 2009), 111-112.

⁶⁶ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 55.

ayrım olsun. Çünkü cins ve ayırmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi halde yüksek cins yüksek, son ayırmada son olmazdı. Eğer mahiyetin, eşit parçalardan mürekkep olduğu varsayılırsa, bu durumda parçalarının eşit olması zorunludur. Mesela, insan mahiyeti, cinsi olan canlı ve ayırımı olan konuşan olandan meydana geldiğinde, bu durumda mahiyetin ayırımı, cinsin illeti olmaktadır. Bunlardan her biri mahiyetin ayırımı olmaktadır. Çünkü mahiyeti, varlıktaki ortaklarından cevheri bir ayırt etmeyle ayırt etmektedir.⁶⁷

Mütekaddimûn mantıkçılarına göre ayırım, cinsi gerektirmektedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da mütekaddimûn mantıkçılarına tabi olurken,⁶⁸ *el-İşarât* eserinde ise onlardan farklı düşünülmektedir. Meybudî, varlıktaki ortaklardan ayırt edici ayırımın gerçekleşmesinin imkânsız oluşuna dair delil getirenlerin delillerini sıralamış ve daha sonra bu delillerin geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Varlıktaki ortaklardan ayırt edici ayırımın gerçekleşmesinin imkânsız oluşuna dair getirilen birinci delil şudur: Bir hakikate ait mahiyet, birbirine eşit olan iki şeyden mürekkep olsaydı, bu iki şeyden biri diğerine ihtiyaç duyardı ya da ihtiyaç duymazdı. Zira bu parçalardan her biri diğerine eşit olan zâtî parçalardır. Bu mahiyete ait parçaların birbirine ihtiyaç duyması da devri gerektirir. Çünkü mahiyet, cevher ya da arazdır. Cevher ise mahiyetin cinsi olur. Eğer mahiyet araz ise, arazlar için yüksek cinslerden bir cins, mahiyetin cinsi olur. İkinci delil ise şudur: Mesela cevher gibi yüksek bir cinsin, birbirine eşit iki şeyden mürekkep olduğunu varsayalım. Yüksek cinsin mahiyetini oluşturan bu iki şeyden birinin araz olduğunun kabul edilmesi arazın cevherin üzerine muvataâ' ile yüklenmesini gerektirir. Çünkü anlatılanlar yüklenen parçalar üzerinedir. Bu iki şeyin cevher olduğu kabul edilirse bu durumda üç ihtimal söz konusudur. (1) Cevher, hakikatin kendisi olur veya cevherin mahiyetine dâhil olan olur. (2) Ya da bu parça cevherin haricinde bir parça olur. Meybudî'ye göre bu ikisi reddedilmiştir. Zira hakiki mahiyetin parçalarından bir kısmının bir kısmına ihtiyaç duyması kabul edilmemektedir. Çünkü zihni parçalar, hariçte aralarında temyiz etmezken, harici parçalar ise hariçte temyiz sağlamaktadır. Bundan dolayı doğrulukta eşitlik, hakikatte eşitliği gerektirmemektedir. Böylece bu parçalardan birinin diğerine başka yönden ihtiyaç duyması mümkündür. Bu durumda devr gerekli olmamaktadır. Mümkün varlıklar, çok olduğundan nitelik kategorisinin kapsamında yer almamaktadır. Arız olanın, arız olduğunun tamamı olması mümkün değildir. Çünkü bir şeye arız olan o şeyin haricinde olandır. Bütünün, parçalarının haricinde olması da zorunlu değildir. Mesela, insan konuşana kıyas edildiğinde, aynısı veya parçası olmamaktadır. Aksine onun haricinde olmaktadır ve onun haricinde olanın da tamamı değildir. Bir şeye arız olandan maksat, onu kâim kılıcıdır. Ona arız olanın tamamı olması uzak bir manadır.⁶⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse hakiki mahiyetin parçalarının bir kısmı, bir kısmına ihtiyaç duymamaktadır.

3.1. Yakın ve Uzak Ayırım

Yakın ve uzak ayırım *eş-Şemsiyye*'de şu şekilde ifade edilmektedir:

Ayırım, türü yakın cinsinden ayırt ediyorsa, yakın ayırım olur. Mesela, konuşan insanın yakın ayırımıdır. Ayırım eğer türü uzak cinslerinden ayırt ediyorsa uzak ayırım olur. Mesela, duyumsayan insanın uzak ayırımıdır.⁷⁰

Yapılan bu tanımlamaya göre ayırım, cinsteki ortaklarından ya da varlıktaki ortaklarından ayırt etmektedir. Buradaki ayırım, mutlak anlamda ayırım değildir. Kâtibî'nin yaptığı ayırım, cinsteki ortakları dikkate alınarak yapılmaktadır. Ayırım, cinsteki ortaklarından ayırt ediyorsa;

⁶⁷ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 55.

⁶⁸ İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 71-72.

⁶⁹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 56-57; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 152; Cürcânî, *Hâşiye*, 153.

⁷⁰ Kâtibî, *er-Risaletü's-Şemsiyye*, 9.

yakın veya uzak olur. Yakın cinsteki ortaklarından ayırt ediyorsa, “yakın ayırım” denir. Mesela insanın konuşan olması böyledir. Çünkü insanın konuşan olması, yakın cinsi olan canlıdaki ortaklarından ayırt etmektedir. Uzak cinsteki ortaklarından ayırt ediyorsa, “uzak ayırım” denir. Mesela insanın duyumsayan olması böyledir. Çünkü insanın duyumsayan olması, uzak cinsi olan büyüyen cisimdeki ortaklarından ayırt etmektedir.⁷¹

Yapılan bu değerlendirmelerden sonra şöyle bir soru akla gelmektedir: Uzaklık ve yakınlık, niçin cinsteki ortaklardan ayırt edici ayırım için itibar edilirken, varlıktaki ortaklardan ayırt edici ayırım için itibar edilmemektedir? Meybudî'ye göre ayırımı, varlıktaki ortaklarından ayırt etmede yakınlık ve uzaklık mümkündür. Mesela, cins ve ayırımıdan oluşan bir mahiyeti varsayalım. Bu cinsten, iki eşit şeyden mürekkep olsun. Bu durumda o iki şeyden her biri, cinsi varlıktaki ortaklarının hepsinden ayırt ederken, o mahiyeti de varlıktaki bazı ortaklarından ayırt etmektedir. O halde ayırımın mahiyeti, varlıktaki ortaklarından ayırt ettiğini söylenebilir. Eğer mahiyeti, varlıktaki ortaklarının hepsinden ayırt ediyorsa, mahiyetin yakın ayırımı olur. Mahiyeti, varlıktaki ortaklarının bazısından ayırt ediyorsa, mahiyetin uzak ayırımı olur. Yapılan bu varsayım Kâtibî tarafından itibar görmemiştir. Çünkü ayırım, varlıkta gerçekleşmemektedir. Bundan dolayı zikredilenler ihtimallere dayalıdır.⁷²

4. Araz

eş-Şemsiyye’de tür, cins ve ayırımıdan oluşan üç farklı tümel inceleyen Kâtibî, araz konusuna gelinceye kadar, tümelin altındaki mahiyetin tamamı ya da mahiyete dâhil tümel ele almıştır. Şimdi ise mahiyetin dışındaki tümel ele alınacaktır. Araz mefhumu, mantıkta “et-târif bi’t-taksîm” olarak bilinen yöntem ile parçalara ayrılarak ifade edilmiştir:⁷³

Üçüncü tümele (mahiyetin haricinde olan tümel) gelince, onun mahiyetten ayrılması imkânsız ise, o zaman bu tümel lazım olur; onun mahiyetten ayrılması imkânsız değilse ayrılabilen ilinti (araz-ı mufârik) denir. Ayrılmayan ilinti (araz-ı lazım); siyahlığın Habeşliye olan lüzumu gibi varlığa lazım (vücudun lazımı) olurken, bazen de dört sayısının çift olması gibi mahiyete lazım (mahiyetin lazımı) olur.⁷⁴

Altındaki fertlerin mahiyetinin dışında olan tümel, mahiyetten ayrılması imkânsız ise buna “lazım” denir. Mahiyetten ayrılması imkânsız değilse buna “ayrılabilen ilinti” denir. Mahiyetin haricinde olan tümel ile kastedilen nedir? Meybudî'ye göre “mahiyet” kelimesi ile kastedilen, mahiyetin ismi olarak kullanılandır. Mahiyetin ismi, mutlak mana da mahiyetten ve varlığın şartıyla mahiyetten daha geneldir. Öyleyse lazımın, varlığın lazımı ve mutlak mahiyetin lazımı olmaması gerekir. Bu taksim, bir şeyin hem kendisine hem de başkasına taksim edilmesidir.⁷⁵

Meybudî'ye göre lazım, varlığın ya da mahiyetin lazımı olabilir. Varlığa ait lazıma, Habeşlinin siyah olması örnek olarak verilebilir. Habeşlinin siyah olması, onun müşahhas mahiyetinin lazımı olmasıdır. Yoksa mahiyetin, mutlak mahiyet olması bakımından siyah olması değildir. Aksi halde bütün insanların siyah olması gerekirdi. Burada ele aldığımız tümel, fertleri mahiyetin haricinde olduğundan, fertlerine ve mahiyete ‘haml-i muvâtât’ ile yüklenmesi gerekir. “Muvâtât” ile kastedilen, beyazlığın insana nisbeti gibi, bir şeyin aracısız olarak konuya yüklenmesidir. “Haml-i iştikâk” ise bir şeyin konuya vasıta ile yüklenmesidir. Birincisine

⁷¹ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 57; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû’l-Kavâid’i’l-Mantikiyye*, 151; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 161.

⁷² Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 57.

⁷³ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 164.

⁷⁴ Kâtibî, *er-Risaletü’ş-Şemsiyye*, 9.

⁷⁵ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 57.

“haml-i terkiib”, ikincisine de “haml-i iştikâk” denir.⁷⁶ Lazım, mutlak mahiyetin lazımı olabilir. Lazımın tanımında yer alan mahiyet ibaresi ile mevcut mahiyet kastedilmektedir. Buna bağlı olarak lazım, mevcut mahiyetten ayrılması imkânsız olandır. Mevcut mahiyetten ayrılması imkânsız olan ise, mutlak mahiyetten ayrılması ya imkânsız olandır ya da mutlak mahiyetten ayrılması imkânsız olmayandır. Bunların birincisine “mahiyetin lazımı” denir. Çünkü hem zihindeki hem de hariçteki mahiyetten mutlak olarak ayrılamaz. İkincisi ise mevcut mahiyetin lazımıdır. Bu lazım ise, hariçte veya zihinde gerçekleşmiş ya da varsayılmış mevcut mahiyetten ayrılmayandır. Meybudî’ye göre yapılan ikinci açıklamanın terkedilmesi uygundur.⁷⁷

Meybudî, mahiyetin lazımı olan arazi, “açık olan lazım (el-lâzımu’l-beyyin)” ve “açık olmayan lazım (el-lâzımu’l-ğayru’l-beyyin)” olarak iki kısımda ele alır. Açık olan lazım, zihnin lâzım ve melzûmu tasavvur ettiğinde, zihnin bu ikisi arasındaki gerekliliğin kesin bir şekilde var olduğuna kanaat getirmesidir. Bu konuya dört sayının, iki eşit parçaya bölünmesi örnek olarak verilebilir. Zira dört sayının iki eşit parçaya bölündüğünü kavrayan zihin, dördün iki parçaya bölünebilirliğine kanaat getirmektedir.⁷⁸ Burada açık olmayan lazımda durum, açık olan lazımdan farklıdır. Zihnin, lazım ile melzum arasındaki gerekliliği kesin bir şekilde anlayabilmesi için bir ortaya (vasat) ihtiyaç duymaktadır. Burada “orta” ifadesi lügatteki manasıyla kullanılmıştır. Böylece orta terimi, sezgi ve tecrübeyi kuşatmaktadır. Bu şekilde taksim kuşatıcı olmaktadır. Teftâzânî’ye göre lazım ile melzum arasındaki gerekliliğin kesin olarak idrak edilmesi ile kastedilen; ister sezgi, tecrübe vb. şeylere bağlı olsun isterse bağlı olmasın, burhanî bir ortaya ihtiyaç duymamasıdır. Meybudî’ye göre ise burada orta, burhanî ortaya yüklenmiştir.⁷⁹ Bu konuda üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olması Kâtibî tarafından örnek olarak verilmiştir. Üç açısının iki dik açiya eşit olabilmesi için onun, üçgen olduğunun gerekliliği geometri aracılığıyla ispat edilmesi gerekir.⁸⁰

Mahiyetten ayrılabilmeyi ve ayrılamamayı temele alarak arazi, lazım ve mufarık olarak ikiye ayıran Kâtibî ayrılabilen ilintiyi, mahiyetten ayrılması imkânsız olmayan olarak tanımlamaktadır. Ayrılabilen ilinti, “ayrılması hızlı olan (serû’z-zevâl)” ve “ayrılması yavaş (batû’z-zevâl)” olan olarak ikiye ayrılır. Ayrılması hızlı olana örnek, utananın kızarması ve korkanın sararması verilir. Ayrılması yavaş olana da yaşlılık ve gençlik örnek olarak verilir.⁸¹ Meybudî’nin, Kâtibî’nin yaptığı bu sınıflandırmaya getirdiği eleştiriyi zikretmek gerekir. Meybudî’ye göre ayrılabilen ilintinin, ayrılması hızlı olan (serû’z-zevâl) ve ayrılması yavaş (batû’z-zevâl) olan olarak taksimi kuşatıcı değildir. Çünkü bir şeyin bir şeyden ayrılır oluşu, mutlak anlamda ayrılığı gerektirmez. Bir şeyin bir şeyden ayrılması mümkün olduğu gibi, onun beraber devam etmesi de mümkündür. Mesela feleklerin hareketleri böyledir.⁸²

Meybudî’nin arazla ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

1- Mevcut mahiyetten ayrılmayan arazi lazım denir.

2- Ayrılabilen ilintiye, arazi-ı mufarık denir.

3- Lazım, mutlak mahiyetin lazımı ve varlığın lazımı olarak ikiye ayrılır.

4- Mutlak mahiyetin lazımı ya da varlığın lazımı, açık olan lazım ve açık olmayan lazım olarak ikiye ayrılır.

⁷⁶ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 57-58.

⁷⁷ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 58; Cürçânî, *Hâşiye*, s. 155-156.

⁷⁸ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 58; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrî’l-Kavâidi’l-Mantikiyye*, 156.

⁷⁹ Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 58; Teftâzânî, *Şerhu’r-Risaleti’ş-Şemsiyye*, 154.

⁸⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât*, trc. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 46.

⁸¹ Kâtibî, *er-Risaleti’ş-Şemsiyye*, 9.

⁸² Meybudî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, 59.

4.1. Hassa ve İlinti (Araz-ı Âmm)

Tür, cins, ayırım, hassa ve genel arazdan oluşan beş tümelde tür, cins ve ayırımdan bahsettik. Şimdi hassa ve genel arazı ele alacağız.

eş-Şemsiyye müellifi tarafından mahiyetin haricinde olan tümel bölümü altında, lazım ve ayrılabilen ilintiyi ele alınmaktadır. Daha sonra lazım ve ayrılabilen ilintiden her birini hassa ve ilinti olarak ikiye ayırarak ele aldığı görülmektedir. Meybudî'nin de Kâtibî'nin yaptığı bu sınıflamayı takip ettiği görülmektedir.

Meybudî hassayı, "mutlak hassa" ve "izafî hassa" olarak ikiye ayırmaktadır. Tek bir hakikatin fertlerine özgü olan mutlak hassadır. Mesela, "gülmek" sadece insan türüne özgüdür. İzafî hassa ise bir şeye, kendisinden başkasına kıyasla özgü olandır. Tek bir hakikate özgü olmazsa bu da ilinti olur. Mesela, yürümek hem insan fertlerini hem de insan dışında yürüyenleri de kapsamaktadır.⁸³

Hassa ve ilinti tanımı incelendiğinde, daha önceden ele aldığımız üç tümelde olduğu gibi bunların da betimsel tanımlarının yapıldığı görülmektedir. Meybudî'ye göre hassa, sadece tek bir hakikatin altına giren fertlere arazî bir şekilde yüklem olan küllîdir. "Tek bir hakikat" ibaresi tür veya tür dışındakileri kapsamak içindir. Bu şekilde cinsle ait olan hassa da tanımın içine girmektedir. "Sadece" ifadesi ile cins, genel araz⁸⁴ ve türe ait olan uzak ayırım tanımının kapsamının dışına çıkarılır. "Arazî bir söz" ibaresi ile tür ve yakın ayırım tanımdan çıkarılır.⁸⁵

Meybudî ilintiyi, tek bir hakikate ve o hakikatin dışındakilere arazî bir şekilde yüklenen tümel, olarak tanımlar. Tanımda yer alan "birden fazla" ibaresi tür, yakın ayırımı ve hassayı tanımın dışına çıkarmaktadır. "Arazî bir şekilde" ifadesi ile cins ve türe ait olan uzak ayırım tanımdan çıkarılmaktadır.⁸⁶ Kutbuddin Râzî'ye göre ise sadece cins tanımının dışına çıkarılmalıdır.⁸⁷

Meybudî'nin konuyla ilgili ifadelerini anlayabilmek için tanımlanan mahiyetlerin ontolojik yapısına bağlı olarak değişen hadd ve resim kavramlarının neyi ifade ettiğini kısaca değerlendirmek faydalı olacaktır. Bir mahiyet söz konusu olduğunda varlık mertebesi açısından bu mahiyet için iki durumdan biri söz konusudur. Ya bu mahiyet hariçte mevcut olan bir hakikattir ya da itibarî bir şeydir. Hakikî mahiyet, ayanda mevcut olandır. İtibarî mahiyet ise zihinde mevcut olandır. Hakikî mahiyetin, hakikî betim/resm ve had olarak isimlendirilen betimleri ve hadleri arasında ayırım yapmak zordur. Çünkü cins ilintiyle, ayırım da hassa ile karışabilir. Bu karışıklıktan dolayı hakikî olarak isimlendirilen bu mahiyetlere dair yapılan bu tanımların betim/resm mi yoksa had mi olduğunu ayırt etmek gerçekten zordur. İtibarî mahiyette ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira itibarî mahiyetlerin, zâtîleri ve arazları arasında ayırt etme hususunda herhangi bir problem yoktur. Çünkü itibarî mahiyete dâhil olan mefhum, onun zâtî unsuru olmaktadır. Aksi durumda ise eğer itibarî mahiyetin haricinde olursa, o zaman arazî unsuru olmaktadır. Dolayısıyla itibarî mahiyetler için herhangi bir karışıklık meydana gelmemektedir. Ancak itibarî mahiyetlerin her ne kadar had ve betim/resm olarak tanımı yapılırsa bile bunlar isimsel betim/resm ve had vasıflarını taşımaktadır.⁸⁸

⁸³ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 60.

⁸⁴ "Sadece" ifadesi ayrıca cinslerin ayırımlarını da hassanın kapsamından çıkarmıştır. Fakat son kayıt mutlak ayırımları tanımın kapsamından çıkarmaktadır. Yani cinslerin ve türlerin ayırımları hassanın kapsamı dışına çıkarılmıştır. Bundan dolayı ayırımların tanım dışına çıkarılması bu kayda dayandırılmaktadır. Bk. Cürçânî, *Hâşiye*, 161.

⁸⁵ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 60.

⁸⁶ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 60.

⁸⁷ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrû'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 161.

⁸⁸ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 60; bk. Cürçânî, *Hâşiye*, 161-162; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı*, 186.

Meybudî'nin "müfred manâlar" faslında ele alınan beş tümel ile ilgili son itirazı Kâtibî'nin yapmış olduğu sınıflandırma ile ilgilidir. Her ne kadar yüklem olan tümel kavramların beş tane olması gerektiği söyleniyorsa da Kâtibî tarafından yapılan sınıflandırma, ortaya yedi tane tümel kavram çıkarmaktadır. Yüklem olarak kullanılan tümel kavramları beş ile sınırlandırma çabası Kâtibî'nin ibarelerinin zahirinden çıkarılamasa bile Meybudî ifadeyi müellifin niyetini göz önüne alarak elde etmeye çalışır. Ona göre lazım ve ayrılabilenin, hassa ve ilinti olarak sınıflandırılması, ya bir mahiyete özgü olmalarından ya da tek bir mahiyete özgü olmamalarındandır. Hassa mefhumu tek bir mahiyete özgü iken, ayrılabilen ise tek bir mahiyete özgü değildir. Böylece elde edilen dört kısım iki mutlak manaya dayanmaktadır. Bunların her birinde lazım ve ayrılabilen bulunmaktadır. Böylece mahiyetin haricinde olan tümel iki ile sınırlandırılmış olmaktadır.⁸⁹ Söz konusu tümellerin beş ile sınırlı olduğunu ifade edebiliriz. Kâtibî ve Meybudî'nin aksine Kutbuddin Râzî'ye göre tümellerin sayısının beş ile sınırlandırılması doğru değildir. IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvân-ı Safâ ise beş tümele "şahıs"ı da ekleyerek altı tane olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰ Buraya kadar ele alınan beş tümelin genel özelliği isim veya tanım yoluyla bütün fertlere yüklem olmalarıdır.

Sonuç

Mantık ilminde önemli konulardan biri de beş tümel konusudur. Zira tasavvurat kısmının amacı olan tanım konusuna hazırlıktır. Meybudî, beş tümel konusuna dair görüşlerini Kâtibî'nin telif ettiği *Şemsiyye* metnine yazdığı şerhle ortaya koymaktadır. Bu çalışmada ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz.

1- Mantık ile dil arasındaki ilişkiden dolayı mantıkçılar ilk olarak lafızlar konusunu ele almışlardır. Meybudî de kendisinden önceki mantık geleneğine uygun olarak ilk olarak "müfred manalar" başlığı altında tümel ve tikel kavramları ve daha sonrasında zatî ve arazî kavramlarını ele alarak konuya giriş yapmıştır. Meybudî her ne kadar İbn Sînâci bir çizgide olduğunu gösterse de İshrâkî mantığa da hakim olduğunu söyleyebiliriz.

2- Meybudî'nin tür konusunda Kâtibî'yi eleştirdiğini görmekteyiz. Zira Kâtibî türün tanımı yaparken sadece haricî varlıkları dikkate almıştır. Meybudî bundan dolayı mantık ilminin kavramlarının sırf tasavvur planında kalınarak tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir.

3- Mahiyet, cins ve ayırmadan oluşan bir bütündür. Cins konusunda dikkat çeken hususlardan birisi, cinsin tanımında yer alan tümel lafzının fazlalık olmasıdır. Meybudî, Kutbuddin Râzî'ye atıfta bulunarak cinsin tanımında yer alan tümel lafzının fazlalık olduğunu ifade etmektedir. Kutbuddin Râzî'nin Kâtibî'ye yönettiği bu eleştirinin kaynağının Fahreddin Râzî'dir. Meybudî, cinsin mertebeleri konusuna da değinmektedir.

4- Ayırım konusunda dikkat çeken hususları şu şekilde sıralayabiliriz. "Ayırım, 'o nedir?' sorusuna cevap olmamaktadır." ve "Ayırım bir şeyi genel olarak ayırt etmektedir." Konunun devamında Meybudî, yakın ve uzak ayırım konusuna değinmektedir. Uzaklık ve yakınlık, cinsteki ortakları dikkate alınarak belirlenmiştir. Meybudî, varlıktaki ortaklıkları dikkate alınarak uzaklık ve yakınlığın belirlenebileceğini ifade etmiştir. Ancak Kâtibî tarafından bu kabul görmemiştir.

5- Meybudî, son olarak araz konusunda hassa ve ilintiyi ele almaktadır. Hassa, tek bir hakikate özgü olurken, ilinti ise tek bir hakikate özgü olmamaktadır. Meybudî, tür, cins, ayırım, hassa ve genel arazın betimlerinde yer alan kavramları dilsel açıdan analiz etmiştir.

⁸⁹ Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 61.

⁹⁰ Kâtibî, *er-Risaletü's-Şemsiyye*, 10; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrül-Kavâidi'l-Mantikiyye*, 164; Aytakin Özel, *İhvânü's-Safâ'nın Mantık Anlayışı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 36-37.

6- Son olarak, Meybudî'nin şerhini ele alırken faydalandığı kaynaklar içerisinde başta İbn Sînâ başta olmak üzere, Kutbuddin Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Fahreddin Râzî'yi sayabiliriz.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*. Trc. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınları, 2008. Bolay, M. Naci. "Beş Tümel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 545. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Kutbuddin Râzî (el-Risâletü'ş-Şemsiyye içinde)*. Thk. Muhsin Bîdârfer. 3. Bs. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Thk. Adil Enver Hazır. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Çapak, İbrahim. *Porphyrios ve İbn Sina Mantiğında Tümel*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- el-Ebherî, Esîrüddin. *İsagoci*. Trc. Murat Nergis. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu İsnâğûcî (Mantiğa Giriş Risaleleri içinde)*. Trc. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Hillî, Mutahhar. *el-Kavâid'ül-Celiyye*. Thk. Fâris Hassûn Tebrizyân. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1432.
- el-Mağnisevi, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. Thk. İsam b. Mühezzeb. Dimaşk: Dar-ı Beyrut, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantiğa Giriş*, 5. Bs. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- es-Semerkandî, Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-Efkâr*. Trc. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İsrâk*. Trc. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- et-Tûî, Nasîruddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l mâ'rife, 1119.
- Ebu Ali. *Mantiğa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1970.
- Kömürcü, Kamil. *İsrâkî Düşünce ve Mantiğin Yeri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014.
- Meybudî, Kâdî Mîr. *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme*. Thk. Kerim Faruk. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Meybudî, Kâdî Mir. *Şerhu'ş-Şemsiyye*. İzmirli İsmail Hakkı, 1694: 48. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Özel, AYTEKİN. *İhvânü's-Safâ'nın Mantık Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği- Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-Mulahhas*. Thk. Ehad Ferâmerz Karâmîkî. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- Râzî, Kutbuddin. *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye (el-Risâletü'ş-Şemsiyye içinde)*. Thk. Muhsin Bîdârfer. 3. Bs. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005.
- Teftezânî, Sa'dettin. *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye Fi'l-Mantık*. Thk. Cadullah Bisam Salih. Ürdün: Dar-ı nur, 1432/2011.

İLK DÖNEM İSLÂM TARİHİ SİYASÎ HÂDİSELERİNDE KUREYŞLİLİK OLGUSU

The Phenomenon of Qurayshiesism in the Political Events of the First Period of Islamic History

Feyza Betül KÖSE

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Kahramanmaras Sutcu Imam University, Department History of Islam

feyzabetulkose@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-3249-4194

DOI: 10.34085/buifd.803463

Öz

Esas ve ağırlıklı unsurunu Arapların teşkil ettikleri ilk dönem İslâm toplumunun yaşadığı siyasî hâdiseler, Arap zihin dünyasını şekillendiren kabilecilik anlayışından ayrı değerlendirilemez. Kökenleri Cahiliye'de bulunan bu anlayış yüzyıllar boyunca siyaseti yönlendirmiş, iktidar-muhalefet ilişkilerinde belirleyici rol oynamıştır. Halifelerin Kureyşli olması ve iktidar mücadelelerinin Kureyşliler arasında sürüp gitmesi, Kureyş'in yönetimi âdeta tekeline aldığı kanaatini oluşturmaktadır. Bu kabilenin yüzyıllar boyunca iktidar ile anılması, ancak Kureyş'in kendileri ve tebaa tarafından yönetimle eşitlemesi ile mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla yönetim konusunda Kureyşlilik şeklinde bir olgunun var olduğu kabul edilmelidir. Rakip kabilelerin dahi Kureyş otoritesini dikkate alarak kendi konumlarını belirledikleri bir vasatta Kureyş'in siyasî liderliğinin tarihî kökenleri ve onun bu konumu nasıl elde ettiği, varsa bu olgunun kırılma veya güçlenme dönemleri, Kureyşliliğin etki ve gücünü anlamak bakımından önemlidir. Öte yandan tarihin akışına yön veren, etkileri bugün dahi hissedilen ve mezheplerin ayrışma sebeplerinden birçoğunu oluşturan siyasî hâdiselerin büyük bölümü İslâm tarihinin ilk döneminde yaşanmıştır. Bu hâdiseleri değerlendirebilmek için muhatapların adımlarına yön veren âmillerin başında gelen Kureyşlilik olgusunun irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Cahiliye döneminden Abbâsîlere kadar ilk dönem İslâm tarihi siyasî hadiselerindeki Kureyşlilik olgusunun geçmişteki izleri sürülerek olgunun tarihî kökenleri ve sonraki döneme yansımaları tahlilî bir yöntemle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Asabiyet, Kabile, Kureyşlilik, Siyaset, Hilâfet.

Abstract

The political events experienced by the Islamic Society of the first period, whose main and predominant element was formed by the Arabs, cannot be evaluated separately from the tribalism understanding that shaped the Arab world of mind. This understanding, which has its origins in Jahiliyya, has guided politics for centuries and played a determining role in the relations between power and opposition. The fact that the caliphs are Quraysh, and the struggle for power continues among the Qurayshies, constitutes the belief that the Quraysh almost monopolizes the rule. The mention of this tribe with the rulership for centuries was possible only by equating the Quraysh with the rule by themselves and their subjects. Therefore, it should be accepted that there is the phenomenon of Qurayshiesism in management. In an environment where even rival tribes determine their positions by taking into account the authority of Quraysh, the historical roots of the Quraysh political leadership and how it achieved this position, if any, periods of breaking or strengthening of this phenomenon are important in terms of understanding the effect and power of Qurayshiesism. On the other hand, most of the political events that shaped the flow of history, whose effects are felt even today and that constitute many of the reasons for the separation of sects, were experienced in the first period of Islamic history. In order to evaluate these events, it is necessary to examine the phenomenon of Qurayshiesism, which is one of the primary factors

that guide the steps of the interlocutors. In this study, the traces of the Qurayshiesism phenomenon in the political events of the first period of Islamic history from the Jahiliyya period to the Abbasids will be traced and the historical roots of the phenomenon and its reflections to the next period will be examined with an analytical method.

Keywords: History of Islam, Tribalism, Tribe, Qurayshiesism, Politics, Caliphate.

Giriş

İslâm öncesi Arap toplumunun zihin yapısını şekillendiren ana unsur asabiyet/kabileciliktir. “Kabile üyelerinin bir asılda birleştiklerine inanmaları sonucunda, onların her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevî güç ve dayanışma duygusu”¹ olarak tanımlanan asabiyet her ne kadar Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde kırılmaya uğramışsa da sonraki dönemde yeniden idarî tasarrufları etkileme gücüne ulaşmıştır.

Dar çerçeveden başlayarak gittikçe genişleyen halkalardan oluşan kabile yapılanmasında asabiyet, muhatabın kabilevî konumuna göre, kendine en yakın halkayı merkeze alarak hareket etmeyi öngörmektedir. İslâm tarihindeki siyasî hâdiselerde mikro düzeyden başlayarak en geniş çaplı olanına kadar çeşitli seviyelerdeki asabiyetle karşılaşmaktayız. Kökenleri Cahiliye’ye dayanan Benî Hâşim-Benî Ümeyye arasındaki mücadeleler, mikro düzey asabiyetin etkisiyle şekillenmiştir. Ridde süreci ise Kureyş’e karşı diğer kabilelerin asabiyete dayalı savaşlarına sahne olmuştur ki bu savaş Kureyş’in bağlı olduğu Mudar ile Benî Hanîfe’nin bağlı olduğu Rebîa kabilelerinin mücadelesi olarak değerlendirilmiştir.² Tahkim olayında Hz. Ali’nin tarafındaki Yemen kökenlilerin, Hz. Ali’nin hakem adayı Abdullah b. Abbâs’ı reddetme ve onun yerine Ebû Musa el-Eş’ârî’nin hakemliğinde ısrarcı olma gerekçeleri, Ebû Musa’nın kendileri gibi güneyli; İbn Abbâs’ın ise kuzeyli olmasıdır ki bu, en üst düzeydeki asabiyetin örneğini sunmaktadır. Ölçeği ne olursa olsun burada esas olan dışarıda olana karşı kişinin, kabilesini kendisi olarak görmesidir.

Arap toplumunun bir parçası olarak Kureyşliler de kabilecilik algısının yoğurduğu zihinleriyle kabilelerini diğer kabileler arasında öne çıkarma, onun çıkarlarını koruma ve mümkün olan her alanda Kureyş’i otorite haline getirme çabasına girmişlerdir.³ “Kureyşlilik” olarak ifade edebileceğimiz bu olgu, İslâm öncesi dönemde olduğu gibi İslâmî dönemde de hâdiselere yön vermiştir. Bununla birlikte her iki dönemdeki Kureyşlilik olgusunun köken ve tezâhürleri farklılık arz etmektedir.

İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kureyşlilik Algısı

Kureyş, kurucu atası Kusay b. Kilâb’ın başlattığı sürecin sonunda diğer kabileler nezdinde Arap Yarımadası’nın lideri kabul edilmiştir. Bu konumun dayandığı iki nokta ise din ve ekonomidir. Arapların Hz. İbrahim’den itibaren hürmet ettikleri, hac ibadetlerinin mekânı olan Kabe, Kureyş’in dinî konumunun belirleyicisiydi. Kusay’ın Kureyş’lilere hitaben söylediği, “Sizler Allah’ın komşuları (cîrânullah) ve Kabe ehlisiniz (ehli beytihi)” ifadesi, kabile üyelerine kendi gerçekliklerini hatırlatıyordu.⁴ Kusay’ın bu sözü hangi vesile ile söylediği de meselenin bir başka yönünü aydınlayacaktır: Mekke’ye İslâm öncesinde de gelen hacılara o günün şartları

¹ Adem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 43.

² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t Taberî –Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk-* (Beirut: Dâru’t-Turâs, 1387), 3/386.

³ Cahiliye şiiiri, asabiyetin izlerini yansıtan en önemli ürünlerdir. Bk., Ahmet Güzel, “Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları”, *Akademik SİYER Dergisi* 1/2 (2020), 85-86 .

⁴ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Şiblî. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1426/2005), 134.

doğrultusunda çeşitli hizmetlerin verilmesi gerekiyordu ki Kusay, kendi kabilesine konumlarını hatırlatarak bu hizmetleri vermenin, onların bu konumlarının bir gereği olduğunu vurguluyordu. Mekke gibi kurak ve susuz bir mahalde yapılan ikram, sahibine duyulan şükran hislerinin ötesinde, ikram edenin büyüklüğünü kabulü de beraberinde getiriyordu. Yarımada güçlü başka kabileler de bulunmakla birlikte hiçbiri *cîrânullah* ve *ehli beytihi* seviyesine çıkmadığından Kureyş'in dinî statüsü ile rekabete girebilecek durumda değildi.

Cîrânullah ve *ehli beytihi* olmak Kureyş'e, doğrudan Kabe'ye yönelik işlerin idaresini üstlenme imtiyazını da sağlamıştır. Hicâbe, sidâne gibi görevlerin kökenleri, tarihî kayıtlara göre Cürhümlülere kadar geriye gidiyordu. Süreç içerisinde Huzâa ve onlardan sonra Mekke'ye yerleşen Kureyş'e geçen bu görevler, onları yerine getiren kabileye, Kabe'yi kutsal sayan tüm Araplar tarafından özel bir saygı duyulmasını temin ediyordu. Bununla birlikte Kureyş, Mekke gibi dinî bir merkezin idaresini üstlenmekle, dinî kurallar koyma salâhiyetini de uhdesine almıştı. Özellikle hac ibadetinde ve Kabe'yi tavafta gördüğümüz bu kurallar, ibadeti düzenlerken Kureyş'e tanınan ayrıcalıkları da içeriyordu. Bu ayrıcalıklar, kesin ve olabildiğince açık bir şekilde muhatapların gözünde Kureyş'i yüceltmekteydi. Bir Arap, Mekke'ye girmesinden başlayarak burada bulunduğu tüm süre zarfında uymak zorunda olduğu, kendisini bir Kureyşliden ayırarak daha alt bir statüye koyan kuralları uygularken Kureyş'in üstünlüğünü de içselleştirmiş oluyordu. Böylelikle kural koyabilmek ve bu kuralların bizatihi kendisi Kureyş'e diğer kabileler nezdinde üst konum sağlayan bir başka önemli unsurdu.

Kureyş, Arap Yarımadası'nın ekonomik alanda da lideriydi. Bu durum, bir yandan kabilenin tüccar bir kabile olarak bu alandaki maharetleri ile diğer yandan dinî konumlarının getirdiği bazı avantajları bu sahaya yansıtılabilmeleriyle ilgilidir. Kureyş lideri Hâşim b. Abdümenâf'ın girişimleriyle Bizans, Yemen, Irak ve Habeşistan ile yapılan ticaret anlaşmaları (îlâf), kabilenin bu ülkelerde herhangi bir sorunla karşılaşmaksızın ticarî faaliyetlerde bulunmasını sağlıyordu. Böylelikle îlâf, dış ticareti ve dolayısıyla maddi gücünü artırması sebebiyle Kureyş'in bölgedeki konumunu güçlendiren bir hamleydi. Dönemin büyük devletleriyle münasebet kurabilmesi de Kureyş'in imajını yükselten başka bir husustu.⁵ Kureyş ticaretinin sorunsuz bir şekilde yürütülmesi sadece bu îlâflar ile sağlanabilecek bir kazanım değildi. O günkü sosyal şartlarda en önemli geçim kaynakları yağma ve çapul olan çöl bedevîlerin saldırılarından emin olmak da meselenin diğer boyutunu oluşturuyordu. Bu güvenceyi sağlayabilmek için tüccarların dış ülkelere yolculukları sırasında kullandıkları güzergâhtaki kabilelerle saldırmazlık anlaşmaları yapılmıştı. Aslında mesele ekonomik çıkarlardı. Diğer kabileler, dış pazarlara açamadıkları ürünlerini, buralarla îlâf yapmış olan Kureyş aracılığı ile satışa çıkarma imkânı elde ederken Kureyş de hem aracılığına mukâbil belirli bir komisyon alıyor hem de kervanlarının yol güvenliğini temin ediyordu.⁶ Kureyş'in *Allah'ın komşusu* ve *Evinin halkı* olması, anlaşma tekliflerinin kabulünü sağlayan ve elini güçlendiren bir unsurdu. Öte yandan bu anlaşmalar sayesinde Kureyş kervanlarına dokunulmaması da Kureyş'in yarımada liderliğini perçinliyordu.

Dış ülke ve kabilelerle yapılan bu anlaşmaların yanı sıra içeride akdedilen Hilfu'l-Fudûl da Kureyş'in belirli davranış kriterlerine uymasını sağlıyor ve böylelikle dışarıdan gelenlere büyük, âli cenâp bir kabile imajı sunuyordu. Aslında ticarî ahlak için sözleşmeye gerek yoktu ancak Kureyş, gücün getirdiği "şımarıklığın" günün sonunda kendisine zarar vereceğini çok

⁵ Şaban Öz, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2013), 4.

⁶ Hudaýr Abbâs Cümeýlî, *Kureyş*, çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 137.

erken fark ederek kabile içerisinde bağlayıcılığı olan bir anlaşma yapmıştı. Bu da tarihî çerçevede Kureyş zekasının bir neticesidir.

Mekke ve çevresinde kurulan fuar/pazarlar, Kureyş'in dinî liderliğinin ekonomik alana yansımalarıydı. Fuarlar, ticaretin serbestçe yapılabilmesi ve zarar görmemesi için Kureyş tarafından konulan haram aylarda kuruluyordu. Dolayısıyla yarımadanın herhangi bir bölgesinden bir Arap, Kureyş'in koyduğu ve zamanını her yıl güncellediği haram aylarda can ve mal güvenliği içerisinde ticarî seyahatler gerçekleştirebiliyordu. Bu da kabilenin statüsünü yükselten bir başka unsurdu.

Kureyş'in İslâm öncesi Arapları arasında sahip olduğu bu mevki, Mekke'deki tebliğ sürecinde İslâm'ın Kureyş'in iç meselesi olarak görülmesinde etkili olmuştu. Hz. Peygamber'e getirilen itirazlar diğer kabilelerden değil Kureyş'tendi.⁷ Kureyş'in büyüklüğü burada da kendini gösteriyor ve Kureyş'i karşısına almak istemeyen kabileler Müslümanlara ev sahipliği yapmayı reddediyorlardı. Kureyş de her ne kadar kendi içinde birbirine rakip aile ve boylara ayrılıyorsa da dışarıya karşı birlik imajı veriyor ve bunun zedelenmemesine azamî itina gösteriyordu. Hz. Peygamber'e karşı çıkışlarında etkili olan "birliğin dağılma" endişesi de buna işaret ediyordu.⁸

Kureyş'in Cahiliye'deki din ve ekonomi eksenli otoritesinin ona siyasî üstünlük sağlayıp sağlamadığı da tartışılması gereken bir başka konudur. Geleneklerinde bir devlet otoritesine bağlı olmanın bulunmadığı Araplarda kabileden daha üst bir siyasî organizasyon söz konusu değildir. Kabile, yarımada'daki siyasî hiyerarşide tepe noktasında bulunduğu için her biri kendi iç yapılanmasındaki alt boylarına siyasî olarak hükmediyor, başka kabilelere ise bu şekilde bir etkide bulunamıyordu. Akabe'de Kureyş'e rağmen Müslümanları Medine'ye davet eden ve bunun her türlü sorumluluğunu üstlenen Evs ve Hazrec; Hz. Peygamber'in de Kureyş'e alternatif olarak gördüğü Sakîf; Kureyş'in İslâm'ı kabulünden sonra Müslümanlarla savaştan Hevâzin gibi kabileler siyaseten Kureyş'ten geride kalmış değillerdi.⁹ Kureyş'in kabileyi aşan bir siyasî organizasyonun liderliğini üstlenmesi ancak Müslümanların bir devlet kurmalarından görece uzun bir süre sonra mümkün olabilmiştir. İslâm Devleti'nin ilk yıllarındaki Kureyş liderliği pratikteki bir durumdur. İktidarın Kureyş'e mahsus oluşu şeklinde bir teori veya kabul ilerleyen yıllarda söz konusu olacaktır.

İslâmî Dönemde Kureyşlilik

Hz. Peygamber, kabileciliği reddeden ve Müslümanları din birlikteliğinde buluşturmayı amaçlayan söz ve icraatlarıyla Kureyş'in diğer kabilelerden üstünlüğünün İslâm açısından bir anlam ifade etmediğini ortaya koymuştu. Asabiyeti reddeden Resulullah, azatlı kölesi Zeyd b. Hârise ile soylu bir hanım olan Zeyneb bnt. Cahş'ı evlendirmesinde olduğu gibi toplumun kabul etmekte zorlanacağı uygulamalarla bu algıyı yıkmaya yönelik adımlar atmıştır. Asabiyet nedeniyle ortaya çıkan en küçük çekişmelere derhal müdahale etmiş, hâdiselerin büyümesi ve eski anlayışların yeniden etkili olmasına müsaade etmemiştir. Hz. Peygamber asabiyete bakışını "Cahiliye âdeti" şeklinde net olarak belirtmiştir.

Aynı tutum ilk iki halife için de geçerliydi. İdarelerinde Kureyşli olmayı değil liyakati öncelemeleri, asabiyet temelli eylemleri reddetmeleri, tıpkı Hz. Peygamber döneminde olduğu

⁷ Kureyş ileri gelenlerinin itirazları için ayrıca bk. Veysel Gençil, "Arguments of the Council (the Leaders of Mecca) and Answers of Mâturîdî", *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 54-68.

⁸ Öz, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine", 6.

⁹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 73.

gibi Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer dönemlerinde de Kureyşlilik olgusunu kırılmaya uğratmıştı. Hz. Ebû Bekr'in Sakîfe'de Arapların Kureyş'ten başkasının hâkimiyetini tanımayacaklarını ifade etmesi ise Cahiliye'den beri süre gelen ve yeni Müslüman olmuş kabilelerde hala güçlü bir tesire sahip olduğu düşünülen "Kureyş otoritesi"nin hatırlatılmasıdır. Bir kural veya teorinin değil vâkıânın bir Kureyşli bakışıyla dillendirilmesidir. Aynı bakışın Hz. Ömer'de de olduğu, kendisinin oluşturduğu şûrânın tüm üyelerinin Kureyşli olmasından anlaşılmaktadır. Kureyş'in, Hz. Ebû Bekr'in vurgu yaptığı özellikleri bu toplantıdaki muhataplarca teslim edilmiş ve Ensâr, Kureyş'in iktidardan ayrı tutulamayacağını görerek¹⁰ dönüşümlü hilâfet teklifinde bulunmuşlar, bunun reddi üzerine Kureyş'e biat etmişlerdi. Ancak diğer kabileler söz konusu olduğunda bu düşüncenin pratikte karşılığının bulunmadığı görülecektir. Zira Kureyş'in Cahiliye'deki din eksenli otoritesi İslâm'la birlikte yok olmuştu. Kabe tüm Müslümanları, kural koymak ise Kureyş'e değil Allah'a ve Elçisi'ne mahsustu. Üstelik sözünü ettiğimiz şekilde Kureyş'in din ve ekonomi alanlarındaki lider konumu ona siyasî bir otorite sağlamıyordu. Böylece diğer Arap kabilelerinin Kureyş iktidarına ilk güçlü tepkileri bu konuşmanın üzerinden çok geçmeden gelmişti.

Muhafiflerin argümanları genel itibariyle, Kureyş'in elinde tuttuğu üst konunun Resulullah'ın vefatından sonra devamı için bir neden bulunmadığıdır. Araplar, Resulullah'ın özel durumu sebebiyle lider olduğu siyasî yapıda Kureyş'in iktidara sürekli sahip olmasının haklı bir gerekçeye dayanmadığını öne sürüyorlardı. Böylelikle Ridde süreci, Kureyşli bir halifenin otoritesini tanımayarak "Kureyş Devleti"nden ayrılmayı ifade ediyordu. İrtidat etmemekle birlikte devlete vergi mahiyetindeki zekâtı ödemek istemeyen kabilelere göre zekât, Kureyş'in idaresine verilmemeli, para her kabilenin kendi içinde kalmalıydı. Hatta peygamberliklerini ilân eden şahısların etrafında toplananların bir kısmı, bu kişilerin peygamber olmadıklarını bildikleri halde Kureyş otoritesine karşı çıktıkları için onların yanında yer aldıklarını ifade ediyordu.¹¹ Muhalefet kısa süre içerisinde silahlı çatışma üretmişti. Böylelikle Kureyş'in siyasî otoritesini tanımama, isyana; isyan ise savaşa dönüşmüştü ki Hz. Ebû Bekr'in aldığı askeri tedbirler bu kabileleri itaat altına almış ve Kureyş'in iktidarı tüm yarımadada yeniden kabul edilmişti.

Hz. Ömer döneminde ise Kureyş yönetimine tepkileri erteleyen hususlar, yönetimin İslâmî prensiplere bağlı kalarak liyakat ve adaletten taviz vermemesi, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerindeki yönetim anlayışının sürdürülmesi, hızlı fetih süreci ve buna bağlı olarak yaşanan iktisadî gelişmelerdir. Fetihlerle elde edilen gelirlerin belirli bir düzen içerisinde halka dağıtılması ve zenginleşmenin bireyin hayatında –Hz. Ömer'in kontrolüne rağmen– etki göstermeye başlaması, bu dönemde Kureyş iktidarının tartışılmasının önüne geçen en önemli etkenlerden biridir. Ne var ki yine bu dönem, geleceğe dair sorunların ilk işaretlerinin görüldüğü bir zaman dilimidir. Mevcut divan sisteminin Kureyş'i giderek zenginleştirilmesi, buna mukâbil genel olarak diğer kabilelerin tahsisatlarının daha az olması Kureyş ile bu kabileler arasındaki refah seviyesini oldukça farklılaştırmıştı. Aslında divanların oluşturulmasında İslâm'a girişteki öncelik ve Hz. Peygamber'e yakınlık esas alınmış, bu da doğal olarak –her mensubu için geçerli olmamakla birlikte– Kureyş'in daha fazla pay almasına neden olmuştu. Hz. Ömer'in bizzat kendisi de sistemi değiştirmeyi planladığını açıklamış ancak vefatı ile bu plan gerçekleşmemiştir.

¹⁰ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 77.

¹¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/386; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Halîl Me'mûn Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 2/334.

Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin kabilecilik konusundaki hassasiyetlerinin kırılmaya uğrattığı Kureyşlilik olgusu, Hz. Osman'ın hilâfeti ile birlikte yeniden gündeme gelmiştir. Sahabe neslinin yerini İslâm'ın tebliğ sürecinin zorluklarını hiç yaşamamış ve bu zorlukların oluşturduğu birlik beraberlik duygusunu paylaşmayan yeni bir neslin alması sorunların nedenlerinden biriydi. Önceki dönemlerin temel yönetim esaslarından olan liyakatin yerine aile bağlarının konulması bir başka problemdi. Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin geniş bir kabile yelpazesinde yaptıkları devlet görevlendirmelerinin dağılımı, Hz. Osman tarafından oldukça dar bir çerçevede tutularak kendi ailesi ile sınırlandırılmıştı. Hz. Osman'ın vali seçimlerinde kabilevî hassasiyetleri gözetmeksizin yaptığı atamalar, eyaletlerde muhalif sesleri yükseltmişti. Burada Hz. Osman savunusu olarak belirtmeliyiz ki, diğer kabilelerin –belki kaydıyla Sakîf'i hariç tutarak– böyle bir idarî yetkilendirmeye hazır olduklarını söylemek mümkün değildir. Yine de İslâm'ın tebliğ sürecinde Müslümanların karşılaştıkları sorunların önemli bir kısmının kaynağı olan bir ailenin bu dönemde iktidarın nimetlerini tekeline alması ve tüm bunlara Hz. Osman'ın “genç” İslâm Devleti'ni Benî Ümeyye Devleti olarak görmesi de eklenmesi ile Kureyş karşıtlığı hâdiselere ağırlığını koymuştu. Kureyş içerisindeki diğer boylar, meseleye Benî Ümeyye; Kureyş dışındaki kabileler ise Kureyş ekseninde bakıyor ve tepkilerini bu minvâlde gösteriyorlardı.

Burada iktidarın siyâsî alandaki icraatları kadar süregelen ekonomik yapının da etkisi söz konusudur. Zira Hz. Ömer'in değiştirmeyi planladığı divan sisteminin önceki dönemle aynı esaslar üzerine devam ettirilmesi Kureyş'in zenginliğine zenginlik katmaktaydı. Ataları Hişâm b. Abdümenâf'tan beri ticaretle uğraşan Kureyş'in parayı değerlendirme konusundaki maharetlerine mukâbil Kureyş dışındaki kabilelerin fetih sürecindeki maddi kazanımları kullanamamaları da aradaki makası açıyor ve “zengin” Kureyş'e tepkiye neden oluyordu.

Kureyş ile diğer kabileler arasındaki sorunun kaynaklarından biri de Kureyş'in ekonomik hegemonyasıydı. Fetihlerle sağlanan maddi kazanımların belirli oranda Medine'de bulunan beytülmâle gönderilmesi, kabilelere göre “kendi” gelirlerinin Kureyş'e aktarılmasıydı. Bu noktada “Eyaletlerdeki kabilevî dürtünün bir gelişmesi olan bölge asabiyeti ortaya çıktı, buna bir de Medine egemenliğinden ve gelirlerin eyaletlerden Medine'deki Beytü'l-Mala gönderilmesinden dolayı ortaya çıkan hoşnutsuzluk eklendi. Daha önce her kabilenin savunduğu otlak ve himâsı vardı. Kabilelerin yerleştiği şehirler bu geçimin bağlı olduğu otlak ve himânın yerini aldı. Kabileler fetih hakkı nedeniyle eyaletlerin tasarruf yetkisini kendilerinin doğal hakları olarak görüyorlardı”¹² görüşü bu durumu açığa kavuşturmaktadır.

Bütün Kureyş'in aynı görüşü paylaşıp paylaşmadığını bilmediğimiz, paylaşırsa dahi dile getirmeyeceğini düşündüğümüz bir “gevezelik” olarak nitelendirilmeyi hak eden şekilde Kureyşli Kûfe Valisi'nin, eyaletleri kabilesinin bahçesi olarak değerlendirmesi Kureyş karşıtlığını güçlendirmede önemli bir adımdır. Halk, buraların “kendi” kılıçlarıyla fethettikleri ve Allah'ın kendilerine verdiği yerler olduğunu belirterek Vali'ye tepki göstermişti.¹³ Halkın tepkisi, sadece Vali'ye değil aynı zamanda ve ondan daha fazla Kureyş'e idi ve kabilenin ekonomik konumuna diğer kabilelerin itirazını simgeliyordu.

¹² Abdulazîz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi –Bir Önsöz–*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 106.

¹³ Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher*, şrh. Afîf Nâyif Hâtum (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 2/188.

“Kureyş kabilesi, Hz. Osman’ın devri boyunca zahiren bir bütünlük arz etmişse de onun şehadetiyle birlikte, dâhilen parçalanmaya başladı”¹⁴ şeklindeki görüşe bazı kayıtlar konulması gerekmektedir. Halife’nin katli ile başlayan süreçte Kureyş’in iki büyük kolu savaşmaya başlamış, bu da Kureyş’in parçalanmasına neden olmuştur. Ancak bu düzeyde olmamakla birlikte Kureyş’in diğer kollarının, Hz. Osman’ın Benî Ümeyye lehine uygulamalarından rahatsız olduğu, Benî Hâşim-Benî Ümeyye’nin tarihî çekişmelerinin bu dönemde yeniden gün yüzüne çıktığı, Benî Ümeyye dışındaki Kureyş kollarının açıkça Halife’yi asilerle mücadelesinde yalnız bıraktıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Dûrî’nin ifadesiyle, “Kureyş’in bölünüşü isyan oluşturmadı, isyan dışarıdan geldi ama bölünme yardımcı bir faktördü”.¹⁵

Hz. Osman’ın katledilmesinin başlattığı süreçte Kureyş’in farklı kolları birbirine silah çekmişti. Önce Benî Hâşim’in karşısına Benî Teym ve Benî Esed çıkmış, son ikisinin tasfiyesinin ardından Benî Hâşim ve Benî Ümeyye arasında amansız bir mücadele baş göstermişti. Bununla birlikte mücadelenin her iki tarafının Kureyşliliğe vurgusu birbirinden farklıdır. Hz. Osman’ın Kureyşliliği, Benî Ümeyye dar çerçevesinde uygulamasına mukâbil Muâviye, bir önceki dönemin Benî Ümeyye Devleti tezinden zahiren de olsa konjonktür gereği vazgeçerek Kureyşlilik olgusuna geçiş yapmıştır. Akbulut’un “Haşimiler nübüvvet ile hilafet arasında ilgi kurarken, Kureyş’in diğer kabileleri de nübüvvet ile Kureyşlilik ve hilafet arasında ilgi kurmuşlardı”¹⁶ şeklinde ifade ettiği gibi Benî Ümeyye’nin kendilerini hilâfette hak sahibi gösterebilmelerinin yolu, “Resulullah’ın kabilesi” üst çatısını vurgulamaktı. Burada Hz. Ali’nin ise Kureyş tarafından yalnız bırakılmanın psikolojik baskısına girdiği görülmektedir. Bu nedenle Hz. Ali, Kureyşlilik olgusuna değil İslâmî prensiplere yönelmiş,¹⁷ askerî alanda ise dış kabilelere dayanmıştı. Muâviye’nin de özellikle akrabalık bağlarından dolayı dış kabilelere tamamen sırtını dönmesi mümkün değildi.

Hz. Ali dönemi, diğer kabilelerin ve hatta bedevîlerin siyasî hâdiselerle doğrudan ilgilendikleri dönem olarak tanımlanabilir. Bedevî dürtüleri, bu kabilelerin Kureyş yönetimine razı olmalarına engel oluyordu. Bu dönemde Kureyş dışı kabileler bağımsız siyasî hareketlerini ürettiler. Nitekim Havâric, Kureyş dışı kabilelerden oluşmuş ve hilâfette Kureyşlilik tezine karşı çıkmışlar hatta herkes halife olur tezini “Kureyş dışından herkes” olarak uygulamışlardı.¹⁸ Aslında Hâricîlerin ilk ve öncelikli amaçları Kureyş’in siyasî liderliğini yıkmaktı. Bu amaçlarına ulaşabilmek için bir taraftan askerî mücadelelerini sürdürürken diğer taraftan imaj çalışmalarını ihmal etmemişlerdi. İdaresini ele geçirdikleri yerlerde namaz imamlığını da yaptıklarından, şayet o bölgede bir Kureyşli varsa bu kişinin, kendilerinin imâmetinde namaz kılmasını dahi propaganda aracı olarak kullanmışlar, bununla övünmüşler hatta şiirlere dahi konu etmişlerdi.¹⁹

Buna rağmen diğer kabilelerin halife olmak gibi bir ideale samimi anlamda tutunamadıklarını söyleyebiliriz. Onlar bazen Hâricî kimliği altında “çapulculuk” yapmayı, bazen bir “bağy” önderliğinde örgütlenmeyi, bazen de daha çok akrabalık ilişkilerine bağlı olarak verilen bir ulûfeden, bir âmirlikten faydalanmayı yeterli görmüşlerdir. Zira maddi

¹⁴ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 69.

¹⁵ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 106.

¹⁶ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 50. İmamet konusunda oluşan farklı görüşler için bk. Mustafa Köse, *Mutezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 182-183.

¹⁷ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 118.

¹⁸ Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi -İkinci Fitne Dönemi-* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), 354.

¹⁹ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 84-85.

çıkarları doğrudan ve zahmetsizce elde etmek klasik bir bedevî anlayışıdır. Zahmetli ve uzun bir süreç gerektiren hedefler bu zihin yapısına uygun değildir.

İktidara alternatif üretme kapasitesinden yoksun olsalar dahi diğer kabilelerin Kureyş karşıtlığının söylem ve eylem olarak siyasî hayata yansması Kureyş'i rahatsız etmişti. “İslâm devrinde cahiliye asabiyetinden kurtulamamış Kureyşli, kendi açısından haklı idi. Üzümlü dağdan gelene niçin yedirtirdi? Peygamber mâdem kendilerinden çıkmıştı, onun bıraktığı makamın da kendilerinden çıkması gerekirdi. Peygamberlik ilahî bir tercih meselesi olduğuna göre, Kureyş de aynı tercihin içinde sayılırdı”²⁰ tespiti, Kureyş'in bu rahatsızlığın dayanağını açıklamaktadır. Kureyş, dış baskılara bağlı olarak yeni bir davranış modeli geliştirmiştir ki bu da Kureyş asabiyetini güçlendirmişti. Hz. Ebû Bekr'in Sakîfe'de ortaya koyduğu, aralarında bu işi üstlenme yetkinliklerine sahip olanlar bulunduğu sürece hilâfetin Kureyş'te kalması düşüncesi, sonradan Kureyş tarafından kendi yararlarına ve asabiyete çevrildi.²¹ Kureyş'in ileri gelenleri, kendilerinin güçlü; rakiplerinin ise zayıf olduklarının farkındaydılar. Onlar, karşıtlarını ikna etmek, barış yollarını aramak yerine devletin imkânlarını kullanarak silahlı mücadeleyi tek yöntem olarak uygulamışlardır. Üstelik muhalif seslerin çok kısık olduğu durumlarda dahi meseleyi hafife almamış, sesler yükselmeden önce olayın üzerine ciddiyetle gitmişlerdi. Ömer b. Abdilazîz dönemindeki kısa sulhun hâricinde Emevi sarayı sadece Haricîleri değil bütün itirazları askerî güçle bastırmayı denemiş ve son ana kadar da başarılı olmuştur.²² Bu başarının yüzeysel kaldığı, görünürde susan muhalefetin yeni ve güçlü arayışlara girdiği ve günün sonunda kazananın kendisi olduğu kısa sürede ortaya çıkacaktır. Emevilerin âdeta “Kureyş şımarıklığı” diyebileceğimiz yaklaşımlarının, oluşum sürecindeki Abbasi ihtilalini nasıl güçlendirdiği izahtan varestedir.

Yüzyıllar boyunca iktidara talip olanlar arasında Kureyşli olmayan veya Kureyş'ten biri adına hareket etmeyen herhangi bir isim bulunmamaktadır.²³ İslâm tarihine damga vuran hilâfet mücadeleleri, her biri Kureyş'in bir kolu olan Benî Hâşim, Benî Ümeyye ve Benî Esed arasında gerçekleşmişti. Öte yandan Tevvâbün Hareketi de Muhtar es-Sekâfi'nin hurûcu da bir Kureyşlinin adına yapılma iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Diğer kabileler ise Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti ile kaybettikleri iktidar şansını tekrar zorlamamışlardı. Onların yapabilecekleri en fazla şey, birbirleri ile karşı karşıya gelen Kureyşlilerden birinin tarafını tutarak kabilevî çıkarlarını korumaktı. Örneğin, Emevîler döneminde akrabalık bağları nedeniyle Kelb'in iktidarın sunduğu büyük imkânlardan istifade etmesine mukâbil, rakipleri olan Kays, Emevîlere karşı Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer almış ve bu şekilde kabilevî menfaat temin etmeye çalışmıştı. İktidarın kendi içlerinden çıkmasını isteyen şehirler dahi, şehre yerleşen bir Kureyşli için bu talepte bulunmuş, başka kabilelerden bir hemşerinin iktidarını söz konusu dahi etmemişlerdir. Yönetimin kendi şehirlerinde kalmasını isteyen Şamlılar, Muâviye ve nesli; Kûfeliler ise Hz. Ali ve evlâdı için büyük mücadelelere girmişlerdi.²⁴ Bu da Kureyşlilik olgusunun siyasî arenada içselleştirildiğinin göstergesidir.

²⁰ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 140.

²¹ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ -Osman-* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 35.

²² Ayrıca bk. Mustafa Köse, “Sustainability Reaction to the Umayyad Management: Qadariyyah and Free Will Discourse”, *Studies on Sustainability Research*, ed. Enes Emre Başar-Turgut Bayramoğlu (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2017), 169.

²³ Öz, “İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine”, 11.

²⁴ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi -İkinci Fitne Dönemi-*, 336.

Sözünü ettiğimiz durumun tek istisnası Evs ve Hazrec kabileleridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendi aralarından bir halife seçmek için bir araya geldikleri toplantı, Kureyş'e biat ile sonuçlanmış ve Medine kökenli bu kabileler siyasete uzunca bir dönem mesafeli durmuştu. Evs ve Hazrec, sadece bir kez, Yezîd döneminde Kureyş yönetimi karşısında kendi iktidarlarını oluşturma çabasına girmişlerdi. Halife Yezîd'in dinî hassasiyetlerden uzak yaşantısına duyulan tepki nedeniyle halifeyi azleden ve yönetimi Kureyş'ten alma girişiminde bulunan Medinelilerin bu çabalarını siyasî tecrübesizlikleri akîm bırakmış, iki farklı kişiye biat etmeleri²⁵ ile güç birliği oluşturmamışlardı. Neticede Evs ve Hazrec Harre'de Kureyş tarafından ağır bir şekilde cezalandırılmışlar ve Emevîler, bu seviyede açıktan muhalif girişimlere bir daha şahit olmamışlardı.

Kureyş asabiyesinin güçleniyor olması kabilenin kendi içerisinde sorunlar olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu sorunlar, siyasî iklim gereği Kureyş kolları arasında yeni ittifak arayışları ve ayrılıklar da doğurmuştur. Örneğin, ilk halifenin Kureyş'in Teymoğulları gibi zayıf bir boyundan gelmesi, Ebû Süfyân'ın şahsında Benî Ümeyye'nin Benî Hâşim'den bir halifeyi seçme girişimine sebep olmuştu. Hz. Peygamber ve Müslümanlarla uzun bir mücadele dönemi sonrasında İslâm'ı kabullerinin üzerinden henüz iki yıl geçen Benî Ümeyye, iktidar hırslarını şimdilik içlerine atarak Hz. Peygamber'in kabilesi Benî Hâşim'den bir halifeyi Kureyş'in diğer kollarından bir halifeye tercih ettiklerini göstermişlerdi. Benzer girişimler ilerleyen dönemlerde de devam etmiştir. Nitekim Cahiliye'den beri Benî Hâşim-Benî Ümeyye kavgası olarak tezâhür eden çekişmelerin sonrasında Benî Abdumenâf söylemiyle yeni ittifaklar doğmuştur. Bu kez iki kabile Kureyş'ten Benî Esed'e karşı, güçlerini birleştirme çabasına girmişti. İbn Abbâs'ın, Abdülmelik'e yazdığı mektupta, "İkimiz amcaoğlu değil miyiz?"²⁶ hatırlatmasıyla bulunduğu çağrı, her ne kadar Kureyş'in iç kavgalarının unutulduğu anlamına gelmese de İbn Zübeyr'e karşı bir ittifak arayışı olarak değerlendirilebilecek işaretleri barındırmaktadır.

Kureyş'in kendi içinde ittifaklar tesis ettiği bu dönemin ilerleyen günlerinde iktidarın Kureyşlilik yerine Arap olmayı öne çıkardığı görülmektedir. Bu durum, Halife Abdülmelik'in gerek kişisel geçmiş yaşamında Kureyş tarafından sürgün ve tazyik edilmesi²⁷ gerekse artık bir imparatorluk haline gelen devletin, iktidarının dayanak noktalarını yeni siyasî gereksinimlere göre şekillendirebilme kabiliyetiyle alakalıdır.

Kureyş sadece siyasî manevra kabiliyeti değil; zekasının, siyasî ve dinî geleneğinin etkisiyle diğer kabileleri kullanma konusunda da oldukça başarılıdır. Örneğin Muğîre b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîhi, Ubeydullah b. Ziyâd, Haccâc b. Yusuf gibi Sakîf'in güçlü isimlerinin her biri Kureyş iktidarının devamında kritik roller üstlenmişlerdi.²⁸ Muâviye'nin iktidar mücadelesi, süreç içerisinde Kelb ve Kays kabilelerini çatışma noktasına getirmişti. Kureyş, bu yönetim başarısını diğer kabilelere hissettirme konusunda velev ki kendi idarecileri olsa dahi katı olabilmişlerdir. Nitekim Abdülmelik b. Mervân, kendisini İbn Zübeyr isyanından kurtaran güçlü valisi Haccâc'a Urve konusunda sert bir mektupla haddini bildirmiştir.²⁹

²⁵ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Umerî (Riyad: Dâru't-Taybe, 1985), 237.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/254.

²⁷ Öz, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine", 9.

²⁸ İrfan Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 121.

²⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 7/131-132.

Kureyş dehası, Emevîlerin sonunda tekrar tezâhür etmiş, diğer kabileler Kureyş'ten olan bir başka aile için yeniden büyük bir başarıyla organize edilmişlerdir. Kureyşli bir hanedanın ömrünü tamamlamasının ardından bu kez Kureyşli bir başka hanedanın iş başına gelebilmesi için diğer kabile ve hatta milletler gizli bir örgütlenme dönemine girmişti. Bu hal, Hz. Ebû Bekr döneminden itibaren algı boyutunda karşılaşılan ancak giderek siyasî bir gereklilik olarak güçlenen "el-Eimmetü min Kureyş" in tartışılmayacak bir hakikat seviyesine çıktığını göstermesi bakımından önemlidir. Kureyş zulmünden kaçanlar yine Kureyş'e sığınıyordu. Wellausen'ın "Emevî devleti çökmeye başladığında hâricî hareketi tamamiyle ayrı bir üslûba büründü; genel ihtilâl seline kapıldılar"³⁰ şeklinde ifade ettiği üzere Kureyş düşmanlığını âdeta varoluş sebebi sayan Hâricîler dahi Kureyş boyları arasındaki iktidar mücadelesini Kureyş'ten bağımsız değerlendirmede aldanmışlardı. Elbette ki olayın görünür kısmında Kureyş kendisine çağırıyor, Abbasi daveti dinî argümanları sahaya sürerek iktidarı talep ediyordu. Bu da Kureyş'in zekası ve yönetme kabiliyetini, iktidarının devamı için nasıl ustalıkla kullandığını göz önüne seriyordu.

Siyasî alandaki bu güçlü geleneğin ulemâ tarafından yeniden inşâ edilen dinî metinlerle desteklenmesi lüzumu zaman içerisinde kendisini hissettirmişti. Hatiboğlu'nun ifadesiyle, "Sıffin harbinin akabindeki Hâricî hareketi sonucu Kureyş'in siyasî otoritesi sallanır hale geldi ve Kureyşliliği kurtarma endişesi ağırlık kazanmaya başladı. İlk halifeler hilâfet makamına ehil oldukları için halife olmuşlarken, bu defa, bu ehliyete Kureyşlilik şartı da dâhil edildi. Çünkü iktidarı ele geçirmiş bir kabilenin kendi sultanını devam ettirebilmesi çaresi, onu kendilerine has kılmaktan geçiyordu ve bu hedef de peygamberî desteğe ihtiyaç gösteriyordu. Bu surette, peygamberlik hayatında, bir defa olsun kabilesiyle övünmemiş olan Hz. Peygamber'e Kureyş lehinde methiyeler söyletme devri açıldı."³¹ İnsanların doğrudan ve yanlıştâ Kureyş'e tâbî olması gerektiği, Kureyş'ten imân hâricinde bir şey kabul edilmeyeceği, kıyamete kadar idarecilerin Kureyş'ten olması Kureyş'i aşağılayanları Allah'ın aşağılayacağı, Kureyş'in diğer kabilelere yedi meziyette üstün kılındığı başka bir kulvarda zihinlere işlenmiştir. Kureyş'i ululaştırma çabalarının, her kesimin bu kabileye bakışında arzu edilen neticeyi verdiğini söylemek zordur. Kureyş karşıtlığını temel siyasî duruşları olarak belirleyen Hâricîler ile Kureyş'in kendilerine tanıdığı haklardan çok daha fazlasını almayı ve Araplarla eşit muamele görmeyi isteyen mevâlinin Muhtar es-Sekafî hareketine verdiği destekte bu durumu gözlemlemek mümkündür.³²

Sonuç

Cahiliyeden itibaren var olan Kureyşlilik olgusu Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin yönetimlerinde kırılmaya uğrasa da Hz. Osman dönemi ile birlikte başlayan süreçte kendini sürekli güncelleyerek, zaman ve durumlara uyarlayarak varlığını devam ettirmiştir.

Cahiliye döneminde Kureyşlilik olgusunu besleyen unsurlar din ve ekonomidir. Bu unsurlar ona yarımada çapında siyasî bir otorite sağlamamıştır. Hz. Peygamber döneminde nebevî güç, kabilelere seçme hakkı bırakmamış, onlar biat ederek kendi açılarından Kureyş'in üstünlüğünü kabul etmişlerdir.

Hz. Ebû Bekr döneminde Kureyş'in siyasî otoritesine itirazlar yükselmiş, kabileler "Kureyş Devleti"nden ayrılmak üzere isyan etmişlerdir. Kureyş dehası burada devreye girerek

³⁰ Julius Wellhausen, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 78.

³¹ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 139.

³² Wellhausen, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, 130.

isyancıları ikna etmekle uğraşmamış ve silahlı mücadeleyi tercih etmiştir. Alınan askerî tedbirler, kabileleri Kureyş'in siyasî otoritesi altında birleştirmiştir. Hz. Ömer dönemindeki iktisadî gelişmeler, oluşan refah ortamı Kureyş yönetiminin sorgulanmasını tehir etmiştir.

Hz. Osman döneminden başlayarak Kureyşlilik olgusunun devam edebilmesi Kureyş'in siyasî hamleleriyle mümkün olabilmıştır. Kabile, zaten var olan kabile asabiyetini dış tazyiklerle yeniden hatırlamış, iktidarını olabildiğince uzatmış, bu yolda iktisadî ve dinî argümanları sonuna kadar kullanmıştır. Kureyş konjonktüre göre hareket etmiş, yeri geldiğinde Ümeyyeoğullarını öne çıkarmış, Ümeyyeoğullarının iktidarı sürdürmeyeceği ortaya çıktığında Abbasileri yönetime getirmiştir.

Kureyş iktidarı tartışılmaz bir hakikat olarak algılanmış, Kureyş'in değil, Kureyş'in hangi boyunun iktidara geleceği tartışılmıştır. İslâm tarihindeki iktidar mücadeleleri de Kureyş'in boyları arasında cereyan etmiş, diğer kabileler kendi adlarına bir mücadele yürütememiş ancak destekledikleri Kureyş boyunun mücadelesinde yer almışlardır.

Kureyş'in siyasî otorite oluşunu yüzyıllara uzanan bir süreçte devam ettirebilmesinin nedenleri incelendiğinde bunların bir kısmının Kureyş'ten; bir kısmının ise diğer kabilelerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenleri şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Kureyş'in sahip olduğu güçlü siyasî gelenek, kabileye siyaset tecrübesi sunuyordu. Bu tecrübe, muhataplarının durumuna göre özel olarak geliştirdikleri hamleleri zamanında ve doğru bir şekilde yapmalarını sağlıyordu.

2. Kureyş'in bu durumuna mukâbil rakip kabileler hem böylesi bir siyasî gelenekten yoksun hem de Evs ve Hazrec'in Yezîd dönemindeki deneyiminde örneğini gördüğümüz üzere bu alanda zayıf ve tecrübesizlerdi.

3. Kureyş rakiplerini tasfiyede ekonomiyi başarılı bir şekilde kullanıyor ve darb-ı mesel haline gelen cömertliği ile kabileleri kendisine bağlıyor, husûmetleri yok ediyordu.

4. Kureyş'in evlilikler yoluyla kabilelerle tesis ettikleri akrabalık bağları, ona bu kabilelerin desteğini sağlıyor hiç olmazsa düşmanlıklarını ortadan kaldırıyor.

5. Kureyş'i öne çıkaran dinî literatür de genel olarak Müslümanların gözünde Kureyş'in otoritesinin itirazsız kabulünü temin ediyordu.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Apak, Âdem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Aycan, İrfan. "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabîlesinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 119-141.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Cümeylî, Hudayr Abbâs. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Dûrî, Abdulazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi –Bir Önsöz–*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Gengil, Veysel. "Arguments of the Council (the Leaders of Mecca) and Answers of the Mâturîdî". *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020): 54-68.
- Güzel, Ahmet. "Câhiliye Dönemi Araçlarında Şiir Konuları". *Akademik Siyer Dergisi* / 2 (Haziran 2020): 80-104.

- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya Umerî. Riyad: Dâru't-Taybe, 1985.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Şiblî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1426/2005.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Halîl Me'mûn Şiha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhuz*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.
- Köse, Mustafa. "Sustainability Reaction to the Umayyad Management: Qadariyyah and Free Will Discourse". *Studies on Sustainability Research*, Ed. Enes Emre Başar-Turgut Bayramoğlu. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2017. 163-174.
- Mes'ûdî, Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, şrh. Afif Nâyif Hâtum. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi –İkinci Fitne Dönemi–*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öz, Şaban. "İlk Dönem İslâm Toplumunda Siyasî Algı Değişimi Üzerine". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2013), 1-28.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't Taberî –Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk–*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Taha Hüseyin. *el-Fitnetü'l-kübrâ –Osman–*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Musab. *Kitâbu Nesebi Kureyş*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

**İDEOLOJİ VE MEDYA: BATI VE ORTADOĞU MEDYASINDA AYASOFYA HABERLERİNİN
SÖYLEM ANALİZİ**

Ideology and Media: Discourse Analysis of Hagia Sophia News in Western and Middle Eastern
Media

Abuzer YEŞİL

Öğr. Gör., Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Kale Turizm ve Otel İşletmeciliği Meslek
Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü

Lecturer, Malatya Turgut Özal University, Kale Tourism and Hotel Management Vocational
School, Marketing and Advertising Department Malatya, Turkey abuzer.yesil@ozal.edu.tr

ORCID: 0000- 0001-6163-3432

Mehmet ULAŞ

Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü
Research Assistant, İnönü University, Communication Faculty, Public Relations and Publicity
Department

Malatya, Turkey

mehmet.ulas@inonu.edu.tr

ORCID: 0000- 0002-6131-7509

DOI 10.34085/ buifd.804354

Öz

Medya günümüz toplumlarının enformasyona ulaşmasında temel bir işleve sahiptir. Medya haber içeriklerinin doğru okunabilmesinde en önemli faktörlerden biri haberlerin ideolojik bir bakış açısıyla inşa edilip edilmediğine dikkat etmektir. Zira medyanın sahiplik yapısı, iktidar ilişkileri gibi değişkenler haberlerin yönelimine etki etmektedirler. Özellikle siyasi ve ekonomik erki ellerinde bulunduranlar toplumların zihinlerini inşa etmek, yönlendirmek ve manipüle etmek amacıyla medyayı etkili ve yoğun bir şekilde kullanabilmektedirler. Bu durum medya içeriklerinde ideolojik yaklaşımları kaçınılmaz hale getirmektedir. Güç sahipleri ideolojilerine uygun söylemler üreterek bu söylemleri medya aracılığıyla mikro (kendi toplumu) ya da makro (küresel topluma) düzeyde hedef kitleye sunmaktadırlar. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri bağlamında amaçlı örneklem çeşitlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme için belirlenen iki kıstas bulunmaktadır: birincisi haberlerin Ayasofya'nın müze statüsünün değiştirilip camiye dönüştürülmesi hakkında olması, ikincisi ise haberin dijital ortamda servis edilmiş olması şeklindedir. Belirlenen bu ölçütler bağlamında örneklem olarak New York Times, Russia Today, BBC News, The Jerusalem Post, CNN, Al Jazeera English, France 24 ve Kathimerini medya organlarının Ayasofya ile ilgili dijital platformdaki haber içerikleri incelenmiş ve Türkiye'ye dönük eleştirel yaklaşımların ideolojik bir karakter taşıyıp taşımadığı eleştirel söylem analizi bağlamında ele alınmıştır. Böylece bu çalışmada dijital medya ortamlarında haberlerin söylemler üzerinden oluşturulan ideolojik arka planının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Medya, haber, ideoloji, söylem, Ayasofya

Abstract

Media has a fundamental function in today's societies to reach information. One of the most important factors in accurate reading of media news content is to pay attention to whether the news is constructed from an ideological point of view. This is because variables such as the ownership structure of the media

and power relations affect the orientation of the news. Especially those who have political and economic power can use the media effectively and intensively to construct, direct and manipulate the minds of societies. This situation makes ideological approaches inevitable in media contents. Power owners produce discourses in line with their ideologies and present these discourses to the target audience at the micro (own society) or macro (global society) level through the media. In this study, criterion sampling, one of the purposeful sampling types, was used in the context of qualitative research methods. The criterion is that there are two criteria determined for the sampling: the first is that the news is about the transformation of Hagia Sophia's museum status into a mosque, and the second is that the news is served in a digital environment. As a sample in the context of these criteria The New York Times, Russia Today, BBC News, The Jerusalem Post, CNN, Al Jazeera English, France 24 and Kathimerini examined the media news content on digital platforms related to the Hagia Sophia and ideological character of a critical approach to facing Turkey is discussed in the context of the wings that carry critical discourse analysis. Thus, in this study, it is aimed to reveal the ideological background of news in digital media environments, which is formed through discourses.

Keywords: Media, news, ideology, discourse, Hagia Sophia

Giriş

Teknolojik gelişmelerle değişen toplumsal yapı neticesinde ortaya çıkan modern toplum siyasal, ekonomik, toplumsal veya bireysel bağlamda açık ya da örtük bir biçimde sunulan ideolojilerin hâkimiyet sürdüğü bir yapıdadır. Modern döneme gelinceye kadar birçok ideolojinin tarihsel süreç içerisinde hâkimiyet sürme çabası içerisinde olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Devletin yönetimini elinde bulunduran siyasal erkler ideolojilerin topluma sirayet etmesi noktasında en etkin mekanizmalar olmuşlardır. Bir başka ifade ile devletin yönetimini elinde bulunduran siyasal erk toplumsal yapı üzerinde kendi benimsediği ideolojiyi aktarabilme anlamında etkin güce sahiptir. Bu çerçevede ideoloji ile toplumsal yaşam arasındaki bağın okunabilmesi bakımından önemlidir. Lakin devletler sadece kendi toplumları üzerinde değil bazen küresel çapta ideolojilerini aktararak istenen yönde bir düşünce yapısının oluşması için uğraş göstermektedirler. Bu uğraşın neticeye ulaşmasını sağlayan vasıtalar ise kitle iletişim araçlarıdır.

Kitle iletişim araçlarının temel vizyonlarından birisi bireylere doğru ve tarafsız bir enformasyon sunmaktır. Lakin günümüzde ideolojinin topluma sunulması bağlamında en önemli aracı konumunda olan kitle iletişim araçlarını ve bu araçlarda yer alan içerikleri ideolojiden uzak bir perspektifte konumlandırmak mümkün değildir. Bu bir durumun değişebilmesi için medyanın sahiplik ve ekonomik yapısının süzgeçten geçirilmesi gerekmektedir. Bu yapı göz önünde bulundurulduğunda medyada yer alan haber içeriklerinin daha dikkatli ve ideolojik arka planı gözeterek okunmasının önemli bir husus olduğu öngörülmektedir.

Haber içeriklerinde yer alan söylemler önemlidir. Çünkü söylemleri belirleyen temel faktörler; kişinin, medyanın veya siyasal erkin ideolojik yapısı, yaşam tarzı ve çözümlemesi yapılan hedef kitlenin karakteristik özellikleridir. Bu anlamda yaşadığımız dünyaya dair medyada yer alan haberlerin ve haberlerdeki söylemlerin gerçeklerden uzak ve bir ideolojik arka planın yansımaları olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Çünkü haber içeriklerinde kullanılan dil, kendisine atfedilen anlamları hedef kitleye kendisinden bir şeyler katarak ileten ve bu durum neticesinde yansızlığı tartışma konusu olan kurgulanmış gerçekliklerin inşa edilip hedef kitleye aktarımının arzulandığı bir araçtır (Fowler, 1991, s. 1).

Medya, yaşantımızdaki gerçeklikleri çarpıtarak kamuoyuna kendi ideolojik penceresinden sunmaktadır. Bu durum bazen kendi toplumuna bazen de küresel etki üretme amacına yönelik bir gayretin göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim medya aracılığıyla bir grup kendi menfaatlerini ideolojik bir tutum ile tüm toplumun ortak değerleriymiş gibi göstererek servis etmektedir. İdeolojik hedefleri olan bir sınıf, yaşanan bir olayı kendi toplumuna ve küresel anlamdaki çevreye karşı manipüle ederek gerçeğin dışında sunabilmektedir (Özer, 2011, s. 6).

Dijital medyada servis edilen içeriklerin hızlı bir biçimde güncellenebilmesi, haberlerin hızlı akması haberlere sirayet eden ideolojik söylemleri yeterince sorgulamayı zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada son dönemlerin en önemli tartışma konularından biri olan Ayasofya'nın müzeden tekrar camiye dönüştürülmesi hakkında dijital Batı mediasında yer alan haberlerin içeriklerinde Türkiye'ye yönelik ideolojik yaklaşımların ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Özellikle bu haberlerde Türkiye ile ilgili yaklaşımların söylem düzeyindeki yansımaları ideoloji ile ilişkili olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ölçüt örnekleme ile belirlenmiş olan New York Times, Russia Today, BBC News, The Jerusalem Post, CNN, Al Jazeera English, France 24 ve Kathimerini gibi medya organlarında yer alan bulgular değerlendirilmiştir.

İdeoloji Kavramına Bakış

İdeoloji kavramının tarihsel arka planı Fransız devriminin yaşandığı sürece denk gelmektedir. Lakin yaşanan devrimden önce o dönemlerde yaşayan fizoloğlar tarafından kavramsal olarak bir arka plan inşası gerçekleştirilmiştir (Özbek, 2011, s. 12). Aydınlanma dönemi olarak ifade edilen süreç doğa bilimleri ve sanatsal faaliyetler bağlamında önemli dönüşümlerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Bir süre sonra toplumu daha çok ele alan sosyal bilimler alanının da teoloji ve metafizikten kurtularak kendi içsel yapısı içerisinde bir gelişim göstermesi sağlanmıştır. Bu gelişmelerin neticesinde siyasal erk ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiselliği din ve geleneksel yapının kurallarının ötesinde bir perspektifle değerlendirme dönemi başlamıştır. Bu açıdan ideoloji kavramının kendisine tarih sahnesinde yer bulduğu dönemin Fransız ihtilalinin yaşandığı dönem ile örtüşmesinin rastlantısal bir durum olmadığı görülmektedir (Örs, 2008, s. 8).

Yaşanan bu gelişmeler neticesinde toplumsal yapı içerisinde teolojiden metafiziğe ve buradan da pozitivizme doğru bir evrilmenin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu evrilme neticesinde akıl merkezli bir gerçekliğin ortaya konulamadığı durumlarda eleştirel bir bakış açısı ortaya konulması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü akıl ideoloji kavramı açısından son derece kritik bir öneme sahiptir. İdeoloji kavramının kendisine arka çıkmasını sağlayan temel yapı akıldır. İdeolojinin bir bilim olarak tarihi yapı içerisinde yoluna devam etmesi ideoloji akıl işbirliğini kaçınılmaz kılan bir durum olmuştur (Larrain, 1995, s. 21-22).

İdeoloji kavramı ilk olarak Destutt de Tracy tarafından kullanılmıştır. Tracy tarafından kullanılan ideoloji kavramının arka planında ahlaktan ekonomi politığe, fen bilimlerinden politikaya kadar birçok farklı alan yer almaktadır. Buradan hareketle tüm toplumsal yapının hayatın içerisinde yer alan bütün gerçeklikleri ile dizayn edilip açıkça hükmedilebilecek bir yapıya büründürülmesi şeklinde düşünülmüştür. Kısacası ideoloji hâkim siyasal erkin iktidarını meşrulaştırmak amacıyla toplumu dizayn etme çabasıdır (akt: Fairclough & Graham, 2003, s. 185-245). De Tracy'in ideoloji kavramsallaştırması düşünsel dünyadaki arka planın doğruluğu ve yanlışlığının ortaya konulduğu bir toplumsal yapı inşa etme çabası gütmektedir. Bu perspektifte ideoloji hem toplumun düşünce yapısını hem de düşünsel yapının beslediği

artalanları inceleyen bir alan olmanın yanında toplumun dizaynının kurgulandığı bir projedir (Örs, 2008, s. 8).

İdeoloji kavramı toplumdaki bireylerin inançlarından siyasal sistemlerine kadar uzanan geniş bir alanın birey ve toplum bağlamında şekillendirilmesi şeklinde tanımlanabilir. İdeoloji bu geniş alan içerisinde sosyal, ekonomi, ahlak, özgürlük, adalet, eşitlik, insan hakları, etnik köken ve inançlara kadar birçok temayı barındırmaktadır (LeVasseur, 2012, s. 62-88).

Kapitalist toplumsal anlayışa yönelik eleştirel bir bakış açısına sahip olan Marx'ın ideolojiye yaklaşımı da yine bu bağlamda olmuştur. Marx ideolojiyi kapitalist anlayışın hâkimiyet sürdüğü bir toplum içerisinde üretim mekanizmasının gizemli bir hale bürünmesi ve bu gizemli halin neticesinde sınıfsal çıkarlara hizmet eden bir yapının ortaya çıkması şeklinde ele almıştır (Barrett, 2004, s. 217).

Edward Shils'in ideoloji tanımlaması; mutlak kapalı, yeni gelişmelere karşı set kuran ve genel anlamı itibari ile toplumsal yaşantının içerisinde yer alan bireylerin zihinsel dünyasına bütün halinde etki eden ve şartsız bir şekilde bağlılık arzulayan şeylerin tümü şeklinde olmuştur (Eagleton, 2005, s. 21). Kısacası ideoloji kavramı toplumsal yapının yeniden üretiminin sağlandığı ve genelin bu kurallara uyumunun esas olduğu uygulamalar bütünüdür (Coward & Ellis, 2008, s. 74-79). Marksist anlayışta ideoloji kavramının anlam çerçevesini belirli bir sınıfın hâkimiyet sürüp kurguladığı inanç sistemleri, düşünsel anlam bakımından yanlış-doğru ikileminin esas alındığı ve anlam ve düşünce üretiminin toplumun geneline sirayet eden süreci şeklindedir (Williams, 1990, s. 48).

İdeoloji kavramı söz konusu olduğu zaman akla ilk gelen isimlerden birisi Althusser'dir. Onun ideoloji kavramının şekillenmesinde Marx, Gramsci ve Lenin gibi düşünürlerin etkisi bulunmaktadır. Althusser'in ideoloji kavramının arka planında yeniden üretim olgusunun etkisi son derece fazladır. Althusser'e göre ideoloji toplumsal yaşam tarzını farklı şekilsel özellikler ile fakat her dönemde ve her aşamasında etkileyen bir oluşumun kavramsal halidir. Toplumsal yaşam içerisindeki pratik ile ideoloji kavramı ayrılmaz bir bütünlük göstermektedir. Toplumun tüm alanlarına sirayet etmiş ve toplumun varlığı noktasında tüm alanlarda kendini göstermiştir. Althusser'in anlayışına göre ideoloji salt siyaset merkezli değil aynı zamanda iletişimsel bağlamda da ele alınması gereken bir kavramdır. İdeoloji kavramı ile ilgili üç temel noktaya dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki ideolojinin tarihsel bir arka plana sahip olmadığıdır. İkincisi ideolojinin dönemin şartlarına göre değişkenlik gösterip kurgulandığı gerçekliğidir. Üçüncüsü ise ideolojinin bireyleri özne olarak ele almasıdır. Bu üç temel husus ideolojiye yönelik neden-sonuç ilişkisinin doğru kurgulanması noktasında önem arz etmektedir. Bunların yanında yardımcı unsurlar da ortaya koymuştur. Bu yardımcı unsurlardan birisi ideolojinin varlığının temel gayesinin maddi bir duruma dayandığı düşüncesidir. Kısacası Althusser'e göre ideoloji bir kurgudur ve geçmişe dayanan sağlam köklerden uzak günün şartlarına göre inşa edilen yapılardır (Althusser, 2003, s. 183-185). Althusser ayrıca ideolojinin bir bilinç meselesi olmadığını, bunun ötesinde toplumun bilinçaltını dönüştürücü bir etkiye sahip olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda ideolojinin toplumsal yaşam içerisinde varlığını anlamlı hale getirecek bir zemin bulduğunu belirtmektedir (Althusser, 2002, s. 280).

Althusser'in ideoloji tanımı bireylerin varlığını anlamlı bir zemine oturtma durumunun hayalden öte bir şey olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu bakış açısı ile Marx'la benzerlik göstermektedir. Bireylerin yaşantısına dair temel yapı taşları ideolojik arka plana sahip çevreler tarafından kurgulandığı için bireylerin varlığını anlamlı bir yere oturtması bir hayali temsil

etmektedir. Althusser ideoloji kavramı ile sivil toplum yapısını bir araya getirmiştir. İdeolojinin bu sivil toplumu yönetebilen bir egemen güç olduğunu vurgulamıştır. Bu sayede devlet yönetimini elinde bulunduran siyasal erk sivil topluma kendi düşüncelerini kabul ettirmekte ve bu mecralar aracılığıyla toplumsal yaşam içindeki bireylere bu düşünce yapısını ulaştırmaktadır. Bu süre zarfında siyasal erk ideolojik yapısından ötürü sivil toplum yapılarını dahi meşruiyetini sağlamak amacı ile kullanmaktadır. Günümüzde ideolojinin taşımacılığını yapan birçok mecra ortaya çıkmıştır. Bunların liste başında ise gelişen teknolojik yapının topluma sunmuş olduğu medya gelmektedir. Siyasal gücü elinde bulunduran yapılar ideolojilerini bireylere aktarırken medyayı aracı olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda ideoloji ve medya ilişkisinin doğru okunması önemlidir.

İdeolojinin Söylem Perspektifinde Medya ile İlişkisi

Eleştirel yaklaşım, odak noktalarından biri olan ideoloji kavramında medyanın ideolojik bir gücün temsili olduğu görüşünün kabulünden hareket etmektedir. Devamında toplumun şekillenmesinde temel unsur olarak görülen ideolojinin medya araçları vasıtası ile topluma aktarıldığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda medyanın toplumsal yapı üzerinde gücü elinde bulunduranların kendi ideoloji dünyasını topluma kabul ettirme, toplumun bu ideolojiye uymasını sağlama ve yerine göre yeniden bir ideolojinin üretilip, denetlenmesi bakımından etkin rol üstlendiği görüşü hâkim olmuştur (Shoemaker & Reese, 2002, s. 127-181).

Medyanın toplum üzerinde etkili olması beraberinde “yaşanan bir olaya yönelik durumu çarpıtma, olağan dışı gösterme, haddinden fazla dramatize etme, karşı tarafı öteki durumuna düşürme, anlaşılabilir olmanın dışında karışıklığı inşa etme ve bu karışıklık ile birlikte istenilen şekilde topluma düşüncesini aktarma” gibi özellikleri getirmiştir. Bunları yaparken hareket merkezini belirleyen temel argüman ise ideolojik bakış açıdır. Medyada yer alan mesajlar hedef kitle olan topluma aktarılmaktadır. Bu mesajların temel özelliği ortaya koydukları söylemleri belirleyen bir ideolojinin olmasıdır. Burada topluma verilmek istenen mesaj belirlenmiştir ve amaca yönelik belirlenen bu mesaj servis edilmek istendiği şekilde kurgulanarak hedef kitleye sunulmaktadır. Kısacası ideoloji medyada yer alan mesajın belirleyicidir (Özerkan, 2002, s. 73). Bu perspektifle bakıldığında önemli bir kavramsallaştırma olan hegemonyanın, medyanın ideolojiyi aktaran bir vasıta olmasından öte siyasal erkin ideolojisinin kültürel pratiklere uyarlanarak toplumsal rızaya evrilmesini sağlayan bir vasıta olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır (İnal, 1996, s. 62).

Medyada hangi hususun haber olacağı ve hedef kitleye sunulacağı medyanın bağımlı olduğu ideolojinin o dönemki şartlarına göre şekillenmektedir. Medya var olan ideolojinin o olay ile ilgili genel duruşuna bakarak o duruşun olduğu alana hizmet edecek şekilde bir kurgu inşa edip hedef kitleye aktarmaktadır. Durum böyle olunca hedef kitleye sunulan haber içeriklerinin, belli bir süzgeçten geçerek belli bir gruba hizmet eden içeriklerden öte bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kısacası bu durum o medya grubunun olaya yönelik genel bakışını yansıtmakta ve gerçekliğin şüpheye düşmesini beraberinde getirmektedir (Thornborrow, 2004, s. 57).

Medya mesajlarında sunulan içeriklerin anlaşılabilmesi bakımından haberin içeriğine dair detaylı bir enformasyona sahip olmak önemlidir. Sunulan haberin gerçekliği bilinmeden haberde sunulan içeriğin ne kadar gerçeği yansıttığına yönelik bir çıkarım yapmak son derece zordur. Haberlerin içeriğinde yer alan karalamaların veya üstü kapalı verilen mesajların anlaşılması haberin gerçek yönünün tam anlamı ile bilinmesinden geçmektedir. Aksi halde

medyaya yansıyan ideolojik arka planı doğru analiz edebilmek mümkün değildir (Dijk, 1988, s. 176).

Medya ve ideolojinin birlikteliğine eleştirel açıdan bakan düşünürler için haber üretim sürecinde ideolojinin ne kadar içeriğe yansıdığı önemli bir sorunsaldır. Haberlerin çoğunun bu ideolojik görüş ile şekillendiğini savunan bu düşünürler haberlerde yer alan içeriklerin genelde toplum üzerinde gücü elinde bulunduran erkin ideolojik yapısını yansıttığını ve doğruluktan uzak olduğunu savunmaktadırlar. Bu şekilde siyasal erkin meşruiyetini sağlama gayesine ulaşma arzusunun gerçekleştirme çabası ortaya çıkmaktadır (Çulhaoğlu, 1998, s. 44).

İdeoloji, medyanın asli görevi olan hedef kitleye enformasyon sunması bağlamında medya üzerinde kurmuş olduğu etki ile hazırlanan içeriklerin istenilen şekilde olmasını sağlamaktadır. Etkilediği medya aracılığı ile toplumsal yaşama sunduğu içerikleri istenen şekilde kurgulama gücünü elinde bulundurmaktadır. Haberlerde sunulan içerikler istenen şekilde çarpıtılarak veya karmaşık hale getirilerek arzulanan amaç doğrultusunda kurgulanabilir. Kitle iletişim araçları gücü elinde bulunduran siyasal erkin ideolojisini hedef kitle olan halka sunması ve istenen şekilde bunu yapabilmesi bağlamında son derece kritik bir önem arz etmektedir. Bu bakış açısı ile düşünüldüğünde ideolojinin savunucuları bir enformasyon üreterek medya aracılığı ile bunu hedef kitlenin tüketimine sunar ve hedef kitle sunulan bu enformasyonu tüketen konumundadır. Bundan dolayı mesajı üreten güç tüketen yapı üzerinde hegemonik bir etkiye sahiptir.

Araştırmanın Yöntemi

Söylem kavramsallaştırması, toplumsal bağlamda tarih boyunca süre gelen iktidar ilişkileri ve mücadelesini, dilin anlamlandırma pratiği üzerinden yapılacak olan bir okumayı öneren ve bu sayede toplumsal gerçeklik ile ilgili tanımlamaların bu anlamlandırma pratiği sürecinde devamlı olarak değiştiği varsayımını kabul eden kuramsal bir yaklaşımın kritik öneme sahip bir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Söylem bağlamındaki kuramsal yapıların arka planının Saussure'un linguistik yaklaşımına dayandığı kabul edilmektedir. Ferdinand De Saussure'un linguistik yaklaşımına göre dil gerçek dünyayı yansıtan bir ayna değildir. O, şeylerin anlamlarının kültürel yapı içerisinde ve toplumsal bağlamda şekillendiğini vurgulamaktadır. Ferdinand De Saussure'a göre anlamların üretimi noktasında arka planda yer alan yapı dildir, dil ise bir işaretler sistemidir (Durna , 2010, s. 48).

Eleştirel söylem analizi, alışlagelmiş söylem analizi kavramsallaştırmalarının yanı sıra ideoloji, toplumsal yapı, egemenlik, güç, yeniden üretim, toplumsal düzen, sınıfsal yapı ve cinsiyet kavramlarını içermektedir (Van Dijk, 2015, s. 465-485). Bu analiz özü itibari ile gücü elinde bulunduranlar arasındaki ilişkisellik, değerlerin yapısı, ideolojilerin yansımaları ve kimliklerin dilsel anlamda inşa edilen kurgulamalar ile kamuoyuna ve bireylere nasıl yansıtıldığı ile ilgilenmektedir. Haberlerin yapıları, habere kaynaklık eden muhabirlerin veya editörlerin söylem ve anlam üretimi noktasında bilişsel veya sosyal süreçlerinin de bir okuma pratiğinden geçirilmesi ve anlamların ortaya konulması doğru bir algılama açısından önemli bir kıstastır. Eleştirel söylem analizi sadece haber metinlerinin yapılarını incelemek ile bir sınırlandırma içerisinde kalmayıp haber içeriğine yönelik anlamları ve düşünsel yapıyı da ortaya koymayı amaçlamaktadır (Sözen Yavuz , 2014, s. 122).

Bu çalışmada yöntem olarak, incelemeye tabi tutulan haber içeriklerinin yapılarını ve haberlerin söylem bakımından ideolojik arka planında yer alan faktörlerin ortaya çıkarılması bağlamında diğer yaklaşımlardan daha geniş bir çerçeveye sahip olan ve aynı zamanda dilbilim

bulgularına dayanarak haber içeriklerini analiz edebilme fırsatı sunan eleştirel söylem analizi kullanılmıştır. Çalışmada New York Times, Russia Today, BBC News, The Jerusalem Post, CNN, Al Jazeera English, France 24 ve Kathimerini medya organlarının Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi kararı ile ilgili dijital platformdaki paylaşımları amaçlı örneklem tekniği ile taranmış, bu paylaşımlarda Türkiye'ye haber içeriklerinde nasıl yer verildiği eleştirel söylem analizi bağlamında ele alınmıştır. Böylece bu çalışma ile bu medya organlarının Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi kararını nasıl bir söylem ile kamuoyuna servis ettiği ve bu söylemlerin ideolojik bir zemine dayanıp dayandırılmadığının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Bulgular ve Yorum

Haber 1: The New York Times



Şekil 1: The New York Times Haberi

Kaynak: <https://www.nytimes.com/2020/07/10/world/europe/hagia-sophia-erdogan.html>

Başlık	The architectural jewel Hagia Sophia can be converted from museum to mosque, a Turkish court said. The change was long sought by Turkey's president (Bir Türk mahkemesi, mimari mücevher Ayasofya'nın müzeden camiye dönüştürülebileceğini söyledi. Değişiklik uzun süredir Türkiye Cumhurbaşkanı tarafından isteniyordu).
Haberin Girişi	Turkish court clears way for hagia sophia to be used as a mosque again (Türk mahkemesi, Ayasofya'nın tekrar cami olarak kullanılmasının önünü açtı).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan Cuma günü Ayasofya'nın müslümanların ibadetine açılması emrini veren bir kararname çıkardı; bu mekan, hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından dini önemi olan, çarpıcı yapısıyla bir fetih sembolü olarak görülmektedir.

Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haber içeriğinde öncelikle Ayasofya caminin Hristiyan ve Türk toplumları nezdindeki önemi ve tarihsel arka planı açıklanmıştır. Daha sonra bu kararın Türkiye'deki muhalifler cephesinden nasıl karşılandığı ifade edilmiştir. Akabinde Türk hükümeti tarafından alınan bu karar sonrasında sürecin nasıl şekilleneceği ve nasıl bir düzenlemeye gidileceği izah edilmiştir. Haberde ayrıca Doğu Ortodoks Kilisesi'nin ruhani patriği Bartholomeos'un sürecin Hristiyan âlemini hayal kırıklığına uğratan bir karar olduğunu savunduğu sözlerine yer verilmiştir. Haber metninin sonlarına doğru ise Yunan Kültür Bakanı Lina Mendoni ve Avrupa Birliği'nin kıdemli diplomatı Josep Borrell'in Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın kararına yönelik eleştirel söylemlerine yer verilmiştir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizi yaklaşımına göre birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde gündemin sıcak başlıklarından birisi olan Ayasofya kararının detaylı olarak yer alması okuyucuya sunulan içerik zenginliği bağlamında önemlidir. Lakin haberin içeriğinde bu karara destek verip Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ı aldığı bu karardan ötürü tebrik eden özellikle Ortadoğu'daki liderlerin söylemlerinin yer almaması, sadece muhalif duruş sergileyen ve eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşan isimlere yer verilmesi, bu haber sitesinin de Ayasofya kararına hangi pencereden baktığının önemli bir göstergesidir.

Tablo 1: The New York Times Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın müzeden camiye dönüştürülme kararı detaylı olarak yer almıştır. Ayasofya'nın tarihi geçmişi ile ilgili detaylı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Alınan bu kararın özellikle Hristiyan dünyasında nasıl karşılandığının altı çizilmiştir. Haberde yer verilen görüşlerin eleştirel bakış açısına sahip kişi ya da grupların görüşleri olması haberin tarafsızlığı misyonu ile ters düşmekle beraber alınan bu karara genel bakışın da göstergesi şeklinde okunabilir.

Haber 2: Russia Today



Şekil 2: Russia Today Haberi

Kaynak: https://twitter.com/RT_com/status/1286737917931425793

Başlık	Muslim prayers have taken place in the Hagia Sophia for the first time in 86 years (86 yıl sonra ilk defa Ayasofya'da Müslümanlar ibadetlerini gerçekleştirdi).
Haberin Girişi	Turkish President Recep Tayyip Erdogan, accompanied by cabinet ministers and other top officials, joined hundreds of worshipers at the iconic Istanbul landmark (Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, kabine bakanları ve diğer üst düzey yetkililerin eşliğinde İstanbul'un ikonik sembolünde yüzlerce kişinin ibadetine katıldı).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	Hıristiyan dünyasının ve müslümanların Osmanlı İmparatorluğu döneminden bu yana önemli bir simge olarak gördükleri Ayasofya'nın cami statüsüne geçirilmesinin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın teklifiyle yapıldığını söyledi.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haberin içeriğinde Mustafa Kemal Atatürk yönetiminde modern laik Türk devletinin ilk günlerinde müzeye dönüştürülen" ibaresini

	kullandığı Ayasofya için yeniden camiye dönüştürülmesine Amerika Birleşik Devletleri, Yunanistan ve kilise liderleri tarafından itirazlar getirildiği vurgulanmıştır.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içerikte eleştirel bir söylem kullandığı görülmektedir.
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a yönelik çeşitli gruplardan gelen eleştirilerin yer alması ve aynı zamanda haberin acil koduyla servis edilerek bu kararın bütün eleştirilere rağmen alınmış olduğunun ifade edilmesi haber ajansının Ayasofya kararına bakış açısının göstergesi konumundadır.

Tablo 2: Russia Today Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın 86 yıl sonra müzeden camiye dönüştürülme kararı yer almıştır. Ayasofya'nın özellikle hristiyan ve müslüman dünyası adına sembolik önem taşıyan bir mekân olduğu vurgulanmıştır. Lakin haberin acil koduyla beraber okuyucularına sunulması ve haberin sonlarına doğru Türkiye Cumhuriyeti hükümetinin tüm eleştirilere rağmen bu kararı aldığı vurgulanması haber ajansının bu karara yönelik benimsediği yaklaşımı göstermektedir.

Haber 3: BBC News



BBC News (World) 

@BBCWorld



Hagia Sophia: Former Istanbul museum to open for Muslim worshippers



First Friday prayers at Hagia Sophia for 86 years

[bbc.com](https://www.bbc.com)

6:37 AM · Jul 24, 2020



 622

 238 people are Tweeting abo...

Şekil 3: BBC News (World) Haberi

Kaynak: https://www.bbc.com/news/world-europe-53506445?xtor=AL-72-%5Bpartner%5D-%5Bbbc.news.twitter%5D-%5Bheadline%5D-%5Bnews%5D-%5Bbizdev%5D-%5Bisapi%5D&at_custom2=twitter&at_custom1=%5Bpost+type%5D&at_medium=custom7&at_campaign=64&at_custom4=F2C2C558-CD5E-11EA-8AC5-A19E4744363C&at_custom3=%40BBCWorld

Başlık	Hagia Sophia: Former Istanbul museum welcomes Muslim worshippers (Ayasofya: Eski İstanbul müzesi, Müslümanları ağırlıyor).
Haberin Girişi	First friday prayers at Hagia Sophia for 86 years (Ayasofya'da 86 yıl sonra ilk Cuma namazı).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	İngiliz yayın kuruluşu BBC internet sitesi üzerinden 'son dakika' olarak verdiği haberde, "Türk mahkemesi, 6. yüzyılda inşa edilen Ayasofya Müzesi'nin camiye dönüştürülmesinin yolunu açtı" ifadesini kullandı.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	İstanbul'un eski müzesinin bugün müslümanlara kapılarını açtığı ve ilk cuma namazının kılınacağı belirtilmiştir. Daha sonra "sembol Ayasofya müzesi yeniden cami oldu" ifadesi kullanılmıştır, "Bu tartışmalı bir adım çünkü 1500 yıllık Ayasofya bir katedral olarak inşa edilmişti" şeklindeki ifade ile haber sonlandırılmıştır.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde Ayasofya kararına yönelik olarak net eleştirilerin yer aldığı görülmektedir. Aynı zamanda UNESCO'ya yönelik olarak ta Ayasofya'nın statüsü ile ilgili nasıl bir karar alacağına yönelik ifadelerin yer alması yine bu duruma eleştirel bir bakış açısının göstergesi olmuştur.

Tablo 3: BBC News (World) Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'da 86 yıl aradan sonra namaz kılındığı vurgulanmıştır. Haberın içeriğinde 1500 yıllık müzenin camiye dönüştürülme kararının yanlış olduğu görüşüne yer verilmiştir. Haberın detayında ise UNESCO'nun Ayasofya'nın statüsünü tekrara gözden geçirmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu durum haber servisinin Ayasofya kararına bakış açısının eleştirel görüşlerine yer verilen grup ile aynı doğrultuda olduğunun göstergesi şeklinde okunabilir.

Haber 4: CNN



Şekil 4: CNN Haberi

Kaynak: https://edition.cnn.com/2020/07/24/europe/hagia-sophia-mosque-friday-prayers-turkey-intl/index.html?utm_term=link&utm_content=2020-07-24T10%3A21%3A42&utm_medium=social&utm_source=twCNN

Başlık	Turkey's Hagia Sophia holds first Friday prayers since conversion back to mosque (Türkiye'deki Ayasofya'da, camiye dönüşümünden bu yana ilk Cuma namazını kılınıyor).
Haberin Girişi	Istanbul's historic Hagia Sophia has reopened for Friday prayers for the first time since a decision was made to turn it back into a mosque after more than 80 years as a museum. (İstanbul'un tarihi Ayasofya'sı, 80 yıldan uzun bir süre müze olarak kaldıktan sonra camiye çevrilmesi kararının alınmasından bu yana ilk kez Cuma namazına yeniden açıldı).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	Haberin içeriğinde Ayasofya'nın yeniden ibadete açılma sürecinden bahsedilmiştir. Bunun yanı sıra Fatih Sultan Mehmet dönemine vurgu yapılarak tarihi arka planı daha da aydınlatılmaya çalışılmıştır. UNESCO'nun bu süreç sonrasında tavrının ne olacağını merak edildiği ifade edilmiş ve son olarak Türkiye hükümetinin Ayasofya ile ilgili düzenlemeleri yapacağından bahsedilmiştir.
Sentaktik	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra

Çözümleme	hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haberi içeriğinde Recep Tayyip Erdoğan'ın kurmaylarına verdiği emir neticesinde Ayasofya'nın tekrardan ibadete açılma sürecinin başladığı ve bugün bu emrin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Aynı zamanda Recep Tayyip Erdoğan'ın "Ayasofya şimdi orijinal haline döndü" ifadesine yer verilerek hükümetin amacına ulaştığı belirtilmiştir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde Mustafa Kemal Atatürk'ün almış olduğu kararın Recep Tayyip Erdoğan tarafından değiştirildiğinin vurgulanması Türkiye'de siyasal bir tutarsızlık olduğu imajının verilmeye çalışılması şeklinde okunabilir. Aynı zamanda UNESCO üzerinden statü ile ilgili soru işaretinin vurgulanmış olması da yine genel hatları ile bu haber sitesinin Ayasofya kararına bakış açısını göstermektedir.

Tablo 4: CNN Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın 86 yıl aradan sonra müzeden camiye dönüştürülme kararına detaylı olarak yer verilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk döneminde modern Türkiye anlayışı ile müzeye dönüştürülen Ayasofya'nın Recep Tayyip Erdoğan'ın emri ile tekrara camiye dönüştürüldüğü vurgusu yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti kurucu lideri ile şu an ülke yönetiminin başında olan liderin kararlarının örtüşmediği ve mevcut liderin modern duruşa aykırı bir tavır aldığı izlenimi verilmek istenmiştir. Bu durum haber ajansının Ayasofya kararı ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin iç dengeleri arasında bir açıklık oluşturma isteği olduğunun göstergesi niteliğinde olmuştur. Aynı zamanda bu bakış açısı Ayasofya kararı üzerinden Türkiye Cumhuriyeti devletine yönelik emellerin göstergesi şeklinde okunabilir.

Haber 5: Al Jazeera English



Al Jazeera English ✓
@AJEnglish



"We are witnessing history today."

Istanbul's historic Hagia Sophia hosts first Friday Muslim prayers in 86 years after being converted back into a mosque.

Read more: aje.io/jx89k



Hagia Sophia holds Friday prayers

6:33 PM · Jul 24, 2020



Şekil 5: Al Jazeera English Haberi

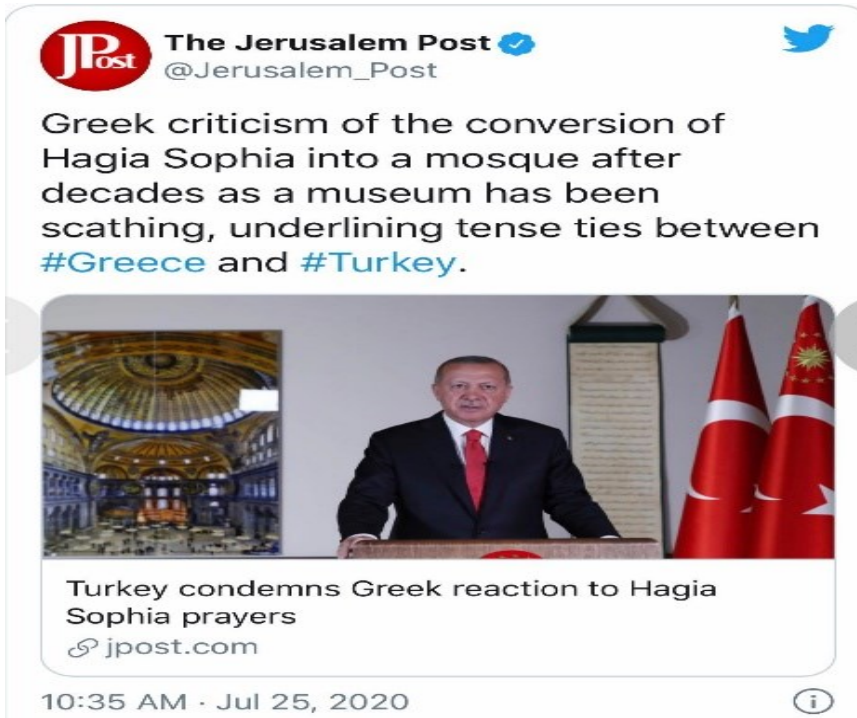
Kaynak: <https://www.aljazeera.com/news/2020/07/turkey-muslim-prayers-hagia-sophia-time-86-years-200724063303261.html>

Başlık	Muslim prayers in Hagia Sophia for first time in 86 years (86 yılda ilk kez Ayasofya'da müslüman ibadeti).
Haberin Girişi	Turkish president joins hundreds of worshippers after iconic Istanbul landmark's controversial reconversion into mosque. (Türk Cumhurbaşkanı, İstanbul'un ikonik sembolünün tartışmalı bir şekilde camiye dönüştürülmesinin ardından yüzlerce kişinin ibadetine katıldı).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın bütün eleştirilere rağmen Ayasofya kararını gerçekleştirdiği ve dünya kamuoyunda özellikle hristiyanlar tarafından karara yönelik yapılan eleştirilerin yer aldığı görülmektedir.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haber içeriğinde Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın yaklaşık 1.500 yıllık anıtı tekrar müslümanların ibadetine açtığı belirtilmiştir. ABD, Avrupa Birliği, Rusya ve çeşitli kilise liderlerinin statü değişikliğinden duydukları endişe ifade edilirken, komşu Yunanistan'ın bu hareketi "medeni dünyaya karşı açık bir provokasyon" olarak nitelendirdiği şeklindeki söylemlere yer verilmiştir. Haberin son kısmında ise bu durumun başta Türkiye olmak üzere Müslüman coğrafyada mutluluk ile karşılandığı belirtilmiştir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde dünya kamuoyu tarafından Ayasofya kararına yönelik verilen tepkilerin ve tebriklerin yer aldığı görülmektedir. Salt bir şekilde eleştirilere yer verilmemesi aynı zamanda takdir eden ülkelerin söylemlerine de yer verilmiş olması tarafsız bir bakış açısı ile haber içeriğinin ele alındığının göstergesi niteliğindedir.

Tablo 5: Al Jazeera English Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın İstanbul açısından sembolik öneme sahip bir yapı olduğu vurgulanmıştır. Haberin devamında ise bu konuya yönelik olarak dünya kamuoyundan yapılan eleştirilere yer verilirken aynı zamanda özellikle Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları olmak üzere birçok ülke tarafından ise takdir ile karşılandığı ifade edilmiştir. Bu durum Ayasofya kararına yönelik olarak tarafsız bir bakış açısının hâkim olduğunu göstermektedir.

Haber 6: The Jerusalem Post



Şekil 6: The Jerusalem Post Haberi

Kaynak: <https://www.jpost.com/middle-east/turkey-condemns-greek-reaction-to-hagia-sophia-prayers-636263>

Başlık	Turkey condemns Greek reaction to Hagia Sophia prayers (Türkiye Yunanistan'ın Ayasofya kararına gösterdiği tepkiyi kınadı).
Haberin Girişi	The Turkish Foreign Ministry said it strongly condemned hostile statements by the Greek government and parliament members to stir up the public (Türk Dışişleri Bakanlığı, Yunan hükümeti ve milletvekillerinin halkı galeyana getirmek için yaptığı düşmanca açıklamaları şiddetle kınadığını söyledi).
Fotoğraf	Ayasofya Camii ve Recep Tayyip Erdoğan
Durum	Ayasofya'nın asırlar sonra bir müzeden camiye dönüştürülmesine yönelik Yunanlıların eleştirisinin Yunanistan ile Türkiye arasında gerginliğe neden olacağı belirtilmiştir. Cuma günü Türkiye Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan'ın Ayasofya'da ibadete katılmasıyla Yunanistan genelinde yas çanları çaldığı vurgulanmıştır.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haber içeriğinde öncelikli olarak Türk Dışişleri Bakanlığı'nın, Yunan hükümeti ve milletvekillerinin halkı galeyana getirmek için yaptığı düşmanca açıklamaları ve Yunanistan'ın Selanik kentinde bir Türk bayrağının yakılmasını şiddetle kınadığı söylemlere yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye ile Yunanistan arasında tarihsel arka plana

	dayanan bir tartışmanın olduğu ve bu durumun bu tartışmayı daha da alevlendireceği belirtilmiştir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde ısrarla Türkiye ile Yunanistan arasında bir gerilimin çıkacağı iddiasının yer alması, bunun yanı sıra Türk bayrağının yakılmasından daha çok Türkiye hükümetinin Yunanistan hükümetine yönelik eleştirilerine yer verilmesi haberin içerisindeki önem sırasının göstergesi olmakla beraber Ayasofya kararına hangi pencereden bakıldığının da göstergesi niteliğindedir.

Tablo 6: The Jerusalem Post Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya kararı sonrasında Türkiye Cumhuriyeti devlet büyüklerinin Yunanistan hükümetine yönelik kınama mesajlarına yer verilmiştir. Alınan bu kararın Yunanistan ile Türkiye arasındaki gerilimi arttıracığı öngörüsünün olması arzu edilen durumun yansımaları şeklinde değerlendirilebilir. Aynı zamanda ısrarla sadece Türkiye hükümetinin kınamalarına yer verilirken hangi açıklamalar bağlamında bu kınamanın yapıldığının ve haberin içeriğinde sunulmamış olması Yunanistan devletine yönelik bir mağdur profili inşa etmenin gayreti şeklinde okunabilir.

Haber 7: Ekathimerini

NEWS 01.07.2020

Museum or mosque? Turkey debates iconic Hagia Sophia's status



Şekil 7: Ekathimerini Haberi

Kaynak: <https://www.ekathimerini.com/254259/gallery/ekathimerini/news/museum-or-mosque-turkey-debatesiconic-hagia-sophias-status>

Başlık	Museum or mosque? Turkey debates iconic Hagia Sophia's status (Müze mi cami mi? Türkiye, ikonik Ayasofya'nın statüsünü tartışıyor).
Haberin Girişi	In its more than 1,400-year existence, the majestic domed structure of Hagia Sophia in Istanbul has served as the Byzantine Empire's main cathedral, a mosque under the Ottoman Empire and a museum under modern Turkey, attracting millions of tourists each year (1.400 yılı aşkın varlığıyla, İstanbul'daki Ayasofya'nın görkemli kubbeli yapısı, Bizans İmparatorluğu'nda ana katedral, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir cami ve modern Türkiye'de bir müze olarak hizmet vermiş ve her yıl milyonlarca turisti çekmiştir).
Fotoğraf	Ayasofya Camii
Durum	Haberin içeriğinde Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından alınan Ayasofya kararının dünyada eleştiri ile karşılandığı yer almıştır.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haber içeriğinde öncelikli olarak Ayasofya'nın tarihi öneminin anlatıldığı ifadeler yer verilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün modern Türkiye hamlesinin bertaraf edildiği belirtilmiştir. İslamcı muhafazakâr lider olarak tanımlanan Recep Tayyip Erdoğan'ın kararı sert bir dil ile eleştirilmiştir. Kararın Türkiye'nin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıları örtmek adına bu dönemde alındığının altı çizilmiştir. Haber içeriğinde "analistlerin, neredeyse yirmi yıldır görevde olan ve Türkiye'nin laik seçkinlerini ülkenin sorunlarından sık sık sorumlu tutan popülist ve kutuplaştırıcı bir lider olan Erdoğan'ın, Ayasofya tartışmasını muhafazakâr tabanını sağlamlaştırmak ve dikkati Türkiye'nin önemli ekonomik sıkıntılarından uzaklaştırmak için kullandığı" şeklindeki ifadeler yer verilmiştir. Haberde özellikle Yunan siyasetçilerinin eleştirilerine yer verilirken UNESCO tarafından Ayasofya'nın statüsünün tekrar değerlendirilmesi gerektiğinin savunulduğu görülmektedir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haber içeriğinde Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a yönelik sert eleştirilerin yer almasının yanı sıra "ayrıştırıcı lider" ifadesinin kullanılmış olması da Yunanistan devletinin Türkiye Cumhuriyeti devletine bakış açısının göstergesidir. Özellikle Bizans ifadesinin kullanılarak günümüz şartlarının değerlendirilmeye tabi tutulması Yunanistan devletinin seçilmiş travma psikolojisinden kurtulamamış olduğunun göstergesi niteliğindedir. Yunanistan devlet adamlarının Ayasofya kararının İslam'a karşı bir sırt dönmeye sebebiyet vereceğini ifade etmiş olmaları da devlet adamlarının Türkiye

	Cumhuriyeti vatandaşlarının kutsal gördükleri değerlerine bakış açılarını belirtmektedir.
--	---

Tablo 7: Ekathimerini Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın müze mi yoksa cami mi olduğu tartışmasının yapıldığının altı çizilmiştir. Ayasofya'nın tarihi hakkında bilgi verilmiştir. Lakin bilgi verilirken Ayasofya'nın müze olduğu dönemin modern Türkiye olarak adlandırılması, cami statüsü taşıdığı dönemlerin modern olmayan, çağ dışı bir Türkiye olduğu imajının oluşturulmaya çalışıldığını göstermektedir. Kararın emrini veren Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın sert bir şekilde eleştirilmesinin yanı sıra İslamcı muhafazakâr bir lider olarak tanımlanması sebebiyle asıl eleştirinin Recep Tayyip Erdoğan'dan öte İslamcı bir anlayışa yönelik olduğu çıkarımı yapılabilir. Recep Tayyip Erdoğan hükümetinin Türkiye'nin başta ekonomi olmak üzere birçok sorununun üzerinin örtülmesi noktasında bu kararı aldığı ve bunun neticesinde muhafazakâr kesimin güvenini tekrar kazandığı iddia edilmiştir. Bu durum haber merkezinin genel siyaset anlayışının göstergesi olmakla beraber tarihi arka planda yaşanan yenilgileri sindiremediğini göstermektedir. Aynı zamanda bu karar neticesinde insanların İslam dinine sırt döneceğinin ve UNESCO tarafından Ayasofya'nın statüsünü değiştirmesi gerekliliğinin savunulmuş olması alınan kararın asla kabul edilmediği gibi bunun izahında da sert ve eleştirel bir tavrın sergilendiği şeklinde okunabilir.

Haber 8: France 24



Şekil 8: FRANCE 24 Haberi

Kaynak: https://www.france24.com/en/20200710-the-many-lives-of-hagia-sophia-istanbul-s-wonder-of-wonders?ref=tw_i

Başlık	Turkish court paves way to turning Istanbul's Hagia Sophia museum back into a mosques (Türk mahkemesi, İstanbul Ayasofya Müzesi'ni camiye çevirmenin yolunu açıyor).
Haberin Girişi	An architectural jewel and witness to history's about-turns, Hagia Sophia, the sixth century Byzantine cathedral at the junction between Europe and Asia once again faces its fate as a Turkish court is set to rule Friday on a 1934 presidential decree converting the site into a museum (Mimari bir mücevher olan ve tarihin dönüm noktalarına tanıklık eden Ayasofya, Avrupa ile Asya arasındaki kesişme noktasında bulunan altıncı yüzyıl Bizans katedrali, 1934 tarihli bir cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle müzeye dönüştürülmesinin ardından bir Türk mahkemesi tarafından Cuma günü cami olarak açılıyor).
Fotoğraf	Haber Sitesinin amblemi kullanılmıştır.
Durum	Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul'un simgesel yapısını camiye dönüştürme hareketinin uluslararası endişelere yol açtığı ve UNESCO'nun statü değişikliklerinin bir miras incelemesini tetikleyebileceği uyarısında bulunarak binanın "kutsal değeri" olan bir "dünya şaheseri" olduğu belirtildi.
Sentaktik Çözümleme	Haberde edilgen çatılı cümleler kullanılmasının yanı sıra hem basit hem de bileşik cümleler haberde yer almaktadır.
Bölgesel Uyum	Haber içeriğinde öncelikli olarak Ayasofya'nın tarihi geçmişinden bahsedilerek Mustafa Kemal Atatürk tarafından laiklik sembolü olarak müzeye dönüştürüldüğü yer almaktadır. Daha sonra birçok savaşa tanıklık eden, tarihi geçmişi olan Ayasofya'nın bugün statüsünün değişmesinin eleştirilere neden olduğu belirtilmiştir.
Sözcük seçimleri	Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde birincil kaynak olan muhabir tarafından kaleme alınan bir haber içeriğidir. Lakin muhabirin içeriğe yönelik bir etkisinin olmadığı görülmektedir
Haber Retoriği	Haberin içeriğinde Ayasofya'nın tarihsel geçmişi ifade edilirken birçok savaşa tanıklık ettiği ve bu durumun bir gerilime sebep olacağı şeklinde ifadeler kullanılırken savaş ve günümüzün bağdaştırılması Ayasofya kararına bakışın bir göstergesi niteliğinde olmuştur. Aynı zamanda "Konstantinopolis'in düşüşü" şeklinde bir ibarenin kullanılmış olması da yine Ayasofya konusuna hangi cepheden bakıldığının kanıtı niteliğindedir.

Tablo 8: FRANCE 24 Haberi Çözümlemesi

Yukarıda çözümlemesi yapılmış olan haberde Ayasofya'nın müzeden camiye dönüştürülme kararı detaylı olarak yer almıştır. Ayasofya'nın tarihi geçmişi ile ilgili detaylı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Alınan bu kararın eleştirilere neden olduğunun altı çizilmiştir. Haberin içeriğinde "Konstantinopolis'in düşüşü" ifadesinin kullanılmış olması alınan bu karara yönelik bakış açısının yanı sıra duyulan acının da göstergesi niteliği şeklinde okunabilir.

Sonuç

İdeolojiler hayata ve olaylara dair bir bakış açısını insanlara vermektedir. İnsanlar sahip oldukları ideolojilerinin değer yargılarıyla olayları değerlendirmekte ve ötekine karşı bir tutum geliştirmektedirler. İdeolojik bakış açıları bireyleri ve toplumları karşı karşıya getirebilmektedir. Zira birey ve toplumların tarihsel geçmişleri, kültürleri ve çıkarları ideolojik perspektifleri üzerinde etkili olmakta ve bu da farklılaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Toplumlar üzerinde hegemonik etkisi olan güç sahipleri bu durumun son derece farkında olup kendi toplumlarını ve bazen de ötesine geçerek diğer toplumları belli ideolojik yaklaşımlarla yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Bunun için çeşitli kanallar kullanan bu güç sahipleri özellikle Sanayi Devrimi'nden sonra kitle iletişim araçlarını bu doğrultuda yoğun bir şekilde değerlendirmişlerdir. Kitle iletişim araçlarıyla geniş toplumsal kesimlere ulaşmayı başaran siyasi ve ekonomik erk sahipleri kendi pozisyonlarını toplumların rızasını kazanarak pekiştirmeyi önemsemişlerdir.

Özellikle 20. yüzyılda medyada profesyonelleşmenin artması kitle yönlendirme, algı yönetimi, manipülasyon gibi kavramları daha da dikkatli inceleme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Birçok ülkede medyanın sahiplik yapısı ve siyasi güçlerle kurduğu ilişkiler toplumların zihinsel inşası anlamında önemli sonuçlar doğurmuştur. Toplumların ideolojik bir perspektifle yönlendirilmesi güç ilişkilerinin devamlılığı ve rakiplerin tasfiyesi anlamında işlevsel olarak kullanılmıştır. Enformasyon sadece gerçekliği yansıtan bir şey olmaktan çıkmış, bir kurgu inşa edecek şekilde toplumlara servis edilir olmuştur. 21. yüzyılda dijitalleşmenin artmasıyla kitlelere ulaşmak daha da kolaylaşmış, makro ve mikro ölçeklerde toplumların yönlendirilmesi internet tabanlı teknolojilerle sağlanmıştır. Küreselleşmenin enformasyon temininde zaman ve mekan kısıtlarını ciddi şekilde ortadan kaldırması medya mesajlarının tüm dünyaya aynı anda sunulmasını mümkün kılmaktadır.

Ülkeler arasındaki siyasi ve ekonomik dengeler medyaların da bu doğrultuda kullanımını ve ideolojik bir aygıt olarak işlev görmesini beraberinde getirmektedir. Erk sahipleri kendi kamuoylarını rakiplere/düşmanlara karşı konsolide etmek, kendi haklılıkları konusunda toplumlarını ikna etmek için medya içeriklerine de nüfuz etmektedirler. Bu araştırmanın bulguları sonucunda özellikle son dönemlerde Batılı ülkelerle gerilimli ilişkileri olan Türkiye'nin medyada da hedef haline getirilmeye çalışıldığı görülmüştür. 1934 yılında müzeye dönüştürülen Ayasofya'nın tekrar cami statüsüne kavuşturulması Batı dünyasında bir dizi ideolojik ve dini yaklaşımın medya üzerinden dolaşıma sokulmasını beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin tam bağımsızlık perspektifiyle değerlendirdiği bu olayda Batı medyası Türkiye'yi modern kimliğinden uzaklaştığı, evrensel değerlere saygısız davrandığı ithamlarıyla ele almıştır.

Türkiye'nin kendi iç işleri bağlamında değerlendirilmesi gereken bir durum, uluslararası kamuoyunun sorunuymuşçasına Batı medyasında servis edilmiş ve ideolojik söylemler haber dillerine yansımıştır. Bu yaklaşımlar Batılı devletlerin Türkiye ile ilgili algıları hakkında net fikirler vermektedir. Çalışmada sekiz medya kuruluşunun olaya ilişkin haberleri söylem analizi ile ele alınmış ve bu tespitlerin yapılmasına sebep olan veriler elde edilmiştir.

Kaynakça

akt: Fairclough, N., & Graham, P. (2003). Eleştirel Söylem Çözümlemecisi Olarak Marx. B. Çoban, & Z. Özarslan içinde, Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji. İstanbul: Su Yayınları.

Althusser, L. (2002). Marx İçin. İstanbul: İthaki Yayınları.

- Althusser, L. (2003). İdeoloji ve Devlerin İdeolojik Aygıtları. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Barrett, M. (2004). Marx'tan Foucault'ya İdeoloji. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Coward, R., & Ellis, J. (2008). Dil ve Maddecilik. (V. Kılınç, Çev.) İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Dijk, T. A. (1988). News as Discourse. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Durna, T. (2010). Medyadan Söylemler. İstanbul: Libra Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2005). İdeoloji. (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fowler, R. (1991). Language in the News: Discourse and Ideology in the Press. London: Routledge.
- İnal, A. (1996). Haberi Okumak. İstanbul: Temuçin Yayınları.
- Larrain, J. (1995). İdeoloji ve Kültürel Kimlik. (N. N. Domaniç, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- LeVasseur, T. J. (2012). The Environment Contains No "Right" and "Left": Navigating Ideology, Religion and Views of the Environment in Contemporary American Society. Journal for the Study of Religions and Ideologies, 11(33).
- Örs, H. B. (2008). İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak. H. B. Örs içinde, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler İçinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbek, S. (2011). İdeoloji Kuramları. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özer, Ö. (2011). Haber Söylem İdeoloji: Eleştirel Haber Çözümlemeleri. Konya: Literatürk Yayınevi.
- Özerkan, Ş. (2002). Medya, Dil ve İdeoloji. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi İstanbul University Faculty of Communication, 1(12), 73.
- Shoemaker, P., & Reese, S. D. (2002). İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi. S. İrvan içinde, Medya Kültür Siyaset. Ankara: Alp Yayınevi.
- Sözen Yavuz, E. (2014). Söylem -Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksitive. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Thornborrow, J. (2004). Language and Identity. L. Thomas, & S. Wareing içinde, Language, Society and Power. New York: Routledge.
- Van Dijk, T. (2015). Critical discourse analysis. D. Tannen, D. Schiffrin, & E. Hamilton içinde, In The Handbook Analysis (s. 465-485). Oxford: Blackwell Publishing.
- Williams, R. (1990). Marksizm ve Edebiyat. İstanbul: Adam Yayınları.
- <https://www.nytimes.com/2020/07/10/world/europe/hagia-sophia-erdogan.html>. Erişim Tarihi: 28.07.2020
- https://twitter.com/RT_com/status/1286737917931425793. Erişim Tarihi: 28.07.2020
- https://www.bbc.com/news/world-europe-53506445?xtor=AL-72-%5Bpartner%5D-%5Bbbc.news.twitter%5D-%5Bheadline%5D-%5Bnews%5D-%5Bbizdev%5D-%5Bisapi%5D&at_custom2=twitter&at_custom1=%5Bpost+type%5D&at_medium=custom7&at_campaign=64&at_custom4=F2C2C558-CD5E-11EA-8AC5-A19E4744363C&at_custom3=%40BBCWorld. Erişim Tarihi: 28.07.2020
- https://edition.cnn.com/2020/07/24/europe/hagia-sophia-mosque-friday-prayers-turkey-intl/index.html?utm_term=link&utm_content=2020-07-24T10%3A21%3A42&utm_medium=social&utm_source=twCNN. Erişim Tarihi: 28.07.2020

<https://www.aljazeera.com/news/2020/07/turkey-muslim-prayers-hagia-sophia-time-86-years-200724063303261.html>. Erişim Tarihi: 28.07.2020

<https://www.jpost.com/middle-east/turkey-condemns-greek-reaction-to-hagia-sophia-prayers-636263>. Erişim Tarihi: 28.07.2020

<https://www.ekathimerini.com/254259/gallery/ekathimerini/news/museum-or-mosque-turkey-debates-iconic-hagia-sophias-status>. Erişim Tarihi: 28.07.2020

https://www.france24.com/en/20200710-the-many-lives-of-hagia-sophia-istanbul-s-wonder-of-wonders?ref=tw_i. Erişim Tarihi: 28.07.2020

**FÂRÂBÎ'DE BİREYSEL MUTLULUKTAN TOPLUMSAL DÜZENE:
ÖZNE VE NESNE OLARAK NEFSİN ONTO-EPİSTEMOLOJİSİ**

From Individual Happiness to Social Order in Fârâbî:
Onto-Epistemology of the Soul as Subject and Object

Zehra ORUK AKMAN

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Res. Asssit. Ankara University, Faculty of Theology

Ankara, Turkey

zoruk@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3673-7536

DOI 10.34085/buifd.805844

Öz

İnsanlık, ilgisini araştırmaya ve düşünmeye yönelttiği dönemlerden itibaren, görünürde bulunan bazı olguları, duyularının ötesinde bulunan türlü uzantılar vasıtası ile açıklama girişiminde bulunmuştur. Bu açıklamalara konu olanlardan biri de kendini arayan insanın, kendisine içkin olduğunu varsaydığı "nefs/ruh" düşüncesidir. Eski çağlardan beri düşünürler bir şekilde nefsi tanımlama yoluna gitmiş kimisi nefsi hareketin kaynağı olarak nitelendirirken, kimisi de nefsin varlığın en küçük yapıtaşı olduğunu öne sürmüştür. İnançlarının etkisi ile olsa gerek, İslam filozofları arasında da popüleritesini yitirmeyen konulardan biri olan nefis, bir sistem düşünürü olan Fârâbî'nin, sisteminin kilit noktası mesabesinde. Zira mekanik bir sistem içerisinde işleyişini sürdüren Fârâbî'nin Ay-üstü ve Ay-altı evren şeklinde kategorize ettiği ontolojik sisteminde bulunan varlıklar, bir tür hizmet-fayda ilişkisi çerçevesinde döngüsel olarak birbirlerini etkilerler. Nihâî gayenin mutluluk olduğunu belirten Fârâbî 'de, Ay-altı alemde bulunan her bireyin nefsi, mutluluğu elde etmek amacıyla Ay-üstü aleme dönük olarak maddi niteliklerinden arınıp, asıl zevk alacağı ruhanî bir yaşamı arzular. Söz konusu arzu doğrultusunda nefis, maddi olandan mufâriklaşarak yepyeni bir alemin kapısını aralamak niyetindedir. Bu çalışmada Fârâbî'nin fikir dünyasında, nefsin bedeninden mufâriklaşma gayesi, araçları ve aşamaları incelenecektir. Nefsin bu değişim sürecinin, bireysel ruhun olduğu kadar toplumsal düzenin de temel nedeni ve sonucu olduğu irdelenecek ve böylece bireysel hayat ile toplumsal düzen arasında ontolojik bir paralellik olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Nefs, beden, mutluluk, erdem, şehir.

Abstract

Humanity has attempted to explain some apparent phenomena, by means of various extensions beyond their sensations since the periods when it directed its interest to research and thinking. One of the subjects of these explanations is the thought of "nafs / soul" that the person who seeks himself assumes it is immanent to him. Since ancient times, thinkers have sought to define the soul, some described/s it as the source of movement, while others have argued that it is the smallest constituent of existence. The soul, which is one of the subjects that has not lost its popularity among the Islamic philosophers due to the influence of their beliefs, is the key point of the system of Fârâbî who a system thinker is. Because the exists in the ontological system which Fârâbî categorizes as Celestial and Sublunary worlds, which continue to function in a mechanical system, affect each other cyclically within the framework of a kind of service-benefit relationship. In Fârâbî, who states that the ultimate goal is happiness, the soul of every individual in the sublunary world desires a spiritual life in which they will be purified from their material

qualities towards the celestial world in order to attain happiness. Soul, in line with such desire revolts from mortal body and enters a new world. In this study, purpose of soul in the process of revolting from body will be examined within the Fârâbî's philosophical context. This study focuses on progressing process of soul as the cause and result of social order as well as it is for individual soul. Hence, it will be tried to show that there is an ontological resemblance between individual life and social order.

Keywords: Soul, body, happiness, virtue, city.

Giriş

Fârâbî'nin ontoloji, epistemoloji, ahlâk gibi birçok alanda sarsılmaz bir otorite olmasının yanı sıra bir siyaset filozofu da olduğu hayret uyandıracak bir mesele değildir. Yaşadığı coğrafya ve içine doğduğu toplumun siyasî durumunun da etkisinde kalan Fârâbî, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin toplumu ihya etmek, bireyi yetkinleştirmek amaçlı kurdukları toplumsal sistemi en uygun şekilde kendi bağlamına adapte etmek için, kendi toplumunu anlama, açıklama ve bu doğrultuda "teoride" geliştirme yoluna gitmiştir. Bu niyetle o, çoğunluğa göre en mühim çalışmalarından biri olan *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserini kaleme almış ve ontoloji, epistemoloji, siyaset, sanat ve ahlâk gibi hemen her alana dair görüşlerini bu eserin muhtevasına dahil etmiştir. Eklektik bir düşünür olması hasebiyle de onun bu ve birçok çalışmasında kendisinden önceki düşünürlerin izlerine rastlamak mümkündür.

Her ne kadar meşşâî bir filozof olarak anılıyor olsa da Fârâbî, düşünce sisteminde, birtakım konularda Aristoteles'ten çok Platon'un izini sürer. Siyaset ve ahlâka yaklaşımı bahsi geçen konulardan olmakla birlikte, yaygın olarak malum olduğu üzere Platon'a atfedilen *Devlet* adlı çalışma, filozofun düşünce sisteminde yer edinen politika ve ahlâk çalışmalarının başında gelir. Zira Devlet, yalnızca bir toplumu siyasî olarak kalkındırma ve yöneten-yönetilen ilişkisine ideal bir bakış açısı kazandırma amaçlı kaleme alınmamıştır. Bu eserde düşünür, kişinin ahlâkî yetkinliğinin kaynağını ve yolunu, bizlere politika üzerinden anlatmaya çalışır.

Gökselden Heyûlânîye: Varlıksal İlişkiler ve Onto-Epistemik Holizm

Fârâbî'nin özellikle siyaset görüşünü önceleyen Platon düşünce sisteminde, insanın bilgiye ve erdemli yaşama ulaşmasının yolunun doğru bir siteden geçtiği ve doğru bir siteyi de doğru insanların oluşturabileceği ifade edilmiştir. Bu manada hem Platon'un hem de Aristoteles'in Fârâbî üzerinde etki bıraktıkları konuları, onlar açısından kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Platon'un hocası Sokrates'in site halkına ve yöneticisine kazandırmaya çalıştığı ahlâkî eğitim de göz önüne alındığında devletin esas gayesinin ve probleminin ahlâkî olduğu ve politikanın da bu gayeyi gerçekleştirmek amaçlı bir nevi araç işlevi gördüğü öne sürülebilir.¹ Bununla birlikte ahlâkî kaygısı olan bireyin öncelikli olarak erdemi kazanması gerektiği ve bunun da yolunun ancak ve ancak hikmetten/bilgiden geçtiği düşünülür. Dolayısıyla esas mutluluk yolunun da buradan geçtiği ifade edilir.²

Aristoteles'in politikaya dair düşüncelerinde ise siyasal bir topluluk olan her devletin -onu oluşturan insanların her birinin amacı iyiye ulaşmak olduğu için- en iyiye ulaşmayı hedeflemesi gerektiği belirtilir.³ Toplumdaki her birey giderek "iyi(leşme)yi" erek edindiğinden en iyiyi hedefleyen en kapsamlı topluluk olarak karşımıza devlet çıkacaktır. Nitekim devletin bünyesinde barındırdığı insanları, Aristoteles, "Antropo zoon politikon / insan politik bir

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 403.

² Mary Margaret Mackenzie, "Plato's Moral Theory", *Journal of Medical Ethics*, 11(1985), 90.

³ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yay., 2015), 23.

canlıdır"⁴ olarak tanımlarken onların iyi(leşme) hedeflerini temel alır. O halde "Kişi tam ve gerçek iyiye nasıl ulaşacaktır?" sorusunun cevabı Aristoteles tarafından erdemli yaşamak ile cevaplandırılırken, o, en büyük iyinin mutluluk olduğunu öne sürer.⁵ Mutluluğa götüren yollardan, asıl ve en önemli olanın bilimi olan siyaset, diğer pratik bilimleri ve insanların tüm amaçlarını da kapsayarak insan için iyi olanı belirler.⁶

İyiye ulaşmak için mevcut ilimlerden kozmoloji, siyaset ve ahlâkın bilimi Platon felsefesinde evren, toplum ve insan benzerliği olarak karşımıza çıkacaktır.⁷ Ahlâkî sorun ile siyaset sorunu paralel yol alır ve birindeki problem yekdiğerini etkiler. Aristoteles'in yaklaşımını da dahil ederek Fârâbî'yi etkileyen bu her iki düşünürün siyaset-ahlâk ilişkisi konusundaki görüşleri birbirleri ile mutabıktır. Nitekim Aristoteles'in insan için söz ettiği erdemlere ulaşmak düzgün bir siyasî toplulukta, siyasetin gerektirdiği şekilde, bireyler hakkında iyiyi erek edinen yasalara tabi olmak ile mümkün olup, Platon'da da benzer durum söz konusudur.

Siyaset konusunda Platon'un etkisinde kalan ancak Aristoteles'in öğrencisi olarak *Muallim-i Sani* ünvanını taşıyan Fârâbî, muhtelif alanlara dair görüşlerini tek bir sitemin işleyişi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre bedenin organlarının birbiri ile ilişkisi ne ise, mevcudâtın kendi arasındaki bağlantı ve toplumların bireylere, devletlerin toplumlara, medeniyetlerin de devletlere nispeti, bu doğrultudadır. Dolayısıyla yöneten-yönetilen ekseninde gerçekleşen tek bir işleyiş birçok sistemi idame ettirebilirken, her bir sistem kendisini önceleyen bir üstündeki sisteme hizmet eder. Bahsi geçen hizmet, yalnızca alt-üst ilişkisi çerçevesinde değil, kimi zaman parça-bütün, kimi zaman paralel etkileşimler şeklinde gerçekleşirken, sistemlerin birbirlerini sürekli etkilemeleri konusunda da önemlidir. Nitekim Fârâbî'nin toplum görüşü ele alındığında topluluklar arasındaki ilişki, topluluğu oluşturan bireyler ile kozmik bağlantılar, sistemler arası ilişki ve etkileşim konusunda önemli veriler sunar.

Fârâbî, büyük toplulukların, birbirleri ile ilişkili küçük uluslardan, orta büyüklükteki toplulukların tek bir ulustan, küçüklerin ise bir şehirde bulunanlardan meydana geldiğini ifade eder. Bunlar arasında en yetkin olanların uluslara ayrılmış topluluklar/cemaat (umem) olduklarını belirterek, uluslar ya da topluluklar arasındaki farklılıkların sebebi olarak bir takım kozmik gerekçeler sunar: "Onlardan biri ulusların ilk küreden, sonra da sabit yıldızlar küresinden karşılaştıkları gök cisimleri parçalarının farklı olmasıdır. Sonra da dünyanın çeşitli bölgeleri açısından eğik kürelerin (sfer) durumlarındaki farklılık ve onların yeryüzüne yakın ve uzaklıklarından doğan değişiklik de söz konusudur."⁸ Fârâbî, bunun gibi gerekçeleri çoğaltarak, Ay-üstü alemdeki varlıkların durumlarını, hareketlerini ve fiziksel evrenin onlara olan mesafesinin, kendi bünyesinde barındırdığı toplumların konumlarına etki ederek, bireylerde, toplumsal bazda gerçekleşen karakter farklılıklarını oluşturduğunu öne sürer.

Fârâbî, döneminin kozmolojisiyle uyumlu bir şekilde, ay-üstü âlem ile ay-altı âlemde gerçekleşen olay ve olguların neden-sonuç ilişkisi ile bir bütün oluşturduğuna ve kozmik bir hiyerarşinin varlığına inanmaktadır. Bu durumun yol açtıklarını irdelediğimizde ise, filozofa ilginç bir şekilde, yeryüzünde farklı coğrafi bölgelere yayılmış olan kara parçalarından, yukarıda saydığımız sebepler doğrultusunda farklı buharlar yükselerek, onlara farklı hava ve

⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 26.

⁵ Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yay., 2019), 24-25.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yay., 2014), 9-10.

⁷ Bk. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014), 396.

⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, (İstanbul: Litera Yay., 2020), 99-100.

sular olarak geri döndüğünü belirtir. Nitekim bir ülkenin havası ondan yükselen buhar ile karıştığı gibi yer altı suları da ülkenin toprağının karakteristik özelliklerini taşır. Aynı zamanda hava-su çeşitliliği, coğrafik olarak herhangi bir ülkeye karşılık gelen, ilk Kürenin parçalarından, sabit yıldızlar küresinin cüzlerinden ve eğimli kürelerin konumları gibi farklılıklardan etkilenecek oluşur. . Üzerinde yaşanan toprak parçasının bu gibi farklılıklara tabi olması, ülkenin toprakları üzerinde biten bitkiler ve düşünmeyen canlı türlerinin farklı olmasına, bunlar da ülkedeki besin zincirine, farklı besin kaynakları ise onlardan beslenen insanlar dolayısıyla ulusların mizaç/karakter farklarına yol açar. Havadaki farklılık ve onlara tekabül eden göğün kısımları da bu farklılıklarda etkindir.⁹

Uluslardaki bu çeşitliliğe yol açan sistemsel bütünlük, özelde ulusları oluşturan bireylerin uzuvlarının işleyişinde dahi geçerlidir. Sözcülemi, vücudun uzuvlarından reis hükmünde olan kalp ilk yönetici iken, beyin vücudun organlarına ikinci yönetici konumundadır. Vücudun işleyişinde en önemli organ olan ve sıcaklığının korunması diğer organların ona hizmeti ile gerçekleşen kalbin sıcaklığı beyin aracılığı ile, aynı zamanda natika kuvvesinin aktifleşmesine, tahayyül yetisinin işleyişine ve hafızanın sağlıklı olmasına kaynaklık eder.¹⁰ Bahsi geçen silsile yalnızca bedene hasredilmiş bir işleyiş olmaktan ziyade, toplumun idaresinde, devletin yönetilmesinde de geçerlidir. Nitekim toplum lideri yahut devlet başkanı da yönetimde söz sahibi olma konusunda bir alt tabakanın kendisine hizmet etmesiyle toplum bireyleri ya da vatandaşları için iyiyi ifa etmeye çalışır.

Her birinin bir diğerine hizmet ettiği bu sistemler zinciri içerisinde en tepede olan medeniyetin oluşumu da benzer şekilde, kendisini oluşturan devletlerdeki toplumlara mensup bireylerin teorik ve pratik eylemleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla bireyin düşüncesindeki gaye ekseninde fikrî, eylemine dönüşürken, eylemi, erdemli ya da erdemsiz olarak nitelendirilir. Hal böyle olunca bir medeniyetin mutluluğu/erdemliliği bireydeki erdeme meyil (ve erdem sağlaması) ile ölçülür. Bu nedenle mutluluğa götüren süreçte oldukça etken olan bireyin kendisinden ayrılan nefsin gayesi ve ayrılmanın keyfiyetinin irdelenmesi ve ayrılmış nefsin bir medeniyette ne denli etkin olduğunun tartışılması önem arz etmektedir. Bu sebeple “gaye” düşüncesi sürecin diğer aşamalarını önceleyecektir.

Medenî/Medine/Medeniyet Bağlamında “Gaye” ve Kozmik Harmoni

Aristoteles’in insanı politik bir canlı olarak tanımlaması, Fârâbî’nin insanın doğası gereği medenî olduğu düşüncesine yol açar. İnsanın tabiatında toplum olma yönelimi ve arzusu yatmakta, toplum ise bireylerin ortak gaye/erek(ler) vesilesi ile bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Bahsi geçen döngüsel birliktelik hali, sistemin merkezinde bulunan ve ona kaynaklık eden “gaye”nin keyfiyeti ile ilişkili olarak süreç içerisinde bir konumdan başka bir duruma evrilebilir. Nitekim Fârâbî açısından medeniyeti oluşturan medinenin (şehrin) her bir medenî ferdine yönelik eylemlerine kaynaklık eden gaye ile bağlantılı iki esas unsur söz konusudur: Mutluluk ve erdem.

Benzer şekilde Aristoteles’in de yöneldiği toplum yaklaşımı bize Fârâbî düşüncesini izah eden yaklaşık bilgiler sunmaktadır. Aristoteles’e göre varlıkların dünyada bulunmalarının bir sebebi ve içlerinden gelen, gerçekleştirmek üzere var oldukları bir ereklere mevcuttur. Bu erek doğrultusunda yöneten ve yönetilen olarak gruplanmaları ve bir devlet/toplum oluşturmaları doğal olarak gerçekleşir. Buna göre insan da kendi içinde bulunan iyiyi

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012), 83.

¹⁰ Fârâbî, *el-Medîntü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 144.

gerçekleştirmek için çaba sarf eder ki, bu iyi daha önce de bahsi geçtiği üzere Aristoteles'e göre mutluluktur.¹¹

Gaye kavramı, erdem ve mutluluk ile ilişkilendirildiğinden ahlâk ile de bağlantısı yadsınamaz. Nitekim “ahlâk” da gaye merkezli olarak en genel şekilde gaye-güdücü ahlâk ve gaye-güdücü olmayan ahlâk olarak kategorize edilebilir.¹² Dolayısıyla ahlâkî edimlerimizde, kimi zaman, kimi şahıslara göre eylemlerin, kendisinin gerçekleştirilmesinin gaye edilmesi bir hedef olarak söz konusu iken, kimi şahıslarca yalnızca “mutluluk için” ahlâkî edimler gerçekleştirilir.

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde beşinci sırada yer alan siyaset ilminin (*el-'İlmü'l-medenî*) gayesi ve konusu kendisi tarafından oldukça açık bir şekilde dile getirilir. Siyaset, bireylerin iradesi doğrultusunda gerçekleştirdikleri fiilleri, bu fiiller sayesinde oluşturdukları yaşayış tarzlarını, bahsi geçen fiilleri gerçekleştirme amacı ile sahip oldukları meleke, huy/ahlâk, seciye ve mizacın keyfiyetini ve bunların gayelerini, nasıl olması gerektiğini, en ideal şekliyle nasıl sürdürülebileceklerini merkeze alan bir ilimdir. Esasında siyaset ilmi Fârâbî'nin de sıklıkla değindiği mutluluğa götüren erdemli şehrin erdemli yöneticisinin ilmi ya da fiilidir.¹³ Politika ilmi olarak da anılan siyasetin ilk amacı mutluluğu araştırmak ve tasnif etmek olur. Ona göre mutluluk, yalnızca kendisi için elde edilmek istenen (gayesi yalnızca kendisine ulaşılacak olan) hakiki mutluluk ve öyle olmadığı halde mutluluk olduğu zannedilen mutluluk olmak üzere iki türdür.¹⁴

Mutluluğu, düşünmek/felsefe yapmak gibi zihnî edim ile ilişkilendiren, felsefeyi de nazârî/teorik ve amelî/pratik olmak üzere iki kısımda tasnif eden Fârâbî'ye göre amelî felsefe, eylemsel olarak gerçekleştirilme tabiatına sahip olan şeylerin bilgisi ve bu şeyleri yapma yetisini kapsadığından buna “medenî felsefe” de denilmiştir. Medenî felsefenin bir veçhesi bireye bakarken bir diğer veçhesi topluma yöneliktir. Birincisi sayesinde kişi güzel ve iyi olup başka güzel huylara kaynaklık eden eylemler ifa ederek bunun kendisinde meleke haline gelmesini sağlar ki, buna “ahlâk sanatı” denir. İkincisinde ise güzel ve iyi olan şeyler medinede yaşam sürdüren toplumlar tarafından kesp edilip bu güzelliklerin onlarda sürekliliğini sağlamaya ilişkin bilgiyi elde etmeye yönelik olduğu için buna da “siyaset ilmi/siyasî felsefe” denilir. Mutluluk ise hem medinede hem de bireyde ancak bu güzel ve iyi haller meleke haline geldiğinde kazanılır.¹⁵ Dolayısıyla insan zihninin ya da düşüncesinin beşerî kısmına hitap eden medenî felsefe, insan olma ile alakalı ilimleri konu edinir. Mutluluğa ulaşmanın yolu olarak Fârâbî'nin bizlere sunduğu “iyiliğin ve güzelliğin meleke olması” ahlâk sayesinde bireyde, siyaset sayesinde toplumda gerçekleşir ki, bunun için sürekliliğinin sağlanması şarttır.

Bahsi geçtiği üzere hakiki mutluluğa ulaştıran şeylerin iyilikler ve güzellikler olduğunu ifade eden Fârâbî'ye göre, insanda kötülüklerin ve çirkinliklerin de bulunmasından dolayı bir tertibe göre uluslara ve toplumlara dağıtılmış olan erdemlerin, ortaklaşa yapılması sağlanmalıdır. Bunun da gerçekleşmesini sağlayacak olan uygun bir riyasettir. Yönetim ise biri gerçek mutluluğa götüren erdemli toplum ve erdemli uluslara kaynaklık eden; diğeri mutluluk

¹¹ Olkan Senemoğlu, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, *İNSAN&İNSAN*, 10 (2016), 43, 52; bk. Aristoteles, *Magna Moralia*, 24-25.

¹² H. Hüseyin Bircan, “İslam Ahlâk Felsefesinde ‘En Yüce Gaye’ ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, 3 (2004), 522.

¹³ Fârâbî, *İhsâu'l- ulûm*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 101.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 38.

¹⁵ Fârâbî, “Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde”, çev. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risaleleri*, (İstanbul: Litera Yay., 2018), 134.

olduğu zannedilen şeylere ulaştıran seciye ve fiilleri yerleştiren cahil bir topluma zemin hazırlamak üzere iki türdür.¹⁶ Fârâbî benzer şekilde, şehirleri de gayelerine göre erdemli ve erdemsiz olarak sınıflandırıp, erdemsiz şehirleri de birçok kategori adı altında tasnif eder. Amaçları yalnızca mutlu olmak için mutluluğu kazanmaya çalışan erdemli şehir bireyleri, gayeleri bu olması itibari ile diğerlerinden ayrılır.

Fârâbî açısından mutluluğun özünde medenî bir birey ve medeniliğin özünde de bu bireye hasredilmiş erdemli davranışlar yatmaktadır. Medineyi oluşturan medenî bireyler ancak ve ancak erdemli bir riyaset altında olduklarında güzel hasletleri topluma ve kendi nefesine yerleştirebilirler. Dolayısıyla Fârâbî ancak medenî bir medinede yaşamakla medenî bir birey olunacağını vurgulayarak erdemli riyasetin altını çizer. Çünkü kişi erdeme ancak bahsi geçen riyaset altında iken, bu yönetimin gereklerini yerine getirmesi ile ulaşabilir. Başka bir deyişle kişi ya da toplum erdemli olur ancak mutluluk için gerekli olan ölçüt, erdemini kişide ya da toplumda meleke haline gelmesini sağlamaktır ki, bu da ancak erdemli bir yöneticinin riyaseti altında mümkündür.

Peki, kişi erdemli olup aynı zamanda erdemli bir riyaset altında yaşarsa mutluluğa ulaşması için gerekli olan tüm şartlar sağlanmış olur mu? Erdemli bir yönetime doğmuş her insan her hâlükârda mutlu mudur? Bu soruya Fârâbî, uyulması gereken birtakım yasaların gerekli olduğu cevabını verecektir. Zira güzel medeniyet ve huzurlu medinenin yolu sıklıkla tekrarladığımız gibi mutlu bireyden geçmektedir. Nitekim uygun riyaseti gerçekleştiren yöneticinin kendi nefsi itibari ile birtakım hasletlere sahip olup, gerekli kriterleri yerine getirerek mutluluğu elde etmesi gerekmektedir.

Bireysel Mutluluğun ve Toplumsal Düzenin Gereği Olarak Nefsin Konumu ve İşlevi

Nefs kavramı, düşünürler tarafından birçok çalışmaya konu olmuş özellikle de İslam filozoflarının birçoğunun değinmeden geçemediği bir mevzu haline gelmiştir. Onların genelinin insanı ele aldıkları görüşleri irdelendiğinde nefis ve beden olmak üzere iki farklı cevherden müteşekkil bir varlık düşüncesi karşımıza çıkar¹⁷. Nefs, sözlük anlamı itibari ile bir cismin kendisinden sadır olan fiillerinin aleti olarak tanımlanırken, nefsin, biri bedenine diğeri kendi zatına uygun iki fiillinin olduğu, ilkinin siyaset, ikincisinin de taakkul olduğu aktarılır.¹⁸

Platon felsefesinde ruh, Tanrı ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan, ideaların dünyasına ulaştırarak yolu belirleyen bir aracı konumundadır. Bir taraftan idealar dünyasına ait olan ancak bozulmuş alemine indikten sonra ait olduğu dünyaya dair neredeyse her şeyi unutup sonrasında yeniden tanrısal olana ulaşmayı gaye edinen bir varlıktır.¹⁹ Ruhun akletme, (öfke gibi) ahlâkî edim ve arzu gibi birden fazla yönünün olduğu belirtilir.²⁰ Ayrıca Platon'un diyaloglarının başrolü olan Sokrates'e göre ise ruh, adalet-adaletsizlikten etkilenen erdemli bir yönetim altında erdemli bir hale dönüşen insanın en önemli parçasıdır.²¹

Aristoteles ise nefsi, kendisinden önce gelen Yunan filozoflarının tanımlarından hareketle inceler. Demokritos'a göre nefis/ruh ateş ve sıcaklık ya da sonsuz şekil, atomlar arasındaki küre

¹⁶ Fârâbî, İhsâu'l-Ulum *Kitâbü'l-Mille içinde*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yay., 2019), 114.

¹⁷ H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yay., 2001), 205.

¹⁸ Dr Gerard Gihamy, "Nefs Maddesi", *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*, (Beyrut, 1998), 905; Konuya dair yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İFA, 2008).

¹⁹ Veysel Atayman-Cenk Saraçoğlu, "Giriş", *Devlet*, Platon, (İstanbul: Bordo-Siyah Yay., 2018), 17.

²⁰ Mackenzie, "Plato's Moral Therapy", 90.

²¹ George Klosko, "Sokrates on Goods and Happiness," *History of Philosophy Quarterly*, vol: 4, July, 3(1987), 253.

şeklinde olup hayvanların hareketinin kaynağıdır. Anaksagoras da ruhun hareket ettiren olduğunu ve bu yüzden kendisinin de hareketli olduğunu düşünerek akli ruh ile bir tutar. Thales de benzer olarak ruhun hareket ettiren olduğunu düşünürken Diogenes ile başkaları onun en küçük yapı taşı olması gerektiği, bu nedenle ancak hava olabileceği görüşüne sahiptir. Herakleitos'a gelince o, ruhun bir ilke olduğunu ileri sürer. Aristoteles, genel olarak canlı olup hareket edenleri inceleyenlerin, bu hareketin kaynağı olarak ruhu işaret ettiğini belirterek genelde hareketin, duyum ve cismanî olmama ile tanımlandığını ancak ayrı bir görüş olarak da ruhun bir tür uyum olduğunu ve bedenın kendisinden oluştuğu zıtlar arasındaki harmoni olabileceğini vurgular.²²

Aristoteles, nefsi ayrıntılı olarak incelediği *Ruh Üzerine* adlı eserinde, öncelikle varlığı üç anlamda kullandığını ifade ederek, bunları madde, form ya da biçim ve madde-form ikilisinin bir araya geldiği birleşik varlık olarak kategorize eder. O, ruhu yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlık olarak, varlığı ise bir yetkinlik olarak tanımlayıp, sözün özünde ruhun cisimdeki yetkinlik ve bilmeyi sağlayan "şey" olduğunu belirtir. Bilmeyi sağlayan şeyi bilgi ya da ruh olarak nitelendirebileceğimizi savunan filozof, buradaki bilginin form, biçim, logos olduğunu ruhun ise bilme işlevi gören kısmının bu işlemi kabul eden taraf olduğunu beyan eder. Dolayısıyla anlamayı, duyumsamayı sağlayıcı olarak ruh, Aristoteles'e göre bir madde ve taşıyıcı değil bir logos ve bir biçimdir. Beden-ruh ilişkisini incelerken ise ruhun bedenın bir yetkinliği olduğunu dolayısıyla ruhun ve bedenın bir olup olmadığını araştırmanın gereksiz olduğunu savunur.²³

Fârâbî'nin yaptığı nefis tanımında ise selefleri ile örtüşen benzerlikler vardır. Her alanda birbirine paralel olarak kurmuş olduğu düşünce sisteminin içinde 'nefs' kavramı ontolojik, epistemolojik, ahlâkî ve hatta siyasî roller üstlenecektir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Fârâbî'nin ontolojik sisteminde her varlık, kendi hiyerarşik düzlemine uygun olarak yekdiğerine hizmet edip başka birinden hizmet gördüğü gibi, epistemik sisteminde ve kurmuş olduğu ideal devletinde de durum böyle işler. Şöyle ki, her bir işlev, sayesinde fayda sağladığı bir uzuv ya da araca ihtiyaç duyar. O halde bahsi geçen silsile içerisinde Fârâbî açısından nefsin konumunun ne olduğunu incelemek gerekir. Fârâbî'ye göre nefis birden fazla mertebedeki varlıklara ait olmak üzere çeşitlidir. Bunlar semavî cisimlerin nefsleri, düşünen canlıların nefsleri ve düşünmeyen varlıkların nefsleri olup nefsin; düşünme, hayal, arzu ve duyum olmak üzere dört gücü vardır. Düşünen canlıların nefslerinde bu güçlerin hepsi mevcut iken, düşünmeyen canlıların kimisinde düşünme haricindeki üç güç mevcuttur. Bu varlıklarda hayal gücü düşünme eyleminin yerine geçerken kimisinde de yalnızca duyumlama ve arzu etme güçleri vardır. Semavî cisimlerin nefsleri ise geri kalan varlıkların nefslerinden farklı, daha olgun ve yetkin olup, nev-i şahsına münhasır olduklarından bilfiil ve tektirler. Duyan ve hayal eden nefsleri olmadığı gibi yalnızca düşünme gücüne ve makullerin bilgisine sahiptirler. İnsan nefsi ise, makulleri bilmeye yatkınlığından dolayı bilkuvve halde olup, bunları bilince bilfiil hale geçer.²⁴

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yay., 2018), 41-49.

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 87-89. Aristoteles'in bu görüşü materyalist bir yaklaşım olarak algılanabilir. Nitekim ruhun beden için bir yetkinlik olup bazı işlevleri gerçekleştirmesine yarayan bir araç olduğu, bedensiz var olmayacağı bu düşüncesine kapı aralar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki filozofa göre ruh bir madde yahut maddeden bir parça olmayıp, onun işlevlerini sağlayan bir logos hükmündedir. Dolayısıyla bu görüş tartışmalıdır.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39-43.

Düşünen canlılardaki nefsin işlevlerinden en önemlisi, kendisi ile mutluluğu kazanacağı yol olan bilgi edimidir. Şeyin bilgisi, Fârâbî'ye göre, akletme, mütehayyile ve duyumlama olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Akletme bir şeyin bilgisini idrak etme arzusu ile derin düşünme ve teemmül vasıtası ile gerçekleşen fikrî bir güçtür. Duyumlanan bir şeyin bilgisi elde edilmek istendiğinde bedensel ve nefsanî fillerden oluşan bir fiil araç edinilir. Mütehayyile yolu ile bilgi edinilmesi ise iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki, tahayyül yetisinin bizatihi kendisinde bulunan ve temenni edinilen bir şeyin, geçmişte olan bir şeyin ve mütehayyile gücü tarafından oluşturulan belirli bir şeyin tahayyül edilmesi iken; ikincisi, duyumlama yolu ile tahayyül kuvvesine düşen veya akletme gücünün fiili vasıtası ile ona bir şeyin gelmesi, bunun üzerine korkulan ya da güvenilen şeklinde bir izlenim ile hayal edilmesidir.²⁵ Mütehayyile yetisi akletme ve duyumlama arasında konumlandırılır.²⁶ İnsan nefsinde var olan doğal yeti ile kazanılmayan üç sınıf makul vardır. Bunlardan ilki amelî/pratik beceriler iken, ikincisi insanların eylemlerine hitap eden konularda güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan beceriler olarak karşımıza çıkar. Üçüncüsü ise insan eylemlerine konu olmayan ancak göksel varlıklar ve İlk sebep gibi varlıkların mertebeleri, ilkeleri gibi onlara dair olan ve onlardan çıkması muhtemel mevcudâtın bilgisine sahip olmak için kullanılan ilkelerdir.²⁷ Dolayısıyla nefsin özelliklerinden biri olan düşünme yahut akletme eylemlerinde öncelikli olan, her nefste kuvve halinde ortak olarak bulunan ilk makullerdir.

Bahsi geçen ilk makuller insanın kemâli yani yetkinliği için ilk adımdır. İnsanın yetkinleşme çabasındaki gayesi ise yetkinlik sürecini tamamlayarak nihaî anlamda kemale ermesidir. Bu hal onun için mutluluk halidir. Mutluluk ise insan nefsinin bedeninden ayrılarak maddi hiçbir varlığa ihtiyaç duymadan varlığını devam ettirebilmesi, başka bir deyişle madden mufârik olan cevherler sınıfına dahil olması halidir. Bu hal insan nefsinin, kimisi düşünmeye kimisi de bedensel durumlara dayalı bir takım belirlenmiş iyi/güzel fiiller ile ulaşabileceği koşullara sahiptir. Bu koşullardan en önemlisi, elbette mutluluk talebinin başka herhangi bir amaca yönelik bir araç olmaksızın, mutluluk arzusunun bizatihi kendisi için olması, ona ulaşmak için birtakım eylemlerin ifa edilmesi ve mutluluğa hizmet ettiği için iyi olan fiillerin erdemlerden yeti ve melekelerden çıkması gerektiği şeklinde ifade edilir.²⁸

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere mutluluğa ulaşmak isteyen insanın erdemli olup, erdemli bir riyaset altında erdemlerin gereklerini yerine getirerek yaşaması gerekir. İnsanın kendisinden başka herhangi bir amaca yönelik olmayan mutluluğa erebilmesi için nihaî koşul budur. Bazı özellikler vardır ki, bunların tek bir insanda bulunması sebebi ile o insan, bulunduğu topluma erdemli bir melik/yönetici olur. Şehrin yöneticisi halkına benzediği gibi halkı da erdem noktasında yöneticisine benzer.

Fârâbî'nin belirlemiş olduğu bazı şartlar ölçüt alındığında erdemli şehirlerde farklı zamanlarda bulunan melikler, keyfiyet noktasında birbirlerine benzerler. Bunlar, farklı zamanlarda dünyaya gelmiş olsalar da zamansal açıdan birbirlerini izledikleri için süreklilik arz ettiklerinden bunlar, tek bir nefis, aynı dönemde farklı toplulukların melikleri de tek bir melik gibidir. İnsan sınıfları şehirlerde mertebelere dağıldıklarından, her bir mertebede bulunan

²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 138; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 39-40. Görmek istediğimiz bir varlığa yönelmemiz ve göz kapaklarımızı açarak ona doğru bakmamız duyumlama yolundaki bedensel ve nefsanî güçlerin birleşmesine misal gösterilebilir.

²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 170.

²⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

²⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164-166.

insanlar farklı zamanlarda da tek bir nefis mesabesinde olduğu gibi bu durum ister yönetici ister hizmet mertebesinde olsun, aynı zamanda farklı toplumlarda aynı mertebede bulunan insanların nefsi de bir gibidir.²⁹ Dolayısıyla Fârâbî, aynı mertebede yani aynı erdem düzeyinde, benzer nitelikler taşıyan insanların, farklı zamanlarda ya da farklı mekânlarda/toplumlarda olmaları önemli olmaksızın hepsinin tek bir vücut, tek bir ruh gibi olduklarını düşünür. Aynı şekilde erdemli melikler/yöneticiler farklı şehirleri yönetiyor olsalar da tek bir nefsin birçok bedende bulunması gibi tek ruha sahip gibidirler.

Erdemli şehirlerde bulunan insanların gerçekleştirdikleri birkaç çeşit eylem vardır. Bunlardan bir tanesi tüm insanlar açısından ortak olan, her bir nefsin ifa ettiği ortak davranışlar iken, bir diğeri de kendi mertebesine has olan nazarî ve amelî olan birtakım işlerdir. Bu ikisi aracılığı ile kişi mutluluk dairesine dahil olur. Şehir halkı, bireysel olarak bu iki tür eylemi gerçekleştirdikleri ölçüde erdemli ve iyi bir nefsanî yeti kazanır ve bu eylemleri yapmayı sürdürdükleri, tekrar ettikleri kadar faziletlerini de artırır. Bu durumu meleke/heyet haline dönüştüren nefis, bu fiilleri gerçekleştirmekten zevk alır ve devam ettiği sürece zevkini artırarak yaptığı bu eylemlere karşı muhabbeti ve hoşnutluğu da artar. Netice olarak erdemli davranmaktan (düşünmekten) hoşnut olan nefis, daha güçlü, daha üstün ve daha yetkin hale gelir. Yetkinliğin nihaî noktası mutluluk olduğundan, o noktada artık nefsin maddeye yani bedenine olan ihtiyacı azalarak son bulana kadar devam eder. İhtiyacı son bulduğu taktirde o artık bedenine bağlı onun varlığı ile varlığını devam ettiren bir şey olmayacaktır. Bedenin yok olmasının onun yaşamında bir etkisi olmayacağı gibi, mükemmelliğe ulaştığı için de artık maddeye ihtiyaç duymaz ve maddeden mufârik/ayrık bir nefis haline gelir.³⁰ Fârâbî bu süreci şöyle ifade eder:

...Canlı varlıklardaki nefslere gelince, duyum ve hayal güçleri, duyulan ve hayal edilen şeylerin resimleri kendilerinde meydana gelmekle olgunlaşınca, onlarda maddeden ayrı şeylere benzerlik görülür. Ancak bu benzerlik, onların, heyûlânî varlık ve suret olma tabiatlarını değiştirmez. Nefsin düşünen kısmı ise, olgunlaşıp bilfiil akıl olunca maddeden ayrı varlıklara yakından benzer. Onun varlığının yetkinliği ve onun bilfiil oluşu, güzellik ve ihtişamı yalnızca derece yönünden kendisinden yukarıda olanları bilmek ile değil, aynı zamanda gene derece yönünden kendisinden aşağıdakileri bilmek ile olur... Nefsin düşünen nâtik kısmının dışında kalan bütün bölümleri için maddeden tam bir bağımsızlık hasıl olunca, nefsin bu düşünen bölümünün varlığı kendisine özgü olur ve başkasına varlık vermez. Arzu, hayal ve duyum güçleri yönünden maddeden bağımsız olma söz konusu olunca, o kendisinden başkasına varlık verir...³¹

Görüldüğü üzere Fârâbî, nefsin erdemli davranışlar sergilemesinin ölçütü olarak da düşünme/akletme eylemini vurgular. Bilkuvve halinde olan nefsin düşünen tarafının bilfiil haline geçerek maddeden mufârik olması söz konusudur. Bütünsel bakıldığında ise, Fârâbî'nin daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan nefsinde hasrettiği biri müşterek diğeri kendi mertebesine has kılınmış, gerçekleştirilmesi gereken eylemleri vardır. Kanaatimizce, düşünme eylemi tüm insanlarda müşterek iken, insanların yetileri doğrultusunda tasnif edildikleri mertebelerine has

²⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 209.

³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 212. Fârâbî, insan nefsinin maddeden ayrılması yani heyûlânî düzeyden makul bir mertebeye dönüşmesi için, Faal Aklın cevheri bakımından düşünülür olmayan bazı varlıkları bilfiil akıl kıldığını ifade eder. Yani düşünülür olan aynı zamanda düşünen olur. Böylece akıl (âkil), ma'kul ve akıl onda aynı anda aynı şey olur. Bu insan, Faal Akıl mertebesine ulaşarak mutluluğa erer. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 42. Dolayısıyla erdemli davranış onun açısından düşünme fiili ile özdeş görülebilir.

³¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 49-50.

bir seviye söz konusudur. Erdemin ölçütü de bu seviye doğrultusunda gerçekleştirilen akletme eylemi ile gerçekleştirilir. Her nefis kendi mertebesine has düşünülürleri aklederken, müşretek makuller de söz konusudur. Bireyin nefsi de ancak bu makulleri düşünmesi sonucu bedeninden mufâriklararak, aklettiği ölçüde bedeninde “yeni kendisi” için yeni bir yol çizer.

Maddeden ayrı olarak varlığını devam ettiren nefis, maddi özelliklerden arındığından, maddeye ilişen hiçbir nitelik ona ilişmez, madde hakkına söylenen hiçbir söz ona atfedilemez. Hareket ve durağanlık gibi fiziksel nesnelerin nitelikleri mufârik nefis için söylenemez.³² Fârâbî de bu tür mufârik nefsin konumunun hallerinin idrakinin, alışılmışın dışında olduğunu ve insan zihnine zor geldiğini belirterek madde ile bitişik olmaması sebebi ile ona ilişen arazların da mufârik nefsten kalktığını vurgular. Ancak şunu da ekler:

Maddeden ayrılan bu nefsler, daha önce farklı maddelerde bulunan birtakım nefslere olduğuna göre ve açıkça ortaya çıktığı üzere, nefsanî heyetler de bazısı daha çok bazısı daha az olmak üzere bedenlerin mizaçlarına tabi olduğuna göre -ki onların (mufârik nefislerin) heyetleri de buldukları bedenlerin farklı olmasından dolayı farklıdır ve bedenlerin farklılığının belirli bir sonu olmadığına göre, nefislerin farklılığının da belirli bir sonu yoktur.³³

Açıkça görünüyor ki, Fârâbî'nin bedenden ayırdığı ve bedenî nitelikleri kendisinden arı kıldığı özellikler, mufârik nefsten refedilmiş olsa da bir zamanlar kendisi ile tek bir varlık oluşturduğu bedeninin mizacının ondan sakıt olması mümkün değildir. Dolayısıyla anlaşılan o ki, nefsler belirlenmiş davranışları sergiliyor olsa da bedenlerinden ayrılınca tek-tipleşmeleri mümkün değildir. Bu konuda etkin olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus daha vardır ki, o da nefsler bedenden ayrılmadan önce erdemli şehirlerde farklı mertebelerde bulunup bu mertebelerin kendilerine has -diğer mertebelerden ayrı- yerine getirilmesi gereken birbirlerinden ayrı fiilleri olduğundan, her bir nefis yekdiğerinden farklı yol ile bedenlerinden ayrılır. Dolayısıyla bu nefislerin her biri birbirlerinden farklı mizaca sahip olurlar.

Fârâbî'de döngüsel olarak daima süregelen ontolojik bir sistem olduğu için, nefsin hallerini de buna göre yorumlamak mümkündür. Nitekim düşünürün kendisi de bu doğrultuda bir nefis yaklaşımı sergilemektedir. Ona göre bir mertebede bulunan topluluklar ölüp, nefisleri de maddî olan bedenlerinden kurtulup mutluluğa erdikleri için halefleri onların yerlerine geçer ve onların gerçekleştirdikleri edimleri, devam ettirirler. Bunlar ölünce seleflerinin bulunduğu mutluluk mertebesine ererek, benzerlerinin ruhları ile ittisal ederler. Bu ittisal cismanî bir tarzda ve uzamsal bir boyutta olmadığı gibi, fiziksel nesnelerin birleşmesi gibi de birbirlerine eklenerek daha büyük bir alan işgal etmezler. Onların birbirlerine ittisalının, makulün makul ile birleşmesi gibi olduğunu belirten Fârâbî, bu birleşme sonucunda sonradan birleşenlerin, selefleri ile birleştikleri, önceden birleşmiş olanların da kendilerine daha sonradan benzerlerinin birleşmesi yoluyla zevklerinin artacağını ve birbirlerini düşüneceklerinden, düşündükleri şeyin keyfiyetinde bir artma olacağını vurgular. Fârâbî, kâtibin yazma eylemini sıklıkla gerçekleştirmesi sonucu yazma işleminin niteliğinde artan mükemmellik ile benzerlik kurduğu sonsuz olan nefislerin birbirlerine ittisal edip her birinin güç ve zevklerinin süreç içerisinde artışının da sonsuz olacağını vurgular.³⁴

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta daha vardır ki, o da bazı nefislerin mufârik olamayacağı ve heyûlânî düzeyde kalacağıdır. Bir şehir halkını erdemli olmaya teşvik eden ve

³² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 95.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 214.

³⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 214-216; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 93-95.

kurduğu yasalar ve ilerlediği istikamet doğrultusunda vatandaşlarını iyiye ve güzele yönlendiren erdemli yöneticiler var olduğu gibi; aynı şekilde bazı şehir halkları erdeme ve mutluluğa yöneltilmemiş olup, kötü sanatlar ve fiiller icra ettikleri için, bedence ateşli hastalıklara yakalananların tat alma duyularının bozulması sebebi ile hoş olmayan tatlardan zevk almaları gibi, tahayyül güçleri bozulur ve kötü davranışlardan haz almaya başlarlar. Bunların nefslerinde kötü eylemler alışkanlık haline gelir ve bu nefsler bedenlerinden ayrılarak ruhanî düzeye geçemezler.³⁵

Fârâbî'nin kurmuş olduğu bu nefsler sistemi, sıklıkla tekrarladığımız gibi ontolojik sisteminde yer alan herhangi bir kozmik ya da ekolojik sistem gibi mekanik bir işleyiş içermektedir. Her nasıl ki gök cisimleri yani felekler onun sisteminde döngüsel bir hareket ekseninde birbirlerinin yerine geçerek fiillerini icra ediyor ise, topluluklar da eylemlerini kendilerinin haricinde olanların yerini, nefslerin bedenlerinden ayrılarak mutluluğa ermesi sonucu haleflerinin onların yerini almasıyla gerçekleştirirler. Ayrıca selefiyle ittisal eden her bir nefs, Fârâbî'nin kurmuş olduğu akıllar sistemindeki on akıldan her birinin kendi zatını ve kendinden önce sadır olan akılı düşünmesi gibi birbirlerini aklederek güçlerini ve zevklerini arttırlar. Dolayısıyla nefsler, maddelerinden ayrıldıklarında, artık Ay-üstü aleme ait maddeden münezzeh akılların edimlerini taklit ederler.

Sonuç

Fârâbî'nin kurmuş olduğu sistemsel düşünüşünde hem epistemik hem de ontik düzlemde her bir alan, birbirleriyle hiyerarşik ilişkili olup birbirleri için tamamlayıcı durumdadırlar. En genelinde kurmuş olduğu politik yaşam düşüncesinin altında yatan erdemli eylemler, bu eylemleri gerçekleştiren nefsler ve beraberinde gelen bu sistemin bir parçası olup, aynı zamanda gayesi olan "mutluluk", onun düşünce dünyasının özeti gibidir. Özelden genele, genelden özele orta bir noktada yer alan mufârik nefslerin halleri de onun sisteminin minyatür bir işleyiştir. Nitekim Ay-altı alemdeki maddelerden oluşan bedeni, Ay-üstü alemdeki akıllara benzer nefsinin işleyişi ile her iki alem arasında bir köprü olan insanın fiziksel evrene aidiyetinin yanı sıra, felekler alemine yönelim söz konusudur. Bu düşünsel ve kozmik düzen içerisinde kişinin esas mutluluğa ermesi ise, heyûlânî bedeninden ayrılarak bilkuvve akıl halinden bilfiil akla dönüşmesi ile gerçekleşir.

Kişinin, ahlâkı gereği olan erdemli eylemleri nefsin natka/düşünme gücü ile gerçekleştirmesinin iki vechesi söz konusudur. İlki, erdemli edimlerde bulunan birey, erdem ve eylemlerini gerçekleştirecek kendisini kuşatan toplumsal nedenlerden dolayı medenî olur. Bu birey medenî bir topluluk olan medineyi oluşturur ve erdemli medine Fârâbî'nin hayalini kurduğu, özlemine çektiği faziletli bir medeniyetin yapı taşlarından birini oluşturur. İkincisi ise bu bireyin kendisini oluşturan eylemlerine yataklık eden düşünme eylemini gerçekleştiren nefsi boyutudur. Erdemli davranışlar sergileyen medenî bir birey, bu eylemleri sürekli tekrarlayarak melekeye dönüştürüp, benliği yetkinleşince maddesinden mufâriklaşarak maddeye ihtiyaç duymadığı bir raddeye gelir. Bu halde nefs, maddî niteliklerinin her birinden ayrılır ve bedene sahip olduğu zamanki mizacı dışında bedene ilişen her araz ondan sakıt olur. Kendi bedenine has olan ve ondan kopamadığı mizacının oluşmasındaki etkenlerden biri, içine doğduğu ulusun yer aldığı kara parçasının kozmolojik konumu iken, bir diğeri coğrafyanın kendisi topluluğun mizacının oluşumunda bir kader olmasıdır. Göksel cisimler, sabit yıldızlar küresi, eğik kürelerin durumu gibi birçok etken uluslardaki tabii karakter farklılıklarına yol açar.

³⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 96-97.

Bireyler arasındaki farklılıkların sebebi ise diğer bireyler ve bireylerin yaratılışının sunduğu kendi yetkinliği ile paralel devam etmekte ve bir anlamda bireyin düşünsel iradesi yanında, kozmik zorunlulukla kuşatıldığına işaret etmektedir.

Bireyin nefsi, tüm bunlar doğrultusunda hakikî mutluluğa ermek amaçlı, nazarî ve amelî düşünce yetisi ile bedeninden uzaklaşmaya çalışır ve daha önce bedenlerinden ayrılmış olan seleflerine yani kendisinin bulunduğu mertebede bulunan toplulukların nefslerine ittisal ederek hazzını ve gücünü artırır. Ancak bunun yolu iyi ve güzel olan erdemli davranışları sergileyebileceği uygun bir riyaset altında bulunmasından geçer. Zira bu şartları taşımayan, kötü eylemler gerçekleştiren nefsler, heyûlânî düzeyde kalarak hiçbir zaman mufâriklaşamayacaktır. Sonuç olarak Fârâbî düşünce sisteminde ahlâk-politika-kozmos yani insan-toplum-evren paralelliği özelde mufârik aklın hallerinin analizi ile bir kez daha belirlenmiş olur. Bu durum, nefsin onto-epistemik konumunu bireysel mutluluğun öznesi ile toplumsal mutluluğun nesnesi arasında bir yere konumlandırılır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yay., 2014.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün- Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2014.
- Bircan, H. Hüseyin. "İslam Ahlâk Felsefesinde 'En Yüce Gaye' ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, 3 (2004).
- Bircan, H. Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Ebi Nasr al-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l fâzıla*. Beyrut, 1995.
- Ebû Nasr El-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012.
- Fârâbî, "et-Tenbîh alâ sebîli's-seâde". çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, *el-Medîntü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yay., 2020.
- Fârâbî, *İhsâu'l- ulûm*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulum: Kitâbü'l-Mille içinde.* çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yay., 2019.
- Gihamy, Dr. Gerard. *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*. Beyrut, 1998.
- Klosko, George. "Sokrates on Goods and Happiness". *History of Philosophy Quarterly*, vol: 4, no:3, July, 1987.
- Mackenzie, Mary Margaret. "Plato's Moral Theory", *Journal of Medical Ethics*, 11, Cambridge, 1985.
- Saraçoğlu, Veysel Atayman-Cenk. "Giriş", *Devlet*, Platon, İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2018.
- Senemoğlu, Olkan. "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles". *İNSAN&İNSAN*, 10 (2016).
- Farabî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın vd. İstanbul: Litera Yay., 2020.

MANEVİ/DİNİ DANIŞMANLIKTA DEĞER ALGISI

Perception of Value in Spiritual/Religious Counseling

Yılmaz CEYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi ABD

Asst. Prof. University of Mus Alparslan Faculty of Theology

Department of Religion Sociology

Mus, Turkey

y.ceylan@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4643-3461

Muharrem ÖZAYDIN

Özel Eğitim Öğretmeni Muş RAM

Spacial Education Teacher in Counseling and Research Center

Mus, Turkey

muharremozaydin26@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5148-8024

DOI: 10.34085/buifd.807825

Bu Çalışma, Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Ve Yayın Etik Kurulu'nun 27/09/2019 tarihli kararı ile yapılmıştır.

Öz

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, endüstriyel kapitalizm, teknolojik gelişmeler ve eğitim seviyesinin yükselmesi insanların kişisel yaşamlarında pek çok değişime ve dönüşüme neden olmuştur. Bu keskin değişim ve dönüşüm, bütün dünyada üstesinden gelinemeyecek huzursuzluklara ve buhranlara neden olmuştur. Neticesinde modern seküler danışmanlığın üstesinden gelmeye çalıştığı ancak başarılı olmadığı alanlar ortaya çıkmıştır. Bu anlamda manevi danışmanlık önemli bir alan olarak gündeme gelmiştir. Manevi danışmanlık insanın problemlerine dini, ahlaki ve manevi değerler çerçevesinde çözüm bulmak için disiplinler arası bir çalışma öngörür. Bu amaçla manevi danışmanlık ve manevi danışmanların bu süre zarfında yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Bu çalışmanın amacı manevi danışman olarak çalışan bireylerin değer algısını araştırmaktır. Bu amaçla Muş ve Elâzığ'da farklı kurumlarda manevi danışman olarak çalışan yedi kişiyle mülakat gerçekleştirilmiştir. Araştırma, nitel araştırma desenine göre yapılmış ve veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış soruların yer aldığı bir görüşme formu kullanılmıştır. Sonuç olarak, manevi danışmanlıktaki temel amacın bireylerin manevi değer ihtiyaçlarını, değerleri merkezine koyan manevi danışmanlık süreciyle karşılamak olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Manevi, Manevi Danışmanlık, Manevi Danışman, Değer, Algı

Abstract

Spiritual/religious counseling is a field that has recently emerged widely as a response/result of the human search for meaning. The modern world's claim to offer people peace and happiness has not produced the desired result, so people have begun new quests. At the point of coping with many problems such as loneliness, individualization, fear of death, old age, illness and crime, the understanding of modern life has failed to give the desired and people have employed their willpower towards returning to their own spiritual depth and traditional "values". The aim of this study is to investigate the value

perception of individuals who work as spiritual counselors. For this purpose, interviews were conducted with seven people working as spiritual advisors in different institutions in Muş and Elazığ. The research was carried out according to qualitative research design, and an interview form with semi-structured questions was used as the data collection tool. As a result, it has been seen that the main purpose of spiritual counseling is to meet the spiritual value needs of individuals with the spiritual counseling process that puts values in the center.

Keywords: Spiritual, Spiritual Counseling, Spiritual Counselor, Value, Perception

Giriş

İnsan biyolojik bir varlık olmakla birlikte sosyal, kültürel ve psikolojik bir varlıktır. İnsanın biyolojik ihtiyaçları uygun şekilde karşılanmadığında bu durum biyolojik açıdan problem oluşturacağı gibi aynı hususun sosyal, kültürel ve özellikle de psikolojik ihtiyaçlar için de söz konusu olabileceği söylenebilir. İnsanın psikolojik ihtiyaçlarını giderme noktasında modern dünya, kendi ürettiği değerleri özellikle geleneğe hapsediği manevi değerlerin yerine ikame etmeye çalışmıştır. Bu açıdan rasyonalist aydınlanmacı bakış açısının bireyin karşılaşacağı problemlerin üstesinden gelme noktasında manevi/dini değerlere yer verme noktasında çok da istekli olduğu söylenemez.

Modern dünyanın insanlara sunmuş olduğu “yeni” değerler dünyasının daha fazla mutluluk ve huzur vaadi bekleneni verememiştir. Karşılaştıkları pek çok problemin üstesinden gelme noktasında aciz kalan modern dünya insanı, idealleri ve amaçları için tekrar bir arayış içine girmiştir. Hem toplumsal hem de bireysel buhranların üstesinden gelme, oluşan krizleri tartışma ve hatta çözme amacıyla din gündeme getirilmiştir. İsim noktasında kesin bir şey söylemek zor olsa da kendi tarihsel gelişimi içerisinde manevi/dini danışmanlığın böyle bir arayışın neticesi olarak ortaya çıktığı kabul edilebilir.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, endüstriyel kapitalizm, teknolojik gelişmeler ve eğitim seviyesinin yükselmesi insanların kişisel yaşamlarında pek çok değişime ve dönüşüme neden olmuştur. Kalabalıklar içinde yalnızlaşan insanın yaşadığı manevi boşluğu doldurmada seküler bilgi kaynaklarından yararlanılarak yapılan danışmanlık bazen yetersiz kalabilmektedir. Bu nedenle psikoterapi sürecinde uzunca bir süre ihmal edilen manevi uygulamalar, artık psikolojik yardım sürecine dâhil edilmektedir. Daha önce danışma sürecinde ihmal edilen bu unsurların başında dini, manevi ve ahlaki değerlerin geldiği söylenebilir.

Geleneksel değerlerden vazgeçmek iddiasında olan modern dünya insanının, kaybettiği değerlerin yerine yenilerini koyabilme noktasında çok da başarılı olduğu söylenemez. Geleneksel değerlerin kaybedilmesi ya da dikkate alınmaması bireylerin üstesinden gelmekte zorlanacakları pek çok sıkıntılı durumla karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur. Buna çözüm olarak ileri sürülen manevi danışmanlığın değerlerle yüklü manevi boyut içeren bir danışmanlık türü olduğu söylenebilir.

Değerler konusu öncelikle felsefenin daha sonra sosyolojisi, antropoloji ve psikolojinin konusu olmuştur. Değerler bu minvalde bu bilim dalları çerçevesi içerisinde yapılmış pek çok çalışmaya konu olmuştur. Değerin empirik olarak ölçülüp ölçülmeyeceğine dair tartışmalar olsa da hem sosyoloji hem de psikoloji alanında çalışan isimler değeri ölçme noktasında saha çalışmaları yapmışlardır. Manevi danışmanlıkla ilgili yapılan çalışmalarda aslında farklı şekillerde değerlere dikkat çekilmiş olsa da doğrudan bu minvalde bir çalışmaya rastlanmamıştır. İnsanın dünyasını anlamlı kılan ve insanın anlam arayışına imkân/fırsat tanıyan değerler, manevi danışmanlıkta önemli konuma sahiptir. Her ne kadar değişmez ve evrensel manada bir değerler manzumesinden bahsetmek zor olsa da toplumsal gerçekliğin,

kültürün ve sağlıklı bireyin davranışlarının arkasında değerlerin olduğunu söylemek doğru olsa gerektir. Manevi, dini, ahlaki vs. türünden pek çok değer, modern ya da post-modern nasıl tanımlanırsa tanımlansın günümüz insanı için önemli olduğu üstü örtülemez bir gerçektir. Manevi danışmanlık gibi bir alanın bu kadar ilgi görüyor olması ve alanyazında da aynı ilgiye mazhar olması, bunun sonucu olarak okunabilir. Bu nedenle bu çalışmada manevi danışmanlıkta değerlerin önemi ve manevi danışmanlarda değer algısı anlaşılmasına çalışılmıştır.¹

1. Manevi/Dini Danışmanlık

Felsefe, psikoloji, antropoloji, teoloji gibi farklı disiplinlerin kesişim noktasında bulunan manevi danışmanlık, danışanlara yönelik bütüncül bir yardım süreci olarak kabul edilmektedir. Literatür incelendiğinde manevi danışmanlığa ait ortak kabul edilebilir bir tanımın olmadığı görülmektedir. Bu durumun toplumsal ve kültürel farklılıklardan ya da çeviri problemlerinden kaynaklandığı da söylenebilir. Ancak hem kavramın hem de çalışma alanı olarak karşılık bulduğu ortamın öncelikle Batı/Hıristiyan dünyası olduğunu ifade etmek gerekir.² Çünkü Batı/Hıristiyan dünyasının tarihsel ve toplumsal koşulları bu tür bir danışmanlık için uygun zemin hazırlamıştır denebilir. İlk zamanlarda Batı'da genellikle "Pastoral Care and Counseling" olarak isimlendirilen alan, "pastoral care" dini/manevi bakım ve "pastoral counselling" dini danışmanlık şeklinde karşılık bulmuştur. Daha sonra ise manevi/dini danışmanlık kavramı yaygın hale gelmiştir.³ Ancak alanyazında pastoral kelimesinin yanı sıra "spiritual" ve "religious" kavramlarının da kullanıldığı görülmektedir. Spiritual, pastoral ve religious kelimeleri yerine daha üst bir ifade olan "tinsel, ruhsal, manevi" kavramları da kullanılmaktadır. Bu kavramsallaştırma, genelde dinselliği de kuşatıcı bir anlama sahiptir ve bu haliyle maneviyatın dinden bağımsız olmadığı iddiasını içerir.⁴

Bu bütüncül yaklaşım sayesinde manevi danışman, bireyin karşılaştığı zorlu yaşam olayları karşısındaki içsel çatışmaları azaltıp bütünlük duygusunu çoğaltarak danışanın manevi bütünlüğünü korumayı amaçlamaktadır.⁵ Bu anlamda manevi danışmanlığı en genel anlamda "ihtiyaç sahibi bireylerin, ailelerin ve toplumun inana dair ihtiyaçlarını karşılamak için uygulanan tutum" olarak tanımlamak mümkündür.⁶

Manevi danışmanlık insanın problemlerine din çerçevesinde çözüm bulmak için disiplinler arası bir çalışma öngörür ve dini bilgileri psikolojik bakış açısıyla yorumlar. Böylece pastoral psikoloji, teoloji ve insan/sosyal bilimlerinin buluştuğu bir alan olarak kabul edilebilir.⁷ Din ve

¹ Bu çalışmaya konu olan saha çalışması 2020 yılının Ağustos ve Eylül aylarında gerçekleştirilmiş olup 13.10.2020 tarih ve E-10879717-050.01.04-11803 sayılı kararlar etik izin alınmıştır.

²Nurullah Altaş, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edt. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 25; Turgay Şirin, *Dini Danışma ve Rehberlik-İnsan Modeli-Manevi Danışmanlık*, (İstanbul: MİM akademi yayınları, 2014), 35; Merve Reyhan Baygeldi, "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması, Mevcut Durum ve Öneriler", *SETA Analiz 2018* 234, 1-31.

³ Remziye Ege ve Sinem Uğurlu, "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 7/2, (2018), 1057-1077, 1059.

⁴ Bruce Rogers-Vaughan, "Best Practices In Pastoral Counseling: Is Theology Necessary?", *Journal of Pastoral Theology*, 23/1, (2013), 2-26,

⁵ Mustafa Koç "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma- I", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2012), 201-237, 205.

⁶ Ege ve Uğurlu, "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık", 1063.

⁷ Zuhul Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SEB, 3; Teceli Karasu ve Aslan Ali Demirkol, "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Bilim*, 1/2, (2018), 112-127, 116.

psikoloji arasındaki ilişki tartışmalı bir konudur. Çünkü modern pozitivist bilgi, dini irrasyonel ve müphem bilgi türüyle özdeşleştirmiştir. Psikolojinin bir bilim olması hasebiyle genellikle din ihmal edilmişse de din psikolojisi alanında yapılan bilimsel çalışmaların niceliğinde ve niteliğinde de ciddi bir artış söz konusudur.⁸ Hali hazırda manevi/dini danışmanlığın dini değerleri ve bilimsel bilgiyi bir arada kullanarak sorunların anlaşılabilirliği ve çözülebilirliği için çaba sarf ettiği söylenebilir.⁹ İnsan/sosyal bilimlerle teoloji korelasyonunu manevi danışmanlıktan önce azda olsa klinik psikolojinin üstlendiği söylenebilir.¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi manevi danışmanlık ile ilgili yapılmış ortak bir tanımın bulunmadığı görülmektedir.¹¹ Ancak literatürde konuyu ifade yönünden bazı kapsayıcı tanım ve açıklamalar bulunmaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır:

- Amerikan Dini Danışmanlar Kurumu'nun (AAPC-American Association for Pastoral Counselors) yaptığı tanıma göre, manevi danışmanlık; danışmanlık alanının bağımsız bir formudur. Danışman, danışanın ruhi esenliği ve gelişimi için psikolojik anlama yöntemlerinin yanı sıra manevi kaynakları da kullanandır.¹²

- Manevi danışmanlık din ve psikoterapinin etkileşimi sonucu oluşan teori ve araştırmaları merkezine alarak bireylerin, çiftlerin, ailelerin ve grupların iyileşmelerine ve gelişmelerine yardımcı olmak için kullanılan bir psikoterapi ya da danışmanlık çeşididir.¹³

- Manevi danışmanlık, bir çeşit danışma süreci olarak dini sorulara yönelik cevap arayışlarını da kapsayan dini ve psikolojik problemlerin çözümünde kullanılan danışmanlık olarak tanımlanabilir.¹⁴

- Manevi danışma, kimi zaman kişilik sorunlarına ve sosyal sorunlara neden olan dini problemlerin çözümünde kullanılan bir çeşit danışma sürecidir.¹⁵

Manevi danışmanlık ve seküler bilgi kaynaklarından yararlanılarak yapılan danışmanlık, temelde birbirine benzemektedir. Her iki danışmanlık türünde de danışma sürecinin başarısı danışmanın, danışanın dünya görüşünü anlamasının yanı sıra manevi danışmanlıkta fazladan din eğitimi almış olması bulunmaktadır. Bu nedenle manevi danışmanların, danışmanlık sürecinde diğer danışmanlardan farklı olarak dini ifadelerden ve figürlerden faydalanmakta

⁸ Michael Utsch, "The Challenge of Psychotherapy for Religion and Spirituality" *Psyche&Geloof*, 18/1-2, (2007), 86-95, 86. Yani rasyonelleşmeyle/bilimle dinin geleneksel toplumlardaki konumunun azalacağı pek çok sosyal bilimcinin dile getirdiği bir durumdur.

⁹ Amber Haque, "Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health. *Intellectual Discours*", 8/1, (2000), 81-94, 89.

¹⁰ Ali Ayten, "Önsöz", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-Teori ve Uygulama Alanları*, Edt. Ali Ayten, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 11.

¹¹ Halime Hilal Taşkın, *Lise Öğrencilerindeki Akademik Başarı ve Sınav Kaygısı ile Manevi Danışmanlık ve Rehberlik İlişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019). Uşak Üniversitesi SBE, 10.

¹² Halime Hilal Taşkın, *Lise Öğrencilerindeki Akademik Başarı ve Sınav Kaygısı ile Manevi Danışmanlık ve Rehberlik İlişkisi*, 2019, 10.

¹³ Vanden-Bos, G. R. *American Psychological Association Dictionary Of Psychology*, (2th ed.). Pastoral counseling. Washington DC: American Psychological Association, 2015, 30.

¹⁴ Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama", 1.

¹⁵ Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. Ankara: İnsan Yayınları, 2004, 152; Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 47/2, (2006) 127-141, 128.

oldukları söylenebilir. Manevi yönümüze hitap eden yaklaşımların gerçek birer terapi niteliğinde olduğu ve manevi tecrübeyi yaşadığımız ölçüde patolojiden kurtulabileceğimiz ifade edilmiştir.¹⁶

Modern psikolojiye alternatif gibi duran ve bu nedenle pek çok kişi ve kurum tarafından değerlendirmeye/eleştiriye tabi tutulan manevi danışmanlığın psikolojiye alternatif olmak yerine ona yardımcı olma iddiasında olduğu söylenebilir. Çünkü aşkın bir güce veya hayatın değerli olduğuna inanmak ya da kurumsallaşmış bir dini anlayışa sahip olmak, insanlar için önemli bir koruyucu faktör olabilir. Düzenli ibadet etmek, dine uygun yaşamak, bu anlamda anlam arayışına cevap aramak ve her koşulda yaşamdan vazgeçmemek, travmatik olay yaşayan kişilerin kontrol duygusunu geri kazanmasına ve psikolojik sağlıklarına katkıda bulunabilir.¹⁷ Böylece dini inanç ve ibadetlerin, ihtiyaç sahibi bireyleri ruhen iyileştirme, destekleme, uzlaştırma ve onlara rehberlik gibi çeşitli işlevleri olduğu söylenebilir.

1.2. Manevi/Dini Danışmanlığın Tarihsel Serüveni

Manevi danışmanlığın farklı şekillerdeki uygulamalarının tarihin ilk dönemlerine kadar uzandığı ifade edilebilir. Din adamlarının klinik bir eğitim aldıktan sonra bu hizmeti sunmaları ise 1930'lu yıllarda Amerika'daki uygulamalara dayanmaktadır. Genel olarak bakıldığında manevi danışmanlık sürecinin psikolojik danışmanlık süreci ile benzerlikler gösterdiği görülmektedir. Saydamlık, empatik dinleme ve koşulsuz kabul gibi danışmanlıktaki temel ilkeleri manevi danışmanlıkta da görmek mümkündür. Seküler bilgi kaynaklarından yararlanılarak yapılan danışmanlıktan farklı olarak manevi danışmanlar danışma sürecinde dini motiflerden de yararlanmaktadır.

Antik çağlardan beri özellikle akıl hastalıklarına kötü metafizik güçlerin sebep olduğu düşünüldüğü için ruhi hastalıkların tespiti ve tedavisinde genellikle şaman, medyum ve rahipler gibi toplumdaki dini temsilcilerin görev aldığı görülmüştür.¹⁸ Ancak bilim dünyasının manevi danışmanlığa olan ilgisi 19. yüzyılın sonlarına denk düşmektedir. 20. yüzyıldan bu yana ise manevi danışmanlık hem teorik hem de uygulama açısından pek çok değişikliğe uğrayarak özellikle Amerika ve Avrupa'da psikolojik danışmanlık ve sosyal hizmet gibi diğer yardım mesleklerinin yanında bağımsız bir meslek hüviyeti kazanmıştır.¹⁹

İncil ve Hıristiyan gelenekleri kapsamında yaşam ve din üzerine yerel halka Hıristiyan din görevlileri tarafından kilisede sunulan danışmanlık hizmetinin tarihte bilinen ilk psikoterapi tekniği olduğu kabul edilmektedir.²⁰ Bu danışmanlık hizmetini sunan din görevlilerine 'pastor' adı verilmektedir.²¹ Latince bir kelime olan Pastor çobanlık, önderlik ve rehberlik eden

¹⁶ Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama", 2.

¹⁷ Betül Banu Eroğlu, *Ergenlerde Ebeveyn Duygusal Erişilebilirliği ile Psikolojik Sağlık: Duygu Düzenlemenin Aracı Rolü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019). Trabzon Üniversitesi L.E.E, 22; Ö. Kararımak ve Bugay, A. "Psikolojik Danışman Eğitiminde Yenilikçi Bir Yöntem: Sinema". V. PDR Uygulamaları Kongresi, Ankara, 2014.

¹⁸ Mustafa Koç "Manevi-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma- I", 2012, 208.

¹⁹ Hatice Kılınçer, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, Edt. Ali Ayten, İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 39; Ege ve Uğurlu, "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık", 1059.

²⁰ Kirk A. Bingaman, *The Art of Contemplative and Mindfulness Practice: Incorporating the Findings of Neuroscience into Pastoral Care and Counseling*, *Pastoral Psychol*, 60, (2011), 477-489.

²¹ Ali Engin Uygur, "Tarihteki İlk Psikoterapi Metodu: Pastoral Danışmanlık". (2017), <https://www.bilimoloji.com/tarihteki-ilk-psikoterapi-metodu-pastoral-danismanlik/>.

anlamına gelmektedir.²² Bu kelime Tanrı'nın, Hz. İsa'nın ve onun izinden gidenlerin ruhlarının çobanı ("Tanrı'nın kuzularının çobanı İsa") olduğunu hatırlatan bir metafordur.²³ Bu nedenle Hıristiyan din görevlerinin uyguladığı danışma yöntemine pastoral danışmanlık denilmektedir.²⁴

Amerika ve Avrupa'ya baktığımızda manevi danışmanlığın uzun bir tarihçesi olduğu görülmektedir. Ancak manevi danışmanlık 1900'lü yılların başlarında psikoloji ve teolojinin iş birliği ile kendi disiplinler arası karakterini oluşturup günümüzdeki şeklini almış ve insanın olduğu her yerde onun manevi ve dini ihtiyaçlarını gidermek için hizmet vermeye başlamıştır.²⁵ Günümüz Avrupa ülkelerinde manevi danışmanlık hizmetine ulaşamayan bireylere bu hizmeti ulaştırabilmek, devlet için bir yükümlülüktür.²⁶

Türkiye'de bu hizmet alanının yeni olduğu söylenebilir.²⁷ Türkiye'de manevi danışmanlık hizmeti, bir devlet politikası olmaktan çok dernekleşme faaliyetleriyle gündeme gelmiştir. Devlet politikası olarak hapishanelerde 1983'ten beri uygulanan cezaevi vaizlik sistemi, 2003'te hizmete açılan Aile ve Dini Rehberlik bürolarındaki hizmetleri manevi danışmanlık uygulamaları olarak değerlendirebiliriz.²⁸ Gerçek manada manevi danışmanlık adı altında ilk çalışmalar ise 1995 yılında yapılmaya başlanmıştır. Bu amaçla Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerde yatarak tedavi gören hastalar için uygulanmıştır. Bu uygulamalar hastaların moralini arttıracak sohbetlerin yapılması, sabır, kaza, kaderden bahsedilmesi ve istenmesi durumunda hastalara Kur'an okunması şeklinde olmuştur. Manevi danışmanlıkta yapılan bazı yanlış uygulamalar ve yanlış anlamalar neticesinde Danıştay yürütmeyi durdurmuş ve manevi danışmanlık hizmeti belli bir süre askıya alınmıştır.²⁹

Manevi danışmanlık ülkemizde yeni olsa da bu alana olan ilginin artmakta olduğu söylenebilir.³⁰ Manevi danışmanlık hizmeti, 633 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığına verilmek suretiyle bu hizmet toplumun farklı kesimlerine sunulmaya başlanmıştır. Toplumsal ve kişisel krizlerin daha yoğun olarak yaşandığı hastaneler, hapishaneler, yaşlı bakım evleri, sevgi evleri, aile irşat büroları ve Gençlik ve Spor Bakanlığı'na bağlı KYK yurtları gibi kurumlarda devlet tarafından görevlendirilen manevi danışmanlar bu hizmeti sunmaktadır.³¹

²² Ege ve Uğurlu "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık", 1060.

²³ Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama", 13; Asude Coşkunsever, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 165.

²⁴ Zuhul Ağılkaya-Şahin, Hıristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri. *Spiritual Psychology and Counseling*, 1, (2016), 47-77.

²⁵ Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/52, (2017), 161-198, 162; Bayram Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", *Diyanet Aylık Dergi*, 338, (2019), 10-13, 11.

²⁶ Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", 11.

²⁷ Baygeldi, "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması, Mevcut Durum ve Öneriler", 16; Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", 11.

²⁸ Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", 11.

²⁹ Nurullah Altaş, Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1999), 599-659, 600.

³⁰ Zuhul Ağılkaya Şahin, "Pastoral Psikoloji Merkezinde Klinik Manevi Bakım Eğitimi", *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 7, (2018), 43-62, 44.

³¹ Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", 2019; Bedrettin Kesgin ve Metin Erdem. "Türkiye'de manevi destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/16, (2018), 69-92, 73; Baygeldi, "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması, Mevcut Durum ve Öneriler", 8.

Bunun yanı sıra AFAD, Gençlik ve Spor Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı ve Yeşilay ile imzalanan protokoller ve yapılan iş birliği ile kurumsal alandaki manevi danışmanlık hizmetlerinin alanı genişletilmiştir.

Manevi danışmanların yetiştirilmesi noktasında farklı uygulamalar mevcuttur. Öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bazı seminer ve programlar yapılmış ve hala da yapılmaktadır. Bunun yanı sıra bu anlamda pek çok üniversitede manevi danışmanlık ve rehberlik kursları ve yüksek lisans programları açılmıştır. Türkiye’de yeni bir alan olması nedeniyle üzerinde hala çokça çalışılması gerekli bir alan olduğu muhakkaktır. Bir meslek statüsü kazanması ve bu alandaki eksikliklerin giderilmesi noktasında çalışmaların olduğu sahada yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.

1.3. Değerler

Değer kavramı Latince “kıymetli olmak”, “güçlü olmak” anlamlarına gelen *valere* kökünden türemiştir.³² Sosyal bilimlerin geneli için önemli olan “değer”, farklı disiplinler tarafından ele alınmış ve bu bağlamda birbirinden farklılık arz eden tanımlar ortaya çıkmıştır. Asıl olarak felsefenin gündeme getirdiği değer, sonraki zamanlarda psikoloji, antropoloji, sosyoloji ve ilahiyat alanlarında da ele alınır olmuştur.³³ Sosyal bilimlerin konusu olma noktasında uzun süre zorlansa da değer kavramı son zamanlarda sosyal bilimlerde çokça çalışılan konular arasına girmeyi başarmıştır.

Türkçede karşılığı, olmayı ifade eden değmek kökünden türeyen “değer” sözcüğü, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin sahip olduğu kıymet, yüksek ve yararlı nitelik olarak tarif edilebilir.³⁴ Eş deyişle değerler, “davranışlarımızı determine eden, belirleyen, yöneten, yönlendiren ilkelere dir. Onlar; yararlı görülen, beğenilen, inanılan, arzu edilen şeyleri gösteren kıstaslardır.”³⁵ Evrensel-yerel, maddi-manevi, geleneksel-modern gibi pek çok genel sınıflamaya tabi tutulan değerler için nihai bir formdan bahsetmek zordur. Bu nedenle değerler toplumdaki kültürden kültüre hatta bireyden bireye dahi farklılık arz edebilir.

Değerler toplumların kimliklerinin belirleyici unsurlarıdır. Bu anlamda toplumun kültürü olarak ifade edilen hem bireylerin hem toplumun davranışlarına meşruluk ve standart kazandıran, değerlerdir denebilir. Çünkü kültür dediğimiz şey geçmişten gelen maddi ve manevi değerler bütünüdür. İstikrarlı ve sağlıklı bir toplum geleceğe ancak onu ayakta tutabilen dini, ahlaki ve kültürel değerleri sayesinde ulaşabilir. Değilse pek çok anomik ve patolojik durum kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır ki hali hazırdaki durum bunun bir sonucu olarak okunabilir. Modernizm toplumsal ve sosyal gerçeklik anlamında ciddi bir kırılma yaşatmış; bu kırılma pek çok problemleri durumun ve anominin müsebbibi kabul edilmiştir. Toplumlar ve bireyler geleneklerinden koparılmış, geleneğe ait olan özellikle akılcılıkla açıklanamayan manevi değerler göz ardı edilmiştir Neticede karşılaştıkları problemlerin üstesinden gelemeyen topluluklar ve bireyler yeni arayışlar içine girmiştir. Sosyal bilimlerde değerler bu anlamda yeni keşfedilmiş bir özelliğe sahiptir denebilir. Çünkü pozitivist bakış

³² Nuri Bilgin, *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*. (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995).

³³ Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, 122; Mustafa Aydın, “Değerler, İşlevleri ve Ahlak”, *Eğitime Bakış Dergisi*, 19, (2011), 39-45, 39; Shalom H. Schwartz, *An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values*, 2012.

³⁴ Z. Şeyma Arslan ve Fatma T. Yaşar, “Yükselen Değer Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Değerler Eğitimi*. Sinan Zavalı (drl.). (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 7.

³⁵ Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. O. Akınbay, & D. Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006), 51; Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. (Bursa: Sentez Yayınları, 2012), 131.

açısıyla öznel bir karaktere sahip olması ya da olanı değil olması gerekeni ifade ettiği için değer, sosyal bilimlerin konusu olma noktasında bir hayli gecikmiştir.³⁶

İnsan başlı başına bir değerdir ve doğal olarak değer üretir.³⁷ İnsanların benimseyip geliştirdikleri dini, manevi ve ahlaki değer ve normları ile haysiyet özellikleri (kimlikleri) arasında denge ve uyum söz konusudur. Yani insanların kıymet verdikleri, değer attedikleri şeylerle davranış bütünlüğü sağlaması beklenir. Dini ve manevi değerlere saygı gösteren insanların modern dünyada davranışlarına aksettirecekleri ortamların olmayışı bir kimlik çatışmasını ya da daha doğru bir ifadeyle kimliksizliği beraberinde getirmekte olduğu söylenebilir. Kimlik karmaşasının neticesinde manevi bir boşluk, hayatı anlamlandırma noktasında sıkıntılar ve üstesinden gelemeyecek daha birçok problemi beraberinde getirmektedir.

Hali hazırdaki olgunun üstesinden gelmek isteyen insan, yeni değerler üretme yolunda hareket etmektedir. Görünen o ki insanların içine düştükleri boşluktan kurtulmak için manevi/dini değerler bir alternatif aracı olarak görülmektedir. Hem Batı Hıristiyan dünyasında yaşananlar hem ülkemizde meydana gelen gelişmeler bunun somut örnekleridir. Nitekim bir meslek olarak kabul görmüş manevi danışmanlık ve bu işin yürütücüleri olan manevi danışmanlar yaygınlık kazanmışlardır. Ülkemizde de yukarıda ifade edildiği gibi manevi danışmanlığın yaygın hale gelmekte olduğu söylenebilir.

Değerlerin sınıflandırılması noktasında her çalışma kendi bakış açısından bir değerlendirmeye gitmiştir. Yerel-evrensel, maddi-manevi, geleneksel-modern şeklinde ana kategorilere ayrıştırılan değer, bilimsel, estetik, ekonomik, siyasi, sosyal ve dini olarak sınıflandırılmaktadır.³⁸ Ancak özellikle içinde bulunduğumuz dönemin geçmişten ayırıcı özellikleri dikkate alınarak değeri modern ve geleneksel olmak üzere iki ana alt başlıkta sınıflamak meselelerin açıklanması adına daha açıklayıcı olabilir (Aydın, 2003: 130).³⁹ Değer sınıflamasında modern ve geleneksel ayrımı aslında maddi ve manevi ayrımını da kapsamaktadır. Klasik anlamda değerler bir etkileşim ortamında ihtiyaç ve eylemden kurumsallaşmalara uzanan bir sürecin neticesidir.⁴⁰ Yani değerler maddidir. Ancak bundan farklı olarak toplum üstü olana yani dine yapılan vurgu da önemlidir.⁴¹ Aslında insanın ümit ettiği huzur ve mutluluğu yakalaması için bu iki değer grubunun birbirini destekledikleri görülmektedir. Diğer bir ifadeyle modern ve gelenek, maddi ve manevi biri birinin alternatifi değil biri diğerinin tamamlayıcısıdır denebilir.

1.4. Manevi/Dini Danışmanlıkta Değerler

Günümüz yaşam tarzı, toplumsal bir değişimin yanı sıra aynı zamanda bireylerin kişisel ihtiyaçlarını da oldukça değiştirmiştir. Toplumsal ve bireysel yaşamdaki bu farklılıklar sonucu değişen ihtiyaçlar bazı psikolojik sorunları da beraberinde getirmiştir.⁴² Günlük hayatı anlama ve anlamlandırmada, paylaşmada, empati yapmada, bazen basit ve küçük de olsa insan

³⁶Ertan Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi İçinde, Değerler Eğitimi*. Sinan Zavalı (dr.). (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 14-37.

³⁷ Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", 2006.

³⁸ Y. Sinan Zavalı, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Algısı (Karabük Üniversitesi Örneği)", *Değerler Eğitimi İçinde*, Der: Y. Sinan Zavalı, (2014), 209-239, 224.

³⁹ Aydın, "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği", 130.

⁴⁰ Nurettin Ş. Kösemihal, *Sosyoloji tarihi*. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955), 254.

⁴¹ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 57.

⁴² Ömer Faruk Söylev, "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışmanlık ve Rehberlik", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2015), 287-308, 305.

yardıma ihtiyaç duyabilir.⁴³ Bu amaçla bireylere destek sunmak maksadıyla farklı psikolojik yardım meslekleri ve yöntemleri ortaya çıkmıştır. Zira bireylerin yaşamış olduğu psikolojik sorunlar bazen bir ruh hastalığı şeklinde olabildiği gibi bazen de manevi bir boşluk olarak tezahür edebilmektedir. İnsanlar bu yeni sorunlar karşısında dinin kendilerine nasıl yardımcı olabileceğini öğrenmeye ve bu krizlerle baş edebilme hususunda dini, manevi bir yardım aracı olarak görebilmektedir.⁴⁴

Maneviyat, tüm insanlığın temel bir parçası olarak görülür.⁴⁵ Bu bağlamda maneviyat insanların bilgi ve anlam inşa etmesinin yollarından biri olarak ifade edilebilir. İnsan, yapısı itibarıyla devamlı ihtiyaçlarını gidermeye ve kendini gerçekleştirmeye yönelmektedir. Bu, genel anlamı itibarıyla dinginlik, incelik, yüreklilik, dürüstlük, sevgi, bencil olmama, iyi olmaya ve iyi değerlere sahip olmaya yönelik bir istençtir.⁴⁶ Kişinin hayatta karşı karşıya kalabileceği sıkıntılı verici durumlara, hayata ve ölüme anlamlar katarak, mutluluk, huzur, güven, esenlik gibi olumlu duygulara sahip olmaya, tecrübe edilen sıkıntılarla baş edebilme gücünü sağlamaya yarayan etkenlerden biri de dindir denebilir.⁴⁷ Bu nedenle yakın zamana kadar ihmal edilen dini inanç ve uygulamalar, artık psikolojik yardım sürecine dâhil edilmekte ve psikolojik yardım alanları arasında manevi danışmanlık hizmetlerini ön plana çıkarmaktadır.⁴⁸

Toplu olarak yaşayan ve yaşamak için başkalarına da ihtiyaç duyan insan, artan bireyselleşmenin etkisiyle kalabalıklar içerisinde kendini yalnız hissetmektedir.⁴⁹ Geçmişte bireyler karşılaştıkları zorlu yaşam koşullarının üstesinden gelebilmek için eş, dost, akrabaların yardımına başvurarak bu durumları atlattırken, manevi danışmanlıkta da sadece dini bilgilerin sunulması ve ibadetlerin yerine getirilmesinde yapılan rehberlikler yeterli olurken, değişen yaşam şartları ve kültürel faktörler manevi danışmanlığı da etkilemiş daha önce yeterli görülen hizmetler artık ihtiyaca cevap veremez olmuştur. Dolayısıyla psikoterapi ile dinin ortak bir zeminde buluşma noktası olan manevi danışmanlık hizmetlerine olan ihtiyacın şekli de değişmiştir.⁵⁰ Günümüz insanı diğer alanlarda olduğu gibi manevi danışmanlıkta da içinde bulunduğu ruh haline yönelik olarak bireysel özel bir ilgi ve destek beklemektedir.⁵¹ Yani

⁴³ Saadettin Özdemir, "Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (2017), 137- 159, 139.

⁴⁴ Mustafa Köylü, "Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Etkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edt. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, (Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012), 112; Söylev, "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışmanlık ve Rehberlik", 305; Ayten, "Önsöz", 12.

⁴⁵ Christina M. Puchalski, "Spirituality And The Care Of Patients At The End-Of-Life: An Essential Component Of Care". *Omega*. 56/1, (2008), 33-38, 33.

⁴⁶ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz. (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2011), 165.

⁴⁷ Necmi Karslı, "Kültürlerarası Manevi Bakım Uygulamaları Bağlamında Müslüman Bireylere Yönelik Manevi Bakım Önerileri". 4. *Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu*. Alanya: Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, 2018.

⁴⁸ Ann S. Masten and Jelena Obradovic, "Competence and Resilience nn Development", *Annals Of The New York Academy of Sciences*, 1094/1, (2006), 13-27, 22; Suat Cebeci, *Dini Danışmanlık ve Rehberlik*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 57; Ömer Faruk Söylev, "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışmanlık ve Rehberlik", 2015, 305.

⁴⁹ Bülent Çelikel, "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/3, (2013), 55-68, 61; Özdemir, "Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi", 139.

⁵⁰ Çelikel, "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası", 66; Demirtaş, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", 11.

⁵¹ Arslan Karagül, Modernleşme Artıkça İnsanın Manevi Danışmanlığa Olan İhtiyacı da Artmıştır. <https://www.diyanehaber.com.tr/aylik-dergi/modernlesme-arttikca-insanin-manevi-danismanliga-olan-ihciyaci-h3822.html>, (2019)

manevi danışmanlığın manevi ve dini değerlerden yoksun olması kendi doğasına ters düşmek anlamına gelebilir.⁵²

Değer felsefesi diyebileceğimiz ve genellikle ahlak felsefesi içinde yer alan değerlerin yapısı, değerlerin öznelliği ya da nesnelliği gibi konular, değerlerin anlaşılması noktasında önemlidir. Ancak bu tartışmalar çalışmanın sınırlarını aşacağı için özellikle “tinsel” bir yaklaşıma da girmeden değerlerle ilgili genel bir bakış açısı çizilecektir. Değerler topluluk üyelerinin güçlü duygusal bağlılıklarıyla oluşturulmuş soyut, genelleştirilmiş ve bireylerin tavır, tutum ve davranışlarına kaynaklık eden ölçütler olarak tanımlanabilir.⁵³ Değerin soyut olması, değer tanımına gidilirken kesin ifadelerden uzak durulmasını gerektirmiş ve genellikle betimsel bir tespit yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kişi ve grup için yararlı, kişi ve/veya grup tarafından beğenilen her şeyin “değer”e sahip olduğu ifade edilebilir.⁵⁴ Değerler bireylerin kendilerini ve çevrelerini değerlendirmek, eylemlerini tercih ve meşrulaştırmak için genelde önceden belirlenmiş ölçütlerdir.⁵⁵ Böylece değer dediğimizde öne çıkan bazı kavramlardan bahsedilebilir. Bunlar: inançlar, eğilimler, normatif standartlar ve tutumlardır.

Geniş anlamda tarihi, kültürel ve sosyo-ekonomik etkenlerle belirginleşen insanın inançları, eğilimleri, davranış standartları ve tutumları noktasında merkezi rol oynayan değerler hem insan hayatını anlamlandırma hem de onun davranışlarını belirleme noktasında önemli bir konuma sahiptir.⁵⁶ Manevi, aşkın olanın ve özellikle dinin, değerlere kaynaklık etmesi bakımından değerlerin toplumu aşan bir yönü vardır. Sağlıklı toplum yapısı oluşturmada ve insanlar arası ilişkileri düzenlemede bunlara dayanan değerler önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle danışmanlık çalışmalarının yapıldığı her alanda değerlerden bağımsız bir yaklaşımın eksik olacağı söylenebilir.⁵⁷

2. Yöntem

Bu çalışmaya zemin teşkil eden araştırma, nitel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, alguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği bir araştırma türüdür.⁵⁸ Bunun yanı sıra nitel araştırma deseninin kullanıldığı araştırmalar inceledikleri konu hakkında derin bir bilgi düzeyine ulaşma çabasıdır. Araştırmacı görüşme yaptığı bireylerin kişisel bakış açılarını ve yorumlarını önemser.⁵⁹ Çalışmanın az kişi ile yürütülüyor olması nitel araştırma deseninin

⁵² Mebrure Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/2, (2017), 1267-1304.

⁵³ Mustafa Aydın, Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/3, (2003), 121-144, 185; Başbakanlık Asagem. *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, (Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010), 50.

⁵⁴ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990, 166.

⁵⁵ Shalom H. Schwartz, Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 25, (1992), 1-65. Shalom H. Schwartz, An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2/1, 2012.

⁵⁶ Cüneyt Birkök, “Değerler Sınıflandırması”, *Journal of Human Sciences*, 16/2, (2019), 493-498, 494.

⁵⁷ Çelikel, “Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası”, 61.

⁵⁸ Michael Quinn Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, Sage Publications, London, 2002; Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

⁵⁹ Zeki Karataş, “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2015), 62-80, 63.

seçilmesinde önemli role sahiptir. Nitel araştırma sayesinde az kişiyle daha uzun süreli ve detaylı görüşme fırsatı bulunmuştur.

Nitel araştırma desenine göre yürütülen bu çalışmada Muş'ta ve Elazığ'da çalışan yedi kişi ile görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların sayısı sahada çalışan manevi danışmanların azlığı nedeniyle az tutulmak durumunda kalmıştır. Sorulara verilen yanıtlar ses kaydına alınmıştır. Yapılan görüşmelerin sonunda ses kayıtları incelenmesi sonucu çalışılan yedi manevi danışmanın hepsinin verileri de analiz için yeterli görülmüştür. Verilerin analizinde, nitel araştırmalarda analiz yöntemlerinden betimsel analiz kullanılarak bulgulara ulaşılmaya çalışılmıştır. Betimsel analiz, verinin özgün formuna mümkün olduğu kadar sadık kalarak ve gerektiğinde katılımcıların ifadelerinden doğrudan alıntı yaparak verileri okuyucuya sunmaktır.⁶⁰ Araştırmaya katılan ve veri analizi yapılan katılımcılar için "K1, K2, K3..." şeklinde kodlama yapılmıştır.

K1: Erkek, beş yıldır diyanet görevlisi, iki yıldır manevi danışman olarak KYK erkek öğrenci yurdunda görev yapmaktadır.

K2: Erkek, yedi yıldır diyanet görevlisi, iki yıldır manevi danışman olarak KYK erkek öğrenci yurdunda görev yapmaktadır.

K3: Erkek, dokuz yıldır diyanet görevlisi, üç yıldır manevi danışman olarak KYK erkek öğrenci yurdunda görev yapmaktadır.

K4: Kadın, sekiz yıldır diyanet görevlisi, iki yıldır hastanede manevi danışman olarak görev yapmaktadır.

K5: Erkek, on yıldır diyanet görevlisi, üç yıldır Ruh Sağlığı Hastalıkları Hastanesinde manevi danışman olarak görev yapmaktadır.

K6: Kadın, beş yıldır diyanet görevlisi, iki yıldır manevi danışman olarak hastanede görev yapmaktadır.

K7: Erkek, altı yıldır diyanet görevlisi, üç yıldır manevi danışman olarak cezaevinde görev yapmaktadır.

3. Bulgular

Değer Nedir?

Bu soruya karşılık verilen cevapların tamamında değerlerin dini, ahlaki ve manevi yanına vurgu yapıldığı görülmüştür (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7). Bunun nedeni olarak bütün manevi danışmanların eğitimlerini din bilimleri üzerine yapmaları ve manevi danışmanların Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışıyor olmaları gösterilebilir. Manevi danışmanlık tartışmasının temelini oluşturan maneviyattan anlaşılan şeyin din mi olduğu tartışması için ifade edilen tezlerin benzer şekilde değerler için de ileri sürüldüğü söylenebilir. Katılımcılar tarafından verilen cevaplardan anlaşılan o ki değerler genellikle manevi ve dini boyutuyla algılanmaktadır.

Ancak değerlerin manevi boyutuna vurgu yapılmakla birlikte sosyo-kültürel ve ekonomik boyutuna da dikkat çekilmiştir. Değerlerin maddi ve manevi olmak üzere ayrışmadığını ifade eden de olmuştur: "Esasında hem maddi hem manevi değer ikisi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Biri olsa biri olmasa olmaz. İkisinin bir arada bulunması gerekir" (K1).

⁶⁰ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 89.

Daha önce ifade edildiği gibi bir katılımcı, insanın başlı başına bir değer ve değer taşıyıcı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: Allah "Biz insanoğlunu bir fitrat üzerinde yarattık, o fitrata yönelin." (Rum, 30/30) diye buyurmuştur. Allah insanı yaratırken donanımlı yaratmıştır. Yani insanın içinde bulunan ve doğuştan gelen dürüstlük, yardımseverlik, sevgi, saygı, hoşgörü gibi kavramların hepsine değer diyoruz" (K2). Başka bir katılımcı ise Kur'an'da İslam dinin değerler hususunda diğer dinlere karşı olan durumunu ifade ederken Allah'ın İslam dinine ayrı bir değer verdiğini ifade etmiştir (K3). Değerin öznesi noktasında belirleyici unsur için aşkın bir varlık yani Allah zikredilmiştir. Değerin referans kaynağı tartışması noktasına burada dikkat çekilen değer ne toplum ne de insan olduğudur. Yani değerler üretilen değil kazanılan bir konumdaymış gibi durmaktadır.

Değerler Niçin Vardır ve Sizin İçin Ne İfade Ediyor?

Manevi danışmanlıkta değer niçin var ve sizin için ne ifade ediyor sorusuyla danışmanların değere ne atfettiklerinin anlaşılması hedeflenmiştir. Bu soru sayesinde danışmanlara yönelik değerler konusundaki yaklaşımları da öğrenilmiş olacaktır. Katılımcılar tarafından verilen cevaplar, onların değerlere genellikle hayata yönelik bir amaç kazandırma açısından bakıldığını göstermektedir (K1, K2, K4, K6). Diğer cevaplar ise değeri toplumu oluşturan yapı taşları olarak gördükleri şeklinde yorumlanabilir (K3, K5, K7). Toplumsal norm ve kuralların belirleyicisi olarak ifade edebileceğimiz değer,⁶¹ toplumda her türlü olayı anlamlandırma ve hayata amaç kazandırma unsuru olarak tarif edilmiştir.

Katılımcılar değerlere bakış açılarını şu cümlelerle ifade etmişlerdir: "Kişi bir değere sahip değilse ne için ve nasıl yaşayacağını anlamlandıramaz. Değer bir kişinin kendisini adayacağı veyahut da onu yüceltip ona ulaşmayı hedeflediği şeyler olması lazım" (K1). "Kişiyi ayakta tutan değerlerdir" (K2, K7). "Toplumu oluşturan bireyleri bir arada tutmak için değerlere ihtiyaç vardır" (K3). "Değerler bireyin tutarlı, kişilikli, ahlaklı ve mutlu olmasını sağlar" (K4). Bu anlamda aslında katılımcılar değerlerden bahsederken değerleri manevi danışmanlıkla ilişkilendirmişler ve neticede ortaya çıkan durumu belki farkında olmadan "manevi bakım" ve "manevi destek" olarak tanımlamışlardır.

Değerlere Önem Veriyor musunuz?

Bu soruyla sahada çalışan ve danışmanlarını hayatın zorluklarına karşı dirençli hale getirmeye çalışan manevi danışmanların, değerlere karşı bakış açılarını ortaya çıkarma ve değerlere ilişkin yaklaşımları öğrenilmeye çalışılmıştır. Bütün katılımcılar değerlere önem verdiklerini ifade etmişlerdir. Hayatı anlama ve anlamlandırma aracı olarak gördükleri değerlerin hayatlarında önemli bir yer kapladığını ifade etmişler (K1, K2). İslam dinini de değerler kategorisi içinde değerlendirmişler ve Müslüman olmanın gereği olarak değerleri önemsediklerini ifade etmişlerdir (K3). İnsanların tutum, davranış ve eğilimlerine yön veren değerler kişinin ve toplumun kimlik kazanması noktasında önemli olduğu gibi danışanın ve danışmanın da hayata tutunmasını, disiplin içinde yaşamasını, hayata dair doğru kararlar almasını ve toplumla dayanışmasını sağlaması açısından önemlidir. Görüşme yapılan danışmanların da bunun farkında oldukları söylenebilir. Nitekim bu durumu katılımcılardan bir tanesi: "Hayatımda olmazsa olmaz diyebileceğim şeylerden bir tanesi de değerlerdir. Çünkü hayatın yoksunluklarına karşı kendinizi ve toplumunuzu ayakta, güven duygusunu diri tutacak olan değerlerinizdir" (K4) şeklinde dile getirmiştir.

⁶¹ Bülent Koca, İslam Eğitimi Perspektifinden Değerler Eğitiminde Özne Problemi, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/3, (2020), 921-930, 922.

Manevi danışmanların dini, kültürel ve ahlaki değerleri önemsiyor olmaları önemlidir. Çünkü danışmanların danışanlarıyla ortak bir paydada buluşabilmesi, danışanına empati ile yaklaşabilmesi danışmanlardan beklenen bir durumdur. Aynı değerler dünyasını paylaşabilmek tedavi sürecinde önemli bir başa çıkma kaynağı olarak kabul edilir. Bu açıdan danışman bireyin hayatında önemli olan değerleri dikkate alarak hastanın iyileşme sürecine yardımcı olması beklenir.⁶² Ölüm korkusu, yalnızlık, değersizlik, güven eksikliği ve ötekileştirilme günümüzde insanların en çok başa çıkmaya çalıştıkları anomalilerdir. Bunlarla baş etmek ve bunların üstesinden gelmek için insanları ortak bir paydada buluşturabilen değerlerin önemi her geçen gün daha da artmaktadır. Bu açıdan manevi danışmanların bunun farkında olmaları onların ellerini güçlendiren önemli unsurlar olabilir.

Hangi Değerler Sizin İçin Daha Önemlidir?

Hangi değerlerin insanların hayatlarında önemli olduğunu anlamada aslında neyin çok gündemde yer aldığına bakmak yeterli olabilir. Ayrıca danışanların yoksun olduğu değerler manevi danışmanların üzerinden anlaşılabilir. Genel itibariyle danışmanlar tarafından dini-manevi değerler gündeme getirilmekle birlikte sevgi, saygı, merhamet, dürüstlük, cömertlik, adil olmak gibi yaygın olarak akla gelen pek çok değer de ifade edilmiştir. Manevi danışmanların değerler üzerinde hem fikir oldukları söylenemez ancak üzerinde durdukları değerlerin genel kabul görmüş değerler olduğu söylenebilir. En çok öne çıkan değerler: "Sevgi, saygı, merhamet, sorumluluk, tutarlılık, doğruluk, dürüstlük, temizlik, adalet, anlayışlı ve kararlı olmak, İslam, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'dir. Bu değerlerden sonra ifade edilenler ise doğruluk, adalet, merhamet, ahde vefa, şecaat, sabır, şükür, sevgi, sadakat, örf adet, erdem, fazilettir diyebiliriz (K2, K3, K4, K5, K7). Bu değerlere bir referans kaynağı arayıp onu bir yere mal etmek çok doğru bir davranış olmasa gerektir. Yanı sıra değerlerin evrensel olup olmadığı bunların birileri tarafından dayatıldığına dair tartışmalara mahal vermeden insanlığın ortak değerlerinde buluşmak ve toplumsal dayanışmayı bunlar aracılığıyla sağlamak değerlerin en önemli özelliğidir denebilir.

Manevi Danışmanlıkta Değerin Önemi Nedir?

Değerlerin aslında manevi danışmanlık için merkezi öneme sahip olduğu söylenebilir. Çünkü değerler, manevi danışmanlığın ortaya çıkmasına neden olduğu gibi manevi danışmanlığın önemli kazanımlarından da sayılabilir. Katılımcıların da danışanlara kazandırmaya çalıştıkları özellikler içerisinde değerlerin önemli bir yere sahip olduğu fark edilmiştir. Yurtta çalışan bir katılımcı, gençlerin hayatı anlamlandırma noktasında değerlerin öneminden bahsederken: "Kişi sadece fiziksel olarak değil manevi olarak da doyuma ulaşması gerekir. Manevi boyutunu doyurmazsa kişi boşlukta kalır. Bu boşluk doldurulmadığı takdirde psikolojik bunalımlar, kendini ifade edememe, ne istediğini bilememe gibi sorunlar ortaya çıkar. Sadece maddi değerler üzerinde hayatını kurguladığı zaman da onlarla zevk almaya çalışır ama kesinlikle ruh doyumunu olmadığı için de kesin bir şekilde istenilir bir sonuç alamaz." demiştir (K1).

Diğer katılımcıların neredeyse tamamı "Manevi danışmanlıkta değer kesinlikle çok önemlidir." diyerek değerlerin hem katılımcılara bir hayat gayesi kazandırdığını hem de hayatın zorluklarının üstesinden gelmenin bir yolu olduğunu belirtmişlerdir. En önemlisi değerlerin birlikte yaşama kültürünün olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak kabul gördüğü tespit edilmiştir. Özellikle kültürü oluşturma unsuru olarak maddi ve manevi değerlerin ortak bir payda olarak devamlılığının üzerinde durulmuştur.

⁶² Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 1289.

Hayata bir anlam kazandırma, insanları hayata bağlama ve davranışlara standart getirme noktasında önemli bir fonksiyona sahip olan değerler, yurttaki manevi danışmanlar için gençlerin davranışlarına bir standart kazandırma aracı olarak kullanılırken, hastanelerde hayata tutunma çabasındaki bireylerin içinde buldukları durumun üstesinden gelebilme cezaevlerinde yaşama sevinci işlevini yerine getirmektedir. Manevi danışmanların dikkat çektikleri konuların başında manevi danışmana ihtiyaç duyan bireylerin manevi değerler noktasında sıkıntıda oldukları gibi bunun karşılanması hususunda da bir bekleyiş içerisinde oldukları gelmektedir (K3, K4). Burada öne çıkan en önemli değerini dini değerler olduğu söylenebilir. “Danışanlarımızın ait oldukları toplumun bir kültürü vardır. O kültürün, gelenek göreneklerin İslam dininin değerlerine ters düşmeyen değerlerine de önem vermeye dikkat ediyoruz. Çünkü danışanlar en çok buna ihtiyaç duyuyorlar.” (K3). Bu bir sosyolojik gerçektir. Danışılan kişi danışanın değerlerini bilmeli ve ona göre sürece dâhil olmalıdır. Bu onun değerlerini olduğu gibi kabul ettiği anlamına gelmeyebilir. Dolayısıyla manevi danışmanların süreci sadece dini açıdan görmeyip dinin insan hayatının önemli bir parçası olduğunu bilerek ve psikoloji alanındaki değişimleri de takip ederek hizmet sunmaları iyileşme sürecine katkı sağlayacaktır.⁶³

Başka bir katılımcı manevi danışmanlıkta değerini şu şekilde ifade etmiştir: “Manevi danışmanlıkta değerlerin önemli bir yeri vardır. Değerler insanların yaşadıkları krizler karşısında onları güçlü kılar. Yaşadığı durumu değiştiremeyen bireyin, bakış açısını değiştirerek hayata daha pozitif bakmasını sağlar. Değerler insanların hayatlarını başıboş geçirmelerine izin vermediği için kişileri bir meşguliyete, çalışmaya, amaca ve hedefe yönlendirir. Bu da kişileri anlam bunalımından korur. Manevi danışmanlıkta insanların yaşadıkları bu anlam bunalımını atlatabilmeleri için değerlerden yararlanılmaktadır.” (K4).

Danışanlar En Çok Hangi Değerlerden Yoksunlar?

Katılımcıların verdiği yanıtlara göre güven, dürüstlük ve samimiyet danışanların en çok yoksun olduğu değerlerdir. Manevi danışmanlar bu değerlerin dışında gelenekten kopuşun ve teknolojiyle birlikte hayatımıza giren yeni iletişim yöntemlerinin danışanlar üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamışlardır. Değerlerin kazandırılması noktasında beklenildiği gibi dinin önemine dikkat çekmişler ve İslam dininin aslında bireylere gereken bütün değerleri kazandırabileceğini ifade etmişlerdir. Yani hem değerler hem değerlerin referans kaynağı olarak din gösterilmiştir. Problemlerin kaynağı olarak dini-manevi değerlerden uzaklaşmak olduğu gibi çözümünde dini-manevi değerleri kazanmaktan geçtiği söylenebilir. Manevi danışmanların bu türden yaklaşımlarının ve Türkiye’de yürütülmeye çalışılan manevi danışmanlık mesleği üzerinden yapılan tartışmaların asıl kaynağının danışmanların ilahiyat mezunu ve diyanet personeli olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Gençlerin manevi ve geleneksel değerlerden uzaklaştıkları yaygın bir vurgudur. Yurtta çalışan bir katılımcı gençlerle alakalı, teknolojinin gençleri geleneksel değerlerden kopardığını şu şekilde ifade etmiştir: “Danışanlarımızın çoğu anne baba aracılığıyla öğrenilmiş örf ve adete dayalı dini bilgi yönünden az da olsa bir birikime sahipler. Teknolojinin gelişmesiyle beraber kişiler vaktini o değerlerden yoksun internet üzerinden pompalanan fikirlerle yaşamaya başladılar. Bu da kişileri geçmişimizdeki o maneviyat bağlarından kopardı. Bizim şu an yapmaya çalıştığımız ise o kopartılmış bağlarla yitirilen değerleri tekrar yerine koymaya çalışmaktır. Bu değerler kaybolmuş değerler değil sadece unutulmuş değerlerdir ve biz o değerleri tekrar hatırlatmaya çalışıyoruz.” (K1).

⁶³ Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”, 132.

Bu bağlamda gençlerin en çok din olgusundan ve güvenden yoksun oldukları ifade edilmiştir. Yanı sıra iyimserlik, sabır, anlayış ve vefa; katılımcıların azaldığını düşündükleri değerler olarak dikkat çekmektedir. Manevi danışmanların bunları fark ediyor olmaları, bunların üzerine eğilecekleri anlamına da gelebilir. Çünkü manevi danışmanlar bireylerin içinde buldukları durumu ne kadar iyi kavrayabilirlerse çözümün oluşmasına da o derecede katkı sunabilirler. Bu beceri, özellikle bir danışmada bulunması gereken en önemli özelliklerden olan empatidir.

Değerler Değişir mi?

Evrensel ve değişmeyen değerlerin olup olmadığı meselesi kadim bir tartışmadır. Biz de manevi danışmanların bu konuya nasıl baktıklarına eğildik. Sonuç olarak beklendiği gibi değerler değişir ve kesinlikle değişmez cevaplarıyla karşılaşmıştır. Ancak değişmez diyen katılımcılar çoğunluktadır (K2, K3, K4, K5, K6). Her bireyin kendi bakış açısından anladığı ve anlamlandırıldığı bir dünyası vardır ve bu bağlamda farklı bakış açılarının olması doğaldır. Ancak katılımcıların değerlerin evrenselliği ve nihailiği noktasında kesin yargılar kaçırdıkları gözlemlenmiştir.

Değerlerin kesinlikle değişmeyeceğini ifade eden katılımcı: “Anlatım şekli, söylem düzeyi kişiden kişiye değişebilir ama güven her yerde güvendir, samimiyet her yerde aynı samimiyettir.” diyerek bazı evrensel diyebileceğimiz değerlere dikkat çekmiştir (K2). Katılımcıların çoğunluğu değerlerin değişmesi durumunda toplumsal gerçekliğin de doğal olarak değişeceğini bunun da toplum için iyi olmayacağını ifade etmişlerdir. Muhafazakâr bir bakış açısı, aydınlanmanın ve sosyalizmin karşısında hep geleneği savunmuş özellikle devrimci değişimlerin karşısında olmuştur. Çünkü oluşabilecek ani değişimler insanları üstesinden gelemeyecekleri bir anomalinin içine sürükleyebilecektir. Toplumsal değişme ve din bir arada düşünüldüğünde dini bir muhafazakarlık olarak ele alan insanların değişim ve dönüşüme karşı bir tepki içinde oldukları bilenen bir gerçektir. Bu sadece İslam dinine özgü bir unsur da değildir. Bütün muhafazakârlar olabilecek değişimlerin çoğunun toplumsal düzen ve istikrara özellikle dini değerlere zarar vereceğini düşünürler. Neticesinde de olabilecek her türlü değişim karşısında olurlar.

Sonuç

Hızla değişen dünyada bireylerin ve toplumların en çok hayıflandıkları noktalardan bir tanesi yozlaşan ve kaybolan değerlerdir. Neticede ortaya çıkan bu durum hem bireysel hem de toplumsal bir buhranın da nedeni sayılmaktadır. Bunun üstesinden gelmenin çaresi olarak değerlerin tekrar gündeme geldiği söylenebilir. Yalnızlık, bireyselleşme, ölüm korkusu, yaşlılık, hastalık, suç gibi pek çok problemle başa çıkma noktasında modern hayat anlayışı istenileni verememiş ve insan kendi manevi derinlik ve geleneksel “değerlerine” geri dönme istenci sergilemiştir. Günümüzde manevi danışmanlık çalışmalarıyla birlikte değerlere duyulan ihtiyacın giderilmeye çalışılmakta olduğu söylenebilir. Bu bağlamda manevi danışmanlık değerleri de kapsar şekilde danışanların yoksunluklarını giderme noktasında önemli rol oynamaktadır. Manevi danışman olarak görev yapan katılımcıların da değerlerin öneminin farkında oldukları anlaşılmıştır. Çalışmanın örneklemini oluşturan katılımcıların değerlerden anladıkları şeylerin daha çok maddi, manevi, ahlaki ve dini değerler olduğu görülmüştür. Değerler noktasında evrensellik ve nihailik söz konusu olmasa da “Kültürü ve toplumu ayakta tutan en önemli unsur değerlerdir.” denebilir. Bireylerin eğilimlerini, normatif standartlarını, inanç ve tutumlarını dikkate alırken asıl yapılan onların değerlerini dikkate almaktır. Bu anlamda her alanda yapılan danışmanlık çalışmalarının değerlerden bağımsız olarak

uygulanması, danışmanlığın bir yönünü eksik bırakacaktır. Manevi danışmanlar üzerinden yapılan bu çalışmada çok sayıda danışanın da değerlere yönelik yaklaşımlarına ulaşma imkânı oluşmuştur. Bu çalışmada da görülmüştür ki özellikle genç danışanlar manevi ve geleneksel değerlerden uzaklaşmıştır. Manevi danışmanlar bireylerin ve toplumların zorlu hayat koşullarının üstesinden gelebilmeleri için dini, ahlaki ve manevi değerleri edinmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla manevi danışmanlığa duyulan ihtiyaç ve manevi değer yoksunluğunun üstesinden gelebilme yolunun, değerler olduğu katılımcılar aracılığıyla anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhale. "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama". (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SEB.
- Ağılkaya Şahin, Zuhale. "Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri". *Spiritual Psychology and Counseling*, 1, (2016), 47-77.
- Ağılkaya Şahin, Zuhale. "Pastoral Psikoloji Merkezinde Klinik Manevi Bakım Eğitimi". *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 7, (2018), 43-62.
- Altaş, Nurullah. Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1999), 599-659.
- Altaş, Nurullah "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edt. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Arslan, Z. Şeyma ve Fatma T. Yaşar. Yükselen Değer Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım. *Değerler Eğitimi*. Sinan Zavalı (drl.). İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Aydın, Mustafa. "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/3, (2003), 121-144.
- Aydın, Mustafa. Değerler, İşlevleri ve Ahlak. *Eğitime Bakış Dergisi*, 19, (2011), 39-45.
- Ayten, Ali. "Önsöz", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-Teori ve Uygulama Alanları*, Edt. Ali Ayten, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Baş, Selma. "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/52, (2017), 161-198.
- Başbakanlık Asagem. *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Baygeldi, Merve Reyhan "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması, Mevcut Durum ve Öneriler". *SETA Analiz*, 234, (2018), 1-31.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Bingaman, Kirk A. The Art of Contemplative and Mindfulness Practice: Incorporating the Findings of Neuroscience into Pastoral Care and Counseling, *Pastoral Psychol*, 60, (2011), 477-489.
- Birkök, Cüneyt. "Değerler Sınıflandırması". *Journal of Human Sciences*, 16/2, (2019), 493-498.
- Cebeci, Suat. *Dini Danışmanlık ve Rehberlik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Çelikel, Bülent. "Dinî Danışmanlık: Psikoterapi ile Din Eğitiminin Buluşma Noktası". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/3, (2013), 55-68.
- Demirtaş, Bayram. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri". *Diyanet Aylık Dergi*, 338, (2019), 10-13.
- Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/2, (2017), 1267-1304.
- Egan, Gerard. *Psikolojik Danışma Becerileri*. çev. Özlem Yüksel. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2011.

- Ege, Remziye ve Sinem Uğurlu. "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 7/2, 2018, 1057-1077.
- Eroğlu, Betül Banu. *Ergenlerde Ebeveyn Duygusal Erişilebilirliği ile Psikolojik Sağlık: Duygu Düzenlemenin Aracı Rolü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019). Trabzon Üniversitesi LEE.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Gençlik ve Spor Bakanlığı. KYK Yurtlarında Manevi Rehberlik Hizmetleri Başlıyor. <http://www.gsb.gov.tr/haberdetaylari/1/57491/Aaaaaa>, (2016), (Erişim Tarihi: 10 Aralık 2019).
- Haque, Amber. "Psychology and Religion: Two Approaches to Positive Mental Health". *Intellectual Discours*, 8/1, (2000), 81-94.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. Ankara: İnsan Yayınları, 2004.
- Karagül, Arslan. Modernleşme Arttıkça İnsanın Manevi Danışmanlığa Olan İhtiyacı da Artmıştır. <https://www.diyanehaber.com.tr/aylik-dergi/modernlesme-arttikca-insanin-manevi-danismanliga-olan-ihhtiyaci-h3822.html>, (2019) (Erişim Tarihi: 13 Kasım 2019).
- Kararımak, Ö. ve Bugay, A. "Psikolojik Danışman Eğitiminde Yenilikçi Bir Yöntem: Sinema". V. PDR Uygulamaları Kongresi, Ankara, 2014.
- Karasu, Teceli ve Demirkol, Aslan Ali. "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Bilim*, 1/2, (2018), 112-127.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri". *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2015), 62-80.
- Karlı, Necmi. "Kültürlerarası Manevi Bakım Uygulamaları Bağlamında Müslüman Bireylere Yönelik Manevi Bakım Önerileri". 4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu. Alanya: Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, 2018.
- Kesgin, Bedrettin ve Metin Erdem. "Türkiye'de manevi destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/16, (2018), 69-92.
- Kılınçer, Hatice. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, Edt. Ali Ayten, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Koca, Bülent. İslam Eğitimi Perspektifinden Değerler Eğitiminde Özne Problemi, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/3, (2020), 921-930.
- Koç, Mustafa. "Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma- I". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2012), 201-237.
- Kösemihal, Nurettin Ş. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.
- Köylü, Mustafa. "Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Etkisi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edt. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü, Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık, 2012.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. O. Akınbay, & D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- Masten, Ann S. and Jelena Obradovic. Competence and Resilience nn Development. *Annals Of The New York Academy of Sciences*, 1094/1, (2006), 13-27.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2011.
- Özdemir, Saadettin. "Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (2017), 137- 159.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi İçinde, Değerler Eğitimi*. Sinan Zavalı (dr.). İstanbul: Ensar Yayınları, (2014), 14-37.

- Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 47/2, (2006) 127-141.
- Özen, Yener. "Tanrı- Sen Ben Üçümüzün Yolu – Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, (2010), 41-57.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research and Evaluation Methods*, Sage Publications, London, 2002.
- Puchalski, Christina M. "Spirituality And The Care Of Patients At The End-Of-Life: An Essential Component Of Care". *Omega*. 56/1, (2008), 33-38.
- Rogers-Vaughan, Bruce. "Best Practices In Pastoral Counseling: Is Theology Necessary?", *Journal of Pastoral Theology*, 23/1, (2013), 2-26,
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Söylev, Ömer Faruk. "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye’de Dini Danışmanlık ve Rehberlik". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1/ 2, (2015), 287-308.
- Şirin, Turgay, *Dini Danışma ve Rehberlik-İhsan Modeli-Manevi Danışmanlık*. İstanbul: MİM Akademi Yayınları, 2014.
- Schwartz, Shalom H. Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 25, (1992), 1-65.
- Schwartz, Shalom H. An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2/1, 2012.
- Taşkın, Halime Hilal. *Lise Öğrencilerindeki Akademik Başarı ve Sınav Kaygısı ile Manevi Danışmanlık ve Rehberlik İlişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019). Uşak Üniversitesi SBE.
- Topuz, İlhan. Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/35, (2015), 27-56.
- Utsch, Michael. "The Challenge of Psychotherapy for Religion and Spirituality" *Psyche&Geloof*. 18/1-2, (2007), 86-95.
- Uygur, Ali Engin. "Tarihteki İlk Psikoterapi Metodu: Pastoral Danışmanlık". (2017), <https://www.bilimoloji.com/tarihteki-ilk-psikoterapi-metodu-pastoral-danismanlik/>, (Erişim Tarihi: 17 Kasım 2019).
- VandenBos, G. R. *American Psychological Association Dictionary Of Psychology*, (2th ed.). Pastoral counseling. Washington DC: American Psychological Association, 2015.
- Yıldırım, Ali ve Hsan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.

**LATİN ALFABESİNİN KABULÜNDEN SONRA KUR'AN ELİFBÂSİ ÖĞRETİMİNİN
DÖNÜŞÜMÜ (1928-1972)**

The Transformation of Quran Elifbâ Teaching After Adoption of Latin Alphabet (1928-1972)

Hatice AYAR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs
İstanbul, Turkey
haticeayar83@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2259-2567
DOI: 10.34085/buifd.809137

Öz

Kur'an geçmişten günümüze elifbâlar vasıtasıyla öğretilmektedir. Her biri farklı ses, şekil ve isme sahip olan harflerin, hareketlerin ve okuma kurallarının öğretildiği elifbâlar Kur'an'ın daha doğru daha hızlı ve daha etkili öğrenilebilmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışmada Latin alfabesinin kabulünden Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından yayımlanan ilk elifbâyaya kadar (1928-1972) Kur'an öğretiminde kullanılmak üzere hazırlanmış 25 elifbâ incelenmiştir. Bu çalışmanın temel amacı 1928-1972 yılları arasında hazırlanan elifbâlardan hareketle elifbâ öğretiminde yaşanan dönüşümün tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda Latin alfabesinin kabulünün elifbâ öğretimini nasıl etkilediği, yeni elifbâlarda elifbâ öğretimine özgü hangi yöntemlerin kullanıldığı, elifbâlarda harflerin ve hareketlerin nasıl öğretildiği sorularına cevap aranmıştır. Çalışmaya konu olan yıllarda hazırlanmış elifbâlar hakkında yapılmış bilimsel bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmamız tarihi bir birikim olan elifbâların gün yüzüne çıkarılması bakımından önem arz etmektedir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış ve doküman analizi yapılmıştır. Verilere literatür taraması yoluyla ulaşılmıştır. Tespit edilen elifbâlar başta Milli Kütüphane olmak üzere çeşitli kütüphanelerden ve sahaflardan temin edilmiştir. Elifbâlar incelenirken betimsel analiz yapılmış, elde edilen veriler yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Elifbâ Öğretimi, Kur'an Öğretimi, Latin Alfabesinin Kabulü.

Abstract

The Qur'an has been taught through Elifbâs (i.e. Alphabets) from the past to the present. The Elifbâs, each of which has a different voice, shape, and name, and in which letters, symbols, and reading rules are taught, allow the Qur'an to be learned more accurately, faster, and more effectively. In this study, 25 Elifbâs prepared to be used in teaching the Qur'an were examined as of the acceptance of the Latin Alphabet to the first Elifbâ (1928-1972) published by the Presidency of Religious Affairs. The basic objective of this study was to determine the transformation in Elifbâ teaching based on the Elifbâs prepared between 1928 and 1972. In accordance with this purpose, answers were sought to the questions of how the adoption of the Latin alphabet affects elifbâ teaching, which methods are used specific to elifbâ teaching in the new elifbâ, and how letters and vowel points were taught in the elifbâ. There is no scientific study conducted on the Elifbâs prepared in these years. For this reason, our study is important in terms of uncovering the Elifbâs, which have had a historical accumulation. The Qualitative Method was used in the study, and Document Analysis was performed. The data were collected with a literature review. The identified Elifbâs were obtained from various libraries and second-hand booksellers, and especially from the National Library. When the Elifbâs were examined, descriptive analyses were carried out, and the results were obtained by interpreting the data.

Keywords: Religious Education, Qur'an Teaching, Elifbâ Teaching, Adoption of Latin Alphabet.

Giriş

Kur'an indirilmeye başlandığı ilk günlerden itibaren inananlar tarafından öğrenilmiş ve diğer Müslümanlara da öğretilmiştir. Kur'an okumayı öğrenmenin ilk basamağı hiç kuşkusuz Arap alfabesinin öğrenilmesidir. Her biri farklı ses, şekil ve isme sahip olan harflerden oluşan Kur'an alfabesi geçmişten günümüze elifbâlar yoluyla öğretilmektedir. Bu sebeple Kur'an harf, hareke, işaret ve okuma kurallarının öğretildiği elifbâlar Kur'an öğretiminde önemli bir yere sahiptir. Zira Kur'an'ın doğru okunabilmesi harflerin ilk öğrenilirken fem-i muhsinden (uzman ağzı, güzel icra eden ağız) mahreçlerine uygun olarak öğrenilmesiyle yani elifbâ öğretimi¹ sürecinin titizlikle yapılmasıyla yakından ilgilidir.²

Osmanlı Devleti'nde sıbyan mekteplerinin ders programında elifbâ dersi önemli bir yere sahip olmuştur. Elifbâ derslerinde önce Kur'an okuma kuralları öğretilmiş, Kur'an okuma belli bir seviyeye ulaştıktan sonra da Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinlerin okunmasına geçilmiştir. Elifbâ derslerinde uzun yıllar hiç değiştirilmeden harf yöntemi üzere hazırlanmış *Elifbâ Cüz'ü* isimli eser kullanılmıştır.³ Alfabe öğretimine özgü yöntemlerden biri olan harf yöntemi, Arap alfabesinde olduğu gibi harfin sesinin isminden farklı olduğu dilleri öğretirken kullanılmaktadır. Harf yönteminde önce harflerin tamamının ismi öğretilmekte daha sonra hece okuma örneklerine geçilmektedir.⁴ 1850'li yıllarda başlayan usul-i cedid (yeni yöntem) hareketinin de etkisi ile Osmanlı Türkçesi öğretimi eskiye nazaran daha önemli hale gelmiş ve yine harf yöntemi üzere önce Osmanlı Türkçesini daha sonra Kur'an öğretimini hedefleyen elifbâlar yazılmaya başlamıştır. 1890'lı yıllara gelindiğinde ise harf yönteminin yerini savfî yöntem almaya başlamıştır.⁵ Alfabe öğretimine özgü yöntemlerden biri diğeri olan savfî yöntemde harflerin isimleri yerine seslerinin öğretilmesi esas kabul edilmiştir.⁶ Bu yöntem üzere hazırlanan elifbâlarda harfler alfabetik sıranın dışına çıkılarak tek tek veya küçük gruplar halinde, kullanım sıklığı ve yazılış kolaylığı dikkate alınarak öğretilmiştir.⁷

1911 yılında Selanik'te yapılan Muallimler Kongresi'nde aynı elifbâ ile hem Osmanlı Türkçesinin hem de Kur'an'ın öğretilmesinin sakıncaları üzerinde durulmuştur. Elifbâ derslerinde okutulmak üzere iki ayrı elifbâ hazırlanmasına ve ilk olarak Osmanlı Türkçesinin öğretilmesine karar verilmiştir. Osmanlı Türkçesi öğretiminde kullanılacak olan savfî yöntemde hazırlanmış elifbâlarda harflerin tek tek öğretilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Kur'an elifbâlarının ise -öğrencilerin harfleri bilmeleri sebebiyle- harflerden ziyade hareke, işaret ve okuma kurallarının öğretilmesine yönelik olması gerektiği belirtilmiştir. Bu sebeple

¹ Çalışma boyunca metin içinde geçen elifbâdan kasıt, Kur'an elifbâlarıdır. Elifbâ öğretimi ise Kur'an elifbâsı öğretimini ifade etmektedir.

² Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslâm Araştırmaları* 13 (Ocak-Haziran 2010), 35-36.

³ *Elifbâ Cüzü* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanetler Hazinesi, 436-437), 18a.

⁴ Firdevs Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*, (Ankara, Nobel Yayınları, 2007), 168, Cavit Binbaşıoğlu, "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi", *Eğitim ve Bilim*, 14/114 (Ekim 1999), 8.

⁵ Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-47.

⁶ Hayati Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2005), 78; Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*, 169.

⁷ Namık Kemal Şahbaz, "Türkçe İlkokuma ve Yazma Öğretiminde Ses Yöntemi ve İsmail Hakkı Elifbâ'sı", *Türkiyat Araştırmaları*, 2 (Bahar 2005), 57-58; Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*, 174-176.

Kur'an öğretimi için hazırlanan elifbâların ilk sayfasında Arap harflerinin tamamı tekrar edilmiş ve harekelere geçilmiştir.⁸ Dolayısıyla Kur'an elifbâları, harf yöntemi usulüne geri dönmüştür.

Cumhuriyetin ilanından sonra da devam eden Kur'an elifbâsı yazımı, eğitim alanında gerçekleştirilen en önemli inkılaplardan biri olan Latin alfabesinin kabulünden sonra kesintiye uğramıştır. Zira Arap harfleri ile eğitim faaliyetlerinin yasaklanması sebebiyle bu inkılabın etkilediği alanlardan biri de elifbâ öğretimi olmuştur. Nitekim Cumhuriyetin ilanından günümüze elifbâ öğretim süreci incelendiğinde 1928-1945 yılları arasında yeni elifbâlar yayımlanmadığı görülmektedir. Bu dönemde yaşanan yasaklardan kaynaklanan durgunluk hem elifbâ yazımını hem de Kur'an öğretimini olumsuz etkilemiştir. 4 Ocak 1932 tarihinde yayımlanan talimatnamede Harf Devrimi Kanunu'na aykırı olarak Arap harfleriyle eğitim yapmak için gizli veya aleni dersane açanların ve bu dersanelerde eğitim verenlerin, Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesi gereğince üç aya kadar hafif hapis veya 10 liradan 200 liraya kadar hafif para cezası ile cezalandırılacağı belirtilmiştir.⁹ Söz konusu yasaklara rağmen pek çok İslam gönüllüsü gizlice çocuklara Kur'an öğretmiş, temel dini bilgiler hakkında malumatlar vermeye devam etmiştir.¹⁰

Kur'an geçmişten günümüze -yaşanan tüm sıkıntılara rağmen- her dönem inananlar tarafından öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Elifbâ öğretimi Kur'an öğretiminin ilk basamağı olmasına ve Kur'an okumayı öğretmek amacıyla yüzlerce farklı elifbâ yayımlanmasına rağmen ülkemizde bu konu hakkındaki bilimsel çalışmaların son yıllarda hazırlandığı ve sayıca yetersiz olduğu dikkat çekmektedir. Elifbâ öğretimi hakkında yapılan çalışmaların başında 2005 yılında Namık Kemal Şahbaz tarafından hazırlanan *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi* isimli doktora tezi bulunmaktadır.¹¹ Söz konusu çalışmada elifbâlar Osmanlı Türkçesi öğretiminde kullanılan ders kitapları olmaları bakımından ele alınmıştır. Kur'an elifbâları hakkında yapılmış olan ilk çalışma 2018 yılında İbrahim Tunç tarafından hazırlanan *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi* isimli yüksek lisans tezidir.¹² Çalışmada elifbâda öğretilen harf, hareke ve işaretler hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş ve yeni bir elifbâ öğretim yöntemi önerisinde bulunulmuştur. Elifbâ öğretimine dair yapılmış diğer bir çalışma, Ahmet Bayraktar tarafından 2017 yılında yayımlanan *Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi* isimli makaledir.¹³ Bu makalede, geleneksel elifbâ öğretimi hakkında bilgi verilmiş ve yazarın geliştirdiği yeni Kur'an okuma öğretim yöntemi tanıtılmıştır. Tuğba Tamer'in 2019 yılında hazırladığı *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)* isimli yüksek lisans tezinde

⁸ Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", *Selanik Vilayeti Birinci Muallimler Kongresi Mecmuası* (Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328), 31-35.

⁹ Halim Alyot, *Türkiye'de Zabıta* (Ankara: Kanaat Basımevi, 1947), 937.

¹⁰ Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 1/123, 142, 160, 292; 2/ 17, 62.

¹¹ Namık Kemal Şahbaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

¹² İbrahim Tunç, *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹³ Ahmet Bayraktar, "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi", *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi/ International Journal of Educational Sciences* 1(2017).

günümüzde kullanılan elifbâlar incelenmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁴ Fadime Sarı Korkmaz tarafından hazırlanan “*Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur’an-ı Kerim Öğretimi*” isimli yüksek lisans tezinde ise Kur’an öğretiminde kullanılacak yeni bir sistem geliştirilmeye çalışılmıştır.¹⁵ Söz konusu çalışmalar günümüzde kullanılan elifbâların incelenmesi ve elifbânın daha verimli ve hızlı öğretilmesini sağlamak amacıyla geliştirilen yeni yöntem denemeleri olmaları bakımından önemlidir. Bu araştırma ise söz konusu çalışmalardan farklı olarak yeni bir yöntem önerisinde bulunmamaktadır. Yine 2019 yılında tarafımızdan hazırlanan *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kur’an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* isimli doktora tezinde belirlenen yıllar arasında Osmanlı Devleti’nde elifbâ öğretiminin nasıl yapıldığı ortaya konmuş ve kullanılan elifbâlar incelenmiştir. Halil Uysal tarafından hazırlanan *Cumhuriyet Dönemi Kur’an Araştırmaları* isimli makalede ise söz konusu yıllarda hazırlanmış elifbâların bir kısmının Kur’an hakkında yapılan çalışmalar listesine dâhil edildiği görülmüştür.¹⁶

Bu çalışmada alanda yapılan çalışmalara katkı sunmak amacıyla Latin alfabesinin kabulünden Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1972 yılında yayımlanan *Kur’an Okumaya Giriş* isimli elifbâyaya kadar hazırlanmış elifbâlar incelenerek o dönemin birikiminden istifade edilmesi, incelenen elifbâların olumlu ve olumsuz yönlerinin tespit edilmesi hedeflenmektedir. 1928-1972 yılları arasında Kur’an öğretiminde yaşanan sıkıntıları konu edinen çalışmalar olmakla birlikte elifbâ öğretiminin hangi materyallerle ve nasıl yapıldığı hakkında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

1. Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Elifbâ Öğretiminin Tarihî Süreci (1928-1972)

Cumhuriyetin ilanından sonra 1 Kasım 1928’de gerçekleşen Latin Alfabesinin kabulü eğitim alanını etkileyen en önemli yeniliklerden biri olarak görülmektedir. Latin alfabesinin kabulü ile birlikte Arap alfabesiyle yazılmış kitapların okullarda okutulması “Bütün mekteplerin Türkçe yapılan tedrisatında Türk harfleri kullanılır. Eski harflerle matbu kitaplarla tedrisat icrası memnudur.” maddesi ile yasaklanmıştır.¹⁷ Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun ilanından sonra açılan ve Arapça derslere yer veren İmam Hatip mektepleri de 1932 yılında devlet bütçesine yük oldukları ve öğrenci ilgisizliği gerekçe gösterilerek kapatılmıştır.¹⁸ O yıllarda Kur’an-ı Kerim ve din öğretimi yapan tek kurum; 1925 yılında Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde Kur’an hafızı yetiştirmek amacıyla açılan 9 Kur’an kursudur.¹⁹ Daha önce de ifade edildiği gibi 1932 yılında yayımlanan talimatname ile Diyanet bünyesinde açılan kurslar dışında kalan mekânlarda elifbâ ve Kur’an öğretiminin yapılması yasaklanmıştır.²⁰ Bu kursların ise ilk tahsil çağında olan 12 yaşından küçüklere yasaklandığı yetişkinlikler için de sadece Kur’an-ı Kerim’i, namaz surelerini ve dualarını öğrenecekleri mekânlar olarak tahsis edildiği anlaşılmaktadır.²¹

¹⁴ Tuğba Tamer, *Kur’an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

¹⁵ Fadime Sarı Korkmaz, *Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur’an-ı Kerim Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁶ Halil Uysal, “Cumhuriyet Dönemi Kur’an Araştırmaları”, *Makâlât* 1 (1999), 145-160.

¹⁷ Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun (THKTH), *Resmî Gazete* 1030 (3 Kasım 1928), Kanun No. 1353, md. 1-9.

¹⁸ Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 65.

¹⁹ Ahmet Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 18; Ramazan Buyrukçu, *Kur’an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 38.

²⁰ Alyot, *Türkiye’de Zabıta*, 937; Koç, *Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerinde Bir Araştırma*, 18.

²¹ Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 35.

Hatta 1941 yılına gelindiğinde ilk tahsili bitirmemiş 7-16 yaş aralığındaki çocukların Kur'an kurslarına alınmaması yönündeki karardan resmi kurumlarda Kur'an öğrenme yaş sınırının yükseltildiği anlaşılmaktadır.²² Bu da çocukların Kur'an eğitimini resmi kurumlardan almasının önündeki ciddi bir engel olmuştur. Bu kısıtlamaların yanı sıra 1932 yılında Kur'an-ı Kerim ilk kez Latin alfabesine çevrilmiştir. Kur'an'ın Latin harfleri ile yazılması Diyanet İşleri Reisliğine bağlı Mushafları Tetkik Heyeti tarafından onaylanmamasına rağmen *elKur'an-Elmuşhafuşşerif* yayımlanmıştır.²³

1946 yılında çok partili sisteme geçişle birlikte din öğretimi anlamında birtakım gelişmeler yaşanmaya başlamış 1947 yılından itibaren de din eğitimi tekrar gündeme alınmıştır.²⁴ Bu gelişmelerin bir yansıması olarak Kur'an Kurslarının sayısı artmış, imamlık ve hatiplik gibi din hizmetlerini yapacak kişilerin yetiştirilmesi amacıyla 21 Mayıs 1948 tarihinde İmam Hatip kursları açılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılan bu kurslara ortaokul mezunu ve askerliğini yapmış erkek öğrenciler alınmıştır.²⁵ 10 ay olarak planlanan İmam Hatip kurslarının ders dağılımı cetveli incelendiğinde ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim öğretiminin yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁶ Söz konusu kursun ders içerikleri ile ilgili ayrıntılı malumata ulaşılamaması sebebiyle Kur'an-ı Kerim öğretimine elifbâ cüzünden mi yoksa Kur'an'ı yüzünden okumadan mı başlandığı bilgisi mevcut değildir. Fakat kurs hakkında yapılan bir değerlendirme yazısında kursa katılanların hâlihazırda imam veya hatip olduğu, kapanan medreselerin son sınıfında eğitim görürken ayrılanlardan veya din hakkında geniş malumat sahibi olmak isteyen gençlerden oluştuğu ifade edilmektedir.²⁷ Bu bilgi Kur'an dersinin elifbâ cüzünden ziyade yüzünden okuma ve ezber yapılması şeklinde işlendiği düşüncesini oluşturmaktadır.

14 Mayıs 1950 seçimlerinin sonucunda iktidar olan Demokrat Parti dönemi din eğitimi anlamında yaşanan fetret yıllarının bitişi için bir umut olarak görülmüş, 17 Ekim 1951 tarihine gelindiğinde ise İmam Hatip okulları açılmıştır.²⁸ İmam Hatip okullarının orta kısımda Kur'an derslerinin sadece Latin alfabesi ile yapılması bazı okullarda rahatsızlığa sebep olmuş ve durumun düzeltilmesini sağlamak amacıyla şikâyetlerde bulunulmuştur.²⁹ Bu ve benzeri girişimler neticesinde olmalı ki İmam Hatip okullarının dört yıllık orta kısmının ders programında 1951-1957 yılları arası Kur'an-ı Kerim dersinin Türkçe ve Arapça olarak notlandırıldığı o dönem eğitim gören öğrencilerin karnelerinde görülmektedir.³⁰ İmam Hatip okullarının açıldığı 1951 yılından sonra bazı dönemler durağan şekilde bazı dönemler ise yoğun bir ilgiyle varlığını sürdürmüş pek çok genç Kur'an okumayı bu okullar vasıtasıyla öğrenmiştir.

Çok partili döneme geçiş ile birlikte Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde de birtakım gelişmeler yaşanmış 1950 yılına gelindiğinde kurumun ismi Diyanet İşleri Başkanlığı olarak

²²Cumhuriyet Arşivleri (CCA), *Muamelat Genel Müdürlüğü*, Kutu: 26, Gömlek: 151, 15.

²³*ElKur'an-Elmuşhafuşşerif* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932); Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bulut, "Kelâm-ı Kadîmin Hatasız Basımını Gaye Edinmiş Bir Müessesesi: Mushaflar Tetkik Heyeti- 3", *Diyanet Aylık Dergi* 342 (Haziran 2019), 30-33.

²⁴ İrfan Başkurt, *Diyanet'in Uygulamalı Tarihi* (İstanbul: y.y., 2012), 97; Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma*, 40.

²⁵ Cumhuriyet Arşivleri (CCA), *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü*, Kutu. 42, Gömlek. 251, 17.

²⁶ Öcal, 100. *Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, 96-99.

²⁷ Metin Toker, "Dünyanın En İhtiyar Talebeleri Burada", *Cumhuriyet Gazetesi* (4 Şubat 1949), 4.

²⁸ Öcal, 100. *Yılında İmam Hatip Liseleri*, 108.

²⁹ Cumhuriyet Arşivleri (CCA), *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü*, Kutu. 90, Gömlek. 562, 5; Ayrıca bk.: Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/578-579.

³⁰ Öcal, 100. *Yılında İmam Hatip Liseleri*, 123.

değiştirilmiştir.³¹ Bu süreçte bir yandan ülkenin mevcut dini durumunu özetleyen ve gelecek vizyonu çizen raporlar hazırlanırken diğer yandan toplantılar düzenlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Merkez Araştırma ve Geliştirme Kurulu tarafından 1963 yılında gerçekleştirilen dokuz günlük toplantıda önemli kararlar alınmıştır. Bu kararlardan biri de halkın din öğrenimi ihtiyacını gidermek için Kur'an kurslarının din görevlisi yetiştiren bir kurum olmaktan çıkarılıp yaygın eğitim veren bir kurum haline dönüştürülmesidir. Bu kararın uygulamaya geçirilmesi 1965 yılında yürürlüğe giren Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun ile mümkün olmuştur.³² 1971 yılında çıkarılan Kur'an Kursları Yönetmeliğinde Kur'an'ı usulüne uygun olarak okutmak ve meallerini öğretmek yüzünden okuma öğretecek olan Kur'an kurslarının görevleri arasında ilk sırada yer almıştır.³³

2. Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Hazırlanan Elifbâlar

Latin alfabesinin kabulü ile birlikte Arap Alfabesiyle yazılmış kitapların okullarda okutulmasının yasaklanması elifbâ öğretimini etkilediği gibi elifbâ yazımını da etkilemiştir.³⁴ 1928 yılından sonra baskısına ulaşılan ilk elifbâ 1945 yılına aittir.³⁵ Bu tarihler arasında yeni elifbâ basılmasına izin verilmediği gibi yurt dışından ülkeye elifbâ sokulması da yasaklanmış getirilen elifbâların toplattırılması hakkında kararname çıkarılmıştır.³⁶ O dönem elifbâ öğrenmek isteyenlerin ellerinde geçmiş yıllardan kalma elifbâları yoksa piyasada elifbâ bulamadıkları aktarılmaktadır.³⁷ 1963 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Merkez Araştırma ve Geliştirme Kurulu tarafından elifbâ yazımı ile ilgili ilk adım atılmış, Kur'an öğrencileri için Kur'an alfabesi yayımlanması kararı alınmıştır.³⁸ Bu karar ancak 1972 yılında hayata geçirilebilmiştir.³⁹ Bu bağlamda 1945 yılında yayımlanan *Kur'an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tevvîd)* isimli elifbâdan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1972 yılında yayımlanan *Kur'an Okumaya Giriş*⁴⁰ isimli elifbâya kadar 25 farklı elifbânın baskısına ulaşılmıştır.

İncelenen elifbâlar genellikle 15*20 ebadında olup 30-40 sayfa aralığındadır. Ancak içeriklerine göre 8 ve 120 sayfa olan elifbâlar da bulunmaktadır.⁴¹ Çoğu üçüncü hamur kâğıda tek renk olarak basılan elifbâların bazılarının kapakları kartondan ve renkli bazılarının ise renkli ve desenlidir.⁴² Tetkik edilen elifbâlarda okunacak olan hece ve kelimeler sayfa düzenini sağlamak amacıyla genellikle kutucuklar içine yazılmıştır. Tercih edilen yazı karakteri veya kutucuklar kullanılmaması sebebiyle görsel olarak tertip ve düzene sahip olmayan elifbâlar da

³¹ Başkurt, *Diyanet'in Uygulamalı Tarihi*, 35.

³² Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 18.

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği (DİBKKY), *Resmî Gazete* 13989 (17 Ekim 1971), md. 2/3.

³⁴ THKTH, 1-9.

³⁵ Münif Çelebi, *Kur'an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tevvîd)* (İstanbul: y.y., 1945).

³⁶ Cumhuriyet Arşivi (CCA), *Kararlar Daire Başkanlığı (1928...)*, Kutu. 96, Gömlek. 83, 2.

³⁷ Öcal, 100. Yılında *İmam Hatip Liseleri*, 77; *Kur'an-ı Kerim Öğrenmek İsteyenlere Kolaylık Kur'an-ı Kerim Elifbâsı ve Namaz Sureleri* (İstanbul: Anadolu Matbaası, 1965).

³⁸ Cumhuriyet Arşivleri (CCA), *Diyanet İşleri Reisliği*, Kutu. 4, Gömlek. 37, 21.

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Başkanlığımızca Basımı Yapılan Tüm Eserler* (Erişim 15 Nisan 2020).

⁴⁰ Tayyar Altıkulaç vd., *Kur'an Okumaya Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972), 1.

⁴¹ Tunahan, *Kur'an Harf ve Harekeleri* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1958), 8; Ali Kemal Belviranlı, *Kur'an Rehberi* (b.y.: y.y., 1964), 120.

⁴² Numan Kurtulmuş, *Kur'ani Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Ahmed Sait Basımevi, 1951), 1; Murat Öztin, *Din Duygusu, Ahlak ve İnsan Yeni Harflerle İzhahlı Kur'an Alfabesi* (İzmir: İzmir Basımevi, 1946), 1; Fikri Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabesi* (b.y.: y.y., 1959), 1; Hüseyin Karagözoğlu, *Miftah'ul-Kur'an-Kur'an Anahtarı* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948), 1.

bulunmaktadır.⁴³ Abdestin alınışı ve namazın kılınışının resimler üzerinden tarif edildiği iki elifbâ dışında elifbâlarda resim kullanılmamıştır.⁴⁴ Nadir de olsa elifbâların bazılarında hat sanatıyla yazılmış ayet ve dua levhalarına yer verilmiştir.⁴⁵

Yazarların bir kısmı elifbâlarında Arapça yazılan hece ve kelimelerin altına Türkçe okunuşlarını yazmışlardır.⁴⁶ Ancak yazı ile ses öğretmenin zorluğuna dikkat çekerek Kur'an'ın doğru okunabilmesi için aslında fem-i muhsinden öğrenilmesinin gerekli olduğu ifade etmişlerdir. İnsanların kendi kendilerine Arapça Kur'an okuyabilmelerinin tam olarak mümkün olmadığına ancak zamanın şartları itibarıyla böylesi bir zaruretin oluştuğuna dikkat çekerek Latin alfabesinden istifade etmelerinin sebebini ifade etmişlerdir.⁴⁷

İçerik itibarıyla elifbâların hemen hemen tamamında Besmele ile başlanmış, harf, hareke, işaret ve okuma kurallarının öğretiminin ardından namaz sure ve dualarına yer verilmiştir. Ali Kemal Belviranlı⁴⁸ tarafından hazırlanan *Kur'an Rehberi* (1964) isimli elifbâda sure ve duaların kutucuklar içerisine önce kelime kelime daha sonra bir bütün halinde yazılması incelenen elifbâlardaki ilk ve tek uygulamadır.⁴⁹ Elifbâların bir kısmında diğerlerinden farklı olarak bu dua ve surelerin Türkçe mealine yer verilmiş ve Arapça metinlerinin altına Latin alfabesi ile okunuşları yazılmıştır.⁵⁰ *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*'nde (1970) ise elifbânın Kur'an hükmünde sayılmaması için ayetlerin sadece Türkçe okunuşlarına yer verildiği belirtilmiştir.⁵¹ Elifbâların bir kısmında geçmişte yazılan Kur'an elifbâlarından farklı olarak iman esasları, İslam'ın şartları, Kur'an-ı Kerim'in bölümleri, hanımlara mahsus haller ve mükellefin görevleri hakkında bilgi verilmiş, 32 farz liste halinde yazılmıştır. Bazı elifbâlarda ise özellikle namaz bahsine ihtimam gösterilmiş abdest, gusül gibi namaz öncesi hazırlıklar hakkında bilgi verildikten sonra namazın önemi, vakitleri ve kılınışı ayrıntılı olarak işlenmiştir.⁵²

2.1. Elifbâların Yazılma Amacı

Yazarlar önsözlerinde, elifbâlarını hazırlama amaçlarını birkaç cümle ile ifade ederken aynı zamanda çok partili döneme kadar elifbâ öğretiminde yaşanan sıkıntılara da değinmişlerdir. Ayrıca yazarların özsözlerindeki hitaplarından ve açıklamalarından geçmişte çocuklara yönelik

⁴³ Demir Hafız Mehmed, *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri ve Ahkamı Tecvîd* (İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1946), 11-21.

⁴⁴ Öztin, *Din Duygusu, Ahlak ve İnsan Yeni Harflerle İzahlı Kur'an Alfabeti*, 17-20; Nurettin Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili* (Konya: Ülkü Basımevi, 1970), 46-53.

⁴⁵ Demir Hafız Mehmed, *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri ve Ahkamı Tecvîd*, 19; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 57, 73.

⁴⁶ Yusuf Ararat, *Kur'an-ı Kerim için Çiçekli Elifbe* (İstanbul: Zerafet Basımevi, 1953), 3-5; Tombul, *Kur'an ve Tecvîd*, 10-14; Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 13-39; Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 6-10.

⁴⁷ Çelebi, *Kur'an Dili*, 5; Kurtulmuş, *Kur'ani Kerim Elifbâsı*, 1; Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabeti*, 5; Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*, 3; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 3.

⁴⁸ Ali Kemal Belviranlı (1923-2003): Konya'da doğmuştur, hafızlığını tamamladıktan sonra İslami ilimler, Arapça ve Farsça tahsil etmiştir. Tıp doktorudur.

⁴⁹ Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 74-91.

⁵⁰ Yaşar Sabri Göktaş vd., *Kur'an-ı Kerim Öğrenme ve Okuma Rehberi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1971), 49-60; Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*, 65-92; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 74-91.

⁵¹ Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 54-55.

⁵² Öztin, *Din Duygusu, Ahlak ve İnsan Yeni Harflerle İzahlı Kur'an Alfabeti*, 10-20; Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabeti*, 45-48; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 94-120; Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*, 93; Göktaş vd., *Kur'an-ı Kerim Öğrenme ve Okuma Rehberi*, 64-86; Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 40-59.

hazırlanan elifbâların bu dönemde yetişkinlere de Kur'an-ı Kerim öğretmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.⁵³

Münif Çelebi,⁵⁴ elifbâsını Müslümanların Kur'an-ı Kerim'i İslam yazısı ile "Kur'anca" okumak istediklerini düşündüğü için hazırladığını belirterek Latin Alfabesi ile yazılmış olan Kur'an'ın halk nazarındaki durumunu ortaya koymuştur.⁵⁵ Nurettin Ünlü⁵⁶ *Kur'an Dili* (1970) isimli elifbâsında "Kur'an'ı kendi harfleriyle okumanın zannedildiği kadar zor olmadığını" vurgulamakta, Hafız Celal Aşık⁵⁷ da elifbâsını "... henüz Kur'an'ı Kerim'i okuyamayan fakat her an için okumayı arzu ettiklerine şüphe olmayan din kardeşlerine yardımcı olmak" amacıyla hazırladığını ifade etmektedir.⁵⁸ Ayrıca yeni yazının Kur'an'daki manayı bozması sebebiyle Kur'an-ı Kerim'in doğru okumasına vesile olmak, dindar vatandaşların çocuklarına evlerinde Arapça harfleri ve heceleri öğretmesine yardımcı olmak, yüzbinlerce din kardeşlerinin bekleyişlerine karşılık olmak ve okunması ibadet ve sevap olan Kur'an'ın en kısa zamanda öğrenilmesini sağlamak, Kur'an bilmeyenlerin kendi harfleriyle kendi kendilerine okumayı öğrenmelerini sağlamak amacıyla elifbâsını hazırladığını belirten yazarlar da bulunmaktadır.⁵⁹ Elifbâların bir kısmında tecvîd kurallarının öğretilmesi de hedeflenmiştir.⁶⁰ Mesela Muhammed Güner⁶¹ *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*'ni (1970) hazırlama amacını mevcut elifbâların tatmin edici bir metotla hazırlanmamış olmasına bağlamaktadır. Yazar elifbâ sürecinde tecvîdli okumayı öğretmek yerine öğrencilerin en az bir kere düz (tecvîdsiz) hatim ettikten sonra tecvîd öğrenmeye başlamaları gerektiğini ifade etmekte ve elifbâsını bu metoda göre hazırladığını belirtmektedir.⁶² *Kur'an ve Tecvîd* (1967) isimli elifbânın yazarı olan Ali Tombul⁶³ ise tecvîdin önemine değindikten sonra tecvîd kitaplarını yetersiz bulduğunu belirterek elifbâsında tecvîd konularına yer verme sebebini açıklamaktadır.⁶⁴

Hüseyin Demircioğlu⁶⁵ tarafından hazırlanan elifbâda diğerlerinden farklı olarak sayfa sonlarında hadis-i şeriflere ve özlü sözlere yer verilmiştir.⁶⁶ Tüm bu bilgilerden farklı olarak 1951 yılında Numan Kurtulmuş⁶⁷ tarafından hazırlanan elifbâda seçilen tüm kelime ve

⁵³ Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*,3; Hüseyin Demircioğlu, *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber* (Sakarya: Eskin Matbaası, 1971), 1; Hafız Celal Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabesi* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1948), 4; Karagözoğlu, *Miftah'ul-Kur'an-Kur'an Anahtarı*, 3.

⁵⁴ Münif Çelebi (1900-1955): Isparta'da doğmuştur. 1921 yılında İstanbul Orman Mektebi'ni bitirerek Yüksek Orman Mühendisi olmuştur. 1947 yılında Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsünde profesörlüğe yükselmiştir. 1950 yılında Ankara Fen Fakültesi'nin Fizik Kürsüsünün müdürü olarak çalışırken 1955 yılında vefat etmiştir.

⁵⁵ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabesi*, 5.

⁵⁶ A. Nurettin Ünlü: Yazar kendisini Sultandağ Müftüsü olarak takdim etmiştir.

⁵⁷ Hafız Celâl Aşık: Elifbâsında kendisini emekli öğretmenlerden Merhum Ahmed Cemaleddin Aşık'ın oğlu olarak tanıtan yazar Of'un Çufaruska köyündendir ve Kur'an'ı Kerim öğretmenidir.

⁵⁸ Hafız Celal Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabesi* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1948), 3.

⁵⁹ Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabesi*, 3; Kurtulmuş, *Kur'ani Kerim Elifbâsı*, 1; Hasan Nüman Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ* (İstanbul: y.y., 1949), 3; Karagözoğlu, *Kur'an Anahtar*, 2.; Ali Tombul, *Kur'an ve Tecvîd* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1967), 4.

⁶⁰ Demir Hafız Mehmed, *Esaslı Tatbikat Dersleri*, 19-28; Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabesi*, 39; Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*, 29-32; Tombul, *Kur'an ve Tecvîd*, 71-112.

⁶¹ Muhammed Güner: Yazar kendisini Sakarya'da Bahçelievler Kur'an kursu öğretmeni olarak takdim etmiştir.

⁶² Muhammed Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili* (Sakarya: Yalçınöz Matbaası, 1970), 3-4.

⁶³ Ali Tombul: Yazar kendisini Bucak Müftüsü olarak takdim etmiştir.

⁶⁴ Ali Tombul, *Kur'an ve Tecvîd*, 7.

⁶⁵ Hüseyin Demircioğlu: Yazar kendisini Sakarya vaizi olarak takdim etmiştir.

⁶⁶ Demircioğlu, *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber*, 10-20.

⁶⁷ Numan Kurtulmuş: Yazar kendisini emekli binbaşı olarak takdim etmiştir.

cümlelerin Türkçeleri, Arapça kelimelerin karşılığını öğretmek ve İslam dini hakkında malumat vermek amacıyla yazılmıştır.⁶⁸

1970'li yıllara kadar elifbâların önsözlerinde halkın sıkıntıları ve mağduriyetleri ifade edilirken söz konusu yıllardan sonra elifbâların sayısının giderek arttığı camilerde Kur'an kursları açıldığı ve Kur'an öğrenmemenin artık bir mesuliyet olduğu vurgulanmaya başlanmıştır.⁶⁹ Bir nevi 1946 yılına kadar yasaklamalar sebebiyle devletin engellerine takılan bireysel sorumluluk artık kişilere tevdi edilmeye başlanmıştır.

2.2. Elifbâ Öğretiminde Klasik Usul: Harf Yöntemini Esas Alan Elifbâlar

Tetkik edilen elifbâların çoğu harf yöntemi esasına göre hazırlanmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi harf yöntemini esas alarak hazırlanan elifbâlarda harflerin tamamı topluca isimleri ile ezberletildikten sonra harekeli okuma örneklerine geçilmektedir. Kur'an'ın doğru okunabilmesi için elifbâ öğretimi sırasında harflerin seslerinin doğru öğrenilmesi önem arz etmektedir. Bazı elifbâlarda harflerin mahreçlerinin doğru olarak çıkarılabilmesi amacıyla uyarılarda bulunulduğu özellikle kalın harflerin kalın olarak okunması, peltek harflere dikkat edilmesi gibi hususlarda dikkat çekildiği görülmektedir. Ayrıca harflerin mahreçleri yazılı olarak tarif edilmekte ve çıkarılması gereken sesler için ise hırıltılı, ince, kalın, çok kalın gibi yönlendirmeler yapılmaktadır.⁷⁰ Mesela 1945 yılında yayımlanan *Kur'an Dili Alfabeti* isimli elifbâda harflerin mahreçleri hakkında bilgi verilmiş, Türkçede ses karşılığı olduğu ya da olmadığı düşünülen harfler belirtilmiştir. Ayrıca elifbâda harflerin müstakil şekillerinin yanı sıra başta, ortada ve sonda aldığı şekillerin bir kutucuk içerisinde aynı anda öğretilmesi hedeflenmiştir. Elifbâda harfler topluca bir sayfada verilmemiş her harfin üzerinde ayrı ayrı durulmuştur. Harf öğretimi sırasında harfin "özü" olarak ifade edilen, hiç değişmeyen şekli (alamet-i farikası) dolgun çizgi ile harfin özüne eklenen kısmı ise noktalı olarak yazılmıştır. İlerleyen yıllarda hazırlanan *Namaz Hocalı Kur'an Dili*'nde (1970) de harflerin başta, ortada, sonda yazılışlarının öğretiminde de noktalı yazılışlara yer verilmiştir.⁷¹ *Kur'an Dili Alfabeti*'nin (1945) diğer bir özelliği ise ilk kez bir elifbâda Arapça kelimelerin altına okunuşlarının Latin alfabesi ile yazılmış olmasıdır. Yazar Latin harflerinin Arap fonetiğine uygun olarak seslendirilebilmesini sağlamak amacıyla bir yazım usulü geliştirmiş ve kalın harflerin diğerlerinden daha kalınca ve büyük harf şekli ile çok ince harflerin ise italik olarak ÷ = z, j = z, ʒ = Z örneğinde olduğu gibi yazıldığını izah etmiştir.⁷² Daha sonraki yıllarda hazırlanan elifbâlarda da örnek hece ve kelimelerin Türkçe okunuşları yazılmaya devam etmiştir.⁷³

Tetkik edilen elifbâlarda ekseriyetle hoca olmaksızın sadece elifbâlar vasıtasıyla Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmeye çalışan yetişkinlere yönelik açıklamalar bulunmaktadır. Bu açıklamalar harflerin mahreçlerinin, harekelerin harflere verdiği seslerin izah edilmesi, Arap alfabesindeki harflerin Latin alfabesindeki harflerle benzerliklerinin veya farklılıklarının belirtilmesi ile yapılmıştır. Ayrıca harflerin şekillerinin yanına Osmanlı Türkçesinde kullanılan isimleri Latin alfabesi ile yazılmıştır. Bu isimler bazı elifbâlarda doğrudan bazılarında ise harfin

⁶⁸ Kurtulmuş, *Kur'ani Kerim Elifbâsı*, 8-9, 21-23.

⁶⁹ Yaşar Sabri Göktaş vd., *Kur'an-ı Kerim Öğrenme ve Okuma Rehberi*, 4; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 5; Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 3.

⁷⁰ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti*, 7-12; Muharrem Zeki Korgunal, *Kur'an Dili* (İstanbul: Bütün Kitabevi, 1958), 9; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 5.

⁷¹ Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 11.

⁷² Çelebi, *Kur'an Dili*, 7-13.

⁷³ Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*, 46; Korgunal, *Kur'an Dili*, 11; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 34; Demircioğlu, *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber*, 4-19; Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 13-39.

Arapça sesinin de kavratılabilmesi için özel ifadeler ve şekiller geliştirilerek yazılmıştır. Söz konusu elifbâlardan biri olan *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*'nde (1948) harfler, Elif, Be, Te, Se, Cim, Hha, HHı, dâl, zâl, RRe, ZZe, SSin, ŞŞın, SSaDD, ZZaDD, TTı, ZZı, Ayın, ĞĞayın, Fe, KKaf, Kef, Lâm, Mim, Nun, Vav, He Lâmelif ve Ye isimleriyle Türkçe olarak ifade edilmeye çalışılmıştır.⁷⁴ İncelenen diğer elifbâlarda harflerin Osmanlı Türkçesi isimleri farklı şekillerde yazılmıştır.⁷⁵ Hâlbuki harflerin ilk öğretilirken Osmanlı Türkçesi isimleri yerine Arapçadaki orijinal isimleri ile öğretilmesi daha uygundur. Zira Kur'an-ı Kerim'de hurûf-u mukataanın doğru olarak okunabilmesi harflerin Arapça isimlerinin bilinmesine bağlıdır.⁷⁶

Bazı elifbâlarda harfler Arapça mahreçleri tarif edildikten sonra Türkçedeki harflere benzerlikleri bakımından da değerlendirilmiştir. Mesela ج harfi "Türkçedeki C harfi ile aynıdır" açıklamasına yer verirken; ح harfini "Bu harf boğazın ortasından (hırıltı) kelimesinin başındaki (hı) gibi adeta boğazı yırtarak çıkar ve daima kalın okunur. Bu kitaptaki şekli (H:) dir."⁷⁷ cümleleriyle izah edilmiştir.⁷⁸ *En Kısa Zamanda Kur'an-ı Kerim'i Oku* (1951) isimli elifbâda harflerin isimlerinin yanı sıra sesleri hakkında da bilgi vermek amacıyla ث harfi s', ذ harfi z', ع harfi a'-ı'-u' olarak kesme işareti kullanılarak yazılmıştır. Ancak diğer bir peltek harf olan ط'nun sesi için kesme işareti kullanılmamış veya bazı kalın harfler büyük harf ile gösterilirken bazıları küçük harf ile yazılmıştır. Diğer bir ifade ile harflerin seslerinin gösterildiği yazımda bir birliktelik oluşturulamamıştır.⁷⁹

Yusuf Ararat⁸⁰ tarafından hazırlanan *Çiçekli Elifbe*'de (1953) harfler şekillerine göre tasnif edilerek öğretilmiş ve başta, ortada, sonda yazılışlarının öğretimi sırasında çeşitli tasnifler yapılarak benzetmelerden istifade edilmiştir. Mesela ب ت ث ی harflerinin kelime içinde "tırnak gibi ufak yataklık şeklinde" olduğu ve noktalarından ayırt edildiği, ك harfinin bazen boru bazen kollu olarak yazıldığı, ج ح خ م harflerinin "çomak başı gibi kancalı" olduğu belirtilmiştir.⁸¹ *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*'nde (1970) ise harflerin başta, ortada, sonda yazılırken aldıkları şekilleri kavratmak için tablo oluşturularak her bir şekille ilgili örneklere yer verilmiştir.⁸² *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*'sında (1949) Hasan Nüman Öner,⁸³ harflerin şekillerini iyi öğrenmenin çok önemli olduğu ifade ettikten sonra ا هـ غ ع ح س ز ذ ث ا harflerinin mahreci üzerinde durmuş geri kalan harflerin ise kolay olduğu için açıklanmaya gerek olmadığını ifade etmiştir.⁸⁴

⁷⁴ Aşık, *Tarifli Kur'an-Kerim Alfabeti*, 8.

⁷⁵ Çelebi, *Kur'an Dili*, 8-10; Korgunal, *Kur'an Dili*, 4-6; Belviranlı, *Kur'an Rehberi*, 8-9.

⁷⁶ Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 3-4; Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Kardeşler Ofset Matbaacılık, 2015), 14-15; Ömer Özbek, *Özet Tecvîdim* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 14.

⁷⁷ Günümüzde harflerin mahreçlerine yer verilen tecvîd kitaplarına göre bu bilgi doğru değildir. Çünkü ج harfinin mahreci dil ortası ile damak ortası iken Türkçedeki c harfinin çıkış yeri diş etlerinin başladığı yer ile dil ucudur. ح harfi ise boğazın edne'l-halk denilen en üst kısmından çıkar. Horlama sesine benzer bir özelliğe sahipse de dil ve damaktan gelen bir hırıltı ile çıkarılması yanlıştır. Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 22; Özbek, *Özet Tecvîdim*, 42.

⁷⁸ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti*, 7-12; Korgunal, *Kur'an Dili*, 3-6; Ünlü, *Namaz Hocalı Kur'an Dili*, 5-10.

⁷⁹ *En Kısa Zamanda Kur'an-ı Oku* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 2-10.

⁸⁰ Yusuf Ararat (1879-1963): Arap dili ve Edebiyatı âlimi.

⁸¹ Ararat, *Kur'an-ı Kerim için Çiçekli Elifbe*, 6-7.

⁸² Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 10-19.

⁸³ Hasan Nüman Öner: Yazar kendisini Gemlik Müftüsü ve Kur'an-ı Kerim Muallimi olarak takdim etmiştir.

⁸⁴ Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*, 22-23.

Tetkik edilen elifbâlar arasında sadece *Kıraat Alfabesi* isimli çalışma Osmanlı Türkçesi ve Kur'an'ı aynı elifbâyı kullanarak öğretmeyi hedeflemiştir. Elifbâda önce Osmanlı Türkçesindeki imla harfleri öğretilmiş daha sonra hareke öğretimine geçilmiştir.⁸⁵

Elifbâların çoğunda üstün hareketin e, esre hareketin ı veya i, ötre hareketin ise u veya ü sesi ile okuttuğu ifade edilmiştir. Elifbâlarda genellikle ilk olarak harfler müstakil şekilleri harekelenerek yazılmış, daha sonra bitişik kelimeleri okuma örneklerine geçilmiştir. Diğer elifbâlardan farklı olarak *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber* (1971) ve *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*'nda (1963) üstün hareketli okuma örneklerinden sonra çeker konusuna geçilmiştir.⁸⁶ Bu sıralamanın öğrencilerin uzun ve kısa okuyuşu kavramasını sağlamak amacıyla yapıldığı düşünülebilir.

İncelenen elifbâların bazılarında hareke öğretimi sırasında heceleme yapılması önerilmiştir.⁸⁷ Hecelenin “(َ) elifin üstünü var (e), (ِ) elifin esresi var (i), (ُ) elifin ötresi var ü” şeklinde yapılması istenmiştir.⁸⁸ Tariften anlaşılacağı üzere yazar, hareketli harfin okunuşu sırasında önce harfin isminin, sonra hareketin isminin daha sonra da hareketli harfin sesinin söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Diğer yandan heceleme sırasında verilen örnekte olduğu gibi bazı elifbâlarda Arapçadaki ötre hareketin ses karşılığı ü olmamasına rağmen Türkçedeki ü harfi ile sembolleştirildiği görülmektedir.⁸⁹

Benzer şekilde ِ harfi üzerinde üstün hareke olduğu zaman kalın yani a sesi ile okunması gerekmesine rağmen heceleme usulündeki örnekte e sesi ile yazılmıştır. Örnek kelime, “أَمَرَ” (Emere) kelimesinin tarifi: Elifin üstünü olursa (E), Mimin üstünü olursa (ME) ikisi beraber (EME), (Renin de) üstünü olursa (RE) hepsi birlikte (Emere) olur.”⁹⁰ şeklindedir. Diğer bazı elifbâlarda da ِ'nin okunuşu Türkçe re olarak yazılmış ve okuyucu bu şekilde yanlış bir sese yönlendirilmiştir.⁹¹ Elifbâda kelimelerin okunuşu kavranıncaya kadar heceleme yapmaya devam etmek gerektiği vurgulanmakta ve kavrama gerçekleşikten sonra yavaş yavaş tarifsiz olarak okunmaya başlanabileceğini ifade edilmektedir. Tüm bu heceleme önerileri Osmanlı Devleti'nde 1850'li yıllardan sonra terk edilmeye çalışılan heceleme usulünü benimseyen yazarların bu dönemde de olduğunu göstermektedir.

Harf yöntemi üzere hazırlanan elifbâlar arasında günümüze kadar yeni baskılarının yapılmaya devam ettiği tespit edilen iki elifbâ bulunmaktadır. Bu elifbâların ilki Ali Haydar⁹² tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*'dır ki (1927) ilk baskılarının⁹³ Latin Alfabesinin kabulünden önce yapıldığı ve günümüze kadar şekil ve içerik olarak değiştirilmeden basılmaya

⁸⁵ İhsan Manavoğlu, *Kıraat Alfabesi* (İstanbul: Türkiye Ticaret Postası Matbaası, 1960), 1-11.

⁸⁶ Ali Haydar, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Büyük Matbaa, 1963), 3-4; Demircioğlu, *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber*, 4-5.

⁸⁷ Demir Hafız Mehmed, *Esaslı Tatbikat Dersleri*, 19; Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabesi*, 10; Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*, 24-25.

⁸⁸ Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*, 24.

⁸⁹ Ömer Özbek, *Özet Tecvîdim*, 31; Örnek elifbâlar için bk. Öner, *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*, 24; Ünlü, *Namaz Hocası Kur'an Dili*, 14; Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 24-25; Çelebi, *Kur'an Dili Alfabesi*, 18; Ararat, *Kur'an-ı Kerim için Çiçekli Elifbe*, 3.

⁹⁰ Aşık, *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabesi*, 17.

⁹¹ Korgunal, *Kur'an Dili*, 11; Ararat, *Kur'an-ı Kerim için Çiçekli Elifbe*, 3; Manavoğlu, *Kıraat Alfabesi*, 12; Güner, *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*, 35.

⁹² Ali Haydar [Taner] (1883-1956): Bulgaristan'da doğmuştur. Almanya'da Jena Üniversitesi'nde pedagoji eğitimi almıştır. 1926-1938 yılları arasında Millî Talim ve Terbiye Kurulu üyeliği yapmış, 1956 yılında vefat etmiştir.

⁹³ Ali Haydar, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1927)

devam edildiği görülmektedir.⁹⁴ Selanik'te yapılan Muallimler Kongresi'nde alınan kararlara uygun olarak Osmanlı Türkçesini öğrenmiş olan çocuklara Kur'an okumayı öğretmek amacıyla hazırlanan elifbâda harfler liste halinde verildikten sonra hareketlerin öğretimine geçilmiştir.⁹⁵ Bu elifbânın yeni baskılarının halen yapılmaya devam ediyor olması eserin telif hakkı gerektirmemesi ve Ali Haydar Taner'in Ahıskalı Ali Haydar Efendi ile karıştırılması ile ilgili olabilir.⁹⁶ Günümüzde yeni baskıları devam eden incelenen dönemde de beş farklı isimle yayımlanmış olan ikinci elifbâ ise 1850'li yıllara kadar Osmanlı Devleti'nde okutulan *Elifbâ Cüzü* isimli eserdir.⁹⁷ Şedde ve med konusunun işlenmediği elifbâ, görsel olarak karmaşık ve yoğundur. Muharrem Zeki Korgunal⁹⁸ tarafından hazırlanmış olan *Kur'an Dili* (1958), büyük oranda *Elifbâ Cüzü*'nün Türkçe okunuşları ile yazılmış halidir. *Elifbâ Cüzü*'nün aynı içerikle basılmaya devam edilmesi ise Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar kullanılmış tek elifbâ olmasıyla ilgili olabilir.⁹⁹

2.3. Hece Yöntemini Esas Alan Farklı Bir Elifbâ: Kur'an Harf ve Harekeleri

Alfabe öğretiminde kullanılan hece yönteminde önce sesli harfler öğretilmekte daha sonra sessiz harfler, öğretilen sesli harflerle birleştirilerek heceler ve kelimeler oluşturulmaktadır.¹⁰⁰ Elifbâ öğretiminde kullanılan hece yönteminde ise harfler öğretilirken isimleri üzerinde durulmadan doğrudan ا ب ت veya ا ا ا örneklerinde olduğu gibi hareketli okunuşlarına geçilmektedir.¹⁰¹ Günümüzde de yeni baskıları devam eden Süleyman Hilmi Tunahan¹⁰² tarafından hazırlanan elifbâda harfler sırasıyla beşerli gruplar halinde verilmekte Osmanlı Türkçesinde kullanılan isimleri ve varsa Türkçede harfi karşılayan ses ile öğretilmektedir. İlk derste ilk beş harf müstakil yazılışının yanı sıra başta, ortada ve sonda yazılışı ile birlikte üstün, esre, ötredden hemen sonra harflerin çekerli okunuşlarına yer verilmektedir. Yazarın bu sırayı seçmesi okuma sırasında gereksiz medli okumaların önüne geçmek için olmalıdır. Medsiz ve medli okuyuşların ardından harfin tenvinli okunuşuna yer verilmektedir. İkinci derste aynı beş harf sırasıyla birbirlerine birleştirilerek yazılmakta cezm ve şeddeli okunuşları da ilave edilmektedir. Dolayısıyla iki derste beş harfin ve bütün hareke ve işaretlerin öğretiminin yapılması hedeflenmektedir.

Elifbânın başından sonuna kadar hece usulü değişmemekte bir hece ile başlanan usul 6-7 heceye kadar devam etmektedir. Alfabetik sıraya göre birbirine bitleştirilerek oluşturulan okuma örnekleri sözlükte karşılığı olmayan ve okuması zor kombinasyonlardan oluşmaktadır. Bu şekilde harflerin birleştirilmesi ve zor okunuşların elifbâya alınması daha önce 1800'lü yılların sonlarında Abdülfettah tarafından *Yeni Tertib Elifbâ-yı Osmânî* (y.y.) isimli elifbâda da

⁹⁴ Ali Haydar'a ait olan bu elifbânın 1957 yılında 9. baskısını yapmıştır. Arada yazılan baskılara ulaşamamış olmasına rağmen 3. ve 9. baskıların aynı şekil ve içerikte olması ara dönemde de cüzün aynı şekilde basıldığının bir göstergesidir.

⁹⁵ Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", 31-35.

⁹⁶ Tunç, *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi*, 134.

⁹⁷ *İzhâl ve Tam Kur'an Elifbâsı* (İstanbul: Sebat Matbaası, 1949), 1; *Büyük Elif Cüzü* (İstanbul: Bürhanettin Erenler Matbaası, 1953), 1; *İzhâl ve Telaffuzlu Kur'an-ı Kerim, Tecvîd ve Kıraat Alfabeti* (b.y., y.y., 1957), 1; *Kur'an-ı Kerim Öğrenmek İsteyenlere Kolaylık Kur'an-ı Kerim Elifbâsı ve Namaz Sureleri*, 1; *Çabuk ve Kolay Öğretici Tam Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Ak Kitabevi, 1965), 1.

⁹⁸ Muharrem Zeki Korgunal (1912-1973): Gazeteci, yazar ve düzeltmen.

⁹⁹ Necib Asım, "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1332-1334), 131.

¹⁰⁰ Güneş, *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*, 170.

¹⁰¹ Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*, 219-220.

¹⁰² Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959): Silistre'de doğmuştur. Müderris ve hukukçudur. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı selatin camilerde görev yapmış, pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

uygulanmıştır. Abdülfettah, zor okunuşlu ve ses olarak kulağa hoş gelmeyen örnekleri elifbâsına almasının sebebini, hoca nezaretinde öğrencinin dilinin yatıştırılmasına ve zor seslendirilen örneklerle mahreçlerin daha doğru kavrandığını düşünmesine bağlamaktadır.¹⁰³

2.4. Hece ve Ses Temelli Yönteminin Sentezi ile Hazırlanan Elifbâlar

Bu başlık altında incelenen elifbâlarda harfler ses temelli yöntemin uygulama esasları doğrultusunda topluca ilk sayfada verilmeden tek tek veya gruplar halinde öğretilmiş, hareke ve işaretlerin öğretimi kısmen zamana yayılmıştır.¹⁰⁴ Mesela *Kur’ani Kerim Elifbâsı*’nda (1951) ¹ harfinin öğretildiği ilk derste söz konusu harfin müstakil yazılışının yanı sıra başta, ortada ve sonda yazılışı, üstün, esre, ötre hareke, cezm ve çeker işaretinin ¹ harfi ile okunuşu öğretilmek istenmiştir.¹⁰⁵ Benzer şekilde *Kur’an Anahtarı* (1948) isimli elifbâda da ilk dersin konusu üstün, esre ve ötre hareketinin ¹ harfi ile okunuşu olarak belirlenmiş, ikinci dersten itibaren ^ü harfi, cezm ve şedde okuma örneklerine dâhil edilmiştir. Diğer bir ifade ile elifbâlarda hece ve ses temelli yöntemin bazı prensiplerinin sentezlendiği görülmüştür.

Elifbâlarda ilk dersten itibaren harflerin hareketli okunuşlarına yer veriliyor olması hece yöntemiyle benzerlik göstermektedir. Ancak bir harfin öğretimi sırasında harfin müstakil yazılışının yanı sıra yazım sırasında aldığı şekillerin, üstün, esre, ötre hareke ile cezm ve çeker gibi işaretlerle ortaya çıkan seslerinin öğretilmek istenmesi sebebiyle harf hakkında maksimum malumat verilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu elifbâlar hece yöntemi ile hazırlanan elifbâlardan ayrılmaktadır. Zira hece yöntemiyle elifbâ öğretimi yapılırken harflerin hareketli sesleri tedrici olarak kavratılıp çeşitli kombinasyonlar okutulmaya başlandıktan sonra işaretlerin öğretimine geçilmektedir. Yine aynı şekilde elifbâlarda harfler tek tek veya gruplar halinde öğretilmesi ve ismi ile birlikte sesinin de belirtilmesi bakımından biçimsel olarak ses temelli yöntemine göre hazırlanan elifbâlara benzemektedir. Fakat yazıldıkları dönem itibarıyla –Kur’an bilenlerin ve öğrenilebilecek mekânların sayısının az olması sebebiyle- harfin sesinin kavratılmasına yönelik mahreci tanımlamak dışında çalışmalar olmaması ve örneklerin altına ruhsattan istifade edilerek Türkçe okunuşlarının yazılması, okuma sırasında harfin mahrecinin ister istemez Türkçedeki seslere kaymasına sebep olabileceği için bu elifbâları ses yönteminin temel prensiplerinden ayırmaktadır. Zira Kur’an elifbâsı öğretiminde ses temelli yöntemin temel prensibi harflerin doğru mahreçlerden çıkarılarak ayetlerin doğru seslerle okunmasının sağlanmasıdır.

Hüseyin Karagözoğlu¹⁰⁶ tarafından 1948 yılında hazırlanan *Kur’an Anahtarı* isimli elifbâda bir harf öğrenilmeden diğer harfe geçilmemesi ve Kur’an yazılarının altındaki yeni yazıların bir kâğıt ile kapatılarak çalışılması, gerekli durumlarda bakılarak kontrol edilmesi gibi hususlara dikkat çekilmiştir. Elifbânın ilk dersinde üstün, esre ve ötre hareketinin harfe verdiği ses “e, i, ü” olarak tanıtılmıştır. Daha sonra ¹ harfinin hareketlerle okunuşuna yer verilmiş ardından harfler teker teker ve alfabetik sıra gözetilmeksizin hareketler, cezim ve şedde işareti de dâhil edilerek öğretilmiştir. Elifbâdaki harf sıralaması nispeten kolay mahreçli harflerden zor mahreçli harflere doğru ve benzer harflerin birbirinden ayrı olarak öğretilmesi hedeflenerek yapılmıştır.

¹⁰³ Abdülfettah, *Yeni Tertib Elifbâ-yı Osmânî* (b.y.: y.y., ts.), 3-5.

¹⁰⁴ Karagözoğlu, *Kur’an Anahtarı*, 5; Kurtulmuş, *Kur’ani Kerim Elifbâsı*, 4; Aksoy, *10 Derste Kur’an Alfabeti*, 7.

¹⁰⁵ Kurtulmuş, *Kur’ani Kerim Elifbâsı*, 4.

¹⁰⁶ Hüseyin Karagözoğlu: İstanbul İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri hocasıdır. Yazar gazete ilanı ile elifbâsını tanıtmıştır: “Hocaya ihtiyaç bırakmadan eski yazı Kur’an Kerimi okumayı temin eden bu eser, İstanbul İmam-Hatip Okulu meslek dersleri hocası Hüseyin Karagözoğlu tarafından hazırlanmıştır...” *Milliyet*, “Kur’an Anahtarı” (19 Nisan 1956), 1.

Her harf öğretilirken harfin ismi, şekli ve Türkçedeki karşılığına yer verilmiştir. Harf sıralaması E=ا, N=ن, L=ل, B=ب, M=م, F=ف, D=د, R=ر, Ke=ك, T=ت, K=ق, A=ع, V=و, S=س, Y=ي, C=ج, Ş=ش, H=ح, G=غ, Sad=ص, Zel=ذ, H=ه, Tı=ط, Z=z, Lâ= لا, H=خ, Se=ث, Dat=ض, Zı=ظ şeklindedir. Her harfe ayrı bir sayfa ayıran yazar, öğrettiği hareketlerle bu harflerin nasıl okunduğunu izah etmekte ve bazı zor mahreçli harflerin nasıl çıkarıldığını tarif etmektedir. Ayrıca bazı harflerin başta, ortada, sonda yazılışlarına da ilk harf öğretimi sırasında yer vermektedir. Elifbâda harflerin mahreçleri hakkında herhangi bir açıklamaya yer verilmemekte, şekil olarak birbirine benzeyen harflerin öğretimi sırasında öğrenilen benzer harften farkı üzerinde durulmaktadır. Örneğin; ح harfinin öğretimi sırasında "Bu harf dört şekilde yazılır (başta, ortada, sonda ve müstakil hali kastedilerek). Ağzınızın boğaza yakın yerinden çıkar; önceden gördüğümüz ج harfinin tıpkısı olup bu harfin noktası yoktur." açıklaması yapılarak harekeli okuma örnekleri verilmektedir. Elifbâdaki ilk harflerin öğretiminde üstünlü, esreli, ötreli, cezmlı ve şeddeli hece okumaları yaptırılırken 11. Dersten itibaren hece çalışması yapılmadan doğrudan kelime okumalarına geçilmektedir.¹⁰⁷ Bu yönüyle elifbânın baştan sona aynı usul ile devam ettiğini söylemek mümkün değildir.

H. Fikri Aksoy¹⁰⁸ tarafından hazırlanan elifbâda harflerin Türkçedeki büyük-küçük harf yazımında olduğu gibi müstakil ve bitişik yazımlarından bahsedilmiş, kolaydan zora ilkesi gereğince dersler tertip edilmiş ve harflerin üçerli gruplar halinde öğrenilmesi hedeflemiştir. Harflerin şekillerinin, isimlerinin ve hareketlerin iyice kavranması, harflerin noktalı ve baş kısımlarının yazıda daima olduğunun unutulmaması, harflerin elifbâda yapılan tanımlar çerçevesinde mahreçlerine uygun olarak seslendirilmeye çalışılması gibi hususlara dikkat edilmesi önerilmiştir. İlk harf grubunda yer alan م ل ك harflerinin altında (Ke-l-m) yanında ise (Kef-Lem-Mim) yazmaktadır. Bu üç harf üstün, esre ve ötre hareke ile önce tek tek daha sonra birleşik olarak yazılmış lügatte olmayan kombinasyonlarla okutulmuştur. İkinci derste cezm ve şeddenin nasıl okuttuğu izah edilip üç harf ile okuma örneklerine devam edilmiştir.¹⁰⁹ Tüm örnek hece ve kelimelerin altında Türkçe okunuşları verilmiştir. Her dersin bir saat yapılmasının önerilmesi dikkate alındığında okuma örneklerinin yoğun olduğu dikkat çekmektedir.

Numan Kurtulmuş tarafından hazırlanan *Kur'ani Kerim Elifbâsı'*nda (1951) ise harflerin tek tek öğretilmesinin yanı sıra her harfin öğretildiği sayfadaki örneklerin mutlaka yazılmasının ve öğretilen harfin Amme cüzünde bulunarak okunmasının tavsiye edilmesi dikkat çekicidir. Yazarın bu tavsiyesi diğer elifbâlardan farklı bir yöntem izlendiğini göstermektedir. Yazarın elifbâ öğretimi sırasında eş zamanlı olarak öğrenciye Kur'an-ı Kerim'den çalışma ödevi vermesi hem öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i daha ilk dersten okuyabileceğini fark etmesini sağlaması hem de Kur'an okumanın zor olmadığını görmesi bakımından öğrenci psikolojisi için oldukça önemli bir usul olarak karşımıza çıkmaktadır. Elifbâda harflerin doğru olarak seslendirilebilmesi için Kur'an okumasını bilen birinden yardım istenmesinin önemli olduğu ifade edilmekte, harflerin yanlış seslendirilmesinin manayı bozacağı için büyük hata olacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca elifbâda yeri geldikçe tecvîd kuralları da tarif edilmektedir. Mesela tenvin işaretinin öğretildiği sayfada tecvîd kurallarının ismi verilmeden tarifi yapılmakta ve

¹⁰⁷ Karagözoğlu, *Kur'an Anahtarı*, 5-24.

¹⁰⁸ H. Fikri Aksoy (1925-2007): Afyon'da doğmuştur. 1941 yılında hafızlığını tamamlamış ve İstanbul'da dersler almıştır. İstanbul'daki çeşitli camilerde müezzinlik ve imamlık yaptıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı görevini yürütmüştür. 2007 yılında vefat etmiştir.

¹⁰⁹ Aksoy, *10 Derste Kur'an Alfabeti*, 7, 12.

hangi durumlarda nasıl ses çıkarılması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Aynı şekilde kalgale yapılacak harflerde tecvîd bilenlerden yardım istenmesi salık verilmekte ve harfin depretilerek okunması vurgulanmaktadır. Her harfte tekrar tekrar doğru mahreçlerle okumanın öneminin vurgulanması ve yeri geldikçe tecvîd seslerini tanımlaması sebebiyle elifbâ bu başlık altında incelenen diğer elifbâlardan ayrılmaktadır. *Kur'ani Kerim Elifbâsı'nın* (1951) diğer bir özelliği yazarın seçmiş olduğu örnek kelimelerin anlamına da yer verilmesidir. Ayrıca harf sayısı arttıkça seçilen örneklerin sadece kelimelerden ibaret olmadığı 5-10 kelimelik dualara ve ayetlere yer verildiği görülmektedir. 22. dersten itibaren öğrencileri "(...) *İhlâs sûresini tamamen, İzacâe, Tebbet ve Kul euzü sûrelerini kısmen Amme cüzünden okumalıdır.*" şeklinde Kur'an'dan okuyabilecekleri ayetlere yönlendirmesi yazarın elifbâsını hazırlarken göstermiş olduğu titiz çalışmayı ortaya koymaktadır.¹¹⁰

Netice itibarıyla bu başlık altında incelenen elifbâlar biçimsel olarak sesi esas alan yöntemle hazırlanmış elifbâlara benzemekte, öncesinde ses çalışmaları yapılmaması ve Türkçe okunuşlarına yer verilmesi sebebiyle ise söz konusu yöntemden ayrılmaktadır. Harflerden ziyade hecelerin öğretilmesini öne alması sebebiyle de hece yöntemi ile benzerlik göstermektedir.

2.5. *Aykırı ve İstisnai Bir Elifbâ: Din Duygusu Ahlak ve İnsan- İzahlı Kur'an Alfabeti*

İncelenen elifbâların arasında hiç kuşkusuz en dikkat çekici olan ve dönemin Kur'an öğretimine etkisini ortaya koyan elifbâsı Murat Öztin¹¹¹ tarafından hazırlanan elifbâdır. Söz konusu çalışma Kur'an'ı Arapça metninden okumayı öğretmek amacıyla hazırlanmamıştır. *Din Duygusu Ahlak ve İnsan İzahlı Kur'an Alfabeti*'nde (1946), Latin harfleriyle yayımlanan ilk Kur'an olma özelliği taşıyan *El Kur'an-Elmuşhafuşşerif*'in (1932) doğru (!) okunabilmesi için kullanılan harf ve işaretlerin nasıl seslendirilmesi gerektiğine dair açıklamalara yer verilmiştir. Mesela (Ç) işaretinin "Se" olduğu ve harfin dil ucuyla hafif okunacağı belirtmiş örnek olarak "Meçelühüm, Yeçribe, çümme" kelimeleri seçilmiştir. Diğer bir harf (q) yani hemzedir. Hemzenin solunda sesli bir harf olduğu zaman bu işaret ile yazılacağı belirtilmiştir. Bir başka harf (T) işaretinin kullanıldığı "Tı" harfidir ve kalın olarak okunacağı belirtilmiş "Tâqiften, Yebsuçurruzka, Şeyâtın" örnekleri seçilmiştir. Elifbâda yer verilen örnek kelimeler ve açıklamalardan yola çıkarak Türkçe okumayı bilen birinin bile *El Kur'an*'ı okuyabilmesi için ciddi bir çaba içine girmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira *El Kur'an*'da Latin alfabesine hem yeni harfler ilave edilmiş hem de mevcut harflerin farklı seslerle okunması salık verilmiştir.¹¹²

Sonuç ve Öneriler

Çalışma kapsamında 1928-1972 yılları arasında yayımlanmış 25 elifbâ incelenmiştir. Tetkik edilen elifbâların büyük çoğunluğu harf yöntemine göre bir tanesi hece yöntemine göre hazırlanmıştır. Üç elifbâ hece ve ses temelli yöntemin sentezi ile oluşturulmuş, bir elifbâda ise Latin alfabesi ile yazılmış elKuran- Elmuşhafuşşerif'in (1932) transkripsiyonu öğretilmiştir. Ayrıca bir elifbâda da hem Osmanlı Türkçesi'nin hem Kur'an'ın öğretimi hedeflenmiştir.

1945 yılından sonra yayımlanan elifbâlar tetkik edildiğinde birkaç husus dikkat çekmektedir. Bu hususların ilki 1928 yılına kadar çocuklara Kur'an öğretmeyi hedefleyen elifbâların, 1945 yılından itibaren yetişkinlere de Kur'an öğretmeyi hedeflemesidir. Bu durum çocukluğu ve gençliği 1932-1946 yılları arasında olup Kur'an'ı Arapçasından öğrenemeyen inananların Kur'an okumayı öğrenmesini sağlamaya çalışmak ile açıklanabilir. Söz konusu

¹¹⁰ Kurtulmuş, *Kur'ani Kerim Elifbâsı*, 2-14.

¹¹¹ Murat Öztin: Yazar kendisini İzmir Yusuf Ziya Okulu öğretmeni olarak takdim etmiştir.

¹¹² Öztin, *İzahlı Kur'an Alfabeti*, 21-25.

hususların ikincisi harflerin öğretimi sırasında Latin alfabesinden istifade edilmesi, hece ve kelimelerin altına Türkçe okunuşlarının yazılmasıdır. Uzun yıllar Arap alfabesinin öğretilmesinin yasaklanması ve Kur'an'ı öğretecek hocaların sayısının yetersiz olması sebebiyle böylesi bir yola başvurulduğu, ruhsattan istifade ederek Latin alfabesi ile okunuşlarını yazan yazarların ilk yıllarda bu durumdan çok da hoşnut olmadığı önsözlerdeki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Latin alfabesinden istifade edilmesinin diğer bir sebebi ise harflerin seslerinin tam olarak çıkarılmasının tecvîd öğretimine ertelenmesi ve öğrencilerin hızlıca Kur'an metnini çözebilmesinin sağlanmasıdır. Üçüncü husus ise 1928 yılına kadar hazırlanan elifbâlar, Osmanlı Türkçesi öğretmeyi hedefleyenler hariç, sadece Kur'an okumayı öğretmek amacıyla hazırlanmasına rağmen incelenen elifbâlarda temel dini bilgiler hakkında malumatlar olduğu görülmüştür. Özellikle namaz ibadetine özel bir yer ayrılmış; namaz vakitleri, çeşitleri, namazın kılınışı ve namazda okunan dua ve surelerin Türkçe meallerine yer verilmiştir. Namaz ibadetine özel bir ihtimam gösterilmesi İslam dininin en temel ibadetlerinden biri olması ve bu ibadetin Kur'an okunarak gerçekleştirilmesi ile açıklanabilir. Ayrıca Allah'ın isimleri, iman esasları, otuz iki farz, abdest, ahlaki konular ve bazı hadisler elifbâlarda işlenen diğer konulardandır. Elifbâlardan bazılarında namaz sure ve dualarının meali yazılmış sadece bir tanesinde örnek olarak seçilen tüm kelimelerin anlamına yer verilmiştir. Elifbâ yazarlarının çoğu müftü, müftü yardımcısı, vaiz, Kur'an öğretmeni ve imama hatip iken fizik profesörü, tıp doktoru ve emekli binbaşı gibi unvanlara sahip yazarlar da bulunmaktadır.

Tetkik edilen elifbâların günümüzdeki elifbâ öğretimine de bazı etkileri olduğu görülmektedir. Günümüzde hâlâ bazı öğreticiler tarafından harflerin Osmanlı Türkçesi isimleri ile öğretilmesi bu etkilerin başında gelmektedir. Harflerin ilk öğretimi sırasında Osmanlı Türkçesinde kullanılan isimlerinin öğretilmesi hurûf-ı mukattaadan oluşan ayetlerin okunması için harflerin bir de Arapça isimlerinin öğretilmesi gerekmektedir ki, bu zaman ve emek kaybının yanı sıra önceki öğrenilen bilginin değiştirilmesinin zorluğunu da beraberinde getirmektedir.

Günümüzde devam eden etkilerden bir diğeri bazı elifbâlarda hâlâ incelenen yıllarda dönemin şartları sebebiyle ruhsattan istifade etme amacıyla başlayan Arapça kelimelerin altına Latin alfabesi ile okunuşlarının yazılmasıdır. Bu durum Kur'an'ın doğru sesler ile okunması önündeki önemli engellerden biridir. Ayrıca incelenen elifbâların bazılarında ötre harekenin *ü* harfi ile sembolleştirilmesi bugün hâlâ ötre harekenin doğrudan *ü* olarak yanlış seslendirilmesi ile ilişkilendirilebilir. Yine benzer şekilde içinde *ç* geçen kelimelerin altına okunuş olarak *re* yazılması halen bazı okuyucular tarafından yapılan yaygın hatalardandır.

Sonuç olarak incelenen her bir elifbânın kıymetli olduğunu, Kur'an öğretiminde yaşanan sıkıntılı süreci bir an evvel bertaraf etmek adına ve yazıldıkları dönemin ihtiyaçları doğrultusunda hazırlandıklarını belirtmek gerekir. Elifbâların yazıldıkları dönemleri ve yazılış nedenlerini bilmeden günümüze aktarmak eğitim alanındaki gelişmelerin yeterince takip edilmediğinin göstergelerindedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de zamanın şartlarına uygun belli bir usul üzere hazırlanmış, öğrenmeyi daha etkili ve kolay hale getirecek yeni elifbâlara ihtiyaç devam etmektedir.

Kaynakça

Abdülfettah. *Yeni Tertib Elifbâ-yı Osmânî*. b.y.: y.y., ts.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'ân Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl İslâm Araştırmaları* 13 (Ocak-Haziran 2010), 21-40.

Aksoy, H. Fikri. *10 Derste Kur'an Alfabesi*. b.y.: y.y., 1959.

- Akyol, Hayati. *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2005.
- Ali Haydar. *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Büyük Matbaa, 1963.
- Ali Haydar. *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 3. Basım, 1927.
- Altıkulaç, Tayyar vd. *Kur'an Okumaya Giriş*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.
- Alyot, Halim. *Türkiye'de Zabıta*. Ankara: Kanaat Basımevi, 1947.
- Ararat, Yusuf. *Kur'an-ı Kerim için Çiçekli Elifbe*, İstanbul: Zerafet Basımevi, 1953.
- Aşık, Hafız Celal. *Tarifli Kur'an-ı Kerim Alfabeti*. İstanbul: Bürihneddin Erenler Matbaası, 1948.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Başkurt, İrfan. *Diyanet'in Uygulamalı Tarihi*. 2 Cilt, İstanbul: Marmara, 2012.
- Bayraktar, Ahmet. "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi/International Journal Of Educational Sciences 1* (2017).
- Belviranlı, Ali Kemal. *Kur'an Rehberi*. b.y.: y.y., 3. Basım, 1964.
- Benli, Abdullah. *Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer&Kardeşler Matbaası, 2013.
- Binbaşoğlu, Cavit. "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi". *Eğitim ve Bilim*. 14/114 (Ekim 1999), 8-34.
- Bulut, Mehmet. "Kelâm-ı Kadîmin Hatasız Basımını Gaye Edinmiş Bir Müessesese: Mushafklar Tetkik Heyeti-3". *Diyanet Aylık Dergi* 342, (2019), 30-33.
- Buyrukçu, Ramazan. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Büyük Elif Cüzü*. İstanbul: Bürhanettin Erenler Matbaası, 1953.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Muamelat Genel Müdürlüğü* Kutu: 26, Gömlek: 151, 15.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü*. Kutu. 42, Gömlek. 251, 17.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü*. Kutu. 51, Gömlek. 306, 2.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü*. Kutu. 90, Gömlek. 562, 5.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Diyanet İşleri Reisliği*. Kutu. 4, Gömlek. 37, 21.
- CCA, Cumhuriyet Arşivleri. *Kararlar Daire Başkanlığı (1928...)*. Kutu. 96, Gömlek. 83, Sıra. 2.
- Çabuk ve Kolay Öğretici Tam Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Ak Kitabevi, 1965.
- Çelebi, Münif. *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvîd)*. İstanbul: y.y., 1945.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Başkanlığımızca Basımı Yapılan Tüm Eserler", Erişim 15 Nisan 2020.
- https://www2.diyanet.gov.tr/DiniYay%4%b1nlarGenelMudurlugu/Documents/biblografya_2014.pdf
- Elifbâ Cüzü*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanetler Hazinesi, 436- 437.
- Elkuran-Elmuşhafuşşerif*. İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1932.
- En Kısa Zamanda Kur'an'ı Oku*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Göktaş, Yaşar Sabri. vd. *Kur'an-ı Kerim Öğrenme ve Okuma Rehberi*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 2. Basım, 1971.
- Güner, Muhammed. *Orijinal Metodlu Kur'an Dili*. Sakarya: Yalçınöz Matbaası, 1970.
- Güneş, Firdevs. *Ses Temelli Cümle Yöntemi ve Zihinsel Yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.
- Demir Hafız Mehmed. *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri ve Ahkamı Tecvîd*. İstanbul: Sinan Matbaası, 5. Basım, 1946.

- Demircioğlu, Hüseyin. *Kur'an-ı Kerim'i ve Dinini Öğrenmek İsteyen İslam Yavrularına Pratik Rehber*. Sakarya: Eskin Matbaası, 1971.
- DİBKKY, Diyanet İşleri Başkanlığını Kur'an Kursları Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 13989 (17 Ekim 1971). Erişim 18 Temmuz 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr>.
- Heyet. "Elifbâ Müzâkerâtı". *Selanik Vilayeti Birinci Muallimler Kongresi Mecmuası*. Selanik: Osmaniye Matbaası (1328), 30-43.
- İzahlı ve Tam Kur'an Elifbâsı. İstanbul: Sebat Matbaası, 1949.
- İzhahlı ve Telaffuzlu Kur'an-ı Kerim, Tecvîd ve Kıraat Alfabeti. b.y.: y.y., 1957.
- Karagözoğlu, Hüseyin. *Miftah'ul Kur'an-Kur'an Anahtarı*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948.
- Kur'an-ı Kerim Öğrenmek İsteyenlere Kolaylık Kur'an-ı Kerim Elifbâsı ve Namaz Sureleri*. İstanbul: Anadolu Matbaası, 1965.
- Kurtulmuş, Numan. *Kur'ani Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Ahmed Sait Basımevi, 1951.
- Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.
- Korgunal, Muharrem Zeki. *Kur'an Dili*. İstanbul: Bütün Kitabevi, 1958.
- Manavoğlu, İhsan. *Kıraat Alfabesi*. İstanbul: Türkiye Ticaret Postası Matbaası, 8. Baskı, 1960.
- Milliyet*. "Kur'an Anahtarı" (19 Nisan 1956), 1. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr>.
- Necib Asım. "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332-1334, 131-136.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Öcal, Mustafa. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Öner, Hasan Nüman. *Kolayca Kur'an Öğretmenin Yolu Elifbâ*. İstanbul: 1949.
- Özbek, Ömer. *Özet Tecvîdim*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Öztin, Murat. *Din Duygusu, Ahlak ve İnsan Yeni Harflerle İzhahlı Kur'an Alfabeti*, İzmir: İzmir Basımevi, 1946.
- Şahbaz, Namık Kemal. "Türkçe İlkokuma ve Yazma Öğretiminde Ses Yöntemi ve İsmail Hakkı Elifbâ'sı". *Türkiyat Araştırmaları*. 2 (Bahar 2005), 54-66.
- Toker, Metin. "Dünyanın En İhtiyar Talebeleri Burada". *Cumhuriyet Gazetesi*, 4 Şubat 1949. <https://www.cumhuriyetarsivi.com>.
- Tombul, Ali. *Kur'ân ve Tecvîd*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1967.
- Tunahan, Süleyman Hilmi. *Kur'an Harf ve Harekeleri*. İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1958.
- THKTH, Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun (Kanun No. 1353). *Resmi Gazete* 1030 (3 Kasım 1928), Erişim 7 Mayıs 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1353.pdf>
- Uysal, Halil. "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Araştırmaları". *Makâlât* 1 (1999), 139-263.
- Ünlü, Nurettin. *Namaz Hocalı Kur'an Dili*. Konya: Ülkü Basımevi, 1970.
- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 1-24.

İMÂM ŞÂFÎ' DE BEYÂN TEORİSİ

Theory Of Beyân In Shâfiî

Ahmet TEMİZKAN

Dr., Eğitim Görevlisi, Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi

Dr., Education Person, Kayseri Religious High Specialization Center

Kayseri/Turkey

ahmettemizkan12@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4440-5793

DOI 10.34085/buifd.809893

Öz

İmâm Şâfiî'nin usul anlayışında merkezi bir konum teşkil eden beyân, usûli bir kavram olarak ilk defa *er-Risâle*'nin girişinde ele alınmıştır. Şâfiî, Kur'an'da doğrudan veya dolaylı olarak yer alan bütün açıklamaları "beyân" üst başlığı altında ele almıştır. Şâfiî, eserlerinde beyân lafzını çoğunlukla; *izah/açıklamak, izhar/maksadı açığa çıkarmak* anlamlarında bazen de *delil ve sonuç* anlamlarında kullanmıştır. Bize göre, Şâfiî eserlerinde beyânı tanımlamamıştır; ancak yaptığı açıklamalardan bu kavramdan; "Allah'ın kelâmına muhatap olanlar için, hükümlerin Allah tarafından açıklanmış keyfiyeti/yolları" anlamını kastetmektedir. O'na göre beyân yolları temelde/icmalen nass ve ictehad/kıyas/istidlal olup, sünnet bu yollar içinde en güçlü ve en önemli yoldur. Şâfiî, eserlerinde beyânın kısımlarını izah ederken farklı kısımlara/taksimlere yer vermesi bir çelişki ya da tereddüt sonucu olmayıp bu yolların icmalen ve tafsilen ele alınmasından ibarettir. O'nun, beyan anlayışı çerçevesinde şer'i hükmün kaynağı olarak sadece Kitap, sünnet, icma ve kıyası görmesi ve şer'i hükmü beyân yollarını da nass ve istidlal/kıyas ile sınırlaması, bu kaynaklar dışında bir kaynağın asla hüküm kaynağı ve beyân yolu olamayacağını ifade etmek ve şeri hükmün tesbit işlemini nesnel ölçülere bağlamak içindir. Şâfiî'nin, icma şer'î delil olarak görmesine rağmen, beyân yolları arasında zikretmemesi, onun, oluşum aşamasında nass ya da ictehad etrafında bir ittifak sonucu oluşmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Şâfiî'nin beyân teorisine yöneltilen eleştiriler genellikle beyânın tanımı ve mertebeleri/yolları etrafında gerçekleşmektedir. Çalışmamızda Şâfiî'nin usul anlayışında bir teori olarak beyânı; mahiyeti, önemi, usul sistemi içinde yeri, sınırları ve mertebeleri açısından ele alarak bu anlayışa yöneltilen, mezhep içi ve mezhep dışı eleştirileri değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Nass, Şâfiî, beyân.

Abstract

Beyân/declaration, which is a central concept in the method understanding of İmâm Şâfiî, was handled for the first time as a procedural concept, at the beginning of *er-Risâle*. He has also gathered all the explanations in the Qur'an directly or indirectly under the heading of "declaration". Shâfiî mostly uses the phrase beyân declaration in his works; explaining / explaining, revealing / revealing the purpose, as used in the meaning of evidence and results used in the meaning. Although Shafi'i does not define the statement, he explains this concept from his explanations; We can say that for those who address the word of Allah, it means the arbitrary / ways of explaining the provisions by Allah. According to him, the means of declaration are basically two; nass and ictehad / comparative / istidlal. In his works, while mentioning the parts of the declaration in detail, it is not a hesitation to include different parts / divisions, but consists of handling these roads from different angles. According to the degree of

strength of evidence, the ways of declaration are the following five ways. By limiting the source of the Sharia provision to the Book, Sunnah, Ijma and comparison and the means of declaration to nass and istidlal / benchmark, he wanted to state that a source other than these sources cannot be a source of provision and a way of declaration. Although Shafii'i sees the icmai as evidence, he does not mention it among the means of declaration, that it was caused by an alliance around nass or ijihad during the formation phase. The criticisms directed to Shafii's beyân theory generally take place around the definition and ranks/ways the beyân. In our study, Shafii's brain as a theory in procedural understanding; We tried to evaluate the criticism within and outside the School of thought, addressed to this understanding by considering its nature, importance, place within the procedural system in terms of its place, limits and ranks.

Keywords: Fiqh Method, Nass, İmam Şafii'i, Declaration, General.

Giriş

Allah (c.c), emir ve yasaklarını/hükümlerini kullarına, aralarından seçtiği elçileri aracılığıyla iletir. Allah ile elçileri arasında, keyfiyetini bilmediğimiz, özel bir iletişim biçimi olan vahiy aracılığıyla gerçekleşen bu iletişim, sahife ya da kitap şeklinde ortaya çıkmasının yanı sıra elçilere verilen teşri ve nasları beyân yetkisi/vazifesi çerçevesinde yapılan açıklamalarla da gün yüzüne çıkmaktadır.¹ Bu ilahi iletişim neticesinde ortaya çıkan metinler/naslar, yer, zaman ve muhatabı dikkate alarak insanlığın karşılaştığı her türlü probleme açık (*nassen*) veya dolaylı olarak (*istidlalen*) çözüm içermiştir. İnsan fiiline ilişkin Şari'in hükmüne ulaşmanın yegâne yolu olan şer'î delillere, şer'î hükmün kaynakları veya beyân yolları da diyebiliriz. Bu delilleri dikkate aldığımızda netice itibariyle Şari'in hükmüne ulaşmanın iki ana yolunun olduğunu söyleyebiliriz: Nass ve icihad. Şer'î hükmü ister usulcülerin dediği gibi mükellefin fiiline ilişkin Şari'in hitabı olarak tanımlayalım; ister fukahanın dediği gibi ilahi hitabın eseri olarak tanımlayalım,² hükmün Şari'in hitabına bağlanması içtihadın nasların/dinin çizdiği çerçevede gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Bu ise müçtehede kendiliğinden hüküm koyma hak ve yetkisinin tanınmadığını/verilmediğini ifade etmektedir. Usulcüler ilk dönemden itibaren, insanların fiiline ilişkin Şari'in hükmünü beyân konusu üzerinde durmuşlardır. Bu usulcülerin başında hiç şüphesiz İmam Şâfiî gelmektedir. Onun, usule dair bize ulaşan ilk eser olan er-Risâle'sinin başında bu konuya geniş yer ayırması, meseleye verdiği önemi göstermektedir. Şâfiî'nin konuyla ilgili açıklamaları geçmişte ve günümüzde çeşitli açılardan ele alınmış ve O'nun beyân anlayışına muvafakat edenlerin yanı sıra karşı çıkanlar da olmuştur. Bu makalemizde Şâfiî'nin usul anlayışında merkezi bir konuma sahip olan beyân kavramını; mahiyeti/tanımı, sınırları, mertebeleri/ yolları başta olmak üzere O'nun beyân anlayışının usul sistemi içerisindeki yeri, beyan teorisi olarak isimlendirebileceğimiz bu yaklaşımın kendi içinde bir tutarlılığa sahip olup olmadığı, geçmişte ve günümüzde bu anlayışa yöneltilen eleştirileri incelemeyi hedeflemekteyiz.³

¹ eş-Şûrâ, 42/51; en-Nahl, 16/44; Kur'ân-ı Kerîm Meali. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009),

² Abdulvahhab Hallâf, *İlm-u usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Ebu'l-hayr (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Naşirûn, 2008), 89.

³ İmâm eş-Şâfiî'nin beyan anlayışına değinen/yer veren çalışmalardan bazıları şunlardır: Ertuğrul Boynukalın, "Tetavvuru mefhûmi'l-beyân inde'l-usûliyyîn mine'l İmam eş-Şafii ilâ evâli'l-karni'l-hâmis el-hicrî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/34 (2008), 203-236; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", "Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü" içinde M. Hayri Kırbasoğlu (der.), Ankara: Kitâbiyât Yayınları; 2003, 263-323; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", "Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü" içinde, 89-148; Erol Erdem, "Şâfiî Usulcülerin İmam Şâfiî'nin Usulünü Temsil

1. Beyânın Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte “açık seçik olmak, ortaya çıkmak/çıkarmak, kesmek, ayırmak, açıklamak, zeka eseri etkili sunum, ilan etmek, anlaşılır hale getirmek, kendisi aracılığıyla bir şeyin açıklığa kavuştuğu vasıta”⁴ mânalarına gelen beyân, Kur'an'da üç âyette geçmekte olup “maksud manayı açıklayan kelam/söz”⁵, “mücmel ve mübhem kelamın açıklanması”⁶ ve “ifade etme, açığa çıkarma”⁷ anlamlarında kullanılmıştır.⁸ “إن من البيان سحراً” “İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir” hadisinde geçen beyân ise “fesahat, belağat ve maksadı, kalbin/akılın hızlı ve keskin kavrayışından neşet eden etkili ifade ile açıklamak” anlamında kullanılmıştır.⁹ Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, beyân lafzı sözlükte olduğu gibi şer’î naslarda da bir şeyi açıklamak ve açığa çıkarmak (izah, izhar) anlamlarında kullanılmıştır.

Beyân, fıkıh usulü terimi olarak sözlük ve şer’î naslardaki anlamı ile uygunluk arz eden bir anlama sahiptir. Nitekim İmam Serahsi'nin (v. 483/1090) belirttiği gibi Hanefi usulcülerin çoğunluğu beyânı, “muhatap için bir manayı izhar/izah etmek yani açıklamak/açığa çıkarmak” anlamında kullanmışlardır.¹⁰ Mütakellim usulcülerin çoğunluğu ise beyânı, “Üzerinde doğru bir düşünme ile (sahih nazar) kişiyi kesin veya zanni bilgiye ulaştırılan delil”¹¹ anlamında kullanmışlardır. Delil ise muhatap için matlubu izah/izhar ve isbat eden bir vasıta olması nedeniyle açıklama vasilesidir.

Beyânı çeşitli şekillerde tanımlayan usulcüler açıklama işine/tarife mi, açıklama vasitasına mı/delile mi, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân deneceği hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu tartışmanın tabii uzantısı olarak usulcüler, “maksadın açıklanması”nı veya “araştırılan sonuca doğru bir biçimde ulaştırılan delil”i yahut “delilden elde edilen bilgi veya

Sorunu”, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008, 8-32; Metin Yiğit, “İmam Şafii’de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/ 2 (2009) 55-86(58); Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûli Görüşler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018; Ebubekir Daşdemir, “Cessâs’ın Şâfiî’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri” *Bilmname Dergisi*, 37/1 (2019), 1085-1116; Muhammed Abdul’atî Muhammed Ali. *el-Beyan ‘inde’l-usûliyyîn ve eseruhu fil-fikhi’l-islâmî*. (Kahire: Daru’l-hadîs) 2008; Ali İhsan Pala, “Fıkıh Usûlü Açısından Beyân” (Yüksek Lisans Tezi), (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 1993.

⁴ Muhammed b. Ömer, Fahrüddin, er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli’l-Fıkıh*, thk. Taha, Cabir Feyyad el- Ulvanî, (Riyad: Camiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1999), 43, 223; Muhammed b. Ya’kûb Mecdüddîn, Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhit* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2009), 180; Ebu Nasr, İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2009), 126; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

⁵ Âl-i İmrân 3/138.

⁶ el-Kıyâme 75/19.

⁷ er-Rahmân 55/4.

⁸ Ebu’l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed, Rağib, el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Çaribi’l-Kur’ân*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2005), 46; Muhammed Tahir, İbn Aşur, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, (Beyrut: Müessesetü’l-tarihi’l-arabi, 1984), 27: 219.

⁹ Muhammed b. Muhammed, İbn Esir, el-Cezeri, *en-Nihaye fi garib’i-hadisi ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zavi-Mahmud Muhammed et-Tanahi (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, 1979), 1:174; Abdurrahman b. Ali, Ebü’l-ferec, İbnu’l-Cevzî, *Çaribü’l-hadîs*, thk. Abdulmu’ti Emin Kal’acî, (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1985), 1:98-99.

¹⁰ Ebu Bekr, Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usulü’s-Serahsi* (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1993), 2:26; Ebü Bekr, Ahmed b. Ali, el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Ucayl Casîm en-Neşemî, (Kuveyt: Vizaretu’l-evkaf ve’ş-şuunil-İslamiyye, 1985), 2: 6.

¹¹ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkıh*, thk. Abdu’l-Azim, Mahmud ed-Dib (Mısır: Dâru’l-vefa, 1997), 1:124; Muhammed b. Muhammed, el-Gazâlî, et-Tûsî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, thk. Nâcî es-Suveyd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2008), 304; Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzâbâdî, *el-Luma fi usuli’l-fıkıh* (Beyrut: Daru’l-meşari, 1985), 28; Bedreddîn, Muhammed b. Bahâdur ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhit fi usûli’l-fıkıh*, thk. Muhammed Ebü’l-fazl (Beyrut: Dâru’l-ihyâ’l-kutubi’l-Arabi, 2000), 3:64.

sonuc"u ya da " hitabın maksadını açıklayan söz ve benzeri vasıtaları", "tanımı, delaletin bizzat kendisi"ni esas alan beyân tariflerine yer vermişlerdir.¹² Usulcülerin konuyla ilgili bu açıklamalarından hareketle diyebiliriz ki beyân fıkıh usulünde *bir maksadı/manayı açıklamak, delil, delalet, delilden elde edilen bilgi/sonuç, hitabın muradını açıklayan söz ve benzeri vasıtalar, tanım* gibi anlamlar karşılığında kullanılmıştır.

Şâfiî'nin eserlerinde geçen beyânın hangi anlamda kullanıldığına dair yaptığımız incelemede, onun, *beyânı* çoğunlukla "izah, izhar yani açıklamak, maksadı açığa çıkarmak" anlamında¹³ kullanırken bazen de *delil*¹⁴ ve *netice/çıkan sonuç*¹⁵ anlamında kullandığı sonucuna vardık. Şâfiî'nin eserlerinde geçen beyân, çoğunlukla, naslarda ve lügatte geçen beyânın ifade ettiği anlama uygun bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz.

2. Beyânın Önemi

Şâfiî beyân konusunu ilk defa, fıkıh usulüne dair elimize ulaşan ilk eser olan er-Risâle'de etraflıca ele almıştır. Onun er-Risâle'ye beyân konusunuyla başlaması, konuya geniş yer ayırması ve Kur'an'da yer alan bütün açıklamaları doğrudan veya dolaylı olarak "beyân" üst başlığı altında toplaması beyâna verdiği önemi göstermektedir.¹⁶ Beyân kavramı Şâfiî'nin usul anlayışında merkezi bir kavramdır. Zira onun açıklamaları er-Risâle'de şu temel düşünce etrafında gerçekleşmiştir; Allah, kulları için rahmet olarak Kitab'ı ve elçisini göndermiştir ve bir müslümanın karşılaşabileceği her türlü hadisenin çözüm yolu Kitapta vardır. Kitap her şeyi doğrudan veya dolaylı olarak beyân etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) Kitabı ve dinî hükümleri insanlara açıklamakla görevlidir. Şeri hükmün beyân yolları Kitap, sünnet ve içtihatır/kıyastır.

Şâfiî'nin er-Risâle'nin girişinde bu kavrama özel bir başlık açması bazı Şâfiî usulcüler tarafından eleştiri konusu yapılmış ve Şâfiî usul geleneğinin önemli temsilcilerinden Şirâzî, (ö.476/1083) Sem'an'î (ö. 489/1096) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi usulcüler, İmamlarının aksine, beyânı mücmel başlığı altında ya da devamında ele alarak muhtevası açısından müstakil bir başlık atında incelenecek kadar önem arz etmeyen bir kavram olmadığı yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır.¹⁷ Diğer taraftan Şâfiî'yi haklı bulan Zerkeşî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Beyân konusu basit bir konu değildir. Zira bu konu, hitap usulplerından bir üsluptur hatta en önemlisidir. Bu nedenle Şâfiî, er-Risâle'ye beyân konusunuyla başlamıştır."¹⁸ Gazzâlî, sonraları el-

¹² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 304; Ebü'l-Hüseyn, Muhammed b. Ali, el-Basrî, *el-Mu'temed*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1982), 1: 292; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* 3:64; Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi usuli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubareki, 2. Baskı, Riyad: y.y. , 1990), I: 100-106; Ebu Muzaffer, Mansur b. Muhammed, es-Semânî, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye,1999), 1:258.

¹³ Muhammed b. İdris, eş-Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kutubi's-sekafiyye,1985), 484, 500, 518; *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şakir (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, ts.), 21, 33, 38, 53, 56, 58, 61,73,107,113,146,166, 296; el-Ümm, (Beyrut: Dâru'l-marife,1973), 1: 59; 2:71,109,75; 3: 20.*er-Risale*'den yapacağımız alıntılarda, (*er-Risâle İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.) çevirisi esas alınmıştır.

¹⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 534; Şâfiî, *er-Risâle*, 114, 296; Şâfiî, *el-Ümm*, 2:114,135,193; 3:199; 4: 255; 5:87, 94,100, 107; 6: 138; 7: 8, 39.

¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*,7: 4)

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l Fıkh*,1:125.

¹⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 304.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 3: 64. Çağdaş yazarlardan Cabir'inin, Şâfiî'nin beyân teorisinin önemine dair açıklamaları bkz. Muhammed Abid, Cabiri. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu ve Arkadaşları. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001),18.

Mustasfâ'da yukarıdaki eleştiriyi yapsa da başta *el-Menhûl*'da beyânı, "*Kitabul-beyân*" başlığı altında müstakil bir konu olarak ele almıştır.¹⁹

3. Şâfiî'nin Beyâna Yüklediği Anlam ve Buna Dair Eleştiriler

Şâfiî'nin er-Risâle başta olmak üzere eserlerinde konuyla ilgili yaptığı açıklamalarda bir tanımın yer alıp almadığı hususunda gerek Şâfiî mezhebine gerekse diğer mezheplere mensup usulcülerce farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Usulcülerin bir kısmı O'nun beyânı er-Risâle'de "*temelde birleşen, fakat ayrıntıda ayrışan anlamları topluca ifade eden genel bir kavram*"²⁰ olarak tanımladığı kanaatini taşımaktadır. Diğer bir kısmı ise O'nun beyânı tanımlamadığını, söz konusu kavramla ilgili yaptığı açıklamayla bu kavramın cins bir isim olduğunu, umuma delalet ettiğini ve kapsamına farklı türlerin girdiğini ve bu türlerin detayda ayrışmalar da temelde bir ortak noktada buluştuklarını, o noktanın da "*muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti*" olduğunu ifade etmek istediğini söylemektedir.²¹

a. Şâfiî Olmayan Bazı Usulcülerin Beyân Konusunda Şâfiî'ye Yöneltilen eleştiriler

Beyân konusunda Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler, beyânının tanımı ve mertebeleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Onun, beyânla ilgili er-Risâle'de yer alan "*إسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول*" "*temelde birleşen, fakat ayrıntıda ayrışan anlamları topluca ifade eden bir isim*"²² ibaresiyle beyânı tanımladığını söyleyenler bu tanıma çeşitli eleştiriler yöneltmişler. Örneğin Ebu Bekr b. Davud el-İsfahânî (ö. 297/910) Şâfiî'nin bu tanımının tanım niteliğini taşımadığını; zira tanımda aranan şartlardan biri tanımın tanımlanandan daha açık ve anlaşılır olması gerektiğini, bu tanımın ise tanımlamaya çalıştığı beyândan daha kapalı olduğunu söyleyerek eleştiride bulunmuştur.²³ Cessâs (ö. 370/981) ise Şâfiî'nin beyân tanımının problemliliğini ifade ederek söze başlar ve çeşitli problemleri sıralar. Öneme binaen bu problemleri kısaca zikrettikten sonra değerlendirmeye geçeceğiz. Cessâs'ın öne sürdüğü itirazlar²⁴ özetle şunlardır:

1. Beyânı tanımlamak ve nitелеmek için kullanılan ibare beyânın mahiyetini açıklar ve onu vafeder nitelikte değildir. Zira Şâfiî beyânı tanımlamak için belirsiz bir cümle kullanmıştır. O, bu tutumuyla adeta, "*beyânın bir takım şeyleri kapsayan bir isim*" olduğunu söyleyen ve o şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişi konumundadır. Şâfiî, yaptığı tanımla beyânı açıklamaktan ziyade onu daha da belirsiz hale getirmiştir. Oysa beyân lafzı tanımlanmadan mutlak olarak zikredilmesi halinde manası daha iyi anlaşılır.

2. Yaptığı tanım kapsamına beyânın bir kısmı ya da cinsinden olmadığı halde bazı şeylerin girmesi ve beyân olduğu halde bazı şeylerin girmemesi nedeniyle bu tanım efrada cami'; ağıyara mani bir tanım değildir. Zira cisim gibi, hayvan gibi beyânla hiçbir ilişkisi olmayan her cins ismi "*temelde birleşen, fakat ayrıntıda ayrışan anlamları topluca ifade eden isim*" tanımı kapsamına dâhil edilebildiğimiz gibi öte yandan { *فيما سقت السماء العشر* } hadisi ve { *واتوا حقه يوم حصاده* }²⁵ ayetinde emredilen ölçür miktarının ne olduğunu açıklamasına rağmen beyânın tanımıyla onu

¹⁹ Muhammed b. Muhammed, el-Gazâlî, et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*, thk. Nâcî es-Suveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 43.

²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

²¹ Bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 3: 65-66.

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

²³ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 3: 65.

²⁴ Ebubekir Daşdemir, "*Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri*" adıyla Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı bir yüksek lisans çalışması yapmış ve tezinden çıkardığı makaleyi de *Bilmname Dergisi*'nde yayınlamıştır. *Cessâs'ın görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri"* Bilmname Dergisi, 37/1 (2019), 1109-1111.

²⁵ el-En'am 6/141.

tanımlayamayız. Oysa bu açıklama/hadis beyânın bir kısmı olsaydı bu tanımla tanımlanabilmesi gerekirdi.

3. Beyân kelimesinin başındaki "el" takısının cins için olması hasebiyle beyânın kısımları olarak zikrettiği her kısmın mutlaka tanımda belirtilen nitelikleri taşıması gerekir. Oysa zikrettiği kısımlardan hiç biri bu nitelikleri taşımamaktadır.

4. Yaptığı beyân taksimatının din dilinde ya da lügatte yeri olmadığı gibi daha önce hiç kimse böyle bir tanım ya da taksimat da yapmamıştır.

5. Zikrettiği bazı örnekleri beyân olarak isimlendirmesinin ne din dilinde ne de lügatte bir karşılığı bulunmaktadır.

6. Beyân yolları arasında zikrettiği içtihadın zan ifade etmesi nedeniyle gerçekte onu bir beyân yolu olarak göremeyiz.

7. Beyân yolları arasında icma deliline yer vermemiştir. Oysa icmanın zikri kıyas ve içtihadı göre daha öncelik arz etmektedir. Zira icmada hata olmaz.

8. Onun beyânla ilgili ifadelerinden beyânın Arap diline özgü olduğu anlaşılmaktadır; oysa beyân Arapçaya has olmayıp tüm dillerde vardır.

9. Yaptığı beyân tanımına müntesibi olan usulcüler razı olmamış ve onu farklı şekilde tanımlamışlardır.²⁶

Cessâs özetle şunu söylemektedir: verilen tanım tanımda aranan şartları taşımadığı için problemlidir. Bu tanım ve taksimatın din dilinde, lügatte ve önceki nesillerde karşılığı olmadığı gibi beyân ile kısımları arasında uyumsuzluk vardır. Beyân yolları arasında hükmün açıklanmasında zanni bir yol olan kıyas/içtihadı yer verilmesine rağmen hükmün kesin tespit yolu olan icma'a ise yer verilmemiştir.

Ebu Bekr b. Davud el-İsfahâni ile Cessâs'ın yukarıdaki eleştirilerine şu cevaplar verilebilir. Öncelikle Şâfiî, beyânı iddia edildiği gibi "İسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع" ibaresiyle tanımlamayı murad etmemiştir ki tanımda aranan şartları neden taşıyor diye eleştirilsin. Zira Şâfiî usulcülerden Sayrâfi (ö.330/941), Ebu Bekr el-Kaffâl (ö. 507/1114), İbn Füreğ (ö. 406/1015) ve Ebu Tayyib'in (ö. 450/1058) de ifade ettikleri²⁷ gibi Şâfiî bu ibaresiyle beyânı tanımlamak yerine onun cins bir isim olduğunu, umuma delalet ettiğini ve kapsamına farklı türlerin girdiğini ve bu türler detayda ayrışsalar da temelde bir ortak noktada buluştuklarını, o noktanın da "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti" olduğunu ifade etmek istemiş ve akabinde de beyân yollarının ne olduğunu tek tek açıklamıştır. Zikrettiği yolların beyân yollarının en önemlilerini teşkil etmesi ve diğer yolların da bu yollara irca edilebilmesi ve bütün beyân yollarının tanım olarak iddia edilen noktada olmasa da "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti" hususunda birleştirilebilmesi nedeniyle de taksimatta bir problemin olmadığını söyleyebiliriz. Öte taraftan icmanın esasını kitap, sünnet veya kıyasın teşkil etmesi ve icmanın bu üç esastan biri üzerine bina edilmesi nedeniyle Şâfiî dolaylı olarak icmanın da bir beyân yolu olduğunu kabul etmektedir. Zira tek tek kitap, sünnet ve kıyasın beyân yolu olarak kabul edilmesi zorunlu olarak bunlardan biri etrafında gerçekleşen ittifakın da beyân yolu olarak kabul edilmesini gerektirir.

Şâfiî gibi bir müçtehidin hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti konusunda böyle bir anlayışı ortaya koyması ve onu temellendirmesi icthadî bir konu olup farklı yaklaşımlara

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2:10-17.

²⁷ Bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 3: 63.

açktır. Ona gelinceye kadar hiç kimsenin konuyu bu şekilde izah etmemesi onun bu yaklaşımının yanlışlığını göstermez. Kaldı ki sözün bağlamını dikkate aldığımızda onun konuyla ilgili açıklamalarının naslarla/din diliyle desteklendiğini söyleyebildiğimiz gibi söz konusu kavrama yüklenen anlamın lügat tarafından desteklenmediği yönündeki eleştiri anlamlı değildir. Zira hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti gibi özel bir anlamı ifade için onun bu kavramı kullanması böyle bir eleştiriye konu olamaz, çünkü ıstıhlalarda niza olmaz. Kanaatimizce yukarıda ismi geçen Şâfiî usulcülerin de belirttikleri gibi, İmam Şâfiî " اسم ...جامع " İbaresıyla beyânı tanımlamayı murad etmemiştir. Ancak Şâfiî'nin konuyla ilgili açıklamalarından bir beyân tanımına ulaşılabilir. Nitekim o, cins bir isim olan beyânın türlerinin ortak noktasını "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti/yolu" olarak ifade etmektedir. Beyânın tüm türlerinin birleştiği bu ortak nokta beyânın tanımı olabilir. Zira bir cinsin türlerini o cinsin tanımıyla ifade edilen ortak anlamda buluşturabilmeliyiz. Bu noktadan hareketle madem Şâfiî' ye göre beyânın türleri olarak zikredilen kısımları "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti " noktasında buluşturabiliyoruz o halde Şâfiî' ye göre beyânı "muhataplara hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti" olarak tanımlayabiliriz. Nitekim Şâfiî'nin " temelde bir ayrıntıda farklı olan bu manaların/kısımların ortak noktası Allah'ın kelâmına muhatap olanlar için bir açıklama teşkil etmesidir. Yani hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti olmalarıdır..."²⁸ Şeklindeki açıklamasından beyândan ne murad ettiğini anlayabilir ve bir tanıma ulaşabiliriz. Ancak Şâfiî döneminde ıstıhaların tanımlanması sonraki dönemlerde olduğu gibi henüz yerleşmediği için bir kavramla ilgili yapılan izahta mantıktaki tanım (hadd, resm) özelliklerini aramak isabetli değildir. Önemli olan ıstıhlama öncesi dönemde bir kavramla ilgili yapılan açıklamadan bir tanıma ulaşım ulaşılmadığımızdır.

b. Şâfiî Usulcülerin Beyân Konusunda Mezheb İmalarna Muhalefeti

Şâfiî usulcüler arasında beyânın tanımı ve mertebeleri konusunda Şâfiî'ye muvafakat edenler olduğu gibi muhalefet edenler de olmuştur. Şâfiî usulcülerin ekseriyeti, "beyân"ın tanımı konusunda Şâfiî'nin yaklaşımını benimsememiştir.²⁹ Onlar "beyân" kavramının yerine genelde "delil" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Şâfiî beyânı, hem hükmü açıklama hem de hükmün kendisine dayandığı delil anlamında kullanılırken; Şâfiî usulcülerin ekseriyeti beyânı, tanımlama/tarif ve bildirme/i'lam anlamında kullanmışlardır. Böylece beyân, delil ile gerçekleşen "bildirme", bildirmede kullanılacak delil ve delil sayesinde oluşan "bilgi" olmak üzere üç unsuru içermektedir. Ayrıca bu usulcüler beyân, delil ve delalet kavramlarını müteradif olarak görmektedirler.³⁰Cüveynî, beyân hususunda Şâfiî, Şîrazî ve Sem'ânî'den farklı bir tutum sergileyerek delil ve delil mertebelerini iç içe ele almaktadır.³¹

4. Şâfiî'de Beyân Teorisi

Şâfiî'nin er-Risâle'de beyân kavramı çerçevesinde yaptığı açıklamaları dikkate aldığımızda kendi içerisinde tutarlı bir teori geliştirdiğini söyleyebiliriz. Zira er-Risâle'sinde icmalden tafsile doğru tedrici bir metotla ele aldığı konuların merkezî noktasını beyân oluşturmakta ve şöyle bir mantıksal örgü dikkat çekmektedir; Allah Hz. Peygamber'i gönderdiği zaman insanlar iki

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 21. " فأقل ما في تلك المعاني الخمسة المشعبة أنها بيان لمن حوطلب بها..."

²⁹ Şâfiî usulcülerin beyân hususunda imamlarına muhalefeti konusunda geniş bilgi için bkz. İhsan, Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler*. İstanbul: Ensar Yayınları (2018) 40-42.

³⁰ Bkz. Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler*. 36-39.

³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:42. Ayrıca bkz. İhsan Akay. "Edille-İ Erbaa Bağlamında Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Metodolojik Görüşler". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16/1 (2014), 295; Erol Erdem, "Şâfiî Usulcülerin İmâm Şâfiî'nin Usulünü Temsil Sorunu" (Beyân, Âmm, Hass, Nesih, Haber-i vâhid)", (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008, s.25).

sınıftı: Ehl-i Kitap ve putperestler. Hz. Muhammed(s.a.v) insanları inkârın karanlığından çıkarıp hidâyetin nuruna kavuşturdu. Allah (c.c) Yüce Kitabında kendisine ve elçisine itaati emretti ve O'na itaati kendisine itaat ile eşdeğer olarak kabul etti. Kitabı aracılığıyla kulların dünya ve ahiret saadeti için hükümlerini lütuf olarak açıkladı. Allah'ın Kitabında O'nun dinine bağlı birinin karşılaştığı herhangi bir hadisenin hükmüne eriştirecek/gösterecek bir delil mutlaka vardır. Allah Yüce Kitabının gönderiliş gayesi olarak insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmak, her şeyi açıklamak, doğru yolu göstermek olduğunu belirtirken; Hz. Peygamber'in (s.a.v) gönderiliş gayesi olarak da Kur'an'ı açıklamak ve insanları Allah'ın yoluna çıkarmak, hidayetini vesile olmak olarak belirtilmiştir.³² Allah, kullarına hükümlerini ise çeşitli yollarla beyân etmiştir.³³ Bu yollar Kitap, Sünnet ve ictihaddır/kıyastır. İcma' ise bu yollardan herhangi biri aracılığıyla ulaşılan hüküm etrafında oluşan ittifak olduğu için o da bir beyân yoludur. Kısaca Şafii'nin er-Risâle'deki açıklamaları; Allah hükmünü beyan için Kitabı ve elçisini gönderdiğini ve bir Müslümanın karşılaşılabileceği her türlü hadisenin çözümünün Kitapta olduğunu, Kitabın her şeyin açık/doğrudan veya dolaylı olarak çözüm yolunu gösterdiğini, Hz. Peygamber'in(s.a.v) Kitab'ı ve dini hükümleri insanlara açıklamakla görevli olduğunu ve beyân yollarının Kitap, Sünnet ve icihad/kıyas olduğu ana düşüncesi etrafında gerçekleşen açıklamalar olduğunu söyleyebiliriz.

5. İmâm Şâfiî'de Beyân Bağlamında Arap Dili Vurgusu

Hadis, eser ve re'y rivayetlerinin iç içe geçtiği bir dönemde, Şâfiî, sahih anlama ve yorumlama faaliyetinin nesnel ölçülerini yazılı olarak belirlemeye koyulmuştur. Bu noktada Şâfiî'nin çabası, nas ve rey/akıl karşısında bir rekabet ve bunlardan birini diğerine üstün tutma değil, sahih rey faaliyetinin olabildiğince nesnel ilkelere bağlanması çabası olarak görülmelidir. Usul yöntemi itibariyle fevkalade başarılı bir iç tutarlılığa sahip bulunan Şafii, er-Risale boyunca işlediği ve onun Din/fıkıh konusundaki düşüncesinin esasını teşkil eden ana tema şudur: Kimsenin dine dair hususlarda delile bağlı kalmadan görüş beyan etme veya tavır geliştirme lüksü yoktur. İlahi iradeye uygun davranmanın ölçütü, dini değerlere gönülden bağlılık ve belirlenmiş objektif ölçülere göre hareket etmektir. Din konusunda nesnel ölçülerden uzak, keyfi sayılabilecek verilere göre davranmak kişiyi yolda bırakabileceği gibi dinin tahrif edilmesi sonucunu da doğurabilir.³⁴

Şâfiî er-Risâle'yi özneliği ve keyfiliği önleme gayesi doğrultusunda ilahi hukukun iki temel kaynağına, Kur'an ve hadislere uygulanacak bir "beyan" teorisi çerçevesinde kurgulamış ve usulünü söz konusu kavram etrafında oluşturmuştur. Onun eserinde beyân kavramının hareket noktası olması "Arap dili"ne vurguyu ve ilahi hitabın dili olan Arapça'nın doğru anlama ve yorumlamada vazgeçilemez olması düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Zira Kur'an ve sünnetin hitabı Arapça'nın üslûp ve özelliklerini taşımaktadır. Bu sebeple Şâfiî'nin er-Risâle'sinde Arapça'ya olan vurgusu Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in iddia ettiği gibi ideolojik tarafgirlikten³⁵ değil, dile olan derin vukûfiyetinden ve nasların anlaşılmasında sağlam bir dil bilgisinin kaçınılmaz oluşunu vurgulamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Zira onun esas kaygısı ilahi hitabı doğru anlamak ve uygulamaktır. Bunun için Arapça'nın bütün incelikleriyle

³² İbrahim,14/1; en-Nahl 16/89; eş-Şurâ 42/52.

³³ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-25.

³⁴ Halit Çalış, "Şafii ve Yorumda Nesnellik Arayışı", "Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu", (ed. Mehmet Bilen), İstanbul: Kent Işıkları, 2012, s.739.

³⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi, (çev. Salih Özer), "Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü" içinde,(89-148), 94, 201.

bilinmesi gerekli ve önemlidir. Arapça zorunlu olarak doğru anlamının bir parçasıdır.³⁶ Arap dilinin mantığı, ifade şekilleri ve beyan üslûplarını bilmeyenlerin, sağlıklı bir şer'î hüküm istinbâtında bulunmaları mümkün değildir. Zira Arap dili, dinin ve şeriatın dilidir. Bu minvalde yine o, Kur'an hükümlerinin, mücmel olsun zahir olsun, yorumu açık bulunması hallerinde, yorumun Arap dilinin imkânları çerçevesinde yapılmasını zorunlu görür. Zira lafızların delaletindeki kapalılık veya zannîlik sünnet devreye sokulduktan sonra mutlaka Arapça'nın dil imkânları çerçevesinde çözülmek zorundadır.³⁷ O halde onun hareket noktası naslardaki "hakikatin bilgisi"ne ulaşma kaygısıdır.³⁸

6. Şâfiî'de Beyân Yolları/Çeşitleri/Mertebeleri

İmâm Şâfiî'nin er-Risâle'de beyânla ilgili açıklamaları, onun Kur'an'da yer alan bütün açıklamaları doğrudan veya dolaylı olarak "*beyân*" üst başlığı altında topladığını göstermektedir.³⁹ Şâfiî, Allah ezeli takdiri gereği yüce Kitabında, insanların ne ile kulluk yapacakları konusunda onlara açıkladığı hususların/hükümlerin tamamı birkaç yönden ele alınabilir dedikten sonra beyân kısımlarının özetini verirken dört grup beyândan söz etse de ardından bunları ayrı ayrı açıkladığı sırada birinci grubu iki ayrı kısım olarak inceler ve böylece beyânı beş kısma çıkarır.⁴⁰ Şâfiî, beyânla ilgili açıklamasına müteakip, bu mertebelerin delalet kuvveti açısından birbirinden farklı olduğunu ve beyânın en alt sınırını, başka bir açıklamayı gerektirmeyecek ölçüde açık olan, şer'î bir yükümlülük bildirmeyen ve Arapça bilen herkese aynı düzeyde bir anlam ifade eden kısmın oluşturduğunu söylemektedir.⁴¹

Şâfiî'nin yaptığı tasnife göre beyân çeşitleri özetle şunlardır:

1. Allah'ın (c.c) kullarına nassla doğrudan beyân ettiği hususlar.
2. Kur'an'da kısmen veya tamamen mücmel olarak yer alan ve Allah'ın keyfiyetini Hz. Peygamber'in (s.a.v) dili üzerinden açıkladığı hususlar.⁴²
3. Kur'an'da hükmü doğrudan belirtilmeyip Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti ile açıklanması.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 50, 52, 510, 511, 221.

³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 49; Bilal Aybakan, İmâm Şâfiî, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz yayıncılık, İstanbul 2007, s. 73; Şâfiî, *er-Risâle*, 50.

³⁸ Bkz. Adnan Koşum, "İmâm Şâfiî'nin er-Risâle'sinin Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/2 (2014), 31.

³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:125. Ayrıca bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 53,54, 55, 56,57,58, 59.

⁴⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22. Şâfiî'nin bu tasnifi bazı araştırmacılar tarafından, konuların işleniş, planı ve şekli unsurlar gibi bazı hususlar dile getirilmek suretiyle İmâm Şâfiî'ye çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirenler arasında Cessâs gibi klasik dönem âlimler/usulcüler olduğu gibi M. Hayri Kırbasoğlu gibi çağdaş yazar ve araştırmacılar da vardır. Kırbasoğlu, yerli ve yabancı yazarların makalelerinden oluşan "*Sünni Paradigmanın oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" isimli çalışmaya iki makaleyle katkıda bulunmuştur. O, "*er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*" başlıklı makalesinde beyân konusunu ele almış ve şekli zaaf nedeniyle Şâfiî beyân konusunda tutarsızlığa ve tekrara düşmüştür demektedir.(M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 219. Şâfiî'nin er-Risale 'deki açıklamaları dikkatle incelendiğinde yazarın iddia ettiği gibi şekilsel bir zaaf, tutarsızlık ya da tekrar söz konusu değildir. Bu eleştiriler ve verilen cevaplar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulkadir Yılmaz, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" isimli Makalesi Bağlamında Hayri Kırbasoğlu Eleştirisi", *Rihle Dergisi*, 2/5-6 (2009), 103-105.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 21. Salih Kadir ez-Zengi, Şâfiî'nin bu ifadeleri, anlamaya dair usul kurallarını ifade ettiğini söylemektedir. Bkz. Sâlih Kadir Kerîm ez-Zenkî, "İmâm Şâfiî ve Anlam Üretmedeki Okuma Stratejisi", çev. Ali İhsan Pala, "*Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfiî*" içinde (63-88); (ed. Mahfuz Söylemez), Ankara: Araştırma Yay. 2014, s. 84-85.

⁴² İmâm Şâfiî bazı yerlerde kısmen veya tamamen mücmel olanı birbirinden ayırıp ikinci ve üçüncü beyan başlığıyla vermektedir. (Bkz. er-Risâle, madde: 84-91; 92-95) Bazı yerlerde ise her ikisini tek madde halinde zikretmektedir. (er-Risâle, madde: 57, 99).

4. Kur'an ve sünnette yer almayan ancak Allah'ın insanlara araştırarak bilmeye çalışmalarını (ictihad/kıyas) farz kıldığı hususlar.⁴³

Şafii icmali tasniften sonra beyân mertebeleriyle/kısımlarıyla ilgili detaylı açıklamalarda bulunmakta ve netice itibariyle beyanı beş kısma çıkarmaktadır.⁴⁴ Şâfiî'nin er-Risâle'de delaletin kuvveti açısından beyânı ayırdığı kısımlar tafsili olarak sırasıyla şunlardır:

1. Allah'ın Doğrudan Beyânı (Nass)

Şâfiî, herhangi bir izaha ihtiyaç duymayacak derecede açık olan, tevil ve tahsis ihtimaline kapalı olan nasları beyânın en üst mertebesine yerleştirmiştir. Allah'ın doğrudan yaptığı bu beyâna Zerkeşî "*beyânu't-te'kid*" ismini vermektedir. Ancak bazılarının, hakiki mananın mecaz ya da tahsise ihtimalini dikkate alarak bu tür beyânın her türlü ihtimali bertaraf etmesi ve hükme kesinlik kazandırması sebebiyle "*beyânu't-takrir*" diye isimlendirdiğini belirtir.⁴⁵ Şâfiî, er-Risâle'de bu kısım ile ilgili üç ayeti örnek olarak zikretmiştir. Bu örneklerden ilki Bakara suresi 196. ayette geçen "تلك عشرة كاملة" cümlesidir. Şâfiî, ayette hükmün bildirilmesinden sonra yer alan bu ifadenin başka bir açıklamayı gerektirmeyecek ölçüde açık, şer'î bir yükümlülük bildirmeyen ve Arapça bilen herkese aynı düzeyde bir anlam ifade ettiğini söylemektedir. Bu gruba giren beyânlar hiçbir ek açıklamaya gerek duyulmayacak mahiyette olup te'vile ve tahsise kapalıdır. Zira bu beyân, maksadı ifadede tereddüde mahal bırakmayacak şekilde delalet açısından kesin olan bir lafızla yapılmıştır. Şâfiî "*تلك عشرة كاملة*" ifadesiyle ilgili, "*bu ifadenin yapılan açıklamaya daha çok açıklık kazandırma (ziyâde fi't-tebyîn) ihtimali olduğu gibi üç ile yedinin toplamının on olduğunu bildirmek de olabilir.*"⁴⁶ Değerlendirmesiyle kuvvetle muhtemel birinci ihtimalin dikkate alınması durumunda bu ifadenin te'kid işlevi gördüğünü (*el-icmal bade't-tafsil*); ikinci ihtimalin dikkate alınmasıyla da te'sis işlevini gördüğünü yani yanlış anlamayı bertaraf etmeye yönelik bir açıklama olduğunu ifade etmek istemiştir (*rafu'l-iltibas*).⁴⁷ Nitekim Zemahşerî de "*تلك عشرة كاملة*" ifadesi ile ilgili böyle bir ihtimalden bahsetmektedir.⁴⁸ Zerkeşî de el-Burhan'da "*تلك عشرة كاملة*" ifadesiyle ilgili on bir ihtimale yer

⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22. İmam Şâfiî yukarıda beyan yolları arasında Kitap-Sünnet ve kıyasa yer vermesi ve icmai zikretmemesi, icman bu üç delil etrafında gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. er-Risâle, madde: 120,1105,1319,1817.

⁴⁴ Şâfiî'nin er-Risale'de beyânı icmâlen dört, tafsilen beş kısma ayırması ve bazı açıklamalarında da beyânı farklı şekilde tasnif ettiği izlenimi vermesi onun, beyân taksimatında tutarlı olmadığı ya da mütereddit olduğu şeklinde bir değerlendirmeye yol açmıştır. Ancak söz konusu tasnifler dikkatle incelendiğinde bir tutarsızlığın olmadığı görülecektir. Örneğin *Cimau'l-ilim*'de "Allah (c.c) Kitabında farzları iki şekilde beyân etmiştir..." (Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimau'l-ilim* (el-Ümm ile birlikte), thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, 4.baskı (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011) 9: 42) açıklaması, zahiren beyân yollarının iki olduğuna delalet etse de bağlamı dikkate alındığında farzların Kitapta, icmalen ve tafsilen olmak üzere iki şekilde beyân edildiği kastedilmiştir. Yoksa bütün hükümlerin sadece bu iki yolla beyân edildiğini kastedilmemiştir.

Şâfiî usulcüler imamlarından farklı olarak beyânın kısımlarını ya da beyânın kendisiyle gerçekleştiği vasıtaları akli ve nakli deliller üzerine kurgulamış ve bunların *Şari'in sözleri, fahve'l-kelam, fiil, ikrar, işaret, kitâbet ve kıyas* olduğunu belirtmişler. Bu Usulcülerden, Şîrâzî, beyân çeşitlerini yedi, Sem'ânî ise altı kısma ayırmaktadır. Şîrâzî beyânın, *kaull/söz, sözün mefhumu, fiil, takrir, işaret, Kitâbet ve kıyas* şeklindeki vasıtalarla gerçekleşeceğini belirtirken, Sem'ânî mücmelin beyânı, *söz, akıl/fiil, Kitâbet, işaret, tefsir, ictihâd* şeklindeki vasıtalarla gerçekleşeceğini söylemektedir. Bkz. Akay. Şâfiî *Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler*. 44 – 47; Şîrâzî, *el-Luma'*, s.116; Sem'ânî, *Kavâti'l-edille*, 1:270.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, 5: 92.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 26.

⁴⁷ Ancak Şâfiî, "وأشبه الأمور بزيادة تبين جملة العدد في السبع، والفلاث، وفي الثلاثين والعشر: أن تكون زيادة في التبيين." (Şâfiî, *er-Risâle*, 28) Cümlesiyle, tesis ihtimalini kabul etmediğini te'kide kâil olduğunu belirtmektedir. Tesis, sırf akli bir ihtimaldir. "*eşbeh*" kelimesi Şafii'nin dilinde birçok yerde "doğrusu" manasında kullanılmaktadır. (M. Yiğit).

⁴⁸ Mahmud b. Ömer, *ez-Zemahşerî, el-Keşşaf an ğavamidi't-tenzil...* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), 1: 238-239.

vermiştir.⁴⁹ Sözüün özü Şâfiî'nin beyânın birinci mertebesi için verdiği örnekte yer alan ifadenin tafsilden sonra icmal olarak değerlendirip kendisiyle *ziyadetü'l-beyân* gerçekleşmiştir diyebileceğimiz gibi, çeşitli ihtimalleri bertaraf etmek için getirilmiş bir ifade olarak da değerlendirebiliriz. Şâfiî'nin bu ifadeyi beyân olarak isimlendirmesine şöyle bir itiraz yöneltilmiş; üç ile yedinin toplamının on edeceği konusu bedihiyyattan olup açıklamaya asla ihtiyaç duymayacak derecede aşikâr bir husustur. Nasıl olur da onu beyânın kısımları arasında sayarsın? Cevap olarak bu ifade, uzak da olsa ya her türlü ihtimali bertaraf etmesi⁵⁰ ya da konuya daha fazla açıklık kazandırması nedeniyle beyânın kısımları arasında sayılabilir.

Şâfiî'nin ikinci örnek olarak ise Arâf suresi 142. ayette geçen " *أربعين ليلة* " ifadesini vermekte. O, "Allah'ın "kırk gece" otuz ile on toplanınca kırk edeceğini belirtmek amacıyla zikredilmiş olma ihtimali olduğu gibi ifadeye daha çok açıklık kazandırmak için zikredilmiş olması da muhtemeldir."⁵¹ değerlendirmesini yapmaktadır. Verdiği üçüncü örnek ise orucun farziyetine dair ayette geçen şu ifadedir, "... *sayılı günlerde oruç farz kılındı...*"⁵² Ayette geçen "*sayılı günler ifadesi*" kapalı bir ifade olup akabinde gelen, " O (*sayılı günler*),...*ramazan ayıdır...*"⁵³, ayetiyle bu günlerin bir ay olduğu ve o ayın da ramazan ayı olduğu belirtilmiştir. Şâfiî bu iki ayete yer verdikten sonra, konuyla ilgili, "Allah onlara orucu farz kılmış ve bunun bir ay olduğunu açıklamıştır. İnsanlara göre ay, iki hilal arasındaki süredir. Bu da bazen 30 bazen de 29 gün olur. Bu ayetteki beyân delalet açısından daha önce geçen iki ayetteki beyân gibidir."⁵⁴ Değerlendirmesini yapmaktadır. Şâfiî'nin beyânın birinci kısmı ve en üst mertebesi için verdiği her üç örnekte yer alan beyân, her türlü ihtimali devre dışı bırakacak nitelikte olup kati bir delaletle sahiptir. Ancak ilk iki örnekteki beyânda sayılara önce tafsilen sonra icmâlen olarak yer verilmiş olması nedeniyle iki defa beyân yapılmıştır. Sayıların has lafız ve manaya delaletlerinin kati olmasına ilaveten önce tafsilen sonra icmâlen verilmesi konuya daha fazla açıklık kazandırmış (*ziyâde fi't-tebyîn*) ve sayının icmâlen verilerek yapılan beyân tekid işlevini görmüştür. Üçüncü örnekte ise önce kapalı bir ifade olan *sayılı günlerde* orucun farz kılındığına yer verilmiş, peşinden bu günlerin bir ay ve o ayın da ramazan olduğu belirtilmiştir. Beyân olarak zikredilen "شهر رمضان" delalet cihetiyle kati olup ilk örnekteki sayıların toplamını ifade eden beyân mesabesinde. Zira Ramazan ayının 29 ya da 30 günlük zaman diliminden ibaret olduğu konusunda ilk muhataplar nezdinde her hangi bir tereddüde mahal yoktu. Böylece "شهر رمضان" lafzı sayı olmasa da muayyen/malum bir sayıdan ve zamandan ibaret olması nedeniyle sayı hükmünde olup delaleti katidir. Ancak buradaki beyânda *ziyadetü'l-beyân* ya da *beyânu't-te'kid* söz konusu değildir. Zira bu beyânla yapılan şey, var olan beyânın te'kidi değil, mübhem bir ifade olan "أياماً معدودات"ı izahtır.

2. Hakkında Kur'an nassıyla birlikte Hz. Peygamber'in Sünneti de bulunan konularda Beyân.

Kitapta belirtilen hüküm esas itibariyle açık olup ancak sünnet tarafından ek bilgi vermek/hüküm getirmek suretiyle yapılan beyân. Beyânın bu kısmı Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı ve sünnet tarafından bu mücmel bırakılan kısma açıklık getirilmesini ifade eder. Bu kısma giren ifadeler taşıdıkları hükme delalet konusunda son derece açık olan muhkem

⁴⁹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 2: 479-482.

⁵⁰ İmadu'd-din b. Muhammed, İlyâ Herrâsî, et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), 1:108.

⁵¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 27.

⁵² el-Bakara, 2/183,184.

⁵³ el-Bakara, 2/185.

⁵⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 27-28.

kabilinden olup sevk olundukları hükmü ifade, uygulama noktasında başka bir açıklamaya gerek duymamakla birlikte, sünnet, ayette belirtilen hükmü detaylandırılmak suretiyle ilave birtakım hükümler vermiştir. Abdestin nasıl alınacağını, cünüplük hâlinde guslün nasıl yapılacağını, vasiyetin miktarını açıklayan Hz. Peygamber'in sünneti bu çeşit beyâna örnek teşkil etmektedir.

Beyânın ikinci kısmına dair İmâm Şâfiî'nin verdiği örneklerden ve yaptığı açıklamalardan⁵⁵ onun bu kısımdan, Kitaptaki ifadenin son derece açık bir biçimde hükmü ifade etmesine rağmen, sünnet bu hükmü detaylandırmak suretiyle uygulama noktasında ilave bazı bilgiler vermiş ve böylece bu hükmü nihai şekli kazandırmıştır, şeklinde bir anlamı kastettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Ancak Cüveynî (ö. 478/1085) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi bazı Şâfiî usulcüler⁵⁷ beyânın bu mertebesiyle ilgili olarak, ayetin delalet cihetiyle açık olduğunu; ancak içerdiği birtakım harfler sebebiyle delaletini tam anlamıyla sadece Arapçanın inceliklerine vakıf olanların anlayabileceği şeklinde bir açıklamada bulunmaktadırlar. Bir başka ifade ile bu mertebeye dâhil olan ayetler, sevk sebebi olan hükmü açıkça delalet etmesinin yanı sıra sadece Arapçanın inceliklerine vakıf olan âlimler bu ayette yer alan bazı harflerin delaletinden hareketle ilave bazı hükümler çıkarabilmektedir. Böylece bir yönüyle mücmel olan bu ayetler taşıdıkları ilave hükümlerin de ortaya çıkmasıyla tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş olmaktadır.⁵⁸ Konuyla ilgili İmâm Şâfiî'nin yaptığı değerlendirme ile Cüveynî ile Zerkeşî'nin yaptıkları değerlendirme arasında zahiren bir çelişki görünse de her iki değerlendirme nihai olarak aynı noktada birleşmektedir. Zira her iki tarafa göre bu kısma giren ayetler kısmen mücmeldir. Ancak Zerkeşî ile Cüveynî, açıklamalarıyla icmalin sebebine dikkat çekerken; Şâfiî icmalî giderme yoluna/sünnete dikkat çekmiştir. Nitekim Şâfiî'nin yaptığı açıklamadan icmalin sadece bu harflerden kaynaklanmadığı, belki bu harflere ilaveten farklı ihtimallerin de icmal sebepleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁹ Şâfiî'nin konuyla ilgili açıklamasından, ayetin beyân ettiği hükümle birlikte birtakım ihtimallerin ve kapalı noktaların gündeme geldiğini ancak Hz. Peygamber (s.a.v), sözleriyle ve uygulamasıyla/fiiliyle yaptığı beyânla bu ihtimallerden esas alınması gerekeni açıklamıştır. Böylece Sünnet ile diğer ihtimaller bertaraf edilmiştir. O ihtimaller arasında, Cüveynî ve Zerkeşî'nin gündeme getirdiği abdest ayetindeki "و" ile "إلى" harflerinin delaleti konusundaki kapalılık da vuzuha kavuşmaktadır. Zira abdest ayetinde yer alan *vav* harfi *mutlak cem'* için mi yoksa *tertip* için mi⁶⁰ *İla* harfi *maiyyet* için mi *gayetü'l-intiha* için mi? Gaye mugayyaya dâhil mi hariç mi? Soruları sünnetle cevap bulmuştur. Zira sünnet hem abdestte tertibin gerekliliğine hem de topukların ve dirseklerin yıkamaya dâhil edilmesi gerektiği hükmünü getirmek suretiyle ayetteki *vav* harfinin tertibe, *ila* harfinin ise maiyete delalet ettiğini açıklamıştır. Ayrıca Şâfiî, yaptığı açıklamayla, sünnetin, abdest ayetinde

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 27-28; el-Mâide,5/9; Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, (Kahire: Daru's-Şa'b,1987), Bed'u'l-vahy,96,163. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, el-Kuşayrî, *el-Câmi'u's-Şâhih*,(Beyrut: Daru'l-cil, ts.), "Tahâre",589.

⁵⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 27-28.

⁵⁷ İmâm Gazâlî (ö.1111/505) de aynı istikamete benzer ifadeler kullanmaktadır. (Bkz. Muhammed b. Muhammed, et-Tûsî, el-Gazâlî, *el-Menhûl' min ta'likâti'l-usûl*, thk. Nâcî es-Suveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 46.

⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:125;Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 3: 69.

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 29.

⁶⁰ İbn Rüşd (v. 520/1126), "*Bidayetü'l-müctehid*"de abdestte tertibin hükmüyle ilgili ihtilafın iki sebebinin olduğunu belirtir; birincisi ayetteki *vav* müşterek lafız olması, ikincisi Hz. Peygamber'in fiilinin delaleti hakkındaki ihtilaftr. (Bkz. Muhammed b. Muhammed, İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006),1:41).

geçen "أرجلكم..." ifadesinin meşhur her iki kıraata göre de ayakların yıkanması hükmüne delalet ettiğine işaret etmiştir. Sözün özü; Şâfiî, beyânın ikinci mertebesinden Kitap ile kısmen beyân edilen hükmün sünnet ile yapılan beyânla tamamlandığını kastetmektedir.

Beyânın, zikri geçen her iki mertebesine Şâfiî'nin verdiği örneklerdeki nasların, taşıdıkları hükme müstakil ve kesin olarak delalet etmeleri nedeniyle Cessâs her iki kısmın bir sayılması gerektiği yönünde bir itirazda bulunmaktadır.⁶¹ Ancak yukarıda Şâfiî'den yaptığımız alıntılar ve konuyla ilgili yaptığımız açıklamalar yapılan itirazın yerinde olmadığını açıkça göstermektedir. Zira beyânın birinci kısmı, taşıdığı anlamı/hükmü ifadede *müstakil, kati ve kâfi* olması hasebiyle, izahı sünnete havale edilen icmali bir yön bulunmamaktadır. Beyânın ikinci mertebesinde ise her ne kadar birinci kısımda olduğu gibi nass, taşıdığı hükmü ifadede *müstakil ve kati* olsa da bu nassın sünnete havale edilen icmali bir yönü vardır. Sünnet tarafından açıklığa kavuşturulan bu icmali yönle birlikte nassın taşıdığı hüküm bütün yönleriyle açığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla beyânın ikinci mertebesine örnek olarak verilen nass bir açıdan muhkem iken başka bir açıdan mücmeldir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), el-Mu'temed'de bir nassın bir açıdan muhkem; başka açıdan mücmel olabileceğine işaret etmek suretiyle söylediğimizi doğrulamaktadır.⁶²

3. Kur'an'da Mücmel Olan Hükümlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sünnetiyle Beyân Edilmesi

Beyânın bu kısmı, Kur'an'da mücmel olarak zikredilen ve keyfiyetini izah vazifesini Allah'ın (c.c), Hz. Peygamber'e (s.a.v) verdiğini ifade etmektedir. Bu kısma örnek teşkil eden nass, hükmün farziyetini ifade dışında keyfiyete dair bilgi içermemektedir. Kitap'ta yer alan bu icmali hükmün tafsilatı sünnet tarafından yapılmıştır. Kur'an'da farz kılınan namazın, rekât sayısı ve vakitleri, zekâtın miktarı, hacc ve umrenin icra keyfiyeti sünnet tarafından beyan edilmiştir. ⁶³ Kur'an'daki hükümlerin çoğunluğunun icmali hüküm olması nedeniyle beyanı şâri' tarafından yapılmadığı sürece imana konu olur; ancak amele konu olamaz. Beyan merci', şâri' tarafından beyanla yetkili kılınan bir merci olmalıdır. Zira Şâri'in muradını anlamının yolu muradını bizzat kendisine ilettiği merciden geçer. Bu mercii ise Allah tarafından kendisine beyân ⁶⁴ve teşri yetkisi ⁶⁵ verilen Hz. Peygamber'dir. O'nun beyânı ise sünnettir. Nitekim namaz, oruç, hac ve zekât gibi icmali hükümler kavli ve fiilî sünnetle beyân edilmiştir.⁶⁶

4. Sünnetle Teşri' Kılınan Hükümlere Ait Beyân

Teşriî/İnşai sünnet olarak isimlendirilen bu beyân çeşidi, hakkında, Kur'an'da hüküm bulunmayan konularda sünnetin hüküm getirmesi demektir. Hakkında Kitapta nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in (s.a.v) koyduğu hükümlerin tamamı bu kısma girer. Peygamberin hükmünü kabul etmek, Allah'ın emrini kabul etmektir. Zira Allah, hükümlerini kullarına Kitap ve sünnetle ulaştırır.⁶⁷

Şâfiî'nin, "Hz. Peygamber'in sünnetindeki her şey, Allah'ın Kitabındaki hükümler hakkında bir beyândır."⁶⁸ tespiti, Hz. Peygamber(s.a.v), sadece Kitapta aslı olan konularda sünnetle hüküm

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2:15.

⁶² el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 295.

⁶³ en-Nisa, 4/103. el-Bakara, 2/43,196; Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

⁶⁴ en-Nahl,16/44.

⁶⁵ el-Haşr, 59/7.

⁶⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 104.

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 32-33.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 33,20.

koymuştur ve Sünnetin getirdiği her hükmün mutlaka Kitapta bir aslı vardır, anlayışını yansıtmaktadır.⁶⁹Nitekim İmam Şâfiî'ye göre göre sünnetin üç önemli işlevi vardır: Tekit, tafsil ve teşri. Şâfiî, Sünnetin ilk iki kısmıyla ilgili ulemanın ittifak hâlinde olduklarını, üçüncü kısım ile ilgili çeşitli görüşlerin olduğunu söyler:

- a. Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kılmış ve Sünnetle hüküm koyma yetkisi vermiştir.
- b. Hz. Peygamber, ancak kitapta aslı olan konularda sünnetle hüküm koyabilir.⁷⁰
- c. Hz. Peygamber'in sünneti, Allah'ın emriyle ispat edilmiştir.

d. Hz. Peygamber'in, Sünneti ile ortaya koyduğu her hüküm, O'nun kalbine ilham edilen "hikmettir".⁷¹ Kısaca 1.sünnet sadece Kitap'ta aslı olan konularda hüküm koyabilir. 2. Kur'an'da nass bulunmayan konularda doğrudan sünnet Kitab'a ilave hüküm getirebilir.⁷² İmam Şâfiî'nin er-Risâle'deki, "...bir kimsenin karşılaşacağı hiçbir mesele yoktur ki, Allah'ın kitabında o konuda doğru yolu gösteren bir delil olmasın" tespiti zahiren onun, " Sünnet, Kur'an'da nass bulunmayan bir konuda müstakil hüküm getirir." ⁷³ Tespitiyle çelişse de bir meselenin çözümü için yol göstermek ile o meselenin hükmünü ortaya koymak arasında fark vardır. Bir meselenin hükmünün Kur'an'da olmaması çözüm yolunun Kur'an'da olmadığı anlamına gelmez. Zira Kur'an'da hükmi bulunmayan bir meselenin hükmünü sünnette aramamızı salık veren Kur'an'dır.⁷⁴

5. Allah'ın İctihad/Kıyas Yoluyla Hükmünü Araştırılmasını Emrettiği Hususlara Ait Beyân.

İmam Şâfiî, şer'î hüküm kaynağı olarak, Kitap, sünnet, icma ve kıyası görmektedir.⁷⁵ Şâfiî 'ye göre Müslümanın karşılaştığı her olayın mutlaka dinde bir çözümü olduğuna göre bu çözüm ya naslarda doğrudan ifade edilmiştir ya da onlarda çözüme götürecek bir işaret/delalet vardır. Naslarda doğrudan bir hüküm mevcutsa ona uymak, değilse doğruya ulaştıracak delaleti icthad yoluyla araştırmak gerekir. Bu delaleti araştırmak icthaddır. İctihad ise kıyastır.⁷⁶

Hakkında nass ve icma bulunmayan meselelerde nihai olarak başvurulacak yöntem olan kıyasla ilgili er-Risâle'de yer alan açıklamalar Şâfiî'ye göre kıyasın, "Kitap veya sünnetle hükmü sabit olan bir hadisede var olan illetin aynısının, nasta hükmü belirtilmeyen yeni hadisede gerçekleşmesi hâlinde birinciye ait hükmün aynısının ikinciye verilmesi işleminden"⁷⁷ ibaret olduğunu göstermektedir. Şâfiî'ye göre kıyas, Kur'an ve Sünnete muvafık olmalı. Muvafakat ise ya nasta belirtilen hükmün illetinin aynısı hükmü nasla belirtilmeyen meselede olması nedeniyle hükümde eşitlemek(*kıyasu'l-mana*) ya da birden fazla benzerden en fazla benzediğinin hükmünü vermek(*kıyas-ı şebih*) yoluyla gerçekleşir.⁷⁸ Şâfiî, icthada, kibleye yönelmeyi⁷⁹, ihramlı

⁶⁹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Ebu İshak İbrahim b. Mûsa el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvafakat fi usûli's-şeria*, thk. Muhammed el-İskenderani- Adnan Derviş (Beyrut: Daru'l-Kitab el-'Arabi, 2008), 676.

⁷⁰ Şâtübî, *el-Muvafakat*'ta, "Sünnet, ancak Kitapta aslı bulunan bir hükmü getirir." görüşünü tercih etmektedir. (Şâtübî, *el-Muvafakat fi usûli's-şeria*, s.676.)Sünnetin getirdiği her hükmün mutlaka Kur'an'da aslı var diyenler ile Sünnet, Kur'an'da aslı bulunmayan bazı konularda hüküm getirir diyenlerin ihtilafı lafzidir. Bkz. (Muhammed, Ebû Zehra, eş-Şâfiî, *Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabi, 1978), 248.)

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92.

⁷² Ebû Zehra, eş-Şâfiî, *Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, 246.

⁷³ Şâfiî, *er-Risâle*, 20.

⁷⁴ el-Haşr, 59/7; en-Nahl, 16/44.

⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 39.

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 477, 20.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 40, 512.

⁷⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 40, 479,513.

⁷⁹ El-Bakara 2/150.

iken bilerek avlanan kişinin öldürdüğüne denk bir hayvan kurban etmesini⁸⁰ emreden âyetlerde kıblenin ve öldürülen hayvanın denkliğinin araştırılmasını örnek olarak vermiştir.⁸¹ Şâfiî'nin, nihai olarak beyân yolları arasında içtihadı zikretmesi ve onu kıyasla eşitlemesi ile reyin hareket alanını belirlemiş ve çerçevesini çizmiştir. Böylece nasların keyfi yorumunun önüne geçmeyi hedeflemiştir.

Sonuç

Nasları doğru anlamak ve şeri hükmü nesnel ölçüleri esas alarak tesbit etmek için bir metodolojinin gerekliliği inkâr edilemez. Geçmişin ilmî birikimini ve Arapçayı iyi derecede özümseyen Şâfiî, fıkıh usulü ilminin esaslarını tedvin ederek, başta fıkıh olmak üzere tüm İslami ilimler için bir metodolojinin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Şâfiî *er-Risâle*'sine beyân konusuyla başlamıştır. *er-Risâle* başta olmak üzere *beyanla* ilgili eserlerinde yaptığı açıklamalar ile beyan anlayışını ele alan çalışmaları inceleme sonucu onun beyan anlayışıyla ilgili şu sonuçlara vardık:

- Şâfiî'nin, beyanı, mücmel başlığı altında değil; bağımsız bir başlık altında ele alması, *er-Risâle*'ye bu konuyla başlaması ve Kur'an'daki bütün açıklamaları bu kavram altında toplaması söz konusu kavramın onun usul anlayışında son derece önemli merkezi bir kavram olduğunu göstermektedir.
- Başta *er-Risâle* olmak üzere eserlerinde teknik anlamda beyânı tanımlamadığını; ancak yaptığı açıklamalardan, beyânın; "*Allah'ın kelâmına muhatap olanlar için, hükümlerin Allah tarafından açıklanma keyfiyeti/yolları*" anlamına tekabül etmektedir.
- Şâfiî'nin, beyân kavramıyla ilgili "*temelde birleşen, fakat ayrıntıda ayrışan anlamları topluca ifade eden genel bir kavram*" açıklamasını tanım olarak gören Cessâs gibi bazı usûlcüler tanımında aranan şartları taşımaması nedeniyle eleştirmiştir. Bizce bu bir tanım olmayıp sadece beyânın cins bir isim olup kapsamına temelde birleşen, fakat ayrıntıda ayrışan türlerin girdiğini ifade etmekten ibarettir.
- Şâfiî'nin beyan anlayışına yöneltilen eleştirilerin çoğu beyanın tanımı ve mertebeleri etrafında yoğunlaşmaktadır.
- Şer'î hükmün kaynağını Kitap, Sünnet, icma ve geniş anlamda kıyasla/içtihadla sınırlı gören Şâfiî, şeri hükmün beyân yollarını/mertebelerini icmalen nass ve ictihad olmak üzere ikiye; tafsilen dördü nass biri kıyas olmak üzere beşe çıkarmaktadır.
- Şâfiî'nin *er-Risâle*'de beyân yollarını/mertebelerini önce dört sonra beş yol olarak zikretmesi, keza *Cimau'l-ilim* ve *el-Ümm*'da beyân yollarıyla ilgili farklı sayılar ifade etmesi bir tereddüdün eseri değil bilakis bu yolların icmalen ve tafsilen ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu yolları, nass ve ictihad diye iki olarak ifade edebildiğimiz gibi kitap sünnet ve ictihad şeklinde üç yol olarak ya da Şâfiî'nin yaptığı gibi bu yolları icmalen dört, tafsilen beş yol olarak da ifade edebiliriz.
- Şâfiî, kaynakları Kitap, Sünnet, icma ve kıyasla; hükmün beyân yollarını da beşle sınırlaması reye/akla ölçü ve sınır koyarak reyde keyfiliğin önüne geçmiştir.
- Şâfiî'nin, şer'î hükümlerin kaynakları arasında icmayı zikretmesine rağmen beyân yolları arasında zikretmemesi icmanın nass ya da kıyas etrafında gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Kıyasın da nasstan hareketle yapılmasına rağmen beyan yolları

⁸⁰ El-Mâide 5/95.

⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 34,38,39.

arasında zikredilmesi onun icmaa nispetle daha işlevsel/aktif, canlı ve uygulama alanının daha geniş olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

- İmam Şâfiî'nin beyan teorisi bir bütün olarak ele alındığında kendi içinde tutarlı bir sistem arz ettiği görülmektedir. O bu anlayışıyla Din konusunda nesnel ölçülere göre hareket etmenin en önemli aşamasını oluşturan şeri hükmün kaynaklarını ve açıklanma keyfiyetinin sınırlarını net olarak çizmiş ve hükmün bu yollar dışında aranmasının ve tahrifle sonuçlanacak girişim, anlayış ve yöntemlerin önüne geçmeyi hedeflemiştir.

Kaynakça

Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Akay, İhsan. "Edille-İ Erbaa Bağlamında Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Metodolojik Görüşler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), 289-342.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2007.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer. *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkh*. (Thk. Muhammed es-Seyyid Osman). Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Bilen Mehmet (ed.). "*Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*". İstanbul: Kent Işıkları, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şâhih*. Kahire: Daru's-Şa'b, 1987.

Cabiri, Muhammed Abid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu ve Arkadaşları. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammad. *es-Sihah*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2009.

Cessâs, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. thk. Ucayl Casim en- Neşemî. Kuveyt: Vizaretu'l-evkaf ve's-suunil-İslamiyye, 1985.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l Fıkh*. thk. Abdu'l-Azim, Mahmud ed-Dîb. Mısır: Dâru'l-vefa, 1997.

Çalış, Halit. "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", "*Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*", (ed. Mehmet Bilen), İstanbul: Kent Işıkları, 2012

Daşdemir, Ebubekir. "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri" *Bilname Dergisi*, 37/1 (2019), 1085-1116.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "*Beyân*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed. *eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978.

Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fî usuli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî . 2. Baskı, Riyad: y.y. ,1990.

Ebü'l-Hüseyin, el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1982,

Erol Erdem. "*Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usulünü Temsil Sorunu*(Beyân, Âmm, Hass, Nesih, Haber-i vâhid)", (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008.

Firûzabâdî, Mecduddîn, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Kahire: Dâru'l Hadîs, 2008.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrîyye, 2009.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*, thk. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrîyye, 2008.
- Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Hallâf, Abdulvahhab. *İlm-u usûli'l-fıkıh*. thk. Muhammed Ebu'l-hayr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Naşirun, 2008.
- Heyet, "Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî". (ed. Mahfuz Söylemez). Ankara: Araştırma Yay. 2014
- İbn Rüşd, Muhammed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l muktesid*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-tenvir*. Beyrut: Müessesetü't-tarihi'l-arabi, 2000.
- İbn Esir, el-Cezeri, Muhammed b. Muhammed. *en-Nihâye fi garîb'i-hadisi ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zavî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l- ilmiyye,1979.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-ferec, Abdurrahman b. Ali. *Ğarîbü'l-hadis*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cunnetu'l-münâzir*. thk. Abdülaziz, Abdurrahman es-Said. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el- İslamiyye, 1979.
- İlkyâ, Herrâsî, et-Taberî, İmadu'd-din b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye,1983.
- İsfahâni, Râğîb, Ebu'l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l- Kur'ân*. 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinin Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", Diyanet İlmî Dergi, 50/2 (2014), 23-42.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri (ed.). *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y.,1955.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", "Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü" içinde, 89-148. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr. *Muhtaru's-sihah*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, 5. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrîyye,1999.
- Râzî, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Taha Cabir Feyyad el-Ulvânî. Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1979.
- Semânî, Ebu Muzaffer, Mansur b. Muhammed. *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye,1999.
- Serahsî, Ebu Bekr, Muhammed b. Ahmed. *Usulü's-Serahsi*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.

- Söylemez Mahfuz (ed.). *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî*. Ankara: Araştırma Yay. 2014.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî. *el-Muvafakat fi usûli's-şeria*, thk. Muhammed el-İskenderani- Adnan Derviş. Beyrut: Daru'l-Kitab el-'Arabi, 2008.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İhtilâfî'l-hadîs*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kutubi's-sekafiyye, 1985.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed eş-Şakir, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1973.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Şener, Abdulkadir-Çalışkan İbrahim. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Cimâu'l-İlm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 4.baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzâbâdi. *el-Luma fi usuli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-meş'ari, 2006.
- Yılmaz Abdulkadir. "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" isimli Makalesi Bağlamında Hayri Kırbaşoğlu Eleştirisi". *Rihle Dergisi*, 2/5-6 (2009), 103-105.
- Yiğit, Metin. "İmam Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/2 (2009), 55-86.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an ğavamidi't-tenzil...* Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1986.
- Zerkeşî, Bedreddîn, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl. Beyrut: Dâru ihyâ'l-kutubi'l-Arabi, 2000.
- Zerkeşî, Bedreddîn, Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl. Beyrut: Dâru ihyâ'l-kutubi'l-Arabi, 1957.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Veciz fi usuli'l-fikh*. İstanbul: Dersâdet, ts.

KUR'AN BAĞLAMINDA SABIR VE ŞÜKÜR İLİŞKİSİ

The Relationship Between Patience and Gratitude in the Context of Quran

Hasan BULUT

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Battalgazi Orduzu Nadire Dernek Ortaokulu,
Dr. National Ministry of Education, Battalgazi Orduzu Nadire Dernek Secondary School
Malatya/ Türkiye
hasanbulut1244@gmail.com
ORCID: 0000-0001-2345-6789
DOI: 10.34085/buifd.809901

Öz

Ahlâkî kavramların en önemlilerinden biri sayılan sabır, belâ ve musibetler karşısında metanet gösterip rıza göstermek, şükür ise nimetlerden dolayı duyulan minnettarlığı dil, kalp ve beden ile ifade edip rıza göstermektir. Buna göre darlıkta sabır, bollukta ise şükürü ifa etmek kaderin her türlüüne teslimiyet ve rıza anlamı taşır. Dolayısıyla sabır ve şükür kavramları arasında bu yönüyle sıkı bir ilişki söz konusudur. İşte bu ilişki fazilet, makam veya diğer bazı açılardan ele alınacaktır. Hadîs-i şerîf'te sabrın imanın yarısı, şükürün ise diğer yarısını oluşturduğu belirtilerek, sabır ve şükürün iman ile güçlü bağlarının olduğu vurgulanmaktadır. Sabır ve şükür kişinin iman derecesini tayin ettiği gibi aynı zamanda onun ahlâkî açıdan olgunluğunu da gösterir. İman ve ahlâk ile olan bu sıkı ilişkisinden olsa gerek Yüce Allah sabreden kullarına hesapsız, şükreden kullarına ise birçok mükâfat vereceğini va'd etmektedir. Bu çalışmada, sabır ve şükürün tanımına, çeşitlerine, dünyevî ve uhrevî sonuçlarına yer verilecek, sabır ve şükür ilişkisi Kur'ânî bir bakış açısıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Ahlâk, Sabır, Şükür

Abstract

One of the most important moral concepts is to show patience and consent in the face of patience, trouble and misfortunes, and thank God is expressing gratitude for blessings with language, heart and body and showing consent. Accordingly, patience in scarcity and gratitude in abundance mean surrender and consent to all kinds of destiny. Therefore, there is a close relationship between the concepts of patience and gratitude in this respect. This relationship will be discussed in terms of virtue, mode or some other aspect.

It is stated in the hadith that patience is half of the faith and gratitude is the other half, and it is emphasized that patience and gratitude have strong ties with faith. Patience and gratitude not only determine a person's degree of faith but also show his moral maturity. Due to this close relationship with faith and morality, Almighty Allah promises that he will give many rewards to the patient servants without calculation and to the thankful servants. In this study, the definition of patience and gratitude, its types, worldly and otherworldly consequences will be included, and the relationship of patience and gratitude will be evaluated from a Quranic perspective.

Keywords: Tafsir, Quran, Ethics, Patience, Gratitude

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in sahih anlaşılması ve hükümlerinin gerçek anlamıyla tatbik edilebilmesi için onda geçen kavramların hangi anlamda ve hangi amaçla kullanıldığının farkında olmak gerekir. Zira bu kavramlara sahih bir biçimde vakıf olunmaması bireyleri birçok yanlış tutum ve davranışa itmekte, bunun sonucunda da Kur'ân'ın net mesajı muhataplarında beklenen inanç ve aksiyonu gerçekleştirilememektedir.

Kur'ân'ın insanlara tavsiye ettiği erdemlerden biri "sabır" diğeri ise "şükür"dür. Her iki kavram arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Sabır genellikle musibet, taat ve masiyete karşı gösterilirken; şükür, verilen nimetlere karşı birer minnet ifadesi olarak ortaya konulur.

Sabır, imanın gerektirdiği vecibeleri yerine getirirken karşılaşılabilecek her tür zorluğa katlanıp Yüce Allah'a sığınıp kendini emniyette hissetmektir. Bu nedenle muteber kaynaklarda geçen bir hadîs'te "Sabrın imandaki yeri, başın vücuttaki konumu gibidir"¹ denilerek sabrın bireydeki imanun derecesini gösteren amillerden en önemlisi olduğu vurgulanmaktadır.

Sabır, ahlâk ile ilişkili olup kişinin ahlâkî bakımından kemâlatını ortaya koyan bir meziyettir. Bunun için sabrın ahlâkî açıdan ele alınarak incelenmesi ve Kur'ân'ın ahlâk düşüncesinde nasıl bir konuma sahip olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Sabır, insanın iç âleminde cereyan eden ve onun direnç gücü ile yakından ilişkili olan bir değerdir. Kişinin ruhsal yapısında bıraktığı bu önemli etkisinden dolayı sabrın, ruhî ve dinî açıdan birlikte ele alınması gerekir.

Allah'a kulluk etmek ve sınanmak için yaratılan insanın kurtuluşa erebilmesi, birtakım sıkıntılara ve zorluklara sabır ile göğüs germesine bağlıdır. Bu hakikat Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir: "Sizi mutlaka imtihana tabi tutacağız, ta ki içinizden cihada çıkanları ve (zorluklara) sabredenleri bilelim ve yaptıklarımızla ilgili haberlerinizi (imanınızı) deneyelim." (Muhammed 47/31)

Birçok sıkıntının ve başarısızlığın kaynağında sabırsızlık yer alır. Zafer ancak sabır ile (el-Enfâl 8/65-66), sabır da yalnızca Allah'ın yardımıyla (en-Nahl 16/127) gerçekleşir. Bu sebeple Allah (cc), başarıya ulaşmak için insanın sabretmesini tavsiye etmekte (Âl-i İmrân 3/200), sabır ve namaz ile kendisinden yardım talep edilmesini emretmektedir (el-En'âm 6/165; Hûd 11/11; el-Kehf 18/7). Her türlü iyiliğe on misli (el-En'âm 6/160) ve Allah (cc) yolunda infak etmeye yedi yüz misli ecir va'd eden (el-Bakara 2/261) Hak Teâlâ, meşakkatinden olsa gerek, sabretmeye sonsuz mükâfat va'd etmektedir (ez-Zümer 39/10).

Şükür, Allah'a karşı minnettarlık göstermek için kullanılan ve küfrün karşıtı olan bir kavramdır. Hadîs'te: "İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez"² buyurularak şükürün, yapılan iyiliğe mukabelede bulunma anlamında olduğu belirtilmektedir.

Hülasa sabır, Yüce Allah'ın verdiği her türlü meşakkate katlanıp O'na tevekkül etmektir. Şükür ise, Yüce Allah'ın verdiği her türlü nimete kanaat edip, nimetleri yerli yerinde kullanarak O'na karşı minnettarlık göstermektir. Bu anlamlarıyla sabır ve şükürün aynı noktada kesiştiği ve her ikisinde de mevcut hale razı olma durumunun söz konusu olduğu açıktır.

1. Sabır ve Şükür Kavramları

1.1. Sabır

Arapça "s-b-r" kökünden türeyen sabır kelimesi, "engellemek, hapsetmek, sızlanmamak, birisinden öç almak, kendini acındırmamak, birine kefil olmak, toplamak, şiddetli olmak,³ dili şikâyetten korumak"⁴ gibi birçok anlama gelmektedir.

Râğıb el-İsfahânî (ö. 425/1108), sabrın ıstılahi anlamını "aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsi dizginlemek"⁵ şeklinde yapar. Fahreddin Râzi'ye göre (ö. 606/1209) sabır, bedenî

¹ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim Ebu Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar* (Beyrut: 1988), 8/229.

² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen-i Ebû Davud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb" 11; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Yunus Emre Yay., ts.), "Birr", 35.

³ İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafur Attar (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1979), 2/ 706; Cemâlüddin Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, nşr. Ali Şirî (Beyrut: 1992), 4/438; Muhammed Murtazâ Zebidî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs* (Beyrut: 1306), 3/324-325.

⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: 2003), 206.

sabır ile manevi sabır şeklinde iki kısımda tanımlanır. Ona göre manevi sabır, cinsi isteklere karşı olursa iffet; musibet ve belâlara karşı olursa sabır; bolluk içinde yaşamaya karşı olursa zühd; savaşın zorluklarına karşı olursa şecaat; öfkeyi tutma konusunda olursa hilm; sır saklama hususunda olursa kitmân-ı nefis; servetin azlığına karşı olursa kanaat; zenginlik konusunda olursa kendine hâkim olma gibi farklı isimler alır.⁶

Cürcânî (ö. 816/1413) sabrı şöyle tarif eder: “Başa gelen belâ ve musibetlerin bir neticesi olarak ortaya çıkan hüznü Yüce Allah’tan başkasına şikâyet etmemektir.”⁷ Toshihiko İzutsu ise sabrı şöyle tanımlar: “Sıkıntılı durumlarda itidali muhafaza etmek ve dava uğrunda karşılaşılan her tür zorlukla baş edebilmek için ihtiyaç duyulan ruh direncine sahip olmaktır.”⁸ Bu tanımlardan anlaşıldığına göre sabır, kişinin sıkıntılı zamanlarda Allah’ın kaderine teslim olup verdiği rıza göstermesi, isyan etmemesi, belâ ve musibetlerden ders alarak ahvalini ve ahlâkını ıslah etme yoluna gitmesidir.

Sabır kelimesi, Kur’ân’ın 104 âyetinde birbirinden farklı biçim ve manalarda geçmektedir.⁹ Bunlar: Dayanmak, tahammül etmek (Tâ-hâ 20/132; Yûsuf 12/18); direnmek, kararlı olmak (Meryem 19/65; Âl-i İmrân 3/186; el-Enfâl 8/45-47, 66); teenni ile hareket etmek, acele etmemek (er-Rûm 30/60; el-Kalem 68/48; Yûnus 10/109); devamlılık göstermek, sebat etmek (Meryem 19/65; Hûd 11/112); nefsin hevâsını dizginlemek (en-Nisâ 4/25; Yûsuf 12/53; Fussilet 41/34-35); Yüce Allah’ın hükmüne boyun eğmek (el-İnsân 76/24; et-Tûr 52/48); vakar ve metanet ile hareket etmek¹⁰ (el-A’râf 7/137); karamsar olmamak’tır (Hûd 11/11).

1. 2. Şükür

Arapça “ş-k-r” kökünden türeyen şükür kelimesi, nimeti düşünüp açığa çıkarmak,¹¹ nimet vereni övmek,¹² zuhur etmek,¹³ nimete karşılık iyilik yapmak,¹⁴ minnettarlık ve takva¹⁵ manalarına gelmektedir.

Terim olarak şükür, nimeti vereni tanımak, O’nun rab oluşunu ikrar etmektir.¹⁶ Daha genel bir ifadeyle şükür, Yüce Allah’ın lütfuna mazhar olunduğunda, o ihsanı kimin verdiğini görüp hamdetmek, onunla hoşnut olmak ve hiçbir durumda Allah’a isyan etmemektir.¹⁷ Nimeti veren ve nimete mazhar olan kimse açısından şükür, kulun Yüce Allah’ın nimetini yâd edip O’nu (cc) övmesidir. Yüce Allah’ın, ihsanını anan ve nankörlük etmeyen kulunu övmesi ise, ondan memnun ve razı olması anlamına gelmektedir.¹⁸

⁵ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât fî Garîbu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 273.

⁶ Fahrüddîn Ebû Abdullah er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (Tefsîri kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-turâsî’l-arabî, 1420), 4/130-131.

⁷ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 206.

⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 177.

⁹ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/337-339.

¹⁰ Hadîs-i şerîfte de sabır kelimesi metanet anlamında şu şekilde kullanılmıştır: “Sabır ilk sarsıntı esnasında gösterilen metanettir”. Ebû Abdullah Buhârî, *Camîu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cenâiz”, 32, 42; Ebû’l Hüseyin Müslim, *es-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cenâiz”, 14, 15.

¹¹ Muhammed b. Ya’kûb Fîrâzâbâdî, *el-Besâiru zevi’t-temyîz fi letaifi’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: ts.), 3/334.

¹² Seyyid Ahmed Asım Efendi, *Kamûs Tercemesi* (İstanbul: 1305), 2/446.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Camî’ li ahkâmi’l-Kur’âni’l-azîm* (Beyrut: ts.), 2/173.

¹⁴ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 128.

¹⁵ İzutsu, *Kur’ân’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, 306.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf, Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 150.

¹⁷ Ebû’l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu’l-gafilin bustanü’l-ârifin*, çev. Abdulkadir Akççek (Ankara: Bedir Yayınevi, 1997), 2/519.

¹⁸ Ebû’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Resâilü’l-kuşeyriyye, Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 314.

Gazzâlî (ö. 505/1111) şükürün; ilim, hal ve amelden meydana geldiğini söyler. Ona göre ilim, ihsan sahibinin Hak Teâlâ olduğunun bilincinde olmaktır. Hal, Hak Teâlâ'ya karşı muhabbet ve hürmet etmektir. Amel ise kalp, dil ve azalarla olur. Tüm bunlar bilinmedikçe şükürün hakikati tam anlamıyla anlaşılmaz.¹⁹

Şükür kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de 75 yerde geçmektedir.²⁰ Bu kelime: Nimet vereni övmek, minnettarlık göstermek (İbrâhim 14/5, 7; el-Mâide 5/89; el-A'râf 7/10, 144; en-Nahl 16/114; Sebe' 34/13), nimete karşılık iyilik yapmak (el-Bakara 2/158) anlamlarında geçmektedir. Nankörlüğün zıddı (en-Neml 27/40; el-Bakara 2/152; el-İnsân 76/3) anlamına da gelen şükür kelimesi, hadîslerde genellikle nimet vereni anıp O'nu övmek anlamında kullanılmaktadır.²¹

Sonuç olarak şükür, lugatlarda, Kur'ân'da ve hadîslerde "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve ihsandan dolayı minnettarlığını ifade etmek, elde ettiği ve kavuştuğu nimete söz ve fiille mukabelede bulunmak, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle korunup nimetin gereğini yapmak" şeklinde tanımlanmıştır.

2. Sabrın ve Şükürün Çeşitleri

Farklı açılardan ele alındığında sabrın ve şükürün birçok çeşidinin olduğu görülür. Ancak burada kulun Yüce Allah'a karşı sergilediği sabır ve şükür çeşitlerine yer verilecektir.

2.1. Sabır Çeşitleri

Sabredilmesi gereken hususlara izafeten sabır iki çeşittir. Bunlardan birisi, din için gerekli olan sorumluluklar yerine getirilirken gösterilen bedenî sabırdır. Diğeri ise, dinin şer olarak gördüğü şeyleri terk etmek suretiyle gösterilen nefsî sabırdır.²²

2.1.1. Bedenî Sabır

Sabır, kulun isteğe bağlı ve isteği dışında kalan eylemlerinde olmak üzere iki farklı şekilde gerçekleşir. Bir başka ifadeyle bedenî sabır şu iki kısımda değerlendirilir:

a) Zahmetli amellerde bulunmak gibi kişinin kendisinden kaynaklanan bir durumla ilgili gösterilen ve nefse en ağır gelen sabırdır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), kulun yapmak zorunda olduğu ibadetlerin ağırlığına dikkat çekerek şöyle der: "Mümin için dünyadan ahirete gidiş kolaydır. Halkı terk ederek Allah'ın emir ve yasaklarına uymak çok zordur. Nefsinden Allah'a doğru gitmek ise daha güçtür. Lakin bundan daha çetin olanı, Allah'ın emirlerini ifa ederken gösterilen sabırdır."²³ Yüce Allah'a kulluk etmekle sorumlu tutulan insan, niyetinde samîmî olmak kaydıyla yaptığı her işten sevap kazanabilir. Öyleyse o, kendisinden kaynaklanan durumlarda da yine sabra muhtaçtır.²⁴

b) Belâ, musibet, sıkıntı ve ölüm gibi kişinin iradesi dışında kalan durumlarda gösterilmesi gereken sabırdır.²⁵ Bunlardan en zoru ölümdür. Evladının ölümü karşısında gösterdiği sabır ve metanet ile Hz. Peygamber'in müjdeli haberine mazhar olan hanım sahabe Hz. Rumeysa'nın hikâyesi bu hususta en güzel örnek teşkil eder.²⁶

¹⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, thk. Zeynuddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahim (yy.: Müessesetu'l-Halebî, 1387/1968), 4/102.

²⁰ Muhammed Fuâd Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes* (Beyrut: Daru'l-Mariye, 2002), 378.

²¹ Buharî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Sıfatü'l-Münafıkun", 79-81; Tirmizî, "Salat", 87; Tirmizî, "Dua", 113; Tirmizî, "Dua", 23.

²² Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 4/84-85.

²³ Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-kuşeyriyye*, 324.

²⁴ Yakup Yüksel, *Tasavvufta Sabır ve Şükür Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26.

²⁵ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: 1405/1985), 1/178.

²⁶ Ebû Nuaym b. Ahmet b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: 1933), 2/59.

Hiç kuşkusuz sadece ölüm karşısında değil, kişinin iradesi dışında kalan tüm hususlarda sabretmesi zordur. Bu nedenledir ki Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), “Amellerin en faziletli hangisidir?” sorusuna “Belâ ve imtihan esnasında gösterilen sabırdır” cevabını vermiştir.²⁷ Zaten katlanılması çetin fakat gerekli olan sabrın fazileti Kur’ân’da da şöyle ifade edilmiştir: “Ahitleştiklerinde sözlerini yerine getirenler, zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenler, işte bunlar, doğru olanlardır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar da onlardır” (el-Bakara 2/177). Sabredilmesi gereken yerlerde sabredenler, Allah’ın yardımı ile en yüce makamlar elde ederler.

2.1.2. Nefsî Sabır

Nefsî sabır, nefsin arzu duyduğu günahlara ve yerine getirilmesi nefse ağır gelen ibadetlere karşı gösterilen sabırdır. Sabır, sadece yapmak ve yapmamak hususunda nefsin arzu duyduğu şeylere mani olmak değildir. Bilakis sabır, Allah’tan gelen şeyleri her açıdan rıza ile karşılamaktır.²⁸ Mutlak anlamda faiz, yalan, kumar, içki, zina, rüşvet, hile gibi dinen yasaklanan nefsin arzularından sakınmak en büyük sabırdır.²⁹ Nitekim Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), “Taatların en faziletli, günahlara karşı sabırdır” diyerek söz konusu düşünceyi desteklemektedir.³⁰

İnsan, nimet, musibet, taat ve masiyet ile her zaman sınanır. Tüm bunlara karşı kişinin sabretmesi, onun hesapsız mükâfatlar elde etmesine (el-Ahzâb 33/35) vesile olur. Sabır, yalnızca musibetlere tahammül göstermekten ibaret değildir. İman ve itaatte daim olmak, öfkeyi bastırmak birer sabırdır.³¹ Bütün peygamberler nefsi arzularına gem vurmuş ve nefse hoş gelmeyen ibadetleri sabırla, metanetle yerine getirmişlerdir (el-Enbiyâ 21/85). Bu nedenle Kur’ân’da, müminlerin her hal üzere sabırlı olmaları istenmiş ve sabredenler övülmüştür (Âl-i İmrân 3/16-17).

Genel olarak sabır, iki anlamda ele alınır: Birisi, sıkıntı ve küfre karşı gösterilen, kendisiyle ibadet, mücadele ve salih amellerin zorluklarına katlanmak anlamına gelen sabırdır. Diğeri, lezzet ve şehvî arzulara karşı gösterilen, maddeten veya manen zararlı olan şeylerin şerrinden, haramdan korunmak için ortaya konan sabırdır.

Kur’ân’da sabır kavramı, hoşuna gitmeyen şeylere karşı nefsi zorlama, zorluklara alıştırmaya, dini sorumlulukları ifa ederken karşılaşılan sıkıntılar karşısında sebat etme (Yûsuf 12/90; Meryem 19/65) anlamlarında kullanılmıştır.³² “Allah’a ibadet et ve O’na ibadet etmede sabırlı ol (istabir)” (Meryem 19/65) âyeti de aynı anlamı ifade etmektedir.³³

Kul hem Allah’a isyan etmemek, hem Hak Teâlâ’ya ibadet etmek üzere sabrederse ona kaza ve kaderine rıza gösterme meziyeti kazandırılır. Bu rızanın varlığını gösteren delil ise nefsin kendince nahoş şeylere karşı kalbin sükûnetini korumasıdır.³⁴ Hz. Yûsuf’un, zina teklifi karşısında nefsin isteğine uymayarak sabırla Rabbine iltica etmesi (Yûsuf 12/33) bu duruma örnek gösterilebilir.³⁵

²⁷ Muhammed b. Ali b. Atiye Ebû Talip el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb, Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek vd. (Semerkand Basım Yayın, 2004), 2/252.

²⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhu’l-beyân* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmudiyye, 1933), 2/11

²⁹ Buhârî, “Rikak”, 20.

³⁰ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 2/241.

³¹ İsmail Karagöz, “Kur’ân ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 38/1 (2002), 8.

³² Ebû’l Berekât en-Nesefî, *Tefsîrû’n-Nesefî, medârikü’t-tenzîl ve hakâiki’t-te’vîl* (Beirut: ts.), 1/46, 149; 3/41.

³³ İsfahânî, *Müfredât*, 273-274.

³⁴ Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/402.

³⁵ Recep Önal, “Kur’ân’da İmanî ve Ahlâkî Bir Tavr Olarak Sabır”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008), 449.

Sonuç olarak kul, Yüce Allah'ın emirlerini yerine getirirken bedenî sabır sergilediği gibi yasaklarından sakınarak da bir anlamda nefsi sabır gösterir. Her iki durumda sabreden mümin, Allah'a itaat ederek nefsinin cezalandırılmasından kaçınır, nefsinin arzularını dizginleyerek Rabbi katında muttaki vasfını elde eder. Böylece kul, ihlâs ve samimiyet ile dinini kemâle erdirerek ihsan mertebesine ulaşır.

2.2. Şükür Çeşitleri

Şükürün anlam sahası çok geniş olduğundan yapılaş çeşitleri de farklılık arz eder. Bu farklılıklar dikkate alındığında kapsamı en geniş olan şükürün kalp, dil ve diğer organlar ile yapılan şükür olduğu görülecektir.³⁶ Dolayısıyla bu üç çeşit şükre müstakil birer başlık olarak yer verilecektir.

2.2.1. Kalp ile Yapılan Şükür

Kur'ân-ı Kerîm'de kalbin insanlara veriliş amaçlarından birisinin şükretmek olduğu ifade edilmektedir: "Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez olduğunuz halde çıkardı. Size işitme duyusu, gözler ve kalpler verdi ki, şükredesiniz" (en-Nahl 16/78). Âyette zikredilen uzuvların her biri hem bir nimet hem de şükre aracıdır.³⁷ Kur'ân, kalbin bir ibret alma (Kâf 50/37), anlama (Hac 22/46) vasıtası, hidayet kaynağı (et-Teğâbun 64/11) oluşundan söz etmektedir. Ayrıca Kur'ân, iman yerleşkesinin kalp olduğunu (el-Hucurât 49/7), insan sorumluluğunun kalpten işlenen fiillerden kaynaklandığını (el-Bakara 2/225; el-Ahzâb 33/5) haber vermektedir. İnsan kasten gerçekleştirdiği eylemlerden bu nedenle sorguya çekilecektir. Dolayısıyla kalp ile şükür, nimet verenin ihsanını tefekkür etmek,³⁸ nimetin değerini bilmek ve onu ihsan edene kalben saygı göstermek ile gerçekleşir.³⁹

İnsan, kendisine ihsan edilen nimetlerin Yüce Allah tarafından verildiğine inanır, her şeyiyle O'na ait olduğunu benimserse ve bütün bunların kendi çalışmasının bir sonucu olmadığını da anlarsa kalbî şükürü ifa etmiş olur. Bu anlamda kalbî şükür, ihsan sahibine ihsanın kendisinden geldiğini bildirerek bu doğrultuda bir irade gösterisinde bulunmaktır.⁴⁰

Kalbin şükredebilmesi için oraya imanun yerleşmesi gerekir. Bu hususta yalnızca bilmek kâfi değildir. Bilinenlerin kalp ile onanması şarttır. Bu sebeple insanın kurtuluşu için gerekli olan imanun, kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret olduğu vurgulanır.⁴¹

Kalben Allah'a şükretmenin kul için yüce bir lütuf, kalbin selameti için de en gerekli amellerden olduğu Kur'ân'da (Ra'd 13/27-28) açıkça ifade edilmektedir. Şükreden bir kalp, sahibini dünya ve ahiret mutluluğuna erdirtir. İbn Abbas'tan (r.a.) nakledildiğine göre Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmuştur: "Dört şey vardır ki bunlar kime verilirse ona dünya ve ahiretin en hayırlısı verilmiştir. Birincisi, şükreden bir kalp, ikincisi, Allah'ı (cc) zikreden bir dil, üçüncüsü, musibete karşı sabreden bir beden, dördüncüsü, nefsi ve malı konusunda kocasını günaha düşürmeyen bir kadın".⁴²

³⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 265.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Muessesetu'r-Risale, 1420/2000), 17/265; Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.), 2/137.

³⁸ Firâzâbâdî, *el-Besâir*, 3/334.

³⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 265.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/222; Bilal Gündüz, *Kur'ân'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 23.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/102.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdulbâki (Kahire: 1952), "Nikah", 5; Ahmed b. Hanbel, 5/ 278,282,366; Tirmizi, "Tefsîru's-Sure", 9.

Kalp ile şükür, bize verilen ihsanlarla Allah'a borçlu olduğumuzun farkında olmak ve buna güçlü bir imanla inanmaktır. Bu inancı söz ile dışa yansıtma ve bu söylemin doğruluğunu eylemlerle göstermek de şükürün başka türleridir. Yani kalpteki imandan, dildeki ikrara, ibadet ve amelden, günahlardan kaçınmaya kadar her şey şükür kapsamında değerlendirilir.

2.2.2. Dil ile Yapılan Şükür

Dil ile şükür, nimet sahibinin nimet verici olduğunu ikrar etmek ve O'nu diliyle övmek demektir.⁴³ Dil ile şükür, nimet vereni zikretmek, O'na medh ve senâda bulunmak, O'nun ihsan sahibi olduğuna şahadet etmek ile olur. Dil ile şahadet de, söz ile yapılan tüm kulluk vazifelerini ifa etmeyi gerektirir.

Dil ile şükür, insanın her halinden razı olması ve bu rızasını tutum ve davranışlarıyla göstermesi, Yüce Allah'ı hamd ile övmesidir. Rivayete göre: "Hz. Peygamber bir adama 'Nasıl sabahladın?' diye sorduğunda, adam: 'Hayır içinde' cevabını verir. Hz. Peygamber aynı soruyu tekrar sorunca aynı cevabı alır. Üçüncü defa adam: 'Elhamdülillah, Allah'a şükürler olsun hayır içinde' şeklinde cevap verince, Resûlullah (sas): 'Senden söylemeni istediğim işte bu idi' diyerek karşılıklıta bulunur".⁴⁴

Nimeti yâd etmek anlamına gelen dil ile şükür, Allah'ın lütfunu hamd ile göstermek ve Allah'tan razı olduğunu izhar etmek demektir.⁴⁵ "Rabbinin nimetine gelince onu minnet ve şükranla an" (Duhâ 93/11) âyetiyle Allah (cc) bu tür şükürde bulunmayı, Hz. Peygamber'e hitaben ümmetine emretmiştir. Başka âyetlerde kurban kesilirken dil ile Allah'ın adının anılması istenmiştir: "...Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları belli günlerde kurban ederken O'nun adını ansınlar" (Hac 22/28). "Biz her ümmet için kurban kesmeyi ibadet olarak emrettik ki, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanların üzerine O'nun adını ansınlar" (Hac 22/34). Konuyla ilgili bir hadîs'te şöyle buyurulmuştur: "Kim aza teşekkür etmezse çoğa da teşekkür etmez. Kim insanlara teşekkür etmezse Allah'a da şükretmez. Allah'ın nimetlerini anlatmak, anmak şükürdür. Onları anmayı terk etmek ise nankörlüktür. Cemaat halinde olmak rahmet, ayrılık ise azaptır." Buna göre Yüce Allah'ın verdiği nimetleri insanlara anlatmanın, nimetlere karşı şükretmekten sayılacağı belirtilmiştir.⁴⁶

Şükür için dilleriyle Rablerini övenlerin bu özellikleri Kur'an'da müminlerin bir vasfı olarak sayılmaktadır (Secde 32/15). Kur'an, şükür izharı olarak meleklerin hamdinden (ez-Zümer 39/75; eş-Şûrâ 42/5), peygamberlerin, cennetliklerin hamdlerinden (Yûnus 10/10; Fâtır 35/34) söz etmektedir. Keza Kur'an'da Hz. İbrahim'in (İbrâhim 14/39), Hz. Nuh'un (Mü'minûn 23/28), Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın (en-Neml 27/15) hamdleri örnek gösterilmekte, bazı yerlerde de Hz. Peygamber'in Allah'ı (cc) hamdetmesi emredilmektedir (el-Hicr 15/98; el-İsrâ 17/111).

Hülâsa, şükürü yerine getirmenin bir türü olan dil ile şükür, Yüce Allah'ın müminlere yapmasını emrettiği bir davranıştır. Lakin şükürün ilk basamağı olan bu şükür, hamd için tek başına yeterli değildir. Şükürün tam manasıyla gerçekleşebilmesi için kalp ve beden ile de yapılması gerekir.

2.2.3. Beden ile Yapılan Şükür

Beden ile şükür, vücut azalarının her birinin veya bütününün gayesine uygun olarak çalışarak hak ettikleri oranda nimetin karşılığını vermeleri demektir.⁴⁷ Azalar ile şükür, Yüce Allah'ın ihsanını ibadette kullanmak, o nimetlerden güç alıp masiyete düşmekten kaçınmaktır.

⁴³ İsfahânî, Müfredât, 265.

⁴⁴ Ebu Bekr Ahmet Beyhâkî, Şuabu'l-İman, thk. Muhammed Sait el Biryuni (Beirut: 1413), 4448.

⁴⁵ Kamile Envar Muhammed Sâbir Hiceb, eş-Şükürü fi'l-Kur'an (Daru'l-Afaki'l-Arabiyye, ts.), 275-276.

⁴⁶ Taberî, Câmiu'l-beyân, 24/487.

⁴⁷ İsfahânî, Müfredât, 265.

Mesela, gözlerin şükürü, onları müminlerin kusurlarına karşı kapalı tutmaktır. Kulakların şükürü, onlarla dinlenen kusurları örtmektir.⁴⁸ Fiili şükür olarak da bilinen beden ile şükür, nimet verene itaat etmek ve O'nun emir ve yasaklarına uymaktır. Bu anlamıyla şükür, Yüce Allah'ı hakkıyla tanımak, O'nun ihsan ettiği nimetleri yâd edip O'na itaatsizlikte bulunmamak ve bedenün uzuvlarını yine O'nun hoşnut olacağı yolda kabiliyetleri ölçüsünce kullanmak anlamına gelir.⁴⁹

Yüce Allah, insanlara nimet olarak verdiği azaları hatırlatarak şükürün azlığına dikkat çekmiştir: “*Hâlbuki sizin için o kulağı, o gözleri ve o kalpleri yaratan O'dur. Ne kadar da az şükrediyorsunuz*” (Mü'minûn 23/78). Duyu organlarını yaratılış amacı dışında kullanmanın, onları yok saymak anlamına geleceği bu âyet ile haber verilmiştir. Ayrıca istidlâl göz, kulak ve kalp ile yapıldığı için Yüce Allah bu üç uzvu birlikte zikretmiş ve bu nimetlere karşı şükredenlerin çok az olduklarını bildirmiştir.⁵⁰

Allah (cc) tarafından insanlara birer nimet olarak ihsan edilen kulaklar, şükretmeyi gerektirir. İnsanlar kulaklarıyla duyduklarına inanır (el-Bakara 2/285), kulaklarıyla duyduklarını inkâr ederek de küfre girer (en-Nisâ 4/46). Kulağı mühürlü olmayanlar hakkı işitince inanır, güzel şeyleri işitip iyilikler yapmaya gayret ederler. Böylece kulağıyla ifa etmesi gereken şükür görevini yerine getirmiş olurlar. Kulağı mühürlenmiş olanlar ise duymazlar, duysalar da anlamak için çabalamazlar (Fussilet 41/26). Onların kalpleri ve kulakları mühürlendiği için kalplerine hidayet gerçeği, kulaklarına hakikatin sesi ulaşmaz. Gözlerinde perde olduğu için de gözlerine ışık ve hidayet sızmaz.⁵¹

İnsanın birer uzvu olan gözler de Allah'ın verdiği en kıymetli nimetlerdendir (el-Beled 90/8). Gözler Allah'ın (cc) rahmet eserlerine bakıp ibret almak için verilmiştir (el-Kehf 18/28). Kur'ân'da gözler, Yüce Allah'ın azametini gösteren bir lütuf (Yûnus 10/31), bir ibret alma vasıtası (en-Nûr 24/44) haramlardan korunması gereken şey (en-Nûr 24/30-31) olarak gösterilmiştir. Ayrıca gözler, kâfirlerin dünya ve ahiretteki elim durumlarından söz ederken tasvirde bulunduğu bir azap belirtisi olarak ifade edilmiştir (İbrahim 14/42).⁵²

Münkirlerin gözlerini gaflet perdesi bürümüştür. Bu kimseler gökyüzünü temaşa eder, gönlün hoşlandığı o manzarayı görürler de nasıl ibret alınacağını idrak etmezler: “*Bunlar cehennem için yaratılmıştır, onların kalpleri vardır anlamazlar, gözleri vardır görmezler, kulakları vardır işitmezler, bunlar hayvanlar gibi hatta daha aşağıdadırlar*” (el-A'râf 7/179). Âyette özellikleri verilen münkirler, Allah'ın (cc) ihsan ettiği akıl ve duyu yetilerini insan gibi kullanmazlar. Gönüllerinde, gözlerinde ve kulaklarında insanlara özgü şuur olmaz. Hayvanlar gibi yalnızca bir ceset ve sesle alakadar olurlar. Bunların tüm duyuları ve idrak yetileri bu dünya ile münhasır kaldığı için hayvanlardan daha aşağı bir derekeye düşerler.⁵³

Bedendeki göz ve kulak gibi diğer uzuvlar, emre itaat ederek ve isyandan kaçınarak kullanılırsa fiilî şükür yerine getirilmiş olur. Bedendeki tüm organlar yaptıklarından sorumlu tutuldukları için (İsrâ 17/36) her birinin kabiliyetleri oranında şükretme zorunlulukları vardır. Kulak hayırlı şeyleri işitmek, göz Yüce Allah'ın âyetlerini müşahade etmek, akıl da yaratana ve

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 4/138-139.

⁴⁹ Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyri, *Letaifü'l işârât* (Mısır: 1981), 1/355.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/288.

⁵¹ Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/53.

⁵² Gündüz, *Kur'ân'da Küfürün Karşılığı Olarak Şükür*, 28.

⁵³ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, sad. M. Nur Çetin vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 4/91.

yaratılanları tefekkür etmek için verilmiştir. Bunları yerli yerinde kullanmayan kimse, bu nimetleri kaybetmiş gibi olur.⁵⁴

Allah'ın (cc) kullarına ihsan ettiği nimetler sayılamayacak kadar çoktur (İbrahim 14/34). Kur'ân'da: "...Sana verdiğim nimetimi al ve şükredenlerden ol" (el-A'râf 7/144) buyrulurken nimetlerden yararlanan kimselerin şükretmeleri gerektiği vurgulanır. Öyle ise şükür, nimetin hakkını vermek, değerini idrak etmek ve onu gerekli yerlerde kullanmaktır. Bir âlimin ilmini, bir ustanın mesleğini bir başkasına öğretmesi, zengin olan birinin infakta bulunması birer fiili şükür örneğidir.

Beden ile yapılan şükür, her uzvu yaratılış amacı doğrultusunda kullanmak ve onlara özgü kulluk görevlerini ifa etmekten ibarettir. Bu işler, birer ibadet şekli olduklarından aynı zamanda birer şükür ifadeleridir. Uzuvarla şükürün bütün bir iman ve ibadetle ilişkilendirilmesinden dolayı ona imanın yarısı nazarıyla bakılır. Bu zaviyeden bakıldığında abdest, namaz, infak, oruç, hac gibi insanın yaptığı tüm fiiller şükür kapsamında ele alınabilir.

Yüce Allah'ın her müminden yapmasını istediği iş; kalp, dil ve beden kabiliyetleri ölçüsünce şükürde bulunmasıdır. Çeşitli şekillerde taat ve ibadetler birer şükürdür. Her insanın kendisinde bulunan maddi ve manevi nimetleri tefekkür etmesi de şükürdür. Dolayısıyla insan olarak yaratılma şerefine nail olan kimseler, hayatında şükürü gerektirecek birçok nimetle donatıldığının bilincinde olursa her zaman şükrederler.

3. Sabrın ve Şükürün Sonuçları

Kur'ân-ı Kerim'de insanların darlık ve bolluk ile sınanacakları, darlıkta sabredenlerin mükâfata nail olacakları şöyle bildirilmiştir: "*Muhakkak ki, ölüm tehlikesiyle, korku ve açlıkla, mal, can ve yiyecek içecek gibi ürünlerin azaltılmasıyla sizi sımayacağız. Ama zorluklara karşı sabredip sebat ve dayanıklılık gösterenlere iyiliklerin geleceğini müjdele*" (el-Bakara 2/155). Bollukta nimetlerin hakkını vererek şükredenlerin nimetlerinin arttırılacağı, ahirette de şükürlerinin karşılığının fazlasıyla verileceği konusunda da şöyle haber verilmiştir: "*Rabbimizin size duyurduğu şu gerçeği de hatırlayınız: 'Eğer şükrederseniz, ben de sizin için nimetimi mutlaka arttıracam. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz benim azabım çok çok şiddetlidir'*" (İbrahim 14/7). "*Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki? Allah, şükürün karşılığını verendir, hakkıyla bilendir*" (en-Nisâ 4/147).

Hadîs-i şerîfte ise "Müminin durumuna gerçekten hayret edilir. Zira her durumu onun için hayır sebebidir, bu özellik yalnızca müminlerde bulunur. Çünkü sevinecek olsa şükreder bu onun için hayırdır, başına bir belâ gelse sabreder bu da onun için bir hayırdır" şeklinde buyrulurken müminlerin sıkıntılı veya sevinçli anlarında sabrederek ya da şükrederek hayırla mükâfatlandırılacakları müjdelenmiştir⁵⁵.

3.1. Sabrın Sonuçları

Her çeşit iyiliğe on misli (el-En'âm 6/160) ve Allah için infak etmeye yedi yüz misli ecir va'd eden (el-Bakara 2/261) Hak Teâlâ, meşakkatinden veya faziletinden olsa gerek, sabretmeye karşılık ahirette sınırsız ecir va'd etmiştir (ez-Zümer 39/10). Ayrıca günah işlememeye ve itaat üzere bulunmaya karşı sabreden insana Allah (cc) tarafından kaza ve kaderine razı olma şerefi ihsan edilmiştir.⁵⁶ Faziletinden dolayı sabır, imanın yapısı içinde yer almış ve Yüce Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu haber verilmiştir (el-Enfâl 8/46).

⁵⁴ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/159.

⁵⁵ Müslim, "Zühd", 64.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/402.

İnsanı birçok yönden geliştiren, ona yüce bir ahlâk kazandıran ve onun kurtuluşuna vesile olan sabır, aynı zamanda kişiyi psikolojik, ruhsal açıdan rahatlatır, sonuç itibarıyla de sahibini başarıya ulaştırır. Konuya bu yönüyle bakıldığında sabrın dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısımda değerlendirileceği söylenebilir.

3.1.1. Uhrevî Yönden Sonuçları

Kur'ân'da müminlere çokça emredilen sabrın (el-Kehf 18/28), insan için ahlâkî, bireysel ve ruhsal açıdan birçok yararı vardır. Onun asıl yararı ise ahirette görülecektir. Zira cennete, ancak sabredenler varis olacaktır (Mü'minûn 23/111). Yaşamlarını çetin bir sabırla geçiren müminlere ahirette verilecek en büyük mükâfatın Allah'ın (cc) rızası, merhameti, affı olduğu Kur'ân'da ayrıca haber verilmektedir (Hûd 11/11).

Sabreden müminler için ahiret yurdunun en büyük mükâfatlarından olan "Adn" cennetleri vardır. Bu cennetler, Peygamberlerin, şehitlerin evliyanın makamıdır. Bu yüce makamlara sabredenler ile salih amel işleyen aile ve akrabaları gireceklerdir. Böylece onlar, ahirette de bir araya gelmenin mutluluğunu yaşayacaklardır. Melekler, her kapıdan yanlarına varacak ve onları, dünyada birçok sıkıntı ve ızdıraplara karşı sabretmeleri karşılığında elde ettikleri ihsanlarla tebşir edip tebrik edecekler ve "Selam size" diyeceklerdir.⁵⁷

Yüce Allah, hayatları boyunca hak uğruna her çeşit sıkıntıya sabredenler için cennette ecirlerini fazlasıyla ve sınırsız olarak vereceğini şöyle bildirmektedir: "İşte onların, sabredip (saberû) kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları sebebiyle mükâfatları kendilerine iki defa verilecektir" (el-Kasas 28/54). "Elbette sabredenlere (saberû), yapmakta olduklarının en iyisiyle mükâfatlandıracağız" (en-Nahl 16/96). "Sabredenlere (sâbirûn) ecirleri elbette hesapsız olarak verilir (ez-Zümer 39/10). Kur'ân'a göre sabredenlere sınırsız, sonsuz mükâfatlar verilecektir. İtaat edenlerin akli bu mükâfatların mahiyetine vakıf olamaz.⁵⁸ Bundan dolayı cennetlikler, gördükleri her tür mükâfatı, hayal ettiklerinden ve beklediklerinden daha üstün bulurlar.⁵⁹

Sonuç itibarıyla sabredenlerin asıl mükâfatlarının, ahirette cennet nimetleriyle verileceği ve bunların dünya nimetleriyle kıyaslanamayacak derecede üstün oldukları haber verilir. Dolayısıyla bir insanın elde edebileceği en büyük nimet Allah'ın (cc) rızasına nail olmak, ru'yetine mazhar olmak ve sonsuz lütfuna kavuşabilmektir. İşte bu nimetlere kavuşmanın yolu ise sabretmekten geçer.

3.1.2. Dünyevî Yönden Sonuçları

Başarıya ulaşmak azim, sebat ve sabırla gerçekleşir. Sabırsız insan ekseriyetle kaybetmeye mahkûmdur. Sıkıntı ve musibetler her zaman daim olmaz. Her güçlükten sonra bir rahatlığın olacağı Kur'ân'da şöyle dile getirilir: "Muhakkak her zorlukla beraber bir kolaylık vardır" (el-İnşirâh 94/5). Yüce Allah bu âyette adeta, "iki kolaylık arasında bir zorluğu yarattım. Dolayısıyla bir zorluk katıyyen iki kolaylıkla baş edemez" demek istemiştir.⁶⁰

Sabır, sıkıntı ve meşakkatler karşısında kişinin direncini arttırarak onun daha tez zamanda başarıya ve zafere ulaşmasını sağlar. Binaenaleyh zorluklar karşısında nefsinin sabra alıştıranlar, onları bertaraf etmek için çaba harcayarak hedefine daha rahat kavuşurlar.

İnandığı değerleri koruyarak, başına gelen belâ ve musibetlere sabreden Hz. Yûsuf, bu hususta en güzel örnek teşkil eder. Hz. Yûsuf, sabretmesine karşılık rüyaları tevil etme

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/422-425.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/313, 370.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/430; Neseî, *Tefsîrü'n-Neseî*, 3/117, 240.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/208.

kabiliyeti ihsanına mazhar olmuş, Mısır kralının gördüğü rüyayı tevil ederek zindandan çıkarılmış ve mali işlerden sorumlu bakanlık makamına kadar yükseltilmiştir.⁶¹ Onun dünyevî anlamdaki bu başarısına Kur'ân'da yer verilmiştir (Yûsuf 12/56, 90). Sıkıntılar karşısında yılmayıp sabrederek gittiği yolda metanet gösterenlerin ve salih amel işleyenlerin mükâfatlarının en güzel şekilde verileceği böylece müjdelenmiş, müminlerin belâ ve musibetler karşısında sabretmeleri durumunda da zafere ulaşabilecekleri belirtilmiştir.⁶²

Sabır, dinî değerlere yönelik saldırıların kolaylıkla bertaraf edilmesini sağlayarak düşman karşısında zafer elde edilmesine yardımcı olur. Müminlerin savaş sırasında, savaşın sıkıntı ve zorluklarına karşı sabretmeleri halinde galip gelecekleri Kur'ân'da şöyle haber verilir: “Eğer içinizde sabırlı (sâbirûne) yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler” (el-Enfâl 8/65-66). Âyette Hak Teâlâ, kullarının zafere ulaşabilmeleri için sabretmelerinin gerekli olduğunu⁶³ ve başarının çoklukla değil, sabırla elde edileceğini ifade buyurur.⁶⁴ Zira motivasyonu düşük bir ordu savaş esnasında kararsız olur ve ne yapacağını bilemez. Lakin güçlü bir sabırla savaşın her türlü sıkıntılarına göğüs geren, düşmandan dolayı korkuya kapılmayan bir ordunun zafere ulaşması her zaman için daha kolaydır.

İnsana sıkıntılar karşısında direnme gücü sağlayan sabır, yaşama dair hedeflere ulaşmak için çaba harcamanın gerekliliğini öğretir. Dolayısıyla insan sabrederse, sıkıntı ve engelle karşılaşsa bile kararlılığı zayıflamaz ve ondan bir şey yitirmez. Bu güçlü iradeyle amaçlarına daha rahat ulaşır ve daima başarı elde eder.

3.2. Şükürün Sonuçları

İnsan için yararlı olan maddi ve manevi her güzel şey nimet sayılır. Hakiki nimet ise ahiretteki mutluluktur. İnsanın zorluklar karşısında sabretmesi gibi nimetler karşısında şükretmesi de onun en mühim kulluk görevlerindedir.

Nimetler de musibetler gibi insanlar için birer sınaama aracıdır. İnsanın bu sınavda başarı sağlayabilmesi için nimetin varlığında da yokluğunda da sabretmesi gerekir. Bu bağlamda Allah (cc), insana bahşettiği ihsanı geri aldığı anda kulun çok karamsar ve nankör olmasını yermiş, insandan bir sıkıntıyı giderip ona nimet verdiği de şükredeceği yerde azıp şımarmasını böbürlenmekle nitelemiştir.⁶⁵ Bu nedenle insanın, nimetler karşısında şımarmaması ve onların şükürünü sabırla ifa etmesi elzemdir. Çünkü verilen ihsana şükür yerine isyanda bulunan bir kimse için bu durum musibet olur.⁶⁶ Nimetlere şükretmek, belâlara karşı sabretmek ise insanın affedilmesine ve büyük mükâfatlar elde etmesine vesile olur.⁶⁷

Yüce Allah, verdiği nimetlere karşılık kullarından şükretmelerini ister, şükürün aynı zamanda nimeti ziyadeleştireceğini de va'd eder (İbrahim 14/7). Nimetin gerçek sahibini unutup yanlış tutum sergileyenler için Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) şöyle der: “Bir kimse, nimet verenı bırakıp da nimeti görürse; böyleleri Allah'a (cc) karşı perdelidirler”. Bu perdelenme ise doğal olarak kişiyi bazı olumsuz tutum ve davranışlara yönlendirir.⁶⁸

⁶¹ Afif Abdülfettah Tabbâra, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel vd. (İstanbul: Gonca.Yay., 1992), 224.

⁶² Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 6/313; Önal, “Kur'ân'da İmanî ve Ahlâkî Bir Tavr Olarak Sabır”, 457.

⁶³ Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/537.

⁶⁴ Muhammed Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut (İstanbul: 1995), 242.

⁶⁵ Hûd 11/ 9-10; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/255-257.

⁶⁶ Mekki, *Kâtu'l-kulûb*, 2/253.

⁶⁷ Hûd 11/11.

⁶⁸ Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kudüs*, sad. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Sağlam Kitapevi, 1981), 241.

Bolluk, bereket ve sıhhat içinde iken bunlara karşı şükürünü hakkıyla yerine getirmek ve onlardan şer'î kurallar çerçevesinde faydalanmak üzere sabretmek, belâ ve sıkıntılara göğüs germekten daha ehven değildir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896): "Afiyete karşı sabır, belâyâ karşı sabırdan daha çetindir"⁶⁹ diyerek yukarıdaki düşünceyi destekler. Nimet içinde bulunan kimse, genellikle kendisini diğer insanlardan farklı görerek nimetin değerini idrak etmez. Malıyla isyankârlığa kalkışarak her an için onu kaybedebilir. Bunun yanı sıra imanını ve ahlâkını yitirmesi ise onu kötü tutum ve davranışlara sevk edeceğinden bu durum onun malını kaybetmesinden daha feci bir akibettir.⁷⁰

Kendisine verilen nimetler ile azıp şımaran nice milletlerin ve beldelerin helâk edildikleri Kur'ân'ın birçok âyetinde haber verilmiştir: "Biz nimetler içinde şımaran nice memleket halkını helâk etmişizdir. İşte kendilerinden sonra içlerinde pek az oturulmuş yurtları! (O yurtlara) biz varis olduk, biz" (el-Kasas 28/58). Nimetle şımararak, nimete karşılık şükretmemek, milletler için bir helâk sebebidir. Allah (cc) tarafından bir lütuf olarak geçmişte emniyetli beldelere yerleştirilmiş milletler, nimet ile şıarmaktan ve şükretmemekten dolayı geride tek bir fert kalmamak üzere yok edilmişlerdir. Ancak Yüce Allah peygamber göndermedikçe, nimetle şımaran bu beldeleri yok etmemiştir. Bu durum, O'nun kullarına rahmetinin bir tezahürüdür. Ayrıca müminler, geçmişte helâk olmuş kavimlerden ibret alarak şıarmamaları (el-Kehf 18/47) konusunda ikaz edilmişlerdir.⁷¹

Hülâsa şükürün hem dünyevî hem de uhrevî yönden birçok faydaları vardır. Hayatın her alanında şükür ilke edinenler, kendileri için psikolojik bir rahatlık temin ettikleri gibi toplum fertlerine de bu hususta örnek teşkil ederek mutluluklarına vesile olurlar. Aynı zamanda şükreden insanlar, Yüce Allah'ın ahirette kendileri için hazırladığı sonsuz nimetlere en büyük bir mükâfat olarak da mazhar olurlar.

4. Sabır- Şükür İlişkisi

Sabır, Yüce Allah'ın verdiği her türlü belâ ve musibete katlanıp O'na tevekkül etmektir. Şükür ise, Yüce Allah'ın verdiği nimetlerle yetinip, onları yerli yerinde kullanarak O'na karşı minnettarlık göstermektir. Buna göre sabır ve şükür kavramları arasında küçük bir farklılık olmakla birlikte her ikisinin de aynı anlam aralığını ifade ettikleri görülmektedir.⁷² Allah (cc), Hz. Âdem'i ağaca yaklaşmamakla sınıdığı gibi, insanoğlunu da bulunduğu konuma göre sabır ve şükürle sınamaktadır. Sabır, kişinin zorluklar karşısında ümitsizliğe kapılmaksızın, her şeyin Allah'tan geldiğinin şuuru ile hareket edip direnç göstermesidir. Dolayısıyla bu imtihan dünyasında kulun sıkıntılara sabretmesi de, nimetlere şükretmesi de onun, mevcut durumuna razı olduğunu göstermektedir. Söz konusu bu nitelik, sabır ve şükür arasındaki bağı ortaya koymaktadır.

Sabır ve şükür kavramları şu dört ayet-i kerimede birlikte zikredilerek aralarındaki sıkı ilişkiye vurgu yapılmıştır: "Andolsun ki Musa'yı da: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş kavimlerin başına getirdiği felâket) günlerini hatırlat diye mucizelerimizle gönderdik. Şüphesiz bunda sabreden ve şükreden herkes için âyetler (ibretler) vardır" (İbrahim 14/5). "Dilerse O, rüzgârı durdurur da onun (denizin) üstünde kalakalırlar. Elbette bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır" (Şûrâ 42/33). "Ey Rabbimiz! Yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını

⁶⁹ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 2/253; Abdulkâhir b. Abdullah Sühreverdî, *Kitabu avârifü'l-meârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Umran Yayınları, 1995), 620.

⁷⁰ Yüksel, *Tasavvufta Sabır ve Şükür Anlayışı*, 44.

⁷¹ Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, 8/115.

⁷² Ebû'l-Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. M. Basellum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/12; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mîzan Yay, 2005), 1/234, 5/282.

uzaklaştır, dediler ve kendilerine yazık ettiler. Biz de onları, ibret kıssaları haline getirdik ve onları büsbütün parçaladık. Şüphesiz bunda, çok sabreden ve çok şükreden herkes için ibretler vardır” (Sebe’ 34/19). “Size varlığının delillerini göstermesi için, Allah’ın lütfuyla gemilerin denizde yüzdüğünü görmedin mi? Şüphesiz bunda, çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır” (el-Lokmân 31/31).

Yukarıda verilen âyetler, sabır ve şükürün iç içe olduğunu ve her ikisinin de aynı amaca hizmet ettiklerini açıkça göstermektedir. Şöyle ki: zorluk ve sıkıntılarla taat üzere sabır gösteren bir insan, kendisine verilen nimetlerle birlikte karşılaştığı tüm bu durumlara şükrederse, Allah’a karşı şükürünü hakkıyla ifa etmiş olur; bu hal üzereyken şüküründe sebat ederse sabrı gerçekleştirmiş olur. Çünkü musibet, ibadet ve nimetler doğrudan Yüce Allah ile ilişkilidir. Dolayısıyla darlığın da bolluğun da Allah’tan gelmesi insanlar için birer hayır anlamı taşır.⁷³

Sabreden bir mümin ya bir darlık halinde, ya da bir bolluk halinde olur. Bu durum, müminin bu iki vaziyetten birisi üzere olma zorunluluğunu gösterir. Şayet zaman, kişinin istediği gibi geçiyorsa şükreder; istediği gibi geçmiyorsa sabreder.⁷⁴

İnsan belâ, musibet ve fakirlikle imtihan edilir. İmtihanın sırrı da kişiye acizliğini hatırlatıp onu sabretmeye dolayısıyla yüce yaratıcıya şükretmeye sevk etmektir.⁷⁵ Sıkıntı ve darlığın verilmesinin bir hikmeti; sağlık ve bolluğun değerinin bilinmesi, bunların şükür ve sabır aracı olduğunun anlaşılması içindir.⁷⁶ Kötülükler; iyilikleri, güzellikleri, sıhhat ve selameti ayırt etmek için verilir.⁷⁷ Belâ ve musibetler olmazsa sabır da olmaz, dolayısıyla mükâfat durumu hikmetsiz kalır. Yüce Allah hikmetinin bir gereği olarak kullarını musibetsiz bırakmamış, hatta en büyük belâ ve musibetleri peygamberlere vermiştir. Onlar ise, musibetler karşısında nasıl sabır gösterileceğini yaşantılarıyla göstermişlerdir.⁷⁸

Sabır ve şükür katışıksız ve saftır. Bu hususta Ebû Süleyman Darânî (ö. 215/830): “İçinde hiç şer bulunmayan şey, nimete şükür ve belâyaya sabırdır”⁷⁹ der. Yahya b. Muaz (ö. 258/872) ise, sabır ve şükürün diğer amellerden faziletli olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Yarın ne fakirlik ne de zenginlik tartışılacak, yalnızca sabır ve şükür tartışılacak. Şu halde fakirliğe sabır, zenginliğe ise şükretmek gerekir.”⁸⁰

Ahlakî erdemler arasında hem teorik hem pratik yönüyle birbiriyle en fazla ilişkisi bulunan kavramlar sabır ve şükürdür. Bu iki kavram sadece kendi arasında değil aynı zamanda diğer birçok erdemle de sıkı bir ilişki halindedir. Sabır ve şükür pek çok açıdan karşılaştırılabilir ancak burada yalnızca fazilet ve makam yönüyle ele alınacaktır.

4.1. Sabırın ve Şükürün Fazilet Açısından Mukayesesi

Sabır ve şükürden hangisinin daha faziletli olduğu hususunda birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Aslında bu ikisi arasında kesin bir tercih yapmak çok zordur. Müslim el-Bıttın’a “Sabır mı yoksa şükür mü daha faziletlidir” şeklinde soru sorulmuş; O da: “Sabır, şükür ve

⁷³ Ebû'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/339.

⁷⁴ İbrahim 14/5; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/65.

⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/77.

⁷⁶ el-Bakara 2/155-156. Ayrıca bk. Nurullah Denizer, *Kur'ân'da Hayır ve Şer* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 280-281.

⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/128.

⁷⁸ Osman Oral, “Mâturîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2015), 358-359.

⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Erdem Yayınları, 1991), 309.

⁸⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 396.

afiyet bizim için daha sevgilidir” diyerek fazilet açısından hepsinin birbirine eşit olduğunu ima etmiştir.⁸¹

Sabır ile şükürün fazilet açısından eşit olduklarını ileri süren Ebu Hamid el-Gazzâli ise, “şükür mü sabır mı daha faziletlidir?” sorusunu “*Su mu ekme mi daha değerlidir?*” sorusuna benzetmiş ve suya ihtiyaç duyan için suyun, ekmeğe ihtiyaç duyan için ekmeğin daha kıymetli olduğunu belirtmiştir.⁸² Bu sebeple zenginlinin övülmesi bolluktan, fakirin övülmesi darlıktan değildir. Mühim olan varlığın ve yokluğun hakkını vermek, sabretme ve şükretme iradesini ortaya koyabilmektir. “*Yemek yiyip şükreden oruç tutup sabreden gibidir*”⁸³; “*İmanın yarısı sabretmek, diğer yarısı da şükretmektir*”⁸⁴; “*Başına iyi bir şey gelirse şükreder, kötü bir şey gelince sabreder*”⁸⁵ hadis-i şerîfleri de, imanın sabır ve şükür gibi iki eşit faziletten meydana geldiği düşüncesini teyit etmiştir.⁸⁶

Selef âlimleri, belâya maruz kalarak sabreden Hz. Eyyüb hakkında: “*O, ne iyi kuldu! Daima Allah’a yönelirdi*” (Sâd 38/44) ve nimetlere şükreden Hz. Süleyman hakkında da: “*Süleyman ne güzel bir kuldu! Doğrusu o, daima Allah’a yönelirdi*” (Sâd 38/30) âyetlerini delil göstererek sabır ve şükürün, fazilette eşit olduklarını, Yüce Allah’ın, sabreden ile şükreden kullarını aynı şekilde övdüğünü söylemişlerdir. Buna karşın bazı mutasavvıflar, bu iki ayetten sabır makamının şükür makamından daha üstün olduğu anlamını çıkararak şükürü gerektiren şeylere sabır gerektiğinden sabrın daha faziletli olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre sabır ehli bir kimse, şükür ehli bir kimseden daha değerlidir. Çünkü sabırda fakr, şükürde zenginlik hali vardır. Sabır, sıkıntı esnasında ortaya çıkan bir makamdır. Belâ ehli ise makam olarak peygamberlere daha yakın olanlardır.⁸⁷

Yüce Allah, şükürde kullarını kendisi ile birlikte zikretmiş, fakat sabırda yalnızca Zât’ını anmıştır: “*Biz insana, bana ve ana-babasına şükret diye tavsiyede bulunduk*” (el-Lokmân 31/14). “*Sadece Rabbin için sabret*” (el-Müddessir 74/7). “*Rabbinin hükmüne sabret*” (et-Tûr 52/48). Hadis-i şerifte de Allah’a şükür ile insanlara şükür birlikte zikredilmiştir: “*İnsanlara şükretmeyen, Allah’a şükretmiş olmaz*”⁸⁸ Yüce Allah’ın şükürde başka varlıklarla beraber Zât’ını anması sabırda anmaması, sabrın şükre kıyasla faziletli olduğuna delil gösterilmiştir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777) de, musibet sırasında gösterilen sabrın en faziletli amel olduğunu söyleyerek bu konudaki görüşünü ortaya koymuştur.⁸⁹

Sonuç itibariyle insan, yaşamının her anında nimetlerle karşılaştığı gibi belâ ve musibetlerle de karşılaşabilir. Burada önemli olan husus, kişinin her iki durumda da kadere rıza göstererek hakkıyla sabır ve şükür görevini yerine getirebilmesidir. İslâm’a göre üstünlük ve fazilet ölçüsü takvadır. Takva, sabır makamında da şükür makamında da gösterilebilir. Hangi makam kişiyi Allah’a (cc) daha fazla yaklaştırabiliyorsa o makam en faziletlidir. Bu nedenle sabır ve şükür birbirine zıt iki erdem olarak düşünmek ve onları üstünlük yarışına sokmak doğru değildir.

4.2. Sabrın ve Şükürün Makam Açısından Mukayesesi

Yüce Allah’ın kullarına lütfettiği bazı yakınlık mertebeleri vardır. “*Biz insanı en güzel surette yarattık*” (Tîn 95/4) âyetinde buyurulduğu üzere en güzel fıtratta yaratılan insan, önce Allah’ın

⁸¹ Mekkî, *Kâtu’l-kulûb*, 2/267.

⁸² Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi’-d-dîn*, 4/168.

⁸³ Buhârî, “Etime”, 56.

⁸⁴ Abdurrauf el-Münavi, *Feyzu’l-kadîr* (Mısır, ts.), 3/188.

⁸⁵ Müslim, “Zühhd”, 64.

⁸⁶ Oral, “Mâtürîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, 353.

⁸⁷ Mekkî, *Kâtu’l-kulûb*, 2/269.

⁸⁸ Tirmizî, “Birr”, 35; Ebû Davud, “Edeb”, 11; Ahmed b. Hanbel, 2/ 258, 3/32.

⁸⁹ Mekkî, *Kâtu’l-kulûb*, 2/252.

(cc) yardımı sonra bireysel çabasıyla bu dereceleri elde edebilir. Derece ve basamak kelimeleriyle de benzer manada kullanılan makam kelimesi, ibadet, uzlet, mücahede ve riyazet gibi yollarla kişinin Hak Teâlâ'nın katında elde ettiği manevi derece olarak tanımlanır.⁹⁰ Bu manevî derecelere ancak sabır ve şükür makamlarıyla ulaşılır. Sabır ve şükürün makam yönüyle üstünlükleri konusunda İslâm âlimlerinin farklı görüşleri vardır.

Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996), sabırdan başka ecri takdir edilmeyen hiçbir ibadetin olmadığını, sabredenlerin mükâfatının ise hesapsız olduğunu (ez-Zümer 39/10; en-Nahl 16/96) söylemiştir. O, söz konusu kimselere iki misil ecir verileceğini (el-Kasas 28/54) ve kendileri için iki cennet olacağını (er-Rahmân 55/48) delil göstererek sabır makamının şükür makamından üstün olduğunu dile getirmiştir. Sabır makamını havf (korku), şükür makamını da daha çok recâ (ümit) makamına benzeterak ilmin amele, korkunun da ümide üstünlüğünü savunmuştur. Ona göre sabır, havf makamından bir makam olarak kabul edilirse; bu durumda sabredenlerin konumu fazilet bakımından o makama yakın olur.⁹¹

Mekkî'ye göre "Kuşkusuz sizin Allah nezdinde en şerefliiniz O'ndan en çok korkanınızdır" (el-Hucurât 49/13) âyeti yukarıdaki düşüncüyü destekler mahiyettedir. Şükür de recâ makamından bir makam sayıldığından şükredeninin konumu da recâ makamına daha yakındır. Makamlar, hallerden üstündür. Sabır ve şükür kimi zaman hal, kimi zaman makam olurlar. Makamı sabır olanın hali şükürdür. Bu yönüyle bakıldığında sabır daha üstündür. Çünkü o, makam durumundadır. Makamı şükür olanın ise hali sabırdır. Bu durumda hali, makamı için bir fazlalık olur. Böylece sabır, şükür ehli için makamına fazladan bir üstünlük kazandırır. Bu hususta tersi bir durum da söylenebilir. Ancak sabırın makam oluşu şükre göre daha güçlü olduğundan sabır, şükre göre daha üstün görülür.⁹²

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), şükür makamının rıza makamının da üstünde olduğunu söyler. Ona göre şükür, sabır makamını ve diğer tüm makamları bünyesinde kuşatır, fakat sabır şükürü ihtiva etmez. Dolayısıyla makam sahibi olan kişi, ancak tüm makamları kendisinde bir araya getirince sahib-i makam ünvanını alır. Bu sebeple imanın yarısının sabır, diğer yarısının da şükür olduğu söylenir. Sabır da şükürün bünyesinde yer aldığından imanın tamamının şükre dayandığı ifade edilir. Kur'ân'da şükreden kulların çok az (Sebe' 34/19) olduğunun vurgulanması da bu düşüncüyü doğrular.⁹³

Şükür makamı, bünyesinde iki farklı müşahededen teşekkül eden iki farklı makam taşır. Bunların en üstünü şekûr makamıdır. Bu makamda yer alan peygamberlerden biri Hz. Nuh'tur ve onunla ilgili Kur'ân'da: "Gerçekten o, çok şükredici bir kuldu" (el-İsrâ 17/3) denilir. Diğer makam ise insanın din ve dünya işlerinde kendinden düşük olanlara bakıp durumuna şükretmesi halidir. Bu hususta hadîs-i şerîf'te şöyle buyrulur: "Kim, dünya işinde kendisinden daha aşağı olana, dini konusunda da kendisinden üstün bulunana bakarsa; Allah (cc), onu şükreden sabır ehli kimselerden yazar. Kim de, dünya işinde kendisinden üstün olana, din işinde ise kendisinden altta olana bakar da haline aldanırsa, Allah onu şükreden sabır sahibi yapmaz."⁹⁴

Gazzâlî, sabreden veya şükredenlerin marifetinin çoğu zaman bir tek marifette birleştiğini, bunların birbirleri için gerekli ve birbirlerine eşit olduğunu savunur. Bu bakımdan sabır ile

⁹⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Luma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 351.

⁹¹ Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 2/262, 269.

⁹² Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 2/262; Yüksel, *Tasavvufu Sabır ve Şükür Anlayışı*, 113-114.

⁹³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tehzîbü medârici's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/115.

⁹⁴ Tirmizî, "Kıyame", 58; Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 3/74.

şükürün, iki farklı açıdan tek bir müsemmanın iki ismi olduğunu yani tek bir manadan ibaret olduklarını varsayarak sabır ile şükür makamlarının da üstünlük itibariyle birbirlerine denk olduklarını söyler.⁹⁵

Sabır ve şükür makamlarının her birinde birbirinden farklı tabaka ve dereceler vardır. Aynı makamda olan iki kişi aynı seviyede olmayabilir. Onlardan biri diğerinden birçok yönüyle üstün olabilir. Halleri esasında aynı olsa da bu makam sahiplerinin konumlarında bir farklılığın bulunması doğaldır. Bu farklılık en üst tabaka olan Allah'ı (cc) tanıma konusunda da olabilir. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulur: *"Herkesin yöneldiği bir yönü vardır"* (el-Bakara 2/148), *"De ki, herkes mizaç ve meşrebine göre amel eder. Bu durumda kimin en doğru yolda olduğunu Allah bilir"* (İsrâ 17/84). Dolayısıyla makamların yüceliğini tayin eden ana unsurun Yüce Allah olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Hülasa sabır ve şükür, tek başına yaşanan bir durum neticesinde elde edilen makamlar değildir. Diğer tüm makamlarla ilişkileri vardır. Aralarındaki bu münasebet nedeniyledir ki kulun ahlâkı tek bir noktada bir araya gelir ki bu da tevhitir. İşte sabır ve şükür erdemlerinin kesiştiği müşterek nokta tam olarak da burasıdır.

Sonuç

Sabır ve şükür, insanın yaratılış hikmetlerinden sayılır. Kişinin darlıkta ve bollukta, her an ve her durumda hamd ederek sabretmesi, bir nimetle karşılaştığında yaratanına hakkıyla şükretmesi onun kâmil bir mümin olduğunun alametidir.

İnsanda var olan her bir uzvun bir yaratılış gayesi vardır. Bu yaratılış gayeleri doğrultusunda hayatlarını tanzim edenler, dünya ve ahiret saadetine namzet olurlar. Bu anlamda belâ ve musibetlere karşı sabreden müminlerin cennette sonsuz, sınırsız nimetlerle mükâfatlandırılacakları Kur'ân'da haber verilmiştir. Kendilerine verilen nimetler karşılığında dil, kalp ve diğer organlarla şükreden insanlar için ise nimetlerin arttırılacağı ve ahirette de kendilerinin çokça nimetlerle mükâfatlandırılacakları bildirilmiştir.

Peygamberlerin gönderiliş amaçlarından biri, insanlara sabır ve şükür yollarını öğretmek bu hususta örnek olmaktır. Allah (cc) sevdiği kullarını daha ağır belâlarla sınar. En büyük musibetlere maruz kalanlar da kuşkusuz ki peygamberler olmuştur. Gerçek mümin, onları örnek alarak musibetler karşısında sabreder, belâların kazandırmaya vesile olduğu sevabı ve nimeti düşünerek Rabbine hamd ile şükreder.

Nimet ile belâ birbirinin zıddı olmasına karşın sabır ile şükür birbirinin zıddı değildir. Şükür, nimetin karşılığında yapılır ancak küfür gibi bir belâ karşısında sabretmek anlamsızdır. *"Sabır gemisine binen bir insan şükür denizinde istediği kadar yol gidebilir"* ilkesine göre sabır ve şükür birbirinden ayrı düşünmek veya birbirlerine zıt olduklarını düşünmek doğru değildir.

Sabrın ve şükürün fazileti konusunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüş, kimi şükürün, kimi sabrın faziletli olduğunu savunmuştur. Bazıları her ikisinin faziletçe birbirine eşit olduğunu söylerken diğer bazıları bunlardan hangisinin daha faziletli olduğunu, üzerinde buldukları halin belirleyeceğini iddia etmiştir. Her bir grup, görüşlerini haklı göstermek için kendince mantıklı ve doğru deliller ortaya koymuşlardır. Ancak yapılan yorumlardan anlaşılacağı üzere, sabrın ve şükürün bulunduğu hale göre fazilet kazanacağını daha isabetli bir görüş olduğu söylenebilir.

Mümin, maruz kaldığı musibetten daha büyüğü ile karşılaşmadığını ve bunun ahireti için bir hayır olduğunu düşünerek hem sabreder hem de şükreder. Onun bu sabır ve şükür ruhsal açıdan kendisini rahatlatığı gibi aynı zamanda Yüce Allah'ın rızasına nail kılar.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 4/169-172.

İnsanı Allah'ın (cc) rızasına ulaştıracak birçok makam olduğu gibi her bir makamın da kendi içinde farklı dereceleri ve ilişkileri vardır. Rıza makamı, sabır ile şükür makamlarını ortak noktada buluşturur. Ancak sabır ve şükür olmadan da rıza makamına ulaşılmaz. Dolayısıyla her bir makamın bulunduğu hal dikkate alınarak değer ölçüsü belirlenir. Tüm bunlar sabır ve şükürün iç içe erdemler olduğunu tasdik etmektedir.

Günümüzde insanlar fiziki anlamda her türlü konfor ve rahatlığa ulaşmışlardır. Ancak bu rahatlığa rağmen birçok kimse kalbî huzuru elde edememiş, bilakis ruhî bunalımlarla karşı karşıya kalmıştır. İşte nimetler karşısında ne yapılacağını bilmeyen, sıkıntılara maruz kaldığında da çare bulamayan çağımız insanına Kur'an, en etkili reçete olarak sabır ve şükürü tavsiye etmiştir. Sabrın, istenmeyen durumlar, sıkıntılar karşısında başvurulması gereken en etkili teselli kaynağı olduğu; şükürün ise, nimetleri yerli yerinde kullanmak suretiyle kişiyi kalbî ve ruhî huzura kavuşturduğu tecrübe ile sabittir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Mariye, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Asım Efendi, Seyyid Ahmed. *Kamûs Tercemesi*. İstanbul: 1305.
- Attâr, Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*. çev. Ali Turgut. İstanbul: 1995.
- Beyhâki, Ebu Bekr Ahmet. *Şuabu'l-iman*. thk. Muhammed Sait el Biriyuni. Beyrut: 1413.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, 1933.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed. *Nefahâtü'l-iüns min hazarâti'l-kudüs*. sad. Abdulkadir Akççek. İstanbul: Sağlam Kitapevi, 1981.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihah: Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1979.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Tehzîbü medârici's-sâlikîn, Kur'ânî Tasavvufun Esasları*. çev. Ali Ataç vd. 3 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: 2003.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Denizer, Nurullah. *Kur'ân'da Hayır ve Şer*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Ebû Davud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *Sünen-i ebû Davud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. Beyrut: 1988.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. sad. M. Nur Çetin vd. 9 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Fîrâzâbâdî, Muhammed b Ya'kûb. *el-Besâiru zevi't-temyîz fi letaifi'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. thk. Zeynuddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahim 5 Cilt. yy.: Müessesetu'l-Halebî, 1387/1968.
- Gündüz, Bilal. *Kur'ân'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hıceb, Kamile Envar Muhammed Sâbir. *eş-Şükürü fi'l-Kur'ân*. Daru'l-Afakî'l-Arabiyye, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. M. Fuâd Abdalbâki. 2 Cilt. Kahire: 1952.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'arab*. nşr. Ali Şîrî. Beyrut: 1992.
- İsbahânî, Ebû Nuaym b. Ahmet b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: 1933.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredât fî Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Karagöz, İsmail. "Kur'ân ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan". *Diyanet İlmi Dergisi*. 38/1(2002), 5-22.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, Doğu Devrinde Tasavvuf Taarruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: ts.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Resâilü'l-kuşeyriyye, Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3.Baskı, 1991.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *Letaifü'l işârât*. Mısır: 1981.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû'l-Mansur. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. M. Basellum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû'l-Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. haz. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mîzan Yayınları, 2005.
- Mekkî, Ebû Talib Muhammed b. Ali b. Atiye. *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb, Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek vd. 6 Cilt. Semerkand Basım Yayın, 2. Baskı, 2004.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Münavi, Abdurrauf. *Feyzu'l-kadîr*. Mısır: ts.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebû'l Berekât. *Tefsîrü'n-Nesefî, Medârikü't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*. Beyrut: ts.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi". *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 2/ 4 (2015), 343-362.
- Önal, Recep. "Kur'ân'da İmanî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2 (2008), 439-466.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah. *Mefâtîhu'l-gayb (Tefsîri kebîr)*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-arabî, 3. Baskı, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safovetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys. *Tenbîhu'l-gafilîn bustanü'l-ârifîn*. çev. Abdulkadir Akçiçek. Ankara: Bedir Yayınevi, 1997.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Luma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sühreverîdî, Abdulkâhîr b. Abdullah. *Kitabu avârifü'l-meârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Umran Yayınları, 2. Baskı, 1995.
- Tabbâra, Afîf Abdülfettah. *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*. çev. Ali Rıza Temel vd. İstanbul: Gonca Yayınları, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Muessesetu'r-Risale, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınları, ts.
- Yüksel, Yakup. *Tasavvufta Sabır ve Şükür Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*. Beyrut: 1306.

SOSYAL ÇATIŞMA VE DİN: MATÜRİDÎ DÜŞÜNCEDE İZDÜŞÜMLERİNE DAİR BİR İNCELEME

Social Conflict and Religion: A Study of Its Projections in Maturid Thought

Mehmet Emin SARIKAYA

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyoloji Anabilim Dalı

Res. Assist., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Department of Sociology of Religion

Ankara, Turkey

eminsarikaya.93@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7550-4727

DOI 10.34085/buifd.810415

Öz

Sosyal çatışma kavramı özellikle 1950'li yıllardan sonra sosyolojik teoriye hâkimiyet kuran ve çatışmayı toplumsal süreçleri baltalayan bir öge olarak aktaran işlevselci yaklaşımları eleştirmek adına eleştirel teoriyi yeniden yorumlayan kuramcılar tarafından yoğun bir biçimde gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde çatışma kavramının, sosyolojik bir kurum olan din ile ilişkisi sosyal bilim araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada sosyolojik bir teori olan çatışma teorisi ve din ilişkisi Matürîdî düşünce bağlamında yorumlanmaya çalışılmıştır. Genel ve teorik bir çatışma ve din ilişkisi araştırmasından ziyade çatışma kuramı çerçevesinde bir mezhebin sosyolojik ve teolojik refleksi anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma, sosyal çatışma ve din ilişkisi çerçevesinde Matürîdî düşünce geleneğini referans alarak grup içi ve grup dışı dini çatışmayı anlamayı amaçlamıştır. Bunun için öncelikle çatışma ve din ilişkisi irdelenmiş ardından Hanefî düşüncede mütekellim- fakih ayrımı üzerine odaklanılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Çatışma, Din, Matürîdî, Matürîdîlik, Grup İçi Çatışma

Abstract

The concept of social conflict has been heavily brought to the agenda by theorists who reinterpret critical theory to criticize functionalist approaches that dominate sociological theory and transmit conflict as an element that undermines social processes, especially after the 1950s. Likewise, the relationship of the concept of conflict with religion as a sociological institution has an important place in social science research. In this study, the relationship between conflict theory and religion, which is a sociological theory, is trying to be interpreted in the context of Maturid thought. Rather than general and theoretical research on the relationship between conflict and religion, the sociological and theological reflexes of a sect were tried to be understood within the framework of conflict theory. The study aimed to understand the religious conflict within and outside the group, concerning the Maturîdî thought tradition within the framework of the relationship between social conflict and religion. For this, first of all, the relationship between conflict and religion was examined, and then the focus was on the distinction between mutakellim and faqih in Hanafi thought. The qualitative research method and historical documentation technique were used in the study.

Keywords: Social Conflict, Religion, Maturidi, Maturidiyyah, Intra-Group Conflict

Giriş

Sosyolojik bir kavram olarak çatışma, farklı iki grubun veya bireyin yekdiğerinin fikir veya fiilini devre dışı bırakmak için yürüttüğü mücadelenin adıdır. Çatışan iki grup veya birey arasındaki bu süreç bir karşıtlığın göstergesi olarak her iki tarafın iddialarını da içermektedir (Demir, 2020). Kelime anlamı itibariyle mutabakat veya uzlaşmanın karşıtı olarak çatışma kavramı olumsuz bir anlam çağırıştır. Sosyoloji açısından çatışma en az uzlaşma kadar toplumun doğası ile ilgili bir durumu ifade eder. Bununla birlikte çatışma kavramı toplumsal ilişkiler ile ilgili olarak daha önceden kullanılıyor olsa da sosyal teori olarak, karşılığını Karl Marx'ta bulmuştur. Marx, toplumun işleyişini açıklarken toplumsal sınıflar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu toplumsal sınıf teorisi beraberinde sınıflar arası çatışma tezini getirir. Bu teoriye göre toplum alt ve üst yapı olarak ikiye ayrılır. Altyapıyı belirleyen şey ekonomi yani üretim güçleri (işveren) ve üretimi yapan işçiler arasındaki çatışmadır. Gerçekleşen çatışma, üst yapı öğeleri olan toplumsal kurumları ve bu kurumlardan biri olan dini de şekillendirir. Özetle üst yapıdaki manevi öğeler alt yapıdaki maddi ilişkilerin bir yansımasıdır. Marx böylece sonu komünal bir birliktelik ile bitecek olan çatışmanın egemen olduğu toplumsal bir yapı ve tarih kurgulamıştır (Marx, 1970, 25-26).

Marx'ın bu teorisi iktidarın elindeki gücün ekonomik kaynaklara dayandığını iddia etmektedir. Bütün toplumsal süreçleri ekonomik süreçlere dönüştüren düzenin adı ise kapitalizmdir. Marx'tan ilham alan ancak toplumsal ilişkinin doğasını otorite ilişkileri üzerine kurgulayan Weber'e göre ise çatışmanın doğası sadece ekonomi ile açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Weber çatışmayı güç merkezleri arasında gerçekleşen ve içerisinde değer ve normların da aktif olarak bulunduğu bir süreç olarak resmeder (Weber, 2004, 443-450). Ayrıca çatışmayı besleyecek süreçler toplumsal tabakalar arası eşitsizliklerden kaynaklanabileceği gibi toplumu yöneten otoritelerin meşruiyet arayışından da meydana gelebilir (İnce, 2013: 616; Swingewood, 1998: 209; Turner, 2013: 13). Genel hatları ile çatışma kavramının bir kuram halinde sosyolojide hangi perspektifle ele alındığı bu minvalde özetlenebilir.

Sosyal çatışma kuramı sosyoloji biliminde eleştirel teori kapsamında; çatışma ve din ilişkisi bağlamında geniş bir yer bulmaktadır.¹ Bununla birlikte farklı taraflar arasında gerçekleşen

¹ Çatışma kavramına yönelik yapılan sosyolojik incelemelere göz atıldığında ilk olarak Karl Marx'ın eserlerinden söz edilmelidir. Marx çalışmalarında işçi ve işveren arasındaki çatışmaya odaklanmaktadır. Özellikle *The Communist Manifesto* (1848) da çatışmanın toplumsal boyutlarına değinmiştir. *What Social Classes Owe to Each Other* (1883) adlı çalışmasında William Graham Sumner takip ettiği sosyal darvinizm bakış açısıyla, toplumdaki grupların birbirleri ile ilişkilerini incelemiş, toplumun ancak devlet müdahalesi ile yönetilebilecek gizli çatışma alanlarına sahip olduğunu ifade etmiştir. Robert E. Park ve Ernest W. Burgess *Introduction to The Science of Sociology* (1921) isimli çalışmalarında sosyal çatışmaya dair müstakil bir bölüm ile kavramı derinlemesine ele almışlardır. *The Structure of Social Action* (1937) başlıklı eserinde Talcott Parsons, sosyal entegrasyonu incelerken çatışma kavramını da mefumu muhalifi olarak ele almıştır. Çatışma teorisinin sadece eleştirel ekol tarafından değil işlevselci sosyologlar tarafından da ciddi anlamda incelendiği ifade edilebilir. Gündelik hayat ilişkilerine dair çalışmalarıyla Alman sosyolojisinin önemli isimlerinden George Simmel, *Conflict: The Web of Group-affiliations* (1955) kitabında çatışmayı ve işbirliğini aynı toplumsal sürecin parçaları olarak kurgulamıştır. Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict* (1956) çatışma kavramını sosyalleşmenin bir versiyonu ve toplumsal değişimin bir parçası olarak anlatmaktadır. *Community Conflict* (1957) isimli kitabında James Coleman, liberal değerleri ve işlevselliği ön plana çıkararak sosyal çatışmaların analizini ve çözümünü konu etmiştir. Weberyen ekolün modern dönem temsilcilerinden R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (1959) eserinde sosyal çatışmayı sınıfsal ayrımlar üzerinde değil güç ve otorite temelinde ele almıştır. *The Sociology of Social*

sosyal çatışmanın boyutları ve karakteristiği oldukça önemlidir. Bu çalışma sosyal çatışma ve din ilişkisi çerçevesinde Matürîdî düşünce geleneği referans alınarak grup içi ve grup dışı dini çatışmayı anlamayı amaçlamaktadır. Bunun için öncelikle çatışma ve din ilişkisi irdelenecek ardından Hanefî düşüncede mütekellim- fakih ayrımı üzerine odaklanılacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve tarihsel dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede sosyal çatışma kuramı, çatışma ve din ilişkisi sosyoloji kitaplarından; Matürîdî düşünce ise mezhebin kendi kaynaklarından faydalanılarak ele alınmıştır.

1. Çatışma Kavramına Dair

Çatışma kavramı, özellikle 1950'li yıllardan sonra eleştirel teoriyi yeniden ele alan kuramcılar tarafından sosyoloji literatürüne hükmeden ve çatışmayı toplumsal süreçleri baltalayan bir öge olarak aktaran işlevselci yaklaşımları eleştirmek adına akademik çalışmalara konu edilmiştir (Foucault, 1971; Bourdieu, 1979; Habermas, 1986). Çalışmalarında toplumsal süreçlerin sadece uzlaşma ve denge içerisinde ilerlemediğini vurgulayan Dahrendorf, Coser ve Bourdieu gibi kuramcılar çatışmayı mikro sosyolojik süreçleri de içine alacak şekilde yeniden yorumlamışlardır. Marx sonrası eleştirel teori kuramcılarında olan George Simmel'e göre çatışma klasik tanımıyla sadece iki farklı grup arasında gerçekleşen bir olay olarak görülmemelidir. Aksine denge, çatışma, sevgi ve nefret gibi eylemlerin aynı toplumsal grup içerisinde var olduğu bütünleşmiş bir toplumsal yapıdan bahsetmektedir. Ona göre çatışma; Marx'ın ifade ettiği tarzda büyük toplumsal kutuplaşmalar arasında değil daha küçük gruplar arasında gerçekleşir (Turner, 1991). Simmel'i takip eden Coser'a göre çatışma kendi başına sadece negatif olarak anlaşılacak bir denge unsurudur. Toplumsal grubun negatif referans noktası olarak öteki ile olası çatışma hali, grup içi bütünleşmeyi artırmaktadır. Eğer ki çatışmanın yaşandığı toplum kişilerin veya grupların düşüncelerine ket vurmuyorsa yaşanan ufak çaplı çatışmalar toplumu yıkıma uğratacak büyük patlamaları engellemektedir. Çatışma olgusunun merkezine güç, otorite ve çıkar ilişkilerini koyan Dahrendorf'a göre ise toplumsal

Conflicts (1973) isimli kitabında L. Kriesberg sosyal çatışma kuramının tarihini ve kuram üzerine temellendirilen teorileri toplu şekilde ele almayı amaçlamıştır. Weberian ekolün takipçilerinden Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science (1975) kitabıyla Randa Collins, çatışma kuramını toplumsal bütünleşme ve çatışma ilişkisi üzerinden okumuştur. Modern dönem eleştirel okul temsilcisi olarak Pierre Bourdieu *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (1990), *An Invitation to Reflexive Sociology* (1992) isimli eserlerinde çatışma teorisini ideolojik bir sınıfsal çıkar çatışmasının ötesinde *habitus, alan ve (kültürel ve ekonomik) sermaye* kavramları çerçevesinde yeniden değerlendirerek sistemleştirmiştir. Sosyal çatışma ve din ilişkisine dair yapılan çalışmalara bakıldığında karşımıza dinler arası, etnik ve dini gruplar arası çatışma görüntüleri üzerinden gerçekleştirilmiş eserler çıkmaktadır. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912) adlı eserinin özellikle sonuç kısmında din ve çatışma ilişkisini gündeme getirmiştir. *Sur la religion* (1968) isimli Karl Marks ve F. Engels'in din hakkında yazılarının toplamından oluşan eser din ve çatışma ilişkisine eğilmiştir. D. L. Horowitz'in *Ethnic Groups in Conflict* (1985) isimli kitabı sosyal çatışmaların oluşmasındaki etnik kimliğin rolünü ve motivasyonunu irdelenmiştir. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry Into Conflict and Prejudice* (1987) adlı eserinde Bernard Lewis, Yahudi ırkına ve dine karşı oluşan sosyal çatışma ortamından bahsetmiştir. Aynı şekilde Samuel P. Huntington's *Clash of Civilizations* (1996) çalışmasında medeniyetler ve dolayısıyla dinler arası yaşanacak bir çatışmaya dikkat çekmiştir. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the 21st Century* (2011) başlıklı eserinde R. Finke, 21. Yy'da dini gerekçelerle gerçekleşen çatışmalara odaklanmıştır. Silvestri and Mayall, *The Role of Religion in Conflict and Peacebuilding* (2015) isimli kitaplarında dinin çatışma ve barış inşaa çabalarındaki rolünü konu etmişlerdir. Sosyal çatışma ve din konusunda ülkemizde yazılan eserlere baktığımızda bu alanda çok fazla çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. *Sosyal Çatışma ve Din* (2010) makalesi ile Halil Aydınalp bu konuyu din sosyolojisi bağlamında çalışmıştır. Ejder Okumuş'un *Toplumsal Çatışma ve Din* (2017) isimli eseri din sosyolojisi çerçevesinde çatışma ve din ilişkisini ele almıştır. Yakın zamanda *Çatışma Çözümü ve Dinler* (2020) makalesi ile Okumuş, bu araştırma sahasına katkıda bulunmuştur.

normları ortaya çıkaran süreçler bütünleşmenin ürünü olmayıp güçlü tarafın belirlendiği çatışmaya dayalı toplumsal ilişkilerin sonucudur. Çatışma, güç dengesini oluştururken statükoya neden oluyor gibi gözükse de toplumsal değişim ve gelişimin temelidir. Son olarak Bourdieu, Marx'ın sınıf kavramı ve merkeze koyduğu ekonomi olgusuna karşın çatışmanın, sınıflar arasında değil *alanlar* arasında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre toplum içerisinde karşıt *alanlar* ve belli bir *alan* içerisinde süre gelen çatışmada bireylerin sadece ekonomik sermayeleri bulunmamakta, kültürel ve sosyal sermayeleri de çatışmanın gidişatına ve sonucuna etki etmektedir (Aydınalp, 2010: 190-92; Slattery, 2007: 182-83).

Çatışma kuramı bu şekliyle durağan bir toplum yapısını reddederken egemen güçlerin, iktidarın, toplumsal arenada kendilerine alan açmak isteyen grupların varlığını ve mücadelesini gün yüzüne çıkarmaktadır. Özellikle 1950 sonrası çatışma kuramcılarının teorilerinde tek düze pozitivist bir toplum algısının yerini, ilişkisel süreçleri barındıran bir sosyolojik çözümlemenin aldığı görülmektedir (Colins, 2011: 162). Aynı zamanda çatışma kavramının değişim kavramı ile başa baş gittiği ifade edilir. Öyle ki 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan soğuk savaş ve beraberinde meydana gelen ideolojik, fiili saldırı vb. çatışmalar bu büyük değişimlerin şafağında ortaya çıkmıştır (Mitchell, 2006: 13).

Çatışmanın oluşumuna göz atıldığında çatışmaya katılan her iki tarafı ilgilendiren beş temel özellikten bahsedilebilir. Bunlardan ilki *farkındalıklıdır*. Yani çatışan taraflar en derin duyguları ve güçlü tutkuları ile karşısına konumlandığı kişi, düşünce veya grupla ilişkisi hakkında bilinçli bir eylem içerisinde. İkinci olarak çatışmanın doğasına etki eden şey her iki tarafın da takipçilerine çatışmayı sürdürmedeki amaç ve ulaşmak istedikleri hedefler hakkındaki vaatlerinin *yoğunluğudur*. Zira duygular ve davranışlar etkileşim halindedir. Çatışmanın üçüncü boyutu katılımcıların içselleştirdiği *yönetmelik* olarak ifade edilmektedir. Yönetmelik, çatışmaya dair kişileri yönlendirecek olan kuralları içeren izlencelerdir. Dördüncü boyutu ile çatışma iki taraf arasındaki zıtlığın içeriğine dair ilişkilerin (purity) *saflığıdır*. Yani ikili çekişmelere sahne olan çatışmada birinin kazanması, doğal olarak diğerinin kaybetmesi anlamına gelecek sıfır toplamlı bir oyun gibidir. Çatışmanın seyrini ve sonuçlarını belirleyecek en önemli ve son boyutu ise *güç eşitsizliği*dir. Bunun yanında gücü elinde bulunduran taraf daima kazanan olmak zorunda değildir. Güçsüzlük çatışmanın gidişatına dair ilk madde olan farkındalığı artırmaktadır (Kriesberg, 1973: 14- 21).

İki kişi/grup arasında sosyal çatışmanın karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Aynı zamanda her çatışmanın ortaya çıkışı ve seyri çekişmeli konulara ve düşmanlığın seyrine bağlıdır. Bu karakteristik özelliklerden ilki *smurların kesinliği*dir. Sınırların kesinliği, her iki tarafın (yukarıda bahsedilen) farkındalığının boyutuna göre daha az ihlal edilir. Çatışan tarafların her biri kendi içerisinde *organize olma derecelerine* göre farklılaşır. İyi organize olmuş bir grup diğerine karşı avantaj sağlar. Buna örnek olarak her ülkenin dış ilişkilerinden sorumlu bakanlıkları verilebilir. Karşılıklı çatışma ihtimali olan birimler arasında *sistem bağlamları* olarak adlandırılan alt-üst ilişkileri veya birbiri ile bağlantılı olma söz konusu olabilmektedir. Hocalar ve öğrenciler arasında yaşanabilecek bir çatışma buna örnektir (Kriesberg, 1973: 22- 25).

2. Din ve Sosyal Çatışma

Dini tanımlamaya kalkıştığımızda eğer ki bir dinin teolojisi üzerinden konuşmuyorsak bizi genel bir tanıma götürecektir ortak referans noktalarına ulaşmamız neredeyse imkansızdır. Bunun nedeni, dünya üzerinde var olan sayısız din ve bu dinlerin ortaya koymuş oldukları din tanımlarının farklılığıdır. Bu nedenle dini tanımlamaktansa onun tarihi ve sosyal bağlamları

anlaşılmaya ve tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu tür tanımların işlevsel ve özcü olarak kategorize edilmesi mümkündür. İşlevsel tanımlar dinin değiştirici gücüne atıf yaparken özsel tanımlar neliğine yönelik vurgu içerirler. Bununla birlikte bir dine inanan insanların kendi inançlarının din tanımı dışında bir tanımı kabul etmesi beklenmemektedir (Frazer - Friedli, 2015: 9).

2.1. Farklı Boyutlarıyla Din ve Sosyal Çatışma

Dinin belirli bir tanımının üzerinde uzlaşma sağlanamaması dahi din ve sosyal çatışma ilişkisine dair önemli bir ipucudur. Bu çerçevede din ve sosyal çatışma ilişkisi toplumsal bağlamı içerisinde beş farklı boyut² üzerinden incelenebilir. Bunlardan ilki iç grup-dış grup ayrımını yaparak sınırlar oluşturan *topluluk olarak dindir*. Din bu noktada gruba aidiyetin ve kimliğin oluşturulmasında rol oynar (Frazer - Friedli, 2015:11). Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Hz. Musa ve Firavun arasında geçen mücadele, Medine'de Müslümanların onları yok etmeyi planlayan müşriklerle yaşadığı çatışma, Haçlı Seferleri sırasında Hristiyanların İslam'a olan saldırıları, yakın tarihte Şii ve Sünni mezhep kavgaları, Katolik ve Protestanlar arasında yaşanan ulusları içine alacak şekilde büyüyen çatışmalar bir topluluk olarak din ve dinin şekillendirici etkisinde milli kimliğin sebep olduğu gerilimlere örnektir (Aydinalp, 2010: 196-97).

İkinci boyutu ile dinin çatışma ile ilişkisi *öğretiler seti* olarak ön plana çıktığı süreçlerde görülmektedir. Dini öğretiler toplum içerisinde bir taraftar kitlesi oluşturabileceği gibi bir grubun oluşmasında temel etken olabilir. Bu şekilde bir toplum içerisinde karşı karşıya gelen öğretiler arasında yaşanacak muhtemel çatışmalardan bahsedilebilir. Bu öğretiler, dinler arasında farklı referanslarla ön plana çıkarılır. Örneğin; İslam dininde öğretilerde ilk unsur Kur'an iken Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın şahısdır. Gayba dair inançlar seti olarak da tanımlanabilecek bu öğretilerin birer inanç konusu oluşu çoğu zaman çatışmanın seyrini etkilemektedir. Bununla birlikte zihniyet oluşturuca yönü ile öğreti, dini inançlar bağlamında her zaman çatışmaya değil ortak bir noktada buluşturarak barışa da hizmet eder (Frazer- Friedli, 2015:11-2). Sosyolojik bakış açısıyla dinlerin temel öğretilerine yapılan itirazlar, aynı din içerisinde öğretilerin farklı yorumlanması ile oluşabilecek bir çatışmaya daima alan açabilir. Buna İslam dininde sûfi ve bâtinî hareketler, Ortodoks ve Roma Katolikliği arasındaki çekişmeler örnek olarak gösterilebilir (Aydinalp, 2010: 203).

Üçüncü boyutu ile *maneviyat olarak din* kurumsal dindarlık veya yukarıda bahsedilen şekliyle temel öğreti dışında kişisel tecrübelerle dayanan bir dindarlık formunu üretmektedir. Zirvede yaşanan tecrübeler üzerinden şekillenen çoğu zaman bir karizmatik lider etrafında örgütlenen bu tür bir dindarlığın kurumsal dini otoritelerle çatışma ihtimali yüksek iken dindarlar arası diyaloga ve barışa açık bir tarafı da mevcuttur (Frazer- Friedli, 2015:12-3). Anadolu'da yeşeren Kalenderilik Hareketi bu tür Ortodoksi- Heterodoksi çatışması bağlamında değerlendirilebilir (Azamat, 2001).

Hayatın her alanında; giyimde, uykuda, hastalıkta, ölümden vb. *bir pratik olarak din* inançlar arasında farklılıkların gündelik hayatta en bariz olarak görüldüğü boyuttur. Dini ritüeller ve pratikler çoğu zaman hem dinler hem de bir dinin inananları arasında çatışma unsuru haline gelebilmektedir (Frazer - Friedli, 2015:13-4). Örneğin; Türkiye toplumunda uzun süre gündemi

² Bkz. Benzer bir sınıflandırma için Glock, Y., C. (1962). "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education*. Köktaş, M., E. (2007) içinde *Din Sosyolojisi*. Aktay (ed.). İstanbul: Vadi Yay. (Aktay, 2007).

meşgul eden başörtüsü tartışmaları farklı bir boyut kazanarak başörtüsü kullananlar arasında post-modern gündelik yaşam pratiklerini benimseyenler ile geleneksel pratikleri önemseyenler arasında karşılıklı çatışma alanına dönüşmüştür (Akdoğan - Sungur, 2016: 70). Pratiğe dair gündelik hayatta karşımıza sıkça çıkan çatışma alanları, İslam dini özelinde 'bid'at' kavramı etrafında şekillenmektedir. Özellikle selefi İslam yorumunda bid'atler dine sonradan eklenen ve terk edilmesi gereken davranışlardır (Evkuran, 2015: 77).

Din ve sosyal çatışma ilişkisinde son boyut *söylem olarak dindir*. Söylem, problemler hakkında düşünme ve eyleme geçme aşamasında insanları motive etmektedir. Bu, dinin meşrulaştırma işlevinin bir göstergesidir. Foucault, söylemin önemine dikkat çekerken Berger ve Luckman toplumların kendi gerçekliklerini yarattıklarından bahsetmiştir. Dini söylem dünyaya anlam vermede bir manifesto işlevini üstlenir (Frazer - Friedli, 2015:14). Eğer bir toplumda hukuki yollardan egemenliğin devredilmesi söz konusu değil ise burada devrim ve dolayısıyla çatışmaya yol açan bir ayaklanma ile egemenliğin el değiştirmesi söz konusudur. Bu tür ayaklanmalarda dini söylemin, Tanrı tarafından istenen bir toplumsal düzene çağrı olarak devrimi işaret etmesi yani meşrulaştırması söz konusu olabilir (Aktay - Köktaş, 2007: 95). Dini söylemlerde ortaya konulan cihat ve şehadete dair yorumlar, örneğin; Yahudilikte Filistin ve çevresinin Yahudilere vaat edildiğine dair dini söylem dinin bu meşrulaştırıcı yönüne örnektir (Aydinalp, 2010: 195). Bu şekilde bir çatışmanın ateşlenmesi söz konusu olabilir.

Bu beş boyutu ile din sosyal alanda iddiaları olan ve inananlarına sembolik sınırlar çizen bir toplumsal kurumdur. Sınırları ve anlam dünyası ihlal edildiğinde ekonomik, politik ve sosyal çatışmanın dini bir çatışma haline evrilmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Ekonomik veya siyasi çatışmalarda insanları motive eden ödül ve gelecek beklentisinin ötesinde ahlaki ve manevi bir söylem olarak dinlerin ödül ve vaatleri inananları çok daha hızlı harekete geçirmekte aynı zamanda faaliyetlerini meşrulaştırmaktadır (Aydinalp, 2014: 131-32).

2.2. Çatışma Alanları

Sosyal çatışma her defasında tüm boyutları ile kendisini göstermeyebilir. Yani çatışmanın yaşandığı toplum ve dine göre bu boyutlardan birkaçı veya hepsi ortaya çıkabilir. Bununla birlikte din ve sosyal çatışmanın boyutlarının gündelik hayatta en bariz olarak görüldüğü alan köktenci dini hareketlerdir. Bu hareketler, içinden çıktığı dinin söyleminden yola çıkarak geleneksel dini öğretilerden ayrılıp, değişmez standartlara sahip ve modern bir anlayış ortaya koymaktadırlar (Gunderson, 2004: 23- 25). Bunun yanında yeniden yorumladıkları dini metinler üzerinden siyasallaştırılmış bir dini öğreti seti ile taraftarlarına seçmeci bir din yorumu sundukları söylenebilir. Dinin manevi boyutuna dair yorum farklılıklarını dinin aslına bir itiraz olarak anlayan bu tür köktenci hareketlerin, dini pratik ve öğretilere nakil temelli bir yaklaşımı esas aldığı ve gerektiğinde güç kullanarak insanlara bu hakikatleri kabul ettirmeyi meşru gördüğü ifade edilebilir. Bu tarz yaklaşımların inananlar arasında ayrışmayı ve çatışmayı besleyeceği söylenebilir. Köktencilige örnek olarak Yahudi köktenciliği gösterilebilir. Talmud literatürü doğru şekilde yorumlanmadığında Tevrat'ın gerçek anlamda anlaşılamayacağını savunan köktenci Yahudiler, özellikle siyasi planda İsrail'in sömürgeci politikalarını desteklemekte dahası vaat edilmiş topraklar olarak gördükleri Kudüs'ün diğer dinlerle bağlantısının kesilmesini istemekte ve buna dönük çalışmalar yürütmektedirler. Dünya üzerindeki Yahudi nüfusuna oranla azınlıkta olmaları -köktenci Yahudilerin- siyasete etkilerinin büyüklüğü ile çelişir gözükmektedir (Shakak - Mezvinsky, 2016: 33-5). Ancak bu çoğunluk- azınlık ilişkisi dini grubun ortaya koyduğu düşünceye verilen toplum desteğiyle yön değiştirebilmektedir (Aktay - Köktaş, 2007: 97).

Din ve sosyal çatışmanın bir başka vechesini seküler toplum ve din arasındaki çatışma oluşturur. Bu çatışmanın bir tarafı dini referanslarla sosyal olgulara yaklaşırken diğer tarafta dine karşı negatif algı, seküler bir 'inancı' çıkış noktası almakta ve özellikle dinin sadece maneviyat boyutuna yönelmesi ile dikkat çekmektedir. Bu tarz çatışmaya örnek olarak Türkiye'de yaşanmış süreçler verilebilir. Laikliğin Fransa'da olduğu şekliyle katı bir yorumu, Türkiye'de devleti yöneten seküler yönetim ve anayasal aygıtların halka karşı sert politikalar izlemesini beraberinde getirmiştir (Çağlar, 1994; 114- 16; Karlı, 1994: 24). Bu minvalde ortaya çıkan ilerici- gerici tartışmaları yanlış bir zeminde akseden ve irtica söylemleri ile pekiştirilen din ve sosyal çatışma ilişkisine örnektir (İnce, 2013: 625). Sosyal çatışma ve din ilişkisi önemli görülen temalar altında değerlendirildikten sonra şimdi sosyal çatışma kavramının bu yazı kapsamındaki odak tartışmasına geçilebilir.

3. İmam Matürîdî ve Matürîdîlik

Matürîdîlik, İmam Matürîdî'nin Türk toplum geleneği ve düşüncesi etrafında tesis ettiği inanç sistemi veya din anlayışına verilen isimdir (Duman, 2009, 110; Ecer, 2009, 101; Yavuz, 2019, 1/14-23). İmam Matürîdî'nin talebeleri onun düşüncesini sistemli bir şekilde toparlayarak Matürîdîlik adı verilen kelimelik ekolünü oluşturmuşlardır. Ekole ismini veren İmam Matürîdî'nin, bugün Özbekistan'ın kuzey batısında sayfiye olarak kullanılan Maturid isimli köyde tam olarak doğum tarihi bilinmese de akranları olan ilim adamalarının doğum tarihlerinden yola çıkılarak 844 yılında doğduğu ve 944 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Yaşadığı zaman dilimi, Abbasi İmparatorluğu'nun zayıfladığı ve aynı zamanda Matürîdî'nin hayatını sürdürdüğü Maverâünnehir bölgesinde ilmi ve alimleri kollayan³ bir hükümdarlık olan Sâmanî Hanedanlığı'nın en parlak dönemine denk gelmiştir. Siyasi anlaşmazlıklardan uzak bir bölgede ilim ile uğraşan Matürîdî'nin elimize ulaşan eserleri Kitabü't-Tevhid ve Te'vilatu'l-Kur'an isimli iki kitabıdır. Türk ve İslam düşüncesini harmanlayan bu iki eser Hanefî metodu takip eden kelimelik çizgide oluşturulmuştur. Zira İmam Matürîdî'nin hocaları İmam Ebu Hanife'nin öğrencileridir (Ak, 2008:34;40; Özcan, 2012:24-5). Matürîdîliğin ortaya çıktığı dönemin sosyolojisine bakıldığında mezhebin açık bir coğrafya olan Maverâünnehir bölgesinde bulunması ve bu bölgenin İran'a olan yakınlığı farklı din ve inançlarla karşılıklı teması imkan tanımıştır. Ayrıca bu bölge, dışlanan ve baskı gören ulemanın göç ettiği daha özgür bir ilmi ortamdır (Evkuran, 2012, 17). Aynı zamanda Hanefî düşünce içerisinde fıkhî ve itikadî Ebu Hanife'ye tabi olan bir itikadî mezhep olarak *Matürîdîyye*'nin öne çıkarılması yeni bir muhatap olan Eşârî Şafii ulemanın varlığı ve eleştirileri neticesindedir (Kalaycı, 2018, 2/50-51). Bu çerçevede oluşan *karşıt alanlar* gerekli olan kültürel sermayeye sahip olduğu düşünülen Matürîdî düşünce etrafında toplanmayı kaçınılmaz kılmıştır.

Matürîdî düşünce ele alınırken en çok düşünülen hata günün koşulları ile ekolün olduğu zamanın şartlarının eşitlenmesi ve Matürîdîliğin yöntemine dair mikro çalışmaların atlanarak, makro söylemler üzerinden analiz edilmesidir (İşcan, 2014, 154-155). Örneğin; İmam Matürîdî, din ve devlet işleri ile ilgili söyleminde günümüz laiklik tartışmaları çerçevesinde veya Modernitenin sorunlarını göz önüne alan bir yorum ortaya koymamaktadır. Zira İmam Matürîdî'den din ve siyaset ilişkisine dair bir meselede konuyu sadece aklın alanına açıp

³ Sübjektif bir ifade olmakla birlikte daha ileri okumalar için bkz. Aydın, Osman (2018). Semerkant tarihi -fethinden Sâmanîler'in yıkılışına kadar (93-389/711-999)- / Osman Aydın. -göz. geç. 2. bs. - Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı.

Allah'ın ilkelerini bir kenara bırakacak bir yorum ortaya koyması beklenmemelidir. Bu çerçevede örnek verilen görüşleri ele alınacak olursa Matürîdî hilafet meselesinin Şia'nın iddia ettiği gibi iman ve küfür sorunu haline getirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte imametin Kureyş kabilesine ait olmasını da siyaseten uygun bulmaktadır. Bunun nedeni Allah'ın yönetime dair ilkelerine, Kureyş'in daha çok itaat edeceğine olan inancıdır. Aynı şekilde bir Türk alim olarak meseleleri yorumlaması, yine çağdaş bir konu olan Türk-İslam düşüncesinin metodolojisini yazdığı şeklinde anlaşılmalıdır. Burada hatırlanması gereken nokta Matürîdî'nin akıl ve vahyin arasını açmayan birini diğerine baskı unsuru haline getirmeyen dengeli bir teoloji yaptığıdır. İmam Matürîdî, görüşlerini ortaya koyarken vahyin çizdiği sınırlara azami itina göstermiştir (Özdeş, 2010: 34-6). Bununla birlikte İmam Matürîdî her ne kadar yaşadığı dönemin bir bilgini olsa da görüşleri itibari ile bugün gündemimizde olan pek çok konuya benzer teolojik sorunları ele aldığı bir vakıadır (Evkuran, 2012, 17).

Matürîdî'nin yöntemine bakıldığında, görüşlerini ispat ve karşıt görüşleri reddederken ikna yöntemini esas aldığı görülmektedir. Bunu yaparken naklin yanında akli, sosyolojik ve tarihi delilleri de kullanmıştır. Bu yönüyle muhalif düşüncelere karşı baskı oluşturarak egemenlik kurmamış onların düşüncelerindeki eksikleri göstermeye çalışmıştır. Akli kullanırken onun sınırlarına da dikkat çeken Matürîdî, gayba dair meselelerde naklin ön planda tutulacağını ifade etmektedir. Kelam yöntemi olarak aklın ve naklin yanında sosyolojik, psikolojik ve dil bilimsel bilgilere de yer vermesi, metodunun orijinal olan tarafıdır (Matürîdî, 2017, 1/59-64; Ak, 2008, 48-52).

Yukarıda ifade edilen mezheplerin tarihsel pozisyonlarını daha iyi anlamak adına sosyolojik düşünüşü ön plana çıkararak Tekin'in (2018) "Tarihsel süreçte siyasî, sosyal, kültürel vb. olaylar ve düşüncelerle etkileşimler ile kendi içerisinde tutarlı ve sistematik tezler, görüşler ve yorumlara sahip olan ve bu boyutuyla ana dini yapının içinde itikadî ve amelî açıdan farklı yorumlar geliştirmiş dini sosyal kategorilerdir" şeklindeki mezhep tanımı ele alınabilir. Bu tanımdan yola çıkarak mezhebin tarihselliği, farklılaşması (İslam'da bu farklılaşma ana yapıdan kopma değildir), bölünme özelliği gibi sosyo-dini kategorilere sahip olduğu vurgulanmaktadır (Tekin, 2018, 234-235). Mezheplerin oluşum süreci düşünüldüğünde Matürîdî mezhebinin de ortaya çıkış serüveninde psiko-sosyal faktörlerin (Dini zihniyet, içinde yaşanan kültür, farklı düşüncelerle etkileşim vb.) etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte Wach'ın Hıristiyan kültür özelinde kilise ve mezhep ayrımı çerçevesinde belirttiği mezhebin oluşumunda 'ayrılma' ve 'tecrit' gibi iki önemli çatışma unsurunun ön planda olduğu hatırlanmalıdır (Wach, 1987, 28; Wach, 1995, 257). İslam dini içerisinde mezheplerin oluşum çizgisi incelendiğinde her mezhebin kendini İslami yorumun merkezinde görüp diğerlerine yönelik ayrıştırıcı, çatışmacı bir dili benimsediği anlaşılmaktadır. Bu şekildeki söylemlerin 'fırka-i naciye' düşüncesi temelinde inşa edildiği ifade edilebilir (Büyükkara, 2017, 48). Bir din içerisinde teşekkül eden mezhepler arası fikri ve fiili çatışmanın, mezheplerin tarihsel olgular olduğu vurgulanarak aşılması söz konusu ise de mezhebin mensupları açısından böyle bir bakış açısı çoğu zaman mümkün olmamaktadır (Tekin, 2018, 40). Çünkü inanmanın koşulu, inanılan şeyin gerçekliğine olan bağlılıktır. Bu bağlamda çalışma, sosyal çatışma ve din ilişkisini Matürîdî ekolü merkeze koyarak yaşanan çatışmalar ve ekolün diğer inanç unsurlarına dair tutumları kapsamında anlamayı amaçlamaktadır. Problemin betimlenmesinde mezhep içi çatışmaya fakih-mütekellim ayrışması; mezhep dışı çatışmaya grup dışı inançlara ve grubun inancından ayrılmaya bakış örnek teşkil edecektir.

3.1. Grup İçi Çatışma: Fakih-Mütekellim Farklılaşması

Maveraünnehir bölgesi Hanefî anlayışın en yaygın olduğu bölgelerden biridir. Bu bölgede Hanefî din anlayışına uymayan Kerramilik gibi düşünce sistemlerinin tutunamadığı bilinmektedir (Karadaş, 2009, 45). Bununla birlikte Hanefî İslam yorumu, kendi içerisinde farklı iki ekol tarafından: Semerkant ve Buhara gibi iki önemli ilim şehrinde yaşatılmıştır. Bu iki ekol arasındaki temel fark Semerkant ekolünün Mütekellim Hanefiler, yani kelim ile ilgilenen kanadı oluşturması; Buhara ekolünün de Fakih Hanefiler, yani fıkıh ile ilgilenen tarafı teşkil etmesi itibari ile dini meselelerde farklı anlayışları temsil etmeleridir. Bu iki ekol arasında belirli *sınır* noktaları bulunmaktadır. Bunlardan ilki *öğreti setleri* itibari ile ellerindeki kaynakları ve rivayetleri farklı yorumlamalarıdır. Mütekellim Hanefilere göre Ebu Hanife, bizzat kelim ilmi ile uğraşmış ve bu ilmi aktarmıştır. Fakih Hanefilere göre ise Ebu Hanife, kelim ilmi ile uğraşmayı yasaklamıştır. Fakih Hanefiler, Maveraünnehir bölgesinde yoğunluğu ellerinde bulundurmaktadırlar. Bu çerçevede kelim ilmi ile uğraşanların arkasında namaz kılınmayacağına, kelim kitaplarının değerli bir mal hükmünde olmadığına, kelim ilminin dini ilimler içerisinde sayılmayacağına dair fetvalar, takipçiler arasındaki *farkındalığı* artırırken içselleştirilen bir *yönetmelik* haline gelmiştir. Bu haliyle dini söylem de hâkim dil Fakih Hanefilerin elindedir. Aynı zamanda zamanın hükümdarları ile olan ilişkiler Hanefî fakihlerin dini topluluk olarak avantajlı konumda olmasının nedenidir. Bu çerçevede çatışmanın tarafları arasında bariz bir *güç eşitsizliği*nden bahsedilebilir. Bunun en çarpıcı örneği; Matürîdî- Hanefî olan Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Sultan Sencer tarafından Buhara baş kadılığından azledilerek sürgün edilmesidir. Yaşanan sosyo-dini çatışmada Mütekellim Hanefilerin, yazılı kaynaklar olan Ebu Hanife'nin akaid risalelerine atıfla ortaya koydukları görüşler, Fakih Hanefiler yazılı kaynaklara oranla daha az güvenilir olan sözlü mirasa dayanmasına rağmen ellerinde bulundurdukları *yoğunluk* ve siyasi otorite sayesinde çatışmanın seyri Mütekellim Hanefiler lehine değişmemiştir. Bunun sonucu olarak bir mütekellim olan İmam Matürîdî ve eserleri yaşadığı bölgede yaklaşık iki asır boyunca ihmal edilmiştir (Demir, 2016: 462; Demir, 2017: 644-50).

Fakih ve Mütekellim Hanefiler arasındaki çatışmanın öne çıkan sınırlarına baktığımızda, ilk olarak aklın kesin bilgiye ulaştığı alanlarda otorite kabul edilmesi ve dini konularda akıl ve nakil dengesinin korunmasına dair anlayış ön plana çıkmaktadır. Mütekellim Hanefiler, İmam Matürîdî örneğinde görüldüğü üzere bu anlayışı kabul ederken Fakih Hanefiler bu konuda aynı fikri paylaşmamaktadırlar. İkinci konu olarak imanın yaratılmış olup, olmaması meselesinde Matürîdî ve diğer Mütekellim Hanefiler yaratılmış olduğunu savunurken Fakih Hanefiler imanın yaratılmadığı fikri üzerinde uzlaşmışlardır (Demir, 2017: 652-4). Bütün bu örnekler düşünüldüğünde çatışmanın tarafları açısından dini öğreti, bölgede sağlanan nüfuz ve öğretilerin kaynaklarının güvenilirlik düzeyleri çatışmanın şeklini ve sınırlarını belirlemektedir. Bu anlamda çatışmanın tarafı olarak Matürîdî düşünce geleneğinin ayırt edici vasfı aklın kullanımındaki usul farklılığıdır.

3.2. Grup Dışı İnançlara Bakış

Matürîdî düşüncenin taraf olduğu mezhep içi çatışma alanları olduğu gibi diğer mezhep ve din mensuplarına dönük söylemleri de mevcuttur. Ehli Sünnet çatısı altında iki önemli ekolden biri olan Matürîdîlik, Ebu Hanife'nin izinden giderek (Hanife, 2016, 1/43) Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği ilkesini benimsemiştir (Matürîdî, 2017, 1/535). Bu *öğreti*, büyük oranda Müslümanlar arasında meydana gelebilecek küfür ile itham etme ve akabinde çatışmaya giden yolları kapamaktadır. Ancak bu öğretiye rağmen mezhebe ait düşüncenin sınırlarında, diğer

mezheplerle yaşanan çatışmalarda, küfür ile ithamın gerçekleştiği görülmektedir. Örneğin; Allah'ın sıfatları, Halku'l-Kur'an, Ruyetullah, gibi meselelerde tekfir, bir çatışma unsuru haline gelmiştir. Ali el- Kârî bu tarz bir çelişkiyi çözmek adına tekfir fikrini Fakih Hanefilere has göstermektedir. Zira Fakih Hanefiler, daha çok fetvalar üzerinden muhataplarını küfür ile itham etmişlerdir. Bu grup içi fakih-mütekellim çatışması kapsamında mantıklı bir izah olarak yorumlanabilir. Ancak bu açıklama, sayılan konularda Mütekellim Hanefilerin kelimâ görüşlerinde tekfire başvurmaları nedeniyle geçerliliğini yitirmektedir. Çatışmayı körükleyen bu sürecin temel nedeni mezhebi farkındalık veya başka bir deyişle mezhep taassubudur (Karaağaç, 2013: 173; 182).

Diğer dinler hakkında İmam Matürîdî hak ve batıl din ayrımını benimsemektedir. Hak din son olarak gönderilen ve diğer dinleri de kapsayıcı olan İslam'dır. Zira Matürîdî'ye göre hak olarak tabir edilecek dinin ortak özelliği tevhid inancıdır. Bu yönüyle tevhidi bozan veya şirk içeren inançlar küfür kategorisinde değerlendirilir. Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hristiyanlara inen vahiy tahrif edilmeden önce aynı kaynaktan yani Allah'tan gelmiştir. Ancak İmam, bu inanç grubunun, dinlerini tahrif ederek mü'min sıfatını kaybettiklerini söylemiştir. Bununla birlikte Ehl-i Kitap'ın tebliğ noktasında müşriklere oranla daha ılımlı bir grup olacağını belirtmiştir (Matürîdî, 2019, 6/356-357; Önal, 2013, 177-180). Bu yönüyle Matürîdî düşünce İslam'ın dışındaki dinler hakkında düşmanca bir tavır sergilememektedir. Ancak hak ve batıl din ayrımı diğer dinleri dini alanda rakip düşünce konumuna getirmektedir. Kelam ilminin diğer dinlerde var olan inançlara dair reddiye tarzı tezleri bunun göstergesi olarak düşünülebilir. Bununla birlikte Matürîdî düşünceye göre Ehl-i Kitap ile ilişkilerde tebliğ yapılırken cahil kimselerle değil, din bilginleri ile ve güzel bir üslupla, akli ve nakli deliller getirilerek münazaralar gerçekleştirilmelidir (Matürîdî, 2019, 11/155; Kaplan, 2014, 72). Bu yönüyle Matürîdî düşünce ideolojik bir çatışmanın, fiili çatışmaya dönme ihtimalini azaltmaktadır. Ancak grup dışı inançlara ve grup içi çatışmaya bakış noktasında *sistem bağlamlarının*⁴ bir göstergesi olarak hoca-kurucu lider veya öğrenci- sistemleştiren lider şeklinde ikili fikri çatışmaların varlığı açıktır.⁵

3.3. Dine Girme veya Dinden Dönmeye Dair Takınılan Tavrı

İslam hukukunda bir insanın İslam dinini kabul etmesinden sonra herhangi bir sebeple bu dine inanmaktan vazgeçmesi durumunda dinden dönme sürecine *irtidad*, bunu yapan kişiye de *mürted* denmektedir (İnce, 2008, 91). Matürîdî anlayışa göre herhangi bir kimseye İslam dinine inanma noktasında zorlama yapılamaz. Bu çerçevede Maturîdî, Allah'ın insanlara vermiş olduğu akıl ve temyiz gücünü insanların Allah'ı bulması için yeterli bir araç şeklinde ifade ederek imanun zorlamayla olmayacağını temellendirir (Matürîdî, 2019, 2/184; Ak, 2008, 73-74). Bununla birlikte dine girme konusunda özgür olan bireyler, İmam Matürîdî'ye göre dinden dönme noktasında da özgürdür. Ancak klasik fıkıh kitaplarımızda Hanefî Fakihlerin de kabul ettiği üzere dinden dönen mürtedin cezai müeyyideye tabi tutulması söz konusudur

⁴ Karşılıklı çatışma ihtimali olan birimler arasında **sistem bağlamları** olarak adlandırılan alt-üst ilişkileri bulunabilmektedir. Hocalar ve öğrencileri arasında yaşanabilecek bir çatışma buna örnektir.

⁵ Matürîdî düşünce içerisinde bu tarz bir hoca- öğrenci fikri çatışma sūfliğe bakış noktasındadır. Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ebi Nasr esSaffar el-Ensari el-Vabili el-Buharî İmam Matürîdî'nin öğrencilerinden olmakla birlikte sūfi olarak bilinmektedir (Kutlu, 2003, 11). Aynı şekilde Ali b. Said Ebu'l Hasan er-Rustuğfenî ise usul ve furu konularında içtihad etme noktasında hocasından ayrı düşünmektedir (Bulut, 2009, 144).

(Merginânî, 1/457). Burada Matürîdî'ye göre ceza ya sebep olacak fiil bireysel olarak dinden dönmek değil Müslüman topluma karşı yapılacak düşmanca tavrıdır. Bu sebeple Matürîdî halifelikleri dönemlerinde Hz. Ali'nin dinden dönenlerle savaşmaması ancak Hz. Ebubekir'in savaşması kararları noktasında Hz. Ali'nin tavrına daha yakın durmaktadır. Maturîdî düşüncenin iman ile ilgili konularda *grup sınırlarını* ve *öğreti setini* akıl temelli bir yaklaşım çerçevesinde, çatışma değil özgürlük prensibi üzerine kurguladığı görülmektedir. İman bağlamında Matürîdî düşüncenin savlarının, daha özgürlükçü ve yumuşak oluşuna, iman ve amel ayrımı meselesinde de görüleceği üzere ekolün mensuplarının ve hitap ettiği çevrenin mevâlî yani Arap olmayan Müslümanlardan oluşmasının etkili olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda mevâlînin; sosyolojik anlamda dinin pratik boyutu ile amelde 'profesyonel Müslüman' olan Arap Müslümanlara karşı kaybettiği mevziyi, teolojik prensipler ortaya koyarak iman üzerinden sağlamlaştırdığı dile getirilmektedir (Evkuran, 2014, 402) . Bu şekilde *güç eşitsizliğinin* dengelendiği ifade edilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Çatışma kavramı, sosyolojik düşünümde oldukça geniş bir yer edinmiştir. Kurucu sosyologlardan itibaren hem bir kuram ve ekolün adı hem de birçok başka sosyolojik analizin konusu haline gelmiştir. Kuram haline gelen çatışma olgusu incelendiğinde en az iki taraf arasında farkındalık, yoğunluk, yönetmelik, saflık ve güç eşitsizliği olmak üzere beş bileşen etrafında değişik durumlar ve şartlar çerçevesinde incelendiği ifade edilebilir. Çatışmanın karakteristik özellikleri olarak taraflar arasında sınırların keskinliği, organize olma derecelerinde fark ve grup içi sistem bağlamları sıralanabilir. Bu özellikler bağlamında çatışmanın din ile olan ilişkisi de oldukça önemlidir. Zira din, çatışmayı tetikleyebilecek sayılan tüm bileşen ve karakteristik özelliklerde, kaynak rolü üstlenebilir. Aynı zamanda inançlar, tüm bu süreci çatışma değil uzlaşma ile bitirebilecek olan öğretiler seti ve söyleme de sahiptir. Bu anlamda bir dine inananların bu öğreti seti üzerinden ötekini tanımlayacağı ifade edilmelidir. Tam da bu noktada İslam dininde Matürîdî yorumun din ve çatışma ilişkisinde sahip olduğu farklı pozisyon ön plana çıkarılmıştır.

Çalışmada bir kelim ekolü olarak Matürîdî İslam yorumunun kendi sınırlarını, öteki din yorumlarına karşı belirgin olarak ortaya koyduğu görülmüştür. Bununla birlikte bu ekolün, karşıt görüşlerle fiili bir çatışmadan ziyade ilmi bir tartışmayı uygun gördüğü ifade edilebilir. Her ne kadar İslam'ın diğer kelim yorumlarına nazaran daha kapsayıcı bir din anlayışına sahip olursa da Hanefî mezhebinin grup içi (Fakih- Mütakellim Matürîdîler) yorum farklılıkları nedeniyle Matürîdî anlayışın, fikrî (yer yer görevden alma, sürgün gibi fizikî müdahalelere varan) çatışma alanlarına sahip olduğu söylenebilir. Ancak grup dışı mezhep ve düşüncelere karşı özellikle Fakih Hanefîlerin çatışmacı tutumundan bahsedilebilir. Günümüz Müslüman coğrafyada sıkça karşımıza çıkan tekfir olgusuna karşı Matürîdî mezhebinin yaklaşımı uzlaşmaz çatışmacı tavrın oldukça uzağındadır. Matürîdî düşüncenin, özellikle Mütakellim Matürîdîlerin sosyal çatışmayı minimize etmeyi sağlayacak akli, sosyolojik şartları ön plana alan tevhid düşüncesini merkeze koyan din anlayışı, Müslüman toplumlar açısından fiili çatışmaların önüne geçilmesinde önemli bir enstrüman olarak görünmektedir.

Kaynakça

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Malatya: Bayrak Matbaası, 1. Basım, 2008.

Akdoğan, Ali - Sungur, Erol. "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal*

Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/1 (15 Haziran 2016), 67-78.

<http://dergipark.org.tr/tr/pub/erzisosbil/258794>

Aktay, Yasin (ed.). "Dindarlığın Boyutları Üzerine". çev. M. Emin Köktaş. *Din sosyolojisi*. 252-272. Vadi Yayınları 244. Ankara: Vadi Yayınları, 3. bs., 2007.

Aktay, Yasin - M. Emin Köktaş (ed.). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 3. bs.

Aydinalp, Halil. "İntihar Eylemlerinde Dinin Anlamı ve Sınırları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (05 Mart 2014), 129-146. <https://doi.org/10.15370/muifd.44816>

Aydinalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 187-215. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/162810>

Azamat, Nihat. "Kalenderiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/253-256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalenderiyye>

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. çev. Richard Nice. England: MA: Harvard University Press, 1979.

Bulut, Mustafa. "İmam Matürîdi, Hocaları ve Öğrencileri". *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/3 (2009), 137-145.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi* 5 (15 Temmuz 2017), 37-58.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/434404>

Colins, Randall. "Çatışma Kuramı Maddesi". (1. bsk.). ed. Massimo Borlandi. İletişim yayınları 1580. İstanbul: İletişim, 2011. 2011 AD 7936.

Çağlar, Bakır. "Türkiye'de 'Laikliğin Büyük Problemi' Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine". *Cogito*. 111-118. 94. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. bsk., 1994.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebu Hanife Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Velî Sempozyumu*. C. 1. Kastamnu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 445-502. <https://doi.org/10.18505/cuifd.12582>

Demir, Ömer. "Çatışma Kavramı". *Prof. Dr. Ömer Demir*. 2020. Erişim 23 Nisan 2020. <http://omer-demir.net/sosyal-bilimler-sozlugu/>

Duman, Ali. *İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*. "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/4 (2009), 109-126.

Ecer, Vehbi. *İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*. "Matürîdî'nin Türk Kültüründeki Yeri". *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/4 (2009), 91-107.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik / Salafism as a Crisis Theology and Social Movement / الحركة أزمة كمتعقد السلفية". *İlahiyat Akademi* 1-2 (19 Ekim 2015), 71-90. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/106561>

Evkuran, Mehmet. "Hanefî-Maturudî Kelâm Sistemi Üzerine -Bir Kelâm Sosyolojisi Denemesi-1". *Eskiyeni* 25 (07 Temmuz 2012), 14-30. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/425730>

Evkuran, Mehmet. "İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili". *Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 395-403. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Foucault, Michel. "Orders of Discourse". *Social Science Information* 10/2 (1971), 7-30. <https://doi.org/10.1177/053901847101000201>

Frazer, Owen - Friedli, Richard. "Approaching Religion in Conflict Transformation: Concepts, Cases and Practical Implications". *Peacemakers* (blog), 16 Eylül 2015. <https://www.peacemakersnetwork.org/approaching-religion-in-conflict-transformation-concepts-cases-and-practical-implications/>

Gunderson, Cory. *Islamic Fundamentalism*. Scientific Analysis. World in Conflict. United

- State: ABDO & Daughters, 2004. ABDO & Daughters. www.abdopub.com
- Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Cambridge: Polity, New Ed edition., 1986.
- Hanîfe, Ebu. *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*. 1 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.
- İnce, Abdullah. "Çatışma Kuramı Bağlamında Din: Çetin Özerk Örneği". *JASS* 6/2 (2013), 613-628. http://dx.doi.org/10.9761/jasss_608
- İnce, İrfan. "Ridde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 91-93. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde>
- İşcan, Mehmet Zeki. "İmâm Mâtürîdî'nin Temel Dini Görüşleri ve İslâmî Düşünceye Yenilik". *Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". ed. Ahmet Hamdi Furat. 2/47-95. 53. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/sahni-semandan-darulfununa-osmanlida-ilim-ve-fikir-dunyasi-/423635.html>
- Kaplan, İbrahim. "Mâtürîdî'de Din ve Vicdan Hürriyeti". *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi*. 69-75. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Karaağaç, Hilmi. "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (31 Aralık 2013), 163-186. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/36794>
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 0-62. <https://doi.org/10.18317/kader.21313>
- Karlı, Nilüfer. "Türkiye'de Laikliğin Konumu". *Cogito- Laiklik*. 1/23-32. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 8. Baskı., 1994.
- Kriesberg, Louis. *The Sociology of Social Conflicts*. Syracuse University İn The United State Of America: Prentice Hall, Inc., 1. bsk., 1973.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî". *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 5-28.
- Marx, Karl. *Ekonomi Politikin Eleştirmesine Katkı*. çev. Sevim Belli. Ankara: Sol, 4. Baskı., 1970.
- Matürîdi, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. 1 Cilt. Ankara: İsam Yayınları, 10. Basım, 2017. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/kitabuttevhid--aciklamali-tercume/97458.html>
- Matürîdi, Ebu Mansur. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Fadıl Ayğan. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Matürîdi, Ebu Mansur. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Fadıl Ayğan. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Matürîdi, Ebu Mansur. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 2 Cilt. Lübnan: Darü'l-Erkam, ts.
- Mitchell, Christopher R. "Conflict, Social Change and Conflict Resolution. An Enquiry". *Social Change and Conflict Transformation*. ed. David Bloomfield vd. 5. Berghof Research Center-Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2006.
- Önal, Recep. "Matürîdi'ye Göre Dinlerarası Diyalog: Ehl-i Kitabın Kurtuluşu". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 139-180. <https://doi.org/10.18317/kader.47200>
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Matürîdîlik*. Cedit Neşriyat, 2012.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?" *Milel ve Nihal* 7/2 (01 Haziran 2010), 31-52. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/128079>

Shakak, Israel - Mezvinsky, Norton. *İsrail'de Yahudi fundamentalizmi*. ed. Haldun Şeker. İstanbul: Düşün Yayınları, 2016.

Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan. Sentez Yayım Ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2007.

Tekin, Mustafa. "Dinî Düşünce Çeşitliliğinin Dinî-Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler / Sects as Religious-Social Reflections of Diversities in Religious Thoughts". *İslami Araştırmalar/ Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 231-240.

Turner, Jonathan. "Çatışmacı Yaklaşımın Kökenleri". çev. Ümit Tatlıcan. *The Structure of Sociological Theory*. Wadsworth Publishing Company, 1991.
[http://www.umittatlican.com/uploadsF/1/Catismaci-Yaklasimin-Kokenleri--Jonathan-H.-Turner-\(1991\).pdf](http://www.umittatlican.com/uploadsF/1/Catismaci-Yaklasimin-Kokenleri--Jonathan-H.-Turner-(1991).pdf)

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1995.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1987, 187.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. ed. H. H. Gerth - C. Wrights Mills. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim, 6. bsk.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebu Mansur el-Matürîdî". *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.

SPİNOZA'NIN DETERMİNİZM ANLAYIŞI VE TANRI/TÖZ DÜŞÜNCESİNE YANSIMASI

Spinoza's Conception of Determinism and Its Reflection on the Thought of God / Substance

Süleyman TAŞKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Bingöl/Türkiye

Asst. Prof. Bingol University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Department of History of Philosophy, Bingol, Turkey

staskin@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2398-6250

DOI 10.34085/buifd.811156

Öz

Yeni Çağ Felsefesi içerisinde yer alan en tartışmalı filozoflardan birisi şüphesiz Spinoza'dır. Her ne kadar etkisi ölümünden uzun yıllar sonra belirmiş olsa da ortaya koyduğu düşüncelere bakılarak; panteist, panenteist hatta ateist olduğu bile söylenmiştir. Günümüzde de aynı tartışmaların devam ettiğini söylemek mümkündür. Bunlarla birlikte Spinoza'nın dikkat çeken düşüncelerinden bir tanesi de determinizme dair olmaktadır. Spinoza, özellikle *Etika*'sının Tanrı konusuna ayırdığı birinci bölümünde determinizm anlayışının ilkelerini ve ayrıntılarını ortaya koymaktadır. Determinizm anlayışı, doğanın nedensel yasalara tabi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşüncenin, temeli Antik Yunan'a kadar gitse de Rönesans dönemiyle birlikte bilimlerin gelişmesiyle daha belirgin ve etkin hale geldiği söylenebilir. Bu dönemde özellikle matematik, geometri, astronomi ve fizik üzerine yapılan çalışmalarda evrende determinist bir anlayışın var olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Galileo, Descartes ve Newton'ın çalışmalarının determinist anlayışı güçlendirdiği ifade edilmelidir. Descartes'tan etkilendiği bilinen Spinoza, matematik-geometrik düzenden yola çıkarak evreni de aynı düzen ve zorunluluk içerisinde görmüş ve felsefesini bu temel üzerine kurmuştur. Tanrı'dan (töz) başlayarak attribütüm (sıfatlar) ve moduslar (tavırlar) üzerinden evreni zorunluluk ve nedensellik zinciri içerisinde determinist bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Determinizm, Nedensellik, Tanrı, Töz.

Abstract

One of the most controversial philosophers in the New Age Philosophy is undoubtedly Spinoza. Although his effect appeared many years after his death, by looking at the thoughts he put forward; It has been said to be a pantheist, panentheist, even an atheist. It is possible to say that the same discussions continue today. Along with these, one of Spinoza's remarkable thought is about determinism. Spinoza reveals the principles and details of the understanding of determinism, especially in the first part of the *Ethica* devoted to the subject of God. The understanding of determinism is based on the idea that nature is subject to causal laws and that nothing in the universe is uncaused. Although the basis of this idea goes back to Ancient Greece, it can be said that it became more pronounced and effective with the development of sciences with the Renaissance period. Especially in studies on mathematics, geometry, astronomy and physics, it has been tried to show that there is a determinist understanding in the universe. In this framework, it should be stated that the works of Galileo, Descartes and Newton strengthened the determinist understanding. Spinoza, known to be influenced by Descartes, saw the universe in the same order and necessity, based on the mathematical-geometric order, and built his philosophy on this basis. He

tried to explain the universe with a deterministic understanding within the chain of necessity and causality, starting from God (substance), through attributum (adjectives) and moduses (attitudes).

Keyword: Spinoza, Determinism, Causality, God, Substance.

Giriş

17. Yüzyıl felsefesi, Aydınlanma Çağının habercisi olması ve gelenek ile modernizm arasında bir köprü vazifesi görmesi bakımından önem kazanmıştır. Bu yüzyılda felsefe daha da hareketlenmiş, yöntem ve sistem bakımından gelişme göstermiştir. Bunu sağlayan etmenlerden birisi, Francis Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Hobbes (1588-1679), Leibniz (1646-1716) gibi birçok önemli filozofun bu dönemde yetişmiş olmasıdır. Bu yüzyılın ön plana çıkan filozoflarından birisi de Baruch Spinoza'dır (1632-1677).

Spinoza, her ne kadar Descartes'ı küçük yaşlarda okumaya başlamış ve yöntemini işlemişse de onun bir taklitçisi olduğu söylenemez. Zira Spinoza, bazı esaslı noktalarda Kartezyanizmi eleştirmiştir.¹ Ayrıca Descartes'ın yöntemini daha da geliştirmiş ve kendine özgü bir düşünce tarzı ortaya koymuştur. Tanrı-âlem ilişkisine dair düşünceleri nedeniyle felsefe tarihi içerisinde genellikle panteist bir filozof² olarak kabul edilen Spinoza, bu alandaki fikirlerini açıklarken hep zorunluluktan ve sebeplilikten bahsetmiştir. Bu da ona determinist bir hüviyet kazandırmıştır. Determinizm onunla başlamaz ancak o, determinizme yeni bir boyut kazandırmış ve determinizm denilince akla ilk gelen filozoflardan biri olmuştur. Zira Spinoza'nın *Etika* adlı eserinin özellikle birinci bölümü, onun determinizm anlayışının geniş ölçekli ve küresel özelliklerinin yanı sıra herhangi belirli/sonlu şeyin nedensel olarak meydana getirildiği yolların ayrıntılarını sunmaktadır.³

Burada detaylara geçmeden önde çalışmamın sınırlarını belirleme noktasında bir hususa dikkat çekmem yerinde olacaktır. Bu aynı zamanda çalışmamın eksik görülebilecek yanlarına da bir açıklama olacaktır. Spinoza denince akla birkaç kavramın gelebileceği yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacaktır. Bu bağlamda *panteizm*, *determinizm* ve *hürriyet* kavramları Spinoza ile birlikte en çok anılan kavramlardır. Dolayısıyla Spinoza'nın işlendiği bir metinde bu kavramların görülmesi ve işlenmesi beklenir. Ancak bu kavramların gerek kapsamlı şekilde ele alınabilirliği gerekse daha önce çokça ele alınmış olması, yapılacak yeni çalışmalarda sınırın belirlenmesini gerekli kılar. Buradan hareketle çalışmamızın şu hususlara riayet ederek oluşturulduğunu belirtmek isterim.

- Spinoza'nın determinist bir filozof olduğu birçok çalışmada geçen bir husustur ancak bu iddiayı ayrıntılandıran bir çalışma yoktur. Bizim amaçlarımızdan birisi bu açığı bir ölçüde kapatmaktır. Diğeri ise bu determinist anlayışın, Spinoza felsefesinde önemli bir yer tutan tanrı/töz fikrine nasıl bir etkide bulunduğu ve onu nasıl belirlediğini ortaya koymaktır.
- Spinoza'nın determinizmi şühesiz onun panteist felsefesiyle bağlantılı bir konudur. Ancak başlı başına geniş bir konu olan panteizmi buraya dahil etmek her ne kadar bazıları tarafından gerekli görülebilir olması ya da çalışmamızı zenginleştireceği düşünülse de çalışmamızın amaç ve kapsamı göz önüne alınarak bunlara ayrıntılı olarak değinilmeyecektir.

¹ Bk. Solmaz Zelyut, *Spinoza*, (Ankara: Dost Kitabevi, İkinci Basım, 2011), 27.

² Genel kabul bu olmakla birlikte Spinoza'nın Panteist, panenteist ya da ateist olduğuna dair tartışmalar sürüp gitmektedir. Onun felsefesinin panteizmden çok panenteizme yakın olduğu iddia edilmektedir. Bk. M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 106-108.

³ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics-An Introduction*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 85.

- Yine determinizm ile birlikte ele alınması gereken hürriyet problemi de hem aynı gerekçelerle hem de bu konuya dair müstakil geniş çaplı çalışmalar olması nedeniyle ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır. Söz konusu çalışmalar zaten kaynakçamızda görülebilecektir.

Belirlenimcilik, gerekircilik, vucubiyeye, zaruriyye gibi adlarla işlenen determinizm çok farklı şekillerde tanımlanmış olmakla birlikte geniş çerçevede *determinizm*; her olayın, maddi veya manevi birtakım nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefi doktrin olarak tanımlanabilir.⁴ Bu bağlamda o, evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanlık tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunmaktadır.

Doğanın nedensel yasalara tabi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesini savunan determinizmin, temeli Antik Yunan'a kadar uzanan iki önemli ilkeye dayandığı söylenebilir. Bunlar; hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı ya da hiçbir şeyin mutlak olarak yok olup gitmeyeceği ilkesi ve hiçbir şeyin koşulsuz bir biçimde, düzensiz olarak ortaya çıkmayacağıdır.⁵

Ahlaka bakan yönüyle determinizm; evrendeki olayların yanı sıra insan iradesini de Tanrı'nın belirlediğini ve insanın isteme eylemlerinin iç ve dış nedenlerle belirlenmiş olduğunu, dolayısıyla salt bir istenç özgürlüğü olamayacağını savunan görüş olarak ifade edilmiştir.⁶

Sebeup kavramının ontoloji, epistemoloji ve ahlak bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanışından doğan determinizm düşüncesi, felsefe tarihi boyunca canlılığını koruyan en belirgin tartışma konularından biri olmuştur. Bu kavram, İslam düşünce tarihinde genel olarak illiyet, Batı felsefesinde ise causalite terimiyle ifade edilen sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Determinizm kelimesinin klasik İslam düşüncesinde teknik karşılığı olmamakla birlikte bu modern terimin muhtevası, İslam düşünce geleneğinde sebep ve illet kavramları etrafında geçen tartışmalarda ifadesini bulmuştur. Osmanlı Türkçesinde determinizm yerine, onun belirttiği zorunluluk fikrini vurgulayacak şekilde *icabiyeye*, *vucubiyeye*, *zaruriyye* kelimeleri kullanılmıştır. Günümüz Arapçasında ise determinizm karşılığında *hatmiyye* terimi kullanılmaktadır.⁷

En meşhur ve kısa ifadesiyle "*aynı sebepler daima aynı neticeleri doğurur*" şeklinde ifade edilen determinizm, kavramsal ve yöntemsel bağlamıyla insanlığın geç dönemlerde ortaya koyduğu bir düşüncedir. Ancak hareketlerimizin determinist prensiplere bağlı olduğunun anlaşılması için o kadar beklenmemiştir. Nitekim adımımızı atarken ayağımızın altındaki toprağın eskisi gibi yerinde kalacağına, boşluğa uçmayacağımıza, fırlatılan taşın herhangi bir yere değil, atılan tarafa gideceğine, ekilen tohumun aynı cinsten bir nebat vereceğine, farkında olalım veya olmayalım inanmışızdır.⁸ Böyle bir inanış bir taraftan günlük hayatımızı şekillendirme ve yön vermede etkili olurken, diğer taraftan pozitif bilimlerin ateşlemesiyle teknolojik sahada elde

⁴ İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), "Determinisme", 181. Determinist anlayışın ileri sürdüğü argümanlara dair geniş bilgi için bk. Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972), 18-19. Bununla birlikte evrende zorunluluğun olduğu fikrini kabul etmeyen zorunsuzluk doktrinine dair geniş bilgi için bk. Zekeriya Uludağ, "Determinizm ve Zorunsuzluk", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/1 (1993), 257-272.

⁵ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), "Determinizm", 429-430.

⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 11. Basım, 1998), "Belirlenimcilik", 15.

⁷ İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 9/215-216.

⁸ H. Vehbi Eralp, "Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler", *Felsefe Arkivi* 5/1 (1960), 1-2.

edilen başarılarla vesile olmuştur. Bununla birlikte tabiata yani eşyaya hâkim olma çabaları gittikçe hızlanmıştır.⁹

Bunun bir sonucu olarak sebepler ile neticeler arasında, kemiyete dayanan bağlılıkları kurmak üzerine inşa edilen determinizm fikrinin, bilimlerin postulatı olarak kabul edildiği ve bilimlerin gelişmesine katkı sağladığı ifade edilen bir husustur.

Bu çerçevede Newton fiziği ve Descartes felsefesinde temel bir problem olan doğanın mekanik açıklamasının, Voltaire gibi düşünürleri etkileyerek 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde etkili olduğu söylenebilir. İngiliz ampirizmi ve David Hume (1711-1776)'un septic felsefesinden Alman rasyonalizmine giden yolda, doğadaki nedenselliğin kavranması ve bu nedenselliğin tekrarlanabilir niteliğinin bilimsel yöntemle formüle edilmesi de temel bir rol oynamıştır. Bunu, hareketin evrensel yasalarının, determinist bir nedensellikte ortaya konması şeklinde de ifade edebiliriz. İnsanın Tanrı tarafından belirlenmiş ayrıcalıklı konumundan indirilip mekanik bir şekilde açıklanabilecek herhangi bir doğa unsuru olarak ele alınması da buna dahildir. Buna bağlı olarak bu dönemde bilginin kaynağı ve yöntemiyle ilgili radikal bir değişimin söz konusu olduğu söylenebilir.¹⁰ Bu değişim sürecini Kopernik ve Galilei gibi birçok Rönesans dönemi bilim adamının çalışmasıyla başlatmak mümkün gözükmemektedir. Descartes ise bu süreci mekanik doğa anlayışı ile devam ettiren en önemli filozoflardan birisidir.

1. Spinoza'nın Determinizm Anlayışının Kökeni

Spinoza'ya gelindiğinde onun, birçok konuda Descartes'tan etkilendiği bilinmektedir.¹¹ Bunun yanı sıra Spinoza'nın, Descartes ve Descartes çağdaşlarından materyalist ve belirginci (determinist) fizik görüşünü aldığı¹² ve felsefe eğitiminin özsel olarak Descartes okumalarına dayandığı söylenebilir.¹³ Bu bağlamda Spinoza'nın felsefesinde matematiğe yer ve önem vermesini Descartes'ın etkisine bağlayabiliriz. *Ethica*'da da ifade edildiği şekliyle Spinozizm, tözün Descartes'çı tanımından ve onun yönteminin mantıksal olarak uygulanmasından çıkmıştır.¹⁴ Descartes'ın kullanmış olduğu "dedüktif-matematik" yöntem, Spinoza felsefesinin de güvenip kullandığı tek yöntem olmuştur. Çünkü Descartes'ın matematiğe olan hayranlığı Spinoza'yı etkilemiştir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre de doğa bilimlerinde ve kendi içinde çok başarılı olan matematik yöntem, sağlam bir felsefe kurmayı göz önünde bulunduran bir reformda kullanılabilir tek yöntemdir.¹⁵

Spinoza'nın kullanmış olduğu yöntem matematik yöntem yerine geometrik yöntem demek daha doğru olur. Zira Spinoza'nın, en esaslı yapıtına "*Geometrik Yönteme Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Ahlak*"¹⁶ adını vermesi boşuna değildir. Spinoza, eserini tıpkı Euklides'in

⁹ Uludağ, "Determinizm ve Zorunsuzluk", 259.

¹⁰ Çağlar Karaca, "Aydınlanmanın Bilimsel Temeli ve Determinizm", *Felsefelog* (December 2016), 1; William Bristow, "Enlightenment", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 02 Ekim 2020)

¹¹ "Spinoza'nın öğretisi çeşitli etkilerden oluşmuştur. Bu öğretinin biçim kazanmasında, Yahudi mistikleri ile skolastiklerinin yanı sıra Giordano Bruno'nun panteizmi ile doğa biliminin de yeri vardır. Ama Spinoza felsefesi en büyük ve kesin etkiyi Descartes felsefesinden almıştır". Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 11. Basım, 1999), 261.

¹² Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Orta Çağ*, (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 327.

¹³ Aziz Yardımlı, "Sunuş: Spinoza ve Modern Bilincin Erdem Sorunu", *Törebilim*, (İstanbul: İdea Yayınevi, İkinci Basım, 2000), X.

¹⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, Beşinci Basım, 1998), 227.

¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 261.

¹⁶ İçeriğine bakıldığında bir ontoloji kitabı olan esere Spinoza neden Etika adını vermiştir. Bk. Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 111-115.

Elemanlar'ı gibi, geometrik bir yöntemle kaleme almıştır. Nitekim o, *Etika*'nın her bölümüne bir tanımlar ve aksiyomlar kümesiyle başlar; bu kümeleri, bir önermeler dizisiyle söz konusu önermelerin ispatları takip eder. Önermelerin ispatlarında, sadece tanım ve aksiyomlarla daha önce kanıtlanmış önermelere yer verilir. Örneğin, Birinci Bölüm'ün I. Önerme'sinin sadece aynı bölümün iki tanımından çıktığı kabul edilir.¹⁷ Spinoza'nın geometrik yöntemi uygulaması, bir yönüyle aldığı etkilerin veya yaşadığı çağın koşullarının bir sonucu, bir yönüyle de filozofun düşüncesi veya sisteminin bir gereği olarak anlaşılabilir. Spinoza tıpkı Descartes gibi gerçekliğin rasyonel olduğuna, dünyanın evrensel yasalarla yönetilen ve parçaları arasında tam bir süreklilik bulunan birlikli bir sistem meydana getirdiğine ve hepsinden de önemlisi, düşünce düzeniyle varlık düzeninin bir ve aynı olduğuna inanıyordu.¹⁸

Burada geometri ile determinizm arasındaki bağlantı ortaya çıkmaktadır. Spinoza, âlemin de bir determinite içinde anlaşılması gerektiğini düşünmüş ve bunu geometrinin gerçekleri ve düzenini göz önünde bulundurarak ortaya koymaya çalışmıştır. O, öğretilerini sırf dedüktif çıkarımlarla değil, aynı zamanda geometrik yolla anlatmıştır. Bu anlatım yöntemi önemsiz bir şekil ve geçici bir yapı değildir; sistemin kendisine dâhildir ve onun iskeleti gibidir. Eğer Spinoza âlemden, insandan ve insanın duygusal hâllerinden, Euklides'in *Elemanlar*'ında çizgiden, yüzeyden, açıdan bahsettiği gibi bahsediyorsa bu, prensip bakımından ve hakikatte, felsefenin bu konularına geometricinin kendi konularına verdiği değerden daha fazla değer vermemesindedir. Geometride nasıl sonuçlar aksiyomlardan zorunlu bir şekilde çıkıyorlarsa, bunun gibi filozofun uğraştığı ahlaki ve fiziki olgular da eşyanın tanımlarının ifade ettiği tabiatından mutlak bir zorunlulukla çıkmaktadırlar. Nasıl matematikçi herhangi bir üçgenin iç açısının hangi gaye için iki dik açıya eşit olduğunu kendi kendine sormazsa filozof da bunların gayesel nedenini araştırılmaz. Spinoza'yı matematik determinizme götüren yöntemi değildir; aksine o, bu yöntemi kullanarak ona ulaşır, çünkü ilk anda âlemi matematikçi gibi yani determinist gibi düşünür. Descartes, Platon, Pythagoras için olduğu gibi onun gözünde de felsefe genelleştirilmiş bir matematiktir.¹⁹ Bu bağlamda Spinoza'nın, matematik ve geometrinin kesinliğinden yararlanarak, temelinde Tanrı'nın bulunduğu âlemdeki şeyleri bir determinite içerisinde açıklamaya çalıştığı söylenebilir.

2. Tanrı/Töz ve Determinizm

Spinoza, işe *Tanrı bilgisiyle* başlar. Bu nedenle onun felsefesinde kuşkuya yer yoktur. Descartes'ın zihinden yola çıktığı yerde, kendisinin Tanrı'dan hareket ettiğini söyleyen, doğada nedenlerin nedenlerine gidildiği takdirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini öne süren Spinoza'ya göre bütün bilgilerimiz Tanrı bilgisinden türemektedir. Tanrı bilgisi her türlü şüpheden uzak olup kuşkunun her türlüşünü uzaklaştırır. Zira bu bilgi kesin ve güvenilir bir bilgi olmasının yanında başka her şeyle ilgili kesin ve güvenilir bilgileri sağlayacağımız temel

¹⁷ "Önerme I: Cevher tabiatça, kendi duygulanışlarından önce gelir. **Kanıtlama:** Cevherin kendi başına var olan şey olduğu ve kendi kendisiyle tasarlandığı söylendi (tanım 3), cevherin tavir ya da duygulanışlarının kendi başlarına değil, başkasında, yani cevherde buldukları da söylendi (tanım 5). Buradan şu sonuç çıkar ki, cevher tabiat bakımından ancak kendisiyle duran (kaim olan) duygulanışlarından önce gelir." Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, Dördüncü Basım, 2011), 33-34.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'den Baudrillard'a*, (İstanbul: Say Yayınları, Dördüncü Basım, 2012), 511-513.

¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 227.

dayanaktır.²⁰ Çünkü eser için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını kuşatır.²¹

Tanrı bilgisi bu sistem için yalnız çıkış noktası değil, varılmak istenen son erektir. Bütün sistemin başarmak istediği iş, *Tanrı'yı bilmek* kavramında toplanmaktadır, denebilir. Spinoza şöyle bir ön-teze dayanır: *Bütün var olanları Tanrı, belli ve değişmez bir düzene göre kendi özünden türetmiştir; kökleri Tanrı'da olan bütün bu nesnelere ideleri de onda olacaktır.* Dolayısıyla Tanrı kavramı bilinince, bu kavramın kapsadığı bütün öteki ideler de bunların birbirine olan bağlantıları da bilinmiş olacaktır. Bu formülde *ide* ile *gerçek* birbirleriyle tam bir uygunluk halindedir, burada *mantıki sebep* ile *reel sebep* özdeş şeylerdir. Başka bir deyişle düşünsel düzenle olgusal düzen aynıyle örtüşmektedir.²² Nasıl Tanrı'nın kendisi gerçekteki her şeyin kaynağı ise Tanrı idesi de bütün bilgilerin kaynağı olarak alınmalıdır. Bütün bilgileri kapsayıp kendisinde toplayan tek bir ana kavram olan *Tanrı idesinden* kalkarak, sırf birtakım düşünce işlemleriyle bütün bir felsefe sistemini oluşturma denemesinde Spinoza, yöntem bakımından Descartes'i örnek almaktadır.²³

Bu bağlamda Spinoza'nın determinizm anlayışının tepe noktasında, tabiatı gereği varlığı zorunlu, kendi kendisinin nedeni ve zorunlu olarak sonsuz olan *Tanrı (töz/cevher)* yer alır.²⁴ Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz. Çünkü Tanrı'dan başka töz (substantia) yoktur ve tasarlanamaz. Töz denince, kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şey anlaşılır. Başka bir yönden, tözün, modus ve duygulanışları tözsüz var olamaz ve kavranamaz, onlar ancak tözde vardır. Bu sebeple hiçbir modus, Tanrı'nın tabiatı dışında var olamaz. Tanrı var olan biricik töz olduğu ve var olduğunu gördüğümüz hiçbir şey asla töz olmadığı için bu şeyler zorunlu olarak modusturlar ve her modus, kendi tözünde vardır. Buradan şu sonuç çıkar ki var olan her şey Tanrı'sız ne var olup ne de tasarlanabileceği için, Tanrı herşeyin aşkın değil, içkin nedenidir.²⁵ Ancak Tanrı, her şeyin özü ve varlığının tek ve ilk nedeni²⁶ olmasından dolayı zorunlu olarak Tanrı ile meydana gelen şeyler arasında gerek öz gerekse varlık bakımından bir fark olmalıdır. Çünkü her eser kendi nedeninden, şüphesiz ki ona bağlı olması bakımından ayrılır.

Bu bağlamda Spinoza, Tanrı ile Tanrı'dan kaynaklanan şeyler arasında bir ayrım yapmak için bir kavram çifti kullanır: *Natura naturans (yaratıcı tabiat/doğalaştırıcı doğa)* ve *Natura naturata (yaratılmış tabiat/doğalaştırılan doğa)*.²⁷ Bu kavramlardan her ikisi de Tanrı'yı, yani, doğa'yı²⁸ ifade

²⁰ Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 110.

²¹ Spinoza, *Etika*, 33.

²² "İkinci Bölüm – Önerme VII: Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır. Önermenin Sonucu: Bundan şu sonuç çıkar ki, tanrının düşünme gücü, onun tesir etmeişindeki edimli gücüne eşittir. Yani Tanrı'nın sonsuz tabiatından şekilsel olarak çıkan herşey, Tanrı fikri ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrı'dan çıkar." Spinoza, *Etika*, 82-83.

²³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 261.

²⁴ Spinoza, *Etika*, 40-42. Spinoza, Tanrı ve doğa kavramlarını birbirinin yerine kullanmamaktadır. *Deus sive Natura* yani *Tanrı veya Doğa*, der. Bu ve benzeri düşüncelerden yola çıkılarak Spinoza'nın panteist olduğu genel olarak kabul edilir ancak buna itiraz edenler de vardır. Bk. Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 106-108.

²⁵ Spinoza, *Etika*, 46, 54.

²⁶ "Tanrı mutlak surette ilk nedendir." Spinoza, *Etika*, 51.

²⁷ *Natura Naturans* ve *Natura Naturata*'nın Anlaşılmasına İlişkin Tartışmalar için bk. M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 87-96.

etse de Tanrı ile şeyler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için böyle bir ayırım yapıldığı söylenebilir. Başka deyişle, ilki ile doğa'nın *neden olan* (ya da *doğalaştırılan*), yani, *etkileyen yönü*; ikincisi ile de *neden olunan* (ya da *doğalaştırılan*), yani, *etkilenen yönünün* anlatılmak istendiği söylenebilir.²⁹

Spinoza'ya göre irade, akıl, arzu, sevgi gibi şeyler *Natura naturata*'ya aittir. İrade ve akıl, düşüncenin modusları oldukları için kendi doğalarının veya karakterlerinin zorunluluğu ile var olmamışlardır. Nitekim onlar başka bir şey aracılığıyla kavranır ve tasarlanırlar. Spinoza'da irade ve akıl bir ve aynı şeydir. İrade, düşüncenin bir modusu olduğu içindir ki nedensiz olamaz: "*İrade özgür neden olarak değil, zorunlu neden olarak adlandırılabilir*". Spinoza bu önermeden, Tanrı'nın özgür irade ile etkide bulunmadığını özgür irade ile yaratmadığını çıkarır. Çünkü Spinoza'ya göre hiçbir nedeni olmama ve belirlenmemiş olma anlamında *özgür irade* Tanrı'da yoktur. Tanrı şeyleri özgür iradesi ile değil, kendi zorunlu özünün sonucu olarak türetir.³⁰ Başka deyişle sonlu varlıklar, Tözün türevleri ya da var olma tavırlarıdır, yaratımları değil. O halde Spinoza'nın Tanrısı yaratmaz, *moduslar* Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkarlar.³¹

Attributumları ezeli ve sonsuz olarak nitelendiren³² Spinoza, Tanrı'nın bir attributumunun mutlak tabiatından çıkan bütün şeylerin de ezeli ve sonsuz olması gerektiğini vurgular.³³ Çünkü bunlar, bağlı oldukları attributumuna göre şekil alırlar. Görüldüğü gibi Spinoza nedensellik anlayışını her alana yaymaya çalışır. Hatta attributumlar ve moduslar arasındaki bağlantılar ortaya konulmaya çalışılırken bu düşünce başvurulacak bir pusula gibi kullanılmak üzere hep bir tarafta durmaktadır.

Spinoza'ya göre töz birtakım niteliklerle kendini gösterir. Bu ilişki aynı şekilde attributum ile moduslar arasında da vardır. Tanrı'nın sonsuz özünü belli bir biçimde açığa çıkaran her attributum, sayısız değişimleri ile var olur. Spinoza modusu, tözün bir belirlenimi ya da başka bir şeyde var olan, bu başka şey dolayısıyla kavranabilen diye tanımlar. Bir şeyin var oluşunun nedeni bir başka şeydir, bu başka şeyin var olması da yine başka bir şey yönündedir, bu böyle sonsuzluğa kadar gider, ayrı ayrı nesnelere birbirlerine bağlanmaları en sonunda töze (Tanrı'ya) ulaşır. Bundan dolayı tözün bir etkisi olan modus, sonunda ancak töz ile anlaşılabilir.

²⁸ Spinoza doğayı ve insanı, tanrısal cevher içinde gördüğünden, neticede Tanrı hakkında konuşmakla doğa hakkında konuşmak aynı anlama gelmektedir. Mehmet Bayraktar, "Karşılaştırmalı Felsefi Metin Okuma: İbn Sînâ ve Spinoza Örneği", *Dinî ve Felsefi Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: Ege Basım, 2012), 2/834.

²⁹ Nadler, *Spinoza's Ethics-An Introduction*, 82-83. "*Yaratıcı Tabiat* deyince kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi, başka deyişle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevherin sıfatlarını, ya da (14'üncü önermenin sonucu ve 17'nci önermenin 2'nci sonucu), hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrıyı anlamak gerekir. *Yaratılmış Tabiat* deyince, Tanrının tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlarından her birinin zorunluluğu ile, ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum." Spinoza, *Etika*, 61; Benedictus Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), 62-63.

³⁰ Burada şöyle bir soru akla gelebilir ve tartışmaya da değerdir: Tanrı'nın kendi kendisine zorunluluk yasası koyması, onun özgür iradesinin bir sonucu olamaz mı?

³¹ Zelyut, *Spinoza*, 32; Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, 90. Bununla birlikte Spinoza'nın *bağdaşabilirlik* yani determinizmle özgürlük anlayışını bağdaştıran bir düşünceye sahip olduğu ve dolayısıyla Spinoza'nın Tanrı için bir derece özgürlük öngördüğü de ileri sürülmüştür. Bk. M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (2000), 401-414.

³² "*Bir cevherin her sıfatı kendisi ile tasarlanmalıdır.*" Spinoza, *Etika*, 40. Sıfatlar cevherin öz- niteliğidir yani onun özüne ilişkindir.

³³ Spinoza, *Etika*, 55-56.

Tek tek nesnelere, Tanrı'nın özünden zorunlulukla türerler, matematik bir sonuç gibi çıkarlar. Nasıl üçgenin tanımından "üçgenin açılarının iki dik açya eşit olduğu"³⁴ sonucu çıkıyorsa, nesnelere de tanrısal özden böyle bir sonuç olarak çıkarlar.³⁵

O hâlde söylenebilir ki Spinoza'nın nedensellik anlayışı, zorunluluk düşüncesi ile doğrudan bağlantılıdır. Öyle ki bir neden varsa bu nedenin bir etkisinin de var olması (ve bunun tersi) zorunludur. Başka deyişle verili bir neden varsa, bu neden belirli bir etkiyi gerektirir ve tersi olarak verili bir etki varsa, bu etki belirli bir neden tarafından gerektirilmiş olmalıdır. Bir nedenin olmadığı yerde ise bir etkinin olması mümkün değildir.³⁶ Bu bağlamda doğada zorunsuz olma anlamında, olası hiçbir şey yoktur ve özgür hiçbir şey yoktur. Spinoza, determinist doğa anlayışını ifade eden bu iki sonucu, şu ifadelerle ortaya koymuştur:

*"Tabiatta zorunsuz olan hiçbir şey yoktur, fakat orada her şeyin şu ya da bu şekilde var olması ve bir eser meydana getirmesi tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerektirilmiştir."*³⁷

Curley'e göre bunun nedeni, Spinoza'nın bilimsel kanunlar aracılığıyla bütün olayların açıklanabileceğinin imkanına çok güçlü bir şekilde inanmış olduğudur.³⁸ Bu bakımdan Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*'sinin mucize konusuyla ilgili bölümünde doğal kanunlar tarafından doğadaki her olayın belirlenebileceğini ifade eder. Nitekim ona göre doğada, evrensel kanunların aksine hiçbir şey gerçekleşmez. Yine doğa kanunlarından çıkmayan ya da onun ile uyumayan herhangi birşey meydana gelmez.³⁹

Spinoza modusları sonsuz ve sonlu⁴⁰ diye ikiye ayırmaktadır. Sonsuz moduslar, Tanrı'nın öncesiz-sonrasız özünden doğrudan doğruya çıkarlar, sonlular ise meydana gelmeleri için başka modusu gerektirirler. Sayısız olan sonlu moduslar da hep birbirlerini gerektirdiklerinden, sonsuz moduslar, içlerinde sonlu modusların ortaya çıktıkları sonsuz birer bağlantıdırlar.⁴¹ Sonlu cisimlerin, Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği ya da sıfatı altında yer alan modus, görünüm ya da tezahürleri olduğunu savunan Spinoza, dedüktif sisteminde Tanrı'dan hemen sonlu moduslara yani doğadaki somut nesnelere geçmez. Spinoza'ya göre tözün modus ya da hâlleri, evrenin zorunlu ve genel-geçer yönleri olarak doğrudan, sonsuz ve ezeli-ebedi moduslarla başlayıp doğanın sınırlı, yok olup giden ve geçici farklılaşma veya görünümleri olan sonlu moduslara incek şekilde, bir mantıksal bağımlılık içinde sıralanır. Sonlu ve geçici modusların özü veya doğası, yalnızca sonsuz ve ezeli-ebedi modusların sonuçları olarak

³⁴ Spinoza, *Etika*, 52.

³⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 264-265.

³⁶ Spinoza, *Etika*, 33; Berk Utkan Atbakan, *Spinoza'da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

³⁷ Spinoza, *Etika*, 60. "Şimdi bizdeki bilgi eksikliğinden başka hiçbir nedenden dolayı bir şeye zorunsuz denemez. Özünde çelişme olduğunu bilmediğimiz ya da kendisi hakkında hiçbir çelişmeyi içermeyeceğini bildiğimiz bir şey, nedenler düzenini bilmediğimiz için varlığını kesin olarak olumlayamasak da derim ki, böyle bir şey bize asla ne zorunlu ne imkânsız gibi görünebilir ve bundan dolayı da ona zorunsuz ya da mümkün deriz." Spinoza, *Etika*, 64.

³⁸ E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 83.

³⁹ Mustafa Cihan, *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 46.

⁴⁰ Arıcan'a göre, Spinoza modusları bir yerde sonsuz olarak nitelendirirken, diğer bir yerde sonlu, mümkün ve sınırlı olarak nitelendirmektedir. Bu da bir paradoks oluşturmaktadır. Konuya dair geniş bilgi için bk. M. Kazım Arıcan, *Panteizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 106-108.

⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 265. "Çünkü mutlak olarak var olan her bir tavır, Tanrı'nın bir sıfatının iki tarzda sonucudur ya doğrudan doğruya ya da Tanrı'nın mutlak tabiatında olan bir tavırlaşma yardımıyla yani kendisi sonsuz ve zorunlu olarak var olan herhangi bir tasvir yardımıyla." Spinoza, *Etika*, 57.

türetilebilir ve onlar ancak bu şekilde anlaşılabilirler. Çünkü onlar, bu anlamda daha yüksek düzenin moduslarına bağlı olmak durumundadırlar.⁴²

Spinoza *modusun*, tözün zorunlu, matematik bir sonucu olduğu görüşünü, nesnelere (şeylerin) kendi aralarındaki ilişkilere de uygular. Her nesne başka bir nesnenin, her olay başka bir olayın zorunlu bir sonucudur. Böylece bütün nesnelere sonsuz bir bağlantı içinde yer alırlar; bu bağlantı kesintisizdir, aralıksızdır. Bundan dolayı evren içinde *rastlantı* olamaz; ancak gerçek nedeni tanımamak, bilmemek bize rastlantıyı düşündürür. Her bir attributum içindeki olaylar bir *nedenler zinciri* ile birbirine bağlıdır. Her attributum çerçevesinde olup bitenleri, onun kendi öz bağlantısı bakımından anlamalıdır. Bu anlayışı Spinoza'yı madde dünyasında, *mekanik* bir doğa görüşüne götürmüştür. Buna göre bütün maddi fenomenler, ancak maddi olan nedenlerle açıklanmalıdır. Gerek bu mekanist görüşü gerekse *her attributum kendi içinde kavranabilir* anlayışı, Spinoza'nın madde dünyasında her türlü teleolojik (amaçlılık) açıklamayı reddetmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Spinoza'ya göre madde dünyasındaki olayların akışı, maddi nedenlerin matematik zorunluluğuna bağlıdır, bundan dolayı maddi doğada ne rastlantı ne erek ne de mucize olabilir.⁴³

Spinoza madde için kabul ettiği bu determinist anlayışın bir benzerini ruh için de kabul etmektedir. Bu çerçevede ona göre, ruh içindeki olaylar oluşlarında sıkı bir zorunluluğa bağlıdırlar. Ruhta olup bitenler de matematik bir zorunlulukla birbirinden çıkarlar. Yine burada da kendisinden önceki bir olay tarafından belirlenmemiş hiçbir şey yoktur. Bu düşünce Spinoza'yı doğal olarak istenç özgürlüğünün reddine⁴⁴ götürmüştür. Spinoza, *özgürlük* denilen şeyi, bir kuruntu sayar. Bu kuruntuya, eylemlerimizin gerçek nedenlerini bilmediğimiz için kapılırız. Havaya fırlatılan bir taş, düşünebilseydi, kendi özgür istenciyle yere düşmekte olduğunu sanırdı. O hâlde Spinoza'ya göre gerçek özgürlük, insanın kendi doğasının zorunluluğunu bilmesi ve ona ayak uydurmasıdır.⁴⁵

Buradan anlaşılana göre Spinoza'ya göre Tanrı'dan zorunlu olarak çıkan ve onun attributumları olan madde ve ruh birbirlerine paraleldir.⁴⁶ Dolayısıyla onların modusları da birbirlerine paraleldir.⁴⁷ Şu hâlde Spinoza'ya göre madde alanında meydana gelen bir olay ruh alanında bir karşılık bulduğu gibi, ruh alanında meydana gelen bir olay da madde alanında bir karşılık

⁴² Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 138.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 266.

⁴⁴ "Etik'in büyük bir bölümünde sıkı bir determinizm ve küllü bir zorunluluğu savunan Spinoza'nın, eserin V. Bölümünde bir nevi cüz'i iradeyi kabul etme anlamına gelebilecek bir güçten bahsetmesi anlaşılır gibi değildir. Böyle bir gücün tümel determinizmle nasıl uzlaştığını Spinoza açıklayamamıştır." Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1995), 43.

⁴⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 266.

⁴⁶ *Paralelizm ya da paralellik doktrini* adı verilen bu düşünceyle Spinoza, Descartes'in çokça tartışılan ve eleştirilen madde-ruh düzalizmine çözüm sunmaktadır. Ancak bu doktrine *paralel* kavramının kullanılmasını, çokluğu/ikiliği çağrıştırdığı için uygun bulmayanlar da vardır. Çünkü Spinoza'da farklı özniteliklerle aynı şeyleri ifade eden tek bir tözün mevcudiyeti söz konusudur. Diego Tatian, *Spinoza. Bir Başlangıç*, çev. Ali Dokuzlu, (Ankara: Dost Kitabevi, İkinci Basım, 2019), 59; Esra Tarhan, *Descartes ve Spinoza Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi*, (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Ayrıca bk. Lee C. Rice, "Paradoxes of Parallelism in Spinoza", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 48 (1999), 37-54.

⁴⁷ "Önerme 1: Tıpkı şeylerin düşünce ve idealinin anlakta düzenlenmeleri ve bağlanmaları gibi, bedeninin deşğişkileri ya da şeylerin imgeleri de bedende tam olarak düzenlenir ve bağlanırlar. **Tanıt:** İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır ve evrik olarak, şeylerin düzen ve bağlantıları, ideaların düzen ve bağlantıları ile aynıdır. Bu yüzden tıpkı anlakta ideaların düzen ve bağlantılarının bedeninin deşğişkilerinin düzen ve bağlantılarına göre olması gibi, evrik olarak, bedeninin deşğişkilerinin düzen ve bağlantıları şeylerin idealinin anlaktaki düzenleniş ve bağlantılarına göre olur." Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, İkinci Basım, 2000), 188.

bulmaktadır. Böyle bir düşünce ise evrende tesadüfün olmadığını, her olayın her düşüncenin zorunlu olarak başka bir olay ya da düşünce tarafından determine edildiğini ifade eder.⁴⁸

Spinoza için insan da tüm diğer şeyler gibi *Deus sive Natura*'dadır. İnsan doğası, doğanın dışında değildir. Tanrı nasıl özgür iradesi ile yaratmıyorsa insan da özgür iradesiyle eylemez. Tanrı'nın türetimleri nasıl zorunluluk içinde türetimler ise insanın yapıp etmeleri de öyledir. Çünkü Doğa'da hiçbir şey olumsal değildir ve insan Doğa'nın bir parçası olmak bakımından Doğa'nın tüm diğer parçaları ile aynı zorunluluğa uyar ve insanın hiçbir ayrıcalığı yoktur. O, hiçbir Doğa parçasından daha mükemmel veya gerçek olmadığı gibi, hiçbir Doğa parçası üzerinde egemenlik de kuramaz. Böyle bir egemenlik hayali, Spinoza'ya göre, insanın *gözleri açıkken rüya görmesine* benzer.⁴⁹ Oysa herşey Doğa'nın zorunlu ve evrensel yasaları ile anlaşılabilir. Çünkü Doğa'da onun evrensel yasalarına aykırı hiçbir şey olamaz. Hatta onun yasalarıyla uyuşmayan ya da ondan kaynaklanmayan bir şey de olamaz. Doğa her zaman ve her yerde bir ve aynıdır.⁵⁰

Değerlendirme ve Sonuç

Her filozof öncelikle yaşadığı çağın ürünü/çocuğudur. Spinoza'nın da ne kadar soyut, anlaşılabilir ve yüksek perdeden konuşsa ya da içinden çıkılmaz konular üzerine eğilse de akıl ve duygu sahibi olmasının getirdiği doğal yapısı gereği bu gerçekten sıyrılması ve yaşadığı dönemden bigâne kalması mümkün değildir. Bu bağlamda zor anlaşılmasının yanı sıra bazen zıt görünen fikirleriyle 17. Yüzyıl sonrasının en tartışmalı filozoflarından biri kabul edilen Spinoza'yı ve ortaya koyduğu düşünceleri bu çerçevede değerlendirmek onun daha doğru anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Bir taraftan daha Orta Çağın baskıcı ve yıkıcı düşüncelerinden tam olarak kurtulamadan, Otuz Yıl Savaşlarının yıkımıyla birlikte ideolojik bağnazlığın hâkim olduğu bir dönemi yaşayan, diğer taraftan ölüm ve sürgün arasında seçim yapmak zorunda kalan, kendi Yahudi cemaati tarafından daha genç yaşında aforoz edilen ve kitapları yasaklanan Spinoza'nın yaşadığı bu zor ve karmaşık sürecin, onun fikir dünyasında etkili olduğunu söylemek büyük bir iddia olmasa gerek. Bununla birlikte bir yandan Yahudi mistikler, İslam düşünürleri ve skolastiklerin diğer yandan 17. Yüzyılda çok önemli gelişmeler kaydeden doğa bilimlerine katkı sunan Bruno, Galileo gibi bilim adamlarının özellikle de Descartes ve Kartezyen felsefenin Spinoza'nın temel kaynakları arasında olduğunu ifade etmek, anlatılmak isteneni daha iyi açıklar mahiyettedir.

Bu bağlamda Spinoza'nın, Töz/Tanrı konusunu ele almasının bu eklektik yapısının bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte kullanmış olduğu matematik-geometrik yöntem, dönemin bilimlerdeki ilerleme ve Descartes etkisinin bir ürünü kabul edilmektedir. Aynı etkiyi Spinoza'nın *nedensellik* ve *zorunluluk* fikirleri bağlamında ortaya koyduğu *determinist anlayış* için de söylemek mümkün gözükmektedir.

Spinoza'nın determinizm anlayışının Tanrı da dahil olmak üzere tüm varlık alanını içine alan bir düşünce olduğu görülmektedir. Her ne kadar *Natura naturans* ve *Natura naturata* bağlamında bir ayırmadan bahsedilse de bu durum, onun tüm varlığı bir ve aynı görmesinin bir neticesidir. Spinoza'nın monist töz anlayışı bunu gerektirmiştir. Bu bağlamda onun

⁴⁸ Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, 55.

⁴⁹ Zelyut, *Spinoza*, 39, 66.

⁵⁰ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi, Beşinci Basım, 2019), 120-121.

determinizminin tepe noktasında *Tanrı/töz* yer almaktadır. Tanrı; biricik, sonsuz, ezeli-ebedi ve zorunlu varlıktır. Ondan sonra *attributuları* ve oradan da *modusları* içeren bir yapının olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca bu yapı sadece maddi dünyayı değil ruh/zihin gibi manevi alanı da içine almaktadır. Bu çerçevede Spinoza'nın determinitesi içerisinde madde ve ruh, töz bağlamında paralel bir varlık alanını ifade etmektedir. Spinoza'nın insanı da bu alana dahil ettiği açıkça ifade edilebilir. Dolayısıyla bütün bu varlık alanı içinde yer alan şeyler, zorunluluğunu ve tasarlanışını Tanrı'dan alan determinist bir yapı içerisinde birbirini gerektirmekte ve türetmektedir. Bu sadece türetme noktasında değil varlığını sürdürme hususunda da geçerli bir gerekliliktir. Bu anlamda Doğa'da herhangi bir tesadüf, özgürlük yoktur. Her şey zorunlu ve birbiriyle bağlantı içerisinde. Buradan da anlaşılıyor ki Spinoza'nın determinizm anlayışının bir sonucu olarak Tanrı ve doğa özdeş olmaktadır.

Spinoza sisteminde ortaya konan düşüncelere en büyük itirazlar şüphesiz bir taraftan onu varlık bağlamında maddeci ve ateist olarak gören filozoflardan diğer taraftan özgürlük bağlamında hürriyet ve zorunsuzluk doktrinini ortaya koyan ve savunan filozoflardan gelmiştir. Bunlar çeşitli çalışmalarda genişçe ele alınmış ve söz konusu eserlere atıf da çalışmamız içerisinde yeri geldikçe yapılmıştır. Giriş kısmında da belirttiğimiz üzere biz çalışmamızı panteizm ve özgür irade problemlerinden ayırarak daha çok determinizm ve Tanrı bağlantısı içerisinde ele aldığımız için tekrar bu itirazlara yer vermek istemedik. Bununla birlikte Spinoza'nın determinizm düşüncesine yönelik şu itirazların ileri sürülebileceğini ifade edebiliriz:

- Spinoza'nın determinizm anlayışını ortaya koyarken döneminin mekanik doğa ve bilim anlayışından etkilendiği açıktır. O dönemde ortaya konan doğrusal fizik anlayışına göre evrende belirli bir düzen vardır ve bu düzen determinist bir görünüm arz etmektedir. Ancak son iki yüzyılda özellikle mikro-fizik alanında yapılan çalışmalar, evrenin tümünde varlığı kabul edilen mekanik-determinist fizik anlayışının tek hakikat olmadığını ortaya koymuştur. Bohr ve Hesenberg tarafından ortaya konan kuantum fizik anlayışı atom altı dünyada kesin bir belirlenmişliğin değil, belirsizliğin hüküm sürdüğünü açıklamıştır.⁵¹ Buradan bakıldığında tüm evreni zorunluluğa dayalı determinist bir yapı içerisinde sunan Spinoza'nın hakikati yakalama noktasında eksik kaldığı söylenebilir. "*Kanunların çoğunda itibarî bir yön vardır. Dolayısıyla ilim ilerledikçe değişebilirler*"⁵² diyen Ülken de bu hakikati dile getiriyor olsa gerek.

- Determinizm her ne kadar varlığı ve evreni açıklama noktasında belirli temeli ve açıklaması olan bir düşünce olarak kabul edilse de evrene dair tek açıklama değildir. Dolayısıyla Spinoza'nın ortaya koyduğu determinizm ve zorunluluk anlayışı kadar E. Boutroux (1845-1921)'un savunduğu zorunsuzluk doktrini de kabul edilebilir bir düşüncedir.

- Tanrı'nın zorunluluğu neden sadece düzeni gerektirmektedir? Bu düşünce bizim yanılığımız olamaz mı? Her ne kadar Roger Penrose, Frederick R. Tennant gibi çağdaş bilim insanları, big-bang sonrası süreçte kütle-enerjinin dağılımına kadar evrenin hassas ayarlar üzerine kurulu olduğunu dile getirirler de özellikle kuantum teorisinin verilerine dayanılarak evrenin bir bölümünde böyle bir düzen ve zorunluluğun olmadığı iddia edilebilir.

- Doğada kesin bir zorunluluğun ve determinitenin olduğunu savunmak, Tanrı'nın tüm bilgisine ya da doğaya dair her türlü bilgiye sahip olduğumuz iddiasını gerektirmez mi?

⁵¹ Bilgi için bk. Werner Heisenberg, *Einstein'la Yüzleşmek*, çev. Kemal Budak, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 33-36; Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 79-105.

⁵² H. Ziya Ülken, *İlim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, (Ankara: Başnur Matbaası, 1969), 41.

Bilimsel ve düşünsel gelişmeler göstermektedir ki evrene dair bildiklerimiz, bilmediklerimize kıyasla çok azdır. Ayrıca bu, Tanrı'nın bilgisini doğadaki determinite ile sınırlamayı akla getirecektir ki; bu da her şeyi bilen, mutlak ve sonsuz bilgi sahibi Tanrı tasavvuru ile çelişecektir.

- Determinizmin kabul edildiği böyle bir düzende evreni anlayan, algılayan ve belirli ölçülerde de olsa evrene etki eden insanla cansız varlıkları ve hayvanları aynı derecede görmek ne kadar makuldür?⁵³

Son olarak determinizmin, zorunlu/mutlak bir prensip olmadığı hatırdta tutulmalıdır. Dolayısıyla evrende belirli ölçüde bir nedenselliğin ve determinitenin olduğu söylenebilir ancak bunu maddi ve manevi tüm evrene, varlığın tamamına uygulamak çok tutarlı gözükmemektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 11. Basım, 1998.
- Arıcan, M. Kazım. "Spinoza'nın Hürriyet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (2000), 401-414.
- Arıcan, M. Kazım. "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 87-96.
- Arıcan, M. Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Atbakan, Berk Utkan. *Spinoza'da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/49369.pdf>
- Bayraktar, Mehmet. "Karşılaştırmalı Felsefi Metin Okuma: İbn Sînâ ve Spinoza Örneği". *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/831-839. İstanbul: Ege Basım, 2012.
- Bristow, William. "Enlightenment". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 02 Ekim 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/>
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'den Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, Dördüncü Basım, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Cihan, Mustafa. *Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

⁵³ Burada Schumacher'in şu sözlerini hatırlamak gerekir: "Hayvan düzeyinden insan düzeyine ilerlerken ortada gene ilave güçlerin olduğunu kim cidden inkâr edebilir? Onların kesin olarak ne oldukları modern zamanlarda bir tartışma konusu oldu; ama insanın, en gelişmiş hayvanın bile imkân alanının bütünüyle dışında kalan sayısız şeyleri yapabildiği ve yapıyor olduğu tartışılmaz ve hiçbir zaman da inkâr edilmemiştir. İnsan, bitki gibi hayat güçlerine, hayvan gibi şuur güçlerine ve sarıh olarak daha fazla şeye sahiptir: İnsan sadece düşünebilen değil, fakat aynı zamanda düşünmesinin farkında olandır. Şuur ve idrak sanki kendi üstlerine geri çekilmişlerdir. Ortada sadece şuurlu bir varlık değil, fakat şuurunun şuurunda olabilen bir varlık vardır. Yalnızca bir düşünür değil, fakat bizzat kendi düşüncesini gözleme ve tetkik etme yeteneğine sahip bir düşünür. 'Ben' demeye muktedir olan ve şuurunu kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebilen bir şey var; bir usta veya denetçi, şuurun kendisinden daha yüksek bir düzeyde olan bir güç". E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 31.

- Eralp, H. Vehbi. "Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler". *Felsefe Arkivi* 5/1 (1960), 1-6. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/14565>
- Fennî, İsmail. *Lügatçe-i Felsefe*. (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341).
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 11. Basım, 1999.
- Heisenberg, Werner. *Einstein'la Yüzleşmek*. çev. Kemal Budak. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Karaca, Çağlar. "Aydınlanmanın Bilimsel Temeli ve Determinizm". *Felsefelogos*. (December 2016), 1-22.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/215-216. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics-An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Vadi Yayıncılık, 1995.
- Rice, Lee C. "Paradoxes of Parallelism in Spinoza". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 48 (1999), 37-54.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi: Orta Çağ*. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Schumacher, E. F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Spinoza, Benedictus. *Kısa İnceleme*. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, Beşinci Basım, 2019.
- Spinoza. *Etika*. çev. H. Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, Dördüncü Basım, 1965.
- Spinoza. *Törebilim*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, İkinci Basım, 2000.
- Tarhan, Esra. *Descartes ve Spinoza Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. file:///C:/Users/stask/Downloads/Supervised_Master_Theses_005.pdf
- Tatian, Diego. *Spinoza. Bir Başlangıç*. çev. Ali Dokuzlu. Ankara: Dost Kitabevi, İkinci Basım, 2019.
- Uludağ, Zekeriya. "Determinizm ve Zorunsuzluk". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/1 (1993), 257-272. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/188157>
- Ülken, H. Ziya. *İlim Felsefesi*. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları. Ankara: Başnur Matbaası, 1969.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, Beşinci Basım, 1998.
- Yardımlı, Aziz. "Sunuş: Spinoza ve Modern Bilincin Erdem Sorunu". *Törebilim*. I-XII İstanbul: İdea Yayınevi, İkinci Basım, 2000.
- Yılmaz, Tahsin. *Determinizm ve Hürriyet Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972.
- Zelyut, Solmaz. *Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi, İkinci Basım, 2011.

MÜSTAKÎM-ZÂDE'NİN SÖZLÜKÇÜLÜĞÜ VE TERCÜME-İ KÂNÛNU'L-EDEB ADLI ESERİ¹

Dictionary And Translation Kânûnu'l-Edeb By Müstakîm-Zâde

Mehmet ÖZTÜRK

Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

Res. Assist, Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Department of Turkish Islamic Literature

mozturk@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1306-126X

Abdullah Muaz GÜVEN

Araştırma Görevlisi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı,

Res. Assist., Karamanoğlu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History and Arts, Department of Turkish-Islamic Literature

abdullahmuazguven@kmu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7941-8615

Ahmet YILMAZ

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Bölümü Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı,

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of
Islamic History and Arts, Department of Turkish Islamic Literature

ahmetyilmaz@erbakan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2753-1528

DOI 10.34085/buifd.811347

Öz

Anadolu'da Arapça-Farsça sözlük yazımı XII. yüzyılda görülmeye başlanmış, XIV. yüzyılda Arapça-Türkçe iki dilli ilk sözlük yazılmıştır. XV. ve XVI. yüzyıllarda manzum ve mensur önemli sözlükler tercüme veya telif edilmiştir. Ancak XVIII. yüzyıla kadar yazılan manzum sözlükler iki veya üç dilli iken mensur sözlükler iki dilli olarak düzenlenmiştir. Bu dönemde Anadolu'da madde başı Arapça olan ilk üç dilli mensûr sözlük, İshâk Hocası Ahmed Efendi'nin Zemâhşerî'nin konularına göre tertib edilmiş *Mukeddîmetü'l-ede*b adlı eserine yaptığı *Aksa'l-ereb* adlı tercümesidir. Anadolu'da Arapça-Farsça-Türkçe olarak tertib edilen ikinci sözlük ise *Terceme-i Kânûnu'l-ede*b'dir. 18. yüzyıl eserlerinden olan bu eserin yurt içinde 5, yurt dışında 2 olmak üzere toplam yedi yazma nüshası tespit edilmiştir. Bu çalışmada Anadolu'da yapılan sözlük faaliyetleri kısaca anlatıldıktan sonra Müstakîm-zâde'nin biyografisi ve sözlükçülüğü incelenmiştir. Akabinde *Terceme-i Kânûnu'l-ede*b'in tercüme nedenleri açıklanmış, içeriği ve nüshaları tanıtılmıştır. Bu sözlüğün en önemli özelliği, son harfe göre tertib edilen üç dilli ilk sözlük

¹ Bu makale, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarih ve Sanatları Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalında, Prof. Dr. Ahmet Yılmaz danışmanlığında devam etmekte olan Mehmet Öztürk'ün "Türk İslam Edebiyatı'nda Sözlük Yapım Çalışmaları ve Müstakîm-zâde'nin *Kânûnu'l-ede*b Tercümesi" konulu doktora tezi ile Abdullah Muaz Güven'in "Müstakîm-zâde Süleymân Sa'ddedîn Efendi'nin *Kânûnu'l-ede*b Tercümesi (Kitâbü's-Sîn'den sonuna kadar) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

olmasıdır. Müstakîm-zâde'nin yapmış olduğu tercüme ile ansiklopedik bir mahiyet kazanan *Ķânûnu'l-edeb*, gerek 60 bin kelimeyle gerekse tertib düzeni ve içerdiği geniş malumatla kültür tarihimiz için son derece önemli bir eserdir. Müstakîm-zâde'nin lügat ilminde icazetnâme sahibi bir dil âlimi olması da esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. Çalışmamız, bu önemli eseri ilim dünyasına tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Türk İslam Edebiyatı, Tercüme-i Ķânûnu'l-edeb, Hubeys, Müstakîm-zâde, Sözlük.

Abstract

Arabic-Persian dictionary writing started to appear in Anatolia in the twelfth century and a bilingual dictionary in the form of Arabic-Turkish was written in the fourteenth century. In the fifteenth and sixteenth centuries important verse and prose dictionaries were translated or compiled. However, verse dictionaries written until the eighteenth century were bilingual or trilingual, while prose dictionaries were written bilingual. In this period, the first trilingual prose dictionary in Anatolia in which the headword is written in Arabic is Ahmed Efendi's *Aksa'l-Ereb* work. This work is a translation of the *Mukeddîmetü'l-edep* work of Zamahşari which arranged according to the subjects. The second dictionary arranged as Arabic-Persian-Turkish in Anatolia is *Terceme-i Kanun'l-edeb*. It has been determined that this work, which is one of the works of the eighteenth century, has seven manuscript copies, five in the country and two in abroad. In this study, after a brief description of the dictionary activities in Anatolia, Müstakîmzade's biography and lexicography were examined. Subsequently, the translation reasons of *Tarcuma-ı Kanunu'l-Adab* were explained and the content and existing copies were introduced. The most important feature of this dictionary is that it is the first three-language dictionary arranged according to the last letter. *Kanunu'l-Adab*, which gained an encyclopedic character with the translation of Müstakîmzade, is an extremely important work for our cultural history, with its volume of sixty thousand words, its order of organization and extensive knowledge it contains. The fact that Müstakîmzade is a language scholar who has a license in lexicology also adds a special importance to the work. Our study aims to introduce this important work to the world of science.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, *Tarcuma-ı Kanunu'l-Adab*, Hubeys, Müstakîmzade, Dictionary.

Giriş

Ķânûnu'l-edeb'in müellifi olan Hubeys et-Tiflîsî, edebiyat, tababet ve astronomi gibi muhtelif alanlarda kitap telif etmiş velûd bir bilgin olmasına rağmen hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır.² Hicri altıncı asır âlimlerinden olan Hubeys et-Tiflîsî'nin ismi bazı kaynaklarda Hasan, Hüseyin³, lakabı ise Şerefeddin⁴, Cemâleddin ve Kemâleddin⁵ olarak kaydedilmiştir.⁶ *Tercüme-i Ķânûnu'l-edeb'de*⁷ Ebu'l-Fadl et-Tiflîsî Hubeys olarak kaydedilen müellifin tam adı Ebu'l-Fazl Hubeys b. İbrahim b. Muhammed el-Mutatabbîb et-Tiflîsî şeklindedir.⁸

² Cevat İzgi, "Hubeys et-Tiflîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/268; Adem Uzun, "İslam ve Bilim Tarihinde Sözlükçülük: Hubeys Tiflîsî'nin *Ķânûnu'l-Edeb* Adlı Arapça-Farsça Sözlüğü" *ERDEM*, 77, (Aralık 2019), 162.

³ Tiflîsî, *Kâmilü't-ta'bir*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, A-9577), 1a; Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn, *Mecelletü'n-nişâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628), 159b.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beirut: Dâru İhyai't-turâsi'l-'Arabî), 2/1396.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 467.

⁶ Ebu'l-Fazl Hubeys b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflîsî, *Ķânûn-ı edeb*, thk. Gulâmırza Tâhir, (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350), 1/ heft, Muhammed Takî Bahar, *Sebk-şinâsi*, (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emir Kebîr, 1370), 2/393; Ali Naki Münzevî, *Ferhângâ-yi Fârsî be-'Arabî*, (Tahran: Çaphâne-i Dânişgâh, 1959), 65; Mevlüt Poyraz, "Hubeys et-Tiflîsî'nin Hayatı: Biyografi Denemesi", *Akademik-Ul*, 2/1 (2018), 70-71.

⁷ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Ķânûnu'l-edeb*, (Reşîd Efendi 1950), 1b.

⁸ Bk. Ebu'l-Fazl Hubeys b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflîsî, *Beyânu's-simâ'ât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 003574), 1b; *Kâmilü't-ta'bir*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 002008), 1b; *Takvîmu'l-edviye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 003600), 1b; *et-Telhîs fi'l-lâli'l-Kurân*, (İstanbul: Süleymaniye

Kaynaklarda Hubeys'in Azerbaycan Tiflîs'inden olduğu söylenmektedir.⁹ Ancak Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddin *Mecelletü'n-nisâb* adlı eserinde iki Tiflis olduğundan bahseder; birinin fetha ile Teflîs okunduğunu ve Azerbaycan'da olduğunu, diğersinin ise iki kesre ile Tiflîs okunduğunu ve Türkistan'da olduğunu söylemekte, Hubeys'in ise Türkistan'da bulunan Tiflis'ten olduğunu yazmaktadır.¹⁰

Hubeys'in doğum tarihi hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır.¹¹ Ancak bazı araştırmacılar Tiflîs'in eserlerinden yola çıkarak onun XII. yüzyılda doğduğunu söylemektedirler.¹²

Anadolu'ya ne zaman ve neden geldiği tam olarak bilinmeyen Tiflîs'in; Gürcü kralları ile Azerbaycan atabeyleri arasındaki çatışmaların çoğalmasından sonucunda Tiflis'ten Bağdat'a oradan Anadolu'ya geldiği rivayet edilmektedir.¹³ Anadolu'da Konya, Sivas, Amasya ve Kayseri gibi şehirlerde bulunan Tiflîs'in, Kayseri'de II. Kılıçarslan'ın kızı Gevher Nesibe Hatun adına inşa ettirilen şifahanede tabiplik yaptığı söylenmektedir.¹⁴ *Vucûhu'l-Kurân* isimli eserinin ferağ kaydında Tiflîs'in eseri 558/1163 yılında Konya'da telif ettiğini belirtmesi de onun Konya'da yaşadığının bir delilidir.¹⁵

Hubeys'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda farklı tarihler zikredilmekle beraber¹⁶ Tiflîs'in XIII. yüzyılda vefat ettiği söylenebilir.

Anadolu Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan'ın (551-588/1156-1192) himayesinde çalışan Hubeys'in muhtelif alanlarda telif ettiği eserleri bulunmaktadır. Müstakîm-zâde'nin tercümesini yaptığı *Kânûnu'l-edeb*'i, yazma nüshalarda verilen bilgilere göre 545/1150 veya 548/1153 yılında telif eden Hubeys'in bu eseri II. Kılıçarslan'a ithaf ettiği söylenmektedir.¹⁷

Çok sayıda kaynaktan yararlanılarak yazılan *Kânûnu'l-edeb* Arapça – Farsça iki dilli bir sözlüktür. Tiflîsî, kendisinden önce yazılmış sözlükleri incelemiş; telif ettiği sözlükte kafiye sistemini tercih etmiştir. Eserinde benimsediği tertib şekli daha önce yazılan sondan müretteb

Kütüphanesi, Laleli, 000069), 1b; *Kânûnu'l-edeb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 001416), 1b; Zebîhu'llâh Safa, *Târîh-i Edebiyât der Ârân*, (İsfahan: Firdevs Yayınları, 1398), 2/658.

⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vuşûl ilâ Tabakâti'l-fuḥûl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1887), 367a; Münzevî, *Ferhângâ-yi Fârsî be-'Arabî*, 66.

¹⁰ Müstakîm-zâde, *Mecelletü'n-nisâb fi'l-künâ ve'l-elḳâb*, 159b.

¹¹ Elnur Nesimov, Tiflîs'in *Beyânü's-sinâ'ât* adlı eserini tahkik edip neşreden Georgi Mihaleviç'in vermiş olduğu bilgiye istinaden Tiflîs'in doğum tarihi olarak 1113-1116 yılları arasında vermektedir. Bk. Elnur Nesimov, *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 168; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Hubeys b. İbrahim et-Tiflîsî ve Tıp Alanındaki Çalışmaları" *Büyük Selçuklu Devleti'nden Türkiye Selçuklu Devleti'ne* (Mehmet Altay Köymen Armağanı), ed. Mehmet Ali Hacıgökmen (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: 5, 2011), 240.

¹² İzgi, "Hubeys et-Tiflîsî", 268; Muhammed Emîn Riyâhî, "Tiflîsî Pîşâheng-i Fârisî Nivîsî Der Diyâr-ı Rûm", *Mecelle-i Âyende*, 7/8, 623.

¹³ Tiflîsî, *Kâmilü't-Ta'bir*, thk. Muhtar Kümeilî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1394), 24-25.

¹⁴ Nesimov, *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri*, 168; Hacıgökmen, "Hubeys b. İbrahim et-Tiflîsî ve Tıp Alanındaki Çalışmaları" *Büyük Selçuklu Devleti'nden Türkiye Selçuklu Devleti'ne*, 241.

¹⁵ Münzevî, *Ferhângâ-yi Fârsî be-'Arabî*, 78.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1379; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin Esmâü'l-müellifin ve Âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: Matba'a-i Behiyye, 1951), 1, 267; Riyâhî, "Tiflîsî Pîşâheng-i Fârisî Nivîsî Der Diyâr-ı Rûm", 623; Carl Brockelmann, *GAL., Suppl.*, (Leiden: 1937), 1/893.; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, (Beyrut: Müeessetü'r-Risâle, 1993), 1/567.

¹⁷ Gulâmırza Tâhir, *Kânûn-ı edeb*, 1/ heft; Hüseyin Ali Mahfûz, "Âsâru Hubeys et-Tiflîsî", *Mecelletü Mecme'u'l-lugati'l-'Arabiyeti bi-Dimaşk* (1975), 392.

sözlüklere *-Kâmûs, Şıhah* gibi- benzer olmakla beraber kelimeleri harflerin adetlerine göre kategorize etmesi, sonu te (ة) ile biten kelimeleri, künye ve bazı faideleri ayrı olarak sıralaması cihetiyle onlardan ayrışarak yeni bir tarz ortaya koymuştur. Daha önce yazılan sözlüklerden farklı olan diğer bir özelliği de Kitâbu'l-Elif, Kitâbu'l-Vâv ve Kitâbu'l-Hemze'nin ayrı birer kitap olarak tertib edilmesidir.

Sözlükte harfler “bâb” veya “kitâb” olarak kabul edilmiş; elif-i maksure ve memdûde ayrı ayrı yazılarak toplamda otuz kitap şeklinde hazırlanmıştır. Birinci kitâb Elif-i Mağşûre ikinci kitâb Elif-i Memdûde üçüncü kitâb Hemze olup diğer kitâblar hurûf-ı hece sırasına göre yazılmıştır. Her kitap dokuz nev'e ayrılmış; nev'ler ise kendi içinde sünâî (ikili), sülâsî (üçlü), rubâî (dörtlü), humâsî (beşli), sūdâsî (altılı) ve çok az da olsa sübâî (yedili) şeklinde fasıllara göre sıralanmıştır. Ayrıca her faslın sonunda sonu te (ة) ile biten müennes kelimeler verilmekte; nev'lerin sonunda ise künyeler ve bazı faideler bulunmaktadır. Ancak her nev'de sünâî, sülâsî, rubâî, humâsî, sūdâsî, sübâî veya sonu te ile biten kelimeler ve künyeler bulunmayabilir.

Kelimelerin dizilişi ise sondan önceki harfin sahih veya illetli oluşuna ve harekesine göre yapılmaktadır.

Nev'-i evvel Meftuh	Nev'-i şânî Mađmûm	Nev'-i şâliş Meksûr	Nev'-i râbî' Elif	Nev'-i hâmis Vâv	Nev'-i sâdis Ye	Nev'-i sâbi' Meftuh	Nev'-i şâmin Mađmûm	Nev'-i fâsi' Meksûr
أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.	أ.ب.

Bu makalede Müstakîm-zâde'nin hayatı genel hatlarıyla işlenecek, ardından sözlükçülüğü hakkında bilgiler verilecek ve *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb* adlı eseri tanıtılacaktır.

1. Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn'in Hayatı ve Edebi Kişiliği

Müstakîm-zâde'nin adı Süleyman, künyesi Ebu'l-mevâhib, lakabı Sa'deddîn'dir. Babası müderris Mehmed Emîn Efendi, Annesi ise Fatih Sultan Mehmed Han zamanında kazaskerlik yapmış olan Mecdüddin Efendi'nin torunlarından Ümmügülsüm Hanım'dır.¹⁸ Dedelerine nispetle Müstakîm-zâde olarak tanınmıştır.¹⁹

İlmi geleneğe sahip bir ailede yetişen Müstakîm-zâde, 1131/ 1719 yılında İstanbul'da Atik Ali Paşa mahallesinde Hırka-i Şerif'e yakın Tahta Minare Mescidi karşındaki bir evde doğmuştur.²⁰ Doğum tarihi hakkında farklı tarihler verilmekle beraber²¹, Müstakîm-zâde, *Şerh-i Divan-ı Hz.*

¹⁸ Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, nşr. İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Neşriyatı, 1928), 4.

¹⁹ Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2011), 89; Muallim Nâci, *Esâmî*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 292; Ahmet Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâbi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 1991, 3.

²⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1275), 4/ 261.

²¹ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu nr. 3182'de kayıtlı *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb* nüshasının başında yer alan notta doğum tarihi olarak 1130 verilmekte; N. Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde doğum ve vefat tarihini 1718-1787 olarak kaydetmektedir. Bk. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Yedigün Yayınları, 1948), 2/790.

Ali ve Mecelletü'n-nisâb fi'l-künâ ve'l-alkâb adlı eserlerinde doğum tarihinin 1131 olduğunu söylemektedir.²²

İlk eğitimini babasından alan Müstakîm-zâde, Elif-bâ öğrendikten sonra sarf ilmini tekmîl, nahiv ilmini ise kısmen tahsil etmiştir. Daha sonra diğer ilimleri öğrenmek için Fatih Camii imamı Seyyid Yusuf, Reîsu'l-kurrâ Abdullah Hilmi Efendi, Babadağlı Müderris Süleyman Efendi, Çörekçi-zâde Hâce Muhammed Efendi ve Fahreddin Yemliha Hasan Efendi gibi hocaların rihle-i tedrisinden geçmiştir.²³

İbnü'l-Emîn'in *Tuhfe-i Hattâtîn*'nin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre Müstakîm-zâde, önce Îsâ-zâde Mehmed Sâlih-i Sahvî'ye intisab ederek Halvetiye tarikatına girmiş, daha sonra Şeyhü'l-islâm Hamid Efendi Medresesi'nde tanıdığı ve sohbetini dinlediği Şeyh Mehmed Emîn-i Tokâdî'den etkilenerek Nakşibendi Müceddiyye tarikatına girmiştir.²⁴ Ancak Uğur İncebilir tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde Müstakîm-zâde'nin Halvetiye tarikatındaki hilafeti Îsâ-zâde Sahvî'den değil bilakis Mehmed Emîn-i Tokâdî'den aldığı yönündedir.²⁵ Müstakîm-zâde'nin *Nusret-i Mübtedi* isimli eserinde verdiği tarikat silsilesi de bunu desteklemektedir.²⁶ Ayrıca Tabîb-zâde Mehmed Şükri Efendi *Silsilenâme* isimli eserinde Müstakîm-zâde'nin Halvetî silsilesini *Nusret-i Mübtedi*'deki silsilesine paralel vermekle beraber Ebu'l-Muhtar İbrâhim Tâhir el-Kâdirî el-Eşrefî'yi Müstakîm-zâde'nin halifesi olarak kaydetmektedir.²⁷

Müstakîm-zâde, devrin önde gelen hattatlarından Fındık-zâde İbrahim b. Mustafa b. Mehmed, Kâtib-zâde Mehmed Refî' Efendi ve Eğrikapılı Mehmed Râsim Efendi'den uzun süre hat ilmini de meşek ederek zamanın önemli hattatlarından biri olmuştur.²⁸

Devrinin önemli âlimlerinden biri olan Müstakîm-zâde, ataları gibi müderris olmayı istemesine rağmen girdiği müderrislik imtihanında sakalının seyrekliği bahane edilerek elenmiştir.²⁹ Hayatının sonlarına doğru Şeyhü'l-islâm Sâlih-zâde Emîn Efendi tarafından kendisine müderrislik teklif edildiyse de bunu kabul etmemiş, ancak Şeyhü'l-islâm, Bolu'nun Çığa kazasını kendisine arpalık olarak vermiştir.³⁰

70 yıllık ömrüne çok sayıda eser sığdıran Müstakîm-zâde yakalandığı nikris hastalığı sebebiyle sürekli tekrarladığı "توكلت على الحي القيوم" zikrinin harflerine karşılık gelen 1202/1788 yılında vefat etmiştir. Fatih camiinde kılınan cenaze namazından sonra Zeyrek'te Pîrî Mehmed

²² Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin, *Şerh-i Dîvân-ı Hazreti 'Ali*, (Bulâk: Dâru't-tibâati'l-kâine 1839), 543.; Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-nisâb fi'l-künâ ve'l-alkâb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628), 119a; Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 4/ 261.

²³ İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 8.

²⁴ İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 8-9.

²⁵ Uğur İncebilir, Müstakîm-zâde'nin Tuhfetü'l-Merâm İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14-26.

²⁶ Müstakîm-zâde, *Nusret-i Mübtedi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1589/4.), 68b.

²⁷ Muhiddin Usta, *Tabîb-zâde Mehmed Şükri Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17a, 29b, 30a.

²⁸ İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 8.

²⁹ İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 12-13.

³⁰ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 261.

Paşa'nın hayratı olan Soğuk Kuyu Kabristanı'nda üstadı Mehmed Emîn-i Tokâdî'nin ayakucuna defnedilmiştir.³¹

Maddi imkânsızlıklar yüzünden evlenemeyen Müstakîm-zâde, gayet naif, zayıf, uzun boylu, seyrek sakallı, seyrek dişli ve yeşil gözlü bir âlimdir. Kendisinin yeşil gözlü ve seyrek dişli olduğunu *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'de "المُح" ve "الأشغى" maddelerinde vermiş olduğu bilgilerden öğrenmekteyiz.³²

Çok yönlü bir âlim olan Müstakîm-zâde, başta biyografi olmak üzere Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Kelam, Felsefe, Mantık, Dil, Edebiyat, Mûsikî vs. İslâmî ve sosyal ilimlere dair eserler yazmıştır.³³ Mürettep bir divanı bulunmamakla beraber bazı eserlerinde söylemiş olduğu manzumeler, özellikle önemli olaylar ve şahıslar hakkında düşürdüğü manzum tarihlerden Müstakîm-zâde'nin iyi bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca önemli bazı şairlerin beyit, kaside ve rubailerine yapmış olduğu manzum tercüme ve şerhler bulunmaktadır. Süheylî'nin *Kasîde-i 'Ayniyyesi'*ne nazmen yapmış olduğu tercümesi, 23 beyitlik *Kasîde-i Emriyye*'si ve Şeyhi Mehmed Emîn-i Tokâdî için söylemiş olduğu *Terkîb-i Bend*'i bulunmaktadır.³⁴ Hz. Ali'nin divanını manzum olarak tercüme, mensur olarak şerh etmiştir. Ancak manzûm tercümelerini Salâhî'nin yaptığı tercümeden bazen bütünüyle bazen de düzeltip ıslah ederek almıştır.³⁵

2. Müstakîm-zâde'nin Sözlükçülüğü

Bütün hayatını ilme adayan Müstakîm-zâde, hadis rivayet etme, Kâzi Beydâvî Tefsiri'ni okutma ve tasavvufî icazetnâmeyle sahiptir. Aldığı bu icazetnameleri eserlerinde muhtelif bağlamlarda zikreden Müstakîm-zâde, diğer icazetleri gibi lügat ilminin icazetini de Şeyh Mehmed Emîn-i Tokâdî'den almış önemli bir dil âlimidir. Cevherî'nin *Şihâh*'ı ve Fîruzâbâdî'nin *Ķâmûsu'l-muĶît* eserini okutma izni alan Müstakîm-zâde her iki tarikten icazet silsilesini *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'in müsvedde nüshasında zikretmektedir. Lügat ilminde icazetnâme aldığına dair ifadeler sözlüğün "er-ruvât" (الرواة) maddesinde "fâide" başlığında şu şekilde geçmektedir: "Bi'l-münâsebe ma'lûm ola ki; me'Ķaz-ı sa'âdet-i isnâdım zâhiren ve bâtınen menba'-ı feyżim üstâdım Ķuddise sirruhu'l-'azîzden rivâyet-i Şihâh ve Ķâmûs-ı muĶît'e me'zûn ve bâ-sened-i maĶtûm telĶîn-numûn olub..."³⁶

Müstakîm-zâde, lügat icazetnâmesinde kendisi ile Cevherî Ebu'n-Nasr İsmâil b. Ķammâd arasında on üç kişi, Mecdüddin Ebu't-Tâhir MuĶammed Ya'Ķûb el-Fîruzâbâdî ile sekiz kişi olduğunu söylemektedir. Müsvedde nüshada bu iki silsilede bulunan isimleri sayan Müstakîm-zâde, daha sonra metni gözden geçirirken bu isimlerin yazıldığı kısmın üzerini çizerek silmiş, sadece rakam vermekle yetinmiştir. Bu kısımdaki isimleri, yazma halindeki müsvedde nüshada yazıldığı şekliyle silsilenin önemine binâen burada diyagram halinde vermenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

³¹ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 261; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, (İstanbul: Matbaa- Âmire, 1303), 1/168. İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 14.

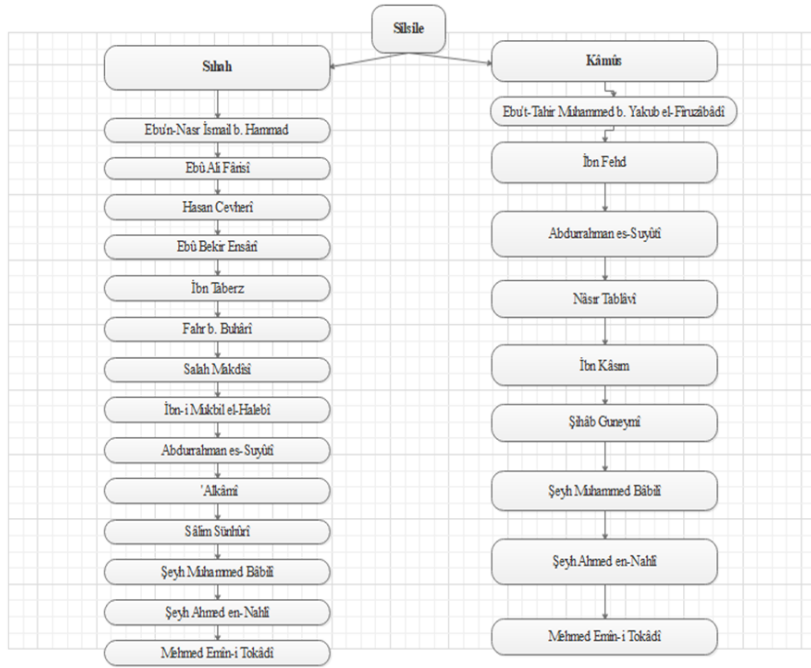
³² Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 950), 64b, 368a.

³³ İbnü'l-Emîn, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 28-85; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 93-99.

³⁴ Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâbı*, 59; *Terkîb-i Bend* için bk. Ahmet Yılmaz ve vd., "Müstakîm-zâde'nin *Terkîb-i Bend*" *Marife*, 19/2, (2019).

³⁵ Müstakîm-zâde, *Şerh-i Divan-ı Ali*, 4; Yılmaz, *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâbı*, 60; Ali Öztürk, Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Hz. Ali Dîvânı Tercümesi, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 15-20.

³⁶ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb* (Reşid Efendi 950), 49b.



Lügat ilminde yetkin olan Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'*de kelimelerin Türkçe tercümelerinde sık sık kendi görüşlerini “fağîr derim ki” ifadesiyle söylemektedir. Ayrıca hem Anadolu’da yazılmış muteber sözlük yazarlarına yaptığı eleştiriler hem de Cevheri ve Fîruzâbâdî gibi ekol sahibi dilcilere yönelik tenkitleri onun bu sahadaki maharetini ve Arap diline vukûfiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tarz eleştirilerine örnek olarak şu ifadeleri verilebilir: “*Cevherî’nin ed-dillîlâ (الدليلي) lafzını delil ma’nasına tefsir eylemesini egerçi şâhib-i Kâmûs sehve haml eyledi lâkin yerinde değildir; zira maşdar bi-ma’na’l-fâ’il olmak mülâhazasıyla müsâmağaya mebnidir sehven olan şey için kaç’an vech olmaz, mütercimler dağî ol söze tâbi’ olmak acîbdir.*”³⁷

*Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'*in Kitâb-ı Elif-i Mağşûre kısmında el-feğâ الفضى maddesinin tercümesinde Müstakîm-zâde, kelimenin anlamını açıkladıktan sonra *Şurâh* müellfinin; “mevz” için “mevîz” demesini hata olarak değerlendirmektedir.³⁸

Müstakîm-zâde’nin tercümelerde çok sayıda sözlükten istifade ettiği gözlenmektedir. el-Hulâ الحلا maddesinde hem Ahterî’den hem de Cevherî’den nakilde bulunarak, Tiflîsî’nin Farsça tercümesinde Ahterî’ye muvafakat ettiğini Cevherî le ihtilafa düştüğünü belirtmektedir.³⁹

Arapça kelimeleri Türkçeye tercüme ederken o kelimelerin diğer sözlüklerdeki manasına baktığı anlaşılmaktadır. Örneğin, el-cefelâ الجفلا kelimesine Ahterî’nin özel misafirler anlamını verirken diğer sözlüklerin genel misafirler anlamını verdiğini belirtmektedir.⁴⁰

³⁷ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 105b; Mütercimlerden kastı; *Sıhîh* mütercimi Vâñ Mehmed Efendi ve *Kâmûs* mütercimi Merkez-zâde Ahmed Efendi’dir.

³⁸ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 28a.

³⁹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 32b.

⁴⁰ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 67a.

Bazı maddelerin Farsça tercümeleri ile muteber sözlüklerde verilen anlam uyuşmuyorsa, Müstakîm-zâde tercümede bunu belirtmektedir. el-mudâ الممدى kelimesini Tiffîsî ufak bıçaklar manasına tercüme ederken, Müstakîm-zâde Sihâh'a atıfta bulunarak büyük bıçak manasında tercüme etmiş, burada yapılan hatanın da Tiffîsî'den kaynaklandığını söylemiştir.⁴¹

Tercüme yapılarak muteber Arap sözlüklerinden istifade eden Müstakîm-zâde, Anadolu'da yazılan sözlükleri de inceleyerek istifade etmiştir. Tercümede bazen bu sözlükleri kaynak göstermekte bazen de yapılan hataları zikretmektedir. Sözelimi Vâni Mehmed Efendi'nin ez-zeleheh الزلح kelimesini ez-zetalleh الزطح olarak kaydetmesinin hata olduğunu ifade etmiştir.⁴²

Sözlüklerde bir kelimenin anlamı üzerine ihtilaf varsa Müstakîm-zâde bunu belirttiikten sonra kendisinin tahkik ettiği mananın doğru olduğunu belirtmektedir. el-'addâ العضاء kelimesinin kolu ince kadın manasına geldiğini ve inceliğin bilekten omuza kadar olduğunu, ancak bazı lügatçilerinin dirsekten omuza kadar şeklinde anlam verdiklerini belirttikten sonra doğru formun kendi yazdığı şekilde olduğunu ifade eder.⁴³

3. Tercüme-i Kânûnu'l-Edeb

Ebu'l-Fazl Hubeş b. İbrahim b. Muhammed et-Tiffîsî'nin telif ettiği *Kânûnu'l-edeb*, ihtiva ettiği 60.000 kelime, Arap edebiyatında meşhur kadın ve erkek şair isimleri, üçlü (sülâsî) fiillerin kıyâsi masterları ve çoğul kelimelerin vezinlerinden dolayı dinî ilimler tahsili yapanlar için önemli bir kaynaktır. Osmanlı medreselerinde kullanılan önemli sözlüklerden biri olan eser, Kâtip Çelebî'nin ifadesiyle alanında yazılmış nefis ve eşsiz bir sözlüktür⁴⁴. Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'in mukaddimesinde, Tiffîsî'nin ilimde Ebu'd-Dukeyş⁴⁵ ayarında biri olduğunu belirttiikten sonra sözlüğünün içerdiği kurallar ve kelimeler itibarıyla benzeri az olan eserlerden olduğu; böyle bir eserin kıymetinin kalem ehlinin malumu olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Döneminin en iyi mütercimlerinden olan Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'i Mîr Muhammed Nûrî'nin⁴⁷ isteği ve desteğiyle yazmıştır.⁴⁸ *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'in Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonu'nda bulunan yazma nüshasının 4. cildinde geçen "...kuvveteynden biri fakîrden biri dahi hağreti Mîr'den egerçi olmuş idi..."⁴⁹ ifadesi de eserin Mir Muhammed'in isteğiyle tercüme edildiğinin göstergesidir.

⁴¹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 28a.

⁴² Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 346b.

⁴³ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 147b.

⁴⁴ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1210.

⁴⁵ Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebu'd-Dukeyş el-Kanânî, Basralı lügat râvilerinin öncülerinden kabul edilmektedir.; bk. Abdulaziz Yasin Abdullah, "Merviyâtü Ebi'd-Dukeyş el-Lügâviyyetü fî Kitâbi'l-'Ayn" *Mecelletü Ebhâs Külliyyetü't-Terbiyyet'l-Esâsiyye*, 1/4, (2004), 89.

⁴⁶ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 1b.

⁴⁷ Mehmet Nuri Bey, III. Ahmet'in kızı Ayşe Sultan'ın kızı Rukiyye hanımın eşidir. İbnü'l-Emîn, mukaddime geçen Mir Mehmed Nuri ile eserin sonunda geçen Mîr'in aynı kişi olduğundan şüphe olmadığını, vefat tarihinin 1197 / 1783 yılı olabileceğini söylemektedir. Bk. Müstakîm-zâde, *Tuhfe-i Haqqâîn* nşr. İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal, 70. (4 nolu dipnot); Eyüp Sultan Tarihi'nde Nûrî Bey'in vefat tarihi 1192 olarak verilmekte; mezarının ise Karaca Ahmed Mezarlığı'nda şair Nedim'in sol tarafındaki hazirede olduğu söylenmektedir. Bk. Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2008), 1/346.

⁴⁸ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb* (Reşid Efendi 950), 1b.

⁴⁹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 953), 1094a.

3.1. Tercümenin Adı ve Yazıldığı Tarih

Müstakîm-zâde, düşürdüğü tarihleri genellikle muktezâ-yı hâle mutâbık olarak söylemektedir. Bu eserin ismine düşürdüğü “elşine-i selâse” (1183/1769) hem sözlüğü yazmaya başladığı tarihin hem de sözlüğün üç dilli olduğunun göstergesidir. Müstakîm-zâde bunu şöyle açıklamaktadır: “Her lafzının der-pey olan ma'nâ-yı Fârisiyyü'l-edâsına Türkîlerini daği irdâf ile elşine-i selâse olmak cihetinden bu lafızla tesmiyye ve târîh olmak ğarâib-i vâkı'âtından ibtidâ-yı tesvîde şurû'umuzun zamân-ı hayr u bereket resânında.....”⁵⁰

Müstakîm-zâde, devrin padişahu olan I. Abdülhamîd'i (1774-1789) mesnevî nazım şekliyle yazmış olduğu manzume ile methetmiş; tercüme ettiği sözlüğü I. Abdülhamîd'e ithaf etmiştir. Ancak İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi NEKTY00001 yerel numarası ile kayıtlı yazma nüshada eserin III. Mustafa'ya (1757-1774) ithaf edildiği yazılmaktadır.⁵¹ Bu nüsha Müstakîm-zâde'nin diğer bazı eserlerini de istinsah etmiş olan Halil b. Hüseyin tarafından 1208/1794 yılında yazılmış; lakin aynı müstensih tarafından istinsah edilen 1203/1789 tarihli diğer nüshada eserin I. Abdülhamîd'e ithaf edildiği görülmektedir.⁵² Hakikaten eser dikkatle incelendiğinde Müstakîm-zâde'nin bu eseri I. Abdülhamîd'e ithaf ettiği görülmektedir. Nitekim mukaddimede sultanı övdüğü uzunca bir girişten sonra I. Abdülhamîd'in ismini “ *es-sultân ve'l-hâkân ibnü'l-hâkân es-sultân 'Abdulhamîd Hân ibnu's- sultân ebi'l-futûh ve'l-meğâzî es-sultân Ahmed Hân*” şeklinde sarahaten yazmış; yine I. Abdülhamîd'i övdüğü mesnevîde;

'ubbide hummide hadîsinden

*İsm-i pâkî numûnedir andan*⁵³

beytinden de anlaşılacağı üzere eseri I. Abdülhamîd döneminde tamamlanmıştır.

Müstakîm-zâde'nin bizzat kendi hattıyla yazılmış Reşid Efendi nüshasının son cildindeki “*temme't-tertib ve tahrîru't-tevûib fi seb'i sinîn bi-hamdi'l-lâhi'l-kavî ve 'avnihi ve lutfihi'l-'acîb fi nüşi'ş-şehr cemâdiye'l-ülâ li-senetin târîhuhâ mahzenü'l-esrâr 1190*” ifadelerinden anlaşılacağı üzere sözlüğün tertibi yedi yıl sürmüştür.⁵⁴ Daha sonra yazdıklarını kontrol eden Müstakîm-zâde, bu kısmı da iki yılda tamamlamıştır. Böylece eser dokuz yılda tamamlanmıştır. Müstakîm-zâde, bunu şu ifadelerle açıklamaktadır: “*Sümme sevedtü ma'nâhâ ve etmemtü mebnâhâ sene 1192 fe-kâne semânîne sene....*” Ayrıca tercümenin bitişine düşürdüğü tarih olan “**tevfiķu't-tevfiķ**” ebced hesabıyla 1192 yılına tekâbül etmektedir.⁵⁵

3.2. Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'de Takip Edilen Metod

Müstakîm-zâde'nin, islâmî ilimler ile ilgili muhtelif alanlarda çok sayıda telif ve tercüme eserleri bulunmaktadır. Tercüme ettiği eserlerde asıl metne bağlı kalmakla beraber eklediği kısımlarla eserlere adeta telif hüviyeti kazandırmaktadır. *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'* te de

⁵⁰ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 2a.

⁵¹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (İstanbul: Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY00001), 2a.

⁵² Müstakîm-zâde'nin sözlüğü tercümeyle başladığı tarih III. Mustafa'nın sultan olduğu 1183/1769 yılına denk gelmesi müstensih böyle düşünmeye sevk etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nüshada verilen ifade yapılan bir çalışmada aynen kaydedilerek, Müstakîm-zâde'nin sözlüğün yazılmaya başladığı zamana ebced hesabıyla düşürdüğü “*elşine-i selâse*” tarihi bitiş tarihi olarak anlaşılabilir olup eserin III. Mustafa döneminde tamamlandığı yazılmıştır. Hâlbuki “*elşine-i selâse*” sözlüğün tercümesine başladığı tarihtir. Bk. Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016), 240.

⁵³ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 2b.

⁵⁴ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 953), 1093b.

⁵⁵ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 953), 1094a.

Müstakîm-zâde, metne bağlı kalarak tercümelerde bulunmuş; ancak ana metinden bağımsız verdiği bilgiler ile eseri ansiklopedik bir hale getirmiştir.

Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'te Tiflîsî'nin kelimelerin diziminde benimsediği tertibe riayet ederek herhangi bir değişiklik yapmamıştır. Ancak Müstakîm-zâde, sözlüğün mukaddimesinde; Tiflîsî'nin zabtının tertib ile kendisinin ise tasrih ile olduğunu söylemektedir “ve muşannifin zabtı tertib ile ve bizim işâretimiz taşrih ile dir.” Tiflîsî, *Kânûnu'l-edeb*'de “Kitâb-ı Elif”, “Nev'-i Evvel” gibi ana başlıkları açıklamamakta; kelimelerin hangi kitap veya nev'de olduğunu belirtmek için başlıkları zikrederek ilgili kelimeleri sıralamakta, Müstakîm-zâde ise önce başlıkları açıklamakta, daha sonra kelimelerin tertibine geçmektedir.

كتاب الهمزة: Kânûnu'l-edeb nâm kitâb-ı kem-yâbın bu maḥalde elf-i maḥşûre ve memdûdesi tamâm, ba'de'l-itmâm mehmûzu'l-âḥîr olan elfâz lügâtı beyanına şurû' müyesser olmuşdur ki...

الثلاثيات: Pes bu elfâz-ı mehmûzede elif ile hemze meyânında olan fark i'tibârî olmağla ba'dı mehmûzât memdûdâtda daḥı sebḳ olmuşdur⁵⁶...

Akabinde Arapça madde başı kelime ve Farsça tercümesi yazılmakta, ardından gayet sade ve anlaşılır bir şekilde Türkçe tercümesi yapılmaktadır. Ancak kelime çoğul veya cins bir isim ise bu kelimenin tekilini zikretmekte, şayet tekili daha önce geçmişse veya daha sonra gelecekte kelimenin hangi nev'de hangi harfte olduğunu yazmaktadır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: “.....Cem' ise veya cins ise müfredi veya vâhidi sâbık veya lâḥik îmâ ve ḳanğî ḥarfde ve ḳaçıncı nev'dedir işâret olunmuştur.”⁵⁷

Madde başı olan Arapça kelimelerin hareketlerini çoğunlukla açıklamakta, bazen harekeyi bizzat vermekte veya önceki kelime ile aynı ise harekelememekte, kelimenin harekesi değiştiğinde ise bunu belirtmekte; bazı kelimelerin hareketlerini ise meşhur vezinleri vererek kaydetmektedir.

الجِبَا: Semârûğ / Kesr-i cîmle ni'am (نعم) veznindedir⁵⁸...

Bu maddede hem kelimenin harekesi açıklanmış hem de ni'am (نعم) vezninde olduğu yazılarak te'yid edilmiştir.

الجِبَا: Hâşş-ı Pâdişâh / mûhmele ile 'adem (عَدَم) veznindedir⁵⁹...

Burada ise hareke açıklanmamış olup bilinen bir kelime olan 'adem (عدم) vezninde olduğu yazılmıştır.

Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'te kelimelerin dizilişindeki sıra son harften önceki harfe göre olduğundan o harf değiştiğinde bunu göstermek için kelimenin önüne değişen harfi - ا ب ت ث - yazmakta; bu harften önceki harflerin sayısını, ilk harfin noktalı (mu'ceme) veya noktasız (muhmele) olduğunu belirtmektedir.

الخَطَا: Günâh / mu'ceme ile dir...

الرطَا: Kem ḥiredî / mûhmele ile dir⁶⁰...

⁵⁶ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 210a.

⁵⁷ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 3a.

⁵⁸ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 210a.

⁵⁹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 210a.

⁶⁰ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 210b.

Birinci örnekte ilk harf noktalı (mu'ceme), ikinci örnekte ise noktasızdır (mühmele).

Şayet sonraki kelimelerin hareke ve harflerinde herhangi bir farklılık yoksa; kenara not düşerek kelimelerin önceki kelime gibi olduğunu söylemekle veya işaret etmekle iktifa etmektedir.

المُبَوَّأ: Âncâ ki fûrûd âyend / müvâhhide ile dir, resm-i sâbık gibidir⁶¹...

Müstakîm-zâde bu kelimeyi önceki kelimenin resmi üzeredir diye kaydederek harekelememiştir.

Yukarıda verilen bilgiler mukaddimede şöyle geçmektedir: “Bu fakirin hizmetim budur ki; âhîrlerinin mâ-ğabli olan harf tebeddül eyledikçe kenarıma hurûf-ı müstakille ث ت ب أ gibi fi'l-aşıl işâret olunub anın daği mâ-ğabli bir harf veya iki harf her ne kadar ise mühmele mi mu'ceme mi anı müsaftarda kayd ve harekelerini daği taşrih idüp meselâ mühmele ise kayd eyledikten sonra ana redif olan ikinci kelimenin harf-ı mukayyedi hizâsında olan harf daği eğer mühmele ise anı kayd eylemeyüb selefine tab'iyet işâreti olmak üzere iktifâ olundu, eğer anın redifi olan kelimedede mu'ceme olursa işâret olunur, mâdâmki muhâlîf olmaya redifiyyet ana nişân-ı kâfidir denildi, kezâlik hareke daği birinde olan fetħa anın beraberinde kaç kelimeye dek meftûh bulunursa kayd olunmaz tab'iyet 'alâmeti kâfidir, eğer âhîr hareke ile taharrük iderse anda işâret olunur.”

Müstakîm-zâde, kelimeleri açıklarken gerekli gördüğü yerlerde kelime ile alakalı çok geniş malumat vermektedir. Bu durumu mukaddimede, her ne kadar sözlük vazifesi değilse de yazdığını ifade ederek buna örnek olarak yüzük-mühür manasına gelen hâtem (خاتم) kelimesini vermektedir “Ba'zen lüzumlu fevâid her çend lügat vazîfesi değil ise de yazılmıştır, meselâ; hâtem ki mühür ma'nasındır, ibtida mühür kim tağındı ve şâhib-i mühre kim i'tâ eyledi diyü tahrîr olunduğı gibi”⁶².

Müstakîm-zâde'nin müellif nüshası müsvedde olduğundan tesvîd esnasında daha önce yazdığı bazı kısımları ya gereksiz gördüğünden veya hatalı bulduğundan çıkarmış; ayrıca gerekli gördüğü faydalı bazı bilgileri de eklemiştir. Eklediği ifadeleri “minhu” منه veya “kenâr ola” کنار اوله ifadesi ile kaydetmektedir. Ayrıca metne sonradan eklediği bazı bilgileri ve bazen de sildiği ifadeleri daha sonra tekrar “sağ” صح ibaresiyle kaydetmiştir.⁶³

Farsça garib veya müşkil kelimeleri metinde veya derkenarda açıklamakta ve okunuşunu vermektedir.

الخَشْرَج: Kûze-i kûçek-i âbharî / mu'cemelerledir, küçük bardak ki sebilde şu içerler⁶⁴...

Burada geçen “âbharî” آبجوری kelimesi Müstakîm-zâde tarafından kenarda açıklanmıştır.

آبجوری: Fetħ-i mu'ceme ile dir, vâv resmîdir telaffûz olunmaz, sebil ve çeşmeye vaz' olunan bardaktır, kepçe değildir.”minhu”

Hubeyş et-Tiflîsî, özellikle yer, dağ, kuyu, kabile, hayvan, bitki vs. kelimelerin Farsça tercümesini verirken “nâm-ı caygâhî”, “nâm-ı kûhî” veya “nebâtî” gibi ifadeleri sıklıkla kullanmakta; Müstakîm-zâde ise bu şekilde yapılan tercümeleri bazen kelimesi kelimesine çevirmekte, bazen ise detaylı açıklamaktadır.

الجفري: Nebâtî / Bir nev' otdur.⁶⁵

⁶¹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 213a.

⁶² Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 3a.

⁶³ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 72b, 76a, 74b.

⁶⁴ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 317b.

الشكاعى: Nebâtî / Damm-ı mu'ceme ile bir otdur, Sîbeveyhi, vâhidi ve cem'i birdir dedi ve gayrılar şükâ'â müfredidir derler, Çerha dedikleri nebâtdır ki bâd-âverd ve çakır dikenî daî derler, bir zirâ' sâkı olur, yebûset geldikde rüzgâr kaldırır, etfâl ânâ şeytân 'arabası derler. Fakîr derim ki: Enginar-ı ma'rûfun tohumu olan şükûfesinden daî hâşıl olur.⁶⁶

Müstakîm-zâde, Türkçeleşmiş bilinen bazı kelimeleri genellikle ma'rûf diyerek açıklamadan geçmektedir.

البادية: Bâdiye / Ma'rûf⁶⁷. **الطخا:** 'Ayb / Ma'rûf.⁶⁸

Tiflîsî, mukaddime haricinde kelimelerde herhangi bir istişhad getirmemiş; Müstakîm-zâde ise ayet, hadis, Arap, Fars ve Türk şairlerin şiirleri ve atasözlerinden çokça istişhadda bulunmuştur.

الإبريق: Nehre / Müvâhhide ile Cibrîl ve iklîl veznindedir, yayık ki içinde südi tahrîk ederek yağ peydâ olur, memhâda daî derler ki şâ'ir demiş:

Lekad temeḥḥada fî kalbî meveddetühü

Kemâ temeḥḥada fi'l-ibrîceti'l-lebenü⁶⁹

Hubeyş'ten veya muteber herhangi bir sözlükten kaynaklanan hatalı bir bilgi var ise; Müstakîm-zâde bunun doğrusunu yazmakta, ayrıca verdiği bilgilerin doğruluğunu da yine bazı muteber sözlüklerden veya eserlerden teyid etmektedir.

Tiflîsî'nin Farsça tercümelerinde Arapça ifadeler kullanmasına değinerek Arapça kelimenin Farsça karşılığını söylemektedir.⁷⁰

النجد: 'Araḥ / Der ma'nasına isimdir, onların ikisi 'Arabîdir, bir vezn ve ma'nadadır, Fârisîde hûy ma'rûfdur.⁷¹

*Kânûnu'l-edeb'*in tertibi gereği anlamı ve lafzı aynı fakat hareketleri farklı kelimeler veya lafzı farklı manası aynı olan kelimeler ayrı nev'lerde tekraren yazılmakta; Müstakîm-zâde bu gibi durumlarda kelimenin tercümesini "mislühü" "sâbıkı gibidir" veya daha önce nerede geçtiyse orayı işaret ederek kelimeyi tercüme etmemektedir.⁷²

العمرّد: Mişlühü / Vezn ve teşdîd ve ma'nada sâlifî gibi, lâkin şânîsî bedelinde mîmledir.⁷³

الأنساب: Nesebhâ / Fethle ve nûnladır, müfredî nesebin mefhûmu sâbıkdır.⁷⁴

Kelimeler çoğul formatında ve tekil formatında geçtiyse çoğullukla bu tarz kelimeleri açıklamamakta; fûlan kelimenin çoğuludur veya fûlan kelimenin müfredidir demektedir.⁷⁵

الأجناب: Merdumân-ı cunub / Cîmledir, cunub-ı sâbıkın cem'-i kıletidir.⁷⁶

⁶⁵ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 60a.

⁶⁶ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 85b.

⁶⁷ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 77b.

⁶⁸ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 20a.

⁶⁹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 336b.

⁷⁰ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 381a, 401b, 398a.

⁷¹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 382a.

⁷² Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 386a, 259b.

⁷³ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 387a.

⁷⁴ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 208b.

⁷⁵ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 361a, 395b.

⁷⁶ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 261a.

الكراميد : Devendegân / Müfredi kermed mezkûrdur.⁷⁷

Çok az olmakla beraber bazı kelimeler hakkında sayı vererek daha önce geçtiği yeri işaret etmekle iktifa etmektedir.

الأراد : Bünhâ-yı üstühân-ı binâ-gûş / Müfred rübâ'iyâtta lafz-ı râbî'dir.⁷⁸

Kelimelerin farklı kullanımları daha önce herhangi bir nev'de geçiyse Müstakîm-zâde genellikle bu kelimeleri ikinci kere açıklamaz, daha önce geçen yeri işaret etmekle iktifa eder, fakat bunu yaparken asla aynı ifadeleri kullanmaz, aksine Arapça, Farsça ve Türkçenin zengin dil varlığından istifade ederek aynı manaya gelen farklı lafızlar kullanmaktadır. Örnekleri çok olmakla beraber 296^a sayfasında birçok kelime bu şekilde açıklanmıştır.⁷⁹

Müstakîm-zâde, kelimelerin tercümesini yaptıktan sonra kendi görüşünü "fağîr derim ki" ifadesiyle açıklamaktadır.⁸⁰

الهنء : 'Aâdâ dâden / İhsân eylemek ve kerem kılmaktır, bu kelimenin mehmûzâtta nazîri yokdur deyü Mütercimü's-Sıhâh taşrîh ider, sebab-i zâhiri yokdur, Mütercim fağîr derim ki: Meger dört bâbdan daği gelmesi vech ola.⁸¹

Muteber sözlüklere atıfta bulunarak bazı kelimelerin Türkçe tercümesini yapmamaktadır. el-fukû' الفقوء kelimesinin Türkçe tercümesinde; "dammi-fâ ile Kâmûs'ta feth ile Mühezzeb'te taşrîh olunmuştur" diyerek bu lafzı tercüme etmemiştir.⁸²

3.3. Nüsha Tavsifleri

Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'in yurt içinde beş, yurt dışında ise iki yazma nüshası olmak üzere toplam yedi nüshasını tespit ettik. Yurt içinde bulunan nüshalar:

a. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Nüshası

Müellif nüshası olan Reşid Efendi nüshası müsveddedir. Müstakîm-zâde'nin tebyiz edilmiş nüshasının olup olmadığı hakkında herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Ancak Reşid Efendi nüshasının dördüncü cildinin son varığında Müstakîm-zâde, imkânlar dâhilinde eseri temize çekeceğini ifade etmektedir. Bu nüshanın satır sayısı müsvedde olmasından dolayı değişken olup net bir rakam verilememektedir. Bununla beraber tahkik esnasında tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin birinci cildinde ortalama varakların satır sayısı 25, ikinci cildinde ise 45'tir. Ancak bazı varaklarda satır sayısı 55'e çıkmaktadır. Nüsha dört ciltten müteşekkildir.

1. Cilt

Arşiv No: 950	Müstensih: Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn		
Telif Tarihi: 1192	Yazı Türü: Ta'lik	Yaprak Sayısı: 271	Satır Sayısı: 25

2. cilt;

Arşiv No: 951	Yazı Türü: Ta'lik
Yaprak Sayısı: 262	Satır Sayısı: 40-55

3. cilt;

⁷⁷ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 395b.

⁷⁸ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 400b.

⁷⁹ Müstakîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 951), 296a.

⁸⁰ Müstakîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 222b.

⁸¹ Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 222b.

⁸² Müstakîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950), 217a.

Arşiv No: 952	Yazı Türü: Ta'lik
Yaprak Sayısı: 301	Satır Sayısı: 30-40

4. cilt;

Arşiv No: 953	Yazı Türü: Ta'lik
Yaprak Sayısı: 278	Satır Sayısı: 30-40 ⁸³

b. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Bölümü

Bu nüsha iki cilt halinde istinsah edilmiştir. Fakat elimizde Kitâbu'l-'Ayn'a kadar olan birinci cildi bulunmaktadır. İkinci cilt ile alakalı yaptığımız araştırmalar neticesinde herhangi bir veriye ulaşamadık. Eser kütüphane kataloğuna "el-Sima'i Selase" şeklinde yanlış kaydedilmiştir.

Arşiv No: 1755	İstinsah Tarihi: yok	Müstensih: İshak b. Mehmed
Yazı Türü: Talik	Yaprak Sayısı: 656	Satır Sayısı; 31 ⁸⁴

c. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Nüshası

İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl, bu nüshanın mübeyyaza/temize çekilmiş nüsha olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Nüsha iki cilt olarak istinsah edilmiştir.

1. cilt

Arşiv No: 3253	Müstensih: Müftü-zâde Mehmed b. Mehmed eş-şehîr bi-Tâhir		
İstinsah Tarihi: 1218	Yazı Türü: Talik	Yaprak Sayısı: 708	Satır Sayısı; 31

2. cilt

Arşiv No: 3182	Yazı Türü: Talik
Yaprak Sayısı: 656	Satır Sayısı; 31 ⁸⁶

d. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Nüshaları

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'in iki nüshası bulunmaktadır. İki nüshanın da müstensihisi Halil b. Hüseyin adlı hattattır.

Arşiv No: NECTY05771	İstinsah Tarihi: 1203	Müstensih: Halil b. Hüseyin	
Boyut: 331x224, 242x126 mm	Yazı Türü: Ta'lik	Yaprak Sayısı: 630	Satır Sayısı; 41

Birinci sayfa boş olup 2^b sayfasında ise eserin önsözü vardır. Eser 3^b sayfasından başlamakta; ayrıca bazı yapraklarda derkenar vardır. Mıklebi ve ön kapağı kopmuştur.

Nüsha Özellikleri: Söz başları ve duraklar kırmızıdır. Bazı kelimelerin üzeri kırmızı ile çizilidir. Serlevha: Mihrabiyeli ve müzehhebdir. Siyah, kırmızı ve yaldızlı cedvellidir. Kağıt cinsi aharlı olan eser, su yolu filigranlıdır.

⁸³ Müstâkîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Reşid Efendi 950, 951, 952, 953)

⁸⁴ Müstâkîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Murad Molla 1755)

⁸⁵ Müstâkîm-zâde; *Tuhfe-i Haqqâtin*, 71.

⁸⁶ Müstâkîm-zâde; *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*, (Esad Efendi 3253, 3282)

Cilt özellikleri: Kırmızı meşin kaplı olan eser ıstampa yaldızlı zencerekli ve şemselidir.

e. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 2

Arşiv No: NECTY00001	İstinsah Tarihi: 1208	Müstensih: Halil b. Hüseyin	
Boyut: 330x215, 240x125 mm	Yazı Türü: Ta'lik	Yaprak Sayısı: 569	Satır Sayısı; 41

Eserin başında ilave sayfalardan 2^b'da eserin tertibi hakkında fevaid vardır. 1^a'da 2 adet temellük kaydı, 2 adet şahıs mührü ve 1 adet silinmiş kurum mührü vardır.

Nüsha Özellikleri: Söz başları kırmızı, serlevha ise mihrabiyeli ve tezhiblidir. Yaldızlı, kırmızı ve siyah cetvelli olan nüshanda kullanılan kağıt aharlıdır. Eserin cildi vişneçürüğü meşin ile kaplıdır.⁸⁷

Yurt dışında bulunan nüshalar:

a. Yahuda Abraham Shalom Nüshası

Yahûdi koleksiyoner Abraham Shalom'un (1877-1951) yazma eser koleksiyonunda bulunan *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb* nüshası Kitâbu'l-'ayn'dan başlamaktadır. Eser hakkında verilen "النصف الثاني منه" ifadesinden de anlaşıldığı üzere nüsha *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*'in ikinci cildir. Eser "*elsine-i selâse*" ismiyle kaydedilmiştir.⁸⁸

Arşiv No: yok	İstinsah Tarihi: 1222	Müstensih: Müftü-zâde Mehmed el-'arîf bi-Yegen	
Boyut: 183x311 mm	Yazı Türü: Talik	Yaprak Sayısı: 563	Satır Sayısı; 27

b. Princeton Üniversitesi Nüshası

İki cilt halinde istinsah edilmiş nüshanın birinci cildir. Yahûdi koleksiyoner Abraham Shalom'un koleksiyonunda bulunan nüsha ile yazı ve satır sayısı gibi benzerliklerden dolayı bu nüshanın birinci cildi olma ihtimali yüksektir.⁸⁹

Arşiv No: 68Yq	İstinsah Tarihi: yok	Müstensih: yok	Yazı Türü: Talik
Boyut: 306 x 203 (240 x 107) mm.		Yaprak Sayısı: 709	Satır Sayısı; 27

Sonuç

Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn, Osmanlı'da eğitim sisteminin bozulmaya yüz tuttuğu, ilmî ve edebî gerilemenin başladığı XVIII. yüzyılda yaşamış önemli bir âlimdir. Farklı disiplinlerde eser telif eden Müstakîm-zâde, özellikle yazdığı biyografik ve tasavvufî eserler ile öne çıkmaktadır. İyi bir eğitim alan Müstakîm-zâde, tasavvufî ve ilmî icâzetnâmeler gibi lûgat ilmindeki icâzetnâmesini de Mehmed Emîn-i Tokâdî'den almıştır.

Tercüme-i Kânûnu'l-edeb, Hubeys et-Tiflîsî'nin telif ettiği *Kânûnu'l-edeb* adlı Arapça – Farsça iki dilli olan sözlüğe Müstakîm-zâde'nin yapmış olduğu Türkçe tercüme ile üç dilli ansiklopedik mahiyette bir sözlüktür.

⁸⁷http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?qu=m%C3%BCstakimzade&rw=96&isd=true# (Erişim: 12 Ekim 2020)

⁸⁸ Efraim Wust, Catalogue of the Arabic, Persian, and Turkish Manuscripts of the Yahuda Yahuda Collection of the National Library of Israel volume 2, N1 Brill, (2020), 267-68.

⁸⁹ <https://catalog.princeton.edu/catalog/5125504> (12 Ekim 2017)

Tercüme-i Kânûnu'l-edeb'in yedi nüshası tespit edilmiştir. Bunlar; Süleymaniye Kütüphanesinde kayıtlı Reşid Efendi, Esad Efendi, Murad Molla, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan iki nüsha, Princeton ve Yahuda Abraham Shalom nüshalarıdır.

Müstakîm-zâde, eseri, Mir Mehmed Nûrî'nin isteği üzerine tercüme etmiştir. Tercümeyle 1183/1768 yılında başlamış 1192 yılında tamamlamıştır. Ayrıca bazı varaklarda, eseri daha sonraları tekrar gözden geçirdiğine dair ifadeler rastlanmıştır.

Çok iyi düzeyde Arapça ve Farsça bilen Müstakîm-zâde, Tiflîsî'nin hata ettiği yerlerde veya uygun bağlamlarda kendi görüşlerini "fağîr derim ki" diyerek açıklamakta; bazen kendi görüşlerini desteklemek için diğer eserlerden örnekler vermekte bazen de bu eserlerde verilen bilgiyi eleştirmektedir. Özellikle *Vânkulu Lüğatı* ve *Ahterî*'ye yönelik eleştirileri fazladır.

Müstakîm-zâde yapmış olduğu tercümede kelimeleri açıklarken verdiği detaylı bilgiler ile eseri ansiklopedik mahiyete bürümüştür. Zira tercümede, tarihî bilgilerin yanısıra coğrafya, temel islâmî ilimler, felsefe, edebiyat ve diğer alanlarda çok sayıda konu işlenmiştir.

Tercüme-i Kânûnu'l-edeb Anadolu'da yazılmış üç dilli mensûr birkaç sözlükten biridir. Ancak son harfe göre tertip edilmesi itibarıyla alanında yazılmış tek sözlüktür. Eseri tercüme eden Müstakîm-zâde'nin sıradan bir mütercim olmayıp lügat ilminde icâzetnâme sahibi olması, esere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1275.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin Esmâü'l-müellifin ve Âsârü'l-muşannifin*. İstanbul: Matba'a-i Behiyye, 1951.
- Bahar, Muhammed Takî. *Sebk-şinâsi*. 2 cilt. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emir Kebîr, 1370.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Yedigün Yayınları, 1948.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa- Âmire, 1303.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. 5 Cilt, Leiden: 1937.
- Efraim Wust, *Catalogue of the Arabic, Persian, and Turkish Manuscripts of the Yahuda Yahuda Collection of the National Library of Israel volume 2*, N1 Brill, (2020), 267-68.
- Haskan Mehmet Mermi. *Eyüp Sultan Tarihi*, (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2008), 1/346.
- Hızır b. İbrâhim Bevârihî. *Kâmilü't-ta'bîr Tercümesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, A-9577, 1a-582b.
- İncebilir, Uğur. Müstakîm-zâde'nin Tuhfetü'l-Merâm İsimli Eserinin Tahkîk ve Tahlîli. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İzgi, Cevat. "Hubeyş et-Tiflîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18/ 268-270, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsî'l-'Arabî, 1396.
- Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vuşûl ilâ Tabakâti'l-fuğûl*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1b-577a.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müeessetü'r-Risâle, 1993.
- Mahfûz, Hüseyin Ali. "Âsârü Hubeyş et-Tiflîsî", *Mecelletü Mecme'u'l-lugati'l-'Arabiyyeti bi-Dımaşk* (1975), 392-406.
- Muallim Nâci. *Esâmî*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308.

- Münzevî, Ali Naki. *Ferhângâ-yi Fârsî be-'Arabî*. Tahran: Çaphâne-i Dânişgâh, 1959.
- Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin. *Mecelletü'n-nisâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 628, 1b-472a.
- Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin. *Şerh-i Dîvân-ı Hazreti 'Ali*. Bulâk: Dâru't-tibâati'l-kâine 1839.
- Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin. *Tuhfe-i Hattâtîn*. nşr. İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İstanbul: Türk Tarih Encümeni Neşriyatı, 1928.
- Müstakîm-zade, *Nusret-i Mübtedî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 66b-84b.
- Müstakîm-zade, *Şerh-i İbârât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1b-125a.
- Müstakîm-zâde, *Tercüme-i Kânûnu'l-edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1b-281b.
- Nesimov, Elnur. *XIII. Yüzyıl Başlarında Anadolu Azerbaycan İlişkileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Öz, Yusuf. *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 2016.
- Öztürk, Ali. *Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Hz. Ali Dîvânı Tercümesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Poyraz, Mevlüt. "Hubeyş et-Tiflîsî'nin Hayatı: Biyografi Denemesi", *Akademik-Uş*, 2/1 (2018), 70-71.
- Riyâhî, Muhammed Emîn. "Tiflîsî Pişâheng-i Fârsî Nivîsî Der Diyâr-ı Rûm". *Mecelle-i Âyende* 7/ 8, 620-625.
- Safa, Zebîhu'llâh. *Târîh-i Edebiyât der Îrân*. 3 cilt. İsfahan: Firdevs Yayınları, 1398.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *Kâmilu't-ta'bir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1b-167a.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *Beyânü's-sinâ'ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1b-99a.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *et-Telhîs fi'l-lâli'l-Kurân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 85b-86a.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *Kânûnu'l-edeb*, thk. Gulâmırza Tâhir. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *Kânûnu'l-edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 1b-398b.
- Tiflîsî, Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed. *Takvîmu'l-edviye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1b-92b.
- Usta, Muhiddin. *Tabîb-zâde Mehmed Şükri Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Uzun, Adem. "İslam ve Bilim Tarihinde Sözlükçülük: Hubeyş Tiflîsî'nin Kânûnu'l-Edeb Adlı Arapça-Farsça Sözlüğü" *ERDEM*, 77, (Aralık 2019), 151-178. DOI: 10.32704/erdem.656902
- Yılmaz, Ahmet vd. "Müstakîm-zâde'nin Terkîb-i Bendî" *Marife*, 19/2, (2019), 617-636.
- Yılmaz, Ahmet. *Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddin Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâbı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

**AYNÜ'L-KUDÂT-I HEMEDÂNÎ'YE GÖRE KUR'ÂN'IN HAKİKATİ VE TEMEL
MÂNEVÎ ÖZELLİKLERİ**

The Truth of the Qur'an in the Thought of Ayn al-Qudât Hamadânî and Fundamental
Spiritual Features

Abdurrahim ALKIŞ

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Diyarbakır

Assoc. Prof, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sufism

abdurrahim.alkis@dicle.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6125-8625

DOI 10.34085/buifd.838187

Öz

İslâm dîninin mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerîm ve Allah'ın elçisi Hz. Muhammed, içerisinde yaşadığımız âleme hitapları bakımından zâhir ve bâhir iken neş'et ve nebeân ettikleri menbâ' bakımından gaybî, bâtinî ve mânevî varlıklardır. Hz. Peygamber'in şahsında âleme nâzil olan Kur'ân'ın bir yönü zâhir iken bir yönü de bâtındır. Kur'ân'ın farklı boyutları bulunduğundan dolayı İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren kendisi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Filhakika farklı yorumların oluşu kadar tabii bir şey yoktur. Zîrâ her insanın idrâk ve görme seviyesi, mertebesi ve makâmı aynı değildir. Tabîatiyle İslâm dîninin mânevî boyutunu oluşturan tasavvuf ilmi ve bu ilmin mümessilleri Kur'ân-ı Kerîm'i kendi âlemlerinden yola çıkarak farklı yorumlara tâbî tutmuşlardır. Mâmâfih İslâm târihinde Kur'ân'ı farklı yorumlamaktan dolayı pek çok farklı mücâdeleler vukû bulmuştur. Biz bu çalışmamızda sûflerin Kur'ân'a bakışı, Kur'ân'ı yorumlama metodları hakkında bilgiler sunacağız. Özellikle bu konuda çarpıcı tespitleri bulunan Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin (v. 525/1331) söylediklerinden yola çıkarak Kur'ân'ın mânevî, bâtinî ve gaybî cihetini ele alacağız. Bununla birlikte Hemedânî'nin nazarını esâs alarak Kur'ân'ın temel mânevî özelliklerini başlıklar hâlinde işleyip değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Zâhir-Bâtin, Mânâ, Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Sûfî

Abstract:

While the holy book of the religion of Islam, the Quran and the Messenger of Allah, Hz. Muhammad are apparent and immense in terms of appealing to the world we live in, both are esoteric invisible, intangible and spiritual presence in terms of his neş'ah and the origin. One aspect of the Quran, which was sent down to the realm in the person of the Prophet Muhammad, is apparent while another aspect is immanent. Due to the different dimensions of the Quran, different interpretations were made about the verses of the Quran from the first years of Islamic history. There is nothing more natural than these different interpretations. Because the level, order and level of understanding as well as the vision of every person are not the same. Sufi circles, who are the representatives of Sufi thought, which constitutes the spiritual dimension of the religion of Islam, naturally made the Koran subject to different interpretations based on their own point of view. Indeed, in the history of Islam, difficult struggles occurred due to the different interpretation of the Quran. In this study, we will provide information about the view of Sufis to the Quran and their interpretation methods. In addition, we will consider the spiritual, inherent and unseen aspect of the Quran based on what Ayn al-Qudat Hamadani (d. 525/1331) said strikingly. We will consider and evaluate the basic spiritual features of the Quran as headings, based on the point of view of Hamadânî.

Keywords: Quran, Apparent-İmmanent, Ayn al-Qudat Hamadani, Sufi

أُنزِلَ الْقُرْآنُ لِيُعْمَلَ بِهِ فَاتَّخَذْتُمْ دِرَاسَتَهُ عَمَلًا

Kur'ân amel edilmek için gönderildiği hâlde siz onunla ilgili dirâse/araştırma yapma yoluna gittiniz.¹

(Hasan-ı Basrî v. 110/728)

Giriş:

Allah'ın kelâm-ı kadîm'i olan Kur'ân-ı Kerîm gaybî ve bâtinî bir özellik taşıyan vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur. Hz. Peygamber yeri geldiğinde bu kelâmı tefsîr etmiş ve sahabeye en üst seviyeden yânî birinci elden beyânda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in yanı sıra sahabenin de bir kısmı Kur'ân'ı tefsîr etmede ön planda yer almıştır. Başta Hz. Alî olmak üzere, *Tercümânü'l-Kur'ân* diye meşhûr olan İbn-i Abbâs, en çok hadîs rivâyet eden sahabîlerden Ebû Hüreyre bu konuda öncü isimler arasında yer almıştır. İslâm dîninin temel kaynaklarından sayılan Buhârî hadîslerinde açıkça görüldüğü üzere bahsi geçen isimler Kur'ân'ı hem zâhirî hem bâtinî mânâda tefsîr etmişlerdir.

Dikkat çekici bir vâkıa da İslâm târihinde vukû bulan savaşların bir kısmının, Kur'ân'a dâir farklı bakış açılarından kaynaklanmış olmasıdır. Hâricîlerin Hz. Alî'ye karşı gerçekleştirdikleri savaşlarda olduğu gibi pek çok savaş farklı Kur'ân yorumlarından ortaya çıkmıştır. Mâlesef Hâricîler Hz. Peygamber'in أنا مدينة العلم وعليّ بابها *Ben ilmin şehriyim Alî de onun kapısıdır*² diye sitâyîşte bulunduğu Hz. Alî'yi Kur'ân'ı anlamamakla suçlayabilmişlerdir.

Tâbiîn döneminin önemli isimlerinden olan Hasan-ı Basrî'den (v. 110/728) ayrılan bir tâifenin kurduğu Mu'tezile Mezhebi, Kur'ân'ın mahlûk/yaratılmış olduğu iddiâsında bulunmuş, *aklın haddini aşan ve tavrın verâe tavrı'l-akl* diye isimlendirilen meselelerde akla büyük pay biçmeye başlamıştır. Hasan-ı Basrî hazretleri bu tâifenin yanlış yaklaşımlarından dolayı olacak ki: أُنزِلَ الْقُرْآنُ لِيُعْمَلَ بِهِ فَاتَّخَذْتُمْ دِرَاسَتَهُ عَمَلًا *Kur'ân amel edilmek için gönderildiği hâlde siz onunla ilgili dirâse/araştırma yapma yoluna gittiniz* buyurmuştur. Mu'tezile'nin bu tavrı Ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından tenkit edilmiş ve Kur'ân'ın *gayr-ı mahlûk/yaratılmamış* olduğu görüşü ısrarla savunulmuştur. Ehl-i Sünnet'in öncü isimlerinden İmâm-ı Gazzâlî (v. 505/1111) dinin kapalı bırakılmış konularının ancak *er-râsihune fi'l-ilm/ilimde derinleşenler* tarafından bilenebileceğini ve bu tâifeden olabilmek için de keşif ve müşâhede sâhibi olmanın lüzumunu vurgulamıştır. Gazzâlî, dinde fakîh olmayanların bu konularda araştırma yoluna gitmelerinin tehlikeli olduğunu söylemiş ve böylelerinin gerçekleştirdikleri çabaların ancak fitne çıkarmaya yaradığını ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre Mu'tezile tâifesi, araştırılmaması gereken dinî konuları tetkik etme yoluna gitmiş, lüzumsuz tartışmalara, zaman israfına sebep olmuştur. Mu'tezile'nin tartışmaya açtığı konular arasında yer alan *Kur'ân mahlûk mudur, değil midir? Kur'ân'ın harfleri kadîm midir, hâdis midir?* soruları İslâm âlemini oldukça uğraştırmış ve pek çok fitnenin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ehl-i İ'tizâl akıllarınca bahsi geçen meselelere açıklık getirmeye çalışmış ve ciddî münâzaralara girişmişlerdir. Oysaki Gazzâlî'ye göre Kur'ân-

¹ Bkz. Ebû'l-Meâlî Aynü'l-Kudât Abdullah b. Ebûbekir Muhammed Hemedânî, *Temhîdât-ı Aynü'l-kudât*, (thk: Afif Useyrân), İntişârât-ı Menûçehrî, 8. Baskı, Tahran: 1389, s. 178

² Bkz. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmii's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr, Dârü'l-Fikr, Beyrut: 2010, c. 3, s. 46; Tirmizî'de أنا دار العلم وعليّ بابها *Ben ilim eviyim Alî onun kapısıdır*, şeklindeki rivâyet için bkz. Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, (hızr. Yûsuf el-Hâc Ahmed), Dârü'l-Menhel, Dimaşk: 2011, c. 10, s. 210

ı Kerîm'in bizden istediği bu vb. konuları tartışmak değil, Kur'ân'ın emir ve nehiyelerine riâyet etmek ve sâlih amellerde bulunmaktır.³

İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm/Kelâm İlmi Konusunda Avâmın Ağzına Gem Vurmak isminde bir eser kaleme alan Gazzâlî, Kelâmcılar ve Felsefecilerin gereksiz yere yaptıkları tartışmalar neticesinde halkın îtikâdını bozulmuş, mânen ve îtikâden hasta olan kişilerin hastalıkları böylece daha da artmıştır. Mâmâfih ona göre Kur'ânî deliller gıdâ gibi olup bütün insanlara faydalı iken Kelâmcıların getirdikleri deliller ise çok az sayıda insana fayda sağlamış, insanların ekserisine zarar vermiştir.⁴

Gazzâlî'nin İhyâ'sında belirttiğine göre selef-i sâlihîn kelâm ilmi ile uğraşmayı hoş karşılamamış, hatta bu ilimle uğraşmayı bid'at saymıştır. Zîrâ ilâhiyât bahislerinde naslardan ziyâde akla fazla pay biçilmiş ve akıl kendi alanının dışında olan ve Gazzâlî ile Aynü'l-Kudât'ın ısrârla "tavrun verâe tavri'l-akl/akıl ötesi alan" diye tâbîr buyurduğu, bu alanın meseleleri hakkında pek çok hatâyâ girilmiştir. Bundan dolayı ikisine göre ilâhiyat mevzûunda yaşanan tartışmalar ve taassub üzere gerçekleşen mücâdeleler kat'î sûrette câiz değildir. Nitekim onlara göre kutsal meselelerde tartışmayı âdet hâline getirenler, dînin aslî meselelerinde ihmâlkâr kişilikler olmuşlardır.⁵

Aynü'l-Kudât bu vb. pek çok konuda hocası Gazzâlî ile aynı görüştedir. Nitekim Mektûbât'ında bu konuları tartışanları eleştirir ve onların bu meselelere vâkıf olmadıklarını ifade eder. Hemedânî bir cemâatin Kur'ân kadîm midir? değil midir? şeklinde tartışmalara giriştiğini fakat bunlara Kur'ân nedir? diye bir soru sorulduğuna onların buna cevap verebilecek durum ve kapasitelerinin olmadığını, üstelik cevaplarında ittifâk edebilecek bir vâziyetlerinin de bulunmadığını beyân eder. Ona göre Kur'ân'ı tanımayan bir kişi nasıl kalkar da onun kadîm ve hâdis olabileceğini tartışır? Nitekim mezhepler arasındaki tartışmalar hep bu noktadan ortaya çıkmıştır, der.⁶

Filhakîka Ehl-i Sünnet âlimlerine göre *kelâm* sıfatı, Allah'ın yedi sübûtî sıfatından birisi olup Allah'ın zâtıyla birlikte kadîmdir ve ğayr-i mahlûktur. Mu'tezile'ye göre ise *kelâm* Allah'ın fiilî sıfatlarından olup hâdistir, yânî mâhlûktur. Bu düşüncenin sebebiyet verdiği akîdevî sonuçları ileride ele alacağımızdan dolayı şimdilik kısa geçelim.

Az önce bahsettiğimiz gibi vahiy mânevî bir vâkıa olup ulûhiyyet ile nübüvvet arasında gerçekleşen gaybî bir müvâsalattır. Binâenaleyh dînin üç esâsından biri olan ve vahiy ile gerçekleşen nübüvvet vazifesi *gayb âlemi* kökenli bir vazîfedir. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (v. 478/1085), İmâm Gazzâlî (v. 505/1111) ve Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî (v. 525/1131) gibi pek çok Ehl-i Sünnet uleması ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret'i (usûl-i selâse'yi) dîn'in üç temel esâsı yânî *usûlü'd-dîn* olarak belirlemişlerdir. Mâmâfih içerisinde yaşadığımız âlem açısından bu üç mesele *gayb* ve *bâtındırlar*. Hatta üst mertebelerde *ebtanü'l-butûn* ve *gaybü'l-guyûb* mâhiyyetindedirler. Nitekim üç mefhûmun da bilimsel olarak îzâhı ve isbâtı mümkün değildir. Ârifler bu tür mânâların hakikatlarına muttalî olabilmek için *bâtında açılan basîret gözünel'infîtâhü aynı'l-basîre fi'l-bâtın'a* ihtiyaç duyulduğunu ifade ederler. Tabîatiyle ârifler ezbere konuşmazlar,

³ Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, İhyâü ulûmî'd-dîn, Dârü İbni Hazm, Beyrut: 2005, s. 996, 1057-1058

⁴ Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm, (hzr: Komisyon), Dârü'l-Minhâc, Beyrut: 2017, s. 93-94

⁵ Gazzâlî, İhyâ, s. 31-32

⁶ Bkz. Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ebûbekir Muhammed Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Nâmehâ-yı Aynü'l-Kudât, (hzr: Alî-Nakî Münzevî), İntişârât-i Esâfir, Tahran: 1387, c. 3, s. 344

bu konuya dâir görüşlerini kendi reylerinden değil Kur'ân'daki bâzı âyetlerden yola çıkarak temellendirirler. Vahiy mahsûlü olan ve nûrânî bir özellik taşıyan Kur'ân-ı Kerîm ve bu vahye muhatap olup onun tev'emi/ikizi olan Hz. Peygamber sadece şekil ve kalıplardan ibâret olmayıp asılları îtibâriyle mânevî ve rûhânî varlıklardır.

1. Aynü'l-Kudât'a Göre Kur'ân'ın Temel Özellikleri

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî pek çok eserinde Kur'ân'ın farklı vechelerine dikkat çeker. Onun Kur'ân hakkında söylediklerini bir araya getirdiğimizde çok çarpıcı tespitlerde bulunduğunu görürüz. Tasavvufî konuları işlerken genellikle Kur'ân'dan âyetlerle istişhâdlarda bulunur. Bu istişhâdlarından da açıkça anlaşılacağı üzere Kur'ân'a vukûfiyeti insanı hayrân bırakacak kadar hârikadır. Hemedânî, sürekli okuduğumuz fakat fark edemediğimiz incelikleri çok vecîz bir şekilde ifâde etmede çok başarılıdır. Şimdi de ilgili okumalarımızdan yola çıkarak onun nazarından Kur'ân-ı Kerîm'in ana hususiyetlerini ele alalım:

a. Kur'ân, Allah Katından Hz. Peygamber Vasıtasıyla Nâzil Olan Bir "Nûr"dur:

Nûr kavramı tasavvuf düşüncesin temel kavramlarından birisidir. Özellikle Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında ve Aynü'l-Kudât'ın *Temhîdât*'ında detaylı bir şekilde ele aldığı bu kavram, sonraları İşrâk Şeyhi Sühreverdî'nin (v. 587/1191) işrâk anlayışının ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (v. 638/12440) vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli kavramlarından birisi olacaktır.

Burada hemen en başta belirtmemiz gereken hakikat tasavvufun temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok mânevî ve gaybî varlığı nûr olarak isimlendirmesidir. Bâhusûs Kur'ân'da Cenâb-ı Hak zâtını göklerin ve yerlerin nûru olarak zikretmiştir. Cenâb-ı Hak'ın zâtı hakkında teşbîhler yoluyla da olsa en açık bir şekilde tavsifte bulunduğu ve insanların idrâklerine sunduğu âyetlerden birisi Nûr sûresinin şu âyetidir:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer. Lamba câm içerisinde dir. Câm, sanki inciden bir yıldız. Ne doğuya ve ne batıya mensûb olmayan mübârek bir zeytin ağacının (yağı)ndan yakılır. (Öyle mübârek bir ağaç) ki, neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir. Işığı parıl, parıldır. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi bilir.⁷

Bu âyet-i kerîme'de Cenâb-ı Hak kendi zâtını nûr olarak tavsîf ettiği gibi kelâm-ı kadîm'i olan Kur'ân-ı Kerîm'i ve bütün âlemlere rahmet yânî varlık sebebi olarak gönderdiği Hz. Peygamber'i⁸ de hakikatleri îtibâriyle nûr olarak isimlendirmiştir. Hemedânî, *قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ*, Şüphe yok ki size Allah'tan bir nûr ve berâberinde apaçık bir kitâb geldi,⁹ âyet-i kerimesinde geçen nûr kavramını müfessirlerin ekserisi gibi Hz. Peygamber'e yorar.

Aynü'l-Kudât *Temhîdât* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'in nûr olması bahsini şöyle dile getirir:

*(Cenâb-ı Hak), kelâmı olan Kur'ân'ı "nûr" diye isimlendirdi: وَأَتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أَنْزَلْنَا مَعَهُ "Onunla birlikte nâzil olan nûr'a tâbi olanlar ..."*¹⁰ *Sen Kur'ân'ı beyaz kâğıd üzerinde nakşedilen siyâh harflerden ibâret*

⁷ Nûr, 35

⁸ Aynü'l-Kudât, *Temhîdât*, s. 1-2. Ayrıntılı bilgiler için: Abdurrahim Alkış, Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Diyarbakır: 2015, c. VII, sy. 13, s. 139-161

⁹ Mâide, 15

¹⁰ A'raf, 157

bir şey mi zannediyorsun?! Bil ki kâğıt, kalem ve satırlarda nûr yoktur yâni bunlar nûr değillerdir. Aksi takdîrde القرآن كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ 'Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve ğayr-i mahlûktur' ifâdesinin hakîkati ne anlam içerebilirdi ki?!¹¹

Hemen belirtelim ki bizim nûr kavramının hakîkatini şehâdet âlemindeki normal kuvvelerimizle idrâk etmemiz mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerden anlaşılan "nûr"un eşyanın hakikatini göstermeye yarayan, kâinâtı aydınlatan ve hak ile bâtılı, hayır ile şerri birbirinden ayırt etmeyi sağlayan ilâhî bir ışık olduğudur. Gazzâlî'nin Mişkât'ında belirttiği üzere nûrun merâtibi vardır ve varlık nûrlar hiyerarşisinden oluşmaktadır. Dünyevî, semâvî nûrlar gibi bâtınî ve mânevî nûrlar da bulunmaktadır.¹² Fakat bu bâtınî ve mânevî nûrları idrâk etmek herkese nasip olmaz. Örneğin Aynü'l-Kudât'ın âyetlerden yola çıkarak îzâh etmeye çalıştığı Nûr-i Muhammedî herkesin idrâk edebileceği bir nûr değildir. Ona göre Ebû Cehiller Ebû Lehebler bu nûru görmezlerken Ebûbekirler, Alîler gördü.

İmâm-ı Gazzâlî'ye göre bir yönüyle nûrânî olan Cenâb-ı Hak şiddet-i zuhûrundan mahfîdir. Gerçek Nûr Allah'tır, O'nun dışındaki nûrlara ancak mecâzen nûr denilebilir. Ve O'nun nûrunu hakıyla idrâk etmek mümkün değildir.

İşrâk Şeyhi Sühreverdî اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ Allah göklerin ve yerin nûrudur¹³ ve وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا Artık Rabbinin nûruyla yer aydınlanır (Zümer: 69) âyet-i kerîmelerinden yola çıkarak Cenâb-ı Hakk'ı nûrların kaynağı olarak görür ve O'nu Nûrül-Envâr diye tavsîf eder.¹⁴

Sûfîlere göre nûr mertebelerini detaylı bir şekilde idrâk etmek ve görmek için basîret gözüne ihtiyaç vardır. Böyle bir göze sahip olan kişiler ancak bu nûrları idrâk edebilirler. Hemedânî'ye göre basîretten nasîbi olmayan ve göremeyenler tıpkı körlerin renklere îmânı gibi bir îmânla bu nûrânî varlıklara inanmak zorundadırlar.¹⁵ Fakat Kur'ân'ın: وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا Bu dünyada kör olan âhirette de ködür, yolunu daha da şaşıracaktır¹⁶ beyânından anlaşılan büyük bir karanlıkla karşı kaşıya kalma tehdîdi hep sürecektir ve nitekim اللهُ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ Allah bir kimseye nûr vermezse onun aydınlıktan asla nasîbi olmayacaktır¹⁷ bahtsızlığı hep devam edecektir.

Hemedânî'nin hocası olarak kabûl ettiği ve mânâ âleminde gördüğü ve zamanının ulemâ-i râsihun olan on şahıstan biri olarak zikrettiği ve bizdendir¹⁸ dediği İmâm-ı Gazzâlî Kur'ân'ı ziyâ/ışık saçan nûrânî bir varlık olarak niteler. Gazzâlî Kur'ân'ın aldanmadan kurtuluş vesilesi, hakikatlere ulaşma rehberi olmasının yanı sıra kalblerdeki hastalıklara şifâ kaynağı olduğunu söyler.¹⁹

¹¹ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 2

¹² Bkz. Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr, (hzr: Abdülazîz İzzüddîn es-Seyrevân), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut: 1986, s. 136

¹³ Nûr, 35

¹⁴ Bkz. Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek, Pertevnâme, (Mecmûa-i âsâr-i Fârisî-yi Şeyh-i İşrâk içerisinde, hzr: Seyyid Hüseyin Nasr), Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran: 1373, c. 3, s. 81; Elvâh-ı imâdiyye, s. 182-183

¹⁵ Bkz. Ebû'l-Meâlî Aynü'l-Kudât Abdullah b. Muhammed Hemedânî, Zübdetü'l-hakâik: Dîni Hakikatlerin Esâsı, (trc ve nşr: Abdurrahim Alkış), Hikemiyât Yayınları, İstanbul: 2020, s. 334

¹⁶ İsrâ, 72

¹⁷ Nûr, 40

¹⁸ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 280-281.

¹⁹ Gazzâlî, İhyâ, s. 322

Gazzâlî İhyâü ulûmi'd-dîn isimli eserinde nûr kavramı hakkında bâzı âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler zikreder. Bunlardan birisi Talak Süresi'nin ikinci ve üçüncü âyetleridir. وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ وَيَزِدْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ, Kim Allah'tan korkarsa Allah kendisine bir çıkış yolu gösterir²⁰, Ve ona hesâb etmediği/hiç beklemediği yerden rızık verir²¹. Gazzâlî bu iki âyeti şöyle tefsîr eder: *Yânî Allah Teâlâ ona müşkil ve şüpheli şeylerden çıkış yolu bağışlar ve tahsilde bulunmadan bir ilim öğretir, tecrübe olmaksızın kendisini fatîn/tecrübe sâhibi yapar.* Bu ifâdelerden anlaşılın insanın ancak takvâ sâyesinde elde edilen nûrla öte âlemleri idrâk edebileceği gerçeğidir.

Gazzâlî'nin konuyla ilgili zikrettiği bir diğer âyet-i kerîme de Enfâl Süresi'nin şu âyetidir: أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا *Ey müminler! Eğer Allah'tan korkarsanız, O size hak ile bâtılı ayırdedecek bir anlayış verir.*²² Gazzâlî ayrıca bâzı müfessirlerin *furkân tâbîrini hak ile bâtılı ayırdedecek bir nûr* olarak tefsîr ettiklerini belirtir. Nitekim kişi bu nûr vasıtasıyla şüphelerin içinden çıkar. Mâmâfih Buhârî ve Müslim rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.v) Allah'tan çokça nûr isteyerek şöyle duâda bulunmuştur: اللَّهُمَّ اعْطِنِي نُورًا وَزِدْنِي نُورًا وَاجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَفِي سَمْعِي نُورًا *Ey Allahum! Bana nûr ver, nûrumu ziyâdeleştire. Kalbimde bana bir nûr nasîb et! Kabrimde bana bir nûr! Kulağımda nûr, gözümden nûr!*²⁴

Yukarıda sıraladığımız gibi sûfîlerin nazarında Allah nûr, Kur'ân nûr Hz. Peygamber nûrdur. Peki, bu nûrların mü'min kişilerle ilişkisi ne? diye soracak olursak âyet ve hadîslere göre Cenâb-ı Hak mü'minlere bu nûrları idrâk edebilecek bir nûr bağışlamıştır ve bu nûrla âlemlerde seyrederek. Mâmâfih bu nûra mazhariyet dahî *takvâ* ile. Nitekim Cenâb-ı Hak; أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ *Ey iman edenler! Allah'a saygısızlıktan sakının ve resulüne iman edin ki size rahmetinden iki kat versin, aydınlığında yürüyeceğiniz bir nûr lutfetsin ve sizi bağışlasın*²⁵ buyurmuştur. Konuyla ilgili istişâhda bulunulan başka bir âyet de: *Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?*²⁶ âyetidir. Zikrettiğimiz âyet-i kerîmelerde dikkati çeken bir gerçeklik de bahsi geçen nurun Allah tarafından bağışlanmış olması durumudur. Nitekim Cenâb-ı Hak Nûr süresinde *اللَّهُ لِيُورِيَ مَنْ يَشَاءُ* Allah dilediğini nûruna iletir²⁷ buyurulmuştur. Sûfîlerin nazarında; Allah, Kur'ân ve Peygamber nûr oldukları gibi bu varlıklara yönelik imân dahî bir nûrdur. Cenâb-ı Hak bu nûru dilediği kulunun kalbine ilkâ eder.

b. Kur'ân Allah'ın Kelâmıdır ve Gayr-i Mahlûktur

Yukarıda Hemedânî'den naklettiğimiz pasajda açıkça görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm bu âlemdeki kitaplara benzemez. Zîrâ o mahlûk değildir. Evet, Kur'ân'ın fihristesi veya günümüz tâbîri ile navigasyonu mesâbesinde olan Mushaf'ın kâğıt, kâlem, satır gibi kesif varlıklardan oluşan kısmı mahlûktur. Fakat bu Mushaf'ın işâret ettiği hakikatler ise nûrânî olup mahlûk değildir. Nitekim Mushaf'daki cümlelere âyet, yâni; işâret diye tâbîr buyurulmuştur.

²⁰ Talak, 2

²¹ Talak, 3

²² Enfâl, 29

²³ Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbni Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dârü'l-Mârifet, Beyrut: 1379, c. 11, s. 99

²⁴ Bkz. Gazzâlî, İhyâ, s. 900

²⁵ Hadîd, 28

²⁶ En'âm, 122

²⁷ Nûr, 35

Mushaf'taki harfler, kelimeler, cümleler Allah tarafından beşerin seviyesine indirilmiş ifâdelerdir. Allah yüceliği ve azameti ile kelâmı bulunsaydı hiç himse ve hiçbir varlık bu kelâmı dinlemeye güç yetiremezdi.

Ehl-i Sünnet akidesine göre Allah'ın kelâm sıfatı Allah'la birlikte ezeli ve ebedidir. Binâenaleyh Allah'ın kelâmı olan Kur'an da O'nun kelâm-ı ezelisidir.

Çok câlib-i dikkat bir tespit ve ifâdedir ki sûflerin nazarında Kur'an-ı Kerim, her ne kadar zâhiren Hz. Peygamber'in dudaklarından sâdır olmuş olsa da her kim o, *Muhammed'in kelâmıdır* derse *kâfir* olur. Hâk bu ki Ku'rân'a zâhiren bakıldığında Hz. Peygamber'in mübârek dudaklarından sâdır olduğu görülecektir. Nitekim zâhirperest davranıp konuya bu pencereden yaklaşırsak *bu kitap Muhammed'in kitâbıdır* diyeceğiz (hâşâ). Binâenaleyh Mevlânâ Mesnevî'sinde şöyle der:

گرچه قرآن از لب پیغامبرست هر که گوید حق نگفت او کافرست

*Gerçi Kur'an lebi-i pegamber'den sâdır olmuştur, fakat her kim Hak dememiştir derse o kâfirdir.*²⁸

Sahabe-i Kirâm, kutsal kitabımız olan Kur'an'ı Hz. Peygamber'den dinlediler ve kayıt altına aldılar. Kur'an'ı kayıt altına alırlarken nâzil olan kelâmı Hz. Peygamber'e değil Allah Teâlâ'ya nisbet ettiler. Târih boyunca Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e cân û gönülden îmân edenler meseleye hep böyle yaklaştılar. Fakat kalplerinde îmân problemi olanlar onu Muhammed'in kelâmı olarak gördüler. Nitekim İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkan *Kur'an mahlûktur* iddiâsı Kur'an'ı Muhammed'in kelâmı olarak görenlerin görüşlerini destekler hâle geldi.

İslâmın ilk asırlarında yaşayan Ehl-i Sünnet ulemâsı gibi ilk dönem sûfleri de, *Kur'an gayr-i mahlûktur* kanâatine sâhip idiler. Fakat Mu'tezile mezhebi ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu yâni sonradan yaratıldığını iddiâ etti. Mu'tezile'nin öncülerinden sayılan Cehm b. Dirhem (v. 124/742) ve Cehmiyye'nin kurucu ismi olan Cehm b. Safvân (v. 122/7445) bu düşüncüyü yaymak için çok çaba sarfettiler. Nitekim Cehm b. Safvân bu konuda İmâm Ebû Hanîfe (v. 150/767) ile sert tartışmalarda bulunmuş ve fikrini yaymak için idârecilerden istifâde etme yoluna gitmiştir.

el-Kâmil fi't-târih isimli eserin yazarı İbnü'l-Esîr'e göre Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesini ilk ortaya koyan kişi Hz. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen yahûdî asıllı Lebîd b. A'sam'dır. Lebîd, Tevrât'ın yaratılmış olduğu düşüncesine sâhip birisi idi. Onun bu konudaki görüşlerini asıl yayan kişi ise bu konuda bir eser de kaleme alan yeğeni Tâlût'dur. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü kısa bir süreliğine de olsa Abbasî devletinin resmî görüşü hâline gelmiş ve buna karşı çıkan Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve arkadaşları şiddetli işkencelere mârûz kalmıştır.²⁹

c. Kur'an'ın Hakikatini Öğreten Allah'tır

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'ye göre Kur'an diye isimlendirilen Allah kelâmı, ancak Allah Teâlâ veya Resûlü'nden veya Kur'an ehli denilen zatlardan öğrenilir. Sıradan insanlardan öğrenilen mukaddes kitap ilmi Kur'an ilmi değil, Mushaf ilmidir. Cenâb-ı Hak: ﴿الرَّحْمٰنُ ﴿1﴾ ﴿4﴾ عِلْمُ الْفَرَّانِ ﴿2﴾ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ﴿3﴾ عِلْمُهُ الْبَيِّنَانِ ﴿بeyânını/tefsîrini öğretti﴾³⁰ buyurmaktadır. Sûflerin nazarında Mushaf öğrenmek ve öğretmek başka Kur'an'ı öğrenmek ve öğretmek ise başka başkadır. Aynı şekilde Mushaf'ın tefsîr ve beyânını öğrenmek ve öğretmek başka Kur'an'ın tefsîr ve beyânını öğrenmek ve öğretmek de

²⁸ Mevlânâ Muhammed Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî-i mânevî, (hzr: Nizâmüddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, 5. Baskı, Tahran: 1386, s. 512

²⁹ Ayrıntılı bilgiler için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, Halku'l-Kur'an md. DÎA, İstanbul: 1997, c. 15, s. 371-375

³⁰ Rahmân, 1-4

başka başkadır. Aynü'l-Kudât'a göre hakikatler Mushaf'ta değil fakat hakikatleri ondan talep edip aramak gerekir.

Hak Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde Kur'ânî ilimlerin ve onun hikmet boyutunun tahsîle değil mevhibe olarak bâzı insanlara verildiğini ifâde etmektedir. Mâmâfih, Hemedânî'nin dikkat çektiği bir konu da *ilim ve hikmet tâbîrlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de binâ-mechûl/edilgen kalıplarıyla kullanılmasıdır*: *بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ* Hayır, bu Kur'ân kendilerine gerçek vahiy bilgisi verilenlerin göğüslerinde/kalblerine ışıldayan, açık açık âyetlerdir³¹ buyurulmuştur. Başka bir âyet-i kerîme'de de: *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* O, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse ona hayr-ı kesîr verilmiş olur.³² Bu iki âyette açıkça görüldüğü üzere *ilim ve hikmet ûtû/verilenler ve yu'te/verilirse* gibi edilgen kalıplarla kullanılmıştır.³³ Yâni ilim tahsîl edilip alınmaz mevhibe olarak Hak tarafından bağış olarak verilir.

Hemedânî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen alleme/öğretti, *yuallimühüm/onlara öğreten, yuallimüküm/size öğreten, allemnahu/ona öğrettik, allemeke/sana öğretti, âteynahü/ona verdik* gibi fiillere dikkat çekerek *ilim ve hikmetin Allah tarafından öğretildiğine dikkat çeker, şöyle der: Halk tarafından öğretilen her şey berr/kara ve berrî/karasaldır. Hak tarafından öğretilen şeyler ise; ki: الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ* Kur'ân'ı öğreten Rahmân'dır.³⁴ *Mâmâfih bahr/deniz ve berrî/karasaldır ve denizin de nihâyeti yoktur. Zîrâ: وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ*³⁵ O'nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz.³⁶ *Cenâb-ı Hak bu söylediklerimi ve yüzbinlerce benzerini bana vermiş ve كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ* Kalblerine imânı yazmış/nakşetmiş³⁷ mektebinde وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا Âdem'e bütün esmâyı öğretti³⁸ Mualliminin diliyle عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم İnsâna bilmediğini öğretti³⁹ medresesinde mâlûm kılmuştur.⁴⁰ *İleride bu makâmda وَيُعَلِّمُهُمْ* Onları tezkiye eden/arındıran⁴¹ ifâdesinin ne anlama geldiğini bileceksin zâten. *وَيُعَلِّمُهُمُ* Onlara kitâbı öğreten⁴² ifâdesinden kastedilen 'ümmetine kitâbı öğretti' yâni 'Kur'ân' ve 'hikmet'i tâlîm buyurdu, mânâsıdır. Bu 'hikmet' عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم Ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik⁴³ hikmetidir. Yâni o zât onlara söylenmesi gereken şeyleri söyler. *Nitekim وَمَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* 'Kime hikmet verildiyse ona hayr-ı kesîr verilmiştir'⁴⁴ cümlesi/âyeti bunun açık delilidir. *Ey Muhammed! Bilmediklerini Biz sana öğrettik. وَعَلَّمَكُم مَالِم تَعْلَمُونَ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ* Bilmediğini sana öğretmiştir. Sana Allah'ın lutfu gerçekten büyük olmuştur.⁴⁵ *Ey Muhammed! Bizim ahlakımızla ahlâklan, Bizim sana verdiğimiz fazîlet ve ahlâkı sen dahî bi-çâregân'ın üzerine akıt, onlara da dağıt Zîrâ seni gören Bizi görmüştür, sana itâat eden Bize itâat etmiştir. مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ*

³¹ Ankebût, 49

³² Bakara, 269

³³ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 5

³⁴ Rahmân, 1-2

³⁵ Bakara, 255

³⁶ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 8

³⁷ Mücâdele, 22

³⁸ Bakara, 31

³⁹ Alak, 5

⁴⁰ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 203

⁴¹ Âl-i İmân, 164

⁴² Âl-i İmân, 164

⁴³ Kehf, 65

⁴⁴ Bakara, 269

⁴⁵ Nisâ, 113

Resûlullah'a itâat eden Allah'a itâat etmiş olur.⁴⁶ Zâten o, وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ⁴⁷ Yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor.⁴⁸

Yukarıdaki pasajlarda bahsi geçtiği üzere Allah peygamberlerine vahiy mahsûlü bilgiler aktarmakda ve onlara tahsîlle değil, farklı bir yolla tâlimde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Cenâb-ı Hakk bâzı rivâyetlere göre peygamber olmayan Hz. Hızır gibi bâzı insanlara da kendi katından ilim vermektedir. فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا. Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.⁴⁹ Bu durum bize mânevî bilginin peygamberler dışında başka insanlara da bahşedilebileceğini göstermektedir. Aynü'l-Kudât Zübdetü'l-hakâik isimli eserinde: *Sen, akıl ötesi âlemden beslenen velâyet hakikatini tekzîb edenin daha öteden beslenen nübüvveti inkâr etmeyeceğini mi düşünüyorsun? Böyle bir kişi nübüvvetin hakîkatini diliyle tasdik etse de, kalb ile i'tikâd şeklinde îmân ettiğini iddia etse de yanlış üzeredir şeklinde uyarıda bulunmaktadır.*⁵⁰

Kur'ân'ın hakikatlerinin tahsîlle değil takvâ sâyesinde Allah tarafından öğretilen bilgi ile elde edildiğini gösteren güzel bir örnek de Aynü'l-Kudât'ın üstadlarından olan Şeyh Bereke isimli zâtın Kur'ân ilmindeki yüce himmetidir. Hemedânî Mektûbât'ında Şeyh Bereke isminde bir şeyhinden bahseder. Onun Kur'ân'dan Fâtiha ve birkaç sûre dışında herhangi bir ezberinin olmadığını ve bunları dahî hakkıyla bilmediğini belirtir. Fakat buna rağmen onun bildiği ve idrâk ettiği Kur'ân hakîkatlerinin çok yüksek perdelerden olduğunu ve kendisinin dahî bunlardan ancak azını bildiğini söyler. Hemedânî, üstelik bu bildiklerini de onun nezdinde îfâ ettiği hizmetler sâyesinde elde ettiğini söyler.⁵¹

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'ye göre peygamber ve velîlerin ilimleri ledûnnî olup Allah tarafından kendilerine tâlim buyurulmuştur. Hemedânî, yirmi dört yaşındayken kaleme aldığı Zübdetü'l-hakâik isimli eserinde bu konuda şu açıklamaları yapar: *Enbiyânın ilimleri ulûm-i ledûnniyedendir. İlmini kitaplardan ve muallimlerden elde eden kişi, ilminde verese-i enbiyâ'dan değildir. O, ancak "mîrâs" kavramının mânâsının yatay bir şekilde genişletilmesiyle ilim mîrâsçısı sayılabilir. Oysaki ulûm-i enbiyâ ancak Allah'tan (azze ve celle) öğrenilir. Nitekim Cenâb-ı Hak:*

أَفَرَأَى وَرَيْكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

*Kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin, en büyük kerem sahibidir*⁵² buyurmaktadır. Hak Teâlâ'nın tâliminin sadece nebîlere has bir husûs olduğu zannedilmesin. Cenâb-ı Hak: *وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ* Takvâ sâhibi olunuz, Allah size öğretir⁵³ buyurur. Her kim sülûkünde takvânın hakîkatine vâsıl olursa Allah ona bilmediğini öğretir ve onunla berâber olur. Hak Teâlâ: *إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ* Şüphesiz Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir⁵⁴ buyurmaktadır. Müteşâbih ibâreler ile tâbîr olduğundan dolayı bu vb. ilimlerin hakikatlerini ancak zevk yoluyla tahsîl edenler idrâk edebilirler. Bu idrâk dahî Hak Teâlâ'nın tâlimi ile gerçekleşmektedir. Binâenaleyh Cenâb-ı Hak: *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ* İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak âlimler

⁴⁶ Nisâ, 80

⁴⁷ Bakara, 151

⁴⁸ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 184

⁴⁹ Kehf, 65

⁵⁰ Bkz. Aynü'l-Kudât, Zübdetü'l-hakâik: Dîni Hakikatlerin Esâsi, s. 158

⁵¹ Aynü'l-Kudât, Nâme-hâ, c. 2, s. 51

⁵² Alak, 3-5

⁵³ Bakara, 282

⁵⁴ Nahl, 128

düşünüp anlayabilir⁵⁵ buyurmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'i Cenâb-ı Hak'tan vâsitasız bir şekilde öğrenmeyenler; وَمَا يَخْتَصِمُوا إِلَّا الْغَائِبُونَ Ancak âlimler anlayabilir⁵⁶ âyet-i kerîme'sinde işâret edilen âlimler zümresinden sayılmazlar.⁵⁷

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî âyetlerden yola çıkarak Allah'ın kelâmının ancak hakîkî mü'minler tarafından idrâk edilip anlaşılabileceğini söyler. Kâfirlerin bu kelâmı duymalarının ise mecâzî olduğunu belirtir. Hemedânî şöyle der: *Ebû Cehil ve Ebû Leheb, Kur'ân'ı anladılar mı, anlamadılar mı? Harflerin Arabiliği cihetiyle anladılar elbette. Fakat onun hakikatleri konusunda kör idiler. Kur'ân onlardan: صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir⁵⁸ diye haber vermektedir. Ey Azîz! Bil ki Kur'ân-ı Kerîm 'müşterekü'd-dilâle ve'l-lafz/hem bâtını hem zâhiri hak sıdk üzere olan' bir eserdir. Bâzen olur ki lafz-ı Kur'ân itlak olunur bundan maksad da Kur'ân'ın harf ve kelimeleridir. Bu tür bir itlâk mecâzîdir. Bu konuda Kur'ân kâfirlerin onu (Kur'ân'ı) işittiğini belirtir: وَإِنْ أَجْرُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al.⁵⁹ Fakat asıl hakikat şudur ki Kur'ân'ı itlak ettiklerinde Kur'ân'ın hakikati dışında bir şeye itlâk etmezler. Ve bu itlak gerçek bir itlâk olup Kur'ân bu husûsta kâfirlerin işitmediğini vurgular: إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْوَتَىٰ Sen sağırlara işittiremezsin.⁶⁰ (...) Ebû Leheb تَبَّتْ عَيْنَاكَ يَا أَهْلَ الْكَافِرِينَ يَا أَهْلَ الْإِنْسَانِ أَلَيْسَ لَكُم مَّا كَانَتْ تُعَذِّبُونَ عِبَادَ اللَّهِ أَلَيْسَ لَكُم مَّا كَانَتْ تُعَذِّبُونَ عِبَادَ اللَّهِ De ki ey kâfirler!⁶² ifâdesinden başka şeyler anladı. Ebûbekir ve Ömer ise تَبَّتْ ve عَيْنَاكَ يَا أَهْلَ الْكَافِرِينَ ifâdesinden başka şeyler anladı.⁶³*

Tasavvuf düşüncesinin öncü isimlerinden İbnü'l-Arabî, hem Fütûhât'ında hem Fahreddîn-i Râzî'ye gönderdiği mektûbunda⁶⁴ âriflerin Kur'ân bilgilerini Hak Teâlâ'dan öğrendiklerini Bâyezid-i Bistâmî'nin zâhirî müfessirlere yönelik tenkit mâhiyetindeki bir sözünden yola çıkarak izâh eder. Bâyezid şöyle der: *Siz bilgilerinizi ölümler yoluyla öğreniyorsunuz, 'falan kişi falan kişiden bize rivâyet etti ki' diyorsunuz. 'O nerede' diye sorduğunuzda, 'öldü' diyorsunuz 'falan kişiden' dediğiniz nerede? diye sorduğunuzda da 'öldü' diyorsunuz. Biz ise Hayy-ı Lâ-Yemût olan Allah'tan alıyoruz.⁶⁵*

İbnü'l-Arabî Fütûhât'ının başka bir yerinde de âriflerin merci-i taklîdlerinin Cenâb-ı Hak olduğunu, hakîkî bilginin de ondan öğrenilen bilgi olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî kendisi gibi âlim ve ariflerin Kur'ân hakkında tefsîr ve te'vîllerde bulunurken fikir kuvvesini kullanarak değil takva yoluyla bilgi elde etmeyi yeğlediklerini söyler. Mâmâfih o da tıpkı Aynü'l-Kudât gibi velâyeti risâletin bir hücceti olarak görür ve mânevî bilgilerin sâdece peygamberle hâs olmayıp Cenâb-ı Hak'ın velî kullarına da bu tür bilgileri bağışladığını ifâde eder: *Binâenaleyh nazar-i fikrinin sahihini/doğrusunu fâsidini/yanlışını birbirinden ayırt edip hüküm verirken merci-i taklîdimiz Allah'tır. Biz, fikir kuvvesini isti'mâl etmeden önce öğrenmeyi istediğimiz bilgiyi bize versin*

⁵⁵ Nahl, 43

⁵⁶ Ankebût, 43

⁵⁷ Aynü'l-Kudât, Zübdetü'l-hakâik: Dini Hakikatlerin Esâsı, s. 264-266

⁵⁸ Bakara, 18

⁵⁹ Tevbe, 6

⁶⁰ Neml, 80

⁶¹ Tebbet, 1

⁶² Kâfirun, 1

⁶³ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 170-171; Hemedânî benzeri ifâdeleri Mektûbât'ında da zikreder. Bkz. Aynü'l-Kudât, Nâmeihâ, c. 2, s. 64-65

⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî, Risâle ile'l-İmâm er-Râzî, Resâil içerisinde, (hızr: Muhammed Abdulkerîm en-Nemrî), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût: 2001, s. 185-186

⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî, el-Fütûhâtü'l-mekkîyye fî mârifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye, (hızr: Mahmûd Matarcî), Dârü'l-Fikr, Beyrût: 1994, c. 5, s. 269

diye, işin başında Allah'a mürâcaat ederiz. Tâife/Sûfiler, bu görüşü benimsemişler ve Allah'ın verdiği bilgiye göre amel etmişlerdir. Bu bilgi, nebîlerin, resûllerin ve ehlullâhdan ülu'l-ilm olanların bilgisidir. Fikirleriyle sınırlarını aşmamışlardır. (...) Oysaki bütün işlerde Allah'a mürâcaat etmek en doğrusudur. Nitekim O, وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ Bütün işler O'na ircâ eder⁶⁶ buyurmaktadır. (...) Gerçek ilim Allah'tan alınan ilimdir. Zîrâ Âlîm olan sâdece O'dur (c.c). Bilgisini O'ndan öğrenmeyenin bilgisinde şüphe vardır. Biz, O'nu taklîd edenleriz. O'nun nezdinde olan ise hakktır. Öyleyse biz, bize bildirdiği konularda O'nu taklîd ederken 'ulemâ/âlim' ismine, verdikleri bilgilerde nazar-i fikrî sâhiplerini taklîd edenlerden daha layığız. Hiç şüphesiz onlar ilm-i billâh'da لَا يَرَالُونَ مُخْتَلِفِينَ Sürekli görüş ayrılığı içerisindeyler.⁶⁷ Nebîler ise, çok sayıda olmalarına ve aralarında uzun asırlar geçmesine rağmen, ilm-i billâh'da görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Çünkü onlar, bilgiyi Allah'tan almışlar. Ehlullâh ve hass kulları da böyledir. Sonra gelen öncekini tasdik eder ve birbirlerini desteklerler. Bu özellikleri bile ilmin kendilerinden alınması gerektiğine yeteri derecede delildir. (...) Allah'ı ve başkalarını bilmede Allah'ı taklîd etmek gerekir. Biz, kendisi hakkındaki bilgimizde, bize ilkâ ettiği bilgiye göre hareket ederiz. Bizimle bir irtibât söz konusu olursa bize hitâbi ekseninde konuşuruz, sınırlarımızı aşmayız, bununla yetiniriz. Şâyet irtibâtı ortadan kaldırırsa bulundurduğu mevâtında durmaya devâm ederiz ve bu dâirenin sınırlarını aşmayız. Binâenaleyh hüküm, bize değil, O'na âit olur. Böyle olunca görüşlerimizde sürekli isâbet ederiz, yanılmayız. İşte bu durum, enbiyâ hakkında "ismet", evliyâ hakkında ise "hıfz" diye tâbîr olunmuştur. (...) İşte bizim esâs aldığımız düşünce budur. (...) Bu, Hakkı taklîdte zehâbımız olup, dünyâ ve âhirette necâtın ve bilginin yoludur. Bu aynı zamanda nebîlerin, resûllerin ve feyzi kabûl eden ilahiyâtçıların yöntemidir. Allah'tan sana bir bilgi geldiğinde, onu fikir terâzisiyle tartma ve aklının o bilgiye ulaşacağı bir yol aramaya koyulma! Yoksa hemen helâk olursun! Çünkü ilâhî bilgi, fikir terâziyle tatılmaz, çünkü terâziyi vaz' eden ilâhî bilgidir. Onu vaz' eden nasıl olur da onun hükmü altına girebilir?⁶⁸

Sûfî düşüncenin şiire yansımış hâlînin pîri olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî'sinde bahsimizle ilgili olarak Kur'an'ın hakîkî beyanının da Hak Teâlâ tarafından öğretildiğini dile getirir. Mesnevî'de şöyle der:

قول حق را هم ز حق تفسیر جو هین مگو ژاژ از گمان ای سخت رو

Hakk'ın sözünün tefsirini Hak'tan ara/Şüphe üzere beyhude yorumlar yapma ey katı yüzlü/küstah adam.

Mesnevî şârihlerinden Ahmed Avnî Konuk, Mevlânâ'nın bu beytini şerh ederken şöyle der: Muhakkıkların esrâr-ı ilâhiyyeye dâir sözleri, kalblerine vâkî olan ilhâm-ı ilâhî olduğundan Hakk'ın sözüdür. Binâenaleyh ey talîb-i hakikat! Hakk'ın sözünün tefsîrini yine Hak'da fânî olan halîfe-i Hak'tan iste! Ey pek yüzlü (kalın kafalı) ve cesâretli olan kimse! Sakın onların yüksek ve dakik sözlerini okuyup kendi zan ve tahmîninden bir takım hezeyânlar ve mânâsız sözler söyleme!⁶⁹

d. Kur'an Canlı Bir Varlıktır, Her Hastalığa Şifâ Kaynağıdır, Şefâatçidir

Kur'an-ı Kerîm kendisini tavsîf ederken genellikle insanın sâhip olduğu özelliklerle tavsîf eder: Örneğin; Mecîd, Hakîm, Azîm, Kerîm gibi. Bu özellikler aynı zamanda halîfetullah olan insanın özellikleri arasında yer alır. Aynü'l-Kudât bu meseleyi îzâh ederken şöyle der: Bir perdede/mertebede Kur'an'a 'Mecîd' diye isim verirler ki بِئِنَّ هُوَ قُرْآنٌ مُجِيدٌ Şüphesiz o (asılsız saydıkları

⁶⁶ Hûd, 123

⁶⁷ Hûd, 118

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, el-Fütühâtü'l-mekkiyye, c. 3, s. 526-528

⁶⁹ Ahmet Avnî Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, (hzr: Dilâver Güner-Mustafa Tahralı), Kitabevi Yayınları, İstanbul: 2008, c. 12, s. 128

kitab) şânu yüce bir Kur'ân'dır.⁷⁰ Başka bir perdede 'Mübîn' diye isimlendirirler ki: وَكِتَابٌ مُّبِينٌ Ve apaçık bir kitâb⁷¹, bir diğer perdede 'Azîm' diye isim verdiler: وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur'ân'ı verdik.⁷² Bir diğer perdede 'Azîm' diye isimlendirdiler ki: وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ O, gerçekten çok azîz/değerli bir kitaptır.⁷³ Başka bir âlemde 'Kerîm' diye isim verdiler ki: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ Kuşkusuz o, değeri kerîm/çok yüce Kur'ân'dır.⁷⁴ Bir diğer cihânda 'Hakîm' diye isimlendirirler ki: آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ Bunlar hüküm ve hikmet dolu kitâbın âyetleridir.⁷⁵ Kur'ân'ın sem'-i zâhir ile duyamayacağın binlerce ismi vardır. Şâyet sem'-i derûnî sâhibi isen حم عسق Hâ mîm ayn sîn kâf⁷⁶ âleminde gizli bir şekilde sana bu isimleri bildirirler.⁷⁷

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî Kur'ân-ı Kerîm'in güç ve kuvvet bakımından müdhiş bir rûhâniyete sâhip olduğunu, Kur'ân'ın tâbiriyle; şâyet dağların üzerine indirilse dağların korkudan titreyip paramparça olacaklarını vurgular. Hemedânî, ayrıca kelâm-ı ezeli olan Kur'ân'ın tıpkı mâhir bir doktor gibi şifâ bağışlayıcı bir varlık olduğunu ifade eder. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de kelâm-ı kadîmi olan kitâbı hakkında şöyle bir beyânda bulunmaktadır: وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا Biz Kur'ân'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o mü'minler için bir şifâ, bir rahmettir; zâlimlerin ise sadece ziyânını arttırır.⁷⁸ Hemedânî bu bahsi Temhîdât'ında şöyle dile getirir: Ey Azîz! Bu âyeti anlamışmısın acaba! Hak Teâlâ buyuruyor ki: لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün.⁷⁹ Ve Hz. Peygamber (a.s) demiş ki: لَقَدْ لَقِيتُ بَعْضَهُمْ لَافِقًا بَعْضَهُمْ لَافِقًا وَلاَ يَزِيدُهُمْ إِلاَّ خَسَارًا Kur'ân öyle bir zenginlik ki ondan sonra fakirlik ve ondan öte zenginlik yoktur.⁸⁰ Ey Azîz! Şâyet Kur'ân izzet perdesini yüzünden kaldırırsa ve azamet burkasını üstünden atarsa firâk-ı lika-yı Hudâ'dan –Tebâreke ve Teâlâ- dolayı hasta olanların tamamı şifâ bulur ve cümlesi derdlerinden necât bulur. Hz. Mustafa'dan (s.a.v) dinle! Diyor ki: هَٰذَا الْقُرْآنُ هُوَ الدَّوَاءُ Hakîkî devâ/şifâ kaynağı Kur'ân'dır.⁸¹ Kur'ân, tâlibi Matlûb'a çeken ve O'na ulaştıran bir habldir/halattır. Kur'ân'ı bu âleme harf kisveleri içerisinde göndermişler ve her harfine milyonlarca cân alıcı gamze yüklemişler.⁸²

İmâm-ı Gazzâlî İhyâ'sında bahsimizle ilgili; Allah Teâlâ'nın yanında en büyük şefâatçi Kur'ân'dır⁸³ şeklinde bir hadîs rivâyet eder. Nitekim Müslim gibi önemli bir hadîs kaynağında; إقرئوا القرآن فإنه يجيء يوم القيامة شفيعا لصاحبه Kur'ân okuyun. O, kendisini okumuş olanlara kıyâmet gününde

⁷⁰ Burûc, 21

⁷¹ Neml, 1

⁷² Hicr, 87

⁷³ Fussilet, 41

⁷⁴ Vâkıa, 77

⁷⁵ Yûnus, 1

⁷⁶ Şûrâ, 1-2

⁷⁷ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 174

⁷⁸ İsrâ, 82

⁷⁹ Haşr, 21

⁸⁰ Bkz. Münâvî, Feyzü'l-kadîr, c. 4, s. 535

⁸¹ Bkz. Münâvî, Feyzü'l-kadîr, c. 4, s. 536

⁸² Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 168

⁸³ Hadîsin kaynağını bulamadık. İhyâ'nın hadîs tahrîrleri kısmında Abdülmelik b. Habîb tarafından Saîd b. Süleym yoluyla mürsel olarak rivâyet edildiği belirtilmektedir.

şefaât eder⁸⁴ şeklinde bir hadîs rivâyeti bulunmaktadır.⁸⁵ Mâmâfih bu hadîs-i şerîflerde geçen şefaati olma durumu canlı varlıkların özelliklerindedir.

İbnü'l-Arabî el-Vesâyâ isimli eserinde Kur'an'ın canlı varlık olduğuna ve şifâ bahşettiğine dair Kur'an'ın bir kerâmetini zikreder. Şöyle ki: *Bir keresinde hummaya yakalanmış, o kadar hastalanmışım ki ölmüş gibiydim. Bir baktım ki görüntüleri çirkin olan bâzı kimselerin gelip bana işkence yapmaya kalkıştıklarını gördüm. Sonra bir baktım ki güzel kokulu ve yakışıklı bir zât gelip onlara engel oluyordu. Ona, "sen kimsin?" dedim. O da "Ben Yâ-sîn Sûresi'yim, seni korumaya geldim" dedi. Kendime gelince babamın gözyaşı dökerek Yâ-sîn okuduğunu gördüm.*⁸⁶

e. Kur'an ve İnsân İkizdir

Sûfilere göre Kur'an'ın tamamı "hâkîkî insân"ın, yânî Hz. Peygamber'in şerh ve beyânından ibârettir. Nitekim Hz. Âişe (r.a.) *فإن خلق نبي الله صلى الله عليه وسلم كان القرآن* Hz. Peygamber'in (s.a.v) *ahlâkı Kur'an idi*⁸⁷ buyurmaktadır. Bu ifade Hz. Peygamber'in yürüyen Kur'an olduğuna işâret eder. Sûfiler arasında yaygın olan bir söz de *القرآن والإنسان توأمان* Kur'an ve insân ikizdirler sözüdür. Onların bu sözle kastettikleri mânâ Kur'an'ın insan gibi canlı bir varlık oluşu ve onun insanın serencâmını ifade etmesidir. Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî; *شُيْطَةُ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ* Şüphe yok ki size Allah'tan bir nûr ve berâberinde apaçık bir kitâb geldi⁸⁸ âyeti ve *وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ* Onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar⁸⁹ âyetini bir arada zikrederek hem insanlığın temsilcisi olan Hz. Peygamber'in hem de kelâmullah olan Kur'an'ın nûrâniyetlerine ve benzerliklerine dikkati çeker.⁹⁰

Mevlânâ Mesnevî'sinde bu bahisle ilgili şöyle bir beyit dillendirir;

چون تو در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی

ماهیان بحر پاک کبریا هست قرآن حال های انبیا

*Kur'an'la hem hâl olan kişi enbiyânın ervâhlarıyla buluşmuş olur. Zîrâ Kur'an Cenâb-ı Hakk'ın bahr-i pâkinde mâhiler gibi olan enbiyânın ahvâlinden ibârettir.*⁹¹

İmâm-ı Gazzâlî'nin İhyâ'sında naklettiğine göre Amr İbnü'l-Âs: *Kim Kur'an okursa kendine vahiy indirilirse de kalbine Kur'an derç edilir* buyurmuştur.⁹² Burada Kur'an'ın okunmasından maksad herhalde *Mushaf'ın okunması* değildir. *Kur'an'ın kalbe derç edilmesinden* kasıt da kişinin Kur'an okuması değil Kur'an olmasıdır. Tıpkı Hz. Alî'nin mızraklarının uçlarına Kur'an sayfalarını takan karşıtlarına *Ben konuşan Kur'an'ım, siz yalan söylüyorsunuz* demesi gibi.

Yine Gazzâlî, İhyâ'da naklettiğine göre Muhammed İbni Kâ'b el-Kurazî⁹³ (v. 108/726) ismindeki bir zât şöyle buyurmuştur: *Kur'an kime tebliğ edilirse sanki onunla Allah Teâlâ konuşur,*

⁸⁴ Bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Şerhu Sahîhi Müslim, (hzr: Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî), el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire: trhsz, c. 6, s. 92

⁸⁵ Gazzâlî, İhyâ, s. 322-323

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, el-Vesâyâ, Dâriü'l-Cil, Beyrût: 1988, s. 138.

⁸⁷ Nevevî, Şerhu Sahîhi Müslim, c. 6, s. 17

⁸⁸ Mâide, 15

⁸⁹ A'râf, 157

⁹⁰ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 1-2

⁹¹ Bkz. Mevlânâ, Mesnevî, s. 57

⁹² Gazzâlî, İhyâ, s. 324

⁹³ Ebû Hamza Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Hz. Alî'nin hilâfetinin son yıllarında Kûfe'de doğan müfessir tâbiündendir. Kur'an'ın sırlarına vâkıf bir zât olarak bilinir. Hayatı hakkında bilgiler için bkz. Mehmet Emin Maşalı, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî md. DİA, İstanbul: 2005, c. 30, s. 545-546

ona vahiyde bulunur. Bu hâli yaşayan kişi Kur'an'ı dirâset için okumaz, bilâkis kölenin efendisinden gelen bir yazıyı okuduğu gibi okur. Ve içindeki emirlerle gereğince amel eder.⁹⁴ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus şudur ki bahsi geçen vahiyde bulunma peygamberlik vahyi değil mes'ûliyet ve muhatab olma vahyidir.

Gazzâlî'nin İhyâ'sında naklettiği başka bir rivâyete göre İmâm Câfer-i Sâdık şöyle buyurmuştur: *Vallahi Allah kelâmında halkına tecellide bulunmaktadır, fakat insanlar bunu görmüyor.*⁹⁵ Yukarıda naklettiğimiz rivâyet ve bahislerden açıkça anlaşıldığı üzere Kur'an insanın yol arkadaşı ve rehberidir. İnsana insanı anlatır.

ea. Kur'an Peygamber ve Velîlerin Gönülleriyle Uyumlu Bir Kitap Olduğu İçin Sâlih İnsanların Hidâyet ve Saâdetlerini Artırır

Kur'an bir kısım insanlar için hidâyet rehberi iken bir kısım insan için de dalâlet aracı olabilmektedir. Nitekim Kur'an'ın bizzât kendisini bu şekilde târif etmektedir: *يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ* Allah onunla birçoklarını sapıklığa düşürür, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla başkaları değil ancak fâsık olanları saptırır.⁹⁶ Örneğin Kur'an; Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir gibi zatlar için hidâyet rehberi iken Ebû Cehil ve Ebû Lehebler için dalâlet rehberi olmuştur.

Hemedânî'ye göre Kur'an Enbiyâ ve Evliyâ'nın gönülleriyle uyumlu bir kitaptır. O, bu hakikatini Temhîdât'ında şöyle dillendirir: *Mukaddes bir mâhiyet arz eden Kur'an'ın hakikati enbiyâ ve ehl-i velâyetin gönüllerine makrûn/bitişik ve manûttur/bağımlıdır/uyumludur. Bu iki fırkanın hayâtı Kur'anla idâme olunmaktadır. Evet, (Kur'anın hakikatleri) kitâbda değildir, fakat sen yine onu kitâbdan ara! Zîrâ; مَا بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ 'İki kapak arasındakiler Allah'ın kelâmıdır' sözü her iki tarafı tutmuştur.*⁹⁷ Yânî semâvât ve arşı ve mâbeynlerindeki her şeyi kuşatmıştır.

Hemedânî'ye göre kalb ile kâlib/nefis arasında sürekli bir mücâdele bulunmaktadır. Nefis/kâlib/beden rûha hâkim olursa kişi zulmette ve dalâlette kalır, kalbi kararır. Şâyet kalb/rûh hâkim olursa kişi münevver olur ve hidâyet nûrları içerisinde yaşamını sürdürür: *Ey Azîz! İnsanoğlunun tek bir özelliği yoktur, bilâkis pek çok özelliğe sâhiptir. Her bir insanoğlunda iki bâis vardır: Biri Rahmânî, biri şeytânî; Kâlib ve nefis şeytânî cân ve gönül ise Rahmânî'dir. Kâliba dâhil olan ilk şey nefistir. Şâyet ilk önce dâhil olan şey rûh olsaydı nefis âlemde kendine yer bulamazdı. Kâlib kalbe nazaren kesâfet sâhibidir. Ve nefsin zulmet/karanlık sıfatı vardır. Kâlib da topraktandır ve zulmet sâhibidir. Bu ikisi birbirilerinde ünsiyet ve ülfet peydâ etmişler. Nefsin vatani sol taraftır, kalbin vatani ise 'sadr'dır/göğüs kafesi'dir. Ve nefse sürekli hevâ ve dalâlet verirler. Kalbi de dâimâ nûr-i mârifet ile müzeyyen kırlarlar. Mâmâfih أَقَمْتُ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ*⁹⁸ Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?⁹⁹ Mâlesef insanlar Kur'an'ın zâhiri ile yetindiler ve sürekli onun kabuk olan kısmını gördüler. Onun özünden yemek için gayret göster! Zîrâ الْقُرْآنُ مَادِيَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ Kur'an, Allah'ın yeryüzündeki sofrasıdır.¹⁰⁰ Gör ki bu kavimden nasıl şikâyet etmededir: وَقَالَ الْمُسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا¹⁰¹ Resûl dedi ki: "Rabbim! Kaomim bu Kur'an'a büsbütün ilgisiz

⁹⁴ Gazzâlî, İhyâ, s. 337

⁹⁵ Gazzâlî, İhyâ, s. 340

⁹⁶ Bakara, 26

⁹⁷ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 2

⁹⁸ Zümer, 22

⁹⁹ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 195

¹⁰⁰ Bkz. Taberânî, Hâfız Ebi'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, Mu'cemü'l-kebîr, (hzr: Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: 1985, c. 9, s. 139

¹⁰¹ Furkân, 30

kaldılar/Kur'ân'ı mehcûr bıraktılar/terkettiler" dedi.¹⁰² Hz. Peygamber kıyâmet gününde Kur'ân'ı terk edip onu mehcûr bırakanları şikâyet edecektir. Zirâ onlar en samîmî dostlarına ihânet etmişlerdir.

Hemedânî'nin bu pasajın sonunda zikrettiği Kur'ân, Allah'ın yeryüzündeki sofrasıdır hadîs-i şerîfi Abdullah b. Mes'ud (r.a.) tarafından Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadîsin küçük bir kısmıdır. Meşhûr hadîs kaynaklarında zikri geçen hadîs-i şerîfin tamamı şu şekildedir: *Bu Kur'ân Allah'ın ziyâfet sofrasıdır. Yiyebildiğiniz kadar onun nimetlerinden yiyiniz. Şüphesiz ki bu Kur'ân, Allah'ın ipi, apaçık bir nûr ve faydalı bir şifâdır. Kur'ân, kendisine sarılan için koruyucu, kendisine uyanlar için kurtarıcıdır. Kur'ân'a uyan, doğru yoldan sapmaz ki kınansın, eğrilmez ki, doğrulsun. Kur'ân'ın acâiblikleri, hârikaları tükenmez. Çok okumakla eskimez. Onu okuyunuz. Çünkü Allah, onu okumanın her harfine on ecir verir. Dikkat edin 'elif, lâm, mîm' bir harftir demiyorum. Fakat 'elif' tek başına bir harf ve 'lâm' bir harf 'mîm' de bir harftir.*¹⁰³

eb. Kur'ân Tâlihsiz ve Tıynetî Bozuk Olan Kişiler'in Dalâlet ve Hüsrânlarını Arttırır

Kur'ân kalbinde zeyğ ve fesatlık olan kişiler için dalâlet ve küfür vesîlesi olabilmektedir. Nitekim farklı niyetlerle Kur'ân hakkında araştırma yapan pek çok insan bizzat Kur'ân ile Kur'ân-ı vurmaya çalışabilmiştir ve yoldan inhirâf edebilmiştir. Hatta bâzı Kur'ân araştırmacılarının araştırmaları derinleştikçe ona karşı olan ihmâlkârlık, ihânet, kin ve buğzları daha ziyâdeleşebilmiştir.

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî Temhîdât'ında böylesi insanların durumu hakkında şunları söyler: *Ey Azîz! Sen zannediyor musun ki Ebû Cehil رِبِّ الْعَالَمِينَ¹⁰⁴ Bütün hamdler Allah'a mahsûstur sözünü işitti?! Veya bu sözden maksâd o mu idi?! Bilâkis o Kur'ân'dan قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ De ki! Ey kâfirler!¹⁰⁵ sözünü işitti ve onun Kur'ân'dan nasîbi bu idi. الْحَمْدُ لِلَّهِ "el-hamdulillâh" Muhammed'in nasîbi idi ve onu Muhammed işitti. Eğer inanmıyorsan Ömer b. Hattâb'dan dinle! Ki diyor ki: 'Mustafa (s.a.v.) Ebûbekir ile konuşurdu bu konuşmalarını hem işitirdim hem de anlardım. Bâzen işitirdim fakat ne dediklerini anlamazdım. Ve bâzen de ne işitirdim ne de anlardım.'¹⁰⁶ Ne dersin?! Onlar, Ömer'den bu meseleleri esirgiyorlar mıydı?! Hayır hâşâ ve kellâ! Ondandır esirgemiyorlardı. Fakat süt emen küçük çocuğu büryân kebâbı ve şeker helvâsından korurlar ki onun mîdesi bunları kaldıramaz. Tâ ne zamanki üstünden zaman geçer, işte o zaman yiyecekler ve içecekler ona zarar vermez hâle gelir.¹⁰⁷ Hemedânî aynı eserinin başka bir yerinde de âyetlerden istişâhta bulunarak ve güneş misâlinden yola çıkarak çirkin tabîatlıların Kur'ân'dan nasîblerinin olmadığı şöyle dile getirir: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتُمْ لَا يُؤْمِنُونَ Kâfirleri uyarsan da uyarımasan da onlar için birdir, asla îmân etmezler.¹⁰⁸ Bû Cehil ve Bû Leheb وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ Seni bütün âlemlere rahmet olarak gönderdik¹⁰⁹ âyetinden ne fayda elde ettiler?! Hiç görmedin mi? Hâni güneş tüm cihana rahatlık vesîlesi ve cümle âleme rahmet olarak yaratılmıştır. Fakat güneş küllhan'a yansırsa ondan kerîh/çirkin/pis kokular ortaya çıkar. Şâyet gülşene yansırsa ondan güzel kokular gelir veya gelmeli. Bu noksanlıklar güneşten kaynaklanmıyor, bilakis*

¹⁰² Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 178

¹⁰³ Bkz. Gazzâlî, İhyâ, s. 334

¹⁰⁴ Fâtiha, 2

¹⁰⁵ Kâfirun, 1

¹⁰⁶ Kaynaklarda bu şekilde bir rivâyete rastlamadık. Moğol saldırıları gibi şiddetli saldırılarda pek çok kaynak kaybolduğundan ve henüz bâzı temel kaynaklar gün yüzüne çıkmadığından dolayı ulaşmamak kanâatimizce tâbîdir.

¹⁰⁷ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 2

¹⁰⁸ Bakara, 6

¹⁰⁹ Enbiyâ, 107

noksanlık ve farklılık o şeylerin asılları ve cirmelerinden ortaya çıkmaktadır. Ey Azîz! Su, balık için hayat ve kuvvet kaynağı iken bâzıları için ölüm sebebidir.¹¹⁰

Hemedânî Mektûbât'ında belirttiğine göre Kur'ân kendi dostlarına Allah'ın ezeli hitâbı ve kelâmı iken kâfirler ise bundan bî-behredirler. Kur'ân dostlarına hitâb-ı lem-yezeldir. Bîgâne ve yabancıların ondan sem'-i zâhir ile duydukları harfler ve kelimelerden başka hiç bir nasîbleri yoktur. Kur'ân onlar hakkında: اِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَّغْرُوْلُونَ Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır¹¹¹ buyurmaktadır. Her ne kadar Arapça mânâlarını bilseler de bununla "bigânelikten/yabancılıktan" kurtulamazlar. Ebû Cehil, Ebû Leheb Kur'ân'ı Arapça'ya taallukâtından dolayı bildikleri hâlde Kur'ân onları: صَمٌّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ¹¹² Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir.¹¹³

Yukarıda aktardığımız pasajlarda açıkça görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm bâzı insanlar için rahmet vesilesi iken bâzı insanlar için azâb ve ikâb vesilesidir. Zîrâ herkesin Kur'ân okuması aynı değildir. Nitekim fıtratı selîm olan kişi ile fıtratı bozuk olan kişinin Kur'ân okuması aynı değildir.

İmâm-ı Gazzâlî'ye göre Kur'ân okumanın bâzı âdâb ve erkânı bulunmaktadır. İmâm'ın İhyâ'sında naklettiği üzere; Enes İbn-i Mâlik (r.a.): Nice insan Kur'ân okur fakat Kur'ân onlara lânet eder¹¹⁴ buyurmuştur. Abdullah İbn-i Mes'ûd da (r.a.) bu konuda şöyle demiştir: Kur'ân, onlara kendisiyle amel edilmek için indirilmişken onlar ameli bırakıp onu okumakla yetinmişlerdir.¹¹⁵

Gazzâlî, İhyâ'sının birkaç bölümünde şu hadîsi nakleder: لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء Şeytânlar, insanoğullarının kalplerini kuşatıp etrafını karartmasaydı bu kalbler göklerin içlerini görebilirlerdi.¹¹⁶ Bu hadîs-i şerîften açıkça anlaşıldığı gibi kalbleri karartan ve onun aydınlanmasına engel olan şeytân ve benzeri varlıklardır. Bu varlıklar her nerede bir nûr görse hemen onu söndürme yoluna giderler.

f. Kur'ân'ın Her Bir Boyutta ve Her Bir Mertebede Mânâsı ve Muhâtabı Farklıdır

Varlık âlemlerinin zâhirî ve bâtinî boyutları ve mertebeleri bulunduğu gibi insan nev'inin de zâhirî ve bâtinî farklı nefis ve ilim mertebeleri bulunmaktadır. Kur'ân bunların her bir boyutuna ve mertebesine ayrı ayrı hitâb etmektedir. Zîrâ Kur'ân'ın her bir harfinin üzerinde binlerce varlık ve hademe vardır. Hemedânî, Kur'ân-ı Kerîm'in bu farklı boyutları hakkında şöyle der: Kur'ân talebelerine Kur'ân'ın sırlarını öğretirler. Ki سبعة أبطن إلى سبعة بطناً و بطناً و بطناً ظهراً و بطناً و بطناً و بطناً إن للقرآن ظهراً و بطناً و بطناً و بطناً و بطناً و بطناً Kur'ân'ın bir zâhiri vardır bir de bâtinî, bâtinînin da yedi bâtinîye kadar bâtinî vardır. Tatalım ki zâhiri tefsîrine bâzı kimseler müdrük oluverdiler. Ya bâtinî tefsiri?! Bunu kim bilmiş ve kim görmüştür?! Başka bir yerde أنزل Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, tâmâmı şâfi ve tamâmı kâfidir,¹¹⁷ buyurulmuştur. Kur'ân cemâlinin üzerindeki gelinliği kaldırıp kendisini ehline gösterince, ehli yedi surette onun te'sîrini görürler. Üstelik bu suretlerin tamâmı birbirinden daha şefâf olmak üzere. Meğer bundan dolayı أهل القرآن أهل الله و خاصته Kur'ân ehli Allah ehlidir ve O'nun hâss adamlarıdır¹¹⁸ buyurulmuştur. Ne zamanki Kur'ân okuyan adam وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ Ana kitâb O'nun yanındadır¹¹⁹

¹¹⁰ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 185

¹¹¹ Şuarâ, 212

¹¹² Bakara, 18 ve 171

¹¹³ Aynü'l-Kudât, Nâmehâ, c. 2, s. 61

¹¹⁴ Hadîs kaynaklarında bu şekilde bir rivâyete rastlamadık.

¹¹⁵ Gazzâlî, İhyâ, s. 325

¹¹⁶ Gazzâlî, İhyâ, s. 335; Hadîs kaynaklarında bu rivâyete rastlamadık.

¹¹⁷ Bkz. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî bi-şerhi'l-Hâfiz Celâleddin Suyutî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî, (hız: Komisyon), Dârü'l-Mârife, Beyrut: 2008, c. 6, s. 491

¹¹⁸ Münâvî, c. 3, s. 67

makâmına ulaşırsa işte o zaman Kur'ân'ın mânâlarına ermiş olur. Ve Kur'ân'ın cemâlinin/güzelliğinin pertevi/işığı onu kendinden öyle bir geçirir ki ne Kur'ân kalır ne kâri' ne de kitâb. Tamamı makrû'/okunmuş ve mektûb/yazılmış oluverir. Ey Azîz! Sen zannediyor musun ki Kur'ân-ı Mecîd sâdece bir gürûha veya yüz tâifeye ya da yüz bin tâifeye hitap ediyor?! Bilâkis her bir âyeti ve her bir harfi bir şahsa hitâb etmektedir. Belki de başka bir şahsa veya başka bir âleme hitâb etmektedir. (...) Örneğin Zeyd'e söylenen şey Amr'a söylenen şey ile aynı değildir. Ya da Hâlid'in gördüğünü Bekr görmeyebilir, meselâ."¹²⁰

Hemedânî, Mektûbât'ında مطلقاً ووطناً وحيداً ومرتفعاً إن للقرآن ظهراً ووطناً وحيداً ومطلقاً Şüphesiz Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddî/târîfi ve matla'ı vardır sözünü bir hadîs rivâyeti olarak nakleder ve bu sözün mevkûf olarak Hz. Alî'den de rivâyet edilmiş olabileceğini belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber'den: لا يكون الرجل فقها حتى يكون للقرآن عنده وجوه كثيرة Bir adam Kur'ân'ın çok olan vücûhunu bilmeden fakîh olamaz¹²¹ şeklinde bir haberi nakleder ve bu naklin de mevkûf olarak bir sahabeden rivâyet edilmiş olabileceğini belirtir.

Hemedânî bâzî âlimlerin her bir kelimenin bin mânâsı veya daha fazlası vardır dediklerini ve kendisinin de bu sıdka ve bu zevke sâhip olduğunu belirtir. Hz. Alî'nin: Şâyet isteseydim Fâtihâ Süresi'nin tefsîri ile ilgili yetmiş deve yükü kadar kitap yazardım sözünü nakleden Hemedânî işte Hz. Alî'nin tefsîri böyle idi demektedir ve her bir kelimedede altmış bin belki de altı yüz bin mânânın bulunduğu ifâde eder. Buna dâir deliller hadd ü hasırdan bîrûndur, der. Bütün bu ifâdelerden kast edilen şey Kur'ân'ın sâdece kitaplarda görülen zâhirî mânâlardan ibâret olmadığı hakîkatidir.¹²²

Kur'ân ukûl-i beşere tenezzülât-ı ilâhiyye olduğu hâlde lâhûtî ve ilâhî bir rûha sahiptir. Bundan dolayı her bir tekrârında ayrı bir mânâ ayrı bir mertebe söz konusudur. Gazzâlî'nin İhyâ'sında naklettiğine göre Allah Resûlü (s.a.v.) bir namazda Besmeleyi yirmi kere tekrarlamış,¹²³ bir namazda da sabaha kadar العَزِيزُ الْحَكِيمُ أَنْتَ الْغَفُورُ الْكَرِيمُ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ Onları cezalandırırsan, onlar senin kullarıdır. Onları bağışlarsan, hiç şüphe yok ki, sen aziz ve hakîmsin.¹²⁴ âyetini tekrarlamıştır.¹²⁵

Aynü'l-Kudât Temhîdât'ında naklettiğine göre İbn-i Abbas, bir gece Hz. Alî'nin huzûrunda bulunduğunu ve onun kendisine sabaha kadar Bismillâh'ın be'sini şerhettiğini ve bu şerh karşısında kendisini büyük bir denizin yanında küçük bir testi olarak addettiğini ifâde eder.¹²⁶ Bismillâh'ın be'si bu kadar uzun tafsilata sahip olduğu düşünülürse bana bir harf öğretmenin kırk yıl kölesi olurum sözünün mânâsı daha net bir şekilde ortaya çıkar. Kanâatimizce bu sözden kastedilen harf öğretimi Hz. Alî'nin İbn-i Abbâs'a öğrettiği harf cinsindedir, herhâlde.

g. Kur'ân'da Yaş ve Kuru Her Şey Vardır ve O Bütün İlimlerin Ana Kaynağıdır:

Kur'ân bütün âlemlere hitap ettiği için her harfinin üzerinde yüzlerce hakikat bulunmaktadır. Nitekim Allah'ın kelâmı sonsuzdur ve her şeye hitap etmektedir.

¹¹⁹ Ra'd, 39

¹²⁰ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 6

¹²¹ Hadîs kaynaklarında bu şekilde bir rivâyete rastlamadık.

¹²² Aynü'l-Kudât, Nâme'hâ, c. 2, s. 228: Aynı rivâyet Gazzâlî'nin İhyâ'sında da geçmektedir. Bkz. Gazzâlî, İhyâ, s. 342

¹²³ Bkz. Nesâî, c. 6, s. 519

¹²⁴ Mâide, 118

¹²⁵ Gazzâlî, İhyâ, s. 334

¹²⁶ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 6

İmâm-ı Gazzâlî ye göre Kur'ân az, çok, büyük, küçük bütün ilimleri ihâta etmiştir; onun garîb ve acîb ilimleri nâ-mütenâhidir. İlim ehli her zaman onda yeni mânâlar bulur, tilâvet edenler/okuyanlar sürekli ondan yeni yeni zevkler alırlar. O, evvelîn ve âhirîni irşâd eden kitaptır. Onu işiten cinler bile kavimlerine ondan haber vermişlerdir.¹²⁷

Hemedânî Temhîdât'ında Kur'ân'ın tıpkı Hz. Peygamber gibi ilm-i evvelîn ve âhirîni içerdiğini belirtir. Hemedânî bu bahsi şöyle dile getirir: *Var olan her şey ve ileride olacak olan tüm şeylerin cümlesi Kur'ân'dadır. Nitekim وَلَا يَأْسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır¹²⁸ buyurulmuştur. Fakat sen Kur'ân'ı nerede görüyorsun?! Heyhât, heyhât! Kur'ân binlerce hicâb/perde içerisindedir ve sen mahrem değilsin. Eğerin perdenin derûnuna yol bulabilseydin bu bahsi geçen mânâ sende tecellî ederdi. Mâmâfîh إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ Şüphesiz o Zikr'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz¹²⁹ buyurulmuştur. Kur'ân, dostlarına hitâb-i lem-yezel'dir. Yabancılarının ise ondan nasîbi hiç yoktur.¹³⁰*

Hemedânî'nin görüşlerini destekleyen bir mâhiyette Gazzâlî de İhyâ'sında İbn-i Mes'ûd'tan (r.a.) şöyle bir rivâyet nakletmektedir: *İlim istiyorsanız Kur'ân'ı anlayarak okuyun, zîrâ öncekilerin ve sonrakilerin ilimleri ondadır.¹³¹*

Hemedânî'ye göre Kur'ân nihâyeti olmayan bir deniz gibidir. Her bir harfi ve her bir kelimesinin içerisinde yüzbinlerce mânâ bulunmaktadır. Hemedânî bir mektûbunda bu meseleyi şöyle dile getirir:

Ey civânmerd! Bu harflerden ne anlıyorsun?! Sonsuz olan kelâm-ı ezeli'nin sonsuz olan cemâlini bu mânâsız harflerde bulmak mümkün mü?! Ki umûmun nezdinde: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا De ki: "Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden önce mutlaka deniz tükenirdi¹³² denilen Kur'ân az bir mürekkep ve az sayıda bir kalemle yazılabilir. Peki şu da nedir?: وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أُنْحَارٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi.¹³⁴

Bu ibârelerden anlaşılın Allah'ın kelâmının ezeli, ebedî ve nâmütenâhî olduğudur. Cenâb-ı Hak sürekli kelâmında bulunmakta ve sürekli bu kelâmıyla yaratmada bulunmaktadır.

h. Kur'ân'ın Âyetleri Herkes Tarafından Anlaşılamaz, Bâzı Âyetleri "Mâ-verâe'l-Akl" Özelliğine Sâhiptir

Aynü'l-Kudât âyet ve hadîslerden yola çıkarak Kur'ân'ın ancak ehli tarafından yâni; "er-râsihüne fi'l-ilm" tâifesine dâhil olan zâtlar tarafından hakıyla idrâk edilebileceğini ifâde eder. O, bu idrâk konusunda özellikle nefis terbiyesi görmüş temiz kalblere vurgu yapar. Ayrıca Kur'ân'ın bâzı sırlarının asla açıklanmaması gerektiğini isrârla belirtir. Zîrâ bu sırlı meseleler *tavrun verâe tavri'l-akl* diye tâbîr edilen alana ait olup aklın akıl sır erdiremediği meselelerdir.

Hemedânî'ye göre Kur'ân'da herkesin görebildiği cihetler olduğu gibi herkesin göremediği cihetler de bulunmaktadır. Mâmâfîh Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de: ﴿ وَمَا لَا قَلَا أَفْهَمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴾ (38) وَمَا لَا

¹²⁷ Gazzâlî, İhyâ, s. 322

¹²⁸ En'âm, 59

¹²⁹ Hicr, 9

¹³⁰ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 169

¹³¹ Gazzâlî, İhyâ, s. 323, 334

¹³² Kehf, 109

¹³³ Lokmân, 27

¹³⁴ Aynü'l-Kudât, Nâmehâ, c.1, s. 126

﴿٣٩﴾ تُبَيِّنُونَ Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki,¹³⁵ buyurmaktadır. Hemedânî'ye göre göremedikleriniz tâbîrinin altında yüz bin âlem belki de daha fazlası âlem bulunmaktadır. Hak Teâlâ başka bir âyet-i kerîme'de: مَا لَا تَعْلَمُونَ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ Bilemeyeceğiniz bir şekilde sizi yeniden var etmemiz hususunda¹³⁶ buyurmaktadır. Hemedânî'ye göre bu âyette geçen bilemeyeceğiniz ifâdesinin tahtinde/altında olacak bütün hâdiselerin ahvâli ve insanoğlunun başına gelecek âkibetleri münderiçtir.¹³⁷

Aynü'l-Kudât Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mukâtaa harflerindeki bilinmezliklere dikkati çekerek şâyet ondaki bu mukataa harflerinin esrarına muttalî olmasaydım Kur'ân'a inanmayacaktım diye yeminler etmektedir. Hemedânî bu ifâdelerinden sonra akla Ey Akıl! diye seslenerek şöyle bir beyit zikreder:

گر دل نبودی مرا نبودی ز تو ی اد
دل دولت ما بد آفرین بر دل باد

Ey akıl! şâyet bizim gönlümüz olmasaydı seni asla yâd etmezdik/Gönül bizim devletimizdir, Gönlümüz hep pâyidâr kalsın!¹³⁸

Peki, Kur'ân'ın zâhirinden yola çıkarak sahîh mânâya varabilir miyiz? Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bu konuda bize yol gösterecek uygulamalar var mıdır? Neden Kur'ân herkes tarafından farklı yorumlanıyor? Sûfî çevrelerin: Kur'ân-ı Kerîm herkes tarafından anlaşılabilir şeklindeki sözlerinden kasıtları nedir? Şimdi bu sorulara cevâblar bulmaya çalışalım.

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî Kur'ân'ın hem zâhirî mânâ hem de bâtnî mânâya sahip olduğunu söyler. O, Kur'ân'ın her insan için ayrı ayrı nâzil olduğuna inanır. Nitekim كَلِمَاتٍ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ İnsanlarla akulları ölçüsünde konuşun sözünü burada önemli bir prensip olarak görür. Ona göre herkes kendi isti'dâdı ve kabiliyeti ölçünde Kur'ân'dan behresini alır.

İmâm-ı Gazzâlî'nin nazarında ise bâzı insânların Kur'ân'ı anlamamalarının önünde dört engel bulunmakta ve bu engeller şeytân tarafından önlerine konulmaktadır.¹³⁹ Bu engeller şunlardır:

- İnsânların dikkatlerini Kur'ân'ın zâhirine ve mehâricine yoğunlaştırması.
- Enâniyyet-i ilmiyye, taklîd ve mezheb taassubundan neş'et eden körelme.
- Günâhlarda ısrâr ve nefsinin esîri olma.
- Zâhirî tefsirlerde boğulup Kur'ân'ın kelîmeleri konusunda mânâ kısıtlamasına gitme.

Gazzâlî'ye göre bu sonuncusu en büyük engellerden/hucb-i azîme'dendir.

Mâmâfîh Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin de eserlerinde benzeri engelleri zikrettiğini görüyoruz. Temhîdât'ında ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند از عادت پرسستی دست بردار که عادت پرسستی پت پرسستی Ey Azîz şâyet bu sırların cemâlinin sende tecellî etmesini istiyorsan âdet-perestlikten elini çek! Zîrâ âdet-perestlik putperestliktir.¹⁴⁰ Aynı eserinin başka bir yerinde de: ای عزیز جمال قرآن آنگاه بینی که از عادت پرسستی بدرای تا اهل قرآن شوی Ey Azîz! Âdet-perestliği bıraktığın ân Kur'ân'ın cemâlini görmeye başlarsın. Âdet-

¹³⁵ Hakka, 38-39

¹³⁶ Vâkıa, 61

¹³⁷ Bkz. Aynü'l-Kudât, Nâmehâ, c. 1, s. 125-126

¹³⁸ Aynü'l-Kudât, Nâmehâ, c. 1, s. 126

¹³⁹ Gazzâlî, İhyâ, s. 337

¹⁴⁰ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 7

perestliği bırak ki Kur'ân ehli olasın.¹⁴¹ Hemedânî'nin burada bahsettiği âdet-perestlikten maksat mezhep taassubu ve günâhlarda isrâr etmek olsa gerek. Nitekim Hemedânî'ye göre kalb-i selîm sâhibi olan kişi kalbine danıştığında hakîkati ve savâbı/doğruyu bulur. Fakat kalbi günahlarla sakatlanmış insanın doğruyu bulması mümkün değildir.¹⁴²

İbnü'l-Arabî, akıl ötesi alanın gerçeklikleri ve aklın bu konulardaki taklitçiliğinden dem vurarak Kur'ân'ın hakikatlerini anlama konusunda onun körlüğünü vurgular. İbnü'l-Arabî bu konudaa şöyle der: *Akıldan daha taklîdçi biri yoktur. O, ilâhî delîl sâhibi olduğunu zanneder, oysaki fikir menşe'li delîle sâhibtir. Fikir delîli dilediği her yere onu götürür. Akıl kör gibidir. Hatta Hak tarikinde körün tâ kendisidir. Ehlullâh onların fikirlerini taklîd etmez. Zîrâ mâhlûk başka bir mâhlûku taklîd etmez. Binâenaleyh onlar, Allah'ı taklîde yönelmişler ve Allah'ı Allah ile bilmişlerdir. O, kendisi hakkında verdiği bilgiye göredir, yoksa aklın O'nun hakkında verdiği hükme göre deşildir. (...)*¹⁴³

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî Kur'ân'ın aklı ilimlerden ziyâde kalbî ilimler ile anlaşılabilceğini âyet ve hadîslerden istişhâdlarda bulunarak îzâh etme yoluna gider. Nitekim yukarıda İbnü'l-Arabî'nin ifâde ettiği gibi sûfilerin mercî-i taklîdi Cenâb-ı Hak'dır. Hemedânî bu konuda şöyle bir açıklamada bulunur: *Hal bu ki onun te'vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler/ilimde derinleşenler.*¹⁴⁴ Peki Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin bildiği te'vîl nedir?! İlimde derinleşen âlimler kimlerdir? Bence şu âyete bir bâk! *هَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ* Hal bu ki onun te'vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler/ilimde derinleşenlerin bildiği te'vîl nedir?! İlimde derinleşen âlimler kimlerdir? Bence şu âyete bir bâk! *هَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ* Hayır! O (Kur'ân), kendilerine ilim verilenlerin sadrında/kalbinde apaçık âyetlerdir.¹⁴⁵ *يَا* Allah aşkın, bunlar bu sadri/kalbi nerede arıyorlar?! Şu âyeti hiç görmezler mi?! *أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ* Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden gelen bir nûr/aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılmış olanlara ise yazıklar olsun!¹⁴⁶ Yolunu şaşırarlara bu hakikatler pinhân, yolunu görenler için ise bu hakikatlerin tamamı apaçık bir şekilde ortadadır. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber: *إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ عِلْمَاءُ إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ لَمْ يُنْكِرْهُ إِلَّا أَهْلُ الْغُرَّةِ بِاللَّهِ*¹⁴⁷ İlmin bir kısmı hey'et-i meknûne gibidir, onu ancak ulemâ-i billâh bilebilir. Bu âlimler hakikatleri dillendirdiklerinde Allah'la kandırılmışlar onu inkâr eder, buyurmuştur.¹⁴⁸

Hemedânî'nin bu pasajda zikrettiği âyet ve hadisler mânevî ilimlerin tahsille değıl hibe olarak verildiğini gösterir. (Kur'ân), kendilerine ilim verilenlerin sadrında/kalbinde apaçık âyetlerdir ifâdesinin mefhûm-i muhâlifinden anlaşılan Kur'ân'ın kendilerine ilim verilmeyenlerin kalbinde apaçık olmadığı bilâkis *kitâb-ı meknûn/gizli*, saklı bir kitap olduğu hakikatidir. Nitekim Kur'ân kendisinin *kitâb-ı meknûn* olduğunu ancak nefislerini temizleyenler tarafından idrâk edilebileceğini ifâde eder.¹⁴⁹

Hemedânî, Kur'ân'ın sırlarının herkese anlatılamayacağını İbn-i Abbâs ve Ebû Hüreyre'nin ifâdeleriyle delillendirir. Hemedânî şöyle bir rivâyeti nakleder: *Abdullah b. Abbas diyor ki; şâyet: Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde*

¹⁴¹ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 170

¹⁴² Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 8

¹⁴³ İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-mekkiye, c. 3, s. 526

¹⁴⁴ Âl-i İmrân, 7

¹⁴⁵ Ankebût, 49

¹⁴⁶ Zümer, 22

¹⁴⁷ Bkz. Burhânî, Alâüddîn Alî el-Muttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl, (hzr: Bekrî Hayyânî-Sarfet es-Sakkâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 1985, c. 10, s. 181

¹⁴⁸ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 4-5.

¹⁴⁹ Bkz. Vâkıa, 77-79

yaratan, sonra arşa istivâ eden,¹⁵⁰ âyetini tefsîr edersem بِالْحِجَارَةِ Beni taşlarla recm edersiniz.¹⁵¹ Yâni sahabe bizi taş tutar. Ebû Hüreyre (r.a.) buyuruyor ki: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ: 'Allah'ın yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır. Ve emir bunların arasında gidip gelir'¹⁵² âyetini şerh edersem لَكَفَرْتُمُونِي 'Beni tekfir edersiniz.' Yâni halk bizi kâfir diye isimlendirir.¹⁵³

Yukarıdaki pasajlarda zikredilen rivâyetlere benzer rivâyetler Buhârî'de ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunmaktadır. Örneğin; حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاءَيْنِ ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَقِيَ بَقِيَّتُهُ فُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ Hz. Peygamber'den iki kab ilim aldım, bunlardan birisini anlattım/beyân ettim, şâyet diğerini de anlatıp açıklarsam bu boğazım kesilir.¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de de yer alan şöyle bir rivâyet bulunmaktadır: شَآيَةً هَذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَرَمَيْتُمُونِي بِالْقَشِيعِ وَمَا نَاطَرْتُمُونِي هر şeyi anlatırsam beni taşladınız ve bana bakmazdınız, şeklinde rivâyetler bulunmaktadır.¹⁵⁵

Hemedânî yukarıda aktardığımız mânâları pekiştirmek sâdedinde başka âyet-i kerîmeleri de delîl olarak getirir. Fakat kalpleri kilitli olan kişilerin bu mânâları idrâk edemeyeceklerini vurgular. Nitekim Temhîdât'ında şöyle der: *Mâlesef kalblerin üzerinde beşeriyet kilidi, fikirlerin üzerinde de gaflet zincirleri bulunmaktadır. İşte Kur'ân'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilidleri mi var?*¹⁵⁶ âyetinin mânâsı budur. إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ 'Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde¹⁵⁷ âyet-i kerîmesi sırınca Allah Teâlâ'nın fetih ve nûsretinin fütûhâtı nasib olunca kalbin üzerindeki bu kilidler kırılır. سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ Onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanutlarımızı hep göstereceğiz¹⁵⁸) âyetinin gereği yapılırdı. وَاللَّهُ أُتْبِعْتُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا 'Allah sizi yerden bitirir gibi yetiştirmiştir'¹⁵⁹ âyetinde gerçen mânâ hâsıl olur. Nitekim her kim kendi nefsinden sıyrılırsa mülk ve melekût âlemlerini görür, mülk ve mâlikü'l-mülk olur. Ki: وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ Aynı şekilde biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk¹⁶⁰ âyetinin mânâsı kendiliğinden ortaya çıkar.¹⁶¹

Akılların üzerindeki kilitlerden ziyâde kalplerin üzerindeki kilitlere vurgu yapan Kur'ân'a dikkati çeken Hemedânî asıl idrâk mahallinin kalb olduğunu belirtir.

Aynü'l-Kudât'ın eserlerinde dikkat çektiği bir konu da Kur'ân'ın bir seyr ü sülûk kitabı oluşudur. Ona Kur'ân'da yaklaşık beş yüz âyet fıkıh-i zâhirî ile ilgilidir, bâkîsi hep Hakk'a giden yol ile ilgilidir. Binâenaleyh ancak sâlikler bu âyetler hakkında tasarruf yetkisine sâhiptirler.¹⁶² Nitekim Kur'ân'ı Kerîm kendisinin ancak muttakiler için hidâyet rehberi olduğunu ifâde etmektedir.¹⁶³

¹⁵⁰ A'râf, 54

¹⁵¹ Benzeri rivâyetler için bkz. Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Dârü'l-Mârifet, Beyrût: 1972, c. 30, s. 99; عن ابن عباس : في قوله : الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلين قال : لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم وكفرتم تكذيبكم بها

¹⁵² Talâk, 12

¹⁵³ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 7

¹⁵⁴ Bkz. İbni Hacer, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, c. 1, s. 192-193

¹⁵⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (hzr: Şuayb el-Arnâut-Âdil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût: 1997, c. 16, s. 562-563

¹⁵⁶ Muhammed, 24

¹⁵⁷ Nasr, 1

¹⁵⁸ Fussilet, 53

¹⁵⁹ Nûh, 17

¹⁶⁰ En'âm, 75

¹⁶¹ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 11-12

¹⁶² Bkz. Aynü'l-Kudât, Nâme'hâ, c. 3, s. 392

¹⁶³ Bakara, 2

i. Kur'ân'ı Anlamanın Yolu Takva ve Ameldir, Araştırma ve İnceleme Değil

Hemedânî *Mektûbât'*ında العلماء ورتة الأنبياء *Âlimler nebilerin vârisleridir* hadisi sırınca Kur'ân'ın hakikatlerinin Allah tarafından âlimlere ilkâ edilebileceğini belirtir. Aynü'l-Kudât, وَأَنَّكَ لَتَلَقَى الْفُرَانَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ *Şüphesiz ki bu Kur'ân sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir*¹⁶⁴ âyetinin hem Hz. Peygamber'e hem de başka muttakî zâtlara hitâb ettiğini, buna inanmayanların şu âyete kulak vermelerinin gerektiğini söyler: وَأَتَفُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ *Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor.*¹⁶⁵ Yâni takvâ sâhibi olanlara Allah bilmediklerini öğretir.

Meşhûr İrânî şâir Hâfız-ı Şîrâzî, Hz. Peygamber ve onun gibi ümmî olan sûfî şahsiyetleri kasd etmiş olarak şu beyitleri sürûde eyler:

نگار من كه به مكتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مَدْرَسِ شُدْ

*Benin güzel yüzlü ve güzel endâmlı sevgilim okula gitmedi ve yazı yazmayı bilmedi fakat bir gamze ile tüm meseleleri halletti ve yüzlerce kere öğretmen oldu.*¹⁶⁷

Sûfilere göre; Kur'ân nûrânî ve canlı bir varlık olduğundan yüce hakikatleri açısından ilmî-aklî araştırmalara medâr olacak bir eser değildir. Bir başka ifâde ile Kur'ân diğer yazma eserler gibi edisyon kritiği yapılacak ve araştırma merkezlerinde tahlillere tâbî tutulacak bir eser asla olamaz. Zîrâ Kur'ân'ın hafeze, hamele ve hademeleri vardır onu sürekli muhâfaza edeceklerdir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Hasan-ı Basrî bu meseleden yola çıkarak şöyle buyurmuştur: أَنْزَلَ الْقُرْآنَ لِیُعْمَلَ بِهِ فَاتَّخَذْتُمْ دِرَاسَةً عَمَلًا *Kur'ân âmel edilmek için indirilmiştir, siz ise onu dirâsesini/araştırmasını iş edindiniz.*¹⁶⁸

Hemedânî'ye göre Kur'ân'ın cemâlini görmek için en başta âdet-perestliği bırakmak gerekir. Kur'ân kendisine nâ-mahrem olanı asla kabûl etmez. Ona göre Kur'ân güzelliğinin gamzesini kendisine ehil olanların gönüllerine yansıtır/gösterir. Mâmâfîh, إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ *Hiç şüphe yok ki kalbi olanlar için bunda büyük ibret ve hatırlatma vardır.*¹⁶⁹

Hemedânî'nin ilginç bir görüşü de âhirete ulaşmayanın Kur'ân'ı işitemeyeceğine dâir görüşüdür.¹⁷⁰ Bu ifâdeden farklı mânâlar kastedilmiş olabilir. *Kur'ân'ın hakikatleri yüksek mânâda ancak ahirette anlaşılır* şeklinde bir mânâ muhtemeldir. Ya da bahsi geçen söz *bu dünyada âhireti görebilecek kâbileyette olanlar bu sırları idrâk edebilir* mânâsındadır.

İmâm-ı Gazzâlî, Cevâhirü'l-kur'ân isimli eserinde *mülk* ve *melekût* âlemleri arasındaki irtibâtı anlatırken mülk âlemiyle sınırlı kalan kişilerin Kur'ân'ın hakikatlerini hemen anlayamayacaklarını, zîrâ isti'dâdlarının bu hakikatleri kabûl edebilecek durumda olmadığını belirtir. İsti'dâdlarını geliştirip ilerletmek isteyen kişilerin riyâzât, mücâhede ve takva yolunu seçmeleri gerektiğine vurgu yapan Gazzâlî böylelerinin bunun yanı sıra dünyâyı kalblerinden külliyyen atıp Hakk'ın muhabbet ve talebinde istiğrâk bulmalarının lüzûmuna işâret eder. İmâm bu görüşlerini desteklemek için وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا *Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletteğiz*¹⁷¹ âyet-i kerîmesi ve مَن يَعْلَمِ بِمَا عَزَمَهُ اللَّهُ عِلْمًا مَا لَمْ يَعْلَمْ *Kim bildikleri*

¹⁶⁴ Naml, 6

¹⁶⁵ Bakara, 282

¹⁶⁶ Aynü'l-Kudât, Nâmehâ, c. 3, s. 290

¹⁶⁷ Hâfız-ı Şîrâzî, Şemsüddîn Muhammed, Divân, (hzr: Beyrâm Üştürî), Müessesesi-i İntişârât-i Âgâh, Tahran: 1387, s. 159

¹⁶⁸ Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 178

¹⁶⁹ Kâf, 37

¹⁷⁰ Bkz. Aynü'l-Kudât, Temhîdât, s. 176-177

¹⁷¹ Ankebût, 69

ile amel ederse Allah onu bilmediklerine vâris kular/bilmediklerini ona öğretir¹⁷² hadîs-i şerîf'ini delîl olarak gösterir.¹⁷³

Aynü'l-Kudât da tıpkı İmâm Gazzâlî gibi benzer bir yolu işâret eder. Kur'ân'ın mânâlarının kalblere ilkâ edilmesi için kalbin mâsivâdan tahliyesini tavsîye eder. Yânî tahliyeden/hâlî kılmaktan sonra tahliye/süsleme gerekmektedir.

Sonuç

Makalede naklettiğimiz metinlerden açıkça anlaşıldığı üzere sûfilere göre Kur'ân'ın hakikatlerine ancak takvâ ile muttalî olunur. Kur'ân tıpkı Hz. Peygamber gibi nûr'dan bir varlık olup basîret ehli tarafından idrâk edilebilir. Kur'ân'ın yüce gerçeklikleri ancak Allah tarafından öğretilir ve bu öğretilme neticesinde elde edilen bilgi *gerçek bilgidir*. Kur'ân âyrı Mushaf ayrı şeylerdir. Kur'ân Allah'ın kelâmı olup gayr-i mahlûktur. Mushaf'ın harflerden, kelimelerden ve kâğıttan oluşan zâhirî kısmı ise mahlûktur. Hemedânî bu meseleyi çözmek için vecîz bir cümle kurar ve der ki: *(Evet Kur'ân'ın hakikatleri) Kitâbta değildir fakat sen yine onları kitâbtan/mushaftan ara!* Yânî Mushaftaki cümleler hakikat değil âyettir, işârettir. Bu işâretler hâkîkelerin yolunu göstermeleri itibârıyla çok yüce değerlere sâhiptir. Zîrâ yoldaki bu işâretleri tâkîb eden kişi sonunda hakîkate varır. Kur'ân peygamberlerin ve velîlerin kalbleriyle uyumlu bir kitap olup ehli olmayan kişilerin -özellikle de kâfirlerin- ondan nasîbi yoktur. Nitekim *nice Kur'ân okuyan insan vardır ki Kur'ân ona lânet eder*, buyurulmuştur. Kur'ân diğer kitaplara benzemez, o canlı bir varlık olup şifâ bahşetme özelliğine sâhiptir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ikizi olup Kur'ân onun şahsında müşahhas olmuştur. Kur'ân'daki her bir harfin, her bir kelimenin her bir âyetin ve her bir sürenin hâmilleri olan hafeze ve hameleleri vardır. Hz. Peygamber'in ilminde olduğu gibi Kur'ân'da da ilm-i evvelîn û âhirîn bulunmaktadır. Kur'ân'daki pek çok âyet akıl ötesi alana hitâb eder ve bu alandan behresi olanlar ancak bu alana hitâbını anlayabilir. Kur'ân'ın her bir âlemde veyâ boyutta veyâ mertebede farklı farklı mânâları bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân'ın şehâdet âlemindeki mânâsı farklı gayb âlemleri olan melekût âlemlerindeki mânâları farklıdır. Bu farklılık nefis mertebeleri için de aynen geçerlidir. Nefs-i emmâre dâiresi veyâ mertebesinde bulunan kişi Kur'ân'dan hiçbir şey anlayamazken Nefs-i Levvâme mertebesinde bulunan daha fazla, Nefs-i Mülheme'de bulunan daha daha fazla vehâkezâ diğer üst mertebelere çıktıkça mânâyı anlama ve istifâde daha fazla olmaktadır. Dikey mânâda mânâ farklılık olduğu gibi yatay mânâda farklılık söz konusu olabilir. Örneğin bir insanın yirmili yaşlarında ayrı, kırklı yaşlarında ayrı, altmışlı-yetmişli yıllarında ise ayrı Kur'ân okumaları olur. Çünkü tecrübe ve ilim arttıkça mânâ da farklılaşır. Kur'ân kimileri için hidâyet rehberi iken kimileri için de dalâlet rehberidir. Kur'ân'ı anlamının temel yolu kalbi günahlardan arındırıp takvâ yolunu tâkîp etmektir.

Kaynakça

Alkış, Abdurrahim, Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Diyarbakır: 2015

Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (hızr: Şuayb el-Arnâut-Âdil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 1997

¹⁷² Bkz. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ, (hızr: Saîd b. Sa'düddîn el-İskenderânî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: 2001, c. 10, s. 13

¹⁷³ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, Cevâhirü'l-Kur'ân, (thk: Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, 2. Baskı, Beyrut: 1986, s. 55-56

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî Ebû'l-Meâlî Abdullah b. Ebûbekir Muhammed, Nâme-hâ-yı Aynü'l-Kudât, (hız: Alî-Nakî Münzevî), İntişârât-i Esâtîr, Tahran: 1387

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Ebû'l-Meâlî Abdullah b. Ebûbekir Muhammed, Temhîdât-ı Aynü'l-Kudât, (thk: Afîf Useyrân), İntişârât-ı Menûçehrî, 8. Baskı, Tahran: 1389

Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî, Ebû'l-Meâlî Abdullah b. Ebûbekir Muhammed, Zübdetü'l-hakâik: Dînî Hakâikatlerin Esâsı, (trc ve nşr: Abdurrahim Alkış), Hikemiyât Yayınları, İstanbul: 2020

Burhân-pûrî, Alâüddîn Alî el-Muttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî, Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl, (hız: Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sakkâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: 1985

Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ, (hız: Saîd b. Sa' düddîn el-İskenderânî), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: 2001

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, İhyâü ulûmi'd-dîn, Dârü İbni Hazm, Beyrut: 2005

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm, (hız: Komisyon), Dârü'l-Minhâc, Beyrut: 2017

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, Cevâhirü'l-Kur'ân, (thk: Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî), Dârü İhyâi'l-Ulûm, 2. Baskı, Beyrut: 1986

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Zeynüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr, (hız: Abdülazîz İzzüddîn es-Seyrevân), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut: 1986

Hâfız-ı Şîrâzî, Şemsüddîn Muhammed, Dîvân, (hız: Beyrâm Üştürî), Müessesese-i İntişârât-i Âgâh, Tahran: 1387

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, el-Fütühâtü'l-mekkîyye fî mârifeti'l-esrâri'l-mâlikîyye ve'l-mülkiyye, (hız: Mahmûd Matarcî), Dârü'l-Fikr, Beyrut: 1994

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, el-Vesâyâ, Dârü'l-Cîl, Beyrût: 1988

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî, Risâle ile'l-İmâm er-Râzî, Resâil içerisinde, (hız: Muhammed Abdulkerîm en-Nemrî), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût: 2001

İbni Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dârü'l-Mâriفة, Beyrut: 1379

Konuk, Ahmet Avnî, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, (hız: Dilâver Gürer-Mustafa Tahralı), Kitabevi Yayınları, İstanbul: 2008

Maşalı, Mehmet Emin, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî md. DİA, İstanbul: 2005

Mevlânâ Muhammed Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî-i mânevî, (hız: Nizâmüddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, 5. Baskı, Tahran: 1386

Münâvî, Muhammed Abdurraûf, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmii's-sağîr fî ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr, Dârü'l-Fikr, Beyrut: 2010

Mübârekfurî, Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî, (hız: Yûsuf el-Hâc Ahmed), Dârü'l-Menhel, Dimâşk: 2011

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî bi-şerhi'l-Hâfız Celaleddin Suyutî ve Hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî, (hız: Komisyon), Dârü'l-Mâriفة, Beyrut: 2008

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Şerhu Sahîhi Müslim, (hızr: Hânî el-Hâc-İmâd Zekî el-Bârûdî), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire: trhz.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek, Pertevnâme, (Mecmûa-i âsâr-i Fârisî-yi Şeyh-i İşrâk içerisinde, hızr: Seyyid Hüseyin Nasr), Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran: 1373

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek, Elvâh-ı imâdiyye, (Mecmûa-i âsâr-i Fârisî-yi Şeyh-i İşrâk içerisinde, hızr: Seyyid Hüseyin Nasr), Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran: 1373

Taberânî, Hâfız Ebi'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, Mu'cemü'l-kebîr, (hızr: Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: 1985

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân, Dârü'l-Mârife, Beyrût: 1972

Yavuz, Yusuf Şevki, Halku'l-Kur'ân md. DİA, İstanbul: 1997

ÇEVİRİ**EYYÛBÎLER DÖNEMİNDE MİSİR'DA SÜNNİLİĞİN YERLEŞMESİNDE İRANLI ÂLİMLER'İN ROLÜ***

The Role of the Iranian Scholars to Establish of Sunnism in Egypt During the Ayyubid Period

Ulemâ-yı İrânî ve Tesbît-i Tesennün der Mısır Ahd-i Eyyûbî

Hüseyin Müfteharî

Doçent Dr., Terbiyet-i Muallim Üniv., Tarih Bölümü, Tahran, İran.

Alırza Eşterî Tafreşî

Dr. Öğr. Üyesi, İmam Humeyni Üniv. Sosyal Bilimler Bölümü, Kazvin, İran.

Ali Receblû

Dr. Öğr. Üyesi, Zehra Üni. Tarih ve Medeniyet Bölümü, Tahran, İran.

Muhammed Huseyin Manzur el-Eşdâd

Dr. Öğr. Üyesi, Terbiyet-i Müderris Üniv. Tarih Bölümü, Tahran, İran.

ÇEVİREN

Bedrettin BASUĞUY

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Assist. Prof., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Bingol,
Turkey

bedricanan@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7655-7559

DOI: 10.34085/buifd.840486

Öz

Fâtımîlerin yıkılmasını müteâkip Eyyûbîlerin hâkimiyeti ele geçirmesiyle birlikte Mısır'da İsmâîlî hilâfetin yerini, Sünnî Abbâsî hilâfetin bir parçası ve savunucusu olan Eyyûbî devleti aldı. Bu değişim, Eyyûbîler tarafından himâye edilen Sünnîliğin toplumsal tabanını genişletmesi de dâhil sosyal ve siyasal alanlarda bir sürü gelişmeyi beraberinde getirdi. Bu gelişmelerin önemli bir bölümü ise Mısır'ın resmî eğitim sisteminde yaşandı. Mısır'da Sünnîliğin yayılmasını ve medreselerin yaygınlaşmasını sağlayan bu dönüşümde İranlı âlimlerin özel bir rolü bulunmaktadır. Bu âlimlerin Mısır'daki eğitim sistemini etkilemesiyle, Eşârî kelâmın yayılması gibi bir takım ictimâî ve fikrî değişimler meydana geldi ve Sünnî geleneği savunan seçkin bir sınıf yetişti. Yaklaşık iki asır süren Fâtımî hâkimiyetinden sonra ortaya çıkan bu seçkin sınıf, Sünnî toplumun ihtiyaçlarını gidermede önemli bir rol oynadı.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Eyyûbîler, Mısır, İran, Sünnî, Âlim, Göç, Medrese.

Abstract

After the collapse of the Fatimids and the seizure of power by the Ayyubids, an important sectarian change took place in Egypt. With this change, the Ismaili caliphate was replaced by the Ayyubid state, which was a part and defender of the Sunni Abbasid Caliphate. This change brought many developments in the social and political spheres, including the expansion of the social base of Sunnism, which was patronized by the Ayyubids. A significant part of these developments took place in Egypt's official

* Bu makale, *Târîh ve Temeddün-i İslâmî* adlı dergide yayımlanan "Ulemâ-yı İrânî ve Tesbît-i Tesennün der Mısır Ahd-i Eyyûbî" (7/13, Bahar-Yaz 2011) başlıklı Farsça makalenin tercümesidir.

education system. Iranian scholars have a special role in this transformation, which led to the spread of Sunnism and the spread of madrasahs in Egypt. With the influence of these scholars on the Egyptian education system, a number of social and intellectual changes took place, such as the spread of Ashari theology, and an elite class was raised who defended the Sunni tradition. This elite class, which emerged after nearly two centuries of Fatimid rule, played an important role in meeting the needs of the Sunni community.

Keywords: İslamic History, Ayyubids, Egypt, Iran, Sunni, Scholar, Migration, Madrasah.

Giriş

Fâtımî hilâfeti Mısır'da yaklaşık iki asır hüküm sürdükten sonra 567/1171'de yıkıldı ve Eyyûbîler iktidara geldi. Bu iktidar değişikliğiyle Mısır, Abbâsî hilâfetine geri dönerken Sünnîlik bölgede yeniden resmiyet kazandı. Fâtımî hilâfetinin İsmailî karakteri ile Eyyûbî devletinin Sünnî karakteri arasındaki temel farktan dolayı, iktidarın el değiştirmesi Mısır'da önemli siyasi ve sosyal değişimleri de beraberinde getirdi. Bu değişimlerin önemli bir kısmı ise eğitim sistemi yoluyla şekillendi. Fâtımîler, Fâtımî dâîlerin eğitilmesini, felsefî ilimlerin ve İsmailî inançların öğretilmesini hedefleyen, Dârü'l-ilm, Dârü'l-hikme ve el-Ezher başta olmak üzere mescitlerde gerçekleştirilen kendilerine has bir eğitim sistemini uyguluyorlardı.¹ Buna mukabil Eyyûbîler, fıkıh ilimleri, hadis ve Eşârî kelâm gibi Sünnî toplumun eğitilmesine yönelik ilimlerin öğretimini amaçlayan ve medreselerde tatbik edilen bir eğitim sistemini benimsediler.²

Mısır'da Sünnîler, Fâtımîlerin yıkılışı esnasında toplumun ekseriyetini teşkil ettikleri halde, yaklaşık iki asır süren Fâtımî hâkimiyetinin etkisiyle kendilerine öncülük edecek mümtaz bir âlimler topluluğundan yoksun kaldıkları için ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir eğitim sistemini kuracak dinamiklerden de mahrum kalmışlardı. Sünnî toplumun arzuladığı yeni eğitim sisteminin kurulması ancak İranlı bir grup âlimin İran ve Irak menşeli düşünsel ve kültürel birikimleriyle birlikte Mısır'a hicret etmesinden sonra gerçekleşebildi.

Bu çalışmada Eyyûbîler döneminde Mısır'a intikal eden İranlı âlimlerin durumu, bu âlimlerin Mısır eğitim sisteminin şekillenmesinde ve Mısırlı yeni bir âlim sınıfının yetiştirilmesinde oynadıkları rol ele alınacaktır.

Mısır'daki İranlı âlimlerin incelenmesi, bu âlimler arasında bir sınıflandırma imkânı da sağlayacaktır. Mısır'a göç eden İranlı âlimlerin bir kısmı sırf tedris faaliyetleriyle uğraşmış, seçkin birer müderris olarak vazifelerini ifa ettikleri ve Eyyûbî sultanlarının güvenini kazandıkları halde devlet dairelerinde herhangi bir görev almamışlardır. Diğer bir kısmı ise medreselerde yürüttükleri tedris faaliyetlerinin yanı sıra devlet kurumlarında da önemli görevler üstlenmiş ve böylece hem birer müderris hem de birer devlet adamı olarak Mısır toplumunda önemli bir rol oynamışlardır. Bu çalışmada Sünnîliğe ve Sünnî mezheplere hizmetleri noktasında bu iki grup birlikte ele alınacaktır.

¹ Ahmed Şelebî, *Târîh-i Âmûzeş der İslam*, çev. Muhammed Hüseyin Sakit (Tahran: Defter-i neşr-i ferheng-i İslamî, 1371), 156-157; Abdullah Nâsırî Tâhirî, *Fâtımîyân der Mısır*, (Kum: Pejuhişkede-i Havza ve Dânişgâh, 1379), 135-141; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edingurg: Edinburgh University Press 1981), 181, 306.

² Makdisi, *The Rise of Colleges*, 181, 306.

1. Müderris Âlimler

Ebû Tâhir es-Silefî: Fâtîmîler'in son dönemi ile Eyyûbîler'in ilk döneminde Mısır'da yaşayan önemli İran'lı âlimlerden biri, Ebû Tâhir es-Silefî'dir. el-Hâfız Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî (Silefe/Se-lebe)³ el-İsfahânî eş-Şafîî (ö. 576/1180), 472/1078 civarında İsfahan'da doğdu.⁴ İslâmî ilimlerdeki eğitimine, bir taraftan Sünnî Selçuklu devletinin mühim iktidar merkezlerinden, diğer yandan İsmailî dâilerin ve destekçilerinin ilgi odaklarından biri olan İsfahan'da başladı.⁵

es-Silefî, İsmailî faaliyetlerin karşısında ve Sünnî düşüncenin hizmetindeki önemli merkezlerden biri olan İsfahan'daki Nizamiye medresesinde eğitimini pekiştirdi. Daha sonra Bağdat'a giden es-Silefî, Sünnî eğitimin üst düzey kurumlarından biri olan Bağdat Nizâmiyesi'nde eğitimini devam ettirdi. Fakat Bağdat'a gittiğinde ilmî ve ferdî şahsiyetinin şekillendiği görülmektedir. Bu yüzden İsfahan muhitinin es-Silefî üzerindeki tesiri Bağdat'ın etkisinden daha ziyade olmalıdır. Yine de Bağdat Nizâmiyesi'ne gelişi, ilim camiasında etkili bir âlim olarak tanınmasında önemli bir âmil olarak kabul edilmektedir.⁶

es-Silefî birkaç sene Bağdat'ta ikâmet ettikten sonra Mısır'a gitti ve 511/1117'de İskenderiye'ye yerleşti.⁷ es-Silefî'nin İskenderiye'ye gelişi Sünnîler için güçlü bir motivasyon kaynağı oldu. Fâtîmîlerin Sünnî veziri İbn Sallâr, es-Silefî'nin ders okutması için İskenderiye'de "Hâfiziye" adında bir medrese kurdu.⁸

Eyyûbîler döneminde Mısır'da yetişen çok sayıda âlim, müderris, hatîp, kadı ve siyasetçi Hâfiziye Medresesi'nde es-Silefî'den hadis ve fıkıh dersleri aldı. Tâceddîn Ebû'l-Fazl Muhammed b. Yusuf Gaznevî el-Hanefî, Abdurrahman b. Mekkî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebû Hâc b. Saîd b. Kâid el-Hilâlî gibi âlim ve müderrisler; İbn Ebû'l-Futûh, Ahmed b. Hadîd, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hasan el-Lahmî, Yunus b. Bedrân b. Fîrûz b. Saîd, Ebû Muhammed Câmi' b. Bâkî et-Temîmî gibi kadılar; Dîvânü'l-inşâ sorumlusu Mansûr b. Cerrâh ile İbn Şûkr ve Kâdî el-Fâzıl gibi dönemin önde gelen devlet adamı ve vezirleri es-Silefî'den ders alan önemli şahsiyetler arasında yer almaktadır.⁹ Keza Sultan Salâhaddîn, çocukları, kardeşleri ve yeğeni

³ Bu ismin manasıyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Görünürde bu isim, dedesinin dudaklarından birinin iki parçalı yapısından dolayı üç dudaklı anlamındaki "se-lebe" den gelmiştir. Bkz. Cl. Gilliot, "al-Silafi", *EP*, IX/607-609.

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), I/105-107; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1375, VI/87; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, ts.), XII/307.

⁵ İkbâl Aştîyânî *Târîh-i İrân* (Tahrân: İntişarât-ı Tahrân, 1382), hş. 547-548; Nurullah Kesaî, *Mukaddime-i ber Tercüme-i Kitâb-i Târîh-i Danişgâhha-yi Bozorg-i İslamî*, Eser-i Abdurrahman Çanime (Tahrân: İntişarât-i Danuşgâh-i Tahrân, 1377), hş., 28.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I/105-107; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûm*, VI/87.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I/105-107; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûm*, VI/87; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/307.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I/105-107.

⁹ Münzirî, *et-Tekmilê li vefeyâti'n-nekâle*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Necf: 1968-1971), IV/354, 400-401; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI/254-258; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabkâti'l-Hanefiyye*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Osmâniyye, 1408), II/147-148; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, neşr. Muhammed el-Aylâvî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1407), II/145; IV/180; Ebû Şame, *Zeylu Terâcimi'l-karneyn es-sâdisi ve's-sâbi'*, neşr. Muhammed el-Kevserî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974), 148; Nuaymî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-medâris*, neşr. İbrahim Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), I/186; Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanahî, (Cize: Dâru Hecl li't-tibâe, 1992), VIII/137; Üdfüvî, *et-Tâli'u's-sa'idü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-sa'id*, thk. Sad Muhammed Hasan, (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lif, 1966), 436-437.

Takiyyüddîn Ömer (Salâhaddîn'in Mısır nâibi) de es-Silefî'nin ilim meclisine katılmış ve kendisinden istifâde etmişlerdir.¹⁰

es-Silefî, Eyyûbîler dönemi Mısır'ın en etkili müderrisi olarak kabul edilebilir. Eyyûbîler döneminde yaşayan seçkin bir âlimler gurubunun ona nisbetle "Ashâbü's-Silefî" olarak anılmaları, âlimlerin yetiştirilmesindeki etkinliğinin güçlü bir kanıtıdır. Daha ziyade hadis dersleri veren es-Silefî, özellikle İskenderiye'de hadisin yanı sıra Şafiî fıkhnın öğretilmesinde de önemli bir rol oynamıştır. es-Silefî'nin İskenderiye'de Mâlikî fıkhnı öğretmesi ise şehirdeki Mâlikî nüfusun yoğunluğundan kaynaklanmakla birlikte onun Mâlikî fıkhnına duyduğu ilginin ve bu alandaki yetkinliğinin de açık bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹

el-Habûşânî: Eyyûbîler döneminde Mısır'da yaşayan diğer bir İranlı âlim, Ebü'l-Berekât Necmüddîn Muhammed b. Muvaffak el-Habûşânî eş-Şafiî'dir (ö.587/1191). 510/116 yılında Habûşân'da¹² doğan el-Habûşânî'nin ilmî ve ferdî şahsiyeti Silefî gibi daha çok İran'da şekillenmişti.¹³ İlk eğitimine doğduğu yerde başlayan Habûşânî daha sonra Nîşâbur veya Herat Nizâmiye'lerinde eğitimini pekiştirdi. Fıkhn ve Eş'ârî kelâmında Ebû Hamid Gazzalî'nin önde gelen öğrencilerinden olan Muhyiddîn Muhammed b. Yahya en-Nîşâbûrî'den İslâmî ilimleri okudu.¹⁴

Hayatının her aşamasında İsmailîler de dâhil olmak üzere akidesine muhalif kesimlerle sert bir mücadeleye girişen Habûşânî, Selâhaddîn'in Mısır'da vezirliğe getirildiği 564/1169 yılında Mısır'a gitti ve Fâtımîlerin ortadan kaldırılması sürecinde Selâhaddîn'in yanında yer aldı. Habûşânî, Kahire Camii'nde Abbasî halifesi adına ilk hutbenin okutulmasında ve son Fâtımî halifesi el-'Adid'in öldürülmesi fetvasının verilmesinde de önemli bir rol oynamıştır.¹⁵

Selahaddîn, Eyyûbî devletini kurduktan sonra, Habûşânî'nin önerisiyle 572/1176 yılında Karafe'de¹⁶ Şafiî'nin mezarının yanına Eyyûbîler döneminin en büyük medresesi olan "Salâhiyye'yi" kurdu. Şafiî'nin mezarının yanında inşa edilmesinden kaynaklanan itibarının yanı sıra oldukça büyük olan bu medrese çok sayıda talebe barındırıyordu.¹⁷ Salâhiyye

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III/416; el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), II/149; el-Askalânî, *Ref'ul-isr an kudâti Mısır*, neşr. Hamid Abdullhamid, (Kahire: Matbaâtu'l-Emiriyye, 1957-1961), I/351.

¹¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Dımaşk-Beyrut: 1931), I/175-176, 232; II/352; Yunûnî, *Zeylu Mir'rati'z-zaman*, (Haydarabâd: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1374), I/33-34.

¹² "Habûşân" şeklinde de zaptedilmiştir. Nîşâbûr'a bağlı büyük bir köydür. Bugünkü Koçan şehri aşağı yukarı burada kurulmuştur. Habûşân tarihine dair daha fazla bilgi için Habuşan" maddesine bakınız. (Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Daru Sadır, 1995).

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/239-240.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/239-240; İbn 'İmad, *Şezeratu'z-zeheb*, II/288; Zehebî, *Siyeru Alami'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut- Naim el-Arkusî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1413), XXI, 204-207.

¹⁵ Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn: en-uriyye ve's-Salahiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), II/447; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III/111; IV, 239-240; İbn Kadî Şube, *Tabakâtu's-Şafiyye*, neşr. el-Hâfız Abdulalim Han, (Beyrut: Dâru'n-Nedve el-cedide, 1407), II/44; İbn 'İmad, *Şezerâtu'z-zeheb*, II/288; Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ fi smaâti'l-inşâ*, (Kâhire: Vezâretu's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, ts.), X/91-98.

¹⁶ Karafe önde gelen pek çok Mısırlı âlimin defnedildiği Fustat'ın bir mahallesidir. Daha fazla bilgi için bakınız: Yakut, *Mu'cem*, "Karafe" maddesi.

¹⁷ İbn Cübeyr, *Rihle*, Beyrut, 1404 hk., s. 22; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Âyân*, IV/240; *Suyûtî*, *Abdurrahman, Hüsnü'l-muhâdara*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1967, II, 257; Makrizî, Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi zikri'l-hutet ve'l-âsâr*, Beyrut, Dâru Sadır, ts., II/185; Comb, x: 95-96.

Medresesi'nden geriye kalan bir kitâbe, medresenin sırf Şafîî fıkhnı ve Eş'ârî görüşleri yaymakla kalmayıp Habûşânî'nin önerisiyle kurulduğunu göstermektedir.¹⁸

İbn Hallikân'a göre Habûşânî'nin ilmine ve dindarlığına güvenen Selahaddîn, onun manevî nüfuzunun etkisi altında kalmıştı.¹⁹ Rivâyet edildiğine göre, bir keresinde Habûşânî, kendi görüşüne kulak vermediği için insanlar arasında asasıyla Selahaddîn'e öyle bir vurdu ki, sultanın sarığı düştü. Fakat sultanın buna cevabı sadece sükût ve saygı oldu.²⁰

Habûşânî, bilgi ve itikatta Gazzalî'nin etkisi altındaydı. O, İran ve Irak'ta tahsili esnasında Gazzalî'nin Şafîî fıkhnı dair yazdığı *el-Vasît* adlı eserine *el-Muhît fi Şerhi'l-Vasît* adlı bir şerh yazdı. O, ezbere bilecek kadar *el-Vasît*'e hâkimdi. Habûşânî, daha sonra, âlimler ve talebeler tarafından çokça istifade edilen meşhur *Tahkîku'l-Vasît* adlı on altı ciltlik müstakil bir eser yazdı. Muhtemelen o, bu eserlerini medresesinde ders olarak da okutuyordu. Habûşânî, hadisi, *er-Risale el-Kuşeyriyye*'nin müellifi, ünlü Eş'ârî zahid Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) torunu aynı zamanda kendisinin de hocası olan Hibetu'r-Rahmân b. Abdurrahman b. Abdulkarim tarihiyle ders veriyordu.²¹

Habûşânî, tedris yönteminde İran kültürünün, özellikle de Horasan kültürünün etkisi altındaydı. Mısırlılar onu İran kültürünü yansıtan bu tarzından dolayı "Acemî" olarak adlandırmışlardı. O, tedris esnasında küçük bir sandalye üzerinde oturur, özel bir elbise giyer ve "tartar" veya "tartur" olarak adlandırılan çizgili yüksek bir külah takardı. Onun bu imajı, ilk başlarda Mısırlı öğrenciler tarafından oldukça garip karşılanmış, bazen de gülünç bulunmuştur.²²

Habûşânî, her ne kadar Şafîî fıkhnı ve hadiste seçkin bir müderris olsa da o, asıl şöhretini daha çok Eyyübîlerin kuruluşundan itibaren şeriatı Sünnî fıkhnı göre uygulama hususundaki tavizsiz tutumuna ve "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" görevini titizlikle yerine getirmesine borçludur. Onun bu şekilde Selahaddîn ve Eyyübî hanedanına mensup diğer hükümdarlar üzerinde tesis ettiği güçlü nüfuz, süratle Eyyübî devletinin sosyal politikalarına yön vermeye başladı. Habûşânî'nin şahsında belirginleşen bu durum aynı zamanda Eyyübî devleti ile Fatimî hilafetini ayıran mühim hususiyetlerden birini teşkil etmektedir.²³

Şihâbuddîn et-Tûsî: Eyyübîler döneminde Mısır'da etkili olan diğer bir âlim, meşhur fakih ve muhaddis Şihâbuddîn et-Tûsî'dir. Şihâbuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî eş-Şafîî (ö. 598/1201), 522/1128 yılında Tus'ta dünyaya geldi. Fıkhnı ilmini Nîşâbûr Nizâmiye

¹⁸ Bu kitabenin özet metni şöyledir:

بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الإمام ال (...). الزاهد نجم الدين ركن الإسلام قدوة الأنام مفتي الفرق أبو البركات بن الموفق الخهشاش، أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعي. رضوان الله عليه الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية (على) الحشوية وغيرهم من Dussaud, R. (1932). Et. Combe, J. Sauvaget et G. Wiet. "Répertoire chronologique d'épigraphie arabe". Tome I. Un vol. in-4° de XII. Syria. Archéologie, Art et histoire, 13(3), 307-308.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/239-240.

²⁰ Zehebî, *el-İber fi ahbâri men ğaber*, thk. Selahaddîn el-Munecid, (Kuveyt: 1948), IV/242; Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, VII/15.

²¹ Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, VII/329.

²² İbn Zeyyat, *el-Kevekibu's-sâire fi tertibi'z-ziyâre*, neşr. A. Teymur, (Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, 1907), 214-215; Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, VII/329.

²³ İbn Kadî Şühbe, *Tabakatu's-Şafiiyye*, II/44; İbn 'İmad, *Şezerâtu'z-zeheb*, II/288; Zehebî, *Siyer*, XX/454; XXI/206; Sübkî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, IV/399; VII/16-17.

medresesinde Muhammed b. Yahya en-Nîşâbûrî ve Gazzalî'nin öğrencilerinden öğrenen Tûsî daha sonra Bağdat'ta tahsiline devam etti.²⁴

579/1183 yılında Mekke'ye giden Tûsî, oradan da Mısır'a gitti.²⁵ Mısır'da Selaheddîn'in yeğeni ve naibi Takiyuddîn Ömer tarafından sıcak bir şekilde karşılandı. Takiyuddîn Ömer, Tûsî'nin ders vermesi için Şevval 579/Ocak 1184'te Fatmîlere ait "Menâzilü'l-'izz" adıyla anılan bir binayı satın alarak çok sayıda vakıfla desteklenen bir medreseye çevirdi.

Tûsî, Eş'ârîliğin görüşlerinin ve öğretilerinin yayılmasında bu görüşü savunan diğer müderrislerden daha fazla rol oynadı. Bu konuda o kadar yoğun çalıştı ki iş, onun taraftarı olan talebelerle Eş'ârîliğe muhalif olan Hanbeli öğrenciler arasında sokak kavgalarına dönüştü. Eş'ârî kelamının tedrisine ilaveten Tûsî, fıkıh ve hadis öğretiminde de önemli bir rol oynadı. İbnü's-Sükerî olarak bilinen kadılar kadısı 'İmaduddîn Abdurrahman b. Abdulâlî el-Mısırî eş-Şafiî, İbnü'l-Cümmeyzî adıyla tanınan Bahauddîn Ali b. Hibetullah el-Lahmî, İbnü'l-Verrak olarak bilinen Abdurrahman b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, Kadı Takiyuddîn Salih b. Bedr el-Mısırî ez-Zeftârî, Abdulkadir b. Ebî Abdillâh el-Bağdadî ve Kadı Osman b. Said es-Sanhacî el-Fâsî gibi Eyyubîler döneminin meşhur âlimleri, hatipleri ve müderrisleri onun talebeleri arasında yer almaktadır.²⁶

İbnü's-Sâbûnî: Dönemin diğer ünlü İranlı âlimi, İbnü's-Sâbûnî (ö.581/1185) idi. İbnü's-Sâbûnî adıyla tanınan Cemalüddîn Ebu'l-Feth Mahmud b. Ahmed b. Ali b. Mahmud, Mahmud b. Muhamed b. Melikşah'ın yakın adamlarından ve Horasan'ın büyük âlimlerinden biri olan İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî eş-Şafiî'nin (ö. 449/1057) torunu idi.²⁷

Mısır'a Dımaşk yoluyla giden İbnü's-Sâbûnî'nin Dımaşk'ta ikamet ettiği dönem ile Selaheddîn'in Mısır'da yönetimi ele geçirdiği dönem aynı günlere denk geldi. Nureddîn Zengî'nin iltifatlarına mazhar olan İbnü's-Sâbûnî, Mısır'a Selaheddîn'in babası Necmeddîn Eyyûb'un da aralarında olduğu bir kafileyle birlikte gitti. İbnü's-Sâbûnî, Mısır'da İslâmî ilimleri öğretmekle meşgul oldu.²⁸ İbnü's-Sâbûnî'nin öğrencileri arasında Şemseddîn Ahmed b. Abdullah es-Seydelânî ve Ebu'l-Me'âlî Ahmed b. Hıdır es-Sûfî zikredilebilir.²⁹

Zâhirüddîn el-Fârisî: Sultan Selaheddîn döneminde Mısır'a giden diğer bir İranlı âlim, Zâhirüddîn Abdusselâm b. Muhammed el-Farisî eş-Şafiî idi. Fars vilayetinde dünyaya gelen Zâhirüddîn, İsfahan, Kirman ve Horasan'da Şafiî fıkıhı ve hadis başta olmak üzere İslâmî ilimleri tahsil etti. Aynı zamanda ünlü İranlı kelamcı ve filozof Fahreddîn er-Razî'nin talebesi olan Zâhirüddîn el-Farisî, önce Şam'a oradan da Mısır'a gitti. Mısır'a gider gitmez Selaheddîn tarafından bir medresenin müderrisliğine atanan Zâhirüddîn, Şafiî fıkıhının yanı sıra Hanefî fıkıhını da okutmuştur.³⁰

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, III/226-227; Makrizî, *el-Mukaffa*, VII/78; Münzirî, *et-Tekmile*, II/238.

²⁵ Münzirî, *et-Tekmile*, II/238; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/224.

²⁶ Makrizî, *es-Sulûk li ma'rifeti düvâli'l-mulûk*, neşr. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), I/88; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/224; Sehavî, *et-Tibru'l-mesbûk fi Zeyli's-sulûk*, (Kahire, ts.), 44; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II/257-259; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ali Şirinî, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1408), X/32; İbn Kesîr *el-Bidâye*, XIII/24; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zahire*, V/384; Ebu Şâme, *er-Ravzateyn*, II/182.

²⁷ İbn 'İmad, *Şezerâtu'z-zehab*, III/114; Zehebî, *Siyer*, XXXII/245; İbn Kadî Şühbe, *Tabakatu's-Şafiyye*, II/53; Sübkî, *Tabakât*, VIII/152, 325.

²⁸ Ebu Şâme, *er-Ravzateyn*, II/68.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, XXII/85, 152.

³⁰ Sübkî, *Tabakât*, VII/180, VIII/81-96; Ebu Şâme, *er-Ravzateyn*, II/240.

Ebu'r-Rûh el-Beyhakî: Ebu'r-Rûh Mutahhar b. Ebî Bekr b. Hasan el-Beyhakî el-Habûşânî (ö. 607) meşhur Habûşânî'nin yeğeni olup İran'da dünyaya geldi. Nişâbur'da Ebu'l-Esed el-Kuşeyrî ve Ebu Bekr Ali b. Muhammed et-Tûsî gibi âlimlerden İslâmî ilimleri öğrendi. Ardından o da dayısı Habûşânî gibi Şam'dan Mısır'a gitti. Kahire'de Babü'l-Cevâniyye'deki bir mescitte imamlık yapan el-Beyhakî aynı zamanda orada tedrisle uğraştı. *Tekmile* müellifi tarihçi Münzirî ondan hadis dersleri almıştır.³¹

Sadreddîn b. Hamaveyh: Sadreddîn Muhammed b. Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameveyh el-Cüveynî (ö.617/1220) Horasanlı âlimlerden olup Nişâbûr Nizamiye medresesi müderrisi Şeyh Kutbeddîn Ebu'l Me'alî Mes'ud b. Mahmud b. Mes'ud en-Nîşâbûrî eş-Şafîî'nin damadıdır. Selaheddîn döneminde Mısır'a giden Sadreddîn, Habûşânî'nin ölümünden sonra Melik Adil tarafından Salahiyye medresesinin müderrisliğine atandı.³²

Selaheddîn'in ölümünden sonra el-Cüveynî, bu görevden azledildi.³³ Onun yerine İranlı diğer bir âlim el-Murtaza lakaplı Ebu'l Feth Nasr b. Muhammed b. Mukalled el-Kudaî eş-Şirazî atandı. Şirazî, eğitimini İran'da almıştı. Fıkıh ilmini Horasan'da Ebu Hamid Berûyî Tûsî'den (ö.567/1171) öğrenden Şirazî, onun etkisinde kalarak Eş'arî itikadına sıkıca bağlanmıştı. Şirazî'nin etkisiyle Ebu Hamid Berûyî'nin fıkıh ile ilgili eserlerinden olan *el-Muktarah fi'l-Mustalah* adlı kitabı Mısır'da öğrenciler ve müderrisler arasında ilgi gören ders ve mütalaa kitapları arasına girmişti.³⁴

[Muhammed Ali en-Nevkânî]: Mısır'da bulunan bir diğer Horasanlı âlim Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l Ali en-Nevkânî, 549/1154 yılında Meşhed yakınlarındaki Nevkân'da doğdu ve 627/1229 senesinde vefat etti. O, Horasan, Zencan, Tebriz ve Bağdat'ta eğitim gördü. Nevkânî, Mısır'da Salahiyye medresesinde ikamet ederdi ve orada tedris faaliyetleriyle meşgul olurdu.³⁵ Hilaf ilmini Nevkânî'den öğrenden Kadî'l-Kudat 'İmadüddîn Nasr b. Abdürrezzak onun talebeleri arasında zikredilebilir.³⁶

Ebu'l Kasım el-Kazvîni: Eyyubiler döneminde Mısır'da çalışan diğer bir İranlı müderris âlim de Ebu'l Kasım Mahmud b. Muhammed b. Huseyin el-Kazvîni eş-Şafîî (529/1134-578/1182) idi. O, Kazvin'de doğmuş ve Kahire'de Meşhedü'l Huseyn'de İslâmî ilimleri tedris ile meşgul olmuştu. Orada bir vaaz meclisine de sahipti.³⁷

el-İsferayînî: el-Erşed Ömer b. Siraceddîn el-İsferayînî eş-Şafîî (605/1208-672/1273) Horasan doğumlu bir diğer âlimdir. Mısır'da Müneyye b. Hasîb mıntkasında İslâmî ilimlerle meşgul oluyordu. Karafe'de Salahiyye medresesinde bir süre muîdlik yapan el-İsferayînî daha sonra Serveriyye medresesinin müderrisi oldu. İran eğitimi el-İsferayînî, Fahreddîn er-Razî'nin talebelerindendi.³⁸

³¹ Münzirî *et-Tekmile*, III/318-319; Safedî, *el-Vafl bi'l-vefeyât*, VI/217.

³² Sibt İbn Cevzî, *Mirâtu'z-zaman, fi târihi'l-a'yân*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-mâirifi'l-Osmâniyye, 1370), VIII/I/415, Ebu Şame, *er-Ravzateyn*, II/240.

³³ Sadreddîn bundan sonra Kahire'deki Meşhedü'l-Hüseyn'de tedriste bulunmuştur. İbn 'İmad, *Şezerât*, III/77.

³⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV/225-226; Sübkî, *Tabakât*, VI/389-391.

³⁵ İbn Kadî Şühbe, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, 351-354; Ebu Şame, *Zeyl*, 10; Münzirî, *et-Tekmile*, VII/29; Esnevî, *Tabakâtu's-Şafiiyye*, thk. Abdullah el-Cubûrî, (Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1390-1391) II/499-500.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, XXII/397.

³⁷ Münzirî, *et-Tekmile*, I/276.

³⁸ İbn Şeddad, *Târihu'l-Meliki'z-Zâhir*, neşr. Ahmed Hafîf, (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1983), 43.

Şemseddîn el-İsfehânî: Bazı kaynaklarda³⁹ Şemseddîn Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî'den (ö.688/1289) söz edilmiştir. el-İsfehânî, Yukarı Mısır'da Kavs şehrinde kıraat gibi bazı İslamî ilimlerle meşgul olmuştur. Mısır'ın seçkin âlimlerinden ve Necmiyye medresesi müderrisi Hüseyin b. Ebî Bekr es-Sebtî el-Kavsî (ö.632/1234), el-İsfehânî'den ilim tahsil ederek usûl ilmini ondan öğrenmiştir.⁴⁰

İbn Bündâr: İbn Bündâr olarak meşhur olan ve bir müddet Fahriyye medresesi müderrisliği yapan Şerefüddîn Ebu'l-Kasım Abdülkerim (ö.627/1229) de bir diğer İranlı âlimdi. O, tedris faaliyetlerinin yanı sıra Kahire'deki Fahreddîn mescidinde imamlık görevini de üstlenmişti.⁴¹

İbn Tâhir el-Fârisî: Ebu Abdillah Nureddîn Hüseyin b. Ömer b. Tâhir el-Fârisî el-Hanefî (ö.653/1255), İran'ın Fars vilayetinden olup Mısır'a göç eden diğer bir âlimdir. Tıp ilminde de uzman olan bu âlim, İslamî ilimlerde meşhur bir müderris olup Salihyye medresesinin imamı idi.⁴²

İbn Osman el-Merâğî: Mısır'a giden İranlı diğer bir muhacir âlim, Cemaleddîn İshak b. Yakub b. Osman el-Merâğî eş-Şafiî (ö.639/1241), Azerbeycan'ın Merâğâ şehrinde doğdu. İskenderiye camiinde İslamî ilimlerin tedrisiyle meşgul oldu.⁴³

Abdülvehhâb eş-Şîrâzî: Şiraz'da doğan Necmeddîn Ebu'l Ala b. Şerefüddîn Abdülvehhâb eş-Şîrâzî el-Hanbelî de Mısır'a gittikten sonra İslamî ilimleri talim etmekle meşgul olmuş ve Sünnîliği savunmak ve himaye etmekle şöhret bulmuştur.⁴⁴

İmâdüddîn el-İsfehânî: Eyyûbî döneminin meşhur tarihçisi 'Imâdüddîn Muhammed b. Muhammed el-İsfehânî (ö.597/1200) de Mısır'da bir grup talebeye hadis ilmini öğretmekle meşgul olmuştur. Nitekim daha önce adı geçen Ebu'l-Feth el-Kudaî, Mısır'da ikamet ederken hadis ilminde İmâdüddîn'e talebelik etmiştir.⁴⁵

1. Devlet Teşkilâtında Çalışan Müderrisler

Cüveynîler: Eyyûbîler döneminde Mısır'da eğitim faaliyetlerindeki vazifelerinin yanı sıra politik bir makam ve nüfuz elden eden İranlı alimlerin en önemlileri Cüveynî ailesinin üyeleridir. Daha önce adı geçen- Sadreddîn el-Cüveynî'nin oğlu Ebu'l-Abbas Kemaleddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameveyh el-Cüveynî (ö.640/1242), bu ailenin önde gelen üyelerinden birisi idi.⁴⁶

Cüveynî'de doğduktan sonra Mısır'a giden Kemaleddîn Nasırıyye, Salahiyye ve Meşhedu'l-Hüseyn medreselerinde, kardeşi 'Imâdeddîn Ömer ise Salahiyye medresesinde müderrislik yapmıştır.⁴⁷ Diğer kardeşleri Muinüddîn Hasan ve Fahreddîn Yusuf da bu dönemde Mısır'ın tanınmış âlim ve müderrisleri arasında yer almaktaydılar. Eş'ârî görüşlerinin mutaassıp takipçileri olan bu aile üyeleri aynı zamanda Melik Kamil'in sütkardeşleri olup Eyyûbîlerin

³⁹ Üdfüvî, *et-Tâliu's-sâid*, 221-222; Sübkî, *Tabakât*, VIII/100-102.

⁴⁰ Üdfüvî, *et-Tâliu's-Sâid*, 221-222.

⁴¹ Münzirî, *et-Tekmile*, II/197.

⁴² İbn 'İmad, *Şezerât*, 345; İbn Ebî'l-Vefa, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I/216.

⁴³ Zehebî, *Tarih*, XVI/301.

⁴⁴ İbn Receb, *Kitâbu'z-zeyl alâ tabakâti'l-Hanabile*, (Kahire: 1372), I/370; Münzirî, *et-Tekmile*, II/116-117.

⁴⁵ Münzirî, *et-Tekmile*, II/376-377; Zehebî, *Târîh*, IX/136-137; Esnevî, *Tabakâtu's-Şafiyye*, II/115; Sübkî, *Tabakât*, VIII/389.

⁴⁶ Sübkî, *Tabakât*, VIII/297-298; Makrizî, *Sulûk*, I/I, 261; Gottschalk, "Die Aulad Sayh as-Suyuh", 78-82.

⁴⁷ Yünûnî, *Zeylu Mir'rati'z-zaman*, II/215-216.

önde gelen devlet adamları arasında yer almaktaydılar. Bu aile, bürokrasi ve yönetim ile ilgili önemli makamlara sahip olduğu için alınan pek çok siyasî kararda rol oynamış bir aile idi.⁴⁸

Ebû Saîd et-Tebrizî: Eyyûbîler döneminde bazı İranlı âlimler, eğitim-öğretim işlerinin yanı sıra yargı erkinde kadı veya şâhid gibi görevlerde de hizmet ediyorlardı. Bu âlimler arasında İran ve Irak'ta eğitim gören, Eyyûbî sultanlarının ikramına mazhar olan, *el-Muhtasar fi'l-Fıkh* adlı eseri telif eden ve Fustât Nasırıyye medresesinde müderrislik yapan fakih Eminuddîn Ebû Saîd Mansur b. Ebu'l-Hayr b. İsmail b. Ali et-Tebrizî el-Varanî'yi (ö.621/1224) saymak mümkündür.⁴⁹

Ebû Abdillâh el-Urmevî: Kadı Şemseddîn ya da eş-Şerif Ebu Abdillah Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Alevî el Hüseyinî el-Urmevî (ö.650/1252) Eyyûbîler döneminde Mısır'ın en seçkin âlimlerinden olup Nasırıyye Medresesi son müderrisi idi.⁵⁰ el-Urmevî, iyi bir hatip idi ve Mısır'da bazı siyasî ve sosyal meselelerle ilgili hutbeleri o okurdu. Urmevî, Melik Kamil ile sahip olduğu yakın ilişkiler sayesinde Kazasker veya Eyyûbî ordusunun kadılığını yapıyordu. Nesebi vasıtasıyla Mısır'da Nakîbu'l-eşraf makamına kadar ulaştı.⁵¹ Daha önce işaret edilen Şemseddîn Muhammed el-İsfehânî Kûs'ta tedrisin yanı sıra bu şehrin kadılığını da yapıyordu.⁵²

ez-Zahîr el-Farisî: ez-Zahîr adıyla bilinen Ebu Hasan b. Hayr b. Ebi'l-Hüseyin en-Nu'manî el-Farisî (ö.597-598/1200-1201), Melik Aziz tarafından büyük bir ücretle Kahire Ezkeşiyye medresesine müderris olarak tayin edilen bir diğer İranlı alimdir. O, Şiraz'da Hanefî fıkhını öğrendi. Edebiyat, tıp, matematik, astronomi, mantık, nahiv, tefsir ve kelamda uzman bir âlim olan ez-Zahîr, mantık gibi aklî ilimlere de ilgi duydu. Bu nedenle Şihabuddîn et-Tûsî gibi Eş'ârîler ona muhalefet ve düşmanlık ediyorlardı. ez-Zahîr, Melik Aziz'in yakın arkadaşlarından ve müşavirlerindendi. Melik Aziz'in siyaseti üzerinde onun geniş bir tesiri vardı. ez-Zahîr, sultanın yanında siyasî konularda yapılan münazara ve görüşmelerde mantık ilmindeki bilgisinden yararlanıyordu.⁵³

Efdaluddîn el-Hûnecî: Kahire Salihyye medresesinin ilk müderrislerinden olan diğer bir kişi de 590/1193 yılında İsfahan yakınlarındaki Hûnecân köyünde dünyaya gelmiş, 646 yılında vefat etmiş Efdaluddîn Ebu Abdillah Muhammed b. Nâmâver b. Abdilmelik el-Hûnecî eş-Şafiî'dir. Salihyye medresesinde Ehl-i sünnet'in dört fıkıh mezhebinin tedrisi için dört kürsü bulunuyordu. Şafiî mezhebinin kürsüsü Hûnecî'nin uhdesindeydi. O, fıkıhın yanı sıra felsefe ve tıp gibi ilimlerden de haberdardı. *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ* adlı eserin müellifi İbn Ebî Usaybi'a tıbbın bazı konularını ondan almıştır. Mantıkta da öne çıkan Hûnecî, *el-Mûcez fi'l-Mantık* ve *Edvâru'l-Hamiyat* gibi eserleri yazdı. Hûnecî, bir süre Mısır baş kadılığını da yaptı ve

⁴⁸ Zehebî, *Târîh*, IV/96-97; İbn Cevzî, VIII/II/736, 739; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VIII/74; Makrizî, *Sulûk*, I/III, 67; Yunûnî, *Zeyl*, II, 215-216; Sübkî, *Tabakât*, VIII/342; Gottschalk, "Die Aulad", p 78-82, 84-87.

⁴⁹ Sübkî, *Tabakât*, VII/322-323; VIII/324-325; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I/410.

⁵⁰ İbn Dokmak, *Nüzhetu'l-enâm fi târihi'l-İslam*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1420.), I/93; Makrizî, *Httat*, II/364.

⁵¹ İbn Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb fi ahbâri benî Eyyûb*, neşr. thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl-Hasaneyn Muhammed Rabî', (Kahire: Danışgâh-i Fuad-i Evvel ve Daru'l-Kutub, 1960), I/145; Esnevî, *Tabakatu's-Şafiyye*, II/222-223.

⁵² Üdfüvî, *et-Taliu's-sâid*, 221-222.

⁵³ Münzirî, *et-Tekmile*, II/303-304; İbn Ebi'l-Vefa, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, I/191-192.

Melik Salih Eyyûb'un yakın müşavirlerinden oldu. İslam ilimlerinde talebeleri arasında edebiyatçı âlim el-İzz el-Erbilî sayılabilir.⁵⁴

İzzeddîn eş-Şîrazî: İzzeddîn Abdulhadî b. Şerafeddîn Abdulvehhab eş-Şîrazî el-Hanbelî, Eyyûbîler döneminde Mısır'daki diğer İranlı bir âlimdir. İzzeddîn, Fustât'ta Ezkeşiyye medresesini yapmış ve kendisi de bu medresede hadis tedrisiyle meşgul olmuştur. O aynı zamanda Eyyûbîlerin özellikle haçlılara karşı yaptığı savaşlarda yer alan üst düzey bir komutan olarak tebarüz etmişti.⁵⁵

Sonuç

İran, hicrî altıncı ve yedinci yüzyıllarda Mısır'ı önemli ölçüde etkilemiştir. Her iki coğrafyayı birbirine bağlayan en önemli faktör ise Sünnîlik idi. Fatımîlerin yıkılmasını müteakip Eyyûbîlerin yönetimi ele geçirmesiyle İranlı önde gelen Sünnî din adamları Mısır'a hicret etmek suretiyle kendilerinin ve seleflerinin bilimsel, kültürel ve sosyal birikimlerini Mısır'a taşıdılar. Bu süreçte İslâmî ilimler, özellikle Sünnî fıkıhı ve hadis kilit bir rol oynadı. Diğer ilimler ise bunların gölgesinde kaldı. Gazzalî ve Fahreddîn er-Razî gibi İranlıların en büyük temsilcileri oldukları Eş'ârî kelamı da Eyyûbîler ve Mısırlı öğrenciler tarafından ilgiyle karşılandı.

Önceki asırlarda Horasan'da görülen, daha sonra İran, Irak ve Şam topraklarında yayılan medreseler, Eyyûbîlerin himayesi ve İranlı âlimlerin Mısır'a gelmesiyle daha da yayıldı. Bu medreseler, İranlı âlimlerin ilmî ve kültürel birikimlerinin Mısır toplumuna taşınmasında, onların nüfuzu altında yeni bir neslin eğitilmesinde ve Mısır'da entellektüel bir kuşağın yetişmesinde önemli bir rol oynadı.

Bu makale, aynı zamanda şu tezi de ortaya koymaktadır: *Muhtelif medreseler aracılığıyla Mısır'ın ve Bilâdüşşâm'ın İranlı Sünnî âlimleri cezbetmesi sonucunda İran'ın bu seçkin sınıftan yoksun kalması, İranlıların hicrî onuncu asırda Şîliğe yönelmesinin nedenlerinden biri olarak ileri sürülebilir.*

Kaynakça

Abu Salih. *The Churches and Monasteries of Egypt*. trans. B. T. A. Evetts. London: Oxford Univ. Press 1969.

Creswell, K. A. C. *The Muslim Architecture of Egypt*. London: 1959.

Ebû Şâme. *Kitabu'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn: en-Nuriyye ve's-Salahiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1997.

Ebû Şâme. *Zeylu Teracimi'l-karneyn es-sâdis ve's-sâbi'*. neşr. Muhammed el-Kevserî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974.

El²: *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Brill.

el-Üdfüvî. *et-Tâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-sa'id*, thk. Sa'd Muhammed Hasan. ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-tercüme. Kahire 1966.

Esnevî. *Tabakâtu's-Şafiiyye*. thk. Abdullah el-Cubûrî. Bağdat: Matbaatu'l-İrşad. 1390-1391.

Et. Combe, J. Sauvaget et G. Wiet. *Repertoire Chronologique D'Epigraphie Arabe*. Caire: 1931.

⁵⁴ İbn Vasil, *Muferricu'l-kurûb*, 35-36; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbiya fi tabakati'l-etibba*, (Kahire, Mektebetu'l-Vehbiyye, 1882), II/120-221; *Safedî, el-Vafl bi'l-vefeyât*, V/107-109; *Sübkî, Tabakât*, VIII/105-106; *Esnevî, Tabakâtu's-Şafiiyye*, I/502-503; İbn 'İmad, *Şezarât*, III/236-237; *Zehebî, Siyer*, XXIII/228.

Gottschalk, Hans L. "Die Aulad Saih as-suyuh (Banu Hamawiya)" WZKM. 53 (1957), P. 57-87.

Hamevî. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Daru Sadr, 1995.

İbn 'İmad el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*: Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Cübeyr. *Rihle*. Beyrut: 1404.

İbn Dokmak. *Nüzhetu'l-enam fî Tarihi'l-İslam*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1420.

İbn Ebî Usaybî'a. *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakati'l-etibba*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbiyye, 1882.

İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabkâti'l-Hanefiyye*. Haydarabâd: Dairetu'l-Osmâniyye, 1408.

İbn Esîr. *el-Kamil fî't-târîh*. thk. Ali Şirinî. Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabî, 1408.

İbn Furat. *Tarihu'd-düvel ve'l-mulûk*. Beyrut: 1942.

İbn Hacer. *Ref'ul-isr an kudâti Mısır*. neşr. Hamid Abdulhamid. Kahire: Matbaatu'l-Emiriyye, 1957-1961.

İbn Halebî. *Silatu't-tekmile li vefeyâti'n-nekale*. neşr. Beşşâr Avvad Marûf, Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 2007.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.

İbn Kadî Şühbe. *Tabakâtu's-Şafiiyye*. neşr. el-Hâfız Abdulalim Han. Beyrut: Daru'n-Nedve el-cedide, 1407.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, ts.

İbn Receb. *Kitâbu'z-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanabile*. Kahire: 1372.

İbn Şeddâd. *Tarihu'l-Meliki'z-Zâhir*, neşr. Ahmed Hafîf. Wiesbaden: Daru'n-Neşr, 1983.

İbn Tağri Berdî. *en-Nucûmu'z-zâhire, fî mulûki Mısır ve'l-Kahire*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1375.

İbn Vâsıl. *Muferricu'l-kurûb fî ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl-Hasaneyn Muhammed Rabi'. Kahire: Danişgâh-i Fuad-i Evvel ve Daru'l-Kutub, 1960).

İbn Zeyyât. *el-Kevekibu's-seyyâre fî tertibi'z-ziyâre*. neşr. A. Teymur. Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, 1907.

İkbal, Aştîyânî Abbas. *Târîh-i İran*. Tahran: İntişarât-i Tahran, 1382.

Kalkaşandî, Ebu'l-Abbas Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fî smaati'l-inşâ*. Kahire: Vezâretu's-sekâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, ts.

Kesaî, Nurullah. *Mukaddime-i ber Tercume-i Kitab-i Tarih-i Danişgahha-yi Bozorg-i İslamî*. Eser-i Abdurrahman Ğanime. Tahran: İntişarât-i Danişgâh-i Tahran, 1377.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges*. Edinburgh: 1981.

Makrizî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Beyrut: Dâru Sadr, ts.

Makrizî. *el-Mukffa'l-kebîr*, neşr. Muhammed el-Aylavî. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1407.

Makrizî. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, neşr. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Münzirî. *et-Tekmile li vefeyâti'n-nekale*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Necef: 1968-1971.

Nasrî Tahirî, Abdullah. *Fatimîyân der Mısır*. Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Danişgâh, 1379.

Nuaymî. *ed-Dâris fî târîhi'l-medaris*. neşr. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Safedî. *el-Vaî bi'l-vefeyât*, Dimaşk-Beyrut, 1931.

Sehavî. *et-Tibru'l-mesbûk fî zeyli's-sulûk*. Kahire: ts.

Sıbt İbn Cevzî. *Mirâtu'z-zaman, fî târîhi'l-a'yân*. Haydarabâd: Dairetu'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1370.

Suyûtî. *Hüsnu'l-muhadara*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1967.

Sübkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tanahî. Cize: Daru Hecr li't-tibâe, 1992.

Şelebî, Ahmed. *Tarih-i Amuzeş der İslam*, trc. Muhammed Hüseyin Sakit. Tahran: Defter-i neşr-i ferheng-i İslamî, 1371.

Zehebî. Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Selaheddîn el-Muneccid. Kuveyt: 1948.

Zehebî. *Siyeru 'alâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut- Naim el-Arkusî, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1413.